

فقه المسائل المستحدثة

من موسوعة فقه الخلاف

الجزء الرابع

المرجع الديني الشيخ
محمد اليعقوبي (دام ظله)

مزيدة ومنقحة

١٤٤٤ هـ / ٢٠٢٣ م

الطبعة الأولى

النجف الأشرف

هوية الكتاب

اسم الكتاب:.....فقہ المسائل المستحدثة
..... من موسوعة فقہ الخلاف
مؤلف:..... سماحة المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي (رحمته الله)
الجزء:..... الجزء الرابع
الطبعة:..... الاولى
السنة :..... ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م
الناشر :..... دار الصادقين

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٥٨) لسنة ٢٠٢٣

ISBN: 978-9922-711-29-4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يشتهل هذا الكتاب على البحوث التالية:

- أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية.
- صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان.
- كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها.
- رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية.
- أجزاء الوقوف في عرفة مع العامة عند الاختلاف في الهلال.
- طهارة الكحول في الأصباغ والأدوية والعطور.
- حرمة تصوير ذوات الأرواح.
- حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة.
- توريث من يموتون بحادث جماعي.

البحث الأول

أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية

بسم الله الرحمن الرحيم

أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية^(١)

لقد انتشر الإسلام في أنحاء المعمورة وأتاحت التقنيات المتطورة للاتصالات والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي فرصة التعرف على محاسن الإسلام والدخول فيه لكل الناس، كما أن الهجرة لسبب أو لآخر شملت أصقاع الأرض ومنها المنطقة القطبية، ومن المتوقع أن تزداد نسبة السكان في القطب الشمالي بعد ذوبان الجليد وظهور اليابسة والثروات فيها، فتتوقع أن يهاجر المسلمون إليها مع المهاجرين، لا سيما مع استمرار سوء أوضاع الحكومات في بلداننا الإسلامية!.
وتعاني هذه المنطقة من مشكلة في تحديد أوقات الصلاة والصوم المتعارفة لاستمرار النهار أو الليل فيها أياماً أو أشهراً فلا تتميز عندهم الأوقات لذا جرى البحث عن حل لهذه المشكلة.

تنقيح موضوع المسألة:

وقلنا في أكثر من موضع أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس ومحورها ليس شاقولياً على الخط الواصل بين مركزها ومركز الشمس (أو مستوي دوران الأرض حول الشمس أو قل خط الأشعة الواصل من الشمس) بل مائلاً فتارة يكون قطبها الشمالي مواجهاً للشمس وأخرى بعيداً عنها ويتغير ميلان محور دورانها على نفسها عبر السنة ما بين $\pm 23.5^\circ$ وقد يبقى مركز القطب في مرأى الشمس طيلة ستة أشهر في الصيف، وقد يبقى في الظل الأشهر الستة الأخرى وغاية الميلان $\pm 23.5^\circ$ درجة عن الخط العمودي على مستوي الدوران حول الشمس، ويتناقص ويزداد هذا الميلان في كلا الاتجاهين حتى يبلغ غايته المذكورة،

(❖) بدأ إلقاء البحث يوم ٢٦ / جمادى الآخرة / ١٤٤٠هـ - الموافق ٤ / ٣ / ٢٠١٩م.

وتتأرجح الأرض خلال حركتها بحيث ترسم حركة القطب خطاً متعرجاً يعرف بالعامية (الزكزاك) في حركة مغزلية تشبه حركة المغزل، وذلك أن المغزل عند الدوران يرتبط أعلاه بنحيط الغزل ويتغير موقع أسفله باستمرار الدوران، ووصفتها بعض المصادر بأنها حركة رحوية أي كحركة الرحي^(١).

ونتيجة مواجهة القطب الشمالي للشمس فإنها لا تغيب عنه ويكون الوقت كله نهراً وتستمر الحالة أياماً أو أشهراً من السنة على اختلاف في الشدة والضعف بحسب درجة الميلان التي قلنا أنها تزيد حتى تبلغ الذروة وتنقص حتى تنقلب إلى الاتجاه المعاكس، وينقص النهار تدريجياً كلما نقص ميلان الأرض ويظهر الليل بالتدريج.

وعندما يكون القطب بعيداً عن الشمس فإن الوقت كله يكون ليلاً وتزايد شدته وتتناقص على النحو الذي ذكرناه في النهار^(٢).

فالمسألة ليست بلا موضوع كما أفاد بعض الأعلام في تعليقاتهم على العروة الوثقى كقول الشيخ النائيني (قدس سره): ((الظاهر خروج هذا الفرض وأشباهه من الممنوعات العادية عن موضوعات الأحكام))^(٣) وقول السيد الخميني (قدس سره): ((هذا مجرد فرض لا واقعية له))^(٤).

ونستطيع القول أن المسألة موجودة بنحو من أنحائها منذ صدر الإسلام، فقد

(١) ذكر السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في المجلد الأول من موسوعة (ما وراء الفقه) كلاماً مفصلاً عن الحالة نقله عن (المعرفة: ١١٧/١-١٣٢).

(٢) ومن آثار ذلك: أن يتناوب القطبان الشمالي والجنوبي هذه الحالة فتنعكس عندهما الفصول الأربعة وحالة الليل المستمر والنهار المستمر فشتاء القطب الشمالي المظلم باستمرار يكون نهراً صيفياً مستمراً في القطب الجنوبي، والربيع خريفاً والخريف ربيعاً.

(٣) العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام: ٣/٦٣٤، ط. المدرسين.

(٤) العروة الوثقى: ٣/٦٣٥، مصدر سابق.

روى العامة بسند صحيح عندهم في باب ما جاء في فتنة الدجال (قلنا: يا رسول الله ما لبثه في الأرض؟ قال: أربعين يوماً يوم كشهري، ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم، قال: قلنا: يا رسول الله أرأيت اليوم الذي كالسنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال (صلى الله عليه وآله): لا، ولكن اقدروا له قدره^(١)).

بل يمكن القول أن القرآن الكريم أول من لفت الانتباه إلى موضوع المسألة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.. قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (القصص: ٧١-٧٢)، فمن المفروض أن المسلمين الذين التفتوا إلى كيفية الصلاة في أيام الدجال القصيرة والطويلة أن يفكروا في الصلاة في حال كان الليل أو النهار سرمداً إلى يوم القيامة، أو في قوله تعالى في قصة ذي القرنين: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا﴾ (الكهف: ٩٠) بناءً على فهمها بالمناطق التي لا تغيب عنها الشمس لفترة طويلة.

وهنا ينشأ سؤال عن كيفية أداء هؤلاء للصلاة والصوم المحددين بمواقيت معينة يجب إيقاعها في تلك الأوقات المعينة مع وجودهم في هذه الأجواء.

هل يجوز الذهاب إلى تلك المناطق:

وقد يكون الأولى السؤال أولاً عن جواز الذهاب إلى تلك المناطق لأن الجواب إذا كان الحرمة فإن السؤال عن كيفية أداء العبادات سوف لا يتنجز موضوعه.

وهنا قد يقال بجرمة السفر إلى تلك المناطق التي لا يمكن تحصيل أوقات

(١) صحيح مسلم: ٢٢٥٠/٤، ومثله في ملاحم نعيم بن حماد: ١٥٥ وفيه: (قالوا: يا رسول الله فكيف نصلي في تلك الأيام القصار، قال: تقدرون كما تقدرون في هذه الأيام الطوال ثم تصلون)، مسند أحمد بن حنبل: ١٨١/٤.

الصلاة فيها لوجهين:-

١- لأن الذهاب يلزم منه تفويت الواجب المشروط في أوقات معينة وإن إيقاع العبادات في هذه الأوقات مطلوب فيحكم العقل بجرمة الذهاب لأنه من المقدمات المفوتة للواجب.

٢- ويستفاد الحكم بالمنع أيضاً من روايات وردت في موضوعات مشابهة لما نحن فيه كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً؟ فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق^(١) دينه^(٢)).

ومثلها صحيحة الحلبي التي رواها البرقي في المحاسن عنه (عليه السلام) وفيها (يصلّي بالمسح ثم لا يعود إلى تلك الأرض التي يوبق فيها دينه^(٣)).

ومن قصار كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (لا يخرج الرجل في سفر يخاف فيه على دينه وصلاته^(٤)).

وقال الشيخ الصدوق في المقنع: ((روي إن أجنب في أرض ولم تجد إلا ماءً جامداً ولم تخلص إلى الصعيد فصل بالتمسح ثم لا تعد إلى الأرض التي توبق فيها دينك))^(٥).

أقول: قد يناقش في الوجه الأول من جهة عدم صدق تفويت الواجب؛ إما لسقوط الوجوب أصلاً بانتفاء شرطه وهي الأوقات، أو لإمكان الإتيان به بنحو ما كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ويناقش الوجه الثاني بعدم ظهور الصحيحة الأولى بتفويت الواجب لقوله:

(١) أي تذهبه لأن بوق بمعنى أهلك وتسمى الذنوب بالموبقات لأنها تهلك فاعلمها.

(٢) وسائل الشيعة: ٣/٣٥٥، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، باب ٩، ح ٩

(٣) المحاسن: ٢/٣٧٢، ح ١٣٣، باب الضرورات.

(٤) الخصال للشيخ الصدوق: ٤٧٢، باب الأربعمائة.

(٥) المقنع: ١٣.

(يتيمم) إلا أن يجعل ما في السؤال قرينة على عدم تمكنه من التيمم أيضاً، ولعل الصحيحة الثانية ظاهرة في المسح على الثلج، والصحيحان مورد هما الطهارة التي هي شرط الواجب - أعني الصلاة - فيجب تحصيلها، أما الأوقات في المقام فهي من شروط الوجوب وهي غير واجبة التحصيل بحسب المشهور، فالمناطق غير متحد، وسناقش القول بجرمة السفر إلى هذه المنطقة باعتباره أحد الأقوال في المسألة.

وعلى أية حال فإن القول بجرمة الذهاب إلى هناك لا يعفينا من البحث في كيفية أداء العبادات لاحتمال دخول السكان الأصليين في الإسلام إن وجدوا فهل نوجب عليهم الهجرة مثلاً، أو ذهاب بعض المسلمين إلى هناك اضطراراً أو جهلاً أو عصياناً.

وحينئذ يفتح باب السؤال عن كيفية الصلاة والصوم في تلك المناطق. قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((إذا فرض كون المكلف في المكان الذي نهاره ستة أشهر وليله ستة أشهر أو نهاره ثلاثة وليله ستة، أو نحو ذلك فلا يبعد كون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيراً بين أفراد المتوسط. وأما احتمال سقوط تكليفهما عنه فبعيد، كاحتمال سقوط الصوم وكون الواجب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة. ويحتمل كون المدار بلده الذي كان متوطناً فيه سابقاً))^(١).

أقول: فرض موضوع المسألة أنه ستة أشهر ليل ومثلها نهار في المنطقة القطبية، لا يخلو من مناقشة في ضوء ما ذكرناه من الانتقال التدريجي من الليل المستمر إلى النهار المستمر، وبالعكس، فتأتي عليهم فترات يخترق فيها الليل النهار تدريجياً وبالعكس فيتحقق عندهم ليل ونهار.

وذكر (قدس سره) عدة أقوال في المسألة:

الأول: أن يكون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة، مخيراً بين أفراد المتوسط، فيصوم عند طلوع الفجر عندهم، ويفطر عند غروبهم، فيصوم ويصلي بصلاتهم، وهذا ما اختاره (قدس سره).

وقد رد السيد الحكيم (قدس سره) بأنه ((لا يظهر لهذا وجه، كيف والصلوات اليومية لها مواقيت معينة مفقودة في الفرض المذكور فكيف تجب في غير مواقيتها))^(١).

وقال السيد الخوئي (قدس سره): بأنه ((لا مقتضى لهذه التبعية بعد التصريح في جملة من الروايات بقوله (عليه السلام): (إنما عليك مشرقك ومغربك)^(٢)، فلا عبرة بمشرق بلد آخر ولا بمغربه، كما لا اعتبار بفجره وزواله))^(٣).

وأضاف الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): ((لأن كلاً من الصلاة والصوم من الواجبات المؤقتة في أوقات خاصة بمقتضى أدلتها، والوقت فيها شرط للوجوب في مرحلة الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ، ومع انتفاء الوقت - كما هو المفروض في تلك البلدان - فكما أنه لا مصلحة فيها، وبالتالي فأى صلاة أو صيام في تلك البلدان - وإن كانت بتوقيت البلدان المتعارفة - تكون بلا ملك وهي غير مشروعة))^(٤).

أقول: يمكن أن يقال في جواب الإشكال:-

١- إن روايات اشتراط المواقيت مختصة بالبلدان التي تتميز فيها الأوقات أي

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٩/٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٨/٤، أبواب المواقيت، باب ٢٠، ح ٢.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٤٢/٢٢.

(٤) فيض العروة الوثقى: ٢٠٨/٢ وهي تقارير لأبحاث الشيخ الفياض (دام ظلّه).

فيها مشرق ومغرب ليصبح الإلزام بمراعاتها، ومنصرفه عن مثل المقام الذي لا تتحقق فيه الأوقات فلا يمكن مطالبتهم بها لعدم توفر موضوع تلك الأدلة.

٢- إن إرجاع العناوين إلى الفرد المتعارف أمر شائع في الأحكام الشرعية كمقدار الشبر لحساب الكر، أو الدلو الذي ينزح به ماء البئر الذي وقعت فيه ميتة وكنفقة الزوجة وإطعام المسكين في الكفارة ونحو ذلك، كما أن العمل بالمتوسط مناسب لذوق الشارع المقدس في الأمور التي تخرج عن الحد الطبيعي وتقع في الإفراط والتفريط، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) وفي الحديث الشريف عن أبي الحسن الأول: (خير الأمور أوسطها)^(١).

ومع ذلك تبقى في هذا القول أكثر من مشكلة:

أولها: ناتجة من هذا التخيير فإن البلدان تختلف فيما بينها بالمواقيت بشكل كبير، وإن الناس سيختارون بلداناً مختلفة لمتابعتها وتكون النتيجة أن لأفراد تلك المنطقة مواقيت مختلفة للصلاة الواحدة وهذا وضع غير مقبول شرعاً و عرفاً ويمكن حل هذه المشكلة بإلزام أهل كل جزء باتباع الذي يوافق في خط الطول ويقع على خط الاستواء باعتباره وسط الأرض، أو باتباع أقرب البلدان المتعارفة المقاربة له في الأفق مثلاً ونحو ذلك، وهذا قول آخر في المسألة.

ثانيها: إن الرجوع إلى المتعارف إنما يصح في تفسير العناوين والمفاهيم المجملة كالأمثلة المتقدمة، أما إذا كان العنوان محددًا ومعينًا وإنما تختلف الأفراد والمصاديق في انطباقه عليها فهنا يلتزم كل فرد بحدود العنوان المنطبقة عليه، كحدود ما يغسل من الوجه في الوضوء وأنه بين قصاص الشعر إلى الذقن طولاً فقد يكون لشخص وجه طويل ولآخر قصير فهنا لا يرجعان إلى المتعارف وإنما يطبق كل منهما العنوان الجاري عليه بغض النظر عن الآخر.

فبالنسبة للصوم يجب الإمساك من الفجر إلى المغرب وقد يمتد هذا المقدار

(١) الكافي: ٥٤١/٦، مرفوعاً عن الإمام الكاظم (عليه السلام).

٢٢ ساعة وقد يصل إلى ٦ ساعات في بعض البلدان فهنا لا يجوز الرجوع إلى المتعارف - كما توهم بعضهم فجوز الإفطار قبل غروب الشمس في البلدان ذات النهار الطويل بلحاظ البلدان المتعارفة- وإنما يجب الالتزام بالحد المطلوب قصر أو طال.

ونتيجة هذا أن المورد ليس من مصاديق قاعدة رجوع غير المتعارف إلى المتعارف لأن مواقيت الصلاة والصوم محددة في نفسها، لكن هذه البلدان لما لم تتحقق فيها الأوقات فلا بد من إيجاد حل لمشكلتهم.

الثاني: سقوط التكليف عنه أصلاً، لعدم تحقق شرط وجوبه وهي الأوقات، وبتعبير آخر: إن ملاك الوجوب متقوم بحصول الأوقات فمع عدمه لا ملاك ولا وجوب، وإن التكاليف متوجهة إلى سكان المناطق التي تتميز فيها الأوقات فقط.

وهذا الاحتمال موافق لمقتضى القواعد التي أسسوها في شروط الوجوب ونقلنا قبل قليل كلام الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) في ذلك، ولكنه احتمال بعيد لتضافر النصوص على وجوب الصوم والصلاة مطلقاً وأنها لا تسقط بحال حتى في الفرض المذكور كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣) أي (مفروضاً) و (ثابتاً) كما ورد في الروايات^(١)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) والأحاديث في الباب الأول من أبواب مقدمة العبادات ومنها ما عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، الحديث)^(٢)، قال الشيخ الفياض: ((إن سقوط الصلاة والصيام عنهم نهائياً بعيد على أساس اهتمام الشارع بهما بمختلف الطرق والألسنة الكاشف عن

(١) وسائل الشيعة: ٨/٤، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، باب ١، ح ٣، ٤، ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣/١، أبواب مقدمة العبادات، باب ١، ح ١.

أن ملاكهما تام بالنسبة إلى كل بالغ عاقل قادر))^(١) أي بغض النظر عن الأوقات. أقول: وهذا خلاف ما تقدم منه ومن المشهور باعتبار توقف الملاك والجعل على الوقت.

ويمكن حل هذه المشكلة بأن يقال أن وجوب أداء الصلاة في أوقاتها مأخوذة على نحو تعدد المطلوب فهنا واجب أول وهو خمس فرائض في اليوم والليلة الاعتياديين والواجب الثاني كونها في الأوقات الشرعية المحددة لها، فإذا لم يتحقق موضوع الوجوب الثاني وهو الوقت فإن أصل فرضها باقٍ على وجوبه الأول لذا وجب القضاء، ومنه يعلم النظر في ما قالوه من كون الأوقات شرط وجوب. وبتعبير آخر أن كون الوقت شرط الوجوب خاص بمن تتحقق عنده الأوقات دون غيره كالمنطقة القطبية وهو ما عبرنا عنه بأن أدلة اشتراط الأوقات منصرفة عنهم.

الثالث: سقوط الصوم عنه لأنه محدد بين الفجر والغروب وهما لا يتحققان، أما الصلاة فتجب عليه عليه صلاة يوم واحد وليلة واحدة، أي يصلي في السنة الفرائض الخمسة مرة واحدة لأن مجموع الليل والنهار عندهم يكون سنة واحدة، والواجب في اليوم خمس فرائض سواء كان اليوم متعارفاً أم لا. ونفى عنه البعد الشيخ ضياء الدين العراقي ورجحه تلميذه السيد الحكيم (قدس سره) في المستمسك ووصفه بأنه ((أوفق بالأدلة))^(٢)، واستقر به السيد الخميني (قدس سره) في تعليقه على العروة.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في بيانه: ((سقوط الصوم خاصة لانعدام الموضوع، أعني شهر رمضان فإنه إنما يتحقق فيما إذا كانت السنة اثني عشر شهراً لا في مثل هذا المكان الذي كلها فيه يوم واحد. وأما بالنسبة إلى الصلاة فيصلى في

(١) تعاليق مبسوطه: ٢٠٧/٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٩/٨.

مجموع السنة مرة واحدة، فيصلي الفجر ما بين الطلوعين الذي عرفت أنه يقرب من عشرين يوماً، والظهرين في النهار بعد الزوال، والعشاءين في الليل))^(١).
أقول: يوجد أكثر من تعليق على كلامه (قدس سره):

قوله: ((لانعدام الموضوع أعني شهر رمضان)) وهو تفسير لا يناسب موضوع المسألة بل هو بعيد لما ذكرناه في نهاية مباحث طرق ثبوت الهلال^(٢) من إمكان تحديد أول الشهر القمري عندهم، ولو لم يستطيعوا في أول الشهر فإنهم يستطيعونه خلال الأيام التالية من الشهر لأن القمر يظهر في النهار في نهاية التريبع الأول ونحوه، ويستطيعون تقريب التأريخ، فموضوع الصوم المنتهي هو الفجر والغروب فلا يعرف للصوم أول ولا آخر لاستمرار النهار أو الليل عندهم فلا يجب عليهم الصوم.

قوله: ((ما بين الطلوعين الذي عرفت أنه يقرب من عشرين يوماً)) في إشارة لقوله السابق: ((وبطبيعة الحال يكون ما بين الطلوعين بالنسبة إليه قريباً من عشرين يوماً من أيامنا لأنه ثمن اليوم تقريباً))^(٣).

أقول: أثبتنا في بحث سابق أن هذه النسبة وأمثالها باطلّة لأن ما بين الطلوعين لا تشكل نسبة من الليل ولا من النهار وإنما تتناسب مع الفرق بين الليل والنهار.

وعلى أية حال فقد ردّ (قدس سره) على هذا الاحتمال بنفس جواب الاحتمال السابق وأن ((النصوص المتواترة قد أطبقت على وجوبها على سبيل الإطلاق وعلى كل مكلف))^(٤).

أقول: إن كان المراد بسقوط الصوم سقوط الأداء واشتغال الذمة بقضائه

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤١/٢٢.

(٢) فقه الخلاف: ٢٠٥/٤، ط. الثانية.

(٣) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٠/٢٢.

(٤) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٣/٢٢.

وليس السقوط مطلقاً فهو صحيح لما سنقوله إن شاء الله، أما سقوط الصوم مطلقاً فهو مخالف للروايات الدالة على فرضه على كل مسلم، وأما الصلاة فقد علمت أن الروايات دلت على وجوب الفرائض الخمسة في مجموع اليوم واللييلة المتعارفين، وليس في الآيات الكريمة والروايات الشريفة إطلاق لكل يوم وليلة حتى لو امتد سنة كاملة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (هود: ١١٤) وفي صحيحة زرارة قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عما فرض الله عز وجل من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار)^(١) ويظهر ذلك من روايات تشبيه الصلاة بالنهر الذي يغتسل فيه خمس مرات في اليوم كقول الإمام الصادق (عليه السلام): (لو كان على باب أحدكم نهر فاغتسل منه كل يوم خمس مرات هل كان يبقى على جسده من الدرن شيء؟ إنما مثل الصلاة مثل النهر الذي ينقي، كلما صلى صلاة كان كفارة لذنوبه إلا ذنب أخرجته من الإيمان يقيم عليه)^(٢)، فإن من يغتسل في السنة خمس مرات يعلوه الدرن، والخلاصة أن هذه الروايات جميعاً تأبى الحمل على غير اليوم المتعارف.

فمفاد الأدلة وجوب الفرائض الخمسة في مجموع اليوم واللييلة المتعارفين أي كل ٢٤ ساعة من دون مراعاة للأوقات لمن لا تتحقق عنده بناءً على ما ذكرناه من تعدد المطلوب.

الرابع: أن تكون أوقاته تابعة للبلد الذي كان يتوطنه سابقاً إن كان له بلد سابق.

ويرد عليه:-

أ- لا وجه لملاحظة أوقات البلد السابق إلا الاستصحاب وهو لا يجري لعدم

(١) وسائل الشيعة: ١٠/٤، أبواب أعداد الفرائض، باب ٢، ح ١.

(٢) بحار الأنوار: ٢٣٦/٨٢، ح ٦٦ ومثله في نهج البلاغة: الخطبة ١٩٩، وفي الفقيه:

١٣٦/١، ح ٦٤٠.

وحدة الموضوع بل عدم وجود الموضوع عندهم.

ب- وجود الدليل على عدم صحة هذا القول لقوله (عليه السلام): (إنما عليك مشرقك ومغربك)^(١).

ج- ما حكم أبناء المنطقة الأصليين الذين ليس لهم بلد سابق؟ وإذا كان لهم تكليف فليكن مثله لغيرهم.

د- إن من كان له بلد سابق مرّ على بلدان عديدة لها مشرق ومغرب خلال سفره إلى القطب فما الذي يوجب عليه متابعة بلدته الأصلي، ولماذا لم يكن عليه متابعة آخر بلد فارقه مما تتحقق فيه الأوقات وهو تعبير آخر عن متابعة أقرب البلدان.

ه- يمكن أن يكون المقيمون هناك قادمين من بلدان مختلفة فتختلف أوقاتهم اختلافاً واسعاً بحسب أوطانهم الأصلية وهذا وضع أنكرناه.

وهذه الاحتمالات التي ذكرها صاحب العروة (قدس سره) ونضيف إليها

بنفس التسلسل:

الخامس: حرمة الإقامة في مثل هذه المناطق ووجوب الذهاب إلى بلد تتميز فيه الأوقات ليتمكن من أداء الصلاة والصوم في أوقاتها المحددة، واختاره السيد الخوئي (قدس سره) وقد تقدم في بداية البحث ذكر وجهين للاستدلال عليه أحدهما حرمة المقدمات المفوتة وثانيهما استثناسه من بعض الروايات، وقد استدل السيد الخوئي (قدس سره) بالأول قائلاً: ((إن وجوبهما على كل أحد في كلّ وقت بحيث لا يسعه التفويت والتضييع بوجه من الوجوه أمرٌ مقطوع به لا تكاد تختلفه شائبة الإشكال.

ومن البين أن المكث والبقاء في أحد القطبين الخاليين عن ليل ونهار متعارف من أحد موجبات التضييع والتفويت، إذ لا تيسر معه الصلاة والصيام على النهج

(١) وسائل الشيعة: ٤/١٩٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٢٠، ح ٢.

المقرر شرعاً بعد عدم الدليل على التبعية لسائر البلدان المتعارفة حسبما عرفت. ومنه تعرف أن مقتضى الصناعة حرمة البقاء في تلك المواطن ووجوب الهجرة إلى المناطق المتعارفة مقدّمة للإتيان بتلك الواجبات وعدم الإخلال بها))^(١) وتبعه السيد الشهيد الصدر الثاني، قال (قدس سره): ((لا يبعد أن مقتضى القاعدة حرمة الذهاب إلى داخل الدائرة القطبية عند تعذر الوضوح في أوقات الصلاة))^(٢).

وقوى الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) هذا القول واعتبره نتيجة لاجتماع مقدمتين:-

أ- ((إن الصلاة والصيام من الواجبات الموقته ومن المعلوم أنها لا تعمّ الساكنين في تلك البلدان لعدم توفر موضوع تلك الأدلة وشروطها في هؤلاء)).
ب- ((إن سقوط الصلاة والصيام عنهم نهائياً بعيد لأن ملاكهما تام بالنسبة إلى كل بالغ عاقل قادر))^(٣).

ويرد على هذا القول:-

١- إنه إذا كان من الممكن تحصيل تكليف خاص بهم فلا يجب عليهم مغادرة المكان لأن تكليفهم ينتقل إلى الأمور به الثانوي كانتقال التكليف من الوضوء إلى التيمم عند عدم وجدان الماء أو ضيق الوقت ولم يمنعوا من الانتقال من ظرف الوضوء إلى ظرف التيمم اختياراً، والتكليف الثانوي هنا هو الإتيان بأصل الفرائض الخمسة من دون مراعاة أوقاتها المعينة شرعاً بناءً على كون الوجوب على نحو تعدد المطلوب فلا يصدق معه تفويت الامتثال وتضييع الواجب. حتى لو تمكّنوا من الهجرة إلى بلد تتحقق فيه تلك الأوقات.

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٣/٢٢.

(٢) ما وراء الفقه، ج ١، ق ٢، ص ٣٠١.

(٣) تعاليق مبسوطة: ٢٠٧/٥.

وهذا التقريب يناسب بعض مبانيهم فقد قالوا بجواز الكون في محل التقية اختياراً والإتيان بالفعل المناسب لها مع وجود المندوحة، وجواز البدار إلى الأمور به الثانوي كالصلاة بالتميم في أول الوقت مع احتمال العثور على الماء قبل انتهاء الوقت ونحو ذلك مما يذكر في مبحث الإجزاء من علم الأصول.

٢- إن هذه الحرمة لو تمت فإنها تختص بالصلاة دون الصوم لأن الصوم يمكن إسقاط وجوب أدائه بالسفر ونحوه من تفويت شروط الوجوب اختياراً وعليه القضاء في أيام آخر ولا يصدق معه تفويت الواجب.

٣- على هذا القول كيف يمكن توجه المبلّغين إلى تلك المناطق لدعوتهم إلى الإسلام أم هم غير مكلفين بالدين؟ وهل أن الدولة العالمية المباركة للإسلام لا تشملهم؟ وكيف يمكن دفعهم في عقر دارهم فيما لو كان فيهم فئة إرهابية مخربة مثلاً، أو لو اضطر بعض الفارين بدينهم من ظلم الطغاة للإقامة هناك؟ فلا بد من التفكير فعلاً بتكليفهم؛ لذا قال السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) بعد كلامه المتقدم: ((وقد يتبدل عدم جواز الذهاب بالجواز للضرورة الشخصية إن حصلت، أو للمصلحة الدينية الاجتماعية، أو حصول أمر أحد أولياء الأمور الذين تجب طاعتهم)).

٤- المعروف عندهم عدم وجوب تحصيل المواقيت المذكورة؛ لأنها شروط للتكليف، فيستطيع الذهاب إلى بلد لا يتحقق فيه الشرط ليسقط الوجوب، كما أن له الخروج من مكان سيحصل فيه خسوف أو كسوف فيسقط عنه وجوب صلاتهما، ولا يجب عليه التواجد في مكان فيه كسوف أو خسوف لتجب عليه صلاة الآيات، وكالذي يسافر فيسقط عنه الصوم وقد أجازوه جميعاً، ونحو ذلك.

وعليه فالذهاب إلى تلك المنطقة لا يلزم منه تفويت الواجب؛ لعدم وجود وجوب أصلاً، فالقول بجرمة الذهاب والمكث هناك لا وجه له. لذا فإنهم في مشكلة حقيقية؛ لأنهم يعتبرون الأوقات شرط وجوب ومقتضى القاعدة سقوط الوجوب عند انتفائها، وبنفس الوقت هم يرون أن تضييع الأوقات يلزم منه

تضييع الواجب وأن على المكلف تحصيل الأوقات بالذهاب إلى بلد تتحقق فيه وهم لا يقولون بوجود تحصيل المقدمات الوجوبية، ولتوجيه ذلك فلا بد أن يقربوا الأوقات على أنها من المقدمات الوجودية أي من شروط الواجب لذا فيجب تحصيل الأوقات بالانتقال إلى بلد تتحقق فيه، وهذا مما لا يقولون به، نعم يمكن اعتبارها من شروط الواجب لكنها غير لازمة التحصيل.

وعلى هذا تكون الصلاة حينئذ من الواجبات المعلقة نظير الحج الذي يتحقق وجوبه بمجرد تحقق الاستطاعة في أي وقت من السنة لكن أداء الواجب معلق على تحقق وقته.

لكن هذا خلاف ما أسسوه من أن مقدمات الواجب يجب تحصيلها، والتفريق بين المقدمات التي تقع تحت قدرة المكلف واختياره والتي لا تقع ليست من خصائص مقدمات الواجب والوجوب بل من لوازم وجوب التحصيل وعدمه ولا ملازمة بينها بحسب ما قربناه.

وعلى ما تقدم فإن مقولة (إذا زالت الشمس فصل) ونحوها تحمل على أنها واردة لبيان تحقق الموضوع فعدم الصلاة عند عدم الزوال ليس لعدم وجوبها وإنما لعدم تحقق موضوعها.

لذا قدمنا وجهاً لحل المشكلة حاصله: أن وجوب اقتران الصوم والصلاة بهذه الأوقات ليس مطلقاً ليشمل المناطق التي لا تتميز فيها أوقات الصلاة وإنما هو مختص بما يتحقق فيها ذلك ومنصرفه عن الأفراد التي لا تتحقق فيها مثل المقام أو في الفضاء خارج الأرض غير المعروفة يومئذ، فوجوب الصلاة على أهل المناطق القطبية غير مشروط بالأوقات المتعارفة، فلا تجب عليهم الهجرة من هذا المكان إلى غيره طلباً للأوقات لأن مراعاتها ليست واجبة عليهم، وأن وجوب الصلاة في أوقاتها مأخوذة على نحو تعدد المطلوب.

وإذا لم نسلم انصراف أدلة الأوقات عنهم وأن خروجهم على نحو التخصص فيمكن تصوير الحالة على نحو التخصيص ولإسقاط شرط الوقت نظائر

في الفقه كجواز تقديم دفع زكاة الفطرة قبل العيد أو إسقاط شرط وقت غسل الجمعة لمن خاف إغواز الماء فيقدمه إلى الخميس، والأمر يجري في غير الوقت من الشروط كإسقاط شرط الطهارة في بعض الفعل للمسلوس والمبطون، وهكذا، وهذا الإسقاط أقرب إلى ذوق الشارع المقدس من الإلزام بمغادرة تلك المنطقة مع ما فيه من تفويت المصالح المتنوعة ولزوم الحرج والمشقة خصوصاً على سكانها الأصليين.

لكن هذا التقريب لا يحل مشكلة الصوم لأنه إمساك بين الحدين الموقتين فلا يمكن إغاؤهما، إلا أنه مما يهون الخطب أن صوم شهر رمضان وإن كان من دعائم الإسلام إلا أنه ليس مما لا يترك بحال لجواز السفر مثلاً فيسقط عنه الصوم، فله الذهاب إلى بلد لا يتحقق فيه شهر رمضان مثلاً فلا يجري في حقه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥) وحينئذٍ يجب عليه القضاء، ولا يصدق على المسافر إلى القطب تفويت الصوم.

وهذا التقريب قد يساهم في التعرف على تكليفهم.

ولأن بيان التكليف في تلك المنطقة مما لا بد منه لمن يذهب إلى هناك عصياناً أو اضطراراً أو عدم قدرة المستوطنين هناك على مغادرتها فقد أعطى أصحاب هذا القول حلولاً مختلفة، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((الصحيح ما عرفت من عدم جواز السكنى في هذه البلاد اختياراً، ومع الاضطرار يسقط الأداء وينتقل الأمر إلى القضاء وإن كان الاحتياط بالجمع بينه وبين الإتيان بالصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة مما لا ينبغي تركه))^(١).

أقول: سقوط الصلاة أداءً لا وجه له لعدم سقوط الصلاة بحال، وكذا لا حاجة إلى الجمع المذكور لأن الإتيان بالصلوات الخمس في مجموع الساعات الأربع وعشرين يكون بنية ما في الذمة الأعم من الأداء والقضاء فإن كان تكليفه

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٥/٢٢.

هذا فقد أداه، وإن كان تكليفه الانتقال إلى بلد الأوقات فقد وقع فعله قضاءً للفائت، فلا يبقى مسوغ للاحتياط؛ لأن القضاء غير مؤقت.

أما الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) فلم يقدم حلاً في (تعاليق مبسوطه) لكنه قدم في تقاريره بحثه وكذا السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في (ما وراء الفقه) وسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى.

السادس: متابعة أقرب البلدان إليهم التي تتميز فيه الأوقات.

اختاره السيد الكلبيكاني في حاشيته على العروة الوثقى، قال (قدس سره): ((ويحتمل إجراء حكم أقرب الأماكن عليه مما كان له يوم وليلة ولم يكن أحدهما قصيراً بحيث ينصرف عنه الأحكام))^(١)، وسيأتي ما يمكن أن يستدل به عليه إن شاء الله تعالى.

ويرد عليه ما تقدم من أنه مخالف لقوله (عليه السلام): (إنما عليك مشرك ومغربك)، لكننا قلنا إن هذا الحصر مختص بمن تتحقق فيه الأوقات المتعارفة.

السابع: ما ذكره السيد السبزواري (قدس سره) فإنه بعد أن احتمل إجراء حكم الأقرب بالنسبة إليه قال (قدس سره): ((كما يحتمل إيكال الأمر إلى نظر الفقيه المأنوس بمذاق الفقهة وخصوصيات الشرع))^(٢).

أقول: لعله (قدس سره) أراد إنشاء الفقيه حكماً ملزماً لهم لعدم تحقق الأوقات الشرعية بالنسبة لهم كالذي ذكرناه في مسألة ثبوت الهلال لهم مع استحالة رؤيته عندهم في بعض أوقات السنة، فيحدد الولي الفقيه لهم ما يناسبهم باعتبارها من منطقة الفراغ بحسب تعبير السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) فتملاً بالأوامر الولائية للفقيه آخذاً بنظر الاعتبار قوله (عليه السلام): (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)^(٣) وسيأتي في القول المختار ما يمكن أن يكون

(١) العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام: ٦٣٥/٣.

(٢) مهذب الأحكام: ٢٩٦/١٠.

(٣) تحف العقول: ٢٥٩.

تطبيقاً له.

الثامن: أداء الصلوات الخمس المفروضة في كل ٢٤ ساعة.

اختاره الشيخ الفياض (دام ظله الشريف) على فرض التواجد في تلك المناطق ولو عصياناً، قال في تقريراته: ((يمكن أن يقال بالنسبة للصلاة -ولو احتياطاً-: بإمكان أن يستفاد من الأدلة المطلقة كالأيات والروايات واهتمام الشارع بالصلاة بكونها مطلوبة مطلقاً بنحو تعدد المطلوب، فكما أن الصلاة مطلوبة في الوقت، فكذلك أصل الصلاة مطلوب للشارع عند تعذر قيد الوقت وسقوطه، وبالتالي يمكن الإتيان بها بنحو خمس صلوات في كل أربع وعشرين ساعة^(١))).

ويلاحظ على إطلاق هذا القول من جهة إمكان الإتيان بالفرائض الخمسة دفعة واحدة وهو خلاف المرتكز من لزوم توزيعها على مدار اليوم ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفَاً مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود: ١١٤) لإدامة ذكر الله تعالى والرجوع إليه فيكون القول السادس أفضل منه من هذه الناحية.

ويتداعى من هذا القول عدة مطالب: منها أنه يترتب على هذا أن الأوقات لم تعد شرط وجوب، وأن وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد وإنما بنفس الأمر العام ما دام وقت الأداء واجباً ثانياً، وصدق القضاء عليه من جهة إضافة وجوب خمس فرائض في كل يوم ينقضي.

التاسع: ما قواه بعض من حضرنا بحثه الشريف وجعله الأحوط لزوماً، قال (دام ظله الشريف): ((يأتي في كل ٢٤ ساعة بخمس صلوات ويلاحظ في أوقاتها أقرب الأماكن إلى من كان ساكناً في هذه البلدان مما لها ليل ونهار كل ٢٤ ساعة بنية القرية المطلقة ولا يلزم الجمع بين الأداء والقضاء، وملاحظة أقرب البلدان إن كان ولا بد من مراعاة الفصل بين الصلوات في الجملة كالفصل في مثال الغسل

(١) فيض العروة الوثقى: ٢١٠/٢.

خمس مرات فالأنسب الفصل بملاحظة أقرب البلدان^(١).
أقول: ليس في هذا القول أزيد مما في القول السادس لأن متابعة أوقات
أقرب البلدان تعني ضمناً الإتيان بخمس فرائض كل ٢٤ ساعة.

العاشر: إن الحالة في المنطقة القطبية ليست كما وصفوا منقسمة بين ستة
أشهر ليل وأخرى نهار (إلا في مركز القطب) بل ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ
النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ (الحج: ٦١) تدريجياً كما ذكرنا في مقدمة البحث؛ لذا فإنها تمر
بأيام فيها ليل ونهار خلال عدة أشهر من السنة والأوقات في مثل هذه الحالة
متميزة وإن تفاوتت في الوضوح والطول والقصر.

أما في حالة الليل المستمر والنهار المستمر فالذي نختاره هو سقوط الصوم
أداءً لعدم تبين حدوده وعليه القضاء عندما ما تتحقق الأوقات الشرعية في
منطقتهم أو في بلاد أخرى.

أما الصلاة فإنها لا تسقط بحال وعليه صلوات خمس كل أربع وعشرين
ساعة وبناءً على المرتكز من لزوم توزيعها على الأوقات كما تقدم سابقاً فإنه
يراعي في أدائها الأوقات التقديرية إن أمكن لا الفعلية المعروفة بعد تعذر تحصيل
الأوقات الفعلية.

بيان ذلك: أن الوقت هناك وإن كان نهراً مستمراً والشمس طالعة إلا أن
حركة الشمس من الشرق إلى الغرب موجودة وبدل غروبها فإنها تعود من الغرب
إلى الشرق في الدائرة المقابلة فالحركة الأولى تقابل النهار والثانية تقابل الليل مع
كون الشمس طالعة في جميع الوقت. ويمثل أول انطلاقها من الشرق إلى الغرب
شروق الشمس ويمثل آخر ما تصل إليه من جهة الغرب قبل عودتها إلى الشرق
غروب الشمس. وعبورها منتصف دائرة الحركة الأولى هو منتصف النهار
وعبورها نصف دائرة الحركة الثانية منتصف الليل، ويكون الفجر الجزء الأخير من
الحركة الثانية قبل أن تعود إلى الحركة الأولى من الشرق إلى الغرب، فيصلي في
جزء من هذه الفترة بمقدار أدائها.

(١) محاضرة للسيد السيستاني بتاريخ ٢٢ / رجب / ١٤١٧هـ.

فهذه هي الأوقات الشرعية التقديرية، فتؤدي صلاة الظهرين عند بلوغ الشمس منتصف الدائرة الأولى ويمتد وقتها إلى نهايتها وعندما تبدأ الشمس بحركة العودة في الدائرة الثانية تحل صلاة العشاءين إلى منتصفها ويؤدي صلاة الصبح في نهاية الدائرة الثانية إلى حين البدء بالدائرة الأولى، ويأتي بها جميعاً بنية الأعم من الأداء والقضاء.

والبناء على الموضوع التقديري^(١) محل الموضوع الفعلي عند تعذره وارد في الأحكام الشرعية الثابتة، ويحضرني هنا قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (البقرة: ١٩٦) ولا يتسنى للمحضور معرفته بالفعل لاحتمال حصول عارض عن ذبح الهدى في زمانه ومكانه المحددين وإنما يفترض تحققه في اليوم الذي واعد أصحابه^(٢).

وقد ذكرنا في بحث (تحديد أوقات الفجر في البلاد التي لا يتميز فيها) كيفية تحديد الأوقات التقديرية في فترة عدم التمييز بدلالة الأوقات المعروفة في زمن

(١) سأنح: المعروف أن الموضوع يجب أن يتحقق فعلاً ليتحقق الوجوب، لكن يمكن أن لا يكون كذلك بأن يكون:-

أ- تقديرياً كالأمثلة المذكورة في هذا البحث.

ب- ظنياً كصيام الأسير والمحبوس الذي لا يمكنه التعرف على شهر رمضان فيصوم شهراً يتوخاه كما في الصحيحة.

ج- تنزلياً ويمكن تقريره على ما ورد من أن من صام ثلاثة أيام من الشهر فكأنما صام الشهر كله، فيحصل صائم الثلاثة على الآثار المترتبة على صيام الشهر.

(٢) كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وفي موثقة زرعة قال: (سألته عن رجل أحصر في الحج، قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحله أن يبلغ الهدى محله، ومحله منى يوم النحر إذا كان في الحج، وإن كان في عمرة نحر بمكة فإنما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى وإن اختلفوا في الميعاد لم يضره إن شاء الله تعالى) (وسائل الشيعة: ١٨٢/١٣، أبواب الإحصار والصد، باب ٢، ح ٢).

تحققها.

ولعل كلام السيد الخميني يشعر بذلك، قال (قدس سره): ((لا يبعد أن يكون وقت الظهرين هو انتصاف النهار في ذلك المحل وهو عند غاية ارتفاع الشمس في أرض التسعين كما أن انتصاف الليل عند غاية انخفاضها فيها))^(١). واختار السيد الشهيد الصدر الثاني هذه الكيفية لمن وجد هناك بنحو من الأنحاء، قال (قدس سره): ((فحركة الشمس خلال كل يوم من الشرق إلى الغرب (وإن لم تدخل تحت الأفق)، تجعلها تعبر دائماً دائرة نصف النهار من الشرق إلى الغرب. فيحصل الزوال بوضوح وتجب صلاتي الظهر والعصر. ويكون أقصى وصولها إلى جهة الغرب بمنزلة أول الليل، فتجب صلاتا المغرب والعشاء.

وبعدها بقليل تبدأ الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب إلى الشرق، وهو بمنزلة الليل في البلدان الأخرى إذ يكون النصف الشمالي للكرة الأرضية عندئذ في الليل.

ويبقى وقت صلاة المغرب وصلاة العشاء، نافذ المفعول لبعض الوقت خلال هذا (الليل). بل إلى (نصف الليل) وهو الزوال المعاكس، عندما تعبر الشمس دائرة نصف النهار متجهة من الغرب إلى الشرق.

وتجب صلاة الصبح بعد ما تنتهي الشمس من هذه الحركة، أعني من الغرب إلى الشرق وتبدأ بالرجوع من الشرق إلى الغرب. فإن هذا بمنزلة الفجر في البلدان الأخرى من نصف الكرة المماثل وينبغي المبادرة للصلاة عندئذ لعدم انضباط ما يوازي وقت (طلوع الشمس) في البلدان الأخرى، وهو وقت انتهاء وقت الصلاة عادة))^(٢).

واعترف (قدس سره) بأن جعل هذه الأوقات مخالف لعمومات الأوقات الشرعية لكنه قال: ((إن تنزيل حركة الشمس كما شرحناه منزلة الفجر والغروب

(١) العروة الوثقى مع تعليقات مراجع الدين: ٦٣٥/٣.

(٢) ما وراء الفقه: ج ١، ق ٢، ص ٢٩٦.

مما لا بد منه، وهو أقصى ما يستطيعه الناس هناك. وهو أيضاً موازي مع حصول هذه الأوقات في النصف المماثل للكرة الأرضية، على خط الطول نفسه الذي يكون عليه الفرد^(١).

أقول: لعل هذه الأوقات تتطابق بالنتيجة مع القول بالرجوع إلى أقرب البلدان.

تنبيهان:-

١- يمكن تحصيل مؤشر آخر على الأوقات الشرعية من جهة تغيير نور الشمس ضعفاً وشدة بدوران الأرض المتكرر حول الشمس، فبلوغه أعلى درجة تعني شروق الشمس أو منتصف النهار (باعتبار نقصان الظل بعد ازدياده) وبلوغه أضعف درجة يعني غروب الشمس أو منتصف الليل، وهذا يعرفه أهل الاختصاص المطلعون على الواقع الميداني هناك.

٢- إذا لم يحصل أوقاتاً تقديرية كما لو كان عندهم ليل مستمر فالأولى مراعاة أوقات أقرب البلدان التي تتميز فيها الأوقات؛ لأن هذا الاحتمال هو الأقرب للوجدان عند تعذر الأوقات الفعلية للصلاة وبناءً على لزوم المحافظة على توزيع أوقات الفرائض خلال الساعات الأربع والعشرين، وهذا القرب كأقربية العمل بالظن عند تعذر العلم وسيأتي (صفحة: ٣٣) مثاله في مسألة (صيام الأسير والمحجوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان) إن شاء الله، والله العالم.

البحث الثاني

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من
معرفة أول شهر رمضان

بسم الله الرحمن الرحيم

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان

قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملاً بالظن، ومع عدمه تخيراً في كل سنة بين الشهور فيعينان شهراً له، ويجب مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنتين بأن يكون بينهما أحد عشر شهراً، ولو بان بعد ذلك أن ما ظنه أو اختاره لم يكن رمضان فإن تبين سبقه كفاه لأنه حينئذ يكون ما أتى به قضاء، وإن تبين لحوقه وقد مضى قضاؤه، وإن لم يمض أتى به، ويجوز له في صورة عدم حصول الظن أن لا يصوم حتى يتيقن أنه كان سابقاً فيأتي به قضاء، والأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من الكفارة والمتابعة والفترة وصلاة العيد وحرمة صومه ما دام الاشتباه باقياً، وإن بان الخلاف عمل بمقتضاه))^(١).

أقول: تضمنت المسألة عدة مطالب:

المطلب الأول

قوله (قدس سره): ((الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملاً بالظن)).

أقول: يمكن الاستدلال على الحكم بدليل الانسداد عند من يقول به باعتبار انسداد باب العلم عند المكلف فيتعين عليه العمل بالظن، وقد عبر بهذا اللفظ الشيخ كاشف الغطاء، قال (قدس سره): ((من انسده عليه طريق معرفة أول شهر

(١) العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي: ٢/٢١٤، كتاب الصوم، طرق ثبوت الهلال،

رمضان وضاع عليه بين الشهور، يصوم ما يغلب على ظنه أنه شهر رمضان^(١).
ويرد عليه:-

١- انفتاح باب العلم لوجود النص الصحيح في المسألة ولو لم يوجد نص فهناك عمومات أو أصول عملية يجب الرجوع إليها.

٢- التأكيدات المستمرة من الشارع المقدس على النهي عن العمل بالظن.
فالصحيح الاستدلال بالنص وهو موجود، وقبل ذلك نبين الآراء الفقهية السائدة لدى المسلمين في ذلك العصر، فقد بحثت المسألة لدى فقهاء العامة منذ عصر المعصومين (عليهم السلام) لابتلاء المسلمين بحصول مثل هذه الحالات.

قال ابن قدامة في المغني: ((قال -يعني الخرقى^(٢)-: وإذا اشتبهت الأشهر على الأسير فإن صام شهراً يريد به شهر رمضان فوافقه أو ما بعده أجزاءه وإن وافق ما قبله لم يجزه.

وعلق ابن قدامة شارحاً فقال بعدها: وجملته أن من كان محبوساً أو مطموراً، أو في بعض النواحي النائبة عن الأمصار لا يمكنه تعرف الأشهر بالخبر فاشتبهت عليه الأشهر فإنه يتحرى ويجتهد، فإذا غلب على ظنه عن أمانة تقوم في نفسه دخول شهر رمضان صامه ولا يخلو من أربعة أحوال:

أحدها: أن لا ينكشف له الحال فإن صومه صحيح ويجزئه لأنه أدى فرضه باجتهاده فأجزأه كما لو صلى في يوم الغيم بالاجتهاد.

الثاني: أن ينكشف له أنه وافق الشهر أو ما بعده فإنه يجزئه في قول عامة الفقهاء، وحكي عن الحسن بن صالح^(٣) أنه لا يجزئه في هاتين الحالتين لأنه صامه

(١) كشف الغطاء: ٥٩/٤.

(٢) أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى (ت ٣٣٤ هـ) صاحب كتاب المختصر في فقه ابن حنبل الذي يشرح ابن قدامة عباراته في المغني.

(٣) الحسن بن صالح بن حي من زعماء البترية - وهم فرقة من الزيدية - من أقران سفيان الثوري، كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، اختفى سبع سنين في نفس ==

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان (٣٥)

على الشك فلم يجزئه كما لو صام يوم الشك فبان من رمضان وليس بصحيح -
أي قول الحسن - لأنه أدى فرضه بالاجتهاد في محله فإذا أصاب أو لم يعلم الحال
أجزأه كالقبلة إذا اشتبهت، أو الصلاة في يوم الغيم إذا اشتبه وقتها وفارق يوم
الشك فإنه ليس بمحل الاجتهاد، فإن الشرع أمر بالصوم عند أمارة عينها فما لم
توجد لم يجز الصوم.

الحال الثالث: وافق قبل الشهر فلا يجزئه في قول عامة الفقهاء، وقال بعض
الشافعية يجزئه في أحد الوجهين كما لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا قبله ولنا أنه أتى
بالعبادة قبل وقتها فلم يجزئه كالصلاة في يوم الغيم، وأما الحج فلا نسلمه إلا فيما
إذا أخطأ الناس كلهم لعظم المشقة عليهم، وإن وقع ذلك لنفر منهم لم يجزئهم،
ولأن ذلك لا يؤمن مثله في القضاء بخلاف الصوم.

الحال الرابع: أن يوافق بعضه رمضان دون بعض فما وافق رمضان أو بعده
أجزأه وما وافق قبله لم يجزئه^(١).

ثم قال: ((وإن لم يغلب على ظن الأسير دخول رمضان فصام لم يجزئه
وإن وافق الشهر لأنه صامه على الشك فلم يجزئه كما لو نوى ليلة الشك إن كان
غداً من رمضان فهو فرضي، وإن غلب على ظنه من غير أمارة فقال القاضي عليه
الصيام ويقضي إذا عرف الشهر كالذي خفيت عليه دلائل القبلة ويصلي على
حسب حاله ويعيد، وذكر أبو بكر فيمن خفيت عليه دلائل القبلة هل يعيد؟ على
وجهين كذلك يخرج على قوله ههنا، وظاهر كلام الخرقى أنه يتحرى فمتى غلب
على ظنه دخول الشهر صح صومه وإن لم يبين على دليل لأنه ليس في وسعه

==موضع عيسى بن زيد وجد المهدي العباسي في طلبهما، توفي سنة ١٦٨ هـ.

(الأعلام للزركلي: ٢/٢٠٨ عن الفهرست لابن النديم: ٣٠٥/١ وتهذيب التهذيب:

٢/٢٨٥، وميزان الاعتدال: ١/٢٣٠ وغيرها).

(١) المغني: ٣/١٠١، المسألة (٢١١٦)، ط. دار الفكر.

معرفة الدليل ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها^(١).

أقول: هذه هي الآراء الفقهية المعروفة عند صدور النص من المعصوم (عليه السلام) حيث توجد هنا صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: رجل أسرته الروم ولم يصح له شهر رمضان ولم يدر أي شهر هو؟ قال: يصوم شهراً يتوخى^(٢) ويحسب، فإن كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان بعد شهر رمضان أجزأه)^(٣) بناءً على تفسير التوخي بتحصيل الظن.

وروى الشيخ المفيد (قدس سره) في المقنعة عن الصادق (عليه السلام) ولعله (قدس سره) ناظر إلى نفس الرواية فشرحها قال: (إنه سئل، عن رجل أسرته الروم فحسب ولم ير أحداً يسأله فاشتبهت عليه أمور الشهور كيف يصنع في صوم شهر رمضان؟ فقال: يتحرى شهراً فيصومه - يعني يصوم ثلاثين يوماً - ثم يحفظ ذلك فمتى خرج أو تمكن من السؤال لأحد، نظر: فإن، كان الذي صامه كان قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان هو هو فقد وفق له، وإن كان بعده أجزأه)^(٤).

أقول: التوخي هو تحري بلوغ القصد وبذل الوسع في الوصول إلى المطلوب وبه عبّر الشيخ المفيد (قدس سره) لذا يطلق على الطريق القاصد والمعتمد (الوخي) فمفاد الرواية أن من ليس له طريق إلى العلم بدخول شهر رمضان يبذل وسعه ويجتهد في تحصيل شهر يكون احتمال كونه شهر رمضان أقرب من أي احتمال آخر فيصومه فإن ظهر لاحقاً أنه وافق شهر رمضان الواقعي كان مجزياً وكذا إن تأخر عنه لأنه سيكون قضاءً وإن ظهر تقدمه لم يكن مجزياً لعدم تنجز

(١) المغني: ١٠٢/٣، المسألة (٢١١٨).

(٢) هذه بحسب الشيخ الصدوق في الفقيه، وورد التعبير (يتوخاه) في الكافي والتهذيب.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧٦/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٧، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧٧/١٠، المصدر السابق، ح ٢.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكننا من معرفة أول شهر رمضان (٣٧)

موضوعه وعليه قضاؤه في وقت آخر.

وقد ورد التعبير بالتحري واستفراغ الجهد في روايات المعصومين (عليهم السلام) في مورد مماثل وهو عدم معرفة القبلة، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (يجزئ التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة)^(١) وفي موثقة سماعة (أنه سأله عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم؟ فقال (عليه السلام): تجهد (تجهد) رأيك وتعتمد القبلة بجهدك).

وينبغي إيضاح عدة أمور في ضوء فقه الحديث:

الأول- استدلال المشهور مبني على تفسير التوخي بمعنى تحصيل الظن، وقد صرحوا بذلك.

قال بعض من حضرنا بحثه الشريف أن ((الظاهر من كلام المصنف أن المراد بالتوخي المظنون كونه رمضان وقد تعرض له هنا وفي مباحث النية)).

أقول: يلاحظ في كلمات الأصحاب أنهم أطلقوا التوخي على عدة معانٍ:-
١- الاحتمال الراجح مطلقاً.

٢- الاحتمال الراجح نسبياً أي بلحاظ غيره.

٣- التحري بهدف الوصول إلى المطلوب ولو لم ينتج رجحاناً.

والصحيح هو الثالث لكن المشهور أخذ بالأول حيث جعلوه مرادفاً للظن، قال السيد الحكيم (قدس سره): ((الظاهر من التوخي العمل بما هو أقرب إلى الواقع فيختص بالظن))^(٣).

وقد استعملوا لفظ الظن في معناه المنطقي أي الاحتمال الراجح مطلقاً الذي يزيد عن ٥٠٪ بينما يراد بالتوخي معناه المتقدم فيشمل الأعم منه ومن الاحتمال الأقوى أي الراجح نسبياً حيث أن معنى الظن قد لا يتحقق هنا لأن احتمال كون

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: ٣٠٧/٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، باب ٦، ح ١، ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٧/٨.

هذا الوقت هو غير شهر رمضان يتوزع على عدة أشهر فقد يكون صاحب الاحتمال الأقوى ٣٠٪ أو قريباً منه واحتمال أنه ليس رمضان ٧٠٪ لكن هذه النسبة المتبقية تتوزع على عدة شهور فيقل احتمال كل شهر على حدة عن ٣٠٪ الذي هو احتمال الشهر المتوخى مع أنه أقل من ٣٠٪ وفي هذه الحالة يكون هذا الشهر متوخى إلا أنه غير مظنون بالمصطلح.

وقد يصدق التوخي -الذي هو محاولة الوصول إلى الشيء مع قصد الوصول إليه والاهتمام به بغض النظر عن تحقق المطلوب وعدمه- مع تساوي الاحتمالات إذا تحرى ثم اختار أحدها برجاه كونه الراجح، وقد لا يصدق على الاحتمال الراجح إذا كان تحصيل العلم ممكناً وهكذا كل مورد بحسبه. ففهم المشهور منقوض بكلا الاتجاهين.

وعلى أي حال فالتوخي لا يرادف الظن الراجح مطلقاً، نعم هو أحد أفراد؛ لأن المراد من التوخي هو قصد إصابة الحق والوصول إلى الصواب بأي طريق ممكن الأقوى فالأقوى ولا يصدق على من يتمكن من تحصيل درجة عالية إذا اكتفى بما هو أدنى فيختلف بحسب الموارد، فإذا حصل بالعلم فهو وإلا فبالأمانة وإلا فبالظن بتجميع القرائن وقد تصل النوبة إلى صيام أحد الشهور برجاه أن يكون هو شهر رمضان كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وهذه الإقوائية التي يصدق معها التوخي يمكن أن تثبت من تجميع القرائن أو الإحساس الوجداني ولو من القرعة -كما سيأتي في كلام صاحب الجواهر (قدس سره)- فإن كثيراً من الناس يحصل لهم رجحان بنتيجة القرعة، قال ابن منظور ((وفي الحديث: قال لهما: اذهبا فتوخيا واستهما أي اقصدوا الحق فيما تصفانه من القسمة، وليأخذ كل منكما ما تخرجه القرعة من القسمة))^(١).

الثاني- صرح المصنف (قدس سره) وفاقاً للمشهور بأن المورد من باب

(١) لسان العرب: ٤/٤٢٤٤، مادة (وخى).

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان (٣٩)

العمل بالظن وحكي عن المنتهى والتذكرة الإجماع على ذلك فيكون خارجاً بالدليل الخاص -وهي الصحيحة- من عمومات العمل بالظن وخصوص ما دلّ على النهي عن العمل بالظن في الهلال كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) (وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية)^(١) وموثقة سماعة (صيام شهر رمضان بالرؤية وليس الظن)، وللمورد نظائر في الفقه كما في الظن بالقبلة.

وظاهر المشهور أن الظن منزل منزلة العلم عند تعذر تحصيله وشهر رمضان المظنون منزلة الشهر الواقعي المعلوم لذا رتبوا عليه أحكامه المذكورة في المسألة، لكن الذي يظهر من الأحكام الواردة في الرواية أن المورد ليس من باب العمل بالظن وإلا لنزل الظن منزلة العلم ونتيجته الاجتزاء بالعمل؛ قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ليس في النص الذي هو العمدة في المقام إطلاق منزلة ونحوها، ومجرد وجوب الصوم للظن أعم من ذلك))^(٢)، فالرواية لا تفيد هذا التنزيل وإنما تفيد أمراً تكليفاً بوجوب التحري وترشد إلى كيفية رجاء إصابة الواقع وهو يتطلب التحري وبذل الوسع في الوصول إليه، ولازمه عدم الاجتزاء عند تبين عدم مطابقته للواقع، وسيأتي مزيد من التفصيل عند مناقشة الأحكام المترتبة على الشهر المتوخى إن شاء الله تعالى.

الثالث- إن النص صرح بحكم الأسير فما وجه التعميم للمحبوس؟

قال السيد الحكيم (قدس سره): ((فالتعدي عنه إلى المحبوس كأنه لفهم العرف المناط المشترك بينهما))^(٣)، وردّ السيد الخوئي (قدس سره) بأنه قياس محض، وأن التعميم ((لفهم المثالية من ذكر الأسير إذ لا يكاد يتأمل في أن العرف

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: ٢٥٢/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣، ح ٢، ٦.

(٢) جواهر الكلام: ٣٨٣/١٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم: ٤٧٦/٨.

يفهم من مثل هذه العبارة أن نظر السائل معطوف إلى ما ذكره بعد ذلك من قوله: ولم يصح له شهر رمضان، فالمقصود بالذات من مثل هذا السؤال التعرف عن حكم من لم يعرف شهر رمضان ولم يميزه عما عداه، وإنما ذكر الأسير تمهيداً ومن باب المثال من غير خصوصية فيه، ولا في خصوصية الأسير من كونه من الروم بحيث لو كان من الزنج أو من غيرهم من المشركين لم يعمه الحكم فإن هذا غير محتمل جزماً^(١).

أقول: توجد هنا عدة تعليقات:-

١- لا مانع من التعدية بوحدة المناط إذا كان ظاهراً من النص كما فهم (قدس سره).

٢- إن المناط لا يقتصر على قوله (عليه السلام): (ولم يصح له شهر رمضان) وإلا لأورد عليه بأن العبارة غير موجودة هكذا في الكافي وإنما توجد فيه (لم يصم شهر رمضان) ولا علاقة لها بالمناط المذكور لكن المناط مصرح به أيضاً في الفقرة التالية وهو قوله (عليه السلام): (ولم يدر أي شهر) فلا يضر هذا الاختلاف.

٣- نستطيع الجزم بأن جواب الإمام (عليه السلام) ناظر إلى المناط المذكور في السؤال وليس إلى عنوان الأسير الذي ذكره السائل فقد يورد السائل في كلامه تفاصيل لا يكون الجواب مختصاً بها، كمن يراجع الطبيب فإنه يذكر له تفاصيل لا دخل لها في تشخيص المرض ووصف علاجه.

٤- إن تداول المسألة لدى فقهاء العامة يومئذٍ بالمناط العام المذكور يعتبر قرينة على إرادة التعميم في كلام الإمام (عليه السلام) لأنهم (عليهم السلام) كانوا يعلقون بأجوبتهم على ما كان مشاراً في أوساط فقهاء العامة، والشاهد على هذا اللحاظ أن السائل تناول الأسير ولم يسأل عن المحبوس مع أن الشيعة مبتلون

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٢٧/٢٢.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكننا من معرفة أول شهر رمضان (٤١)

يومئذٍ بالحبس وليس بالأسر لأن الذين يقعون في الأسر يومئذٍ من جيش الدولة ليسوا من أتباع أهل البيت إلا نادراً، فجواب الإمام (عليه السلام) لا يعينهم، أما أتباع أهل البيت (عليهم السلام) فقد كانوا مبتلين بالحبس في سجون الظالمين، نعم قد تكون النكتة في ذلك أن السؤال عن المحبوس قد يكون مخالفاً للتقية فصار السؤال عن الأسير المتحد معه في المناط، ويمكن الاستفادة من هذه الالتفاتة لمعرفة الفطنة والحذر في التعامل مع السلطات الظالمة.

والسؤال الآن هل يشمل الحكم غير الأسير والمحبوس فيشمل مثلاً من ألقى في جزيرة منقطعاً عن الناس فأضاع حساب الشهور؟.

والجواب: إن الدليل إن كان الصحيحة فإن المناط فيها عدم الدراية بشهر رمضان وهو عام، وإن كان تنقيح المناط فإنه يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو مثلاً من جهل الشهور بفعل قهري خارج عن إرادته وهو ما يجمع الأسير والمحبوس دون من ذهب باختياره إلى موضع لم يدر فيه الشهر.

الرابع- ظهور لفظ (يحسب) في وجوب التبين بعد الصوم لاكتشاف المطابقة مع شهر رمضان الواقعي وعدمها.

الخامس- في وجه أجزاء الصوم إذا انكشف تأخره عن الشهر الواقعي مع عدم نية القضاء.

وسناقش هذين الأمرين في المطالب التالية عند تعرض المصنف لها.

المطلب الثاني

قوله (قدس سره): ((ومع عدمه تخيراً في كل سنة، بين الشهور فيعينان شهراً

له))

لو تحرى متوخياً شهر رمضان فلم تنتج محاولته أي ترجيح لزمان على آخر فقد ذهب العلامة (قدس سره) وغيره ومنهم المصنف إلى اختيار أي شهر، ونفى

صاحب الجواهر^(١) وجود خلاف فيه، بل حكى عن بعضهم الإجماع عليه وعن المدارك نسبه إلى قطع الأصحاب.

ويمكن الاستدلال على التخيير عند عدم الظن بمقتضى القواعد تارة وبالنص تارة أخرى أما على مستوى القواعد فبتقريين على الأقل:-

١- إن المورد من دوران الأمر بين المحذورين فيتعذر الاحتياط فيه ويتعين التخيير.

بيان ذلك: أنه يوجد في المقام علم إجمالي بوجوب شهر رمضان في كل سنة وهو مشته بين الشهور ومقتضاه وجوب صوم كل الأشهر المشتبهة لإدراك شهر رمضان الواقعي.

وفي مقابله يوجد علم إجمالي بوجود يومي العيدين ضمن هذه الأشهر المشتبهة ويحرم صومهما فيدور الأمر بين محذورين الوجوب والحرمة.

قال المحقق العراقي (قدس سره) في تعليقه على العروة: ((ومع عدم العلم ينتهي الأمر في كل يوم إلى الدوران بين المحذورين فيخرج المورد من موضوع الاحتياط بالمرة)).

وقال السيد الحكيم (قدس سره): ((المقام من قبيل الدوران بين المحذورين، وحيث إن يتخير بين الصوم والإفطار، كما هو مقتضى حكم العقل عند الدوران بين المحذورين لا التخيير في تعيين الشهر))^(٢).

ويرد عليه:-

أ- إن حرمة صوم العيدين تشريعية لا ذاتية ولا يتحقق ملاكها في المقام لأن المحبوس يصوم احتياطاً عما في الذمة رجاء إدراك الواقع ولا تشريع فيه، حيث أن التشريع المحرم هو الإتيان بما ليس من الدين على أساس أنه من الدين.

(١) جواهر الكلام: ٣٨٣/١٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٧/٨.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكننا من معرفة أول شهر رمضان (٤٣)

ب- إن المورد ليس من دوران الأمر بين المحذورين وهما الوجوب والحرمة لوجود ثالث وهو الاستحباب وأفراده هي الأكثر بين الشهور بعد إخراج ما يجب وما يحرم صومه.

ج- ولو تنزلنا وقلنا أن الحرمة ذاتية فإن إجراء التعارض بين حرمة صوم يومين ووجوب صوم شهر كامل يحتاج إلى إعادة نظر فلعل شبهة الحرمة تصبح غير محصورة فتكون غير منجزة إذا كانت نسبتها ضئيلة أو أنها لا تصلح لمعارضة العلم الأول لأنها غير متوازنة معه وهذا الشرط يحتاج إلى بحث مفصل في علم الأصول، ولرفع الاستغراب ننقل كلام السيد السبزواري (قدس سره) في هذا المجال قال: ((إن موضوعه -أي الدوران- ما إذا كان احتمال الوجوب والحرمة متساوياً لا أن يكون احتمال الحرام من الضعيف النادر))^(١).

د- لو فرض كون المورد من دوران الأمر بين المحذورين فإن نتيجته التخيير بين الفعل والترك في كل يوم، وليس التخيير بين الشهور.

٢- إن التعيين سقط اعتباره بالعجز فيبقى أصل الصوم فيتخير فيه شهراً من كل سنة، وسيأتي ردّ صاحب الجواهر (قدس سره) وقال في المستمسك ((إن التعيين قيد في الواجب، فالعجز عنه عجز عن الواجب مسقط له، مع أن العجز إنما هو عن العلم بالتعيين، لا نفسه فاللازم الاحتياط بالتركرار إلى أن يحصل العلم بأداء الواجب في وقته))^(٢).

أقول: احتملنا في بحث الصلاة والصوم في المنطقة القطبية^(٣) أن وجوب الصوم في شهر رمضان مأخوذ على نحو تعدد المطلوب، فإذا تعذر إيقاعه في شهر رمضان الواقعي فيتعين عليه صوم شهر من السنة.

(١) مهذب الأحكام: ٢٩٤/١٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٧/٨.

(٣) فقه الخلاف: ٣٤٩/٣، ط. الثانية.

وأما على مستوى النص فيمكن التمسك بصدق التوخي الذي أمرت به الرواية فيكون ممثلاً، وبتعبير آخر: إن النص لم يقيد تحصيل الشهر الذي يصومه بالظن لأن التوخي لا يرادف الظن بل معناه تحري الشيء وطلب الوصول إليه فإن ترجح لديه ظن فهو وإلا فقد أدى ما عليه ويتخير شهراً، فالعرف يرى أن من تحرى وطلب الوصول إلى شهر رمضان الواقعي فتساوت عنده الاحتمالات فاختر أحدها للزوم صوم شهر في السنة أنه متوخي، كمن بعث شخصاً إلى السوق لشراء السلعة الأفضل فوجد بعد الفحص المعروضات ذات نوعية واحدة فأتى بأحدها فإنه يعدُّ ممثلاً، وهذا المعنى يوافق عليه اللغويون ويناسب كلام بعض الأساطين كالعلامة (قدس سره) في التذكرة قال: ((لو كان بحيث لا يعلم الأهله كالمحبوس، أو اشتبهت عليه الشهور، كأسير مع الكفار إذا لم يعلم الشهر، وجب عليه أن يجتهد ويغلب على ظنه شهراً أنه من رمضان، فإن حصل الظن بنى عليه)).

وقال في المسألة التالية: ((لو لم يغلب على ظن الأسير شهر رمضان لزمه أن يتوخي شهراً ويصومه ويتخير فيه))^(١).

أقول: تراه اعتمد الظن أولاً ثم اعتبر التوخي المؤدي إلى التخيير، فتأمل^(٢). ومنه يعلم النظر في إشكال السيد الحكيم (قدس سره) على الاستدلال بالصحيحة على التخيير لكون ((الظاهر من التوخي العمل بما هو أقرب إلى

(١) تذكرة الفقهاء: ١٤٢/٦، المسألة (٨٦).

(٢) وجه التأمل: أن السلعة المطلوبة في المثال غير معينة واقعاً فيمكن التخيير أما في مسألتنا فإن شهر رمضان متعين في نفسه ولكنه اشتبه على المكلف ولعل هذا مراد السيد الحكيم (قدس سره) في قوله: ((إن العجز إنما هو عن العلم بالتعيين لا نفسه)).

الواقع فيختص بالظن))^(١).

فالاستدلال في المقام يكون بالنص، ومنه يُعلم النظر في جعل السيد الخوئي (قدس سره) مستند المشهور منحصراً بما تقتضيه القواعد الأولية من التنزل من الامتثال القطعي إلى الظني ومنه إلى الاحتمالي فأفتوا بالتخيير^(٢).
والنتيجة قبول قول المشهور بالتخيير ولكن لا يكون اعتبارياً بل يعينه بالقرعة لأنها لكل أمر مشكل والمقام منه.

نعم يسجل على المصنف (قدس سره) أنه أخذ مسلماً شمول الاشتباه لجميع أشهر السنة والصحيحة لم تذكر ذلك، مضافاً إلى أن من اليسير حصر الاشتباه في ثلاثة أشهر مثلاً للعلم بأن شهر رمضان خلال هذه السنين يقع في الشتاء أو في الصيف ونحو ذلك، وحينئذ يُسأل عن الفرق بين مختاره هنا في التخيير وما قاله في المسألة التالية: ((إذا اشبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر مثلاً فالأحوط صوم الجميع وإن كان لا يبعد إجراء حكم الأسير والمحبوس)).
ويترتب على هذه الملاحظة نتيجتان:-

- ١- إن التخيير يكون بين الأشهر المحتملة لوقوع شهر رمضان فيها لا جميع شهور السنة فإنه فرض نادر أن يشبه الشهر في كل شهور السنة.
- ٢- إن الاحتياط غير ملزم في المسألة التالية كما هو غير ملزم في مسألتنا لشمول الصحيحة لهما معاً وخلوها من لفظ السنة بل ندرة هذا المورد المانع من حملها عليه.

وعلى أي حال فقد أشكل على القول بالتخيير فريقان ذهب كل منهما إلى قول في المسألة في ضوء ما تقدم من الردود فهنا قولان آخران مقابل قول المشهور:
أحدهما: سقوط الأداء عنه وتعيين القضاء عليه: واختاره الشيخ كاشف

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٧/٨.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ١٣٣/٢٢.

الغطاء، قال (قدس سره): ((والظاهر أنه مع انسداد باب الظن يسقط تكليف صوم الأداء، وإذا مضت السنة لزمه القضاء))^(١) لكنه (قدس سره) احتاط بأن يأتي بصوم شهر ناوياً به احتمال كونه شهر رمضان.

ونفى المحقق النراقي (قدس سره) وجود الدليل على التخيير واحتمل السقوط أيضاً^(٢)، كما احتمله صاحب الجواهر حيث قال في معرض رده على اختيار أي شهر ((لا دليل على هذا التخيير، ودعوى انحصار الامتثال فيه بعد العلم ولو بالإطلاقات والاستصحاب ونحوهما ببقاء التكليف يدفعها منع العلم ببقاء التكليف، بل لعل العلم بسقوطه لعدم الطريق إلى امتثاله متحقق، والتخيير لم يثبت كونه طريقاً شرعاً، والانتقال إليه من مجرد فرض الخطاب بالصوم ممنوع، سيما مع تعدد الطرق الممكن تكليف الشارع بها في هذا الحال من القرعة وغيرها))^(٣) ثم قال: ((ولعله لذلك كله وغيره مال بعض المحققين من مشايخنا إلى سقوط الأداء عنه، ويتعين عليه القضاء))، ويقصد به الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) كما نقلنا عنه)).

أقول: يرد عليه:-

١- وجود الدليل على التخيير وهو صدق التوخي في بعض مراتبه على التخيير فتشمله الصحيحة، وحيثئذ يتعين الامتثال به عند تساوي الاحتمالات ومع وجود طريق للأداء لا يجوز الانتقال إلى القضاء اختياراً، ومنه يعلم النظر في عبارة صاحب الجواهر (قدس سره) ((بل لعل العلم بسقوطه لعدم الطريق إلى امتثاله متحقق)).

٢- إن القرعة وغيرها من الطرق هي من وسائل التوخي والترجيح كما

(١) كشف الغطاء: ٥٩/٤.

(٢) مستند الشيعة: ٤٣٠/١٠.

(٣) جواهر الكلام: ٣٨٣/١٦.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان (٤٧)

تقدم ويعتمدها القائل بالتخير قبل ذلك للترجيح، فافتراض التساوي بين المحتملات يأتي بعد فشل جميع وسائل التوخي أو عدم جريان صدق التوخي عليها، فالإحالة على الطرق الأخرى فات وقتها.

٣- إن وجود علم إجمالي بوجوب صيام شهر في السنة يمنع من جريان الأصول المؤمنة في أطرافه سواء في ذلك الاستصحاب وغيره وحينئذ لا وجه لسقوط الأداء، وإنما يجب العمل بمقتضى هذا العلم الإجمالي لولا الصحيحة.

ثانيهما: صيام كل الشهور ليدرك شهر رمضان الواقعي لتجز العلم الإجمالي، ومقتضاه الاحتياط في أطرافه: وذهب إليه السيد الخوئي^(١) (قدس سره) وتبعه تلميذه الشيخ الفياض^(٢) (دام ظلّه الشريف) باعتبار أن ((مقتضى العلم الإجمالي بوجوب صيام في أحد هذه الشهور هو الاحتياط وصيام كل الشهور بأمل أن يدرك الواقع بنية ما في الذمة أعم من الأداء والقضاء، وأما إذا لم يمكن هذا الاحتياط واضطر إلى تركه في بعض الشهور ولو من جهة أن الاحتياط التام يوجب العسر والخرج فيجب عليه حينئذ الاقتصار في تركه بمقدار الضرورة وهو ما يدفع به العسر والخرج دون الأكثر باعتبار أن الاضطرار في أطراف العلم الإجمالي إذا كان إلى بعض غير المعين لا يوجب سقوطه عن التجيز، فمن أجل ذلك لا بد من الاحتياط في الباقي))^(٣).

ويرد عليه:-

١- لا وجه للعمل بما تقتضيه القواعد بعد ورود النص الخاص وتحقيق الامتثال على أساسه.

٢- ولو تنزلنا وفرضنا عدم شمول الصحيحة بإطلاقها لمورد تساوي

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٢٧/٢٢.

(٢) تعاليق مبسوبة: ٢٠١/٥.

(٣) تعاليق مبسوبة: ٢٠١/٥.

المحتملات فإن الالتزام بالاحتياط التام في المقام الذي هو من التدريجيات محل نظر إذا اضطر لبعض أطرافها؛ لأن العلم الإجمالي في التدريجيات ينجز وجوب الموافقة الاحتمالية وليس الموافقة القطعية، وسيأتي بيانه مختصراً إن شاء الله تعالى.

٣- إن هذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم إجمالي أصغر منه باشتباه شهر رمضان في ثلاثة أشهر لعلم المكلف بأنه يقع في الصيف أو الشتاء مثلاً وشك بدوي في الباقي.

٤- إن العلم الإجمالي بوجوب صيام شهر في السنة وإن كان منجزاً في المقام وهو يمنع من جريان الأصول المؤمّنة في أطرافه سواء كانت استصحاباً أو غيره، إلا أن المكلف لما صام شهراً توخاه فاختره، فإن هذا العلم ينحل ويمكن إجراء الأصول المؤمّنة في الباقي؛ لأن الشك فيها يصبح بدوياً.

فائدة: الصحيحة في المقام وما تقدم (صفحة ٣٦) عن قبلة المتحير تكشف عن قاعدة كبروية في مباحث العلم الإجمالي وهي تنجيذه لحرمة المخالفة القطعية فقط وعدم وجوب الموافقة القطعية فتكفي الموافقة الاحتمالية ومنه يعلم أن كثيراً من الاحتياطات التي نلتزم بها وفقاً للقواعد هي عسر منفي في الشريعة السمحاء ومنه يعلم النظر في قول المستمسك: ((لا مصحح للقول بالاكْتفاء بالامْتثال الاحتمالي)) لأن مبناه وهو اختصاص صدق التوخي على الظن خاصة.

ونستذكر هنا أن الإمام الصادق (عليه السلام) لم يلفت أنظار أولاد عمه من بني الحسن (عليه السلام) في رسالته إليهم وهم في سجن المنصور العباسي المظلم إلى الاحتياط والإعادة وكانوا يقسمون أوقات الصلاة بناءً على أورد وتسيبحات علي بن الحسن بن الحسن.

ويلاحظ هنا أن السيد الخوئي (قدس سره) قوى الاجتزاء بالتخيير في مبحث قبلة المتحير^(١) وأنه يصلي إلى أية جهة شاء إذا تحرى ولم يترجح لديه اتجاه

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٤٥٧/١١.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان (٤٩)

ولم يقل بلزوم الصلاة إلى أربع جهات أو ثلاث ليضمن وقوع صلاته باتجاه القبلة استناداً إلى النصوص، والموردان من سنخ واحد، والنص في الموردين بنفس المضمون واستعملت لفظ التحري والتوخي وهما مترادفان.

ومنه يُعلم النظر في عدة مواضع من قول السيد الحكيم (قدس سره):
(وقياس المقام بما لو تعذرت الصلاة إلى إحدى الجهات الأربع قياس مع الفارق، لأن الصلاة لا تترك بحال، ولخصوص النص الوارد في تلك المسألة)^(١).
تنبيه: توجد أقوال أخرى في المسألة سنضيفها في المطلب السادس عند تعرض المصنّف لبعضها.

فرعان:-

١- قول المصنّف: ((فيعينان شهراً له)) موافق للنص وفتوى المشهور وهو ظاهر في عدم جواز صيام ثلاثين يوماً ملفقة بين شهرين، أو تفريق الشهر على عدة أشهر، فيصوم ثلاثة أيام من كل شهر مثلاً.

٢- لو كان في الأسر أو السجن أكثر من واحد فهل يجب عليهم اختيار شهر واحد باعتبار أن شهر رمضان واحد لا يتعدد؟ أو يجوز لكل واحد أن يتوخي ويختار ظناً أو احتمالاً؟ الظاهر الثاني لأن تكليف كل واحد منهم وهو التحري ليس موضوعاً لتكليف غيره فيمكن أن يؤدي تحري كل واحد إلى غير ما أداه الآخر، ولا دليل على وحدة الشهر المتوخي.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٧/٨.

المطلب الثالث

قوله (قدس سره): ((ويجب مراعاة المطابقة بين الشهرين في ستين بأن يكون بينهما أحد عشر شهراً)).

حكى في الجواهر عن بعض الأصحاب الإجماع على وجوب المطابقة المذكورة بأن يكون بين الشهرين المتخيرين ((أحد عشر شهراً لا أزيد ولا أنقص)) وقال في وجهه: ((وإلا كان أحد الشهرين على اليقين غير رمضان)).

أقول: لا يقين من وقوع المخالفة القطعية لو فصل بغير الأحد عشر شهراً لاحتمال تأخر أو تقدّم الشهر المتوخي أولاً عن الواقعي بعدة شهور، ولو تحقق اليقين بأنه صام غير رمضان فإنه لا ضير فيه ما دام يصوم بنية عموم المطلوبة بانياً على أنه إن ثبت تقدم صومه على شهر رمضان الواقعي فإن عليه القضاء فلو حصل له العلم بالسبق ولو من صومه شهرين في فترة لم تشتغل ذمته بأزيد من واحد وجب عليه صوم شهر آخر في زمان لا يعلم بوقوع سبق فيه.

نعم، بما أن المطلوب بحسب الصحيحة هو التوخي وتحري الشهر الأقرب لشهر رمضان، فإذا أدى الفصل بين الرمضانين إلى عدم صدق التوخي لم يجزئه وهذا هو المعيار في المسألة وليس كون الفصل أحد عشر شهراً تحديداً.

المطلب الرابع

قوله (قدس سره): ((ولو بان بعد ذلك أن ما ظنه واختاره لم يكن رمضان)).

وهو ظاهر في عدم وجوب حساب الأشهر التي تلي الشهر الذي توخاه أو تعين عليه بالظن لتسنى له مطابقة ما صامه مع الواقع فقال (قدس سره): ((إذا بان)) مع أن ظاهر قول الإمام (عليه السلام): (يحسب) في الصحيحة ورواية الشيخ المفيد (قدس سره) وجوب الحساب بعد الشهر الذي توخاه أو تعين عليه بالظن وهو ما استظهره بعض من حضرنا بحثه الشريف، ونقل قوله (دام ظله الشريف) في التعليقة: ((ويجب عليه أن يحتسب الشهر الذي يصومه ليتسنى له المطابقة أو عدمها))^(١).

أقول: ما ذكره الماتن (قدس سره) أصح:-

١- لأن المورد مجرى لقاعدة الإجزاء فإن المكلف المتوخي قد أدى المأمور به الظاهري على وجهه وهو يقتضي الإجزاء فلا يحتاج إلى تبين المطابقة مع الواقع، وهذه القاعدة جارية في مثل المورد كمن أكمل عدة شعبان لعدم الرؤية فإنه لا يجب عليه سؤال البلدان لاحتمال رؤيته في بلد آخر فيجب عليه القضاء كما دلت عليه النصوص المعتمدة وهكذا.

٢- ولما احتملناه من أن الصوم بلحاظ وقوعه في شهر رمضان مأخوذ على نحو تعدد المطلوب فإذا أظفر لعذر كالمرض والسفر أتى به في شهر آخر وكذا من تعذر عليه معرفة الشهر فإنه يسقط وجوب إيقاعه في شهر رمضان الواقعي ويكتفى بإتيانه في الشهر المتوخي.

أما استظهاره الوجوب من الصحيحة فإنه مبني على كون الواو في (ويحسب) استثنائية، ولكن يحتمل كونها عاطفة على (يتوخي) فتفيد وجوب

(١) محاضرة بتاريخ ٢٧/٢/١٤١٧هـ.

الحساب الداخل في التوخي وليس الحساب لتبيين المطابقة، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال ولو أريد منها الاستئناف لكان استعمال (ثم) أولى.

المطلب الخامس

قوله (قدس سره): ((فإن تبين سبقه كفاه لأنه حينئذ يكون ما أتى به قضاءً)) أي إذا تبين سبق شهر رمضان الواقعي للشهر الذي توخاه فصامه صح صومه لأنه سيكون قضاءً لشهر رمضان السابق عليه، وهو موافق لقوله (عليه السلام) في الصحيحة: (وإن كان بعد شهر رمضان أجزاءه).
ولكن تقدم قول شاذ من العامة -للحسن بن صالح- بعدم الإجزاء وعلله في المغني بأنه ((صامه على الشك فلم يجزئه كما لو صام يوم الشك فبان من رمضان)).

وناقش بعض من حضرنا بحثه الشريف في الإجزاء؛ لأنه متوقف على أن المطلوب في القضاء الإتيان بنفس الماهية خارج الوقت وليس متقوماً بجهة قصدية، لكن المختار أن القضاء متوقف على قصد هوهوية العمل مع الفئات، والمفروض عدم نية قضاء الفئات فكيف يجتزأ به؟ فيكون مفاد الرواية بالاجتزاء تعبيراً لا أنه على مقتضى القاعدة^(١).

أقول: إن هذا الذي توخى شهر رمضان وتحرّاه بين الشهور قاصد إلى امثال ما أمر به وتفريغ ذمته منه على النحو الذي يعلمه الله تعالى من الأداء والقضاء، وهذا القصد كاف، لذا قال (دام ظلّه الشريف) بكفاية وجود ((تعيين إجمالي فلا يعتبر القضاء أن يعلم القضاء بعنوانه)).

ثم ذكر الفقهاء هنا أمثلة للزوم المطابقة في عدد الأيام بين ما قضاها وما اشتغلت ذمته، فإذا تبين بأن الواجب كان ثلاثين يوماً والشهر الذي صامه تسعة

(١) محاضرة بتاريخ ٢٧/٢/١٤١٧ هـ.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان (٥٣)

وعشرين فعليه إضافة يوم وإن تبين أن ما قضاها كان في شوال فعليه إضافة يوم لعدم صحة يوم العيد.

وإن كان الواجب تسعة وعشرين والذي صامه تسعة وعشرين فلا شيء عليه إلا أن يكون في العيد فيجب إضافة يوم والأمر في ذلك كله واضح.

المطلب السادس

قوله (قدس سره): ((ويجوز له في صورة عدم الظن أن لا يصوم حتى يتيقن أنه كان سابقاً فيأتي به قضاء)).

أقول: هذه الفقرة تتضمن قولين آخرين في المسألة مقابل قول المشهور بالتخيير الذي تقدم في المطلب الثاني:

الأول: أن لا يصوم شيئاً من الشهور حتى يصل إلى الشهر الثاني عشر وحينئذ يجب صومه إما أداءً إن طابق شهر رمضان الواقعي أو قضاءً إذا فات الشهر فينوي بصومه ما في الذمة.

الثاني: التخيير بين أن يصوم شهراً يختاره كما ذهب إليه المشهور وحينئذ عليه القضاء إذا بان أنه صام قبل شهر رمضان الواقعي، وبين أن لا يصوم حتى يصل إلى الشهر الثاني عشر فيتيقن باشتغال ذمته بصوم شهر أداءً أو قضاءً، وهذا ما اختاره السيد صاحب العروة (قدس سره).

وبهذين القولين مع ما تقدم في المطلب الثاني يصبح لدينا خمسة أقوال في المسألة.

وقد يستدل لهذا الجواز باستصحاب عدم دخول شهر رمضان إلى حين حصول اليقين بدخوله في أول الشهر الثاني عشر أما الآن أو قبله.

ويرد عليه: بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي المنجز لما ذكرناه من أن الأصول المؤمنة لا تجري في الأطراف المقرونة بالعلم الإجمالي وإنما في أطراف الشبهة البدوية، فما ذكره السيد الخوئي (قدس سره)

من جريان الأصول وتعارضها وتساقطها غير تام كبروياً، ولو تيقن بدخول شهر رمضان أما الآن أو قبله فإنه لا يتعين عليه الصوم لاحتمال دخول الشهر قبل ذلك فاشتغلت ذمته بالقضاء وهو موسع.

وقد يستدل له بسقوط الاحتياط لدوران الأمر بين المحذورين كما قربنا سابقاً -ومن ذكره المحقق العراقي في تعليقه على العروة- ورددناه بجملة أمور منها أن حرمة صوم العيد تشريعية لا ذاتية ولا تشريع في المقام، وأن الأمر يدور بين الوجوب والحرمة والاستحباب الذي هو الغالب وليس بين المحذورين وغير ذلك. وعلل السيد الخوئي (قدس سره) القول بالجواز بأنه ((مبني بحسب الظاهر على عدم تنجيز العلم الإجمالي لدى تعلق الاضطرار ببعض الأطراف غير المعين وأنه لا فرق بينه وبين تعلقه ببعض المعين في عدم التنجيز على ما صرح به صاحب الكفاية. إذن لا ملزم له في الإتيان بالصوم فعلاً، بل يؤخر حتى يتيقن بمضي رمضان ثم يقضيه.

ولكنه بمراحل عن الواقع، بل فاسد جزماً كما بيناه في الأصول، للفرق الواضح بين التعلق بالمعين وغير المعين))^(١).

ويرد عليه:-

١- لم يفرض في كلام المصنف (قدس سره) الاضطرار حتى يبني الاستدلال عليه.

٢- الصحيح هو انحلال العلم الإجمالي في التدريجيات إذا اضطر إلى بعض أطرافه بلا فرق بين المعين منها وغير المعين وفاقاً لصاحب الكفاية وغيره فما ذكره (قدس سره) من التفصيل بين المعين فينحل وغير المعين فلا ينحل لا نوافق عليه.

ورد السيد الخوئي (قدس سره) على اليقين بوجوب صوم الشهر الثاني عشر بناءً على دخول المسألة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير قال (قدس

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٣٣/٢٢.

صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكننا من معرفة أول شهر رمضان (٥٥)

سره): ((فإننا وإن علمنا إجمالاً بوجوب الصوم في هذا اليوم يقيناً إما تعييناً لكونه من رمضان، أو تحييراً بينه وبين سائر الأيام لو كان الشهر قد انقضى، إلا أن في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير تجري البراءة عن التعيين. إذن فوجوب الصوم في خصوص هذا اليوم مشكوك فيه فتجري فيه البراءة عنه))^(١).

ويرد عليه:-

١- عدم جريان مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المقام لأن القضاء واجب موسع وليس تحييراً، والتخيير بين أفراد الموسع عقلي لا شرعي بخلاف التخييري ونسبة الوجوب إلى بعض الأفراد الطولية في الواجب الموسع من قبيل الوساطة في العروض وهو من أوضح المجازات إذ الواجب قضاء يوم إلى آخر العمر.

٢- إن الوجوب في الواجب التخييري متعلق بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان أحدهما وفي التعيني نفس أحد الأمرين فلا يوجد قدر متيقن ينحل إليه العلم الإجمالي حتى تجري البراءة في الزائد.

أما التقريب الذي ذكروه لجريان البراءة فيجري ((فيما يصح فيه تصوير الحالة على أنها أقل أو أكثر وهذا ينطبق على الكلي الحقيقي لا الانتزاعي).

٣- ما ذكره بعض من حضرنا بحثه الشريف من أن المسألة تجري فيما إذا وجدت ماهية واحدة فشك في وجوبها هل على نحو التعيين أو التخيير، أما المقام فليس الأمر كذلك بل بين وجود ماهيتين، ماهية وجوب الصوم أداءً لشهر رمضان وماهية وجوب قضاؤه فهنا واجبان لا واجب واحد متردد فحينئذ يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ولا يتعين أحدهما بجريان أصالة البراءة))^(٢).

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٣١/٢٢.

(٢) محاضرة بتاريخ ٢٩/٢/١٤١٧.

المطلب السابع

قوله (قدس سره): ((والأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من الكفارة والمتابعة والفترة وصلاة العيد وحرمة صومه ما دام الاشتباه باقياً، وإن بان الخلاف عمل بمقتضاه)).

أقول: ترتيب هذه الأحكام كلاً أو بعضاً مبني على تنزيل الشهر المتوخى منزلة شهر رمضان الواقعي وفي المسألة ثلاثة أقوال:-

١- إن الصحيحة تدل على تنزيل صوم هذا الشهر منزلة صوم رمضان فقط فيجب صومه وتترتب عليه آثار صوم رمضان خاصة كوجوب المتابعة وحرمة الإفطار وثبوت الكفارة عليه واختاره السيد الحكيم (قدس سره).

٢- أوسع من الأول وأن الصحيحة تفيد تنزيل الشهر المتوخى منزلة شهر رمضان الواقعي فتترتب عليه آثار الرضائية ولو ازمها ككون اليوم الأول بعده عيداً يحرم صومه وتجب فطرته وتستحب صلاته ونحو ذلك وهو مختار صاحب العروة (قدس سره).

٣- عدم التنزيل مطلقاً وهو الصحيح.

وقد تحمس السيد الخوئي (قدس سره) للتنزيل الثاني قائلاً: ((لا ينبغي التأمل في وجوب ترتيب الصوم بما له من الأحكام من الكفارة ونحوها على مظنون الرضائية)) ثم توسع إلى ((ترتيب ما هو من لوازم^(١) الرضائية - كوجوب الفطرة بعد مضي ثلاثين يوماً واستحباب صلاة العيد في غده؛ لأن المذكور في صحيحة عبد الرحمن: ولم يصح له شهر رمضان - إلخ وظاهره تنزيل هذا الشهر منزلة رمضان الواقعي لا تنزيل صومه منزلة صومه، فإذا كان الظن

(١) لأن لازم اعتباره شهر رمضان كون اليوم الذي يليه هو الأول من شوال فتترتب عليه أحكامه.

- حجة في تشخيص رمضان كالبينة ونحوها، لا في مجرد وجوب الصوم))^(١).
- أقول: ما ذكره وفاقاً للمصنف وجملة من الأصحاب غير صحيح لوجوه:-
- ١- كونه غير ظاهر من الصحيحة كما قدمنا، ونقلنا قول صاحب الجواهر (قدس سره): ((ليس في النص الذي هو العمدة في المقام إطلاق منزلة ونحوها، ومجرد وجوب الصوم للظن أعم من ذلك)).
 - ٢- ما نبهنا إليه من أن الموجود في الكافي (ولم يصم) فلا يتم تقريبه (قدس سره) المبني على إفادة (لم يصح) التنزيل.
 - ٣- إن التنزيل مبني على تفسير التوخي بتحصيل الظن وقد رددنا عليه.
 - ٤- ولو كان الأمر كما استظهره لوقع الصوم مجزئاً حتى إذا بان الخلاف فإن مقتضى التنزيل حصول حكم واقعي ثانوي غير الحكم الواقعي الأولي سعة أو ضيقاً أن التوخي تكون له موضوعية، بينما تأمر الرواية بالقضاء إذا بان الخلاف.
- والذي نستظهره من الرواية أنه إجراء عملي رجاء إدراك الواقع والخروج من عهدة العلم الإجمالي باشتغال الذمة بصيام شهر في السنة لكفاية الموافقة الاحتمالية وعدم لزوم الاحتياط التام تخفيفاً وتيسيراً، وقد أبطل السيد الخوئي (قدس سره) القول بالموضوعية في قبلة المتحير^(٢).
- ثم أمر (عليه السلام) بالحساب لتبين المطابقة مع الشهر الواقعي وهذا البيان بعيد عن التنزيل في مقام الإثبات وحجية الظن كالبينة والعلم عند تعذر تحصيلهما. ولو شككنا أمكن إجراء الأصل النافي لهذه التكاليف.
- ومما تقدم يظهر النظر في ما ذهب إليه السيد الحكيم (قدس سره) من اختيار القول الأول، وأن التنزيل بخصوص صوم الشهر المتوخي منزلة ((شهر رمضان بما

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٣٥/٢٢.

(٢) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٤٥٥/١١.

له من الأحكام الشرعية لا غير، ومنها وجوب الكفارة والمتابعة، وأما وجوب الفطرة وصلاة العيد وحرمة صومه، ونحوها من أحكام اللوازم فغير ظاهر^(١).
نعم وجوب المتابعة استفدناها من قوله (عليه السلام): (شهر يتوخاه) وهو ظاهر في متابعة ثلاثين يوماً، أما الكفارة فإن ثبوتها متوقف على انكشاف كون الشهر المتوخى قد طابق الشهر الواقعي أو تأخر عنه دون ما لو تبين سبقه.

انتهى تحرير هذه المسألة يوم ٢٣ / شعبان / ١٤٤٠ هـ

الموافق ٢٩ / ٤ / ٢٠١٩ م

بفضل الله تبارك وتعالى

البحث الثالث

كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها

بسم الله الرحمن الرحيم

كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها^(٤)

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وصلى الله على سيد خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وصلني عبر البريد الإلكتروني من بعض إخواننا العراقيين المؤمنين في السويد سؤال عن كيفية تحديد الفجر عندهم في الصيف حيث يقصر الليل ليصل إلى ثلاث ساعات فقط، أو أقل يكون الليل خلالها عبارة عن لون فاتح شبيه بلون الفجر ويبقى هكذا حتى طلوع الشمس.

وقال إن لديهم مركزاً إسلامياً شيعياً أصدر مواقيت للصلاة وفي الصيف يحتاطون بصلاة الفجر قبيل طلوع الشمس بنصف ساعة.

وهو يسأل عن صحة هذا التوقيت وإمكانية تحديد الفجر بالدقة ليتسنى تحصيل فضيلة صلاة الصبح وتحديد منتصف الليل لأداء صلاة الليل باعتبار أن الليل من المغرب إلى الفجر ولتعيين وقت الإمساك المطابق لطلوع الفجر.

وقد استدعى سؤاله معلومات في ذهني اطلعتُ عليها قبل عدة سنوات في حياة سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) حين طبع الترجمة العربية لكتاب (المواقيت الإسلامية) للبروفيسور الماليزي محمد إلياس وقدم له السيد الشهيد الصدر (قدس سره) الذي ذكر عدة مشاكل يواجهها المسلمون في مناطق متعددة من العالم تتطلب حلولاً من الفقهاء، وأكد السيد الشهيد الصدر (قدس سره) أهمية مثل هذه البحوث بقوله في المقدمة: ((والمشكلة الأكثر إلحاحاً في عالم اليوم بالنسبة إلى أوقات الصلاة هي ما يعانيه أهل البلدان الشمالية في الكرة

الأرضية، وكلها الآن مسكونة من قبل جاليات إسلامية كبيرة من مختلف المذاهب والمشارب، وكلهم محتاجون إلى تعيين أوقات الصلاة ولا يوجد هناك (مرشد عام) يمكن التعويل عليه، كما لا يمكن الفتوى بترك الصلاة والعبادة!! في مثل تلك المناطق من العالم، مثل السويد والنرويج وفلندا وشمال إنجلترا وكندا والاسكا وجرينيلاند وشمال ما كان يسمى بالاتحاد السوفيتي وغيرها))^(١).

والمشكلة تنشأ من قصر الليل بحيث تتصل الحمرة الممتدة بعد الغروب بالحمرة المنتشرة قبل الشروق فلا يتميز الفجر.

والسؤال الذي أثاره المرسل لا يختص بالسويد فإنه ((يلاحظ خلال الأشهر مايس وحزيران وتموز في الأقطار التي تقع فوق خط ٤٨.٥ أي ما بين خطي ٥٠ - ٦٠ (بضمنها المملكة المتحدة) عدم ظهور الفجر الصادق على الأفق والذي تعتمد عليه بداية وقت صلاة الفجر بصورة كلية حسب الشريعة الإسلامية))^(٢).

وقد نقل هذا الكتاب الحلول الشرعية المقترحة لتحديد الفجر في مثل هذه المناطق وقال: ((وقد قام العلماء المهتمون بهذه المشكلة بكل جدية وإخلاص بإجراء البحوث والاستكشافات الخاصة بهذا المجال وقد خلصوا بأربعة بدائل يمكن اتباعها بسهولة واطمئنان وورع كلي! وهي كالآتي:-

١- منهج الأيام المتقاربة: وفي هذا المنهج يمكن التأكد فيه من الفجر الصادق بالرجوع إلى الأيام التي تسبق مباشرة الأيام التي تختفي فيها علامات الفجر الصادق عند الأفق، أي أنه إذا بدأ الفجر الصادق بالاختفاء في ١٣ مايس فيكون بداية الفجر الصادق هي نفسها في يوم ١٢ مايس إلى أن يبدأ بالظهور حقيقة بعد نهاية شهر تموز.

٢- منهج تصنيف الليل: وتبعاً لذلك المنهج، يقسم الليل إلى قسمين

(١) المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس، الصفحة (ي) من المقدمة.

(٢) المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس ص ٦١ من الترجمة العربية.

متساويين ويعتبر القسم الأول على أنه وقت ليل، أما القسم الآخر فيعتبر على أنه فجر حتى تطلع الشمس ويتم تحديد وقت صلاة الصبح والسحور تبعاً لذلك.

٣- منهج البلدان القريبة: ونحتاج أن نعرف بدقة -في هذا المنهج- مقدار الفترة الزمنية بين الفجر الصادق وشروق الشمس في أقرب الأقطار المجاورة، حيث بالإمكان استخدام هذا الوقت كمقياس لتحديد وقتي الصبح والسحور.

٤- منهج أقسام الليل السبعة: يعتبر هذا المنهج مناسباً جداً وسهل التكيف لهذا الغرض وتبعاً لهذا المنهج يجب تقسيم الفترة ما بين غروب الشمس الحقيقي وشروقها إلى سبعة أجزاء متساوية على اعتبار أن الأجزاء الستة الأولى داخلية ضمن وقت الليل والجزء السابع والأخير يمكن اعتباره كفترة الفجر الصادق، ويحدد وقت صلاة الصبح والسحور على هذا الأساس^(١).

ثم قال: ((ولأجل إزالة الاربك المتسبب عن استخدام المناهج الأربعة في وقت واحد (باستخدامها وفق الأهواء الشخصية) وخلال اجتماع العلماء عام ١٩٨٢ فقد تم اختيار المنهج الرابع بالنسبة للمملكة المتحدة)).

وقال: ((ومن أجل المحافظة على وحدة الكلمة للأمة الإسلامية، فقد تم إقامة اجتماع مهم جداً ضم العديد من المدرسين والعلماء بمختلف الطوائف في ديوسبري/ يوركشاير في ٩ حزيران ١٩٨٢م، وبعد تبادل وجهات النظر قرروا بالإجماع تبني المنهج الرابع (تقسيم الليل إلى سبعة أجزاء) وتم التوقيع من قبل جميع الحضور على الموافقة في الحال، لكن بعض العلماء قرر عدم التمسك بهذا القرار في السنة اللاحقة أي عام ١٩٨٣م)).

ولعل ما نقله السائل عن المركز الإسلامي الشيعي من تحديد طول الفجر بنصف ساعة من أصل ثلاث ساعات أو أقل مبني على هذه النسبة حيث اختاروا

(١) المواقيت الإسلامية، محمد إلياس ص ٦١-٦٢، وقد نقل عن كتيب بالإنكليزية عن الصبح الصادق وصلاة الفجر صدر في بولتون عام ١٩٨٥م.

سدس المدة الزمنية ونحوها.

وقد ذكر السيد الشهيد الصدر (قدس سره) عدة معالجات لمثل هذه المشاكل كأطروحات وأجاب عنها، وقال (قدس سره) إنها بالنسبة لليل الطويل والنهار الطويل وهي كما سترى تخص الطويل منها بحيث ينعدم الآخر أو يكاد كما في القطبين، لذلك فقد أشار إليها في فصل (أوقات القطبين) في كتاب ما وراء الفقه^(١).

وقال (قدس سره) إن للفقهاء بمختلف مذاهبهم عدة أطروحات محتملة بهذا الصدد ومنها^(٢):

((الأولى: سقوط الصلاة والصوم باعتبار أنها إنما تجب عند حصول أوقاتها فإذا لم تحصل لم تجب.

إلا أن هذا غير ممكن شرعاً، بل لعله على خلاف ضرورة الدين لأننا بذلك نكون قد تركنا أهم عبادتين في الإسلام)).

أقول: إن عدم تحصيل أوقات الصلاة المفروضة لا يلزم منه سقوط وجوبها أصلاً لأن وجوبها مأخوذ على نحو تعدد المطلوب فإذا سقط وجوبها المشروط بالأوقات بقي وجوبها الإجمالي وهي خمس صلوات في اليوم بغض النظر عن الأوقات.

((الثانية: تطبيق الصلاة على أقرب المناطق التي تتميز فيها الأوقات)).
وأجاب عنه (قدس سره) بأنه يواجه صعوبة وصول أخبار تلك المناطق في زمن دخول وخروج الأوقات ويرد عليه أنها مشكلة لوجستية- بحسب التعبير اليوم- وليست شرعية ومحلولة بأجهزة الاتصالات المتقدمة حالياً.
((الثالثة: تطبيق الصلاة على الأوقات الموجودة في البلد الرئيسي الذي كان

(١) ما وراء الفقه: ٤٤٧/١، ط. إيران.

(٢) مقدمة الترجمة العربية لكتاب المواقيت الإسلامية، الصفحة (هـ).

يسكنه الفرد في العالم، فلو كان من باكستان طبق صلاته على وقتها ولو كان من مصر طبق صلاته على وقتها وهكذا)).

ورد (قدس سره) على هذه الأطروحة بصعوبات عديدة:

((منها: صعوبة الاتصال اليومي المستمر.

ومنها: أن الفرد قد يكون له بلد معين غير تلك المنطقة التي هو فيها كما لو

كان أهله قاطنين فيها من زمن بعيد.

ومنها: أن الأفراد قد يكونون مجتمعين هناك من بلدان مختلفة من العالم،

فتختلف وتشوش أوقات صلاتهم وصومهم إلى درجة مزعجة ملفتة للنظر،

وليس المفروض في المجتمع المسلم الواحد حصول مثل ذلك التشوش)).

وقد ذكرنا الرد على مثل الأول سابقاً.

أما الآخران فهما صحيحان إلا أن التعليل بعدم وجود المقتضي أولى من

التعليل بوجود المانع، إذ لا يوجد دليل على هاتين الأطروحتين.

نعم يمكن تقريب الاستدلال بالاستصحاب على الأخيرة وكذا على التي

قبلها إذا افترضنا أنها منطقة سكناه قبل انتقاله إلى هذه، ويرد عليه:

أولاً: إنه مقطوع بالأيام التي تتضح فيها الأوقات.

وثانياً: إنه من استصحاب الكلي من القسم الثالث وهو غير جارٍ لأن

موضوع الحالة اللاحقة (وهي مناطق شمال خط ٤٨.٥) غير موضوع الحالة

السابقة (وهي مناطقهم الأصلية)، بل الدليل على عدمه لأن من الثابت أن

مواقيت الصلاة إنما تلاحظ بالنسبة لمكان المصلي، وفي خبر عبيد بن زرارة عن أبي

عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: (صحبني رجل كان يسمي بالمغرب

ويجلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس، وأصلي الفجر إذا

استبان الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإن الشمس

تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا، وهي طالعة على قوم آخرين بعد، فقلت: إنما

علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا وإذا طلع الفجر عندنا، وليس علينا إلا

ذلك، وعلى أولئك أن يصلوا إذا غربت الشمس عنهم^(١).
(الرابعة: أن يطبق المكلفون الصلاة والصوم على أيام مكة المكرمة بصفتها البلد الرئيسي في الإسلام)) وأجاب (قدس سره): ((إلا أن هذا مما لا دليل عليه وأهمية تلك المنطقة في الدين صحيحة أكيداً إلا أنها لا تقتضي تطبيق أوقات الصلاة عليها)).

(الخامسة: أن يطبق صلاته وصيامه على المناطق المعتدلة أي مدار السرطان القريب من أوقات مكة المكرمة)).

ويرد عليها نفس ما ورد على السابقة.

(السادسة: تقسيم وقت الساعة إلى أربعة أقسام فيصلي الظهر بعد الثانية عشرة للنهار الذي يكون على خط طوله، والمغرب والعشاء على الثانية عشرة الأخرى ويصلي الصبح عند السادسة)).

وأجاب (قدس سره): ((وهذا مجرد اقتراح لا يوجد عليه أي دليل شرعي)).

(السابعة: حرمة الذهاب إلى منطقة من هذا القبيل مع الاختيار إلا مع الإكراه من قبل متسلط ظالم، أو أمر من إمام عادل)).
ورد عليه بعدة أمور:-

(١- إن هذه الحرمة مما لا دليل على ثبوتها، فتكون مورداً للجريان أصالة البراءة لا محالة. وخاصة إذا التفتنا إلى ما هو ثابت فقهيّاً من عدم وجوب إحراز الموضوع. مع العلم أن الكون في بلد اعتيادي لأوقات الصلاة هو من قبيل إحراز الموضوع، فلا يكون الوجود فيه واجباً، ولا الخروج عنه محرماً.

٢- إن الفرد قد يكون ساكناً هناك أساساً، ويتعذر عليه الخروج، في حدود إمكانياته الشخصية.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٦، ح ٢٢.

٣- إن حرمة الذهاب إنما تتسجل أحياناً مع لزوم ترك العبادات في تلك المناطق، وأما مع إمكان تطبيقها، ولو طبقاً لبعض الأطروحات الأخرى فلا إشكال)).

ثم لخص (قدس سره) النتيجة بأن أغلب هذه الأطروحات بل الكل مما يواجه بعض الصعوبات ولكن الأحوط هي الأخيرة ولو باعتبار حرمة ما يسمى بالمقدمات المفوتة ولا شك في أن الكون في البلاد الاعتيادية أحوط من هذه النواحي الشرعية وأكثر فراغاً للذمة. ومنه يتضح الرد على الوجه الأول الذي قاله (قدس سره) لأن في الذهاب إلى بلد لا تتميز فيه الأوقات تضييعاً للواجب وهو محرم لأنه من المقدمات المفوتة وكان (قدس سره) لا يلتزم بوجود مثل هذه المقدمات لعدم فعلية وجوب ذي المقدمة ثم التزم بها حينما بحثها في درس الأصول.

قال (قدس سره): ((وإذا كان للفرد بلد رئيسي في المناطق الاعتيادية عمل على وقت ذلك البلد، وكان ملزماً بتحصيل الاطمئنان لحصول الأوقات فيه. وإذا لم يكن له بلد رئيسي أمكن العمل على تقسيم الساعة الذي ذكرناه في الأطروحة السادسة، وإذا لم يستطع ذلك عمل على وقت مكة المكرمة أو مدار السرطان الذين هما متساويان تقريباً))^(١).

وهذه النتائج منه (قدس سره) لا يمكن المصير إليها بأي حال من الأحوال بعدما تقدم من عدم الدليل على أي منها سوى بعض الحالات التي سنشير إليها في نهاية البحث بإذن الله تعالى.

وعلى أية حال فإن أغلب هذه الأطروحات لمعالجة مشاكل البلدان التي لا تتحقق فيها الأوقات الشرعية للصلوات فهي لا ترتبط بمسألتنا التي يفترض فيها

(١) من مقدمة السيد الشهيد الصدر (قدس سره) لكتاب المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس

وجود هذه الأوقات لكن المشكلة في كيفية تحديدها. وإنما ذكرناها لإمكان الاستفادة من بعضها كحلول محتملة في المسألة التي نحن بصددتها.

وقد ذكر حلاً لمورد مسألتنا بعد ذلك بقوله (قدس سره):

((أما إذا كان الليل قصيراً جداً بحيث تغرب الشمس قليلاً ثم تشرق بعد نصف ساعة مثلاً، بحيث تختلط الحمرة المغربية لليوم السابق بالحمرة المشرقية لليوم اللاحق، ومن ثم يبقى الأفق في حمرة مستمرة من قبل هذا الغروب إلى الشروق. أو قل خلال هذا الليل القصير كله، ومن ثم لم يتميز الفجر بوضوح.

إلا أنه من الممكن القول تماماً، بأن الشمس إذا بلغت غاية بعدها من الأفق في الغروب، ثم بدأت بالصعود التدريجي، فذلك البدء بالصعود هو الفجر بلا شك، لأن مدة ما بين الطلوعين في البلاد الاعتيادية أكثر من ذلك أكيداً. فإن قلت: إنه نصف الليل.

قلنا: نعم، ولكنه فجر في نفس الوقت، وقد اجتمع الأمران باعتبار قصر الليل لا أكثر ولا أقل.

ومن ثم يمكن للمكلف أن يحسب بالساعة أو بأية طريقة مقدار نصف مدة الليل، ويعتبر ما بعدها فجراً، في كل البلاد أو الزمان الذي تستمر فيه الحمرة طول الليل القصير.

أما إذا زالت الحمرة لبقاء الليل فترة أطول، فهذا معناه أن الفجر سيتأخر عن نصف الليل بمقدار ما^(١).

وملخص كلامه (قدس سره) ببيان منا: إن لهاتين الحمرتين حالات:

الأولى: إنهما تكونان متداخلتين ولا تتميزان لقصر الليل فالفجر منتصف الوقت.

الثانية: إن الحمرتين تتميزان حيث تضعف الأولى تدريجياً إلى نقطة ثم تبدأ

(١) من مقدمته (قدس سره) لكتاب (المواقيت الإسلامية) الصفحة (زي).

بالازدياد إلى حين الشروق فالفجر هي نقطة التغير هذه.
الثالثة: إن الحمرة تزول ثم بعد وقت يبدأ الضوء بالظهور تدريجياً وهذه هي الحالة في البلدان الاعتيادية ويكون الفجر عند ظهور الضوء.
وله (قدس سره) مبنى آخر ورد في كتاب (ما وراء الفقه) الذي سبق تأليفه كتابة مقدمة (المواقيت الإسلامية) بعشر سنوات تقريباً حيث ذكر (قدس سره) فيه أن الفجر أي (فترة ما بين الطلوعين) جزء من الليل وتحدد كنسبة منه وقال (قدس سره): ((إن نسبتها إلى الليل أو النهار لم يتيسر، وإن كان بحسب الظن أنها عشر مدة الليل)) ونقل عن أستاذه الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في بعض فتاواه أنه قال: ((إنها سبع الليل))^(١).

أقول: يبدو أن كلاً منهما قد لاحظ النسبة في يومٍ ما من السنة ثم عمّمها إلى كل الأيام بضميمة ارتكاز لديهما أن نسبة طول الفجر إلى طول الليل ثابتة في كل أيام السنة.

ويوجد هذا المعنى في كلمات السيد الخوئي (قدس سره) فقد نقل رواية محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أول وقت ركعتي الفجر، فقال: سدس الليل الباقي)^(٢) وعلّق (قدس سره) عليها بقوله: ((فإن السدس الباقي ينطبق على ما بين الطلوعين مع شيء قليل قبله، بناءً على ما هو الصواب من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس وطلوعها))^(٣) إلا أنه (قدس سره) ضعّفها بمحمد بن حمزة بن بيض فلا تصلح إلا للتأييد.
وعزّز هذا الرأي بقوله (قدس سره): ((وإن هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصّر بقصره)).

(١) ما وراء الفقه : ٢١٥/١ .

(٢) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٠، ح ٥.

(٣) شرح العروة الوثقى: ٢٥٥/١١ .

وردَّ على المشهور لدى الناس والمعتمد في مواقيت الصلاة عند غير أتباع أهل البيت (عليهم السلام) من أنَّ مدتها ساعة ونصف تماماً على طول أيام السنة وقال (قدس سره): ((إلا أن المطمأن به كذب هذه الشهرة، وتتراوح بحوالي ساعة وعشرين دقيقة إلى ساعة وخمس وأربعين دقيقة. وضبط مدتها طيلة أيام السنة لم يتيسر)).

وكان (قدس سره) قبل ذلك قد أشار إلى وجود خلاف في كون الفترة من الليل أو من النهار أو ليست منهما وأشار إلى وجود رواية أنها ساعة ليست من الليل ولا من النهار، إلا أنه (قدس سره) رجَّح من الناحية الفقهية الاستفادة من السنة الشريفة أن تكون من النهار وليست من الليل لوجهين:-

١- إن وجوب الصوم يبدأ من الفجر، والصوم إنما يكون في النهار، ولا يجوز إلحاق أي جزء من الليل به.

٢- إن القرآن الكريم وصفه بالصباح في قوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (التكوير: ١٨).

انتهى كلامه (قدس سره).

وقد نسب السيد الحكيم (قدس سره) القول بأن هذه الفترة من النهار إلى أكثر أهل اللغة والمفسرين والفقهاء والمحدثين والحكماء والإلهيين والرياضيين^(١). ويبدو أن هذا المعنى كان مرتكزاً في أذهان البعض في زمان الأئمة (عليهم السلام) كما يظهر من سؤال يحيى بن أكثم القاضي لأبي الحسن الأول (عليه السلام) حين سأله عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلاة النهار وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال (عليه السلام): (لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يغلس بها لقربها لليل)^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨٣/٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب القراءة، باب ٢٥، ح ٣.

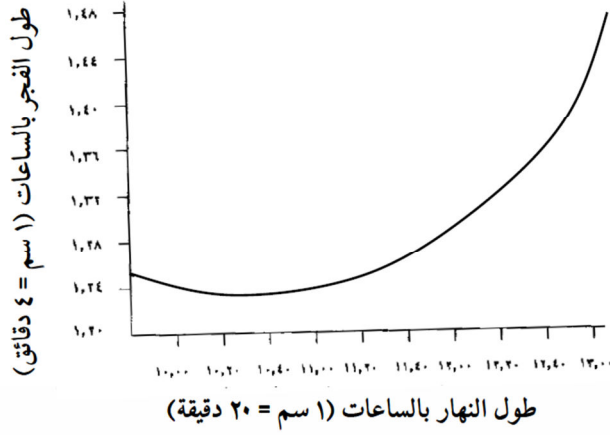
ثم قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) ولا يترتب أثر فقهي على أنها من الناحية العرفية هل هي ليل أو نهار، ولعله (قدس سره) يقصد بالناحية العرفية أي الخارجية وهي ليست مهمة بعد أن استدل من الناحية الشرعية على أنها من النهار.

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر:

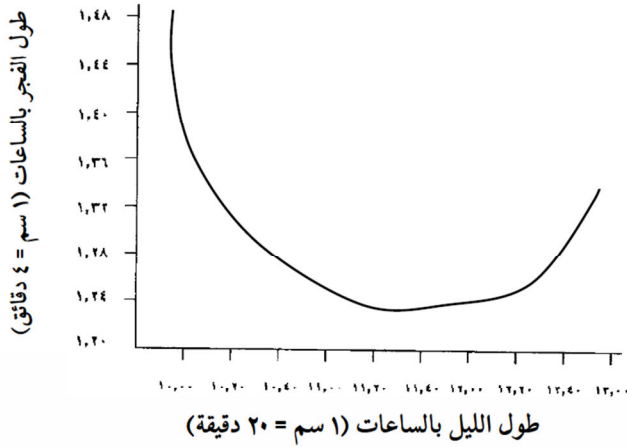
الأول: إن قوله (قدس سره) إن هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصّر بقصره مخالف للواقع بوضوح ومن حسن الصدف أنني أكتب هذه الكلمات في زمن الانقلاب الصيفي (٦/٢١) حيث يكون أقصر ليل (سبع ساعات وخمس وخمسين دقيقة) وأطول فجر (ساعة و٤٥ دقيقة) فهو لا يطول بطول الليل ولا يقصر بقصره وبالتالي فلا يصح تحديده كنسبة ثابتة من الليل.

وقد أجريت تحليلاً إحصائياً ورياضياً على نقاط مختارة من السنة في بلدنا وظهر أن الفجر لا يطول بطول الليل ولا يقصر بقصره وكذا لا يطول بطول النهار ولا يقصر بقصره أي غير مرتبط بحركتهما بالضبط فقد يطول بطولهما وقد يقصر (لاحظ الأشكال المجاورة)^(١).

(١) وهي مأخوذة من كتاب (الرياضيات للفقهاء).

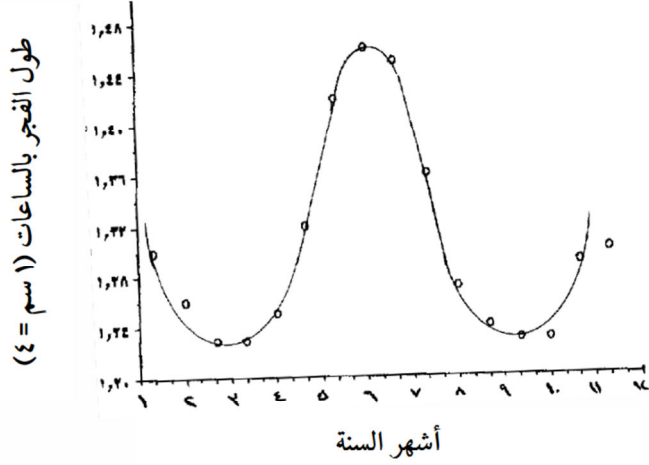


(الشكل : ١) العلاقة بين طول النهار وطول الفجر

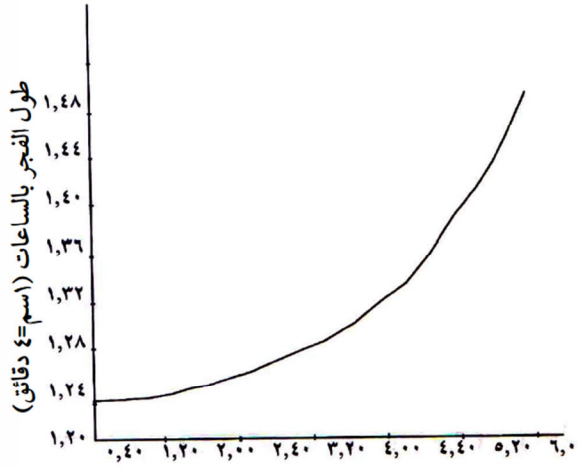


(الشكل : ٢) العلاقة بين طول الليل وطول الفجر

كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها (٧٣)



(الشكل : ٣) تغير طول الفجر عبر أشهر السنة



الفرق بين الليل والنهار بالساعات (سم = ٤٠ دقيقة)

(الشكل : ٤) العلاقة بين طول الفجر والفرق بين الليل والنهار

ومن النتائج التي يمكن قراءتها من المخططات أن طول الفجر يتأثر مباشرة بالفرق بين الليل والنهار ففي انقلاب الفصل إلى الربيع والخريف حيث يتساوى الليل والنهار (يادخال الفجر ضمن الليل تكوينياً كما سيأتي بإذن الله تعالى) والفرق بينهما (صفر) يكون أقصر فجر وفي انقلاب الفصل إلى الصيف حيث أطول فرق بينهما يكون أطول فجر^(١).

وإذا جرينا مع سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) في تفريع قوله: ((وإن هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصّر بقصره)) على جعل هذه الفترة مساوية لنسبة ثابتة من الليل، ولما لم تثبت هذه النسبة لا بلحاظ الليل ولا بلحاظ النهار فإن الفجر سوف لا يكون من الليل ولا من النهار وهذا ما ينسجم مع عدة روايات سنذكرها إن شاء الله تعالى.

الثاني: إن ما استدلل به (قدس سره) -من كون الفجر جزءاً من النهار شرعاً إذا أراد بالنهار الفترة ما بين طلوع الشمس إلى غروبها- غير تام.

أما ابتداء الصوم منه فإنه لا يعني أنه جزء من النهار لأن الصوم مرتبط باليوم وليس بالنهار قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ..﴾ وقال تعالى: ﴿..فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٣-١٨٤)، ويوجد فرق في المعنى اللغوي بين اليوم والنهار.

فهذا حكم تعبدي كدخول بعض الوقت في وقت صلاة المغرب مما بعد سقوط القرص حتى ذهاب الحمرة المشرقية، والاعتماد عليه للخروج بهذه النتيجة العامة استقراء ناقص فينقض بأن وقت صلاة الظهر الذي هو عند الزوال وهو منتصف النهار يحتسب ما بين طلوع الشمس إلى الغروب ولا يدخل فيه الفجر ولو كان منه لحسب.

(١) الرياضيات للفقيه، طبعة النجف، ص ٢٥٢.

وأما الاستدلال بتنفس الصبح فإنه مردود بأن اعتباره صباحاً بلحاظ انحسار الظلام لا بكونه نهراً مضيئاً فعلاً حتى يلحق بالنهار وقد ورد في كلماته (قدس سره) قوله: ((بياض الفجر في الأفق وإن شُبهه بالبياض الحقيقي، ولكنه على أي حال من الناحية الواقعية هو قلة في الظلام وليس نوراً متكاملأً فهو أشبه بزرقة السماء إلى أي شيء آخر. ولكنه في وسط سواد السماء بجميع أطرافها يراه الفرد وكأنه أبيض حقيقي))^(١).

وإذا صح إلحاق الفترة بالنهار لوجود هذا البياض فيقتضي إلحاق ما بعد سقوط القرص في الغروب به أيضاً ولا يقول به أحد.

الثالث: تقليله (قدس سره) من أهمية معرفة كون الفجر من الليل أو من النهار المرادف لليوم من وجهة نظره رغم دخولها في مسائل عديدة كالتالي نحن بصددنا.

((إن تحديد كون الفترة ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس هل من الليل أو من النهار بحث مهم لمعرفة مبدأ النهار أو اليوم بناءً على ترادفهما ومنتهى الليل وحدّهما بحساب الساعة وهي الطريقة الأسهل مع قطع النظر عن الطرق الطبيعية للمعرفة كعبور الشمس عن دائرة نصف النهار لمعرفة الزوال أو حساب حركة الظل ونحوها فإنه يندر وجود من يعرف ذلك اليوم وتصبح متابعتها. حيث تتوقف على ذلك أحكام عديدة، فموعد صلاة الظهر منتصف النهار وانتهاء صلاة المغرب عند منتصف الليل لغير المضطر- على قول- وأقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وكذا أكثر النفاس، ومنتصف الليل له دخل في بعض المناسك في منى، ومنتصف النهار دخل في أحكام غسل الجمعة وخيار المجلس ثلاثة أيام وأقل الاعتكاف ثلاثة أيام ومدة الإقامة للمسافر حتى يتم الصلاة عشرة أيام، وصلاة الليل تبدأ بمنتصف الليل وكثير من المناسبات الدينية والزيارات تتعلق بالأيام

(١) ما وراء الفقه، مج ١ ص ٢١١.

والليالي ففي كل ذلك من أي حد يبدأ النهار أو اليوم وفي أي حد ينتهي الليل؟ وهل منتصف الليل ما بين المغرب وطلوع الفجر - لو لم تكن فترة ما بين الطلوعين منه - أو ما بين المغرب وطلوع الشمس - لو كانت تلك الفترة منه -؟ أو إذا كانت من النهار فلماذا لا يكون منتصفه بين طلوع الفجر والمغرب لا طلوع الشمس والمغرب^(١).

التحقيق في المسألة

إن الفترة ما بين الطلوعين هي من الناحية التكوينية جزء من الليل وامتداد له أما ظهور البياض فيها فهو لا يعبر عن ظاهرة فلكية كالشروق والغروب وإنما هو انحسار في ظلمة الليل بسبب قرب مواجهة هذه النقطة للشمس التي تحصل بالدقة عند الشروق.

وهذا الانحسار التدريجي للظلمة هو كالأحسار التدريجي للضوء بعد غروب الشمس حتى تذهب الحمرة المغربية بعد أكثر من ساعة من سقوط القرص فكما لا يعني هذا اجتزاءً من أول الليل فكذا لا يعني الفجر اجتزاءً من آخر الليل.

أما من الناحية التشريعية فقد لاحظ الشارع المقدس بدء النشاط اليومي للناس مع انبلاج الفجر وظهور الضوء - أو انحسار الظلمة كما قلنا - فأعطى خصوصية لهذه الفترة ورتب لها أحكاماً كوجوب صلاة الصبح وكرهية النوم والإمساك عن المفطرات للصائم ونحوها.

فهي تمثل بداية اليوم شرعاً ونهاية الليل أما النهار فهو باقٍ على حاله يمتد من شروق الشمس إلى غروبها.

(١) الرياضيات للفقيه، طبعة النجف، ص ٢٤٧.

كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها (٧٧)

وقد دلت على هذا التقسيم الثلاثي رواية^(١) عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس)^(٢) ويؤيدها غيرها^(٣) فما بين الطلوعين ليس من الليل ولا من النهار شرعاً.

تقريب آخر لهذه النتيجة

ويمكن تقريب كون فترة ما بين الطلوعين ليست من النهار ولا من الليل بأن يقال:

إنها ليست من النهار لورود روايات معتبرة تطبق الزوال على منتصف النهار ولا يتحقق ذلك إلا بكون مبدأ النهار طلوع الشمس ومنتهاها غروبها ومنها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه سأل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج عند الزوال فليتم يومه)^(٤) وصحيحة زرارة التي ورد فيها: (وقال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ (البقرة: ٢٣٨) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله (صلى الله

(١) وصفها السيد صاحب الرياض بالموثقة (رياض المسائل: ١٧٦/٢) لوجود أحمد بن الحسن بن علي بن فضال لكن فيها علي بن يعقوب الهاشمي الذي روى كتاب مروان بن مسلم ولم يرد فيه توثيق وإن لم يرد فيه تضعيف.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٠، ح ٩ وأرسل الصدوق عن زرارة نحوه في باب ٤، ح ٣..

(٣) كمعتبرة زرارة في الوسائل، أبواب المواقيت، باب ١٠، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٥، ح ٢.

عليه وآله وسلم) وهي وسط النهار^(١) ولا يضر ما ورد بعد ذلك من قوله (عليه السلام): (ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر) لاحتمال أن الكلمة الأصلية (باليوم) لا (بالنهار) لبعث تكرار التعليل بالنهار مرتين وإذا كان هذا الاحتمال وارداً فإنه ينطبق على مختارنا الآتي.

وقد دفع السيد الخوئي (قدس سره) هذا الإشكال بنحو آخر حاصله ((ابتداء الإطلاق المزبور على ضرب من التوسع والتجوز بعلاقة المجاورة والمشاركة نظراً إلى امتداد الوقت إلى طلوع الشمس وجواز الإتيان بها قبيل الشروق، بل لعله هو الغالب لعامة الناس فمن ثم صح إطلاق صلاة النهار عليها وإن لم تكن منها حقيقة))^(٢) وهو بعيد أولاً لأن الإمام (عليه السلام) بصدد التحديد وليس التقريب، وثانياً لأنه لو كان كلامه (عليه السلام) على نحو التقريب لكان الأولى به أن يقرب الزوال - الذي هو منتصف الوقت بين طلوع الشمس وغروبها - على منتصف النهار - الذي هو منتصف الوقت بين طلوع الفجر وغروب الشمس - على القول الآخر ووجه الأولوية أن هذا الوقت نصف ذلك.

ويمكن استفادة أن الفجر ليس من النهار من طائفة من الروايات كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: كان علي (عليه السلام) لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس)^(٣) ونحوها فإنها ظاهرة في أن الفجر ليس من النهار وإلا لاستثنى صلاته كما استثنى صلاة العشاء في صدر الحديث الشريف.

وأنها ليست من الليل لاستفادة ذلك من كثير من الآيات والروايات ذكر كثيراً منها صاحب الجواهر والمجلسي في البحار (المجلد ٨٠) ومنها قوله تعالى:

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، باب ٢، ح ١.

(٢) شرح العروة الوثقى: ١٩٦/١١.

(٣) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، الباب ٣٦، ح ٦.

﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾ (القدر: ٥) إذ الظاهر ظهور (حتى) في أن ما بعده غاية للموضوع فتدل على انتهاء ليلة القدر بطلوع الفجر ((واحتمال جعل الغاية تقييداً لإخراج بعض الليلة لا ينبغي أن يصغى إليه))^(١) وبمقتضى المقابلة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا أَدْبَرَ، وَالصُّبْحَ إِذَا أَسْفَرَ﴾ (المدثر: ٣٣-٣٤) وقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا عَسَسَ، وَالصُّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (التكوير: ١٧-١٨) ومثل قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ، وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ﴾ (ق: ٣٧-٤٠) ((لظهوره بمقتضى المقابلة في أن التسبيح قبل الطلوع- المراد به صلاة الفجر- واقع في غير الليل))^(٢).

إلا أن السيد الخوئي (قدس سره) وصف كل تلك الآيات بأنها ((قاصرة الدلالة)) ويعني الدلالة على كون الفجر خارج الليل. وهو بعيد عن الظاهر لمن تأمل بموضوعية.

ومع ذلك نضيف له (قدس سره) وجهاً آخر لعدم كون الفترة من الليل فإن الصلوات الليلية سواء كانت واجبة كالعشائين للمضطر أو مستحبة تنتهي بطلوع الفجر لانتهاء موضوعها وهو الليل وهذا متسالم عليه، دلت على الثاني روايات معتبرة كثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل وهو يخشى أن يفاجئه الصبح يبدأ بالوتر أو يصلي الصبح على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر، وقال: أنا كنت فاعلاً ذلك)^(٣) وصحيحة إسماعيل بن جابر قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أوتر بعدما يطلع الفجر؟ قال: لا)^(٤) وصحيحة جميل بن دراج قال: (سألت أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن قضاء صلاة الليل بعد الفجر إلى

(١) جواهر الكلام: ٢٢٠/٧-٢٢٦.

(٢) مستند العروة الوثقى: ١١/١٩٣.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٦، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٦، ح ٦.

طلوع الشمس فقال: نعم^(١) فقد أقر الإمام (عليه السلام) السائل بانتهاء وقتها عند الفجر وإتيانها قضاءً ودلت على الأول صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة)^(٢) ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء)^(٣) وهم يحددون ذلك بالفجر وقد سلم السيد الخوئي (قدس سره) هذا وذكر تسالم الأصحاب عليه ((والإجماع القطعي حيث لم ينقل عن أحد امتداد الوقت إلى طلوع الشمس))^(٤) إلا أنه (قدس سره) علله بالدليل الخاص وليس لانتفاء موضوع الليل، قال (قدس سره): ((وأما بناءً على ما هو الصواب من إلحاقه - أي الفجر - بالليل وأنه اسم لما بين غروب الشمس وطلوعها فالحكم بانتهاء الوقت بطلوع الفجر يحتاج إلى إقامة الدليل لفرض بقاء الليل إلى طلوع الشمس)) وكلامه (قدس سره) مخالف للظاهر والمتسالم بين الأصحاب من انتفاء الموضوع ولأنه يلزم منه تخصيص الأكثر بل الكل كالصلوات الواجبة والمندوبة وكإباحة المفطرات. ولأن الروايات المعتبرة ما تقدم منها وما لم يذكر وصفت هذا الوقت المنتهي بالفجر بأنه آخر الليل.

روايات مؤيدة

الأولى: رواية عمر بن أبان الثقفي قال: (سأل النصراني الشامي الباقر (عليه السلام) عن ساعة ما هي من الليل ولا هي من النهار، أي ساعة هي؟ قال

(١) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، باب ٦٢، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: أبواب الحيض، باب ٤٩، ح ١٠.

(٤) مستند العروة الوثقى: ٢٦٩/١١.

أبو جعفر (عليه السلام): ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس^(١).
الثانية: رواية أبي هاشم الخادم قال: (قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام: لم جعلت صلاة الفريضة والسنة خمسين ركعة لا يزداد فيها ولا ينقص منها؟ قال: لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، وفيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة فجعل الله لكل ساعة ركعتين، وما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق، فجعل للغسق ركعة)^(٢).
أقول: إنما جعلناها مؤيدة لأن في سندهما إشكالات خصوصاً في الثانية فتصلحان للتأييد.

الثالثة: مرفوعة الفضل بن أبي قررة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (سئل عن الخمسين والواحدة ركعة، فقال: إن ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة ومن طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة ومن غروب الشمس إلى غروب الشفق (غسق)، فلكل ساعة ركعتان، وللغسق ساعة)^(٣) وهي بالإضافة إلى ضعف السند فإن القول بخروج الغسق من الليل غير محتمل.

مؤيد آخر

ويؤيده أيضاً ما ورد في عدة روايات^(٤) بعضها موثقة في تفسير قوله تعالى:

-
- (١) مستدرك الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٤٩ في النوادر، ح ٥ رواها عن تفسير علي بن إبراهيم ورواها الكليني في روضة الكافي.
 - (٢) وسائل الشيعة: أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الباب ١٣، ح ٢٠.
 - (٣) وسائل الشيعة، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، باب ١٣، ح ١٠.
 - (٤) رواها في مستدرك الوسائل في أبواب المواقيت، الباب ٩، الأحاديث ٩، ١١، ١٢ عن تفسير العياشي ورواها في الوسائل، أبواب المواقيت، باب ٢٨، ح ١، ٣ وفي أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، باب ١٣، ح ١٩.

﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (الإسراء: ٧٨) (يعني صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل وملائكة النهار، فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبتت له مرتين تثبتها ملائكة الليل وملائكة النهار) ولو كانت الفترة من الليل خاصة أو من النهار خاصة لشهدت الصلاة طائفة واحدة من الملائكة فهي ليست منهما بهذا المعنى أي خاصة لذا اشترك فيها ملائكة الليل والنهار لتداخلهما فيها. وبذلك أيضاً تبطل أطروحة جعل الفجر نسبة من الليل التي اختارها العلماء المجتمعون في يوركشاير وما أفتى به المركز الإسلامي الشيعي في السويد. وكذلك ما قال به الشهيدان الصدران (قدس سرهما) ويبدو أن كلا منهما لاحظ اليوم الذي هو فيه وحدد نسبة الفجر ثم عممها إلى كل السنة ظناً منه أنها ثابتة لجميع الأيام.

إشكالات على هذه النتيجة

(الأول): وصف السيد الخوئي (قدس سره) هذه النتيجة بأنها ((مضافاً إلى شذوذ قائلها موهونة في نفسها لضعف مستندها فإنه روايتان))^(١) ثم نقل (قدس سره) روايتي أبي هاشم الخادم وعمر بن أبان الثقفي. أقول: نقلنا رواية ثالثة ونحن نتفق معه في ضعف إسنادها لذا جعلناها مؤيدات إلا أن الدليل لا ينحصر بها فقد ذكرنا لها أكثر من وجه. أما شذوذ القائلين بها فسنناقشه في إشكال مستقل. (الثاني): إنه قول بالفصل وخروج عن الإجماع المركب، وفيه:-
١- إننا لم نستقص الأقوال في المسألة حتى نتأكد من هذا الشذوذ وقال المجلسي في البحار ((وذهبت طائفة إلى أن ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس

(١) شرح العروة الوثقى: ١٩٢/١١.

ليس من النهار ولا من الليل، بل هو زمان منفصل عنهما))^(١). ونقل صاحب الحدائق عن المحقق مير محمد باقر الداماد (قدس سره) قوله ((وأما إخراج ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس من الليل والنهار واعتبار زمانه على حياله ساعة فقد ورد به بعض الأخبار عنهم عليهم السلام)) وبعد أن ذكر رواية سؤال النصراني قال: ((فاستشكل على ذلك من باعه في تتبع العلوم قاصر زاعماً أن هذا أمر لم ينعقد عليه اصطلاح ولم يذهب إليه ذاهب أصلاً))^(٢). وذكره الشيخ الطوسي (قدس سره) في معرض الرد عليه^(٣) واستفاده العلامة المجلسي من بعض الوجوه لولا أنه رد عليه بما لا يغني وسنشير إليه بإذن الله تعالى.

وأنتقل هنا كلاماً لشيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) يوحى بقبوله لهذه النتيجة قال (دام ظلّه): ((إن ما بين الطلوعين لو لم يكن داخلياً في اليوم لم يكن داخلياً في الليل جزماً لأن ما هو المتفاهم من الليل والمرتكز في الأذهان عرفاً لا يعم ما بينهما))^(٤).

٢- إننا لا نقول بحجية الإجماع المركب ولا نرى بأساً في الخروج عنه لعدم توفر مناط حجية الإجماع فيه ولتوفر الدليل على خلافه.

٣- إن لهذا الإجماع مناشئ سنذكرها لاحقاً في أسباب اختلاف الفقهاء في المسألة فهو إجماع مدركي معلوم المنشأ والعبرة بمدركه.

(الثالث): ما قاله المجلسي في البحار: ((دليلنا على فساد قول الفرقة الأولى - وهو ما نقلناه عنه (قدس سره) - قوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ (الحج: ٦١) وهذا ينفي أن يكون بينهما فاصل)). وهو عين ما رد به

(١) بحار الأنوار، المجلد ٨٠، ص ٧٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ٥٤/٦.

(٣) الخلاف: ٢٢٦/١.

(٤) تعاليق مبسوطة: ١٩/٣.

الشيخ الطوسي (قدس سره) على هذا القول^(١).

وفيه:-

- ١- عدم الالتفات إلى مثل هذه التقريبات الاحتمالية بعدما تقدم من الأدلة.
- ٢- إن ما اخترناه لا ينافي الآية فإن فترة ما بين الطلوعين يتداخل فيها ظلام الليل مع انتشار البياض وقد عبرت عنه الآية الشريفة بدقة ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة: ١٨٧).
- ٣- إن هذه الآيات الشريفة ليست بصدد بيان النعم والمن على العباد وليست بصدد استيعاب الزمن فلا يستدل بها من هذه الناحية، والقرآن حينما يريد المقابلة الزمنية فإنه يستعمل مفردة اليوم بدل النهار في مقابل الليل وهو عين ما اخترناه ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ (الفرقان: ٦٢) ومثل هذه التقريبات لتفسير الآيات الشريفة يمكن أن تعارضها تقريبات لتفسير آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا لَتَبْتَغُوا فِيهِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (يونس: ٦٧) وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضْلَانَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢) فإن آية النهار هي الشمس فيكون النهار مرتبطاً بوجودها.

مناشئ اختلاف الفقهاء (قدست أسرارهم)

نحن الآن بين يدي ثلاثة مصطلحات هي (الليل)، (النهار)، (اليوم) وما حصل من اختلاف واضطراب بين كلمات الفقهاء يرجع في بعض أسبابه إلى عدة أمور:

الأول: التزامهم بأن الزمن هو إما ليل أو نهار على نحو مانعة الخلو وحيثئذ رتبوا معها مقدمة أخرى فما دام الفجر ليس من الليل لانتهائه مثلاً بطلوع الفجر بشهادة قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾ (القدر: ٥) فهو من النهار أو ما دام الفجر ليس من النهار الذي يبدأ من طلوع الشمس فهو من الليل ولذا تجد أن نمط استدلالهم كله مبني على هذا الاتجاه فمثلاً حشد العلامة المجلسي في البحار عشرات الآيات والروايات على مدى عشرات الصفحات^(١) لإثبات أن الليل ينتهي بالفجر وكأن لازمه الوحيد هو ابتداء النهار بالفجر لارتكاز هذه الملازمة عنده وعدم وجود فاصل بينهما وكذا صاحب الجواهر وغيرهما.

والمقدمة الأولى وإن ورد فيها عدد من الأحاديث كخبر المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: إن الله خلق السنة اثني عشر شهراً، وجعل الليل اثني عشر ساعة، وجعل النهار اثني عشر ساعة، ومنا اثني عشر محدثاً) إلا أنها ضعيفة ولا تدل على الانحصار ووجود روايات أخر تضيف إليها (وساعة أخرى لا من الليل ولا من النهار) إذ ليس من المعلوم أن الساعات المذكورة في الرواية هي الساعات المعمول بها عرفاً بحيث يكون اليوم العرفي (٢٤) ساعة مضافاً إلى أنها تحدثت عن النهار ولم تتطرق إلى اليوم وبينهما فرق كما سيأتي بإذن الله تعالى فهذه المقدمة من لزوم ما لا يلزم فقد يكون فترة ما بين الطلوعين لا من الليل ولا من النهار وإنما خصّ هذان بالذكر لغلبتهما كتقسيم البشر إلى ذكر وأنثى رغم وجود جنس ثالث هو الخنثى وله أحكامه الخاصة المغايرة للذكر

(١) بحار الأنوار، للمجلسي: ١٤٦-٧٢/٨٠.

والأثنى في الميراث وغيرها لكن المخصوص بالذكر هو الذكر والأثنى على خلاف مذكور في محله.

ويؤيده بعض الروايات التي مضمونها أن الله قد خلق النهار اثنتي عشرة ساعة والليل كذلك وساعة لا من الليل ولا من النهار^(١)، وقد تقدم ذكر مجموعة منها. وهذا الكلام نقوله على مستوى عدم المانع وأما على مستوى وجود المقتضي فالدليل لنفي كونه من الليل أو النهار هو ما تقدم.

الثاني: جعل اليوم مراداً للنهار أو عدم التمييز بين ما يبدأ بطلوع الفجر أو بطلوع الشمس فهل اليوم هو الأول والثاني النهار أم بالعكس.

وربما زاد في تشوشهم اختلاف اللغويين وورود الليل مقابل النهار في بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ (الفرقان: ٦٢) وقال: ﴿أَتَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ (يونس: ٢٤) وقابل به البيات في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا﴾ (يونس: ٥٠) ووروده مقابل اليوم في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (الحاقة: ٧) ﴿سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيًّ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (سبأ: ١٨).

فاختار عدد منهم ابتداء النهار من طلوع الفجر كابن فارس^(٢) قال: ((النهار: انفتاح الظلمة عن الضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس)) واختار فخر الدين الطريحي الثاني قال: ((قال الشيخ أبو علي: الفجر شق عمود الصبح وهما فجران أحدهما المستطيل وهو الذي يصعد طولاً كذب السرحان ولا حكم له في الشرع، والآخر هو المستطيل المنتشر في أفق السماء وهو الذي يحرم

(١) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، باب ٢٨، ح ١، ٣، وفي أبواب أعداد الفرائض

ونوافلها، باب ١٣، ح ١٩، وفي المستدرک: أبواب المواقيت، باب ٩، ح ٩، ١١، ١٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (نهر)، ج ٥.

عنده الأكل والشرب لمن أراد الصوم في رمضان وهو ابتداء اليوم^(١).
واكتفى ابن منظور بنقل القولين فقال: ((النهار ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس وقيل: من طلوع الشمس إلى غروبها))^(٢) لكنه جزم في معنى اليوم فقال: ((اليوم معروف مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها))^(٣).
أما الراغب الأصفهاني فقد فصل بين الحد الشرعي والأصل اللغوي فقال: ((والنهار: الوقت الذي ينتشر فيه الضوء، وهو في الشرع ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس)).

وفي الأصل ((ما بين طلوع الشمس إلى غروبها))^(٤) وجزم بأن ((اليوم يعبر به عن وقت طلوع الشمس إلى غروبها))^(٥).

واختار السيد الخوئي (قدس سره) أن مبدأ اليوم طلوع الشمس وعنده أنه مرادف للنهار^(٦) والليل من غروب الشمس إلى طلوعها.

أما السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) فاختار بداية اليوم من الفجر وعبر عنه بالنهار أيضاً.

والظاهر أن أقوال أهل الشرع واللغة مدركية فاعتمد الفقهاء على استقراء الاستعمالات والمورد الرئيسي هو ابتداء الصوم وعلى أقوال الفلكيين أحياناً وعلى أقوال اللغويين التي هي أيضاً مدركية أي مستندة إلى بعض المدارك والمباني فيكون الدليل تلك المباني ومنها:-

١- المقابلة مع الليل التي أشرنا إليها.

(١) مجمع البحرين: ٤٣٤/٣. عن مجمع البيان: ٤٣٨/٥ في مادة (فجر).

(٢) لسان العرب، مادة (نهر)، ٧٢٨/٣.

(٣) لسان العرب: مادة (يوم)، ١٠٢١/٣.

(٤) المفردات: مادة (نهر) ص ٥٠٧.

(٥) المفردات، مادة (يوم) ص ٥٥٣.

(٦) مستند العروة الوثقى: ١٨٨/١١، ١٩٢.

٢- معنى النهار وهو الافتتاح وفي المقام خصوص انفتاح الظلمة على الضياء وهو يمكن تطبيقه على الفجر لأن الصبح يفجر الليل ويشقه ويمكن تطبيقه على طلوع الشمس باعتبار أن الفجر لا يمثل انفجار الضياء بل انحسار الظلمة. وبهذا المقدار لا نستطيع الاطمئنان إلى أقوالهم بشكل كامل حتى نعود إلى وضع المفردة في القرآن الكريم فنجد ما يلي:-

١- إن ما استعمل مقابل الليل كفترة زمنية هو (اليوم) وليس النهار كالآيات المتقدمة أما (النهار) فوضع مقابل الليل لا من هذه الجهة وإنما لمعانٍ أخرى كالمن على العباد يجعلهما خلفاً فواحد للحركة وآخر للسكون وكالتحذير من أن العذاب قد ينزل على العباد في حالة وعي والتفات وحذر وقد يكون وهم في حالة غفلة وسكون ونوم كالليل وهكذا وقد تقدم ذكر الآيات الشريفة كلها.

٢- إن الصوم الذي يبدأ بطلوع الفجر قد ارتبط زمنياً باليوم وليس بالنهار وإن اشتهر ذلك لاحقاً تسامحاً أو لغلبة فترة ما بين طلوع الشمس وغروبها ونحوها قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ (البقرة: ١٨٣) وقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤) وقال تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٦). وكذا في الروايات الكثيرة في كتاب الصوم، نعم ورد في بعضها ذكر النهار كالسؤال (عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان يتم يومه كما هو؟ فقال: لا بأس)^(١) وهي لا تنافي ما ذكرناه لأن النهار جزء مما يُصام فيه وهو اليوم.

٣- من الواضح أن الصبح الذي هو مبدأ النشاط اليومي يبدأ من طلوع الفجر ففي تعريف الفرسخ في الروايات بأنه (مسيرة يوم للإبل بأثقالها) وفي فتاوى الفقهاء (من أصبح جنباً.. الخ) أي طلع عليه الفجر وتسمى صلاة الفجر بصلاة

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٣٥، ح ٢.

الصباح وفي كلمات العرب كالأشعث بن قيس وكان يستعجل عبد الرحمن بن ملجم لقتل أمير المؤمنين (عليه السلام) (النجا النجا فقد فضحك الصباح)^(١) وكان عند الفجر وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): (عند الصباح يحمد القوم السرى)^(٢) والسرى السير بالليل.

فالصباح الذي هو الفجر هو مبدأ اليوم والنشاط اليومي.

أما النهار فقد سمي به ما بين طلوع الشمس وغروبها كما في الروايات الواردة في تحديد الزمان وهو منتصف النهار^(٣) وما ورد من أنه (كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول^(٤) وقد تقدم ذكر جملة منها.

فالיום يتدئ من طلوع الفجر والنهار يتدئ من طلوع الشمس وينتهيان بالغروب حيث يبدأ الليل إلى طلوع الفجر وبذلك نحل الإشكالات الكثيرة.

١- الفجر ليس من الليل خاصة ولا من النهار خاصة وإنما لوحظ شرعاً كفترة مستقلة عنهما، نعم يتكون اليوم من مجموع الفجر والنهار، ويؤيد ذلك بالالتفات إلى نكتة لطيفة في رواية سماعة عن الإمام (عليه السلام) (قال سماعة: قال أبو حنيفة لأبي عبد الله (عليه السلام): كم بين المشرق والمغرب؟ قال: مسيرة يوم بل أقل من ذلك. قال: فاستعظمه، فقال: يا عاجز لم تنكر هذا؟ إن الشمس تطلع من المشرق وتغرب في أقل من يوم..)^(٥).

ويظهر من كلام شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) اختياره لهذه المعاني، قال: ((ثم إن الليل يطلق في مقابل اليوم لا في مقابل النهار، فإن النهار

(١) كشف الغمة، للأربلي: ٦٤/٢.

(٢) نهج البلاغة، ج ٤.

(٣) راجع الوسائل، أبواب المواقيت.

(٤) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٣٦، ح ٧.

(٥) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٩٧.

أسم لما بين طلوع الشمس وغروبها جزماً دون اليوم، فإنه اسم لما بين طلوع الفجر وغروب الشمس))^(١).

٢- منتصف النهار وهو الزوال يحسب ما بين طلوع الشمس وغروبها بعد أن وضّحنا حدّيه فما كان مرتبطاً شرعاً باليوم كحساب مدة الحيض التي أقلها ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام يأخذ هذا المعنى بنظر الاعتبار فإذا رأت المرأة الدم ليلاً فلا تعدد به وتبدأ الحساب من الفجر وتنتهي الثلاثة عند الفجر أيضاً وهكذا المناسبات والزيارات وغيرها وما كان مرتبطاً بالنهار (كحساب منتصف النهار لمعرفة وقت الزوال) يحسب من طلوع الشمس إلى غروبها.

الثالث: عدم التفريق في لحاظ هذه الفترة بين الناحية التشريعية والواقعية فإن ما بين الطلوعين قد ثبت من مجموع ما تقدم من الأدلة أنها ليست من الليل ولا من النهار شرعاً وهي فترة مستقلة، نعم يتشكل من مجموعها والنهار عنوان (اليوم) وترتب على كل من هذه العناوين والموضوعات آثارها الشرعية لكن هذه الفترة من ناحية تكوينية هي من الليل وانتشار الضوء فيها ناشئ من الاقتراب لمواجهة الشمس بطلوعها على تلك النقطة فلا ينافي كونها من الليل كما أن الفترة بعد سقوط القرص تشهد انتشاراً للضوء يمتد لفترة حتى ذهاب الحمرة المغربية بسبب الحركة الدائرية للأرض حول الشمس وبهدوء وتدرّج ولا يوجد خلاف في عد هذه الفترة من الليل ولا تمثل الظاهرتان تغييراً فلكياً متميزاً كظاهرتي الشروق والغروب مثلاً.

وعلى هذا فيكون منتصف الليل من الناحية التكوينية ما يقابل منتصف النهار ويحسب بتتصيف الوقت بين غروب الشمس وطلوعها لا الفجر لأن

(١) تعاليق مبسوطه: ٣/١٩ ولا أستبعد أن هذه القناعة تولّدت لديه بعد قراءته لكتاب (الرياضيات للفقيه) الذي أهديت نسخة منه إليه (دام ظلّه) بعد طبعه عام ١٤١٩هـ قبل كتاب (تعاليق مبسوطه) وقد عبّر سماحة شيخنا الأستاذ عن ثنائه على الكتاب بعد مدة بكلمات أحتفظ بها لنفسي.

الملاحظ في تحديده الواقع التكويني وليس الاعتبار الشرعي، وتؤيده أكثر من رواية منها عن عمر بن حنظلة أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) فقال له: (زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال: لليل زوال كزوال الشمس، قال: فبأي شيء نعرفه؟ قال: بالنجوم إذا انحدرت)^(١) ومنها عن أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل بمنزلة الزوال من النهار)^(٢) ومنها رواية الحسين بن علي بن بلال قال: (كُتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأوله وآخره جائز)^(٣). وفي ضوء ذلك فإن الروايات التي تحدثت عن منتصف الليل كوقت لانتها الصلاة المفروضة للمختار وكوقت لابتداء صلاة الليل يمكن فهمها أنها على نحو المشير للموضوع التكويني المذكور أو أنها على نحو التأسيس (بضميمة ما دل على وصف ما قبل الفجر بأنه آخر الليل) لفهم جديد لليل وهو المنتهي بطلوع الفجر. ولذا احتاط السيد صاحب العروة في تحديد منتصف الليل فقال (قدس سره): ((ويُعرف نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار إلى طرف المغرب، وعلى هذا فيكون المناط نصف ما بين غروب الشمس وطلوعها لكنه لا يخلو عن إشكال. لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب كما عليه جماعة، والأحوط مراعاة الاحتياط هنا وفي صلاة الليل التي أول وقتها بعد نصف الليل))^(٤).

وفي ضوء هذا الفصل بين الفهم التكويني والفهم الشرعي لليل لا يصحّ التمسك بالتقريبات الفلكية لتحديد الموضوع وتعميمها على الحدود الشرعية كما

(١) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، باب ٥٥، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٥، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٤، ح ١٣.

(٤) شرح العروة الوثقى: ١١/١٨٧.

فعل السيد الخوئي (قدس سره) عندما استدل على كون الفجر من الليل^(١) وبالغ الأعمش فأجاز تناول المفطرات إلى طلوع الشمس كما سننقل عن البحار بإذن الله تعالى.

ولذا وقع السيد الخوئي (قدس سره) في أكثر من مفارقة:
أولها: قوله إن انتهاء الصلوات الليلية بطلوع الفجر هو للدليل الخاص وليس لانتفاء الموضوع وتقدم التعليق عليه.

ثانيها: محاولته الجمع بين ما دلّ على استحباب الإتيان بصلاة الليل في الثلث الأخير من الليل وفي بعضها في السدس الأخير منه حيث قال بعدم التنافي لأن ((مبدأ السدس الأخير من الليل الذي ينتهي بطلوع الفجر هو مبدأ الثلث الباقي منه إلى طلوع الشمس، فالتعبير الأول مبني على الغضّ عما بين الطلوعين باعتبار انتهاء وقت صلاة الليل بذلك، والتعبير الثاني مبني على رعايته، فلا اختلاف إلا بمقدار لا يعتنى به))^(٢) وهو إضافة إلى مخالفته للظاهر من الأدلة مبني على ثبات نسبة الفجر إلى الليل وهو مخالف للواقع كما ذكرنا.

أما عدم ارتباط طول فترة ما بين الطلوعين وقصرها بطول الليل وقصره فإنه لا ينافي الجزئية لأنه يتأثر بعوامل فلكية متعددة كاتجاه محور دوران الأرض حول نفسها بالنسبة للشمس وغيرها.

(١) شرح العروة الوثقى: ١١/١٨٨.

(٢) شرح العروة الوثقى: ١١/٢٧٣.

جولة مع صاحب البحار

أطنب العلامة المجلسي (قدس سره) في كتاب (بحار الأنوار) في سرد الأدلة على كلام المشهور في اعتبار فترة ما بين الطلوعين من النهار وبدأ الحديث في (المجلد الثمانين، صفحة ٧٤) تحت عنوان (تحقيق منتصف الليل ومنتهاه ومفتح النهار شرعاً وعرفاً ولغةً ومعناه) وانتهى (صفحة ١٤٦)، ويمكن تسجيل عدة ملاحظات في كلامه (قدس سره) مما يتعلق بالمسألة محل البحث:

١- إن توسعه في الكلام كان بسبب احتدام النزاع في عصره في تحديد الليل والنهار شرعاً وعرفاً ولغةً وهل أن ابتداء النهار من طلوع الفجر أو طلوع الشمس ووصفه النزاع بأنه قديم واطمحل لكن بعض أصحابنا في زماننا جددوا النزاع القديم (ص ٧٤) وقال: ((وعندنا أنه لا يفهم في عرف الشرع ولا في العرف العام ولا بحسب اللغة من اليوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر)) فهو (قدس سره) يجعل اليوم والنهار مترادفين وهذا مما سيلقي بظلاله على أدلته الآتية.

٢- اعترف (قدس سره) بأن النزاع ليس محسوماً في كلام أهل اللغة ولا المنجمين ولا العرف وإنما هو محسوم عند أهل الشرع قال (قدس سره): ((نعم بعض أهل الحرف والصناعات لما كان ابتداء عملهم من طلوع الشمس قد يطلقون اليوم عليه وبعض أهل اللغة لما رأوا هذا الاصطلاح ذكروه في كتب اللغة ويحتمل أن يكون كلاهما بحسب اللغة حقيقي وكذا المنجمون قد يطلقون اليوم على ما بين الطلوع إلى الغروب، لكن لا ينبغي أن يستريب عارف بقواعد الشريعة وإطلاقاتها في أنه لا يتبادر مع عدم القرينة مع النهار إلا ما هو مبتدء من طلوع الفجر، وكذا اليوم بأحد المعنيين وقد يطلق اليوم على مجموع الليل والنهار)) (ص ٧٥) وإرجاع كلام اللغويين إلى عادة أهل الحرف فيه بعد عن الواقع لأن كلام أهل اللغة أسبق من عادة أهل الحرف كما أن العرب كانت تبتدئ نشاطها اليومي وأهمه السفر من الفجر.

٣- أشار إلى قول طائفة بأن ما بين الطلوعين ليس من الليل ولا من النهار واكتفى بردهم بقوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ وقال (قدس سره): ((وهذا ينفي أن يكون بينهما فاصل)) (ص ٧٧) وقد سبقه في هذا الشيخ الطوسي (قدس سره) في كتاب الخلاف^(١)، قد علقنا عليه.

٤- نقل كلمات كثيرة للفقهاء والمفسرين يظهر منها أن الليل غير شامل للفجر ككلام المحقق في المعتبر وغيره ((فمن نذر اعتكاف يوم فإنه يلزمه الدخول فيه قبل طلوع فجره)) (ص ٧٨) وفيه أننا نقول أيضاً بأن الفجر خارج من الليل شرعاً إلا أن ذلك لا يلزم منه أن يكون من النهار فإنه ليس منه أيضاً، نعم هو جزء من اليوم فما قاله المحقق في المعتبر صحيح لو نذر اعتكاف يوم ولكنه لا يكون ملزماً لو نذر اعتكاف (نهار). وهذا الخلط بين اليوم والنهار تكرر كثيراً فهو يريد أن يثبت أن الفجر من النهار لكن الأدلة التي يوردها تذكر اليوم وليس النهار، ونقل أقوال من قالوا بترادف اليوم والنهار كأحمد بن محمد بن علي المقرئ^(٢) وقول الخليل بن أحمد في كتاب (العين): ((النهار ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس والليل خلاف النهار))^(٣).

٥- يظهر أن القائلين بأن الفجر ليس من النهار وإنما من الليل تبعاً للمنجمين ولوجوه أخرى طبقوها على موضوعات الأحكام الشرعية فقد نقل عن الشهيد في الذكرى ((صلاة الصبح من صلاة النهار عند الكل إلا أبا محمد الأعمش إذ حكي عنه أنها من صلاة الليل بناءً على أن أول النهار طلوع الشمس حتى للصوم فيجوز الأكل والشرب إلى طلوع الشمس عنده، قال في الخلاف: وروي ذلك عن حذيفة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مَبْصُورَةً﴾ (الإسراء: ١٢) وآية النهار الشمس))

(١) الخلاف، للشيخ الطوسي: ٢٦٦/١.

(٢) المصباح المنير، للمقرئ: ٨١.

(٣) معجم العين، للخليل الفراهيدي: ٨٣.

(ص ٩٧) وهو قول غريب نتج من الخلط بين التحديدات الفلكية والشرعية. وقرب بعضهم هذه النتيجة بدلالة الآية الشريفة: ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) حين قال: ((حقيقة استعمال لفظ (ثم) التراخي وظاهر الإتمام أن يكون بعد حصول بعض الشيء، ولا بد أن يجعل للنهاية المذكورة في الآية المذكورة مبدأ تدل القرينة عليه، والأقرب أن يكون المبدأ المنوي في الكلام أول النهار حتى يكون في قوة أن يقال: ثم أتموا الصيام في زمان مبتدئ من أول النهار منته إلى الليل، ويكون مكافئاً لقوله تعالى: ﴿يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ﴾ فإن المراد هنا ترخيص الأكل من أول الليل إلى وقت التبيين، وإذا قيل سرت إلى آخر الكوفة كان المتبادر منه سرت من أوله إلى آخره ولا يستقيم أن يجعل المبدأ زمان التبيين لمنافاته التراخي المستفاد من ثم، وظاهر معنى الإتمام ولا جزء من النهار من غير تعيين ولا جزءاً معيناً من النهار مثل النصف أو الثلث وأمثالهما، وحيث نقول: لو كان طلوع الشمس مبدأ النهار ومنتهى الليل استقام اعتبار هذه المعاني في الآية، لأن الله تعالى لما خص الترخيص بأول الليل إلى وقت الفجر، ظهر منه وجوب الإمساك في بقية الليل ثم أمر بإتمام الإمساك المذكور من أول النهار إلى أول الليل فصح معنى ثم والإتمام وظهر حسن التعبير بهذا النحو بخلاف ما لو كان مبدأ النهار الفجر إذ لا يصح حيثئذ معنى ثم ولا الإتمام إلا بالعدول عن الظاهر وارتكاب تكلف ولا يظهر حسن التعبير بهذا الوجه)) (ص ٩٣-٩٤)، وقابله العلامة المجلسي (قدس سره) في الإصرار على الموقف فرد على استظهاره من الآية الشريفة بأن الشمس علامة النهار وهي طالعة من أول الفجر ((وإن تأخر رؤية جرمها))!.

٦- نقل عن النيسابوري في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (البقرة: ١٦٤) قوله: ((أما النهار فإنه عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأفق وفي الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق إلى طلوع جرم الشمس، وأما الليل فعبارة عن مدة خفاء الشمس تحت الأفق أو

بنقصان الزيادة المذكورة)) (٨١) وهو قريب مما اخترناه.

٧- بدأ (قدس سره) من (ص ٨٥) بالاستدلال بالآيات الشريفة ودلالاتها متنوعة فبعضها تقابل الليل والنهار (وبعضها) تقابل الليل باليوم (وثالثة) تشير إلى انتهاء الليل بطلوع الفجر (وأخرى) تفيد دخول الفجر في اليوم وهي منسجمة مع ما اخترناه وتقدمت وجوه تقريبها وعدم منافاتها في الآيات التي قابلت الليل والنهار لم تكن بصدد استيعاب الزمن وإنما كانت بصدد أمور أخرى كبيان النعم أو التخويف والتحذير ونحوها فلا تنفي وجود فاصل بينهما لكن الآيات التي تتحدث عن استيعاب الزمن كانت تقابل الليل واليوم وهو ما اخترناه. وأحصى في المقام إحدى وعشرين آية وانتهى منها (ص ١٠٣).

٨- وبدأ (قدس سره) (ص ١٠٥) بذكر الأخبار الدالة على المطلوب وقد تجاوزت المائة واستغرق ذكرها والتعليق عليها إلى (ص ١٤٥) ولم تخرج طريقة الاستدلال بها عما ذكرناه من التعليق على الاستدلال بالآيات الشريفة ومن الطريف أن يكون أول خبر بدأ به دالاً على غير مدعاه ومطابقاً لما استتجناه وهي رواية سماعة في الاحتجاج (ص ١٩٧) قال: (قال أبو حنيفة لأبي عبد الله عليه السلام): كم بين المشرق والمغرب؟ قال: مسيرة يوم بل أقل من ذلك، قال: فاستعظمه فقال: يا عاجز لم تُنكر هذا؟ إن الشمس تطلع من المشرق وتغرب في المغرب، في أقل من يوم).

فإن مسيرة الشمس هي النهار وهو أقل من اليوم بمقدار ما بين الطلوعين على مختارنا وقد اعترف بذلك فقال: ((ظاهره أن الأقل باعتبار انضمام ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس)) (ص ١٠٥).

والرواية الثانية كانت عن أبي هاشم الخادم المتقدمة وذكر في ذيلها عن أبي الريحان البيروني في (القانون المسعودي) نقلاً عن براهمة الهند ((أن ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وكذلك ما بين غروب الشمس وغروب الشفق خارجان عن الليل والنهار، بل هما بمنزلة الفصل المشترك)) (ص ١٠٦).

٩- أشار (قدس سره) إلى الأخبار الظاهرة في ((أن فترة الفجر ليست من النهار كتلك التي تطبق نصف النهار على زوال الشمس والذي لازمه أن النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها ووصفها بأنها موهمة لخلاف ما ذكرنا)) ص(١٣٤) ومنها صحيحة الحلبي المتقدمة وأجاب عنها ((بأن الانتصاف هنا مبني على التقريب والتخمين)) وفيه أن الأصل عدمه وأن هذه المدة الزمنية ليست قليلة حتى تصلح للتقريب ونقل صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كان علي (عليه السلام) لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار حتى تزول الشمس) ورواية الصدوق في الفقيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يصلي بالنهار شيئاً حتى تزول الشمس) ونحوه روى الشيخ عن زرارة. وهي ظاهرة في أن الفجر ليس من النهار وإلا لاستثنى صلاته وقال: (لا يصلي بالنهار بعد صلاة الصبح شيئاً) كما قال مثلها عن صلاة العشاء، لكن العلامة المجلسي (قدس سره) أولها لتناسب مختاره ((بجملها على أنه لم يكن يصلي من نوافل النهار شيئاً إلى الزوال إلا أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يصلي ركعتي نافلة الفجر قبل الفجر مع صلاة الليل، أو يقال: استعمل لفظ النهار في جزئه مجازاً)) وهو خلاف الظاهر وبعيد عن الواقع لأن وقت نافلة الفجر قبل الفريضة بعد الأذان ويجوز دسها في صلاة الليل بوقت مقارب له.

١٠- وقد اعترف (قدس سره) في ذيل هذه الأخبار بالنتيجة التي اخترناها قال (قدس سره): ((ويحتمل أن تكون هذه الأخبار مبنية على اصطلاح آخر أو ماناً إليه سابقاً وهو عدم عد ما بين الطلوعين من الليل ولا من النهار، لكنه بعيد)) ص(١٣٧).

أقول: ليس فيه بُعد بعد الذي ذكرناه وانسجام الأخبار معه بدون تأويل.

١١- في (ص ١٤٤) ذكر (قدس سره) فذلّة الكلام وأنه (قدس سره) قد بنى بيانه ببراهين قوية أتت بنيانهم من القواعد وأنه لم يترك ريباً في ((أن الليل والنهار

واليوم في اصطلاح الشرع والعرف العام بل في أصل اللغة أيضاً لا يتبادر منه إلا ما ينتهي إلى طلوع الفجر أو يتدي منه)) وقد علمت المناقشات فيه وبناءه على مقدمات مطوية غير تامة وهي اللوازم التي ذكرناها. وكأنه (قدس سره) لم يكتفِ فاستمر بذكر الشواهد وقال: ((وهل يقول أحد من أهل العرف والشرع إذا أتاه قبيل طلوع الشمس طرقتك ليلاً أو أتيتك البارحة)) واختار (قدس سره) زمن قبيل طلوع الشمس لأنه يعلم أن من أتى عند الفجر لا يقول: (أتيتك نهاراً) لأن الظلمة مطبقة فلا يصدق الليل والنهار عليها إلا بنوع من المسامحة في أطرافها لكنه (قدس سره) بنى على اللازم وهو أنه ما دام لم يصدق على قبيل طلوع الشمس أنه ليل فهو نهار.

وهكذا بنى شواهد الأخرى كقوله (قدس سره): ((ولذا ترى الفقهاء يقولون وقت صلاة الليل من النصف إلى آخر الليل، والوتر كلما قرب من آخر الليل أفضل، ولا يفهمون من ليلة الجمعة وليلة العيد وليلة القدر وأمثالها، إلا ما قبل الفجر، وكذا يوم الجمعة ويوم العيد ويوم الغدير وأمثالها)) وكل هذا صحيح لكنه ينطبق على مختارنا، وقال (قدس سره): ((وكذا إذا علق عمل باليوم أو النهار كالأغسال والأعمال المتعلقة بالأيام الشريفة فابتداءً وقته الفجر، وإذا نذر رجل أن يعمل عملاً في النهار لا يحنث بإيقاعه قبل طلوع الشمس وإذا نذر أن يعمل في الليل يحنث بإيقاعه بعد الفجر)) وكان عليه (قدس سره) أن يفرق بين اليوم والنهار فإن ما قاله (قدس سره) صحيح لو كان موضوع الحكم اليوم لا النهار فلو نذر شيئاً في النهار فإن الامثال يقع بفعله ما بين طلوع الشمس وغروبها ولذا فإن تقسيم الأدعية النهارية على الساعات يبدأ بعد طلوع الشمس.

النتائج

من مجموع ما تقدم ظهر أن المناطق التي تعاني من هذه المشكلة التي ذكرت في بداية البحث لها حالتان:

الأولى: مورد مسألتنا وهو وجود الفجر لكنه غير متميز لأن الليل كله عبارة عن بياض خفيف وهو ناشئ من اتصال ضياء ما بعد المغرب بضياء ما قبل طلوع الشمس لقصر الليل وهنا عدة صور تقدمت الإشارة إليها فتارة ينعدم ضوء ما بعد المغرب ثم يوجد ضوء جديد وهو ما قبل الشروق فالفجر عند بدء ظهور الضوء الثاني وتارة لا ينعدم الضوء الأول وإنما يتضاءل إلى درجة ثم يبدأ بالازدياد وحينئذ إن أمكن تشخيص تضاؤل هذا الضياء ثم ازدياده فنقطة التحول هي الفجر كما اختاره سيدنا الأستاذ (قدس سره).

وإن لم يكن أو كان الضياء بدرجة واحدة فيحتاط بجعل صلاته في وقت قبل طلوع الشمس بمقدار يكفي لأدائها ويمكن أن يأتي قبلها بصلاة الليل بنية القرية المطلقة.

أما بالنسبة لمنتصف الليل فإنه يُحدّد بتصنيف الوقت بين غروب الشمس وشروقها.

وإذا حصل الاطمئنان والوثوق بنتائج الحسابات فليجعل مثل ما قمنا به في كتاب (الرياضيات للفقيه) من تنظيم معادلة حسائية تبنى على أساس المعلومات المتوفرة في الأشهر التي يتضح فيها الفجر وباستعمال هذه المعادلة نحصل على أوقات الفترات التي لا يتميز فيها لأن الكون يسير وفق قوانين دقيقة وحسابات منتظمة ولكل حركة يوجد قانون رياضي يصفها بدقة سواء توصل إليه الإنسان أو لا لذا أمكن التنبؤ بدقة بالكسوف والخسوف وولادة الهلال ومواقيت الصلاة وغيرها قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩).

وبالنسبة لحركة الفجر في بلادنا فقد وصفناه بمخططات كانت نتائجها مطابقة للواقع على الأرض وليس صعباً على مراكز الدراسات اليوم وصف المعلومات

المتوفرة رياضياً وفي برامج الحاسوب الآلي.
فالعبارة في الاعتماد على هذه الطريقة بتحقيق الاطمئنان والوثوق بنتائجها
وحينئذ سيكون هناك متسع في الوقت لأداء الفريضة والنافلة وصلاة الليل وإذا لم
يتحقق فليعمل بالاحتياط الذي ذكرناه.
ومن خلالها يمكن تحديد منتصف الليل الذي يكون هو الحد الأعلى لإباحة
المفطرات عندما تتعذر معرفة الفجر.

الثانية: إذا انعدمت الأوقات كما في القطبين وما يجاورها فليصلي حينئذ في
مجموع الساعات الأربع والعشرين خمس فرائض مرتبة الأولى في توزيعها أن
يكون على وفق أقرب البلدان التي تتميز فيها أوقات الصلاة وأن يأتي بها بنية ما
في الذمة.

هذا لمن كان أصله من تلك المناطق أو هاجر إليها مضطراً كما لو نفاه
سلطان ظالم أو أمره من تجب طاعته بالتبليغ والدعوة إلى الإسلام وأما المهاجر
اختياراً فمنعه لأن شرطية الوقت للصلاة وإن كانت من شرائط الوجوب التي
قالوا عنها في علم الأصول أنها لا يجب تحصيلها كما تقدم قول السيد الشهيد
الصدر (قدس سره) إلا أن هذا الوجوب مأخوذ على نحو تعدد المطلوب وينحل
إلى وجوبين أحدهما مطلق غير مشروط بالوقت وهو وجوب خمس صلوات في
اليوم واللييلة وآخر مشروط بالوقت المحدد لهذه الصلوات والأول لا يترك بأي
حال أما الثاني فإذا سقط أو تعذر لانتفاء موضوع الأوقات ونحوه فإن الأول باقٍ
ويكون حكم الوقت ما ذكرناه آنفاً ولقيام الارتكاز الشرعي على التلازم بين
الوجوبين في الأداء والامتنال منعنا من تفويت هذه الأوقات وتضييعها. فيجب
عليه المكث في بلاده للمحافظة على هذه الأوقات مما يعرف بوجوب (المقدمات
المفوتة) والملاحظ فيها حرمة تفويت ذي المقامة في ظرفه فوجب الإتيان بالمقدمة في
ظرفها قبل ظرف الواجب.

وقد كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) لا يقول بوجوبها للإشكال المسجل في

كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها (١٠١)

محلّه من أن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذبيها فكيف تكون واجبة قبل أن يتحقق وجوب ذبيها، وقد عرضت عليه (قدس سره) تقریباً غير هذا الوجه للوجوب وحاصله أن الملحوظ فيها حرمة تركها لأن تركها يؤدي إلى تضييع الواجب في ظرفه وهو حرام وحرمة الترك مرادفة لوجوب الفعل فليل بوجوبها وقد استحسّن (قدس سره) هذا الوجه ولما وصل بيحثه إلى هذا المطلب^(١) انتهى إلى نتيجة وجوب المقدمات المفوتة والحمد لله وحده.

نتائج عامة

١- إن فترة ما بين الطلوعين لا من الليل ولا من النهار ولا يمكن تحديدها كنسبة من أحدهما.

٢- إن ما يتدئ بالفجر هو (اليوم) أما النهار فيبدأ من طلوع الشمس وكلاهما ينتهيان بغروب الشمس. ولكن التسامح في الاستعمال أدى إلى ترادفهما فلا بد من التمييز بينهما وتدقيق النظر في موارد استعمالهما في الروايات الشريفة والأحكام الشرعية والسنن والمستحبات. فما ورد بلفظ اليوم له حسابه وما كان بلفظ النهار له حسابه.

٣- إن منتصف النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها. أما منتصف الليل فلما كان مبتنئاً على الواقع التكويني وليس الاعتبار الشرعي فيكون نصف الوقت بين الغروب والشروق وإن كان الاحتياط لا يترك في الفرق بين هذا التحديد لمنتصف الليل والتحديد الآخر المبني على كونه المنتصف بين الغروب والفجر باعتبار انعقاد ظهور شرعي لكلمة (الليل) فيما ينتهي بطلوع الفجر وهو مبنا في

(١) عام ١٤١٧ هجرية في مسجد الرأس الشريف المجاور للصحن الحيدري وكان يلقي بحثه الأصولي عصرًا، وقد ألحق المسجد بالحرم العلوي تحت عنوان (رواق أبي طالب).

(١٠٢) فقه المسائل المستحدثة / ج ٤

مبحث (الحقيقة الشرعية).

بدأنا بتحرير المسألة يوم ٢١ جمادى الأولى ١٤٢٧
وانتهينا منها بفضل الله تبارك وتعالى يوم ٢٥ جمادى الأولى ١٤٢٧.

البحث الرابع

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن
الطوابق العلوية

بسم الله الرحمن الرحيم

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية

استحدثت في الجمرات الثلاث التي ترمى في منى في السنوات الأخيرة

أمران:-

- ١- بناء جدار طويل يتوجه إليه الحجاج بالرمي بعد أن كانوا يوجهون حصاهم إلى شاخص لا تتجاوز مساحته مقطعه متراً مربعاً.
- ٢- بناء طوابق متعددة فوق الطابق الأرضي وفي كل منها جدار يرميه الحجاج.

ومن هنا انفتح السؤال حول أجزاء الرمي إلى هذا الجدار على طوله الذي قيل أنه يبلغ ٢٦ متراً والرمي الذي في الطوابق العليا غير الطابق الأرضي. وإذا كان الحكم هو الإجزاء فلا شك أنه يساهم كثيراً في فك الزحام عند رمي الجمرات الذي تسبب في المئات من الضحايا بسبب التدافع والاختناق لحرص الحجاج على إصابة الأعمدة الشاخصة في مواضع الجمار باعتبار أن المرتكز في أذهانهم هو أن الواجب في الرمي إصابة العمود الشاخص بحيث لو أخطأه لم يُجزه وعليه الإعادة، وقد نشأ هذا الارتكاز من ذهاب عدد من الفقهاء المتأخرين (قدس الله أرواحهم) إلى أن الجمرة الواجب رميها هو العمود أو البناء كما سننقل عنهم بإذن الله تعالى.

ولكن الفقهاء المعاصرين في الحجاز أفتوا بأن الموضع الواجب رميه هو أرض الجمرة التي يقع الشاخص في وسطها والتي يجتمع فيها الحصى فهم يعتبرون مجتمع الحصى هو موضع الجمرات، وإنما اختلفوا من جهتين:-

- ١- هل إن العمود الشاخص من الجمرة التي يصح رميها بحيث أن العمود لو أزيل فهل يجزي الرمي إلى موضعه؟
- ٢- مساحة الموضع الذي يصح رميه.

قال بعض أعلامهم: ((وقد اتفق الفقهاء على أن الجمرة هي مجتمع الحصا الذي تحت العمود، فإذا وقع الحصا تحت العمود أجزاء. ولكنهم اختلفوا فيما خرج عن مجتمع الحصا، أو وقع على الشاخص ولم تنزل فذهب بعض علماء الحنفية إلى أن الحصاة إذا وقعت قريباً من الجمرة أجزاء، والقرب حسب العرف فما عدّ قريباً فهو قريب، وما عد في العرف بعيداً فهو بعيد)).

((وجاء في إرشاد الساري: (والبعد والقرب بحسب العرف، ولذا قال في الفتح فلو وقعت بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد فالظاهر أنه لا يجوز احتياطاً).

فبناءً على ما ذهب إليه الحنفية لا يلزم إصابة مجتمع الحصا بالرمي بل لو رمى ووقع قريباً منه أجزاء.

وأما بالنسبة للشاخص فليس موضعاً للرمي عند الحنفية، ولكنه علامة للجمرة، ولكن لو وقع على أحد جوانب الشاخص أجزاءه للقرب، ولو وقع على قمة الشاخص ولم ينزل عنها لا يجزئه للبعد.

وذهب المالكية في القول المعتمد عندهم إلى أن الشاخص موضع للرمي لأنه يقع عليه اسم الجمرة فيصح للرمي فيه ويجزئ ولو لم تقع الحصاة على مجتمع الحصى، وذهب بعضهم إلى أن المراد بالجمرة مجتمع الحصى فلا يجزئ ما خرج عنه قال الدردير: (الجمرة هي البناء وما حوله من موضع الحصى، وهو أولى، فإن وقعت الحصاة في شق من البناء أجزاء على التحقيق)، قال الصاوي: (وقيل إن الجمرة اسم للبناء الذي حول المكان فقط محل اجتماع الحصى، وعليه فلا يجزئ ما وقف في البناء ولكن التحقيق الإجزاء).

وعند جمهور الشافعية - كما ذكر النووي -: (الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى فمن أصاب الحصى بالرمي أجزاءه، ومن أصاب سائل الحصى الذي ليس هو بمجمعه لم يجزه، والمراد بمجتمع الحصى في موضعه المعروف).

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٠٧)

وأما الشاخص فلا يصح رميه قال ابن حجر الهيتمي: (وعلم من عبارته - يعني النووي- أن الجمرة اسم للمرمى حول الشاخص، ومن ثم لو قلع لم يجز الرمي إلى محله، ولو قصده لم يجزئ).

ويرى بعض علماء الشافعية الإجزاء إذا قصد الشاخص ولو لم تسقط في مجتمع الحصى لأن العامة لا يقصدون بذلك إلا فعل الواجب، والرمي إلى المرمى، وقد حصل فيه بفعل الرمي، قال الشرواني: (وهذا هو الذي يسع عامة الحجيج اليوم).

ويرى الحنابلة أن المرمى مجتمع الحصى لا نفس الشاخص ولا مسيله فلا يجزي عندهم رمي الشاخص.

ويفهم مما سبق أن جمهور العلماء يرون أن محل الرمي هو مجتمع الحصى ويزيد الحنفية جواز وقوع الحصى قريباً من المرمى، ويرى المالكية وبعض الشافعية جواز رمي الشاخص أو محله^(١).

ونقل بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) عن مقال بعنوان (الجمرات) نُشر في العدد (٤٩) سنة (١٤٢١ هـ) من مجلة (البحوث الفقهية المعاصرة) قوله: ((أما العلم الشاخص في وسط الجمرات، فقد اختلف الفقهاء في احتسابه جزءاً من المرمى، أو خارجاً عنه، نظراً لاختلافهم في وجوده على عهد النبي (صلى الله عليه وآله) ويترتب على هذا خلاف فقهي في صحّة رمي مكان الشاخص لو أُزيل، وفي بقاء حصى الجمار عليه بشقوق جداره في حالة وجوده أو على قمته. فمن يذهب إلى وجود الشاخص على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعدّ مكانه جزءاً من المرمى في حالي بقائه أو زواله، يصحّ الرمي إلى مكانها،

(١) من مقال بعنوان (توسعة أحواض الجمرات) مؤرخ في ٣/ذو الحجة/١٤٢٦ للأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد الواحد الخميس الأستاذ بالدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وما بقي من الجمار بين شقوق الجدار.

ومن يرى استحداثه بعد عهد النبوة يرى أنه - أي الشاخص - لا يعدّ من المرمى، فلا يصحّ الرمي إلى مكانها بعد زوالها، أو بقاء حصى الجمار عليه، أو بين شقوق جدارها.

فمن ثمّ يطرح الفقهاء عند هذا الموضوع السؤال التالي: هل أرض العلم (الشاخص) من أصل المرمى بحيث يجزئ الرمي إلى محلّه لو أزيل، أو لا؟ خلاف. ذهب ابن حجر إلى أنها ليست من المرمى، فلا يجزئ الرمي إليها لو أزيل العلم، وقال العلامة إبراهيم الباجوري تبعاً لابن قاسم: هي منه، ويجزي الرمي إليه لو أزيل، وأما ذات العلم المبني فليس برمى، فلا يكفي الرمي إلى العلم المنسوب في الجمرة.

وعند العلامة محمد الرملي: يجزئ الرمي إلى العلم إذا وقع في المرمى، قال: لأنّ العامة لا يقصدون بذلك إلا فعل الواجب. وتتعدّد اجتهادات العلماء في عدّ مكان الشاخص لو أزيل من الجمرة أم لا، وهل يصحّ الرمي إليه؟

تعرض لهذا الموضوع أيضاً العلامة الشيخ محمود الشكري بن السيد إسماعيل حافظ كتب الحرم المكي قائلاً:

واختلف في أرض الشاخص، قيل: إنها مجتمع الحصى، وقيل: لا، والأوّل هو الأرجح والأقوى، وعلى كلا القولين يجوز الرمي إليه لو أزيل الشاخص؛ لأنّها من المرمى الحقيقي على القول الأوّل، ومن المرمى الحكمي على القول الثاني^(١).

وأما من حيث مساحة الرمي فقد ورد عندهم تحديدها بدائرة نصف قطرها

(١) الجمرات بين الماضي والحاضر، لسماحة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظلّه

الشريف)، وهو منشور على موقعه الإلكتروني:

<http://www.makaremshirazi.org/arabic>

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٠٩)

ثلاثة أذرع (أي متر ونصف تقريباً) مركزها الشاخص؛ قال محب الدين الطبري (ت ٤٩٤ هـ): ((لم يذكروا في المرمى حداً معلوماً، غير أن كل جمرة عليها علمٌ، فينبغي أن يرمي تحته على الأرض، ولا يبعد عنه احتياطاً، وحده بعض المتأخرين بثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلا في جمرة العقبة فليس لها إلا وجه واحد))^(١).

والظاهر أن التحديد اجتهاد منه وتخمين، فقد حكي عن حواشي الشيرواني قوله: ((الجمرة: مجتمع الحصى، حده الجمال الطبري بأنه ما كان بينه وبين أهل الجمرة ثلاثة أذرع فقط، وهذا التحديد من تفقّهه وكأنه قرب به مجتمع الحصى غير السائل، والمشاهدة تؤيده فإن مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك.

تنبيه: لو فرش في جميع المرمى أحجاراً فأثبتت، كفى الرمي عليها، كما هو ظاهر؛ لأن المرمى وإن كان هو الأرض إلا أن الأحجار المثبتة فيه صارت تعدّ منه ويعدّ الرمي عليها رمياً على تلك الأرض))^(٢).

المسألة في كلمات الأصحاب (قدس الله أرواحهم):

في ضوء ما تقدم يكون الأساس الذي نطلق منه للإجابة عن السؤال محل البحث هو تحديد الموضع الواجب رميه هل هو العمود الشاخص والبناء القائم أم هو الأرض حوله التي تجتمع فيها الحصى وهذا لا يعني الملازمة بين الإجزاء وكون محل الرمي هي الأرض مثلاً، فإن بعض من عرف الجمرة هو العمود ومع ذلك قال بإجزاء الرمي من الطبقة العليا^(٣)، وعلى أي حال فإن تحديد الموضع

(١) المصدر السابق، وقد نقله عن كتاب مرآة الحرمين لإبراهيم رفعت باشا: ٤٨/١، نقلًا

عن كتاب الموسوعة الفقهية، طبع الكويت: ٢٧٦/١٥.

(٢) حكاه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر السابق عن حواشي الشيرواني:

١٣٤/٤.

(٣) مناسك الحج والعمرة للشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف): ٢١٣، المسألة (٥٤٩)،

ولم يبين (دام ظلّه) الكيفية المجزية.

الواجب رميه تترتب عليه ثمرات عديدة:
(منها) أنه لو أصابت الحصاة العمود وذهبت بعيداً عن مجتمع الحصى أو
ثبتت في بعض شقوقه ولم تسقط على الأرض فهل هذا الرمي مجزئ؟
(ومنها) أن الرامي لو نوى إصابة العمود لا الأرض فهل في ذلك إخلال
بالفعل.

والذي يظهر من كلمات فقهاءنا أن الأقوال في المسألة عديدة:
(القول الأول) أنه العمود الشاخص أو البناء القائم:
ويستفاد هذا القول من كلمات جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم)
مطابقةً أو اقتضاءً فقد صرح بذلك سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس
سره) بقوله: ((والجمرة عبارة عن حائط أو اسطوانة، محاطة بحوض أو جدار
دائري يقف الحجاج أمامه ويرمون الاسطوانة بالأحجار السبعة))^(١).

وقال السيد الخوئي (قدس سره): ((إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها ففي
الاجتزاء برمي المقدار الزائد إشكال فالأحوط أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً،
فإن لم يتمكن من ذلك رمى المقدار الزائد بنفسه على الأحوط استحباباً واستتاب
شخصاً آخر وجوباً لرمي المقدار المزيد عليه))^(٢).
ووافقه السيد السيستاني^(٣) (دام ظله الشريف)، وكذا سيدنا الأستاذ
الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) إلا أنه احتاط استحباباً في رمي المقدار الزائد
بنفسه^(٤).

أقول: يمكن توجيه هذه الكلمات بما يناسب القول الثاني كما سيأتي عند
الاستدلال عليه بإذن الله تعالى.

(١) ما وراء الفقه: ٢٣٩/٢، طبعة بيروت.

(٢) مناسك الحج للسيد الخوئي (قدس سره)، المسألة ٣٧٩.

(٣) مناسك الحج للسيد السيستاني: ١٩٤، المسألة ٣٧٩.

(٤) منهج الصالحين: ٣٨٠/١، المسألة ٢١٠٢.

وقال الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف): ((الجمرات الثلاث هي اسطوانات مبنية من الحجر، وهذه الجمرات الثلاث مثال للشيطان، لأنه لعنه الله تعالى عرض لإبراهيم (عليه السلام) بمنى في مكان الجمرة))^(١)، وقال في مسألة أخرى: ((فلو كان قريباً من الجمرة اسطوانة أو حائط مثلاً فرماها اشتباهاً لظنه أنها جمرة يجب عليه الرمي مرة أخرى))^(٢).

وفي حدود تبعية لأقوال الفقهاء فإن أول من قطع بوجوب إصابة البناء هو السيد صاحب المدارك (قدس سره) فإنه بعد أن نقل قول الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس: ((والجمرة اسم لموضع الرمي، وهو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى، وقيل: هو مجتمع الحصى لا السائل منه، وصرح علي بن بابويه بأنه الأرض))^(٣) قال (قدس سره): ((وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة، ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، أما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه))^(٤).

وتبعه الفاضل الهندي في كشف اللثام، قال (قدس سره): ((وهي - أي الجمرة - الميل المبني أو موضعه إن لم يكن، من الجمار بمعنى الأحجار الصغار))^(٥).

وقال الشيخ النراقي (قدس سره): ((وهي - أي جمرة العقبة - منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتل بحيث تظهر جهتها الواحدة))^(٦).

(القول الثاني) إنه الأرض التي وضع الشاخص علامة عليها ويجتمع فيها

(١) هامش المسألة ٥٣٢ من مناسك الحج والعمرة، صفحة ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق: ٢١٣ المسألة ٥٤٢.

(٣) الدروس: ١٢٤.

(٤) مدارك الأحكام: ٩/٨.

(٥) كشف اللثام: ١١٤/٦.

(٦) مستند الشيعة: ٢٨٣/١٢.

حصى الجمار:

وقد نسبته الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس إلى علي بن بابويه والد الصدوق (رضي الله عنهما) في النص المنقول آنفاً، ولعله يشير بذلك إلى ما ورد في فقه الرضا الذي رجحنا أنه رسالة لوالد الصدوق (رضي الله عنهما) فقد جاء فيه: ((فإن رميت ودفعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزاء عنك، وإن بقيت في المحمل لم تجز عنك وارم مكانها أخرى))^(١).

ومن صرح بذلك أبو الصلاح الحلبي (قدس سره) في الكافي: ((فإن رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثم سقطت على الأرض أجزاء، وإلا فعليه أن يرمي عوضاً عنها))^(٢).

وحكى السيد ابن زهرة (قدس سره) الإجماع عليه بقوله: ((وإذا رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثم سقطت على الأرض أجزاء ... كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه))^(٣).

وقال الشيخ الطريحي (قدس سره) (ت ١٠٨٥ هـ) في مجمع البحرين مادة (جمر): ((والجمرات مجتمعة الحصى بمنى فكل كومة من الحصى جمرة، والجمع جمرات)).

واستوجه هذا القول صاحب الجواهر (قدس سره) فإنه بعد أن نقل كلامي الشهيد الأول في الدروس وكاشف اللثام (قدس الله روحيهما) المتقدمين نقل كلام صاحب المدارك (قدس سره) المتقدم وقال: ((وإليه يرجع ما سمعته من الدروس وكشف اللثام إلا أنه لا تقييد في الأول بالزوال، ولعله الوجه، لاستبعاد توقف الصدق عليه، ويمكن كون المراد بها المحل بأحواله التي منها الارتفاع ببناء

(١) جامع أحاديث الشيعة: ٢٣١/١٤، أبواب رمي الجمار، باب ١٢، ح ٢.

(٢) الكافي: ١٩٩.

(٣) غنية النزوع، قسم الفروع: ١٨٩.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١١٣)

أو غيره أو الانخفاض، لكن ستسمع ما في خبر أبي غسان^(١)، بناءً على إرادة الأخبار بحيطان فيه عن الجمار كما هو محتمل، بل لعله الظاهر، إلا أنه محتمل البناء على المعهود الغالب^(٢).

وحكى السيد السبزواري (قدس سره) عن صاحب الجواهر (قدس سره) أنه ((صرح بكفاية الرمي إلى المحل في النجاة - أي رسالته العملية نجاة العباد - أيضاً))^(٣).

ويستفاد هذا القول ظهوراً أو اقتضاءً من كلمات عدد آخر، كالعلامة (قدس سره) في التذكرة والمنتهى، قال (قدس سره): ((إذا رمى بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرت على سنتها^(٤)، أو أصابت شيئاً صلباً كالمحمل وشبهه، ثم وقعت في المرمى بعد ذلك أجزاءه، لأن وقوعها في المرمى بفعله ورميه))^(٥).

وقال الشيخ الصدوق (قدس سره): ((فإن سقطت منك حصاة في الجمرة أو في طريقك...))^(٦) بتقريب ((أن التعبير بالسقوط في الجمرة دليل على أن الجمرة هي بقعة الأرض ومحل اجتماع الحصى))^(٧).

وقال الشيخ (قدس سره) في المبسوط: ((فإذا وقعت على مكان أعلى من الجمرة وتدحرجت إليها أجزاءه))^(٨).

(١) خبر أبي غسان ستأتي الإشارة إليه عند الاستدلال على القول الأول بإذن الله تعالى.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.

(٣) مهذب الأحكام: ٢٥٥/١٤، طبعة النجف.

(٤) أسنتت الأرض إذا أجذبت ولم يصبها المطر، فلعل المراد بسنتها سطحها الأجرد.

(٥) المنتهى: ٧٣١/٢، الطبعة القديمة، تذكرة الفقهاء: ٢٢١/٨.

(٦) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، باب: سياق مناسك الحج، عنوان: الرجوع إلى منى ورمي الجمار.

(٧) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٨) المبسوط: ٣٦٩/١.

وعبر المحقق الحلي (قدس سره) في الشرائع عن نفس المعنى بقوله: ((فلو وقعت على شيء وانحدرت على الجمرة جاز))^(١) وقال مثل ذلك العلامة (قدس سره) في القواعد وابن فهد الحلي (قدس سره) في المحرر، والشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك والمحقق الثاني (قدس سره) في المسالك والسيد صاحب الرياض (قدس سره)^(٢).

فائدة: أورد بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) قولاً ثالثاً بالتخيير في الرمي، قال (دام ظلّه): ((المجموعة الخامسة وتشمل بعض متأخري الفقهاء الذين قالوا بكفاية الرمي إلى الشاخص أو محل اجتماع الحصى، وبعبارة أخرى إنه يستفاد التخيير من كلامهم))^(٣) وذكر قول الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس وكلمة كاشف اللثام.

وفيه: إنه ليس قولاً مستقلاً أي لا يصح افتراض قول ثالث في المسألة بالتخيير لأن من يقول بإجزاء الرمي إلى مجتمع الحصى لا يجعله بشرط لا عن رمي العمود أي أنه لا يجعل العمود خارج محل الرمي بل هو في وسطه فذكر البناء إشارة إلى الواقع الخارجي ومن ذكر الجزء ثم الكل. أما كلمة كاشف اللثام فقد نقلها مبتورة ((وهي الميل المبني أو موضعه)) والصحيح نقلها كاملة كما قدمنا لتدل على القول الأول.

مقدمتان: لغوية وتاريخية

وقبل الدخول في الاستدلال نؤسس مقدمتين:

(المقدمة الأولى) لغوية، في معنى الجمرة:

(١) شرائع الإسلام: ١٩٢/١.

(٢) قواعد الأحكام: ٤٣٩/١، سلسلة النبايع الفقهية: ٥٢٨/٣، مسالك الأفهام:

٢٩٢/٢، جامع المقاصد: ٢٣٥/٣، رياض المسائل: ٤١٢/٦.

(٣) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١١٥)

من خلال استقراء المعاجم اللغوية والكتب الشارحة لمفردات الأحاديث الشريفة^(١) يتحصل للجمرة عدة معان:-

١- الجَمْرَة بفتح فسكون: النار المتقدة والقطعة الملتهبة من النار وإذا برد فهو فحم والجمع: جَمَرٌ.

٢- الجمرة: القبيلة انضمت فصارت يداً واحدة، وكل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم، لا يخالفون أحداً ولا ينضمون إلى أحد، وتكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل.

٣- تجمّر القوم على الأمر تجميراً أي تجمعوا عليه وانضموا، وهذا جمير القوم أي تجمعهم، وجمرت المرأة شعرها أي جمعتها وعقدته في قفاها ولم ترسله، والجمر الذي عليه الحلق هو الذي يضفر رأسه.

٤- الجمرة: الحصاة واحدة الجمار، والعرب تسمى صغار الحصى جماراً، وجمار المناسك وجمراتها الحصيات التي يرمى بها في مكة، والتجمير: رمي الجمار، ومنه سمي التطهير بالحجارة استجماراً وورد في الخبر (إذا استجمرت فأوتر) أي قف على الفرد.

٥- أجمر الرجل أو البعير: أسرع في السير وعدى، وورد في الحديث أن آدم (عليه السلام) رمى إبليس (عليه اللعنة) بمنى فأجمر بين يديه أي أسرع.

٦- جمر الجند تجميراً أي حبسهم وأبقاهم في ثغور الأعداء ولم يقلقهم إلى أهاليهم وقد ورد النهي عنه لأن فيه فتنة لهم.

٧- أجمرت الثوب إذا بخرته بالطيب، وفي الحديث: إذا أجمرت الميت فجمروه ثلاثاً؛ أي إذا بخرتموه بالطيب، ومنه نعيم المُجمّر الذي كان يلي إجمار مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

(١) راجع مجمع البحرين للطريحي، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، والنهاية لابن الأثير الجزري، ولسان العرب لابن منظور، والمصباح المنير للفيومي.

٨- عن لسان العرب لابن منظور: سئل أبو العباس عن الجمار بمنى فقال: أصلها من جمرته ودهرته إذا نحيته، باعتبار أن إبراهيم (عليه السلام) رمى إبليس عليه اللعنة في تلك المواضع لتنحيته.

٩- الجمرة: موضع الجمار بمنى سمي جمرة لأنها ترمى بالجمار أي الحصى، وقيل لأنها مجمع الحصى التي يرمى بها من الجمرة وهي اجتماع القبيلة على من ناوأها، فالجمرات مجتمع الحصى بمنى، فكل كومة من الحصى جمرة وكل شيء جمعته فقد جمرته، وقيل سميت به من قولهم أجمر إذا أسرع. وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس ((الجيم والميم والراء: أصل واحد يدل على التجمع)).

أقول: مما تقدم يظهر أن الوجه الأرجح الذي أجمعوا عليه لتسمية الجمرة هو كونها مجتمع الحصى لأن الأصل في الجمر هو التجمع، وذكرت وجوه أخرى: (منها) من الجمار أي الحصى لأنها ترمى بها، (ومنها) من الإسراع للرواية المذكورة، أو لما ورد من أن الناسك يرمي جمرة العقبة ويذهب ولا يتوقف^(١)، (ومنها) من التنحية لأن إبراهيم (عليه السلام) نحى إبليس برميته كما تقدم. ويذكر أستاذنا السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) وجهاً آخر بقوله: ((ولعل من المستطاع أن تستفيد رمزية الجمرة عن الشيطان من تسميتها بهذا الاسم نفسه، باعتبار أن الجمرة من النار، وخلقة الشيطان من النار كما نص عليه القرآن الكريم))^(٢).

(المقدمة الثانية) تاريخية، في المراحل التي مرت على هذا النسك:

تصرّح الروايات بأن تأريخ رمي الجمرات يعود إلى أبي البشر آدم (عليه

(١) في الخبر (رمى أبو عبد الله (عليه السلام) الجمرة العظمى فرأى الناس وقوفاً فقام في وسطهم، ثم نادى بأعلى صوته: أيها الناس إن هذا ليس بموقف، ثلاث مرات، ففعلت) (وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١٠، ح ٤، ٦.

(٢) ما وراء الفقه: ٢/٢٨٤، طبعة بيروت.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١١٧)

(السلام)، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أول من رمى الجمار آدم (عليه السلام)، وقال: أتى جبرئيل (عليه السلام) إبراهيم (عليه السلام) فقال: ارم يا إبراهيم، فرمى جمرة العقبة وذلك أن الشيطان تمثّل له عندها) وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن رمي الجمار لم جعل؟ قال: لأن إبليس اللعين كان يتراعى لإبراهيم (عليه السلام) في موضع الجمار فرجمه إبراهيم فجرت السنة بذلك)^(١).

ومن هنا كان ((رمي الجمرات بمنى من مناسك الحج وشعائره، وهو من شعائر الحج كذلك المعروفة في المحجّات الأخرى من جزيرة العرب، كما كان معروفاً عند غير العرب أيضاً، وقد أشير إليه في التوراة))^(٢).

ولم يتحدث المؤرخون عن أي تغيير وقع على الجمرات في عهد النبي إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) أو عندما تولت قبيلة جرهم أمر البيت بعده (عليه السلام) ويرجح أن تكون الجمرات معلومة الموضع في هذا الوقت بشارات معينة أو بمعالم تُعرف بها أو بدلالة العارفين بالمواضع فقد ((كان أمر الإفاضة بيد رجل من أسرة تناوبت هذا العمل أباً عن جد، وقد اشتهر منهم رجل يعرف

(١) رواهما الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) بسند صحيح في علل الشرائع: ٤٣٧، باب علة رمي الجمار، وأرسلهما في الفقيه ومنه أخرجهما صاحب الوسائل (أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١، ح ٦، ٥) لذا وصمهما بعض المصادر بالإرسال.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي: ٣٨٥/٦، وفيه عن سفر التكوين، الإصحاح الحادي والثلاثين: (وقال لابان ليعقوب: هو ذا هذه الرجمة، وهو ذا النصب الذي وضعت بيني وبينك).

أقول: ظاهر النص أنه بعيد عن معنى رمي الجمرات وإن ورد اللفظ فيه. ما وراء الفقه: ٢٨٤/٢، طبعة بيروت.

بد(أبي سيارة) كان يجيز الناس من المزدلفة إلى منى أربعين سنة))^(١).
لكن ((تطوراً هاماً طرأ على الجمرات في عهد قبيلة خزاعة التي أخرجت
قبيلة جرهم من الحرم وحلت محلها في ولاية البيت الحرام وقد جاء هذا التطور
عندما قام عمرو بن لحي الخزاعي^(٢) بتغيير دين الحنيفية - دين إبراهيم (عليه
السلام) - إذ نصب الأوثان (الأصنام) حول الكعبة وأمر قومه بعبادتها. وفضلاً
عن ذلك فقد نصب بمنى سبعة أصنام منها صنم على الجمرة الصغرى وصنم على
الجمرة الوسطى وصنم على الجمرة العظمى، وقسم على الأصنام السبعة حصى
الجمار وهي إحدى وعشرون حصاة يرمى كل وثن منها بثلاث حصيات ويقال
للوثن حين يرمى: أنت أكبر من فلان الصنم الذي يرمى قبله. وقد عرفت بذلك
جمرات منى الثلاث في الجاهلية بالجمرة الصغرى ثم الجمرة الوسطى ثم الجمرة
الكبرى أو العظمى.

هذا وقد فسر وضع تلك الأصنام على الجمرات بأن العرب قاموا بتشخيص
الشیطان بها حتى يرحم. ويرجح أن يكون ذلك سبب إطلاق كلمة شاخص على
الدعامة التي تعلق الجمرات مما يوجب استبدال هذا الاسم بأخر))^(٣).
في ضوء هذا يكون من الوهم ما قيل ((إن رمي الجمرات استمرار إسلامي
لرجم قبر (أبي رغال) الذي دل أبرهة الأشرم - الذي كان قاصداً لهدم الكعبة -
على مكة، وإن باء ذلك التخطيط بالفشل إلا أن العرب رجمت قبر أبي رغال وفي
ذلك يقول جرير عن الفرزدق:

(١) المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام: ٣٨٧/٦.

(٢) الذي انتقلت إليه الرئاسة وولاية البيت حتى انطوت العرب تحت لوائه تأتمر بأمره
وتمثل إليه في كل ما يتدعه من أمور، وكان أمره مطاعاً بمكة لا يعصى، فكان لا
يبتدع بدعة إلا اتخذوها ديناً متبعاً.

(٣) د. طه عبد القادر عمارة الأستاذ المساعد في مركز أبحاث الحج التابع لوزارة التعليم
العالي في المملكة: (تأريخ الجمرات بوادي منى في مكة المكرمة: ٦).

إذا مات الفرزدق فارجموه كما ترمون قبر أبي رغال
وأقر الإسلام ذلك الرجم فأصبح بشكله الجديد رمياً للجمرات))^(١).
وما قاله آخر من أن ((أهل الأخبار يرجعون مبدأ رمي الجمرات إلى عمرو
بن لحي))^(٢).

وقد بقيت هذه الأصنام حتى أزيلت بعد عام الفتح وإبلاغ أمير المؤمنين
(عليه السلام) سورة براءة ولا شك أنها لم تكن موجودة حينما حج النبي (صلى
الله عليه وآله وسلم) حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة، وجدد رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) العمل بسنن التوحيد الخالص ﴿مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: ١٢٣).
وقد ورد^(٣) وصف مواضع الجمرات في حج الرسول (صلى الله عليه وآله

(١) حكاها السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في كتاب (فلسفة الحج) و (ما وراء
الفقه: ٢/٢٤٠) ورد عليه بوجوه.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي: ٦/٣٨٦.

(٣) الوقائع التاريخية من هنا إلى آخر المقدمة التاريخية ملخصة من كتاب (تاريخ
الجمرات بوادي منى في مكة المكرمة) المتقدم ذكره وقد أخذها من عدة مصادر نذكر
أهمها لمن يريد تفاصيل أوسع:-

- ١- (أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه) محمد بن إسحاق الفاكهي المكي.
- ٢- (أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار) لابن عقبة بن الأزرق الشهير بالأزرقى.
- ٣- (التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم) محمد بن طاهر الكردي.
- ٤- (قرة العين في أوصاف الحرمين الشريفين) محمد المحجوبي المغربي - مخطوط.
- ٥- (الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة) للجزيري.
- ٦- (مرآة الحرمين) إبراهيم رفعت باشا.
- ٧- (رمي الجمرات) للدكتور شرف بن علي الشريف، معهد البحوث العلمية
وإحياء التراث، جامعة أم القرى. ==

وسلم) بعلامات كوصف الأولى بأنها ((التي تلي مسجد منى)) أو ((التي تلي المنحرف)) ووصف الكبرى بأنها ((الجمرة التي عند الشجرة))^(١) أو ((التي عند العقبة)) لأنها كانت تقع في مكان ضيق بين الجبلين - وهو معنى العقبة-، وأصبح من السنة عدم الوقوف عندها، ولم يرد ذكر لأعلام كانت قائمة على مرمى الجمرات ولا عن تحديدات لشكل أو مساحة أو هيئة أو ارتفاع الجمرات التي أمر فيها المسلمين أن يأخذوا عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) مناسكهم.

وورد في بعض المصادر أن الخليفة الثاني أصعد في بعض البنيان -بنيان العقبة- فرمى الجمرة من ثم، لكن عبد الله بن مسعود أنكر ذلك ورمى من بطن الوادي وقال: (من هاهنا والذي لا إله غيره رماها الذي أنزلت عليه سورة البقرة) ويظهر من النصوص عدم وجود علامات غير هذه وأمثالها، كرواية عطاء بن أبي رباح قال: (سألت ابن عباس فقلت: إني توسطت الجمرة فرميت من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي...) وعن نافع أنه قال: (كان ابن عمر يقوم

==٨- (حدود حمى المشاعر) مقال للشيخ عبد الله البسام نُشر في مجلة العرب، محرم -صفر/١٤٠٨، الرياض.

(١) في صحيح البخاري عن عبد الرحمن بن يزيد (أنه كان مع عبد الله بن مسعود فاستبطن الوادي حتى إذا حاذى بالشجرة اعترضها فرمى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة). وبقيت الشجرة معلماً للجمرة حتى قطعت، ولم يحدد المصدر (أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه للفاكهي: ج ٤) تأريخ قطعها لكنه روى الحادثة بسنده عن قتادة (كانت شجرة عند الجمرة، وكانت تعبد -يعني في الجاهلية- قال: فأمر السلطان بها فقطعت) وقد توفي قتادة بن دعامة في العقد الثاني من القرن الثاني فيكون الحدث قبل ذلك.

عند الجمرة الوسطى هذه الصخرة السابلة^(١) التي في الجبل) وهذا يعني ارتفاع مرمى هذه الجمرة عن مستوى وادي منى وهو مطابق لوصف الشافعي في القرن الثاني حيث ذكر أن الرامي ((يترك الجمرة الوسطى بيمين لأنها على أكمة لا يمكنه غير ذلك)) ويبدو أن كثرة الأتربة التي جلبتها السيول غطت تلك الصخرة في زمنه فأصبحت الجمرة على شكل تل صغير وأفتى الشافعي أنه ((من رمى الجمرة بحصاة فأصاب إنساناً أو محملاً ثم استنتت^(٢) حتى أصابت موضع الحصى من الجمرة أجزأت عنه)).

((ومما ورد عن الجمرة الأولى التي تقع إلى الغرب مباشرة من مسجد الخيف أن الطريق الأعظم (الطريق الوسطى) يقع حيالها، وهو الطريق الذي سلكه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم النحر عند قدومه من المزدلفة عبر منى ليرمي جمرة العقبة وورد أن الدكان الذي يقع في حد الجمرة يقوم بينها وبين ذلك الطريق. ويعني ذلك أن دكاناً كان يقع في محاذة الجمرة الأولى بين تلك الجمرة وبين البداية الشرقية لذلك الطريق الأعظم.

ومن ثم كان ذلك الدكان وبداية الطريق الأعظم معلمين يحددان موقع تلك الجمرة في هذه الفترة ويسترشد بهما عند رميها.

ولأن موضع جمرة العقبة -وهو طريق العقبة (المسيل)- كان ضيقاً يلاقي فيه الحجاج مشقة كبيرة عند المرور منه، ولذلك أمرت السيدة زبيدة أم الخليفة العباسي محمد الأمين بن الخليفة هارون الرشيد الذي حكم فيما بين سنتي (١٩٣-١٩٨ هـ/٨٠٨-٨١٣م) بزيادة سعة هذا الموضع وتبليطه بالحجارة. وقد نتج عن

(١) السابلة تعني الصخرة التي تقع في وادي منى في أسفل جبلها الشمالي (ثبير) وهي منه كالستر إذا أرسل وأرخي، ويمكن أن تسلك لأن السابلة من الطرق المسلوكة (من المصدر عن القاموس المحيط للفيروز آبادي).

(٢) استنتت: تغيير اتجاه حركتها، ومنها استن الفرس: تقمص، من المصدر عن الصحاح في اللغة والعلوم للأخوين مرعشلي.

ذلك اتساع طريق العقبة (المسيل) الذي يقع في النهاية الغربية لبطن وادي منى إلى الجنوب الغربي من جمرة العقبة عما كان عليه من قبل .
ومن ثم فإن توسعة هذا الطريق كانت أول توسعة أحدثت في وادي منى لإيجاد المساحة الكافية لتيسير حركة الحجاج عند أدائهم لنسك رمي الجمار .
ووقع في سنة (٢٢٨ هـ / ٨٤٢ م) مطر شديد بمنى لم يشهد مثله ، وكان الناس يقفون عند جمرة العقبة يرمونها ، فسقطت صخرة من أعلى الجبل الذي يقع خلف الجمرة قتلت جماعة من الحجاج . ويتضح من ذلك الحدث مدى تأثير الأمطار والسيول السلبي على تأدية الحجاج لمناسكهم خاصة في وادي منى الذي تكتفه الجبال من جهتيه الشمالية والجنوبية . وفضلاً عن ذلك فقد ذكر التأثير السلبي للسيول في هذا القرن وما نتج عنه من تهدم لعماير بمنى عندما وقع سيل في سنة (٢٤٠ هـ / ٨٥٥ م) هدم مسجد الخيف ودار الإمارة بمنى والعقبة المعروفة بجمرة العقبة ، والهدم يستدعي تقدم البناء . وتجدر الإشارة إلى أنه قد قصد بالعقبة التي هدمت هنا الجدار الذي بني عليها والذي تقدم ذكره عند رمي عمر بن الخطاب لجمرتها .

وقد ورد أن جمرة العقبة كانت في سنة (٢٤١ هـ / ٨٥٤ م) زائلة عن موضعها ، أزالها جهال الناس برميهم الحصى ، وغفل عنها حتى أزيحت (أزيلت) عن موضعها شيئاً يسيراً منها ومن فوقها .

ويتضح من النص السابق أن مرمى الجمرة قد أزيح أو أزيل عن موضعه أي أنه قد أصبح في موضع آخر غير مكانه الأصلي . ومن ثم أرسل الخليفة العباسي المتوكل على الله (٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٦ م - ٨٦١ م) في سنة (٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) رجلاً من أهل الصناعة يدعى إسحاق بن سلمة الصائغ ومعه مجموعة من الصناع لعمل تجديدات في الكعبة المشرفة ومنى . ومن بين تلك التجديدات قيامه برد جمرة العقبة إلى موضعها الذي كانت عليه والذي ظلت بعد ذلك عليه ، وبني من ورائها جداراً أعلى عليها ومسجداً متصلاً بذلك الجدار لئلا يصل إليها

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٢٣)

من يريد الرمي من أعلاها. وكان بناء هذا الجدار والمسجد للحيلولة دون رمي الجمرة من أعلاها إتباعاً لسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في رمي جمرة العقبة.

ومما هو جدير بالذكر أن الجدار الذي بناه إسحاق بن سلمة الصائغ خلف جمرة العقبة لم يكن إحداثاً أو ابتداءً منه أضافه إلى جمرة العقبة وإنما كان بمثابة إعادة بناء للجدار الذي كان على العقبة من قبل والذي صعد عليه عمر بن الخطاب ليرمي الجمرة من فوقها، وهو الجدار نفسه الذي أطلق عليه العقبة وهدمه سيل سنة (٢٤٠ هـ - ٨٥٥ م) كما ذكر من قبل. أما إضافة إسحاق بن سلمة في هذا التجديد ولم تذكر من قبل فإنها تكمن في شيئين أولهما بناؤه لمسجد متصل بالجدار الذي بناه وثانيهما ذكره الفاكهي بقوله: (.. وجعل على ذلك كله أعلاماً بناها بالحصص والنورة).

ويبدو أن إسحاق بن سلمة قد وضع تلك الأعلام للإشارة إلى موضع الجمرة حتى لا تزاح أو تزال عن موضعها كما أزيحت أو أزيلت من قبل، فضلاً عن إرشاد الحجاج إلى مرمى الجمرة الأصلي. أو قد يكون إسحاق بن سلمة قد وضع تلك الأعلام لغرض بيان نهاية حدود منى عند هذه الجمرة التي تمثل حد منى الغربي.

ومن ثم تكون الأعلام التي وضعها إسحاق بن سلمة على الجدار الذي شيده خلف الجمرة هي أول أعلام أقيمت عند تلك الجمرة بعد ظهور الإسلام في نفس الوقت الذي شيده فيه ذلك الجدار سنة (٢٤٢ هـ - ٨٥٦ م).

كما قام إسحاق في نفس السنة بوضع أنصاب على الطريق التي سلكها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ومعه عمه العباس بن عبد المطلب (رضوان الله عليه) إلى شعب علي أو شعب البيعة للأنصار. وقد كان ذلك الشعب يقع في الجبل حيال جمرة العقبة، ثم اختفت معالمه فعمره إسحاق بن سلمة وجدده، وجعل عليه أنصاباً.

وتجدر الإشارة إلى أن الحربي الذي توفي في أواخر القرن الثالث الهجري، والذي وصف مشعر منى وصفاً مفصلاً لم يذكر أعلاماً وضعت على مرمى جمرات منى خاصة عند وصفه للعقبة وذكره لجمرتها حيث قال: (وأول حد منى من ناحية مكة جمره العقبة فإذا جئت من مكة فأنت في هبطة حتى ترقى في العقبة إلى منى، ومنى في ارتفاع ولا تزال في استواء في ارتفاع ذاهباً تريد المزدلفة فإذا صرت (لعله يقصد أردت) أن تهبط فذلك آخر منى، ومى بين واديين).

أقول: إلى هنا تنتهي فترة الأئمة المعصومين (عليهم السلام) الظاهرين باستشهاد الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) عام (٢٦٠ هـ) فيكون للنظر فيه مدخلية في الاستدلال، لكننا نستمر في بيان خلاصة تأريخ الجمرات وما حصل لها من تطورات حتى التوسعة الأخيرة إتماماً للفائدة والله الموفق.

ووصف الرحال ابن جبير جمره العقبة في القرن السادس بأنها تقع على قارعة الطريق مرتفع عنه نتيجة لتراكم حصى الجمار، ويعلو الجمره مسجد مبارك، كما أنها تحتوي على علم منصوب شبه أعلام الحرم وأعلام الحرم يبلغ ارتفاعها بحسب المصادر ثلاثة أذرع.

وأول من وصف الجمره بالبناء المحجوبي المغربي الذي حج سنة (٨٢٠ هـ) حيث قال: ((جمرة العقبة بناء كالبرج أو كصومعة صغيرة عريضة لكنها مصممة لا جوف لها، وقد بنيت على رأس شرف من حجر صلد ينحدر الناس منه إلى أرض مكة ويصعدون فيه إلى أرض منى)) ويضيف المحجوبي: وصفت الجمرتين الباقيتين هكذا في البناء إلا أن جمره العقبة أعظم بناءً من الجمرتين الأخيرتين فيما شاهدناه، وهو بناء لا يزال يجدد كلما احتاج إلى تجديد.

وفي ضوء هذا نفهم ظهور الإشارة إلى البناء في موضع الجمره في كلمات الشهيد الأول (قدس سره) المتوفى سنة (٧٨٦ هـ)، وتحولت هذه الإشارة إلى تعريف الجمره بالبناء لأول مرة في كلمات فقهاءنا (قدس الله أرواحهم) عند صاحب المدارك المقارب لذلك العصر فقد توفي عام (١٠٠٩ هـ). ومن تلك الفترة

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٢٥)

أصبح اسم الجمرة يطلق على العلم الذي بني فوقها، وهو من باب إطلاق اسم المحل على الحال ويعني ذلك أن الجمرة قد اختفى مفهومها الأصلي وهو مجمع الحصى ليعرف بالعلم الذي فوقها والجدار الذي في ظهرها، وفي ذلك بعد عن المعنى الحقيقي للجمرة حتى أن الرمي هنا صار يوجه إلى هذا العلم وليس إلى مجمع الحصى من الجمرة.

وفي العقد الأخير من القرن الثالث عشر الهجري حدث تطور مهم في إحداث أحواض دائرية حول أعمدة الجمرات لتحديد مساحة المرمى الذي نقلنا خلافهم فيه حيث حدد بعضهم نصف القطر بثلاثة أذرع وقدره آخرون بأقل من ذلك.

وقد ظهرت بدايات إحاطة مرمى الجمرات الثلاث على أثر اقتراح من الشيخ محمد شكري إسماعيل حافظ في رسالته (الأنهار الأربعة في مرمى جمرة العقبة) بعمل شباك حول جمرة العقبة لإزالة الزحمة عندها. وقد وافقه على هذا الاقتراح عدد من العلماء بمكة المكرمة والمدينة المنورة الذين قالوا بوجوب إزالة الزحمة بالشباك.

وتم بالفعل إحداث شباك حديدي في آخر شهر ذي القعدة من شهور سنة (١٢٩١هـ- ١٨٧٤م) وكان الدافع الأساسي لعمل هذا الشباك هو دفع معظم زحمة الرامين لجمرة العقبة لا لتحديد مرماها.

وقد اعترض على إحداث هذا الشباك بعض العلماء لأنه في رأيهم يوهم العوام بأن جميع ما أحاط به ذلك الشباك مرمى، وليس الأمر كذلك. ومن ثم أزيل هذا الشباك بعد مناقشة طويلة حول وضعه والتحقق من أن وجوده يوهم بأن ما حواه كله مرمى.

وقد صدرت فتوى بعمل أحواض للجمرات الثلاث في سنة (١٢٩٢هـ- ١٨٧٥م) وهي السنة التالية لعمل الشباك الحديدي سالف الذكر حول جمرة العقبة. وتم عمل هذه الأحواض بعد مشاورة الفقهاء واتفقهم على ذلك.

ويذكر الشيخ البسام أن أحواض الجمار لما بنيت عام (١٢٩٢هـ-١٨٧٥م) بنيت بشكل واسع، ثم اختصرت أحواضها على ما هي عليه الآن، ويتضح مما ذكره الشيخ البسام أنه نظراً لعدم وجود نصوص من الكتاب والسنة تحدد مساحة مرمى الجمرات فقد بنيت الأحواض حولها متسعة في أول الأمر ثم ضيقت مساحتها بعد ذلك لتصبح ثلاثة أذرع من جميع جوانب العلم المقام لوسطها في الجمرتين الأولى والوسطى. أما بالنسبة لجمرة العقبة فقد جعل لها نصف حوض حيث كان لها جهة واحدة فقط خالية وهي الجهة الجنوبية الغربية ذلك لأن الجانب الشمالي الشرقي منها كان يشغله جبل.

وفي عام (١٣٧٥هـ) صدرت فتوى شرعية أزالته الحكومة بموجبها الجبل الواقع خلف جمرة العقبة لإيجاد المساحة الكافية لتيسير حركة الحجاج الذين ازدادت أعدادهم عند أدائهم هذا النسك، وجعل وراء الجمرة من الجهة الشمالية الشرقية قاعدة بناء مربعة لاصقة بالجمرة حتى يمنع من يريد الرمي من خلفها، وهدمت المنطقة الممتدة من الجمرة الوسطى إلى جمرة العقبة لتوسعة الشارع عام (١٣٨٣هـ-١٩٦٣م) لتصل المسافة بين الجبلين الذين يكتنفان وادي منى من الجهتين الشمالية والجنوبية إلى ألف متر، ثم بني جسر أعلى سنة (١٣٩٥هـ-١٩٧٥م) وطول علم الجمرات ليراه الرامي من أعلى الجسر وأبقي حوض الجمرات السفلي كما هو.

هذا وقد حاولت الحكومة توسيع أحواض الجمرات عام (١٤٠٥هـ) وعليه استشارت هيئة كبار العلماء، ف عقدوا اجتماعاً لهم وقرر المجلس بالأكثرية إبقاء ما كان على ما كان وعدم إحداث شيء مما ذكر سواء عمل مستودعات لحصى الجمار تحت حوض كل جمرة أو توسعة جوانب جدار دوائر الرجم من أعلى.

لكن توصيات صدرت بإجراء هذه التوسعة في الأحواض عمل بها أخيراً باعتبار أن تحديد الأحواض بدائرة نصف قطرها ثلاثة أذرع لم يرد به نص صريح في الكتاب والسنة، ولم يشر إليه الخلفاء الراشدون أو الصحابة أو التابعون أو

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٢٧)

الأئمة الأربعة أو التابعون أو العلماء المتقدمون. ومن المعروف أن المعنى الحقيقي للجمرة هو مجتمع الحصى كما ورد في صفحات البحث. ويزداد الحصى بطبيعة الحال بتجمعه في المرمى مع ازدياد أعداد الرامين الذين أصبح عددهم يحصى بمئات الآلاف. وبازدياد أعداد الحصى في المرمى تزداد مساحة مجتمع الحصى مما ينتج عنه اتساع دائرة الرمي فتستوعب أعداداً أكثر من الحجاج مما ييسر أداء هذا النسك على الأعداد المتنامية من حجاج بيت الله الحرام.

الاستدلال على كل من القولين

الاستدلال على القول الأول:

يمكن تقريب عدة وجوه للاستدلال على اشتراط إصابة عمود الجمرة بالحصاة، ومنها:

(الوجه الأول) ما ورد في كلام صاحب المدارك (قدس سره) بقوله: ((وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة)).

وفيه:-

١- إنه يلزم التردد في ماهية الجمرة وهو مستحيل، لأنه يعرف الجمرة بالعمود في حال وجوده وبموضعه في حال عدم وجوده - بحسب ظاهر كلامه (قدس سره) وصرح به كاشف اللثام واعترف صاحب الجواهر (قدس سره) برجوعه إليه كما تقدم (صفحة ١١٢)-، ولعله وجه البعد الذي أراده صاحب الجواهر (قدس سره) في الدروس وعدم التقييد بالزوال وعلله ((لاستبعاد توقف الصدق عليه))^(١)- أي الزوال-.

٢- لا اعتبار بهذه المعروفة - كأمر واقع - إلا أن يثبت امتداد وجودها إلى زمن المعصومين (عليهم السلام) وإلزامهم بإصابتها وهذا الامتداد يُقرب بتقريبين: أحدهما: الاستصحاب القهقرائي وهو غير تام لأكثر من وجه:
أ- لعدم صحته كبروياً.

ب- إن من أركان الاستصحاب الشك اللاحق وهنا قد يقال بأنه في ضوء العرض التاريخي المتقدم فإن الأعمدة والبناء أمر مستحدث.

(١) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٢٩)

ثانيهما: ما قرّبه بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) من التمسك ((بأصالة عدم النقل الذي هو أصل عقلائي حيث يمكن القول بأنّ ما نفهمه في العصر الحاضر بمعنى الجمرّة هو العمود، ونشك في المعنى الموضوع لها في السابق هل أنّه كان هذا المعنى أو نقل إلى معنى جديد، فالأصل هو عدم تبدل المعنى، أي أن يكون المراد هو هذا المعنى.

ولذلك نرى أنّ الألفاظ القديمة المستعملة في الوثائق والأسناد الرسمية للموقوفات وغيرها تحمل على ما يفهم منها في العصر الحاضر)).

ورد عليه بأنه ((مما ينبغي الالتفات إليه هو أنّ التمسك بمثل هذه الأصول والقواعد يتعلق بموارد الشك فقط في حين أننا مع شهادة اللغويين وعلماء الشيعة وأهل السنّة ودلالة الروايات لا يبقى لدينا شك في أنّ المراد من الجمرّة هو (مجمع الحصى) فلا محل حينئذٍ لإجراء الأصل (حتى لو كان أصلاً لفظياً))^(١).

(الوجه الثاني) ما ورد في كلام صاحب المدارك المتقدم بقوله: ((ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه))^(٢).

بتقريب: إن رمي العمود مجزّ قطعاً للقطع بكونه مما يصح رميه ونحوه، أما رمي مجمع الحصى فمشكوك الإجزاء، واشتغال الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً ولا يتحقق إلا بإصابة العمود.
وفيه:-

١- إن مقتضى الاحتياط إصابة العمود ووقوع الحصاة في مجمع الحصى لا إطلاق الاكتفاء بإصابة العمود وإن علقت الحصاة بين شقوقه أو ذهبت بعيداً في مجمع الحصى.

٢- إذا تمّ الدليل على الاجتزاء بإصابة مجمع الحصى -كما يدعي الفريق

(١) الجمرات بين الماضي والحاضر للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

(٢) مدارك الأحكام: ٩/٨.

الثاني - فلا معنى للتمسك بالأصل.

٣- إن الأصل الجاري في المقام هي البراءة وليس الاحتياط، لأن المورد صغرى لمسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وحينئذ تجري البراءة، وسيأتي التفصيل حين تنقيح الأصل العملي (صفحة ١٥٠) بإذن الله تعالى.

(الوجه الثالث) ما ورد في كلام السيد الخوئي (قدس سره) في المسألة التي نقلناها عنه (صفحة ١١٠) من التقييد بكلمة (سابقاً) مما يشعر باعتقاده أن الجمرة الموجودة الآن هي الموجودة في زمن المعصومين (عليهم السلام) مع إجراء تغييرات عليها كإطالتها أو ترميمها ونحوه، قال (قدس سره): ((قد عرفت أنه لا بد من وصول الحصيات إلى الجمرة وإصابتها ولا ريب أن الجمرة الموجودة في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) لا يمكن بقاؤها إلى يوم القيامة ولا ريب في تغييرها وتبديلها، فشخص تلك الجمرة الموجودة في زمانهم (عليهم السلام) لا يلزم رميها جزماً، لعدم إمكان بقائها إلى آخر الدنيا مع أن الدين باقٍ إلى يوم القيامة وقيام الساعة، فلا بد من تنفيذ هذا الحكم الإسلامي، ولذا لو فرضنا هدمت الجمرة وبنيت في مكانها جمرة أخرى أو رمت أو طليت بالحص والسمت بحيث يعد ذلك جزء منها عرفاً لا بأس برميها، ولا يمنع الجحص ونحوه من صدق وصول الحصى إلى الجمرة، ولكن إذا فرض أنه بني على الجمرة بناء آخر مرتفع أعلى من الجمرة السابقة الموجودة في زمانهم (عليهم السلام) كما في زماننا هذا فلا يجتزئ برمي المقدار الزائد المرتفع لعدم وجود هذا المقدار في زمانهم (عليهم السلام) فلم نحرز جواز الاكتفاء برمي هذا المقدار، فتبدل المواد لا يضر في الجمرة إذ لا يلزم رمي الجمرة الموجودة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) فإن ذلك أمر لا يمكن بقاؤه إلى زماننا، لعروض الخراب والتغيير والتبديل على الجمرة قطعاً في طيلة هذه القرون، إلا أن اللازم رمي مقدار الجمرة الموجودة في الزمان السابق، وإن تغيرت وتبدلت بحيث

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١٣١)

كانت الزيادة جزءاً من الجمرة عرفاً^(١).

أقول: هذا الوجه لا يزيد على الوجه الأول الذي تقدم عن صاحب المدارك (قدس سره) ويحتاج إلى تقرّيباته وقد ناقشناه.

نعم يمكن تقرّيبه بشكل آخر وهو الوجه الذي طالما استدل به السيد الخوئي (قدس سره) ولكنه لم يذكره هنا وعنوان هذا الوجه (لو كان لبان) وقربه بعض طلبتنا الأعزاء بقوله: ((فلو كانت الجمرة هي الأرض أو مجتمع الحصى ثم تحولت إلى عمود على فرض أنه وضع علامة على الجمرة ومن ثم تحول تدريجياً إلى مرمى في فهم الناس حتى أصبحت الجمرة هي العمود الشاخص هناك، فمثل هذا الأمر لا بد وأن يثير الناس المتشعبة نحو السؤال والفقهاء نحو الجواب وإصدار الفتوى حتى لو كان من قبل العامة من جهة كونها بدعة أو ما شابه، خصوصاً وأنه قد حصل سنة (٢٤٠ هـ) - بحسب نقل الأزرق في أخبار مكة وهو متوفى حدود سنة (٢٥٠ هـ) - أي في زمن الإمامين العسكريين (عليهما السلام) ولم يرد ما يدل على رد الفعل ولو برواية ضعيفة)) كما وردت روايات في ما يتعلق بمقام إبراهيم وحجر إسماعيل (سلام الله عليهما).

وقد ردّ العلم المعاصر (دام ظلّه الشريف) على هذا الوجه بأنه ((لقد ثبت من خلال قرائن عديدة أن الأعمدة لم تنصب هناك بحيث تكون بمثابة تغيير في مناسك الحج وشعائره بل هي بمثابة العلامة فقط، وقد رأينا في سفراتنا السابقة للحج أنهم كانوا يضعون مصباحاً في ذلك المكان كعلامة لمن يريد الرمي في الليل. وفي هذا الوقت أيضاً هناك علائم ولوحات متعددة لتعيين حدود عرفات، منى، المشعر، وهذه العلامات لا تثير أية حساسية لدى الأشخاص لأنها ليست سوى علائم لتلك المناطق^(٢)، وضرب آخر مثلاً لذلك حجم الكعبة التي كانت أقل

(١) الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي (قدس سره): ٢٩/٢٢٧-٢٢٨.

(٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

علوًّا مما هي عليه اليوم وربما كان سبب عدم الإثارة أن التغيير يحدث تدريجياً وليس دفعياً.

(الوجه الرابع) تقريب بعض الروايات:

(الأولى) عن أبي غسان حميد بن مسعود قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام) عن رمي الجمار على غير طهور قال: الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك والطهر أحب إلي فلا تدعه وأنت قادر عليه^(١).

وهو الخبر الذي أشار إليه صاحب الجواهر (قدس سره) في كلامه المتقدم (صفحة ١١٢) وقال: ((لكن ستسمع ما في خبر أبي غسان بناءً على إرادة الإخبار بحيطان فيه عن الجمار كما هو محتمل، بل لعله الظاهر))^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن كلمة (حيطان) جمع حائط وقد عرف الإمام عليه السلام) الجمرة بهذا البناء الذي سماه حائطاً.
وفيه:-

١- إن أبا غسان ليس حميد بن مسعود بل حميد بن راشد فالصحيح في سياق السند أن يكون: عن أبي غسان عن حميد بن مسعود -كما في التهذيب- وكلاهما مجهولان.

٢- إن الحائط يطلق على ما يحيط بالشيء لذا يطلق على البستان حائط باعتبار ما يحوطه، والأصل فيها الحفظ، فالحائط يحفظ ما بداخله، ومنه الاحتياط، وعلى هذا ((فإن هذه الرواية إن لم تدل على خلاف المطلوب فإنها لا تدل عليه، إذ لا معنى لأن يقال للعمود الذي يشبه أعمدة الجمرات الفعلية أنه حائط، ولو كان هناك حائط فإنه لا يعدو كونه شبيهاً بحائط الحوض الحالي للجمرات الذي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٢، ح ٥٠.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٣٣)

يحيط ببقعة الأرض المعينة للرمي ولا يتعلق بالعمود^(١).

٣- إن الرواية مجملة من هذه الناحية لأن الصفا والمروة جبلان لا حائط فيهما إلا أن يقال أن ذلك باعتبار اكتنافهما للمسعى والناسكين بينهما وعلى أي حال فإن كل ما يفهم من الرواية أن الجمرات كالصفا والمروة ليست مساجد ولا يكون نسكها مشروطاً بالطهارة كالطواف.

٤- من المحتمل أن حيطان خير للصفا والمروة بقريئة ما يتلوه من السياق بقوله (عليه السلام): (إن طفت بينهما) وهذا الاحتمال وإن لم يرجحه صاحب الجواهر (قدس سره) وأرجع الخبر إلى الجمار، إلا أنه على أي حال احتمال مبطل للاستدلال.

٥- ما قاله السيد السبزواري (قدس سره) من ((أنه - أي الخبر- ليس في مقام بيان كون الحائط لها موضوعية خاصة في الجمرة وغاية ما يستفاد منه كونها علامة مثل كون الصفا والمروة علامة، فلو فرض زوالهما لا يزول السعي بين العلامتين))^(٢).

(الثانية) خبر عبد الأعلى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: رجل رمى الجمرة بست حصيات فوقعت واحدة في الحصى قال: يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي، ولا يأخذ من حصى الجمار)^(٣).

بتقريب: إن الرواية تدل على عدم إجزاء الرمي لو وقعت الحصاة في مجتمع الحصى مما يعني اشتراط إصابة العمود.

أقول: قد نوقش السند من جهة وقوع سهل بن زياد فيه.

ونوقش الاستدلال بالرواية على المطلوب من عدة جهات:-

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٢) مهذب الأحكام: ٢٥٥/١٤، طبعة النجف.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٧، ح ٣.

- ١- إن المذكور في نسختي الكافي والتهذيب (ووقعت) ورواها صاحب الوسائل بالواو في موضع آخر^(١) مما يعني أنه وقعت من يد الرامي من دون قصد الرمي وهو المناسب لذكر الست فتكون التي وقعت هي السابعة، وعليه فيكون عدم الإجزاء لعدم القصد وليس لعدم إصابة العمود وهو المناسب.
- ٢- إن الرواية تقول (في الحصى) وليس في مجتمع الحصى فيكون من المحتمل عدم الإجزاء لعدم وقوعها في مجتمع الحصى وإنما في السائل منه.

فائدة: هاتان الروايتان هما الرئيسيتان في الاستدلال، وقد استدل على هذا القول الأول من تقرّيبات لروايات آخر.

(منها) صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها: (ثم أتت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها)^(٢).

وقد قرّب بعض طلبتنا الأجزاء الاستدلالية بتقريبين وردّ عليهما:
(الأول: إن التعبير بأعلاها وأسفلها لا معنى له ما لم تكن الجمرة جسماً وهو يناسب كون الجمرة عموداً.

وفيه: إنه لم يقل: (ولا ترم أعلاها) بل قال: (ولا ترم من أعلاها) وهو يعني أنه يتحدث عن جهة وقوف الرامي بالنسبة للجمرة لا محل إصابة الحصاة من الجمرة، فيكون المعنى هو النهي عن الوقوف في مكان أعلى من الجمرة ورميها وهو محل التل في جمرة العقبة حيث ورد النهي عنه، ودليلنا قرينة المقابلة فهو لم يقل: (ارمها من أسفلها ولا ترمها من أعلاها) بل قال: (ارمها من قبل وجهها) أي من أمامها وهي جهة الوادي.

الثاني: إن التعبير من قبل وجهها يعني كونها بناءً إذ لا وجه للأرض أو

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح ١.

مجتمع الحصى إذا كان هو معنى الجمرة.

وفيه: إن قرينة المقابلة المتقدمة تبين أن المراد منه الرمي من جهة الوادي لا من جهة التل، مضافاً إلى أن العمود لا وجه له حتى يقال من وجهها)).

أقول: هذا الرد صحيح وهو المناسب لوضع جمرة العقبة فأحد طرفيها أعلى والآخر أسفل كما تقدم وصفها وتقدم أيضاً أنه بُني جدار لمنع الناس من التوجه إلى أعلى لرميها كما فعل الثاني ((ولعل الحكمة في ذلك أنه لو وقف بعض الناس إلى الجهة العليا والبعض الآخر إلى الجهة السفلى ورموا الجمرة فيحتمل أن تصيب بعض الأحجار الأشخاص الواقفين في الطرف الأسفل))^(١).

وهذا يفسر كلام العلامة الحلي (قدس سره) في المنتهى: ((عن الجمهور أن عمر جاء والزحام عند الجمرة فرماها من فوقها))^(٢) فلا يتوهم أحد وجود عمود صعد عمر عليه ورمى الجمرة من أعلاه، إذ من غير المعقول فعل ذلك وسط الكم الهائل من الحجارة المتساقطة.

(ومنها) رواية سعيد الأعرج^(٣) عن أبي عبد الله (عليه السلام) ووصف فيها جمرة العقبة بالعظمى، وهذا الوصف يشعر بوجود عمود أعظم من الموجودين في الوسطى والصغرى.

وفيه: أنه لا يغني من الحق شيئاً لأن وصف كل شيء بالعظمة بما يناسبه ولا يفرق فيه بين كون محل الرمي عموداً أو أرضاً، كما أن الاحتمالات في وصفها بالعظمى عديدة كزيادة رميها لاختصاصها برمي اليوم العاشر فكأنها كناية عن الشيطان الأكبر أو لوقوعها في حافة الجبل والأخريان في الوادي فتبدو بالنسبة إليهما عظيمة وهكذا.

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٢) المنتهى: ٧٣٢/٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١، ح ١.

ولا حاجة للإطالة أكثر من هذا في انتزاع التقريرات من الروايات.
لا يقال: إنه وردت في النص المنقول عن الأزرقى المكي المعاصر للإمامين
العسكريين (عليهما السلام) عن سيل (٢٤١هـ) فقرات تشير إلى وجود الأعمدة
يومئذ كقوله: ((وهدم -أي السيل- العقبة المعروفة بجمرة العقبة)) والهدم لا يكون
إلا مع البناء ولا يعبر عن كومة الحصى أن السيل هدمها، وقوله: ((فردّها إلى
موضعها الذي لم تزل عليه)) فلو كانت كومة الحصى لاكتفى بتشخيص المكان
الصحيح لها، لا أن يرد الحصى ويحملها إلى ذلك المكان.
فإنه يقال: إننا لم ننف وجود بناء كالجدار الذي يحد جمرة العقبة من الخلف
أو الصخرة أو الأعلام ونحوها ولكنها لا تدل على وجود الأعمدة المعروفة فضلاً
عن كونها هي الجمرة.

الاستدلال على القول الثاني:

كتب بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) رسالة^(١) بذل فيها وسعه
للاستدلال على هذا القول وردّ ما يمكن من الإشكالات التي وردته عندما أثار
المسألة، وهي لم تكن مبحوثة باستدلال مفصل كما هو واضح من المصادر،
فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

وبالرغم من أن كل ما ساقه من الأدلة قابلة للمناقشة إلا أن له فضل تحرير
المسألة ولا ينقص منه كثرة المناقشة.

ونحن نستعرض ما أورد من الأدلة - التي سماها محاور- وتقييمها ونحافظ
على ترتيبه (دام ظلّه الشريف).

(الدليل الأول) قول اللغويين:

فإنه بعد أن ذكر أن للجمرة أربعة معانٍ، قال: ((لكننا نرى أن أغلب علماء

(١) الجمرات بين الماضي والحاضر لسماحة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظلّه).

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١٣٧)

اللغة اعتمدوا المعنى الأول - وهو الاجتماع وسميت الجمرة به لكونها محلاً لاجتماع الحصى - معتبرين الجمرات محل اجتماع صغار الحصى)) وبعد أن نقل مجموعة من كلمات اللغويين قال: ((يستفاد من مجموع الأقوال والمطالب المتقدمة ومن تعبيرات طائفة أخرى من أعلام اللغة أنه قيل للجمرات هذا الاسم لكونها موضع اجتماع الحصى، أو لكونها كومة من الجمار، وهكذا نرى أن علماء اللغة لم يذكروا الجمرة بمعنى الأعمدة، بل اعتبروها بمعنى الأرض التي يجتمع فيها الجمار، وبعبارة أخرى أنها مجتمعة الحصى.

الأقوال المتقدمة تشير أيضاً إلى عدم بناء تلك الأعمدة في عصر أغلب أولئك اللغويين، وإذا كان ثمة بناء فهو مجرد شاخص وعلامة، علاوة على ذلك فإنّ علة تسمية الجمرات وجذرها اللغوي يطرحان مسألة اجتماع الحصى بقوة)). ثم قال: ((من اليقين أن الجمرات ليست من الألفاظ ذات الحقيقة الشرعية أو التشريعية، وبناءً على ذلك يجب الرجوع إلى كتب اللغة لغرض فهم معناها، وإطلاقها على المواضع الثلاثة من قبيل إطلاق الكل على الفرد، وبالتدرّج أصبح هذا المصطلح علماً لتلك الأماكن.

من هنا إذا كنا نعتبر قول اللغوي صحيحاً طبقاً لسيرة العقلاء في مورد أهل الخبرة بالخصوص، فحيثما يوجد مطلب متداول بين أولئك يمتلك الشهرة، فهو بشهادتهم ثابت، وهو الحق لأننا في كتاب (أنوار الأصول) أثبتنا حجية القول اللغوي في مثل هذه الموارد، وتجري عملية أيضاً سيرة العقلاء، وفي غير هذه الصورة فإن تلك الشهادات تُعدّ مؤيداً جيداً لإثبات المقصود)).

أقول:-

١- لا ينفع الرجوع إلى اللغوي في المقام لأننا لسنا أمام مفردة لغوية نريد فهم معناها وإنما أمام حقيقة خارجية أشير إليها باللفظ فلا بد من الاستدلال عليها بالقرائن المعرفّة لها، فإذا أردنا أن نعرّف (الكوفة) أو (الأقصى) أو (الحرم) لا نرجع إلى معانيها اللغوية بل حقائقها الخارجية.

٢- إنه (دام ظله) أنكر أن يكون للجمره حقيقة شرعية وهذا غير دقيق لأنها ذات وجود خارجي يُشار إليه باللفظ، وقد أثبت بنفسه هذه الحقيقة في المحور الثالث الذي عنوانه: ((الجمرات في الروايات الإسلامية)) حين قال: ((ولكن مع التدقيق والتحقيق يمكننا أن نستوحي من روايات عديدة إشارات عميقة مؤيدة للنظرية أعلاه حيث تدلّ على أن الجمره هي محل اجتماع الحصى)).

أقول: وهل الحقيقة الشرعية إلا هذه؟

٣- قوله: ((إن علماء اللغة لم يذكروا الجمره بمعنى الأعمدة)) لا ينفع في شيء لأن هذا ليس من شأنهم واختصاصهم، ويكفي للإشكال أنهم فسروا الجمره بموضع رمي الجمار الذي يمكن انطباقه عليها.

٤- إن اللغويين مختلفون في ترجيح وجه تسمية الجمار فقد رجح ابن الأثير في النهاية أن ((الجمار هي الأحجار الصغار ومنها سميت جمار الحج للحصى التي يرمى بها، وأما موضع الجمار بمنى فسمي جمره لأنها ترمى بالجمار، وقيل لأنها مجمع الحصى التي يرمى بها)).

٥- إن إرجاع معنى الجمره إلى الاجتماع والتجمع مما يحتاج إلى تأويل بعيد وإلا كيف نرجع معنى الجمره بمعنى الحصى أو النار المتقدة أو التنحية ونحوها من المعاني التي قدمناها.

فالصحيح هو إخراج هذا الوجه من الاستدلال وجعله مقدمة يستأنس بها كما فعلنا.

(الدليل الثاني) شهادة فقهاء وعلماء الإسلام:

قال (دام ظله): ((وهي -أي أقوال العلماء- تشير إلى أن الجمرات هي بقعة الأرض التي يجتمع فيها الحصى، وليست هي الأعمدة المنصوبة التي يرميها الحجيج اليوم، يعني يجب رمي الجمار إلى تلك البقعة التي جعلوها اليوم على شكل حوض لا إلى غيرها)).

ونقل (دام ظله) قول أكثر من (٥٠) عالماً من الفريقين دلّت صريحاً على

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٣٩)

ذلك أو بالدلالة الالتزامية أو قالوا بالتخير.

ويرد عليه أنه حشد أقوال من لا حجية في قولهم ودمجها مع أقوال بعض فقهاءنا الأساطين (قدس الله أرواحهم)، والمفروض أنه في مقام الاستدلال فلا قيمة لهذا الحشد سوى خلق أجواء نفسية لقبول القول وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه.

نعم، يمكن الاستئناس بكلمات فقهاء العامة كشهادات تأريخية ضمن مقدمة تأريخية كما قدمنا.

أما فقهاؤنا فلم يبحثوا المسألة أو يتعرضوا لها إلا في كلمات بعض منهم مما لا يحقق شهرة فضلاً عن الإجماع فلا ينفع الاستدلال بها.

(الدليل الثالث) الروايات:

وقد اعترف (دام ظلّه الشريف) في البداية بأن ((موضوع الجمرّة لم يرد بصراحة في الروايات الإسلامية)) ولكنه قال: ((هناك إشارات في هذه الروايات إلى أن الجمرات يراد بها محل اجتماع الحصى، وكنموذج نلفت النظر إلى هذه الروايات:-

١- ورد في حديث معتبر عن معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها وإن أصابت إنساناً أو جملًا ثم وقعت على الجمار أجزأك)^(١).

فنرى أن التعبير بقوله: (وقعت على الجمار) يدل على أن الجمرّة هي قطعة الأرض المليئة بالحصى والجمار تقع عليها، فإن الجمار بمعنى الحصى وعليه فإن وقوع الحصى على الجمار يعني وقوعها على الحصى الكثير المتجمعة، إذن فالعبارة المذكورة تدل بصورة جيدة على المقصود.

ومضافاً إلى ذلك فإن الحجر الذي يصيب بدن الإنسان أو يصيب بعيراً

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ١.

فإنه حين العودة لا تكون له تلك القوة بحيث يصيب العمود (إذا كان هناك عمود في البين) فغاية ما هناك أنه سوف يقع على مجمع الحصى)).
أقول: لا يمكن اعتبار كلا التقريين دليلاً.

أما الأول: فلأنه من المحتمل أن يراد بالجمار جمع الجمرة باعتبارها ثلاث جمار ويراد بالجمرة الموضع - سواء كان عموداً أو أرضاً- وليس الحصى المجمع، وهذا الاحتمال هو الأرجح بقريئة تعبير الإمام (عليه السلام) عن الحصاة بلفظها فمقتضى السياق أن المراد بالجمار غيرها، بل إن الرجوع إلى النص الكامل للرواية في الكافي التي قطعها صاحب الوسائل (قدس سره) - بناءً على كون فقراتها رواية واحدة- يثبت هذا الاحتمال.

وعلى أي حال فهذا المعنى هو المعروف في الروايات كقول أبي عبد الله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (خذ حصى الجمار)^(١) وقول أبي جعفر (عليه السلام) في صحيحة زرارة: (حصى الجمار إن أخذته..)^(٢).

فالمراد بالجمار موضع الرمي لا الحصى، فيصدق على كلا الاحتمالين لذا لم يجد القائلون بكون الجمرة هي العمود حزازة في إيراد هذه المسألة كصاحب المدارك^(٣) (قدس سره).

وأما الثاني فإنه يحتل الصدق على العمود بلحاظ قلة الحجاج الرامين وقربهم من المرمى وكون بعضهم يرمي من على ظهر البعير، مضافاً إلى أن مسائل الفقه تتعرض لحالات افتراضية وإن لم تقع خارجاً.
وعليه فالرواية مجملة من هذه الناحية.

(٢- في حديث البنظي (أحمد بن محمد بن أبي نصر) عن أبي الحسن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٤، ح ١.

(٣) مدارك الأحكام: ٩/٨.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٤١)

علي بن موسى الرضا (عليه السلام) يقول: (وَأَجْعَلُهُنَّ عَلَيَّ يَمِينِكَ كُلَّهُنَّ وَلَا تَرْمِ عَلَيَّ الْجَمْرَةَ).

وهذا الحديث يدل أيضاً على أن الجمرة هي مجمع الحصى لأن البعض يقف على طرف منها ويرمي نحو الطرف الآخر، ويرى بعض علماء العامة أن في ذلك كفاية، ولكننا نرى الحرمة أو الكراهة في ذلك، والإمام (عليه السلام) هنا ينهى عن هذا العمل، ومن البديهي أن أي عاقل عندما يرمي الجمرة لا يقف على العمود.

ورأينا في كلمات فقهاء العامة في البحث السابق أيضاً هذا المعنى حيث يقول البعض: (لا يجوز الوقوف على الجمرة) فتدبر).

أقول: لعل في تسميته حديثاً تضعيفاً لسنده لوجود سهل بن زياد فيه على ما في الكافي، ولكن الحميري رواه في قرب الإسناد بسند صحيح فلا إشكال من هذه الناحية.

ومن حيث الدلالة فإن التقريب هنا أبعد من سابقه لوجوه:-

- ١- إن تقريبه يحتاج إلى تقدير (من) والأصل عدمه.
- ٢- إنه على المعنى الذي قربه ينبغي استعمال (في) أي (وأنت في الجمرة).
- ٣- إن الرواية تحتمل الانطباق على القولين فتكون مجملة لإمكان أن يكون الشخص على العمود، وإذا كان الوقوف على العمود للرمي أثناء رمي الحجاج بعيداً، فإن الوقوف على مجمع الحصى والرمي إليه بعيد كذلك، ومهما استبعدنا هذا الاحتمال فإنه ليس مستحيلاً وفرض المحال ليس بمحال.
- ٤- إن تفسير الرواية بالقول الأول أولى لأن النهي عن الرمي على العمود يمكن تعقله لعدم صدق الرمي حيثئذ ونحوه، أما على القول الثاني فلا موجب للنهي لإمكان أن يكون في طرف الأرض ويرمي الطرف الآخر كما روى الأزرقبي (المعاصر للإمامين العسكريين (عليهما السلام)) في تأريخ مكة في الرواية عن ابن عباس التي نقلناها (صفحة ١٢٠).

٥- إنه (دام ظلّه) بنى استدلاله على كون الموجود في الرواية (على الجمره) مع أننا نَحْتَمِل سقوط حرف الألف والصحيح (أعلى) فتكون من روايات النهي عن رمي جمره العقبة من أعلاها التي تقدمت (صفحة ١٤١) ولدى التحقيق وجدناها في نسخة التهذيب (أعلى) والله الحمد.

((٣- وجاء في كتاب فقه الرضا (عليه السلام): (وإن رميت ووقعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزاء^(١)) ومن الواضح أن المراد من هذه العبارة أن تتدحرج الحصى وتقع على الأرض محل الرمي)).

أقول: كتاب فقه الرضا (عليه السلام) كتاب فقه كالمسألة العملية وليس من جوامع الحديث فهو يمثل فتاوى مؤلفه الذي رجّحنا أنه والد الصدوق، والغريب هو أنه نفسه (دام ظلّه الشريف) يعتقد ذلك أيضاً لذا أدرج هذا النص ضمن كلمات الفقهاء وقال: ((على أنه توجد قرائن كثيرة في كتاب (فقه الرضا) تشير إلى أنه كتاب فقهي يتعلق ببعض أجلاء الصحابة)) فكيف يستدل به كرواية؟ ولو تنزلنا باعتبار ما قيل من كون القدماء يفتون بمتون النصوص فإنها رواية مرسله، ولعل مستنده خبر أبي البختری الآتي (صفحة ١٥٠).

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((نتيجة البحث الروائي: بالرغم من أننا لا نلاحظ في أية رواية من الروايات المذكورة آنفاً بل في جميع الروايات الواردة في باب رمي الجمرات، كلاماً صريحاً عن موضوع (الجمرة) ولكن يمكن تحصيل الاطمئنان من خلال العبارات الموجودة في هذه الروايات أن المراد من (الجمرات) ليس سوى محل اجتماع الحصى في تلك القطعة من الأرض المعينة، وعلى فرض وجود عمود فيها فإنه ليس أكثر من علامة على محل الرمي.

وبعبارة أخرى أن العمود لا يطلق عليه اسم الجمرة في منى حتى يجب رميه بالجمار، بل يجب على الحجاج رمي الجمرات باتجاه المحل الموجود هناك والذي

(١) مستدرک الوسائل: کتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ١.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٤٣)

يكون على شكل حوض بني حول مكان الجمرات، ولكن بالتدرج وبمرور الزمان اتخذ الناس العمود المذكور هدفاً لرمي الجمرة بدلاً من المحل الحقيقي بالرمي، ويحتمل قوياً أن هذه المسألة قد حدثت في العصور المتأخرة وأصبحت عرفاً متداولاً بين المسلمين، لأننا لا نجد كلاماً عن ذلك في كلمات القدماء)).
أقول: ظهر من مناقشة تلك الروايات إنها لا تحصل ما هو دون الاطمئنان بالنتيجة المذكورة فكيف به؟.

ثم تمسك (دام ظلّه الشريف) ببعض القرائن:

(منها) ما ورد في الروايات في شرح كيفية رمي الحصاة بأن يكون خذفاً وذلك بأن تضع الحصاة على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة^(١) و ((رمي الأحجار بهذه الصورة ينسجم مع عدم وجود العمود أكثر، لأن إصابة العمود بهذه الصورة ومن مسافة (١٠) أو (١٥) ذراع كما ورد في الرواية يكون عسيراً في أغلب الأحوال أو غير ممكن، ولكن الرمي بهذه الصورة باتجاه الحوض ومحل اجتماع الحصى يكون ممكناً في الغالب)).

(ومنها) ((رجم قبور الخونة في الجاهلية والإسلام:

يستفاد من المصادر التاريخية المعروفة كتأريخ (مروج الذهب) للمسعودي و (الكامل في التاريخ) لابن الأثير أن الناس كانوا في عصر الجاهلية يرمون قبور بعض الخونة والأشخاص المنفورين.

يقول المسعودي في (مروج الذهب):

(سار أبرهة بأصحاب الفيل إلى مكة لإخراب الكعبة، فعدل إلى الطائف، فبعثت معه ثقيف بأبي رغال ليدلّه على الطريق السهل إلى مكة، فهلك أبو رغال في الطريق بموضع يقال له المغمّس بين الطائف ومكة، فرجم قبره بعد ذلك، والعرب تتمثل بذلك، وفي ذلك يقول جرير بن الخطفي في الفرزدق:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٧، ح ١.

إذا مات الفرزدق فارجموهُ كما ترمون قبر أبي رغال
 وقيل: إن أبا رغال وجه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على صدقات
 الأموال، فخالف أمره، وأساء السيرة، فوثب عليه ثقيف فقتله قتلة شنيعة لسوء
 سيرته في أهل الحرم،... قال مسكين الدارمي:

وأرجم قبره في كل عام كرجم الناس قبر أبي رغال)
 ويحتمل أيضاً أن (أبا رغال) اسم لشخصين، أحدهما كان يعيش في زمان
 (أبرهة) والآخر في زمان حكومة النبي (صلى الله عليه وآله) في المدينة، وكان
 كليهما من الخونة وكان الناس يرمون قبريهما بالحجارة.

ويقول (الطبري) في كتابه التاريخي المعروف بعدما ينقل قصة أبرهة وأبي
 رغال وبعد ذكر حادثة موته في محل باسم (المغمس) يقول: (فرجمت العرب قبره
 فهو القبر الذي يرجم) وجاء في (سفينة البحار) في قصة أبي لهب:

(أن جسد أبي لهب بقي بعد موته مدة ثلاثة أيام مطروحاً على الأرض
 حتى أنتن فجاء بعض الأشخاص فدفنوه في أعالي مكة إلى جدار وقذفوا عليه
 الحجارة حتى واروه، ولعل في كلام أمير المؤمنين عن أبي لهب إشارة إلى رمي
 الحجاج إليه بالحجارة عند مرورهم عليه).

ويستفاد من هذه العبارات أن العرب قبل الإسلام وبعده كانوا يرمون قبور
 الأشخاص المنفورين بالحجارة، والظاهر أن ذلك مقتبس من رمي الجمرات، ولم
 يرد في هذه التواريخ أنهم كانوا يضعون عموداً على القبور المذكورة ويرمونها، بل
 كانت على شكل مجموعة من الأحجار الصغيرة أو الحصى، ونظراً إلى وجود
 احتمال قوي بأن هذا الأسلوب مقتبس من (رمي الجمرات) فلو كان هناك عمود
 واقعاً في ذلك الزمان في محل الجمرات فإن من المناسب أن يقوم العرب تقليداً
 لذلك بنصب أعمدة على القبور المذكورة ويرمونها.

ومن هذه الملاحظة يفهم جيداً عدم وجود الأعمدة في تلك الأعصار،
 ويمكن أن يكون هذا المعنى مؤيداً للمطلوب)).

(ومنها) ما ورد ((في كثير من كلمات الأعاضم كالمحقق الحلي في (شرائع الإسلام) والعلامة في (المنتهى) أنه ينبغي على الحجاج جمع سبعين حصاة للرمي من داخل منطقة الحرم (سواء كانت هي المشعر الحرام أو منى) ويرمون سبعة منها في اليوم الأول على جمرة العقبة، ويرمون في اليوم الثاني (٢١) حصاة حصاة للجمار الثلاثة كلها، و(٢١) حصاة لليوم الثالث (فيما لو بقوا ثلاثة أيام في منى) بحيث يكون المجموع سبعين حصاة صغيرة.

ولم يقل أحد إلا قليل بأن على الحجاج أن يحملوا معهم أكثر من هذا المقدار، وهذا يدل على أن رمي الجمرات كان سهلاً جداً بحيث يندر احتمال عدم إصابة الهدف، فإذا قلنا بأن الجمرة هي مجتمع الحصى فسيكون رميها ميسوراً، ولكن إذا قلنا أن محل الرمي هو الأعمدة المنصوبة ويتم الرمي في ذلك الزحام الشديد فمن الواضح أن الحاج يحتاج إلى أكثر من هذا المقدار من الحصى لأن احتمال عدم الإصابة كبير جداً، وهذه قرينة أخرى على المطلوب)).

(ومنها) ((التساوير القديمة الموجودة للأعمدة:

وهناك قرينة أخرى لذلك، وهي الصور القديمة للأعمدة التي تشير إلى وجود مصابيح إلى جانب الأعمدة لتضيء المحل في الليل لتسهيل عملية الرمي، فلو أن الرمي كان يستهدف الأعمدة فإن هذه المصابيح ستعرض للكسر من اليوم الأول لأنه كما رأينا أن الناس في رميهم لا يصيبون الهدف بدقة وقد يصيبوا المصباح المعلق إلى جواره.

ويتضح هذا البحث أيضاً بما ورد في كتاب (تاريخ مكة) حيث يذكر في المجلد السادس من (التأريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم) لمؤلفه (محمد طاهر الكردي المكي)، الذي يعتبر من أهم الكتب في عصرنا الحاضر عن تأريخ مكة وقد طبع تحت نظر المسؤولين الرسميين في الحجاز، فنقرأ فيه قوله: ((وبوسط كل جمرة من الجمرات الثلاث علامة كالعامود المرتفعة نحو قامة، مبنية بالحجارة، إشارة إلى موضع الرمي، وهذه العلامات على الجمرات لم تكن في صدر الإسلام

وإنما أحدثت فيما بعد)).

أقول: ما دام قد جعلها (دام ظلّه الشريف) قرائن لا ترقى إلى الدليل فلا داعي للتعرض لمناقشتها وتقييمها.

الرأي المختار:

والذي نرجحه أن الواجب رميه هو الموضع المخصوص والمعين من الأرض والذي عرف عبر التأريخ بعلامات عديدة كالصخرة أو الأكمة أو الأعلام أو الأعمدة، ودليلنا على ذلك:-

١- إن هذا هو ما يفهمه العرف من أمثال هذه الأمور كما يفهمه من الأفعال المتعلقة بالمواضع الأخرى التي عليها بناء ونحوه فضلاً عما لم يثبت وجود شيء عليه كالطواف حول الكعبة أو السعي بين الصفا والمروة أو زيارة قبور المعصومين (سلام الله عليهم)، فإن الكعبة -كبناء- قد تُزال بهدم ونحوه- كما حصل هذا أكثر من مرة بسبب السيول وعدوان الطغاة- ولكن محلها يبقى هو قبلة المصلين ومحور الطائفين، وإن جبلي الصفا والمروة قد يزالان- كما أزيل جزء كبير منهما اليوم- ويبقى السعي بين موضعيهما وهكذا.

٢- إن الحقائق التاريخية التي لخصناها تشير إلى أن بناء الأعمدة هو أمر مستحدث بعد عصر المعصومين (سلام الله عليهم) لذا لا نجد له أثراً في الروايات الشريفة ولا في كلمات القدماء (قدس الله أرواحهم)، لكن هذا لا ينفي وجود علامات أخرى سابقة عليها كالصخرة أو الشجرة أو الأعلام ونحوها وإلا لضاعت البقعة المخصوصة - وهي عدة أمتار مربعة- بين بقاع وادي منى، ولذا نقل علماء الحجاز أنفسهم اختلافهم في وجود العلم والشاخص على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (صفحة ١٠٥) مع اتفاقهم على أن البناء أمر مستحدث، لكن هذا لا يخرجها عن كونها علامات على الجمرة وليس أنها هي، وعلى هذا فلا حجية في اشتراط إصابتها، نعم هي جزء من الموضع الواجب رميه لأنها أنشئت

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية..... (١٤٧)

فيه.

٣- إن العوارض الطبيعية تقتضي كون موضع الرمي الأصلي مدفوناً تحت الأرض بعمق عدة أمتار لمروور عدة قرون عليه مع تراكم التراب والحصى وتحولها إلى طبقات بفعل السيول الواصلة إليها، وقد نقلنا في الخلاصة التاريخية شواهد على ذلك.

قال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف): ((إن الجمرّة الموجودة في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم تبقى جزءاً بل الجمرّة الموجودة قبل سنين غير باقية، لأنها دفنت تحت الأرض، وبنيت عليها بناية حديثة بارتفاع عدة أمتار باسم الجمرّة))^(١).

وقد حكى بعض طلبتنا الأعزاء أنه خلال عمليات التوسعة الأخيرة - وعرض صوراً لها مؤرخة عام (٢٠٠٦م) - تم العثور في أثنائها على مسجد كامل مدفون تحت الأرض بالقرب من جمرّة العقبة، وقد كتب على الواجهة التي تعلو بابه اسم أبي جعفر المنصور ولعله هو المسجد الذي جدده وبناه إسحاق بن سلمة الصائغ متصلاً بالجدار الذي بناه خلف جمرّة العقبة في سنة (٢٤١هـ) كما نقلنا عن الفاكهي المكي وهو ممن شهد الحدث وتوفي سنة (٢٧٢هـ) بعد الأزرقى المكي المعاصر له^(٢).

فالإصرار على كون الأعمدة هي موضع الرمي يجعل هذا النسك بلا موضوع، لاختفاء تلك الأعمدة تحت الأرض، ولا حجية في المقام منها اليوم، بينما يصدق المحل عرفاً على الأرض حتى إذا ارتفع سطحها بتراكم الحصى والتراب.

وفي ضوء هذا لا يبقى موضوع للمسألة التي ذكرها السيد الخوئي (قدس

(١) تعاليق مبسوطه: ٤٩١/١٠.

(٢) الأعلام للزركلي: ٢٥٢/٦.

سره) والسيد الشهيد الصدر (قدس سره) والسيد السيستاني (دام ظلّه الشريف) والتي أوردناها (صفحة ١١٠) لعدم وجود العمود الذي كان سابقاً، نعم بلحاظ الطابق تحت الأرضي قد يكون للمسألة موضوع إذا ثبت ذلك، وحينئذ يقال أن الرمي على العمود إذا عدّ عرفاً رمياً للموضع فيكون مجزياً ويؤخذ من طوله ما يحقق هذا الصدق.

لكن السيد السبزواري (قدس سره) أطلق القول بالإجزاء، قال (قدس سره): ((إن البناء إنما هو علامة فقط، فيكون الرمي عليه رمياً على المحل طال البناء أو قصر ولا موضوعية له، ولو فرض أنه أطيل البناء وجعلت أطرافه درجات متعددة ورميت من تلك الدرجات وأصاب البناء، فالظاهر الإجزاء، فالبناء بأي حد كان رمز خاص لمحل مخصوص وطريق محقق إليه))^(١).
أقول: إن العرف لا يساعد على هذه السعة.

٤- ويؤيد هذا القول خبر أبي البخترى في قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن علي (عليهما السلام): (إن الجمار إنما رميت لأن جبرئيل حين أرى إبراهيم المشاعر برز له إبليس فأمره جبرئيل أن يرميه، فرماه بسبع حصيات فدخل عند الجمرة الأخرى تحت الأرض فأمسك، ثم برز له عند الثانية فرماه بسبع حصيات آخر، فدخل تحت الأرض موضع الثانية، ثم إنه برز له في موضع الثالثة فرماه بسبع حصيات فدخل في موضعها)^(٢).

وجوه أخرى: ذكر السيد السبزواري (قدس سره) وجهاً حاصله: ((إن الرمي بالحصى تحقير ومهانة ويناسب انخفاض المرمى عرفاً))^(٣).
أقول: هذا الوجه يليق بالجوانب المعنوية أي (ما وراء الفقه) وليس بحسب

(١) مهذب الأحكام: ٢٥٦/١٤، طبعة النجف.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٤، ح ٦.

(٣) مهذب الأحكام: ٢٥٦/١٤، طبعة النجف.

القواعد المعمول بها.

وذكر شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) وجهاً آخر قال فيه: ((وجوب رمي الجمرة الجديدة المبنية فوق ذلك الموضع عمودياً ليس إلا أنه رمز وشعار للإسلام، ومن هنا إذا فرض عدم بناء جمرة جديدة فيه، أو فرض نصب شاخص مكانه من خشب أو حديد، فهل يحتمل أن لا يجب على الحجاج رمي ذلك الموضع أو الشاخص؟ والجواب: كلا، ويجب عليهم ذلك، ولا يحتمل سقوط هذا الحكم الإسلامي عنهم.

وتؤكد ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: إن أول من رمى الجمار آدم (عليه السلام)، وقال: أتى جبرئيل إبراهيم (عليه السلام) فقال: ارم يا إبراهيم، فرمى جمرة العقبة، وذلك أن الشيطان تمثل له عندها^(١) بتقريب أن الظاهر منها أن تشريع رمي الجمرة في الحقيقة إنما هو من أجل رجم الشيطان عندها بالحصى رمزياً، وأظهر منها رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن رمي الجمار لم جعلت؟ قال: لأن إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم (عليه السلام) في موضع الجمار فرجمه إبراهيم (عليه السلام) فجرت السنة بذلك)، ومثلها روايته الأخرى، وعلى هذا فالأظهر كفاية رمي الجمرة الحالية من أسفلها إلى أعلاها، وإن كان الأولى والأجدر رمي وسطها^(٢)).

أقول: إن الرمزية المذكورة ثابتة إلا أنها لا تعني الحرية في اختيار الموضع أو الكيفية، بل لا بد من استنطاق النصوص، والظاهر أنه بنى قوله على كون الجمرة الأصلية مدفونة والموجودة مستحدثة فلا تفرق فيها، قال (دام ظلّه الشريف): ((إنه لا موضوعية للجمرة السابقة ولا لموضعها الطبيعي من الناحية المكانية التي

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٤، ح ٧، ٣، ٤.

(٢) تعاليق مبسوطة: ٤٩١/١٠-٤٩٢.

كانت الجمرة فيه، لأنه مدفون تحت الأرض، وإلا فلازمه سقوط هذا الحكم عن المسلمين، وهو كما ترى))^(١).

أقول: اتضح الرد مما تقدم وحاصله إننا وإن كنا نسلم غياب الموضع الأصلي تحت الأرض إلا أن العرف يرى صدق الموضع على الطبقة التي تعلوه في الطابق الأرضي فالرمي يكون على هذا الموضع لصدق العنوان وليس أنه بديل من باب الرمزية ونحوها.

ملاحظة: أورد البعض هنا وجهاً للاستدلال على القول الثاني بنفي اشتراط إصابة الجمرة أصلاً وحاول الاستدلال عليه، وحينئذ يزول موضوع مسألتنا من الأساس.

وفيه: إنه إن أراد بنفي الاشتراط الاكتفاء بمجرد رمي الحصاة كيفما اتفق من دون الحاجة إلى استهداف الموضع المخصوص -عموداً أو أرضاً- فهذه أشبه بالوسوسة التي لا تحتاج إلى رد.

وإن أراد عدم اشتراط إحراز الإصابة والاكتفاء بعدم العلم بعدم الإصابة فهذا قابل للمناقشة إلا أنه لا يفيد في الاستدلال على مسألتنا لأنه يتضمن تحديداً ما يجب رميه أولاً والقصد إلى إصابته ولا يشترط بعد ذلك العلم بالإصابة فعاد الإشكال جذعاً أن الذي يجب رميه هل هو العمود أو الأرض؟.

مقتضى الأصل العملي:

لو تنزلنا وافترضنا حصول حالة الشك، فإن الأصل الجاري في المقام هو البراءة من تعين وجوب إصابة العمود حصراً، والاكتفاء بإصابة موضع اجتماع الحصى.

وتقريبه: إننا بعد أن قربنا كون العمود بطوله المناسب جزءاً من الموضع

(١) تعاليق مبسوطة: ٤٩١/١٠.

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١٥١)

المخصوص عرفاً كما أن عمود الحصى فوق تلك الأرض هو موضع للرمي مهما كثر وارتفع رأسه ولا يقول أحد بوجود كشف الحصى وإصابة نفس الأرض. وحينئذ فإن وجوب إصابة العمود (تارة) يُنظر إليه على أنه قيد زائد على وجوب إصابة الموضع المخصوص فيكون الواجب إصابة خصوص العمود من هذا الموضع، وهو وجوب مشكوك للوجوه التي ذكرناها وأحدها عدم إحراز وجودها في زمن المعصومين (عليهم السلام) فينفى هذا القيد الزائد ويكتفى بإصابة كل أجزاء الموضع المخصوص، ويمكن تنظير المورد بمن علم بوجود أداء صلاتي الظهر والعصر في الوقت الممتد من الزوال إلى الغروب لكنه شك في كون الامتثال مقيداً بكونه في أول الوقت أي وقت الفضيلة فينفى هذا القيد بأصالة البراءة.

و(تارة) يُنظر إليه على أنه وجوبٌ ثانٍ مستقل عن الأول على نحو تعدد المطلوب، أي أنه علم بوجود إصابة الموضع المخصوص من الأرض لكنه شك بوجود ثانٍ يتعلق بإصابة خصوص العمود من هذه البقعة، نظير من علم بوجود صوم يومٍ لنذرٍ ونحوه وشك في كونه متعيناً بأول خميس من الشهر، فحينئذ يكون المورد صغرى لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ومختارنا فيها جريان أصالة البراءة، والأقل هنا أجزاء إصابة أي جزء من الموضع، والأكثر كون الواجب متعيناً بإصابة خصوص العمود.

نتيجة البحث

يمكن الخروج في نهاية البحث بعدة أمور:
(الأول) إن محل الرمي هو الموضع المخصوص من الأرض، وإن العمود والبناء ونحوهما علامات عليه.

(الثاني) لو فرض بقاء العلامات والأعلام الأصلية فلا يقتصر محل الرمي على موضعها لأنها توضع عادة في وسط المحل فيجتمع حولها الحصى، أو في

أطرافه لتحديده، وإلا فليس لمساحة موضع الرمي حد محدود والمهم صدق الرمي عرفاً إلى الموضع المخصوص، ويختلف الصدق بحسب كبر مجتمع الحصى الذي يقتضيه عدد الحجاج - كصدق الطواف حول البيت الذي تتسع دائرته بزيادة عدد الحجاج-، ولا يجزي الرمي إلى الحصى السائل إلى غير هذا المجتمع.

(الثالث) إن أرض الرمي الأصلية وما عليها من علامات توجد تحت سطح الأرض الموجودة اليوم، ويوجد طابق تحت الأرض مشيد وله طريق خاص يوصل إليه لكنه غير متيسر لعامة الحجاج، وهذا يكون هو الأرض الأصلية أو قريباً منها باعتبار أن مقتضى فعل الطبيعة والعوامل المناخية وتراكم التراب والحصى وما تجرفه السيول والأمطار هو تراكم الطبقات بمرور الزمن. فالمشكلة محل البحث شاملة للطابق الأرضي كالطوابق العلوية.

(الرابع) مع تعذر إصابة الموضع الأصلي لما ذكرناه أعلاه، يجزي الرمي إلى الجزء الذي فوقه، لصدق الرمي عرفاً إلى الموضع المخصوص، نظير أجزاء الرمي إلى كومة الحصى على الأرض كالرمي إلى الأرض.

لكنه لا يتعين إصابة العمود ونحوه للقطع بأنه بناء مستحدث بديل عن الموضع الأصلي لإقامة هذا النسك الواجب باعتبار عدم سقوط وجوب رمي الجمرات من مناسك الحج بأي حال من الأحوال.

(الخامس) يتحرى الحاج الرمي من الطابق الأرضي بالصورة التي ذكرناها آنفاً، فإذا تعذر عليه فلا مانع من رمي الجمار من الطوابق العلوية ما دامت تقع في الحوض الذي شكله كالقمع فتتزل إلى موضع الرمي في الطابق الأرضي، بل نقل أن حوض الطابق الأرضي مفتوح إلى طابق تحت الأرض الذي يكون قريباً إلى الأرض الأصلية.

وسبب تقديم الطابق الأرضي على الطوابق العلوية مع كونها جميعاً مستحدثة، أن الطابق الأرضي يصدق عليه عرفاً محل الرمي بعد دفن الموضع الأصلي وهكذا كل مكان يدفن بمرور الزمن وتراكم عليه الطبقات -كالمرقد

رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية (١٥٣)

مثلاً، وهذا لا يصدق على الطبقات العليا، ومن هنا افترق الطابق الأرضي عن الطبقات العليا.

نعم إذا لم يصدق عرفاً وحدة الموضع على الطابق الأرضي لكونه بكامله مستحدثاً ومفصلاً عن الأرض الأصلية وليس أنه من الطبقات المتراكمة عليها، فلا فرق في الإجزاء حينئذ بين الطابق الأرضي والطوابق العلوية من هذه الناحية، ولعل الموجود خارجاً هو هذا.

(السادس) إن الرمي إلى جزء الجدار الواقع في أرض الرمي لا بأس به باعتبار أن العرف يراه جزءاً من المرمى ولأن الموضع لم يخلُ عبر التأريخ من صخرة أو بناء أو أكمة. والأحوط مراعاة أن تضرب الحصاة به وتسقط في موضع الرمي الصحيح، ولا يصح الرمي إلى الأجزاء العالية أو الأطراف البعيدة من الجدار بحجة أنها ستتدرج في القمع المخروطي وتقع في الموضع الصحيح؛ للشك حينئذ في تحقق القصد لرمي الموضع، ولأن الواجب إصابة الجمرة بالرمي لا مطلق إيصال الحصاة إليها، خلافاً لما يظهر من صاحب الجواهر (قدس سره) بقوله: ((نعم لو وقعت على شيء فأنحدرت على الجمرة أو مرت على سنتها حتى أصابت الجمرة جاز، وكذا إن أصابت شيئاً صلباً فوقعت بإصابته على الجمرة للصدق بعد أن كانت الإصابة على كل حال بفعله))^(١).

وبعبارة أخرى إننا نقول بالإجزاء حينما تضرب الحصاة جزء الجدار المذكور وتقع في مجتمع الحصى، لأننا نرى أن هذا البناء جزء من موضع الرمي عرفاً وليس لأن الواجب قد تحقق بوصول الحصاة إلى مجتمع الحصى على أي نحو كان ولو برميها إلى الجدار ووقوعها في مجتمع الحصى.

وما سمعنا من أقوال الفقهاء (صفحة ١١١) وتدلل عليه صحيحة معاوية بن عمار (صفحة ١٣٩) ظاهر فيما لو قصد رمي الموضع الصحيح فأصابت شيئاً آخر

(١) جواهر الكلام: ١٠٥/١٩.

في طريقها ثم وقعت فيه فهذه الإصابة العرضية لا تضر.
وفي ضوء هذا ينبغي للحجاج المحترمين (زادهم الله شرفاً) أن يقتربوا من
الموضع المذكور من الجدار، وأن تكون النية امثال الواجب الموجه إليهم من رمي
الجمار وليس خصوص رمي الجدار.

والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

البحث الخامس

إجزاء الوقوف في عرفة مع العامة عند
الاختلاف في الهلال

بسم الله الرحمن الرحيم

إجزاء الوقوف في عرفه مع العامة عند الاختلاف في الهلال^(١)

الوقوف في عرفه من الواجبات الموقّته بزمان معين وهو التاسع من ذي الحجة، فيشترط في صحته الإتيان به في وقته المعتبر شرعاً، وهنا توجد مشكلة إذ أن مشاعر الحج تحت سلطة حكام من العامة، وهؤلاء قد يثبت الهلال عندهم على خلاف ما يثبت عندنا بحجة شرعية، فأداء المناسك تبعاً لتوقيتاتهم يوقع الأفعال في غير وقتها الصحيح ومقتضى القاعدة بطلان الفعل وعدم الاجتزاء به؛ لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وقد لا يتسنى للحجاج مخالفتهم والإتيان بالفعل في أوقاته الشرعية ولو في صورته الاضطرارية خصوصاً في الأعصار الأخيرة حيث تتشدد السلطات في تسيير الحجاج وفق البرامج المعدة لهم، فيكون من المتعذر مخالفة السلطة، والمورد من أوضح مصاديق التقية، فماذا يفعل الحجاج؟.

وهنا اختلف الفقهاء في إجزاء الوقوف معهم، فمنهم من عمل بمقتضى القاعدة لعدم وجود دليل يخرج المورد منها فذهب إلى عدم الإجزاء وألزم بالإتيان بالوقوف الاضطراري وإن لم يتمكن بطل حجه وأحلّ من إحرامه بعمرة مفردة وعليه الحج من قابل إن كانت ذمته مشغولة بالحج وإن كانت استطاعته لتلك السنة فإنها تسقط، قال السيد الشاهرودي (قدس سره): ((فعليه الرواح إلى الحج في كل عام ما لم يكن حرجياً عليه حتى يحصل التوافق لأن يأتي بالحج جامعاً للشرائط وإذا لم يحصل التوافق ولم يتمكن من الوقوف أصلاً فيوصي بالحج))^(١).

ومنهم من قال بالإجزاء ولو في الجملة لوجود الدليل الخاص عليه فيخرجه

(❖) ابتداء إلقاء البحث يوم ٤/ رجب ١٤٣٨هـ- الموافق ٢/٤/٢٠١٧م.

(١) تقريرات كتاب الحج بقلم الشيخ محمد إبراهيم الجناتي: ٣/٣٣٨.

من القاعدة، ثم اختلفوا في سعة هذا الدليل فقال بعض بالإجزاء مطلقاً وقال بعض بالإجزاء في ما إذا لم يعلم بمخالفة وقتهم للواقع وإلا فالبطالان. ومنهم من توقف في المسألة ولم يستطع حل الإشكال فأرجع المكلفين إلى غيره فيها بحسب مراتب الأعلمية، قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((نحن لا نفتي بالإجزاء بالحج معهم إذا كان مخالفاً لما تقتضيه الموازين الشرعية لثبوت الهلال كما لا نفتي بعدم الإجزاء))^(١).

والملفت أن الأصحاب (قدس الله أرواحهم) لم يتعرضوا للمسألة أبداً حتى أن العلامة الحلبي في التذكرة والمنتهى والشهيد الأول في الدروس تعرضاً لما ذكره بعض فقهاء العامة من (الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات يوم التروية معللاً ذلك بأنه لا يقع فيه الخطأ لأن نسيان العدد لا يتصور من العدد الكبير)^(٢) ولم يعقبا على ذلك بأن الوقوف في يوم التروية مما يتلى به الشيعة تقية ممن بيده أمر الموقف من العامة ولا بحثوا عن الاجتزاء وعدمه.

وأقر صاحب الجواهر (قدس سره) بعدم تعرضهم للمسألة، قال في ذيل مسألة الوقوف في غير التاسع غلطاً في الحساب: ((نعم بقي شيء مهم تشتد الحاجة إليه وكأنه أولى من ذلك كله بالذكر، وهو أنه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم ويجزي أو لا يجزي؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك))^(٣).

نعم للشهيد الثاني (قدس سره) إشارة مقتضبة إلى المشكلة في باب ((الإحصار والصد)) من جهة أن من يريد الوقوف في الزمن المعتبر شرعاً مع مخالفته لتوقيت السلطة يصدق عليه الصدّ لمنع السلطات منه، قال (قدس سره):

(١) ملحق مناسك الحج للسيد السيستاني: ٣٠٨.

(٢) منتهى المطلب: ٦١/١١، تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٨.

(٣) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

((ومن هذا الباب -أي الصد- ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يمكن التأخر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإن التقية هنا لم تثبت))^(١) وظاهره أنه (قدس سره) اختار عدم الإجزاء ولزوم الإعادة في الوقت المعتبر، وإن لم يذكر كلامه هذا في باب الوقوف بعرفة وضمن الاستدلال على إجزاء هذا الوقوف وعدمه.

ولم تحرك هذه الإشارة منه (قدس سره) أحداً ممن جاء بعده من الأعلام كصاحبي المدارك والحدائق (قدس الله سرهما) للبحث في المسألة حتى مطلع القرن الثالث عشر حيث نسب صاحب الجواهر (قدس سره) الحكم بالإجزاء إلى السيد بحر العلوم (قدس سره) قال: ((وقد عثرت على الحكم بذلك -أي الإجزاء- منسوباً للعلامة الطباطبائي)) وحكى عنه البعض قوله: ((في رسالة متعلقة بالحج: إذا ثبت الهلال عندهم، ولم يثبت عندنا، أو يثبت العدم، هل يلزمنا العمل على مقتضى ما عندهم من ثبوته موافقة لهم أو لزم غيرها والعمل صحيح، أم يعاد بعد التمكن أو لا بد منه مطلقاً؟ الأقرب جريان التقية في مثله، فيكون العمل على مقتضاه صحيحاً مجزياً، وإن كان الإعادة مع التمكن أحوط))^(٢).

وتبعه المحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقام الفضل قال: ((ما تعريبه: لو اشتبه الهلال في ذي الحجة، وبني العامة على طرف فلو أمكن للشيعه الوقوفان، بدون أن يوجب عملهم خلافاً للتقية، إلى أن قال: وجب الإتيان بالوقوفين على النهج المقرر شرعاً، وإلا وجبت الموافقة تقية، والحج صحيح إلى أن قال: وهكذا حكم الصلاة والوضوء والغسل والتيمم والصوم))^(٣).

(١) مسالك الأفهام: ٣٩١/٢.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١١٤/٤٤.

(٣) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١١٤/٤٤.

وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم للخرج، واحتمال مثله في القضاء)) أي ولاحتمال تكرار نفس المشكلة في العام القادم فلا يستطيع القضاء، ثم قال (قدس سره): ((ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه))، واختار القول بالإجزاء مطلقاً من المعاصرين السيد الخميني (قدس سره) وتبعه بعض تلامذته.

وقال بعضٌ بعدم الإجزاء منهم صاحب الجواهر نفسه في رسالته العملية نجاة العباد حيث قال (قدس سره): ((إنه لا يجزي الوقوف معهم على الأحوط إن لم يكن أقوى))^(١)، وربما أراد بكلامه منع إطلاق القول بالإجزاء.

ووافقهُ الشيخ الأنصاري (قدس سره) حيث أمضى كلامه في تعليقه على الرسالة، وحكي في موسوعة رؤية الهلال عنه في مناسك الحج بالفارسية ما ترجمته بحسب بعض المصادر: ((إذا ثبت الهلال عند قاضي العامة وحكم بذلك ولم يثبت عند الشيعة فإن أمكن المخالفة معهم وأدرك الوقوف بعرفات ولو اضطراره عمل بذلك وإن لم يمكن، فإن أمكنه الوقوف في المشعر كفى وصحَّ حجّه وإلا فسد في ذلك العام، والحاصل أن التقيّة في هذا المقام لا تصحح العمل على الأحوط الأقوى)).

وتبعه عدد كبير من تلامذته ومن جاء بعدهم في حواشيه المطبوعة على مناسكه كالمجدد الشيرازي وصاحب العروة والكفاية والشيخ محمد تقي الشيرازي، وحكي القول بعدم الإجزاء أيضاً عن المحقق القمي في جامع الشتات والميرزا النائيني والسيد محمود الشاهرودي وآخرين (قدس الله أرواحهم).

وذهب السيد الخوئي (قدس سره) إلى التفصيل فقال بإجزاء الوقوف معهم إذا احتمل مطابقتهم للواقع وعدم الإجزاء عند العلم بمخالفتهم للواقع، ووافقهُ

(١) ملحق مناسك الحج للسيد السيستاني: ٣٢٣.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٦١)

على ذلك الشهيدان الصدران والشيخ المنتظري^(١) (قدس الله أرواحهم جميعاً). ومنهم من كان له قولان أحدهما قبل رجوع الناس إليه بعدم الإجزاء وآخر بعد اتساع مرجعيته وشعوره بالحرج الذي يسببه هذا القول لعموم الحجاج فأعاد النظر في المسألة فخلص إلى القول بالإجزاء ولو في الجملة كما حكي عن السيدين أبي الحسن الأصفهاني والبروجردي (قدس الله روحيهما)، وألف بعض تلامذة^(٢) السيد الأصفهاني رسالة في الإجزاء وفاقاً لأستاذه سماها (إعلام العامة في صحة الحجاج مع العامة).

وخلاصة الكلام أن القائل بعدم الإجزاء عمل بمقتضى القاعدة بعد عدم تمامية شيء مما ذكره للاستدلال على الإجزاء ولو في الجملة فالبحث حقيقة في صحة ما استدل به على الإجزاء.

الاستدلال على الإجزاء في الجملة:

ويستدل على الإجزاء بوجوه يمكن جعلها في قسمين:

أولهما: الأدلة الخاصة: أي المرتبطة بالمسألة مباشرة.

ثانيهما: الأدلة العامة: وهي مجموعة القواعد التي يجري تطبيقها على المسألة كنفى العسر والحرج أو عدم سقوط الميسور بالمعسور أو حديث الرفع وأدلة التقية والاضطرار ونحوها.

القسم الأول: الأدلة الخاصة:

ويمكن تقريب عدة وجوه:

(١) موجز أحكام الحج للشهيد الصدر الأول: ١٨٣، الفقرة ١٤٦، مناسك الحج للشهيد

الصدر الثاني: ١٤٦ المسألة ٣٣٦، مناسك الحج والعمرة للشيخ المنتظري: ١٩٣.

(٢) المرحوم الشيخ عبد النبي العراقي وطبع الرسالة سنة ١٣٦٤هـ، أي في حياة أستاذه ونقل أن وفاته كانت في قم سنة ١٣٨٥هـ.

(الوجه الأول): قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ (البقرة: ١٩٩) فالآية الكريمة تأمر بالإفاضة من عرفات أو من المشعر الحرام من حيث أفاض عامة المسلمين وعدم الانفصال عنهم لأي سبب كان.

وفي تفسير العياشي عن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أولئك قريش كانوا يقولون: نحن أولى الناس بالبيت، ولا يفيضون إلا من المزدلفة فأمرهم الله أن يفيضوا من عرفة)^(١).

وتتمة الاستدلال أن الأمر بالإفاضة مع الناس مطلق شامل للمكان والزمان؛ لأن ﴿حيث﴾ ظرف يفيد مطلق الحيثية حتى التعليلية والتقييدية كما تتداول في علم الأصول فمثلاً يقال الإنسان من حيث أنه عاقل صحّ تكليفه ونحو ذلك، وإن كانت تستعمل للمكان أكثر كما صرح أصحاب المعاجم، إلا أنه نقل في مغني اللبيب عن الأخفش قوله: ((وقد ترد للزمان)).

وإن أبيت دلالتها وضعاً على الزمان قربانها بوجه آخر وهو أن الإفاضة المكانية مع الناس تستلزم الإفاضة معهم زماناً.

ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا غربت الشمس فأفرض مع الناس وعليك السكينة والوقار، وأفرض من حيث أفاض الناس)^(٢).

وإن الروايات الواردة في سبب النزول -كرواية العياشي السابقة في كون الإفاضة من عرفة- أو ذكر بعض مصاديقه لا تخصص الوارد ولا تقيّد إطلاقه كما هو واضح.

بل إن تفسير الإفاضة بعرفة هو من التمسك بإطلاق النص وعمومه لأن ظاهر الآية الأمر بالإفاضة من مزدلفة حيث كانت الآية السابقة ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ

(١) تفسير العياشي: ٩٧/١، ح ٢٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/١٤، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١، ح ١.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٦٣)

الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَادْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ﴿ (البقرة: ١٩٨) فالأمر بالإفاضة مع الناس إنما هو من مزدلفة وقد فسّرت الرواية من عرفة.

وتكفيينا مؤونة الاستدلال على شمول الإفاضة للزمان والأحوال رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ثم أفض حين يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها، قال أبو عبد الله (عليه السلام): كان أهل الجاهلية يقولون: أشرق ثبير، يعنون الشمس كيما نغير، وإنما أفاض رسول الله (صلى الله عليه وآله) خلاف أهل الجاهلية كانوا يفيضون بإيجاف الخيل وإيضاع الإبل - أي إسراعها في السير - فأفاض رسول الله (صلى الله عليه وآله) خلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة، فأفض بذكر الله والاستغفار)^(١).

نعم قد يستشكل بأنه وردت روايات في تفسير الآية تدل على أن المراد بالناس المعصومون (عليهم السلام) كصحيحة معاوية بن عمار في الكافي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أقام بالمدينة عشر سنين - وذكر حج النبي (صلى الله عليه وآله)، إلى أن قال: .. حتى أتى منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ثم غدا والناس معه وكانت قريش تفيض من المزدلفة وهي جمع ويمنعون الناس أن يفيضوا منها، فأقبل رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقريش ترجو أن تكون إفاضته من حيث كانوا يفيضون فأنزل الله تعالى عليه ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾، يعني إبراهيم وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم منها ومن كان بعدهم)^(٢).

وفيه أيضاً بسنده عن الإمام الحسين (عليه السلام) في حديث قال: (نحن

(١) التهذيب: ١٩٢/٥.

(٢) الكافي: ٢٤٧/٤، ح ٤.

الناس فلذلك قال الله تبارك وتعالى ذكره في الكتاب ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ فرسول الله (صلى الله عليه وآله) الذي أفاض بالناس^(١).

وتشهد لهذا المعنى الروايات الكثيرة التي وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤) ومن تلك الروايات صحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (فنحن الناس المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون الخلق جميعاً)^(٢).

أقول: هذا التفسير لا يضر بالاستدلال:-

أ- لأنه من التأويل وبيان حقيقة المعنى ومصداقه الكامل فلا ينافي العمل بظاهر الآية المراد به عموم الناس؛ لذا جاء في الآية التالية ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (البقرة: ٢٠٠) وليس المراد بهم المعصومين (عليهم السلام) قطعاً.

ب- إن المعصومين كانوا يقفون مع الناس في عرفة ولم ينفصلوا عنهم فالوقوف مع عامة الناس اتباع لسيرة الأئمة المعصومين (عليهم السلام) وأخذ بهذا التفسير الخاص.

ج- إن غاية ما يفيد الإشكال هو لزوم الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ونحن لا ننكر أن هذا هو الحكم الأولي ومقتضى القاعدة في المسألة، ومحل كلامنا هو في طرود عنوان ثانوي وهو منع السلطات من الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً فلا تنافي.

وستأتي تفاصيل أكثر عند مناقشة الرواية التالية وإنما أردنا التبرك بالافتتاح بالآيات الكريمة بفضل الله تعالى.

(١) الكافي: ٢٢٤/٨، ح ٣٣٩.

(٢) راجع الروايات ومصادرها في تفسير البرهان: ٧٤/٣.

(الوجه الثاني): رواية الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن محمد عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الجارود قال: (سأل أبا جعفر (عليه السلام): إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) وكان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس)^(١).

أقول: تقريب الاستدلال أن الصوم والإفطار والحج يكون مع عامة الناس، فنزل الإمام (عليه السلام) يوم الأضحى لدى الناس منزلة الأضحى الواقعي أي أن ما تؤديه من الأعمال والمناسك متابعة للناس في أضحاهاهم مجزٍ وصحيح شرعاً. أو بتقريب أن الشارع المقدس وسع زمان الأضحى ليشمل الأضحى عند الناس كما وسع مكان المشعر الحرام في مزدلفة وأدخل فيها المأزمين عند كثرة الناس ببركة رواية سماعة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إذا كثر الناس بجمع وضاعت عليهم كيف يصنعون؟ قال: يرتفعون إلى المأزمين)^(٢).

وهذا التنزيل حاكم على مقتضى القاعدة. ومقتضى الملازمة لدى العرف سريان هذا التنزيل إلى سائر المناسك ومنها الوقوف في عرفه، فيوم عرفه الفعلي الذي يقف فيه الناس ولو لاتباعهم السلطة الحاكمة هو يوم عرفه لدى الشارع المقدس ويصح الوقوف فيه.

ونوقش الاستدلال من حيث السند والدلالة.

أما السند فمن جهات بعد نفي الإشكال عن (العباس) الذي هو ابن معروف وعبد الله بن المغيرة:-

١- شبهة الإرسال في رواية عبد الله بن المغيرة عن أبي الجارود بلحاظ

(١) وسائل الشيعة: ١٠/١٣٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه الصائم، باب ٥٧،

ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤/١٩، كتاب الحج: أبواب الوقوف بالمشعر، باب ٩، ح ١.

طبقات الرواة نظير ما قلناه في بحث إرث الزوجة من العقار بخصوص رواية الحسن بن محبوب عن مؤمن الطاق وأبي حمزة الثمالي، فإن عبد الله بن المغيرة من طبقة ابن محبوب، وأبو الجارود من طبقة مؤمن الطاق والثمالي، ومن المعلوم أن الرواة لم يكونوا يرون بأساً في نسبة السماع إلى من لم يرو عنه اعتماداً على قرينة ما، كقول الصدوق في موضع من الأمالي: ((وحدثنا محمد بن الحسن الصفار)) الظاهرة بالمباشرة مع أن الصفار توفي سنة ٢٩٠ وولادة الصدوق بعد سنة ٣٠٠ هجرية والصحيح أنه يروي عنه بواسطة شيخه محمد بن الحسن بن الوليد كما صرح به^(١)، مما يدل على وجود سقط في السند فالمقام من هذا القبيل. هذا ولكننا أجبنا في ذلك البحث^(٢) عن هذا الإشكال بوجوه، والأمر هنا أبعد لعدم تصور تدليس عبد الله بن المغيرة جليل القدر، وابن المغيرة أسن من ابن محبوب، وقد روى عن ابن المغيرة من روى عن أصحاب الصادق (عليه السلام) كأيوب بن نوح فروايته عن أبي الجارود ليست بعيدة.

٢- إجمال عنوان (محمد) صاحب الأصل الذي نقل الشيخ الرواية منه وقد فسره صاحب الوسائل بأنه محمد بن علي بن محبوب في الرواية السابقة على هذه وقال فيها: ((محمد بن الحسن بإسناده عن محمد -يعني ابن علي بن محبوب- عن ابن أبي مسروق النهدي ..)) ثم قال: ((وعنه)) وذكر رواية أبي الجارود. وجزم به في جامع أحاديث الشيعة بحيث ثبته في المتن والكتاب بإشراف السيد البروجردي خريت هذه الصناعة كما وصف. ولعل الوجه فيه أن الشيخ صرح في الحديث ٣١ من باب الزيادات في نهاية كتاب الحج أنه ينقله عن أصل محمد بن علي بن محبوب ثم نقل الحديث ٣٢ من كتاب علي بن جعفر ثم قال في الحديث ٣٣: ((محمد عن الهيثم بن أبي مسروق)) وفي الحديث ٣٤ ((وعنه عن

(١) معجم رجال الحديث: ٢٦٥/١٦.

(٢) فقه الخلاف: ١١ / ٢٨٣، ط. الثانية.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٦٧)

العباس))، فالظاهر أنها من نفس أصل ابن محبوب لذا اكتفى بذكر اسمه محمد ولم يعتن بتخلل رواية ابن جعفر لأنها ذكرت لمناسبتها للحديث ٣١ استطراداً فلم تقدر عنده بتسلسل المنقول عن صاحب الأصل.

وعلى أي حال فإن هذا الإجمال لا يضر هنا لأن (محمد) المشترك في الرواية عن العباس وعن الهيثم أحد ثلاثة: (محمد بن أحمد بن يحيى، محمد بن علي بن محبوب، محمد بن الحسن الصفار) وكلهم من الثقات، وطرق الشيخ إليهم صحيحة فلا إشكال من هذه الجهة.

٣- من جهة أبي الجارود فإنه لم يرد فيه توثيق، بل أورد الكشي عدة روايات في ذمه.

ويمكن رد الإشكال بأن هذه الروايات كلها ضعيفة وترجع إلى اعتناقه مذهب الزيدية وليس من حيث وثاقته وانحراف العقيدة لا يضر بالوثاقة وبعضها لا وجه له كصدور الذم من الإمام الباقر (عليه السلام) مع أن عقيدة الزيدية نشأت بعد استشهاده (عليه السلام).

وفي مقابل ذلك يمكن إيراد عدة قرائن على اعتماد روايته، منها:

أ- توثيق الشيخ المفيد (قدس سره) في رسالته العددية ووصفه مع جماعة فيها بأنه ((من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم))^(١)، وبنى السيد الخوئي (قدس سره) على هذا التوثيق فوصف السند بالمعتبر^(٢).

هذا ولكن البعض قلل من أهمية هذا الكلام وإفادته وثاقة المذكورين باعتبار وجود مجهولين لم تثبت وثاقتهم فضلاً عن كونهم من أعلام الدين فيمن سماهم فوصف الجماعة على نحو العموم فيه مغالاة لذا يرى البعض أن الشيخ

(١) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي: ٣٣٥/٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك من موسوعة السيد الخوئي: ١٢٦/٢٩.

المفيد كان بصدد تقوية رده على القائلين بثبوت شهر رمضان بالعدد من خلال تقوية من يوافقونه في الرأي. ولأن أكثر المذكورين هم كذلك في الجملة، لكنه لا يفيد توثيقهم واحداً واحداً.

أقول: وجود بعض المجهولين لا يسقط الكلمة عن إفادة التوثيق عن الجميع، كما أن رواية ابن أبي عمير والبنظي عن بعض الضعفاء لم يسقط كبرى أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، لذا فإن كلام الشيخ المفيد يمكن الأخذ به ما لم يثبت الخلاف.

ب- قول ابن الغضائري المعروف بالطعن أن ((أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي))^(١). وهذا يعني عدم وجود مشكلة في وثاقة أبي الجارود نفسه.

وقد يجاب: بأن هذا الكلام ليس بصدد بيان توثيق المروي عنه وإنما لتفضيل بعض الرواة على بعض، وتقوية واعتماد طريق دون آخر ممن روى عنه لأمرٍ أو لآخر ككون الأرحبي ممن أخذ من أبي الجارود شفاهاً وليس من كتبه أو بواسطة أحد بعكس ابن سنان الذي لم يثبت إدراكه لأبي الجارود فإن الأرحبي أسبق طبقة من محمد بن سنان ونحو ذلك.

لكن هذه المناقشة يمكن ردها بعدم وجود وجه حثيث لذكرها عند أبي الجارود لأن المفروض أنها ملاحظة عامة للراويين، ولا خصوصية لروايتهم عن أبي الجارود.

ج- استناداً إلى بعض الكبريات كرواية محمد بن أبي عمير عنه وهو من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وكرواية عبد الله بن المغيرة عنه كما في المقام وهو من أصحاب الإجماع ونحو ذلك من المباني التامة عند البعض كبروياً وصغروياً بعد إلغاء احتمال شبهة الإرسال.

(١) الرجال، لابن الغضائري: ٦١، رقم الترجمة (٥١).

فإذا حصل الاطمئنان بالوثيقة لبعض مما ذكرناه فهو، ولو تنزلنا واعترفنا بضعف السند فإنه منجبر -عند البعض- بعمل الأصحاب بمضمونها لتسالمهم على الوقوف مع العامة واجترائهم به حتى أنهم لم يتعرضوا للمسألة أصلاً مع أهميتها وركنية الوقوف في عبادة الحج العظيمة، ويمكن المناقشة في هذه النقطة كبروياً واحتمال استناد عمل الأصحاب إلى بعض الوجوه الأخرى كما لا يخفى على الناظر في كلماتهم.

أما عقيدته فتوجد بعض الدلائل على رجوعه إلى الإمام الحق، فقد روى الشيخ الصدوق في العيون بسند مقبول عن الحسن بن محبوب عن أكثر من رواية في النص على الأئمة الاثني عشر وأسماءهم مما يعني رجوعه إلى العقيدة الحقة لأن ابن محبوب لم يدرك الإمام الصادق (عليه السلام) فنقله عن أبي الجارود كان في زمان متأخر كثيراً عن حركة زيد الشهيد.

وللمحدث النوري تحقيق في توثيقه قال: ((وأما أبو الجارود فالذي يقتضيه النظر بعد التأمل في ما ورد في ما قالوا فيه أنه كان ثقة في النقل مقبول الرواية معتمداً في الحديث))^(١).

وعلى أي حال فالرواية قابلة للاعتماد عليها إذا وجد شاهد عليها ولم يعارضها ما هو أقوى منها، وقد وصفها بعض الأعلام بالموثقة^(٢).
وأما الدلالة فأشكل عليها من عدة جهات:-

١- ركاكة المتن في أكثر من موضع فتارة يقول الراوي: سأل أبا جعفر (عليه السلام) (إنا شككنا سنة) الظاهرة في كون السؤال متأخراً عن الواقعة، وتارة يقول: (فلما دخلت على أبي جعفر (عليه السلام)) الظاهرة في كون السؤال حين الواقعة، والموضع الآخر في قوله: (شككنا سنة في عام من الأعوام).

(١) خاتمة مستدرک الوسائل: ٤٢١/٥ في شرح مشيخة الفقيه.

(٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللنكراني: ١٠٦/٥.

وجوابه:-

أ- أننا لا نرى خلافاً في الرواية وإنما حصل تداخل بين كلام أبي الجارود والراوي عنه، فالحادثة وقعت في بعض السنين السابقة ورواها أبو الجارود لابن المغيرة، ففقرة (سأل أبا جعفر) من كلام ابن المغيرة وبقية الكلام لأبي الجارود.

ب- ولو تنزلنا فإن هذا لا يخلّ بفهم المقصود من السؤال وهي الحالة محل البحث، وإن هذا الخلل في صياغة السؤال لا يؤثر على ما هو الحجة وهو جواب الإمام (عليه السلام) الظاهر في التنزيل.

٢- إن الرواية غير ناظرة إلى محل البحث لأنها تتحدث عن تنزيل الأضحى وليس تنزيل عرفة ولا ملازمة بين التنزيلين، قال السيد الشاهرودي (قدس سره): ((إن تنزيل التضحية الصادرة عن تقية منزلة التضحية الواقعية لا يلازم تنزيل الوقوف التقيتي منزلة الوقوف الحقيقي الذي هو المدعى))^(١).

وجوابه: إن العرف لا يتردد في فهم الملازمة للارتباط بين المناسك، بل يستهجن العرف تعداد كل المناسك ويراه لغواً للاكتفاء باعتبار الأضحى وتترتب عليه بقية المناسك، وهذا المعنى مركّز في أذهان الفقهاء لذلك فقد عنونوا المسألة بالوقوف في عرفة مع أنها جارية في بقية المناسك التالية له. كما لو اكتفى باعتبار أول الشهر مثلاً لمعرفة بقية التوقيتات، مضافاً إلى أننا لو لم نقل بهذه الملازمة فإن عرفة والعيد ستكون في يوم واحد، وهو كما ترى.

ومنه يُعلم النظر في ما أفاده بعض المعاصرين من ((أن جعل شيء بالحكومة متصفاً بصفة ومحكوماً بكونه كذا لا يستلزم إعمال الحكومة بالنسبة إلى لوازمه، مثلاً إذا حكم الحاكم بأن فلاناً أخ لي هل يستلزم أن يكون الشخص الذي اعتبر

(١) تقريرات أبحاث المرحوم السيد محمود الشاهرودي في كتاب الحج بقلم الشيخ محمد

كونه أخصاً صيرورته وارثاً وعمماً لأولاده؟ كلا))^(١).

ووجه النظر أن كلامنا ليس في الكبرى وإنما في الصغرى حيث ندعي فهم العرف للملازمة في المقام لا مطلقاً، مثلاً لو ورد في الرواية أن العيد يوم يعيد الناس لاحتملنا الخصوصية باعتبار أن العيد مناسبة دينية واجتماعية يمكن أن تكون لها خصوصيات لا تسري إلى غيرها، لكن الرواية عبرت بالأضحية أي ذبح أو نحر الهدي، وهو من مناسك الحج التي تلازمها بقية المناسك.

٣- إن الاستدلال إنما يتم بناءً على كون المراد بالناس في الحديث المخالفين خاصة لينسجم مع عنوان المسألة الذي هو الوقوف مع المخالفين كالذي ورد في خبر إسماعيل بن نجيح الرماح (ألا لا إثم عليه لمن اتقى إنما هي لكم والناس سواد وأنتم الحاج)^(٢) وفي خبر جعفر بن عيسى قال: (سألت الرضا (عليه السلام) عن صوم عاشوراء وما يقول الناس فيه، فقال: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟)^(٣). وظاهر المراد في الرواية المسلمين عامة كما في روايات كثيرة مثل خبر محمد بن أحمد قال: (إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفتروا وليخرجوا من الغد أول النهار إلى عيدهم)^(٤)، فلا يتم الاستدلال.

وجوابه: أن هذا لا يضر بالاستدلال لأن نسبة الشيعة إلى مجموع الحجاج قد تصل إلى عشرة بالمائة تقريباً كما هو مشاهد ومعلوم فيبقى المخالفون هم الذين يحددون الحركة، مضافاً إلى أنه على هذا يكون الدليل أعم من المطلوب وهذا لا ضير فيه، والمهم توفر النكته في التنزيل وهي لزوم متابعة الناس الذين تسيرهم السلطة المسيطرة على الحرمين وفق برنامجها عند تعذر مخالفتهم والأمر لا يختص

(١) مصباح الناسك للسيد تقي الطباطبائي القمي: ٢٥٢/٢.

(٢) الكافي: ٥٢٣/٤.

(٣) الكافي: ١٤٦/٤.

(٤) الكافي: ١٦٩/٤.

بالمخالفين، كما لو فرض أن السلطة كانت من المنتسبين لأهل البيت (عليهم السلام) ويثبت الهلال عندهم برؤيته بالعين المسلحة في أي جزء من العالم فسيكون أضحاهم قبل المخالفين أحياناً فضلاً عن الإمامية فإذا كانوا يلزمون الحجاج بمتابعة توقيتهم وجب العمل عليها.

٤- قول السيد الشاهرودي (قدس سره): ((إنه يمكن أن لا يكون هذا الحديث من أخبار حكم التقية لقوة احتمال كونه في مقام بيان حجية الشيعاء على ثبوت الهلال))^(١)، وتبعه على ذلك بعض من حضرنا بحثه الشريف فاستشكل على الرواية من جهة المتن ((لأن المراد بكون الصوم يوم يصوم الناس من جهة استهلاله فإذا حصل لك العلم من ذلك فافعل))^(٢).

بيانه: أن الحديث ليس في مقام التنزيل والتوسعة على نحو الحكومة مراعاة لظرف التقية كما قرب المستدل، وإنما هو ظاهر في كفاية الشيعاء لدى المسلمين لثبوت الهلال باعتبار أن القاعدة في ثبوت الهلال هي الرؤية المباشرة أو شهادة البينة الشرعية عليها، فهذا الحديث يؤسس لأمانة أخرى وهو الشيعاء باعتباره كاشفاً عن ثبوت الهلال بأحد الأمرين السابقين، ولا يحتاج المكلف أن يفحص عن تحققهما، ومثل هذه الأمانية والكاشفية في أفعال المسلمين معمول بها شرعاً كأمانية اليد على الملكية وحمل الفعل على الصحة وسوق المسلمين على الحلية ونحو ذلك.

فيكون هذا الحديث نظير رواية عبد الحميد الأزدي قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أكون في الجبل في القرية فيها خمسمائة من الناس، فقال: إذا كان كذلك فصم بصيامهم وافطر بفطرتهم)^(٣).

(١) تقريرات السيد محمود الشاهرودي: ٢٤٣/٣.

(٢) من تقريرات بحثه في جمادى الأولى ١٤١٧هـ، وتجدها كاملة في فقه الخلاف: ٧٩/١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩٣/١٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٢،

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٧٣)

وقد علق الشيخ (قدس سره) في التهذيب على هذه الرواية بهذا المعنى كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ولأبي الجارود رواية أخرى تصلح شاهداً على إرادة هذا المعنى أوردها الشيخ (قدس سره) قال فيها (سمعت أبا جعفر محمد بن علي (عليهما السلام) يقول: صم حين يصوم الناس وأفطر حين يفطر الناس فإن الله عز وجل جعل الأهلة مواقيت)^(١).

فذيل الرواية شاهد على هذا المعنى فإن استدلال الإمام (عليه السلام) بمضمون آية جعل الأهلة مواقيت للناس يناسب هذا المعنى أي أنها تلزم بالعمل بالحجة الشرعية لتحديد وقت الصيام والإفطار والحج وقد ورد هذا في رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) (في قول الله عز وجل: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) قال: لصومهم وفطرتهم وحجهم)^(٢) فجاءت رواية أبي الجارود لتقول أنه يمكن اكتشاف تحقق الحجة الشرعية بصيام الناس وإفطارهم لحمل فعل المسلمين على الصحة كما قدمنا.

وإيراد الآية لا يناسب حمل الرواية على معنى التنزيل الذي تمسك به المستدل بل هو على خلافه ومناقض له بالتقريب الذي ذكرناه آنفاً.

قال صاحب الحقائق (قدس سره) عن روايتي أبي الجارود ورواية الأزدي: ((وهذه الأخبار كما ترى ظاهرة الدلالة بل صريحة المقالة على وجوب الصوم والإفطار متى شاعت الرؤية بين الناس واشتهرت بحيث صاموا وافطروا من غير نظر إلى أن يكون فيهم عدلان أم لا، لأن الحكم فيها إنما علق على الكثرة والاتفاق على ذلك.

قال الشيخ (قدس سره) في التهذيب بعد نقل رواية عبد الحميد: يريد عليه

(١) وسائل الشيعة: أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٢، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٥٦٢/١٣، أبواب إحرار الحج والوقوف بعرفة: باب ٢٧، ح ١.

السلام بذلك أن صومهم إنما يكون بالرؤية فإذا لم يستنفض الخبر عندهم برؤية الهلال لم يصوموا على ما جرت به العادة في بلاد الإسلام. انتهى. وهو مؤيد لما قلناه وظاهر في ما ادعينا^(١).

أقول: هذا الإشكال مبني على افتراض أن صوم الناس وفطرهم مستند إلى مراعاتهم للحجة الشرعية في ثبوت الهلال بالرؤية الوجدانية أو البينة العادلة فلوحظ الشيعاء بينهم في رواية أبي الجارود على نحو الموضوعية لكن الظاهر أنه مأخوذ على نحو الطريقية أي بلحاظ كونهم تابعين لحكم السلطة الدينية عندهم وعاملين بأمرها في تحديد المواقيت للناس لأن العمل عندهم على هذا الأساس، ولأن السلطان هو الذي يجمعهم على رأي واحد، وبدونه لا معنى للإرجاع إلى الناس لاختلافهم الشديد في هذه القضية وغيرها، مضافاً إلى الروايات الآتية الدالة على متابعة الإمام فتكون مفسرة للمراد من الناس، ومقيدة لإطلاق الناس فيها.

وقد احتمل هذا المعنى عدد من الأساطين، مثل صاحب الجواهر (قدس سره) فقد قرب دلائلها على حجية الشيعاء في رؤية الهلال ثم قال: ((إن لم نحملها على إرادة الصوم بصوم العامة والإفطار بفطرهم للتقية))^(٢) وكذا احتمله المحقق التراقي^(٣) (قدس سره).

وعلى هذا فتكون هذه الرواية من سنخ الروايات الدالة على أن الصيام بصيام الإمام والإفطار بإفطار الإمام، وسنجلها وجهاً مستقلاً إن شاء الله تعالى، فجعلت رواية أبي الجارود صوم الناس وفطرهم علامة على أمر السلطان بذلك. وقد أورد السيد الشاهرودي (قدس سره) على نفسه بما يقرب من هذا

(١) الحقائق الناضرة: ٢٤٥/١٣.

(٢) جواهر الكلام: ٣٥٤/١٦.

(٣) مستند الشيعة: ٣٩٥/١٠.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٧٥)

الجواب، قال: ((إن هذا الاحتمال -أي المذكور في الإشكال- متجه فيما إذا كان صومهم وإفطارهم مستنديين إلى شيوع المدعين لرؤية الهلال لكنه ليس كذلك لاستنادهم في ذلك غالباً إلى حكم القاضي ولا وجه لحمل الرواية على النادر وهو استنادهم إلى دعوى المدعين)).

ومما تقدم يتضح جواب ما أشكل به بعض الأعلام على دلالة الرواية من ((أن الظاهر من قوله: الناس، هم العامة فيلزم أن يكون جميع العامة يجعلون اليوم الفلاني يوم أضحى أو فطر أو صوم ومع عدم تحققه لا يصدق الموضوع المذكور في الدليل))^(١).

وجوابه: إن الملحوظ الناس بما هم سائرون على نهج السلطة الحاكمة لا عموم الناس.

وعلى هذا فرواية أبي الجارود ليست من سنخ رواية الأزدي الظاهرة في ما قاله المستشكل من حجية الشيعاء وهذا يفسر تعليق الشيخ (قدس سره) عليها دون روايتي أبي الجارود بهذا المعنى وأن صاحب الحقائق هو من وسع التعليق لروايته الأزدي وأبي الجارود الأخرى.

وقد قرب البعض الاستدلال برواية أبي الجارود الأخرى (المقدمة صفحة ١٦٥) على محل البحث وإن لم تشتمل على ما يشير إلى الأضحى لإمكان التعدي بوحدة المناط، ويرد عليه:-

أ- إن هذه الوحدة قد تكون ظنية لأن الخصوصية محتملة فلا تكون حجة، إلا أن تقوى بالأولوية القطعية ونحوها.

ب- إن هذا الحديث الآخر ورد بصيغة الأمر بالصوم والإفطار وليس بلسان تنزيل يوم الصوم والإفطار فتكون دلالاته على التنزيل في ما نحن فيه أضعف.

(١) مصباح الناسك: ٢٥٣.

ج- يمكن دعوى عدم دلالة رواية أبي الجارود الثانية على التنزيل أصلاً فضلاً عن تعميمها للحج، وذلك لأن الإمام (عليه السلام) بذكره للآية الشريفة كأنه قيد صحة اتباع الناس في صومهم وإفطارهم بكونهما وفق الموازين الشرعية المعتمدة وإلا فلا قيمة لها، وبذلك أعطى الإمام (عليه السلام) الحكم الواقعي من دون مخالفة التقية التي وافقها (عليه السلام) بصدر الرواية وألغاهما بذيلها.

٥- لو قلنا بالتنزيل المذكور ((لكن ترتب الحكم على الموضوع يتوقف على تحقق ذلك الموضوع فقبل مجيء يوم العيد لا يمكن ترتيب الأثر عليه، وبعبارة أخرى الشارع الأقدس بالحكومة يجعل ما لا يكون متصفاً بالصفة الكذائية متصفاً بها وهذا يتوقف على تحقق ذلك الموضوع كي يجعل ويعتبر كونه كذلك فكيف يمكن أن يقال أن حكم الحاكم السني مؤثر في جعل اليوم الثامن شرعاً تاسعاً مع أن المفروض أن يوم العيد لم يتحقق بعد))^(١).

جوابه: ما قدمناه من أن تنزيل يوم الأضحى جعل عنواناً لتنزيل المناسك كافة ومنها الوقوفان، وتوقيتات هذه المناسك تكون معروفة مسبقاً قبل عدة أيام فموضوع التنزيل متحقق.

٦- على هذا المعنى يلزم أن يكون الصوم مع عامة المسلمين والإفطار كذلك وهو مخالف لما عليه سيرة المشرعة فإنهم كانوا يعتمدون على الحجة الشرعية المعتمدة في إثبات الهلال حتى في زمان أشرس الطواغيت.

وجوابه: لا مانع من الالتزام بمضمون الرواية في الصوم والإفطار مع الناس إذا توفرت نكته تنزيل الأضحى وهي ثبوت الهلال بحكم قاضي السلطة التي تسيّر الناس على طبقه ولا ترضى بالمخالفة، وقد أفتى الفقهاء بجواز الإفطار في رمضان تقية وذهب جملة منهم إلى عدم لزوم القضاء، وقد وردت روايات عديدة في صدور هذا الفعل من الإمام (عليه السلام) وستأتي الإشارة إليها في وجه مستقل

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك: ٢٥٢.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (١٧٧)

نذكر واحدة منها وهي ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن خلاد بن عمارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغدى، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك، قلت: لم يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا بصومك، ولا إفطاري إلا بإفطارك، قال: فقال: ادن، قال: فدنوت فأكلت وأنا أعلم أنه من شهر رمضان^(١).

٧- إن الأضحى والناس في الرواية مطلق ولا تتعين دلالة على الناسكين في منى والذبح والنحر فيها ليتحقق التنزيل، فقد يراد به يوم الأضحى لعامة المسلمين في سائر الأمصار ويكون السؤال عن تحديد يوم الأضحى في عموم البلدان الإسلامية من أجل تقديم الأضاحي أو إقامة صلاة العيد في ذلك اليوم مثلاً ولا ربط له بأفعال يوم النحر وتوجد قرينتان على هذا الفهم:

أ- لأنه مقتضى إطلاق الأضحى والناس ولا وجه للتقييد بالذبح والنحر في منى.

ب- على تقريب المستدل يلزم تخصيص الأكثر بإخراج الأضحى في الأمصار والاقصاء على أضحى المناسك مع أن المسلمين في منى هم الأقل عدداً. وما يدل على إطلاق الأضحى صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (الأضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالأمصار)^(٢) وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أسأل عن الأضحى أو واجب على من وجد لنفسه وعياله فقال: أما لنفسه فلا يدعه وأما لعياله إن شاء تركه)^(٣) وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: أربعة أيام وسألته عن

(١) وسائل الشيعة: ١٠/١٣٢، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧،

ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤/٩٤، كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٦، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤/٢٠٥، أبواب الذبح، باب ٦٠، ح ١.

الأضحى بغير منى، قال: ثلاثة أيام^(١).

وجوابه:-

أ- إن تقديم الأضاحي لغير الناسك عمل مستحب وهو لا يناسب سياق الأحكام الإلزامية المذكورة في الرواية أي الصوم والإفطار، أي أن سياق الرواية قرينة على أن المراد بالأضحى للناس في منى.

ب- وما دام فعلاً مستحباً فإن قيام البعض به وعدم قيام البعض الآخر يكون أمراً طبعياً لا يستحق السؤال عنه والمطالبة بحل المشكلة.

ج- إن حمل الناس والأضحى على الإطلاق لا يضر بالاستدلال لأن نكتة التنزيل واحدة في الجميع وهي لزوم متابعة السلطة الحاكمة عند عدم إمكان المخالفة؛ لذا لم يكن مستغرباً ضم الصوم والإفطار -للذين يعمان المسلمين في الأمصار- إلى الأضحى، فنتيجة الإشكال تعميم القول بالإجزاء إلى الأمصار كافة فلهم أن يؤديوا أفعال الأضحى -كصلاة العيد وذبح الأضاحي- في أمصارهم على وفاق القوم إذا استلزمت التقية ذلك ولا ضير في هذا التعميم.

د- إن حمل الفقرة على هذا المعنى يستلزم كون منشأ الخلاف بين الأصحاب هو عدم ضبطهم لتأريخ ذلك اليوم هل هو التاسع أم العاشر فاختلفوا في تحقق زمن الأضحى وعدمه، ومن المستبعد حمل الرواية عليه بعد مرور عشرة أيام على ثبوت الهلال وشيوع أول الشهر لدى الأتباع.

أما التنزيل فهو مبني على الخلاف بين أتباع الحق وأتباع السلطة وإكراه السلطة لهم على أداء المناسك معهم والسؤال عن الاجتزاء به وعدمه وهو أمر غير معقول.

ه- لو اعتبرنا أن المراد دائر بين حمل الأضحى على عموم ما في الأمصار وعدم نظره إلى خصوص مناسك الحج وأن الحكم صدر من الإمام تقية وبين

(١) وسائل الشيعة: ٩١/١٤، أبواب الذبح، باب ٦، ح ١.

إرادة خصوص مناسك الحج وصدور كلام الإمام (عليه السلام) لبيان الحكم الواقعي التنزيلي فيه، أي أن الأمر يدور بين التمسك بأصالة الجهة والإخلال بالإطلاق أو التمسك بأصالة الإطلاق والإخلال بالجهة، فإن المسألة تكون صغرى لدوران الأمر بين أصالة الجهة وأصالة الإطلاق حيث تقدم الأولى، فيقيّد الإطلاق بخصوص التضحية في منى ويحافظ على أصالة الجهة، وقد تقدم الكلام في الكبرى في بحث سابق^(١).

إن قلت: إن منشأ اختلاف الأصحاب لو كان في المناسك بسبب الاختلاف مع السلطة لكان الأولى بالأصحاب أن يسألوا عن الوقوفين لركنيتهما في الحج فلماذا تركوا السؤال عنهما بل لماذا أجّلوا السؤال إلى اليوم العاشر بعد انقضاء الركنين؟.

قلت: إذا سلمنا أن سؤال أبي الجارود كان في منى فإن هذا الإشكال يعزز الاستدلال على الإجزاء لا عدمه؛ لأنه يكشف عن تسليم الأصحاب بصحة الوقوفين مع القوم والاجتزاء بهما وإنما اختلفوا في استمرار لزوم موافقتهم في توقيتات بقية المناسك فسألوا عن الذبح والنحر.

ومنه يعلم النظر فيما قيل من أن حمل الأضحى على خصوص مناسك منى يستلزم إخراج الأكثر وتخصيص الحكم بالفرد النادر، وتقييد الإطلاق بلا وجه ونحو ذلك من الإشكالات.

الوجه الثالث: السيرة العملية للأئمة المعصومين (عليهم السلام) وأصحابهم العارفين بأحكامهم

فقد جرت هذه السيرة على الوقوف مع عامة المسلمين المتقادين لأمير الحاج المعين من قبل السلطة والذي يعمل بحكم قضاة السلطة، وقد وصف جملة من

(١) راجع فقه الخلاف: ٢٥٩/١٠، من الطبعة الأولى، فقه الخلاف: ٢٥٩/١١، ط. الثانية.

الأعلام هذه السيرة بالقطعية كالسيدين الحكيم^(١) والخوئي (قدس الله سرهما)، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((الأئمة (عليهم السلام) كانوا يحجون أغلب السنوات، وكان أصحابهم ومتابعوهم أيضاً يحجون مع العامة في كل سنة، وكان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير (عليه السلام) إلى عصر الغيبة، ولا يحتل عاقل توافقتهم معهم في هلال الشهر طوال تلك السنوات وتلك المدة التي كانت قريبة من مائتين سنة وعدم مخالفتهم معهم في ذلك أبداً، بل تقطع قطعاً وجدانياً أنهم كانوا مخالفين معهم في أكثر السنوات، ومع هذا كله لم ينقل ولم يسمع عن أحدهم (عليهم السلام) ردع الشيعة ومتابعيهم عن تبعية العامة في الوقوف بعرفات وقتئذ، وقد كانوا يتبعونهم بمرأى ومسمع منهم (عليهم السلام) بل كانوا بأنفسهم يتبعون العامة فيما يرونه من الوقوف.

وعلى الجملة قد جرت سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ومتابعيهم على التبعية في ذلك للعامة في سنين متمادية، ولم يثبت ردع منهم (عليهم السلام) عن ذلك ولا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطاً، ولا أنهم تصدوا بأنفسهم لذلك، وهذا كاشف قطعي عن صحة الحج المتقى به بتلك الكيفية وإجزائه عن الوظيفة الأولية في مقام الامتثال، بلا فرق في ذلك بين كون الحج في سنة الاستطاعة وكونه في غير تلك السنة، لوجوب الحج في كليهما وعدم كونه مطابقاً للوظيفة الأولية أيضاً في كليهما، وقد عرفت أن السيرة قد جرت على التقية في ذلك كما جرت على الحج في سنة الاستطاعة كثيراً، وهي سيرة قطعية ممضاة بعدم الردع عنها^(٢) مع كونه بمرأى منهم (عليهم السلام) فلم يردعوهم عن ذلك

(١) دليل الناسك: ٣٥٣.

(٢) أوهم هذا التعبير البعض فأشكل عليه بعدم حاجة سيرة المشرعة إلى ضم عدم الردع للتحقق الكاشفية لأنها كاشفة بنفسها عن رأي المعصوم (عليه السلام)، فهي ليست كسيرة العقلاء من هذه الناحية، والإشكال مردود لأن السيد الخوئي (قدس سره) يقصد أن وقوف الشيعة مع العامة كان متشريعاً مُقرّاً من قبل المعصوم (عليه ==

ولا أمرهم بالوقوف يوم التاسع احتياطاً كما مرّ، وفي مثل ذلك إذا لم يكن عملهم مجزئاً عن الوظيفة الواقعية لوجب التنبيه على ذلك ورددهم عما يرتكبونه حسب سيرتهم))^(١).

أقول: من لطيف ما يُستدل به هنا الروايات الدالة على استمرار هذه السيرة في زمان الغيبة الكبرى أيضاً ومنها معتبرة الشيخ الصدوق في إكمال الدين عن محمد بن عثمان قال: (سمعتة يقول: والله إن صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كل سنة فيرى الناس ويعرفهم، ويرونه ولا يعرفونه)^(٢)، وحضور الموسم لا يصدق إلا عندما يحضر معهم الوقوفين.

فهذا الدليل تام صغرياً، وكذا كبرياً، إذ الاستدلال بالسيرة الجارية لدى الشيعة إذا ثبت في قضية معينة مما علمه المعصومون (عليهم السلام) لأتباعهم، ويظهر من بعض الروايات امتعاضهم (عليهم السلام) من عدم الأخذ بها عندما تثبت لديهم في قضية معينة كما سيأتي (هامش صفحة ١٩٩) في صحيحة الوليد بن صبيح.

وأضاف السيد السبزواري (قدس سره): ((وتوهم: أن الإمام (عليه السلام) حيث كان معروفاً لا يمكنه مخالفتهم خوفاً على نفسه (مردود) بأنه (عليه السلام) كان محترماً لدى أمير الحاج المنصوب من قبل الحكام والخلفاء، وكان (عليه السلام) مقبول القول والشفاعة لديه، كما يظهر من التواريخ فأبي مانع له (عليه السلام) أن يقول لأمير الحاج: إني أريد الوقوف بعرفة، أو المشعر أو نحو ذلك من التعبيرات وغيرها للدعاء والمناجاة مثلاً مع قصد التورية أو يستشفع في

= (عليه السلام) ولم يكن عن تسامح وجهل وغفلة لذا لم يته المعصوم عنه فكان كاشفاً عن سيرة المعصوم (عليه السلام) بل إن المعصوم يفعله معهم أيضاً، وعبارات السيد الخوئي (قدس سره) السابقة واضحة في هذا المعنى.

(١) التنقيح من موسوعة السيد الخوئي: ٢٥٤/٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١١/١٣٥، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٤٦، ح ٩.

ذلك لبعض شيعته))^(١).

أقول: يمكن تلخيص الدليل بأن صحته متوقفة على تمامية المقدمات التي تضمنها وهي:-

- ١- إن الحكام كانوا يهتمون بأمر الحج ويتولون إدارته ويحددون مسيرته.
- ٢- إن الخلاف في أوائل الشهور كان موجوداً بحيث لا يتطابق الوقت الرسمي مع الوقت الشرعي.
- ٣- إن أمير الحاج لم يكن يسمح لأحد بمخالفة التوقيتات التي تحددها السلطة فلا يتمكن المختلف معهم في ثبوت الهلال أن يأتي بالمناسك حسب موافقته الشرعية وإلا يتعرض للضرر.
- ٤- إن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يحجون مع العامة ولم ينفصلوا عنهم في المناسك سواء من أجل التقية الاضطرارية حيث كان الحكام يفرضون على الجميع متابعتهم في أداء المناسك، أو التقية المداراتية لتأليف قلوب الناس وتقريبهم إلى الحق، وإن هذه المتابعة كانت واضحة لدى الشيعة بحيث لم يسأل أي أحد عن الموقف عند الاختلاف.

فإذا تمت هذه المقدمات فإنه لا يوجد تفسير لها إلا صحة الوقوف مع العامة والاجتزاء به وهو ما كان يفعله الإمام المعصوم (عليه السلام) بنفسه ويراه شيعته فيتبعونه ولم يحتج أحد منهم إلى سؤال عن الحالة لأن الإمام (عليه السلام) أجاب عملياً عنها، ولذا لم تصل لنا رواية عن علاج حالة الاختلاف مع العامة. قد يقال: إنه حتى لو تمت هذه المقدمات جميعاً فإن النتيجة لا تتعين في القول بالإجزاء إذ لعل هذه المتابعة كانت خاصة بالإمام (عليه السلام) لأنه كان مراقباً من السلطة ومرصود الحركات فالتقية خاصة به، أو أن الإمام (عليه السلام) كان يحول حجه عند الاختلاف إلى عمرة مفردة ويحل إحرامه بها أو أنه

(١) مهذب الأحكام للسيد السبزواري (قدس سره): ١٤/١٩٠.

كان يطبق على نفسه أحكام المصدود عند تعذر أداء الوقوفين في وقتها المعبر أو أن الإمام (عليه السلام) اعتمد على الثقافة الراسخة لدى شيعته بأن الهلال لا يثبت إلا بالرؤية المعبرة شرعاً ولا يكفي فيه الظن والحساب وأنه إذا رآته عين رآته ألف عين^(١) لمنع الوهم والاشتباه فإذا لم يكن الثبوت الرسمي مستنداً إلى مثل هذه المثبتات الشرعية فلا عبرة بها ولا تجوز متابعتها ونحو ذلك.

وخلاصة هذا الإشكال: أن آلية الوصول من هذه المقدمات إلى القول بالإجزاء غير صحيحة بغض النظر عن تمامية المقدمات.

وجوابه:-

١- إن الإمام (عليه السلام) لم يكن يمثل نفسه حتى يمكن أن يكتفي بهذه الإجراءات بل كان إماماً لجماعة كبيرة من المسلمين فكان يلحظ في تصرفاته هذه الإمامة واقتداء الأمة به وأن الناس سيتابعونه في الوقوف مع العامة ولا يعرفون مثل هذه التفاصيل.

وأذكر رواية مباركة لإلغيات النظر إلى هذا المعنى، فقد روى الشيخ الصدوق بسنده عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى علي عليه السلام وحده، وأوصى علي عليه السلام إلى الحسن والحسين عليهما السلام جميعاً، فكان الحسن عليه السلام إمامه، فدخل رجل يوم عرفة على الحسن عليه السلام وهو يتغدى والحسين عليه السلام صائم، ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام

(١) كما في صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر) (وسائل الشيعة: ٢٨٩/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب (١١)، ح (١٠)).

فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين عليهما السلام صائم، فقال له الرجل: إني دخلت على الحسن عليه السلام وهو يتغدى وأنت صائم، ثم دخلت عليك وأنت مفطر؟ فقال: إن الحسن عليه السلام كان إماماً فأفطر لئلا يتخذ صومه سنة، وليتأسى به الناس، فلما أن قبضت كنت أنا الإمام فأردت أن لا يتخذ صومي سنة فتأسى الناس بي^(١).

٢- إن الإحلال بعمره مفردة وأداء الحج في سنة أخرى إذا كان متيسراً للإمام لقرب المدينة من مكة فإنه لا يتيسر للكثيرين ممن جاؤوا من كل فج عميق فكيف يحملهم الإمام إعادة الحج؟ ومن الذي يضمن مطابقة الهلال في السنة المقبلة عندما يعودون لأداء الحج؟ فهل يكررونها ثلاثة ورابعة أم ماذا؟.

٣- إن قرب المدينة من مكة يتيح للإمام (عليه السلام) فرصة عدم الخروج من المدينة للحج أصلاً إلا بعد أن يهله شهر ذي الحجة فإن رآه مطابقاً خرج للحج وإلا فلا؛ لتجنب هذه الاختلافات المخرجة^(٢) لو لم يكن الوقوف معهم مجزياً.

٤- إن النكته التي سوغت المتابعة للإمام (عليه السلام) -وهي التقية- تسوغ الفعل لغيره إذا وجدت لوحدة التكليف من هذه الناحية، وفرض البحث هو تحققها.

إذن على القائل بالإجزاء إثبات صحة المقدمات جميعاً ليتم الاستدلال: والمقدمة الأولى صحيحة فقد ثبت تأريخياً أن ولي الأمر كان يحج بالناس بنفسه أو يعين أميراً للحاج وقد بدأ رسول الله (صلى الله عليه وآله) هذه السيرة

(١) وسائل الشريعة: ١٠/٤٦٧، أبواب الصوم المندوب، باب ٢٣، ح ١٣.

(٢) حكي عن موسوعة (رؤية الهلال: ١/١١٣) ما ترجمته: أنه كان بعض العارفين بحساب التقاويم الفلكية يجمعون عن الذهاب إلى الحج إذا كان اليوم الأول المتوقع له الجمعة لأنهم يهتمون جداً أن السلطة ستجعله الخميس حتى تكون عرفة الجمعة لأنه عندهم (الحج الأكبر) ويخلعون عليهم الهدايا السنوية.

بعد فتح مكة، وسجلت كتب التأريخ اسم أمير الحاج في كل سنة بعد الانتهاء من بيان حوادث تلك السنة إلى ما بعد زمان الغيبة الصغرى (راجع مثلاً تاريخ الطبري والكامل لابن الأثير ومروج الذهب للمسعودي).

والمقدمة الرابعة صحيحة أيضاً فقد كان الأئمة (عليهم السلام) يهتمون بأمر الحج ويكثر منه وقد حجّ الحسان (عليهما السلام) عشرين حجة وكانوا ينيون أصحابهم إذا لم يتيسر لهم ذلك، وكانوا يحثون أصحابهم عليه، ومنهم - كالعبرثائي - من حج أكثر من خمسين حجة، ورغم ذلك كله فلم ينقل عنهم في كتب الحديث ولا التأريخ ولا السيرة أنهم خالفوا عامة الناس وانفصلوا عنهم في أداء مناسك الحج، وإنما كانوا يحجّون مع الناس وضمن البرنامج الذي يقرره الحكام، بل كان للأئمة (عليهم السلام) مكانة رفيعة لدى أمير الحاج وعامة الناس، ففي رواية صفوان بن يحيى وأحمد بن أبي نصر قالوا: (سألناه -أي الإمام الرضا (عليه السلام) - عن قران الطواف السبعين والثلاثة قال: لا إنما هو سبع وركعتان، وقال: كان أبي يطوف مع محمد^(١) بن إبراهيم فيقرن وإنما كان ذلك منه لحال التقية^(٢)).

وفي رواية حفص المؤذن قال: (حج إسماعيل بن علي بالناس سنة أربعين ومائة، فسقط أبو عبد الله (عليه السلام) عن بغلته فوقف عليه إسماعيل فقال له

(١) محمد بن إبراهيم الملقب بالإمام بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، كان أمير الحاج سنة ١٤٨هـ - وهي التي استشهد فيها الإمام الصادق (عليه السلام) ثم ولاه المنصور العباسي على مكة والطائف وقيل الحجاز في العام ١٤٩هـ - عوضاً عن عمه عبد الصمد بن علي، وكان يسكن بغداد فيخلفه ابنه إبراهيم بن محمد على مكة، روى بعض استدعاءات المنصور العباسي للإمام الصادق (عليه السلام) (راجع تأريخ الطبري والكامل لابن الأثير في حوادث هذه السنين).

(٢) وسائل الشيعة: ٣٧١/١٣، كتاب الحج، أبواب الطواف، باب ٣٦، ح ٦.

أبو عبد الله (عليه السلام): سر فإن الإمام لا يقف^(١).
ويمتد الأمر إلى العمرة أيضاً ففي رواية علي بن أبي حمزة قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والأربعة كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل مليياً، وإذا خرج فليخرج محلاً، قال: ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كل عشرة أيام عمرة، ثم قال: وحقك لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر، قلت: ولم ذلك؟ قال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف، وكان كلما دخل دخلت معه)^(٢).

وإن سيرة الأئمة (عليهم السلام) جارية على استعمال التقية في متابعة القوم كما في رواية الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس السفاح المتقدمة (صفحة ١٧٧).

رد القائل بعدم الإجزاء:

يعترف القائل بعدم الإجزاء بصحة المقدمتين السابقتين لذا توجه بعضهم إلى مناقشة دليل السيرة من جهة المقدمة الثانية فنفى وجود الاختلاف المعروف اليوم بين التوقيت الشرعي والتوقيت الرسمي.

واعترف البعض الآخر بوجود هذا الاختلاف لكنه شكك في الكيفية الموجودة من تسيير السلطات للحجاج وفق برنامج محدد بحيث لا يتمكن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم وعموم المخالف لهم بالتوقيت من الوقوف في اليوم الآخر المعترف شرعاً أو على الأقل الاحتياط بأداء الوقوف الاضطراري، وهذا يعني أنه يسلم بوجود الاختلاف في رؤية الهلال.

مناقشة المقدمة الثالثة:

واختار هذا المسلك الثاني من الاعتراض السيد محمود الشاهرودي (قدس

(١) وسائل الشيعة: ٥٢٥/١٣، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ٥، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٠٨/١٤، كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، ح ٣.

سره)، إذ من الممكن عنده أن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يحتاطون بالوقوف الاضطراري أو إعادة الحج في عام آخر وليس من الضروري أن يصل إلينا خبر ذلك حتى يستشكف من خلو الروايات منه اجتزاء الأئمة بالوقوف معهم فإنه لا يسلم ((أن الاحتياط في ذلك على فرض ثبوته يكون مما يصل إلينا قطعاً)).

وربما لم يكن الأئمة (عليهم السلام) بحاجة إلى الاحتياط أصلاً لإمكان أداء المناسك في أوقاتها المعتمدة شرعاً بلا أي مانع، قال (قدس سره): ((إن احتياطهم فرع منع العامة لهم عن ترك الوقوف معهم في اليوم الذي يقفون بعرفات ولم يثبت منعهم عن ذلك، بل لعله لم يكن منع في البين، وكان كل يعمل على طبق عقيدته، لعدم كون هذا الاختلاف اختلافاً في المذهب؛ لاتفاق كلتا الطائفتين على أن الموقف هو اليوم التاسع من شهر ذي الحجة لا الثامن منه، فكل من كان يثبت عنده أن هذا اليوم هو التاسع كان يقف فيه، وكل من كان لا يثبت عنده ذلك كان يقف في اليوم الآتي سواء كان من العامة أو الخاصة))^(١).

أقول: على هذا يمكن أن نجد تفسيراً لخلو الروايات من إشارة للموقف الشرعي من حالة الاختلاف في ثبوت الهلال: باعتبار أن الوقوف وفق التوقيتات الشرعية إذا كان متيسراً فيكفي في الإلزام به ما دلّ على أن الأهلة مواقيت للناس والحج ولا يحتاج إلى سؤال جديد، كما أن الأصحاب لم يسألوا عن وقت الصوم والإفطار إذا اختلفت ثبوت الهلال مع السلطة لجزمهم بأن أمر السلطة لا يعينهم وعليهم بالحجة المعتمدة شرعاً.

وربما يذكر لعدم المنع بعض الشواهد كوقوف سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب -وهو من كبار فقهاءهم- مرتين حين لم يؤخذ بشهادته ومن معه، وسيأتي ذكر الحادثة إن شاء الله تعالى.

وكالذي رواه محمد بن إسحاق الفاكهي (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ) بسنده عن

(١) تقريرات بحث السيد محمود الشاهرودي (قدس سره) في كتاب الحج: ٣/٣٣٦.

ابن عائشة قال: ((أشكل على الناس الهلال في أول حجة حجها عبد الملك بن مروان من خلافته، فشاور في ذلك أقواماً، فلم يجد عندهم بيانا لما يريد، فأمر، فنصب المنبر في يوم سابع وهو قبل يوم التروية بيوم، فخطب فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إن الله عز وجل جعل أمر الأمم من غيركم إلى أنفسهم يدبرون الأوان، ويقيمون الزمان، فيصرفون أعيادهم أنى شاءوا بظن وحسبان، ألا وإن الله عز وجل ملك عليكم أمركم، فجعل الأهلة مواقيت الناس ألا وإن الله عز وجل أخفى عليكم هذا؛ لئبليكم فيعلم أيكم المتبع من المضيع، ألا وإنني شاورت أقواماً، فلم أجد عندهم شفاء لما في الصدور، وأتاني الركب من كل جهة يخبروني عن رؤية الهلال قبل اليوم الذي يأتي لكم، ولم أجد فيهم من أثق بشهادته عن ثبات معرفته عندي، وإنما تعبدنا الله عز وجل بإجازة شهادة المعروفين ولعله أن يكون فيهم ممن لا أعرف قوم هم أوثق ممن أعرف، ولكن الحق والسنة أولى أن تتبع، ألا إنني قد رأيت رأياً، فإن أصب فمن الله تعالى وإن أخطئ فمبلغ اجتهادي، والله أسأل التوفيق، وأنا خارج بالناس من غد يومنا هذا إلى منى، وهذا اليوم الذي يزعم من سبقنا إلى رؤية الهلال أنه يوم التروية، وأقف بهم من غد ذلك اليوم، وهو الذي يزعم من تأخر في الرؤية أنه يوم التروية، ثم أفيض بهم إلى جمع، ثم أصبح بهم راجعين إلى عرفات، فأقف بهم وقفة أخرى، وأؤخر نسكهم، فيحلون وينحرون في اليوم الذي يزعم أولئك أنه يوم النفر، فإن يكن القول ما قالوا لم يضرهم تأخير مناسكهم ويكون ما فعلت زيادة في أعمالهم، وعلى الله أجر العاملين، قال: فوقف بالناس يومين))^(١).

أقول: تتحلل هذه المناقشة للسيد الشاهرودي (قدس سره) إلى أطروحتين مبنيتين على مقدار الفرصة المتاحة لأداء المناسك في وقتها الشرعي:
أولاهما: بناءً على وجود التضييق والمنع إلا إن الإمام (عليه السلام) كان

(١) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه للفاكهي: ١٣٢/٣.

يستطيع أن يحتاط بالوقوف مرتين واحد مع القوم والآخر اضطراري أو إنه (عليه السلام) يحلّ من إحرامه بعمرة مفردة ويعيد الحج من قابل، ولم يصل إلينا خبر عن ذلك، وترد عليه الوجوه التي ذكرناها (صفحة ٢٣٢) للرد على مثل هذا الإشكال مضافاً إلى أن هذا الفعل من المعصوم (عليه السلام) لو كان يحصل لكان من الضروري تناقله في الروايات وتعليم الإمام (عليه السلام) شيعة هذا الإجراء الضروري لتصحيح حجهم فعدم تعرض الروايات له كاشف قطعي عن عدم وجوده.

ثانيهما: إنه لم يكن هناك منع أصلاً من وقوف كل طائفة حسب مبناها في ثبوت الهلال، ويرد عليه:-

١- إن الوجه الذي ذكره لعدم المنع بقوله: ((لعدم كون هذا الاختلاف اختلافاً في المذهب)) لا يغني؛ لأنهم يمنعون من المخالفة في التطبيق أيضاً فالكل متفقون على أن الإفطار في أول شوال ومع ذلك فإنهم لا يسمحون بأن يفطر المخالف لهم على مبناه، والشاهد وجود الروايات الكثيرة الدالة على متابعة الإمام (عليه السلام) للقوم في صومه وإفطاره والأمر في الحج أشد خطورة وأكثر لزوماً، ولو كان في الأمر سعة لما احتاج الإمام (عليه السلام) لاستعمال التقية، والسبب واضح؛ لأن السلطان كان يرى نفسه خليفة الله في أرضه وأمير المؤمنين والحاكم الديني فمخالفته تعني الخروج عليه والتمرد على سلطانه وكان أكثر ما يستفزهم ويشير انتقامهم دعوى غيرهم الإمامة واستحقاق الخلافة وكانت هذه عقدهم الرئيسية من أهل البيت (عليهم السلام) لأنهم لم يكونوا يطيقون وجود مزاحم لهم مع اعتقادهم الراسخ بأن الإمامة حق لأهل البيت (عليهم السلام)، فكانت تنتهي الأمور باستشهاد الإمام لأن السلطات لا تستطيع الخروج من هذه العقدة.

نعم قد يقال أن هذه المتابعة قد تكون خاصة بالمواسم التي تطابق فيها موعد رؤية الهلال فلا يتم الاستدلال بها.

ولكنه مردود لأن المتابعة كانت في كل عصر الأئمة ولم ينقل خلاف ذلك مضافاً إلى إطلاقات ما دل على أن الحج مع الإمام -أي أمير الحج- والتي سنذكرها في وجه مستقل.

٢- شهادة بعض الروايات التاريخية على تسيير الحجاج بأمر السلطة وتوقيتاتها فقد روى الطبري حصول خلاف في هلال ذي الحجة سنة ٢٤٦ هـ -أي أيام إمامة الهادي (عليه السلام)- أنه ((حج بالناس في هذه السنة محمد بن سليمان الزينبي وحج فيها محمد بن عبد الله بن طاهر، فولي أعمال الموسم وضحى أهل سامراء فيها يوم الاثنين على الرؤية وأهل مكة يوم الثلاثاء)).

ثم دخلت سنة ٢٤٧ هـ- وقدم الحجاج إلى أهلهم فذكر في حوادث سنة ٢٤٧ هـ ((وقدم في هذه السنة محمد بن عبد الله بن طاهر بغداد منصرفاً من مكة في صفر فشكا مما ناله من الغم بما وقع من الخلاف^(١) يوم النحر فأمر المتوكل بإنفاز خريطة صفراء من الباب إلى أهل الموسم برؤية هلال ذي الحجة وأن يسار بها كما يسار بالخريطة الواردة بسلامة الموسم))^(٢)، فقلوه: ((وأن يسار بهم)) شاهد على تسيير الحجاج وفق أمر السلطان.

٣- ولو تنزلنا وقلنا بارتفاع التقية الاضطرارية لوجود سعة في أداء المناسك بناءً على هذا الفرض فإن موضوع التقية المداراتية موجود وإن انعزال الشيعة وهم أقلية عن عموم المسلمين يوجب الاستهزاء بهم وإهانتهم بل إنه يوفر المبرر للتشكيك في دينهم وهذه كلها مما ياباه الشرع المقدس، مضافاً إلى المصالح العليا والأولويات التي حرص الشارع المقدس على تحقيقها وأن الشيعة أولى بها من غيرهم مما سنذكره لاحقاً إن شاء الله والروايات الكثيرة الواردة في الأمر بالصلاة في مساجدهم وحضور جنازتهم ونحو ذلك شاهدة على ذلك، مع أن

(١) وهذا شاهد آخر على وقوع الخلاف في الهلال.

(٢) تاريخ الطبري: ٦٢/١١، ٦٩.

المراعاة في الحج أولى لأنه عبادة جماعية ظاهرة و متحدة الزمان والمكان، أما الصلاة فهي عبادة فردية يمكن التخفي والانفراد فيها.

مناقشة المقدمة الثانية:

وأشكل بعض من حضرنا بحثه الشريف من جهة المقدمة الثانية وأن الاختلاف الموجود اليوم بين التوقيت الشرعي والرسمي لم يكن موجوداً في زمان المعصومين (عليهم السلام)؛ لأن منشأه: إما التوسع في ما ثبت به الهلال من الشهود أو التسامح في قبول شهادات الرؤية، وكلا الأمرين لم يكن موجوداً في العصرين الأموي والعباسي الذي عاصره الأئمة المعصومون (عليهم السلام).

قال (دام ظلّه الشريف) في رد الاستدلال بالسيرة: ((إن هذه السيرة المدعاة تبنتي على أساس أن الطريقة التي كانت متبعة لثبوت الهلال من قبل السلطات الحاكمة في عصر المعصومين (ع) هي نفسها الطريقة المتبعة في ذلك من قبل الجهات الرسمية في العصر الحاضر. لكن لا توجد شواهد تاريخية تؤيد هذا المعنى سواء في العصر الأموي أو العباسي، بل الظاهر أنهم كانوا يشددون في أمر الهلال ولا يحكمون بثبوت رؤيته ودخول الشهر الجديد بمجرد شهادة شخص أو شخصين مع صفاء الجو ووجود عدد كبير من المستهلكين من دون أن يتيسر لهم رؤية الهلال، على خلاف النهج السائد في ذلك في هذا العصر الذي يكتنف ثبوتها فيه بملايسات أخرى أيضاً كما لا يخفى. ومن شواهد التشدد في ثبوت الهلال في العصر الأموي ما حكى من أن سالم^(١) بن عبد الله بن عمر بن الخطاب -الذي

(١) أحد الفقهاء السبعة في المدينة وهم الذين إذا جاءتهم المسألة دخلوا جميعاً فظنوا فيها، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم القضية فينظرون فيها فيصدرون الحكم، دخل على سليمان بن عبد الملك الأموي (المتوفى سنة ٩٩هـ) فما زال سليمان يرحب به ويرفعه حتى أقعده معه على سريريه، توفي في المدينة سنة ١٠٦هـ (الأعلام للزركلي: ٣/١١٥).

كان يعد من كبار فقهاءهم في المدينة- ذهب بجمع شهدوا برؤية الهلال إلى إبراهيم بن هشام المخزومي أمير الحاج في عام ١٠٥هـ، فلم يقبلهم فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم ثم دفع فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس^(١). وأما في العصر العباسي فقد جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال ولا سيما بعد أن عهدوا بمنصب القضاء إلى أبي يوسف أبرز تلامذة أبي حنيفة وحظي بتأييد الخليفة فيما يتعلق بشؤون التشريع وكان مذهبه في ثبوت الهلال أنه متى ما كانت السماء مصحية فلا تقبل الشهادة برؤيته إلا من جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم، وقدر عددهم بعدد القسامة خمسين رجلاً. وعلى ذلك فلا يصح أن يقاس ذلك العصر بالعصر الراهن الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب ابن حنبل وأتباعه القائلين بثبوت هلال رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين وإن كانت السماء صاحية واستهل جمع كثيرون ولم يدع الرؤية غير واحد أو اثنين.

وبالجملة لم يكن مبنى القوم في عصر المعصومين (عليهم السلام) على المساهلة والمسامحة في قبول الشهادات برؤية الهلال بل كانوا يشددون فيه وربما أدى ذلك بهم إلى التأخير في أول الشهر عن وقته الشرعي، كما يظهر ذلك من خبر لقاء الصادق (عليه السلام) مع الخليفة أبي العباس السفاح في الحيرة في يوم الشك من رمضان عند الخليفة الذي كان أول الشهر عند الإمام (عليه السلام)، حيث دعاه إلى الأكل فاضطر (عليه السلام) إلى الإجابة تقية.

وكيف كان فلا شاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في عرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في أكثر السنوات، بل أوضح شاهد على خلاف ذلك هو عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها مع أنها متعلقة بجملة من أهم مناسك الحج أعني الوقوفين وأعمال منى،

(١) المحلى لابن حزم: ١٩٢/٧، وحكى نظيره ابن رجب في كتابه (أحكام الاختلاف في

وكيف يمكن الإذعان بوقوع الاختلاف في الموقف في غالب الأعوام واتّباع الشيعة فيها من بيدهم أمر الموقف طبقاً للأوامر الصادرة إليهم من قبل الأئمة (عليهم السلام) ولا يتمثل ذلك في شيء من نصوص الحج، في حين أنها اشتملت على الكثير من مسأله حتى ما يقلّ الابتلاء به كجملة من مسائل الصيد وكفاراته.

هذا مع ما عُرِف من حال الشيعة من أنه لم يكن يسهل عليهم اتباع غيرهم في الأمور الشرعية والاجتزاء بما يؤدي معهم من العبادات كما يظهر ذلك من النصوص الواردة بشأن الحضور في جماعتهم والصلاة خلفهم مع انه ليس فيها ما يوجب الإخلال بشيء من أركان الصلاة بل ببعض سننها فحسب، فكيف سهل على الشيعة الوقوف في عرفات وفي المزدلفة والإتيان بأعمال منى في غير وقتها الشرعي اتباعاً للعامة ولم يقع ذلك منهم مورداً للسؤال والاستفسار طوال العشرات من السنين ولا سيما في عصر الصادقين (عليهما السلام) ولو وقع لتمثل ذلك في الروايات، بل كيف كانت هذه المسألة مورداً لابتلاء الشيعة بصورة واسعة في عصر الغيبة الكبرى ولا يوجد - حسب ما تتبعناه - التعرض لها في كتب الفقهاء المتقدمين إلى عصر الشهيد الثاني، حتى أن العلامة الحلي في التذكرة والمنتهى والشهيد الأول في الدروس تعرضا لما ذكره بعض فقهاء العامة من (الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات في يوم التروية معللاً ذلك بأنه لا يقع فيه الخطأ لأن نسيان العدد لا يتصور من العدد الكبير)^(١) ولم يعقباً على ذلك بشيء مع أنه لو كان الاختلاف في الموقف مما يقع في غالب السنين لعقبوا عليه بأن الوقوف في يوم التروية مما تبطل به الشيعة تقيه ممن بيده أمر الموقف من العامة ولبحثوا عن الاجتزاء به وعدمه.

وبالجملة إننا لم نجد في من تقدم على الشهيد الثاني من طرح هذه المسألة أصلاً وأما هو (قدس سره) فقد تعرض لها على سبيل الافتراض والتقدير في باب

(١) منتهى المطلب: ٦١/١١، تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٨.

أحكام المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء، ثم لم نجد من تعرض لها من بعده إلى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض فقهاءه)) ثم ذكر شيئاً من تأريخ الأقوال في المسألة، وقال: ((فالتنتيجة أن ما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لا يمكن المساعدة عليه))^(١).

أقول: وأضاف بعض من تبعه شاهداً على تشدهم وهي حادثة عبد الملك بن مروان المتقدمة وقول ابن عبد الحكم المصري (المتوفى سنة ٢٦٨هـ) ((رأيت أهل مكة يذهبون في هلال الموسم في الحج مذهباً لا ندري من أين أخذوه، إنهم لا يقبلون الشهادة في هلال الموسم إلا أربعين رجلاً وقيل عنهم خمسين، وذكر في وجه تشدهم في هلال ذي الحجة: أنهم رأوا شأن الحج من أعظم العبادات البدنية وأعظم الحقوق يعتبر فيه خمسون رجلاً وهو القسامة في الدم فلذلك اعتبروا هذا العدد))^(٢).

أقول: لنا على هذا التقريب عدة ملاحظات:-

١- إنه لا شك في وقوع الخلاف في أوائل الشهور بين الموقف الشرعي والموقف الرسمي ويظهر ذلك من روايات عديدة كحادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس المتقدمة (صفحة ١٧٧) وغيرها مما دل على صوم الإمام (عليه السلام) وإفطاره تقية، ولو لم يكن هناك اختلاف لما تحقق موضوع التقية، وسيأتي عرضها ومناقشتها في وجه مستقل.

ومن الشواهد على وقوع هذا الاختلاف رواية ذكرها الصدوق (رحمه الله) في الخصال تصلح شاهداً على ما نقول فقد روى عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): اغتسل في ليلة أربعة وعشرين،

(١) ملحق مناسك الحج للسيد السيستاني: ٣١٩-٣٢٣.

(٢) حكاة عن مواهب الجليل: ٢٨١/٣، وأغلب هذه النصوص والحوادث ترجمت من موسوعة (رؤية الهلال) بالفارسية.

وما عليك أن تعمل في الليلتين جميعاً^(١) فإن استحباب الغسل ليلة أربعة وعشرين لإدراك استحبابه ليلة ثلاثة وعشرين المظنون أنها ليلة القدر بدلالة الذيل وهذا الاحتياط بالجمع لاحتواء الخلاف في أول الشهر، وفيه تلميح من الإمام (عليه السلام) إلى أن الحساب الواقعي متأخر ليلة عن الحساب المعلن.

حتى أن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يكرهون الصوم في عرفة من أجل هذا الاختلاف فقد روى المشايخ الصدوق والمفيد والطوسي (قدس الله أرواحهم) بالإسناد عن حنان بن سدير عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن صوم يوم عرفة، فقلت: جعلت فداك، إنهم يزعمون أنه يعدل صوم سنة، فقال: كان أبي لا يصومه، قلت: ولم ذاك جعلت فداك؟ قال: إن يوم عرفة يوم دعاء ومسألة وأتخوف أن يضعفني عن الدعاء، وأكره أن أصومه، وأتخوف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم)^(٢).

أقول: التخوف الذي منشأه الشك والتردد في أول الشهر لا يتصور وجوده عند الإمام (عليه السلام)، فلا بد أن يراد به التخوف الناشئ من وجود الاختلاف في أول الشهر مع العامة وسلاطينهم.

قال الشيخ الصدوق تعليقاً عليه: ((إن العامة غير موفقين لفطر ولا أضحى وإنما كره (عليه السلام) صوم يوم عرفة لأنه كان يكون يوم العيد في أكثر السنين))^(٣).

أقول: فهذه شهادة حسية من الشيخ الصدوق -وهو قريب العهد من زمان المعصومين (عليهم السلام) -بوقوع الخلاف في أكثر السنين معللاً ذلك بالدعاء عليهم الوارد في عدة روايات في الكافي والفقيه والعلل عن الإمامين الصادق

(١) وسائل الشيعة: ٣/٣٠٥، كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، باب ١، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠/٤٦٥، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، باب ٢٣، ح ٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ٢/٨٨، باب صوم التطوع وثوابه.

والجواد (عليهما السلام) منها عن أبي جعفر الثاني عنه-، قال: (قلت له: ما تقول في الصوم فإنه قد روي أنهم لا يوفقون لصوم؟ فقال: أما إنه قد أجيبت دعوة الملك فيهم، قال: فقلت: وكيف ذلك، جعلت فداك؟ قال: إن الناس لما قتلوا الحسين عليه السلام أمر الله تبارك وتعالى ملكاً ينادي: أيتها الأمة الظالمة القاتلة عتره نبيها، لا وفقكم الله لصوم ولا فطر)^(١).

ويمكن أن يستأنس لوجود هذا الاختلاف من كثرة الروايات الواردة في ثبوت الهلال بالرؤية لا بالتظني ولا بالحساب ولا بغيرها من العلامات الظنية وأنه إذا رآته عين رآته ألف عين ونحو ذلك، تستبطن التعريض بما كان يجري من التساهل في أمر الهلال لدى السلطة الحاكمة وفقهاؤها ومتابعة الناس لهم، وقد تقدمت صحيحة الخزاز ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف، وإذا كان علة فأتم شعبان ثلاثين)^(٢)، وموثقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (صم للرؤية وأفطر للرؤية، وليس رؤية الهلال أن يجيء الرجل والرجلان فيقولان رأينا، إنما الرؤية أن يقول القائل: رأيت، فيقول القوم: صدق).

بل إن نفس رواية أبي العباس التي ذكرها شاهداً على تشددهم وما أضافه البعض من ذكر فعل عبد الملك بن مروان (راجع صفحة ١٨٨) وما تقدم (صفحة ١٩٠) من حوادث سنة ٢٤٦هـ، ويأتي (صفحة ٢١٣) في الرواية عن عائشة شواهد على وجود الاختلاف في الجملة.

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٥/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٣، ح ١.

(٢) وما بعده وسائل الشيعة: ٢٨٩/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١١، ١٤.

فكيف يقول في بحثه الشريف^(١): ((وكيف كان فلا شاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في عرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية)).

٢- ويظهر أن الفقهاء متسلمون على وجود هذا الاختلاف، وعدم تعرضهم للمسألة ليس لعدم وجوده، لذا أشار الشهيد الثاني (قدس سره) إلى هذه المسألة في باب المصدود ولم يصدق عليه هذا العنوان إلا لأنه صدَّ عن الإتيان بالوقوف في وقته الشرعي وليس الرسمي. وقول صاحب الجواهر (قدس سره): ((بقي شيء مهم تشتد الحاجة إليه، وكأنه أولى من ذلك كله بالذكر، وهو أنه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفه عندهم))^(٢). وتعبيره ظاهر في إلحاح هذه المسألة وكثرة الابتلاء بها.

٣- إنه (دام ظلّه الشريف) استكشف عدم وجود الاختلاف في الهلال من عدم وجود رواية تشير إلى حكم المسألة مع وفرة روايات الحج حتى في أدق التفاصيل النادرة فاستنتج أن القضية سالبة بانتفاء موضوعها وهو الاختلاف. ويرد عليه: أنه حدس وتخمين لا وجه له لأن عدم وجود من يسأل عن حكم هذه الحالة منشأ وجود الإمام (عليه السلام) بنفسه في موسم الحج وأداء المناسك مع العامة واجتزائه بالوقوف معهم فلا تبقى حاجة للسؤال، لذا فإن الأصحاب سألوا عن الصلاة مع المخالفين، واعترض مثل زرارة على ذلك^(٣)،

(١) في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي في جمادى / ١٤١٧هـ، وقد قررت الدروس في كتاب فقه الخلاف: المجلد الرابع الخاص بطرق ثبوت الهلال، ط. الأولى.

(٢) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

(٣) في روايته عن الإمام الباقر (عليه السلام) في الصلاة خلفهم وقول الإمام (عليه السلام): (لا تدع الصلاة معهم وخلف كل إمام، فلما خرج -الرجل- قلت له: جعلتُ فداك، كبر عليّ قولك لهذا الرجل حين استفتاك، فإن لم يكونوا مؤمنين؟ قال: فضحك عليه السلام ثم قال: ما أراك بعد إلا هاهنا، يا زرارة، فأبي علة تريد==

وسألوا عن الصوم والإفطار وفق توقيتاتهم حتى اعترض بعضهم على الإفطار مع السلطان في شهر رمضان^(١)، فما الفرق بينها وبين الحج حتى لم يسأل أحد على الوقوف معهم وهو ركن هذه العبادة العظيمة الشاقة؟ والجواب: أن الفرق في أن الإمام (عليه السلام) أجابهم عملياً بالوقوف معهم، فلا غرابة حينئذٍ في خلو الروايات مع شدة تورع الأصحاب وتدقيقهم.

٤- بل يمكن أن ندعي بأن بيان هذه الحالة قد صدر من الأئمة (عليهم السلام) تارة على نحو الخصوص من خلال الأحاديث الدالة على أن الحج مع الإمام وفسروا الإمام بأنه أمير الحاج، وأخرى بيان على نحو العموم: كعمومات التقية ولزوم متابعتهم في الصوم والإفطار تقية ولا يتردد العرف في إدخال الحج معها بل هو أولى منها كما قدمنا، وقد وعى الأصحاب هذه البيانات لذا لم يحتاجوا إلى السؤال.

ومضافاً إلى ذلك فإن رواية أبي الجارود المتقدمة تشير إلى أن الأصحاب قد سألوا عن حكم هذه الحالة.

ويظهر من لحن جواب الإمام (عليه السلام) امتعاضه^(٢) من اختلاف

== أعظم من أنه لا يأتى به) (وسائل الشيعة: ٣٠٠/٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، باب ٥، ح ٥).

(١) ورد في رواية حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس (فقال الرجل لأبي عبد الله (عليه السلام): تفطر يوماً من شهر رمضان؟! فقال: إي والله، أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي) (وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٤).

(٢) هذا الامتعاض الذي فهمناه من لحن كلام الإمام وجدناه (عليه السلام) يصرّح به في موضوع آخر جرت السيرة القطعية عليه أيضاً في باب تحريم ولاية الجائر ففي صحيحة الوليد بن صبيح قال: (دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فاستقبلني زرارة خارجاً من عنده فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا وليد أما تعجب من زرارة؟ سألتني عن==

الأصحاب في التضحية وعدمه مع أن الأمر مقطوع به عندهم وقد سار عليه الشيعة تبعاً لأئمتهم (عليهم السلام) وهو أن يضحوا يوم يضحى الناس، فأعطى الجواب حاسماً.

٥- إننا لا ننفي وجود مطابقة في الهلال أحياناً، وغاية ما تثبته الشواهد التي ذكرها حصول المطابقة في الجملة ونحن لا ننفىها إلا أننا لا نحتاج أن نثبت وجود الاختلاف على نحو الكبرى الكلية ليتجزأ موضوع السؤال، بل يكفي حصوله في الجملة لتتم مقدمات دليل السيرة، فالشواهد التي ذكرها لتشددهم لا تنفي وجود الاختلاف في الجملة.

وقد اعترف (دام ظلّه الشريف) بوجود الاختلاف في الجملة، وإنما نفى وقوعه في غالب الأعوام، وقرب بعض من تبعه وقوعه مرة كل عشر سنوات وهذا يعني وقوعه خمساً وعشرين مرة خلال زمن المعصومين (عليهم السلام) في شهر ذي الحجة ويتضاعف المقدار بلحاظ بقية الشهور الاثني عشر في السنة، فالموضوع إذن متحقق، وليس معدوماً حتى يكون مبرراً لعدم السؤال عن الحالة كما افترض المستشكل، وحينئذ تتساءل لماذا لم يتحرك أحد الأصحاب للسؤال عن حكم الحالة أو يبتدئهم الإمام بالبيان، وقد تضمنت الروايات أحكام حالات نادرة الابتلاء كبعض كفارات الصيد.

٦- جعل تشدد فتاوى أبي حنيفة وتلامذته شاهداً على ضبط الرؤية، وأبو حنيفة ليس إلا واحداً من فقهاء كثيرين، ولم يصبح فقهه رسمياً إلا بعد وفاته، مضافاً إلى أن المشكلة ليست في الأحكام المكتوبة على الورق وإنما في الالتزام بها، أليست أحكام الشريعة مكتوبة في القرآن الكريم تتلى صباح مساء، ويروونها عن

==أعمال هؤلاء أي شيء كان يريد؟ أريد أن أقول له: لا، فيروي ذاك علي. ثم قال: يا وليد متى كانت الشيعة تسألهم عن أعمالهم؟ إنما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم، ويستظل بظلهم متى كانت الشيعة تسأل من هذا؟ (وسائل الشيعة: ١٧/١٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٥، ح١).

النبي (صلى الله عليه وآله)؟ فلماذا انقلبوا على الأعقاب بمجرد رحيل رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وبدأ مشروع نقض الإسلام عروة عروة حتى اعترفوا في صحاحهم بأنه لم يبق منه شيء، ومن ذلك ما رواه البخاري بسنده عن الزهري قال: ((دخلت على أنس بن مالك بدمشق وهو يبكي، فقلت: ما يبكيك؟ فقال: لا أعرف شيئاً مما أدركت إلا هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيّعت))^(١).

وروى القمي في تفسيره بسنده عن الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (الانشقاق: ١٩) عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله: (لتركب سنة من كان قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة ولا تخطئون طريقهم، قال (عليه السلام): قالوا: اليهود والنصارى تعني يا رسول الله؟ قال (صلى الله عليه وآله): فمن أعني؟ لتتقضن عرى الإسلام عروة عروة، فيكون أول ما تتقضون من دينكم الإمامة وآخره الصلاة)^(٢).

وقد بدأ سلفهم الذي يقدسونه ويعتبرونه أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) إحداث هذه الفتن حين أنكر الوصية لأمر المؤمنين (عليه السلام) ورد شهادة الصديقة الكبرى فاطمة الزهراء (عليها السلام) التي شهد الله تعالى بعصمتها وطهارتها بشهادة إعرابي منافق زعم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، في مخالفة صريحة لنصوص القرآن الكريم.

ونذكر مثلاً لورع واحتياط فقهاءهم وهو ما قام به قاضي القضاة - وهو أعلى منصب ديني رسمي - ابن أبي دؤاد^(٣) عند المعتصم العباسي عندما أخذ

(١) صحيح البخاري: ٦٧/٩، مواقيت الصلاة، باب ٧، ح ٥٢٩، ٦٣٠، ونفس

المصدر: ٨٢٢، كتاب ٩٢، الفتن، ح ٧٠٤٩.

(٢) تفسير القمي: ٤١٢/٢.

(٣) أحمد بن أبي دؤاد الإيادي (١٦٠-٢٤٠ هـ)، كان يقال: أكرم من كان في دولة بني

العباس البرامكة ثم ابن أبي دؤاد اتصل بالمأمون أولاً وأوصى به أخاه المعتصم ==

برأي الإمام الجواد (عليه السلام) في قطع يد السارق من مفصل الأصابع وترك رأي فقهاء السلطة، فروى صاحب أبي دؤاد الحميم أنه رجع مغتماً ولم يصبر حتى صار إلى المعتصم في اليوم الثالث وقال: ((إن نصيحة أمير المؤمنين علي واجبة وأنا أكلمه بما أعلم أنني أدخل به النار))^(١) ولفت انتباهه إلى خطورة أن يترك أقوال السائرين في ركابه كلهم ((لقول رجل يقول شطر هذه الأمة بإمامته ويدعون أنه أولى منه بمقامه، ثم يحكم بحكمه دون حكم الفقهاء، قال: فتغير لونه واتبه ثم بدأ التخطيط لقتل الإمام الجواد (عليه السلام).

فغن أي فتاوى وأحكام وشهادات نتحدث، وما الغرض من تلميع صورة عبد الملك بن مروان وأمثاله من أعداء الله تعالى ورسوله ومحرفي الكتاب ومغيري السنن ومرتكبي الكبائر جهاراً وقاتلي النفوس المحترمة وعلى رأسها النفوس المطهرة لأهل البيت (عليهم السلام) وغيرها من الجرائم الشنيعة التي اعتدوا بها على كل المقدسات، فلم يسلم منه القرآن الكريم ولا الكعبة المعظمة ولا المشاهد

==حين موته فعينه قاضي القضاة وجعل يستشيره في أمور الدولة كلها، مات في زمان المتوكل بعد أن أصيب بالفالج سبع سنوات، كان رأس فتنة القول بخلق القرآن، قال الذهبي: حمل الخلفاء على امتحان الناس بخلق القرآن ولولا ذلك لاجتمعت الألسنة عليه. (الأعلام للزركلي: ١/١٢٠).

وكما هو واضح فإنه غير ابن أبي داوود السجستاني (٢٣٠-٣١٦هـ) صاحب كتاب السنن المعروف فإنه لم يدرك الإمام الجواد (عليه السلام) واسمه عبد الله بن سليمان الأزدي (الأعلام: ٤/٢٢٤). ومنه يُعلم الاشتباه الذي صدر من قلم المرحوم الشيخ باقر شريف القرشي حين أضاف لقب السجستاني إلى اسم أبي داوود في قضية الإمام الجواد (عليه السلام). (موسوعة سيرة أهل البيت (عليهم السلام): ٣٢/٣١٤) وهو قد ذكر في المصادر بلا لقب.

(١) تفسير العياشي: ١/٣١٩ ونقله عنه في بحار الأنوار: ٥/٥٠، تفسير البرهان: ٣/٢٣٦، وسائل الشيعة: ٤٩٠/١٨.

المشرفة.

ومن الشواهد التاريخية على تلاعب السلطات بأمر الموقف ما رواه الطبري في تاريخه قال: ((حج بالناس في هذه السنة -أي سنة أربعين- المغيرة بن شعبة، قال الراوي: لما حضر الموسم -يعني في العام الذي قُتل فيه علي عليه السلام- كتب المغيرة بن شعبة كتاباً افتعله على لسان معاوية فأقام للناس الحج، ويقال أنه عرف بيوم التروية ونحر يوم عرفة خوفاً أن يفطن بمكانه وقد قيل أنه إنما فعل ذلك المغيرة لأنه بلغه أن عتبة بن أبي سفيان مصبّحه والياً على الموسم فَعَجَلَ الحج من أجل ذلك^(١))).

ولعل الروايات التي أوردها القوم في كتبهم ونقلها عنهم المستشكل كانت لتلميع صورتهم وإظهار تورعهم في أمور الدين، وربما كانوا يقومون ببعض المظاهر الدينية لخداع العامة والحفاظ على مواقعهم كخلفاء للمسلمين ولم يكن هذا ديدنهم ولا يوجد ما يؤكد من مصادرنا إلا التقريب الذي ذكرته رواية أبي العباس.

٧- الاستغراب الذي ذكره (دام ظلّه الشريف) من سكوت الأصحاب على الوقوف في غير يوم عرفة حتى جعله كاشفاً عن عدم وجود الاختلاف أصلاً، لا وجه له لأنه بالجعل الشرعي وبالعنوان الثانوي وهم يرون فعل الإمام (عليه السلام) كما في سائر العناوين الثانوية كأكل الميتة المحرمة عند الضرورة وإفطار الصائم في شهر رمضان ومسح المتوضئ على الجبيرة عند الضرر والعسر والحرج واعتباره كالمسح على الجلد وغير ذلك كثير، ولا غرابة فيها بعد حكم الشارع المقدس بها.

٨- إن وقوع الاختلاف أمر طبيعي ووجداني فلا سبيل لإنكاره؛ للاختلاف الموجود بين الفقهاء في كيفية ثبوت الهلال والأمور التي يثبت بها وكفاية

(١) تاريخ الطبري: ٩٢/٦، آخر حوادث سنة أربعين.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٠٣)

الشهادات وشروطها والاختلاف في وحدة الأفق للبلاد الإسلامية وتعددتها، وغير ذلك مما يوجب الاختلاف بين علماء العامة أنفسهم، كالاختلاف الذي نراه بين علماء الشيعة بحيث يثبت العيد أحياناً في ثلاثة أيام ويسبق بعضهم العامة في ثبوته، والموسوعات الفقهية للفريقين مليئة بهذه الاختلافات.

قال العلامة في التذكرة: ((ولو شهد واحد أو اثنان برؤية هلال ذي الحجة ورد الحاكم شهادتهما، وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم وإن وقف الناس يوم العاشر عندهما، وبه قال الشافعي، وقال محمد بن الحسن: لا يجزئه حتى يقف مع الناس يوم العاشر))^(١).

أقول: وحكى روايتهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله: (يوم عرفه الذي يعرف الناس فيه)^(٢) وقول النبي (صلى الله عليه وآله): (حجكم يوم تحجون)^(٣).

٩- لو افترضنا صحة ما ذكره من تشددهم في رؤية الهلال حتى أنهم قد يتأخرون عن الوقت الشرعي بحسب ما استفاده من حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس حيث فهم أن اليوم كان الثلاثين من شعبان وقد ثبت هلال شهر رمضان عند الإمام (عليه السلام) ولم يثبت عند أبي العباس، أقول: لو افترضنا صحته فإن هذا لا يحل المشكلة بل يرسخها، لأنه يعني أن الاختلاف ما زال موجوداً، وكل الذي حصل انتقاله من جانب التفريط - أي سبق الوقت الشرعي - إلى جانب الإفراط - أي التأخر عنه - وكلاهما خارج عن حد الشريعة، ومعناه أن الاختلاف حاصل.

١٠- ولا أدري كيف استنتج تشددهم في أمور الدين - كالهلال - من حادثة

(١) تذكرة الفقهاء: ١٩١/٨.

(٢) سنن الدارقطني: ٢/٢٢٣-٢٢٤، سنن البيهقي: ١٧٦/٥.

(٣) فتح العزيز: ٧/٣٦٤-٣٦٥، المجموع: ٨/٢٩٢.

أبي العباس وهو يأكل في يوم الشك من شهر رمضان - بناءً على فهم المستشكل - ويجبر الإمام على أن يأكل معه ويهدده بالقتل، ولو كان من أهل الورع والتشدد لاحتمال بصيام ذلك اليوم ولو لاستحبابه أو أي أمر آخر مع علمه أو ظنه بأن الإمام صائم لذا ابتدأ بالتهديد، وهو يعلم المرتبة المقدسة للإمام (سلام الله عليه).

١١- وبغض النظر عما ذكرناه آنفاً، فإن الرواية الوحيدة التي استدل بها على تشدهم من كتبنا هي حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس السفاح وهي ظاهرة في عكس ما أفاده (دام ظله) من تأخر ثبوت الهلال لدى الدولة عن الوقت الشرعي وتشدهم في أمر الهلال وتوافق ما ذكرناه من تساهلهم في أمره إذا فهمنا أن الخلاف كان يوم الشك في دخول الأول من شوال لا من رمضان خصوصاً وأن المذكور في الرواية (يوم شك) وليس (يوم الشك) حتى يقال أنه ينصرف بحسب الاصطلاح - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية - إلى الثلاثين من شعبان وفي ضوء هذا تكون السلطة قد حكمت بالعيد قبل وقته الشرعي، ولا أقل من الترييد والإجمال في المراد من يوم الشك في الرواية فلا تصلح للاستدلال على تشدهم في أمر الهلال.

ويحسن الالتفات إلى جملة من القرائن ترجح ما ذهبنا إليه:

(منها) حضور الإمام عند أبي العباس السفاح وهي من مراسيم الدولة يومئذ أن يسلّموا على الخليفة في يوم العيد لا الأول من رمضان والمذكور في التواريخ أن العيد كان يوماً واحداً بحيث تترتب عليه الأحكام الشرعية ثم وسّعت الدولة الاحتفال به إلى ثلاثة أيام ليوزعوا عليها طبقات الدولة والشعب بحسب وجاهتهم للسلام على الخليفة.

(ومنها) اهتمام أبي العباس بإفطار الإمام (عليه السلام) معه بحيث يخشى الإمام من القتل، وهو يليق بالعيد حيث تهتم الدولة بإظهار هيبتها وقوة قرارها وبسط سلطتها وإثبات شرعيتها أما بداية الصوم فلا يشكل للدولة معنى.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٠٥)

(ومنها) إن اليوم لو كان المردد بين شعبان ورمضان لكان الإمام (عليه السلام) في سعة من أمره ويستطيع أن يقول أنني صائم تأسياً بسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أو لا يزوره في ذلك اليوم المشكوك أصلاً.

١٢- إن ما قاله (دام ظله) من صعوبة انقياد الشيعة لأوامر السلطة والمخالفين حتى فيما ورد فيه الترخيص صحيح لكن الشيعة بوقوفهم في يوم عرفه مع العامة إنما يتقادون لإمامهم الواقف معهم في الموسم ولا يحتاجون إلى سؤاله ولا يحسون بأية حزازة لوجوده الشريف بينهم ومواظبة الأئمة الطاهرين عليهم السلام في حضور الموسم مما لا يحتاج إلى ذكر الشواهد لشهرتها وتواترها.

١٣- ما ذكره من احتياط فقهاء العامة وأمرائهم في الوقوف مرتين لا يحل المشكلة بل يخرجنا عن فرض المسألة الذي هو عدم التمكن من الوقوف في الوقت الشرعي، أما إذا كان ذلك ممكناً فلا مشكلة في البين، ولا أظن أنه يقول بوجود هذه الحرية والسعة على طول عهد الأئمة (عليهم السلام)، وقد ناقشنا هذه النقطة مع السيد الشاهرودي (قدس سره).

١٤- ليس دقيقاً ما ذكره (دام ظله الشريف) من أن الفقه الحنبلي المتساهل في أمر الهلال لم تعمل به السلطات إلا في الأزمنة القريبة، فقد قرب المتوكل العباسي أحمد بن حنبل وتبنى فقهه بعد موقفه من فتنة خلق القرآن، وأن قاضيه في مصر أخرج أصحاب أبي حنيفة والشافعي من المسجد ومنعهم من التدريس فيه^(١) بل حكي حصول هذا الأمر في كل البلاد بما فيها المدينة المنورة^(٢).

بل الأمر أكثر من ذلك فإن هذا الفقه المتساهل في مسألة الهلال الذي سار عليه أحمد بن حنبل هو منهج الخليفة الثاني بعينه، كما هو المتقول في جوامعهم الحديثية لا سيما مسند أحمد، فقد روي عن عمر أنه كان يكتفي بالشاهد الواحد

(١) تاريخ الإسلام للذهبي: ٢٦٢/٤، النجوم الزاهرة في تاريخ مصر والقاهرة: ٢٤٥/١.

(٢) لماذا نحن مسلمون لحميد جابر القرشي: ٢٣١.

في هلال شهر رمضان، منه ما روي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: (كنت مع عمر فأتاه رجل فقال: إني رأيت الهلال هلال شوال، فقال عمر: يا أيها الناس أفطروا)^(١).

إن قلت: إن رواية عبد الرحمن عن عمر لم تثبت.

قلت: إنهم رووا هذا المعنى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) منها ما رووه عن ابن عباس قال: (جاء إعرابي إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: إني أبصرت الهلال الليلة، قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً)^(٢).

وعن ابن عمر قال: ترايا الناس الهلال فأخبرت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنني رأيتَه فصام وأمر الناس بصيامه^(٣) وغيرها.

تبيينان: في ختام الحديث عن دليل السيرة ننبه إلى أمرين:-

١- إن ما اختاره السيد الشاهرودي (قدس سره) من التشكيك في إيجاب السلطات الحجاج على السير وفق توقيتاتهم لنقض دليل السيرة أولى مما ذهب إليه بعض ممن حضرنا بحثه الشريف من التشكيك في حصول الخلاف في أوائل الشهور لاعترافه قبل خصمه بوجود هذا الخلاف ولو في سنين متفاوتة، أما الإيجاب فيمكن أن ينفي ويقال إن ما دلّ على مصاحبة الإمام (عليه السلام) لأمير الموسم وأداءه المناسك معه كان في السنين المتطابقة وإن كنا قد ردنا كل ذلك.

٢- إن دليل السيرة وإن ردّوه نظرياً إلا أنهم يدعون له عملياً ونستكشف ذلك من عدة أمور، منها أنهم يسلمون ببطلان حج من ترك الوقوف مع العامة والوقوف في الوقت المعبر شرعاً معاً، والمفروض أن أدلة التقية لا تقتضي أكثر من

(١) مسند أحمد: ٢٨/١، الحديث ١٨٨.

(٢) سنن الترمذي: ٩٩/٢، ح ٦٨٦، سنن البيهقي: ٢١١/٤، سنن النسائي: ١٣٢/٤، سنن

أبي داود: ٥٢٥/١، ح ٢٣٤٠، سنن ابن ماجه: ٥٢٩/١، ح ١٦٥٢.

(٣) سنن البيهقي: ٢١٢/٤.

سقوط شرطية الوقوف يوم التاسع الشرعي إذ لا تقية في ترك الوقوف في تاسعهم إذ يمكن للحاج أن لا يخرج إلى الموقف أصلاً، وحينئذ يسألون عن وجه الالتزام بالوقوف مع العامة حتى قالوا ببطلان الحجة بتركه؟ وسيأتي مزيد من التفصيل عن البحث في دليل التقية إن شاء الله تعالى.

(الوجه الرابع) الإجماع

ذكره السيد الشاهرودي (قدس سره) في تقريراته^(١) وأشكل عليه بأمرين:-
١- ((إنه ليس في ما نحن فيه إجماع)).

وفيه: إن أراد بالإجماع ما يتحصّل من كلمات الأصحاب فهذا غير موجود لخلو كتب الأصحاب من التعرض للمسألة، إلا أننا نعرض وسيلة أخرى لإثبات الإجماع وذلك باستكشافه من ظاهرة معينة، وبذلك تكون عندنا وسيلتان لتحصيل الإجماع: إينية وليمية، والظاهرة الموجودة هنا إطباق الفقهاء المتقدمين والمتأخرين على عدم التعرض للمسألة وتقديم المعالجة لهذه القضية وكيفية تصرف الحجاج بإزائها مع أهميتها وركنيتها في أعظم العبادات الدينية التي يؤتى بها في العمر مرة، ومع تنجز موضوعها أعني وجود الاختلاف في ثبوت الهلال وعدم التمكن من الإتيان بالوقوف في وقته الشرعي، وإذا شككوا في وقوع هذين الأمرين كما تقدم في دليل السيرة، فإن الأصحاب لم يتعرضوا للمسألة حتى في الزمن الذي ثبت فيه الاختلاف مع قضاة العامة في الهلال وثبت إجبار المسؤولين الحجاج على الوقوف معهم، بحسب ما تدل عليه النقول التأريخية، فإذا طعن القائل بعدم الإجزاء في دليل السيرة من جهة احتمال عدم وجود منع عن الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً، أو عدم وجود اختلاف في الهلال أصلاً، وبه فسّر عدم ورود رواية أو مسألة عن هذه الحالة، فبماذا يفسر خلو كتب الأصحاب من بحث هذه المسألة في الأزمنة التي ثبت فيها تحقق هذا الاختلاف وعدم تمكن الحجاج من

(١) كتاب الحج، بقلم الشيخ محمد إبراهيم الجناتي: ٣/٣٣٥.

الإتيان بالوقوف في موعده الصحيح تقية، غير تسالمهم على إمضاء الواقع الموجود في الخارج، أي الإجزاء بنحو لا يحتاج إلى البحث، وهذا الإجماع يمكن تسميته (الإجماع التقريري) لأنه يكشف عن إجماع الفقهاء على تقرير حالة معينة، فالكشاف هو هذا التقرير وليس عدم تعرضهم للمسألة فاستكشاف الإجماع هنا من قرينة خاصة وهي هذه الظاهرة، لذا ينبغي الالتفات إلى أن هذه الأطروحة لاستكشاف الإجماع بها مطلقاً بل نفي كاشفية عدم تعرض الأصحاب لمسألة ما عن شيء خصوصاً عند القدماء الذين بنوا كتبهم الفقهية على المضامين الواردة في الروايات الشريفة، كالذي ذكره بعض المعاصرين في الاستدلال على قول المشهور في اشتراط اتحاد الأفق لثبوت الهلال^(١).

ومن تلك الأزمنة ما شهده عصر المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك ومن بعدهما مثل صاحب الحقائق (قدس الله أرواحهم جميعاً) وكلهم أصحاب موسوعات فقهية تناولت أدق التفاصيل من الأحكام الشرعية ومع ذلك لم يتعرضوا لهذه المسألة ولم يعالجوا هذه المشكلة مع شدة الابتلاء بها.

حيث ذكر بعضهم في حوادث سنة ١٠٩٩هـ، بعد الإشارة إلى أن قضاة العامة يمكن أن يتعمدوا جعل أول الشهر الخميس حتى يصادف عرفة يوم الجمعة^(٢) ليتحقق الحج الأكبر بحسب تفسيرهم وينالوا الخلع السنية عند السلطان بحيث وصفت أن غناها يصل إلى أعقابهم، قال: ((لقد وقعت هذه المشكلة مرات كثيرة طوال عمري وفي بعض المرات حكم قاضي مكة بثبوت الهلال استناداً إلى شهادة

(١) راجع موسوعة فقه الخلاف: ٢٣٨/٤، ط، ثانية.

(٢) وقيل في سبب ذلك أن المماليك والعثمانيين كانوا يتشاءمون إذا حصل الدعاء للخليفة مرتين في اليوم ويرون أن من يدعى له في اليوم الواحد مرتين (في صلاة العيد وصلاة الجمعة) فهي إشارة إلى زوال ملكه، فإذا حصل عرفة في الجمعة صارت صلاة الأضحى يوم السبت.

حاج مغربي))^(١). وحكي في نفس المصدر ((أنه عند الاختلاف في الموقف لا يسمح للشيعنة بالوقوف في عرفات في الموقف الشرعي وأضاف: إن الفاضل القزويني لما اشتبه عليه أمر الهلال ولم يتبع أهل السنة علم بذلك رؤساء مكة وحكموا بقتله فأخفى نفسه في أطراف مكة إلى العام اللاحق وأدى الحج، وإن فاضلاً آخر يسمّى بالمولى زين العابدين الكاشاني لما لم يتبعهم في الموقف قتلوه)).

٢- ((إنه على فرض ثبوته، لا عبرة به، لما ذكرناه غير مرة من أن الإجماع المعتبر هو التعبدية الموجب للقطع بصدور الحكم عن المعصوم (عليه السلام) أو الكاشف عن رضاه (عليه السلام) لا المدركي، وفي المقام يحتمل أن يكون المدرك بعض الوجوب فالعبرة بالمدرك إن تم)).

أقول: المفروض عندهم عدم وجود دليل واضح على القول بالإجزاء وإذا وجد فعلى نحو ضعيف لا يصلح لإنتاج إجماع قوي فكيف تحقق هذا الإطباق من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين لو لم يكن تعبدياً متصلاً بزمان المعصومين (عليهم السلام) نظير ما ثبت في السيرة، أما عمومات التقية ونحوها فلا تكفي لتبرير الإعراض عن تناول المسألة للإشكالات الآتية على الاستدلال بعمومات التقية، وكذا لا يكفي التعويل على عمومات ثبوت الهلال بالرؤية لإنتاج الحكم بعدم الإجزاء.

إذن يمكن اعتبار الإعراض التام من المتقدمين والمتأخرين على عدم تناول المسألة مع أهميتها كاشفاً عن إجماعهم وتسالمهم على حكم الإجزاء. (الوجه الخامس) الروايات الدالة على أن الحج يكون مع الناس، ولكن لا بما هم ناس مختلفون، وإنما بما هم منقادون لأمر الحاج، وأن مناسك الحج يديرها

(١) السيد عبد الحي الرضوي الكاشاني - المتوفى بعد عام ١١٥٢هـ - في كتابه حديقة الشيعة في حوادث سنة ١٠٩٩هـ، كما حكي عنه في موسوعة رؤية الهلال (١/١١٣ من المقدمة) وترجمها البعض من الفارسية.

الإمام والمراد به أمير الحاج:

(منها) رواية محمد بن سرو - وقيل ابن جزك الثقة - عن الإمام الهادي (عليه السلام) عمّن دخل مكة متمتعاً صباح يوم عرفة كيف يصنع (فوق) (عليه السلام): ساعة يدخل مكة، إن شاء الله يطوف ويصلي ركعتين، ويسعى ويقصر، ويخرج بحجته ويمضي إلى الموقف ويفيض مع الإمام^(١).

(ومنها) صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (على الإمام أن يصلي الظهر بمنى ويبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج إلى عرفات)^(٢).

وروايات صحيحة أخرى بنفس المعنى عن أجلاء الأصحاب.

(ومنها) صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في سفر فإذا شيخ كبير فقال: يا رسول الله، ما تقول في رجل أدرك الإمام بجمع؟ فقال له: إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها، وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتيها وقد تم حجه).

وصحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات، وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٥/١١، كتاب الحج: أبواب أقسام الحج، باب ٢٥، ح ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٥٢٥/١٣، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ٤، ح ٦.

وعليه الحج من قابل^(١) ومثلها روايات صحيحة أخرى.

أقول: الملفت في هذه الروايات أن الإمام (عليه السلام) كان يعلم الواصل إلى مكة متأخراً عن عرفة الاحتياط بالوقوف الاضطراري لكنه لم يعلم أحداً هذا الاحتياط إذا اختلف الوقت الشرعي عن الرسمي وهذا كاشف قطعي عن متابعة أمير الحاج في المناسك.

(ومنها) الروايات الدالة على الإفاضة مع الناس بما هم منقادون لأمير حجهم كصحيحة معاوية بن عمار قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا غربت الشمس فأفرض مع الناس وعليك السكنة والوقار، وأفرض من حيث أفاض الناس)^(٢).

(ومنها) الروايات الدالة على أن الإمام المهدي المنتظر (عليه السلام) يحضر الموسم مع الناس ويرونه ولا يعرفونه وحضور الموسم لا يصدق إلا بالوقوف مع الناس، كمعتبرة الشيخ الصدوق في إكمال الدين بسنده عن محمد بن عثمان قال: (سمعتة يقول: والله إن صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كل سنة فيرى الناس ويعرفهم، ويرونه ولا يعرفونه)^(٣).

(ومنها) الروايات الواردة في الصوم وتعميمها إلى الحج بوحدة المناط بل بالأولوية والقطعية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

كمعتبرة عيسى بن أبي منصور، قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) في اليوم الذي يُشكّ فيه، فقال: يا غلام اذهب فانظر هل صام الأمير أم لا؟ فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه)^(٤).

ورواية الفقيه بسنده عن عبد الكريم بن عمرو حيث سأل الصادق (عليه

(١) وسائل الشيعة: ٣٦/١٤، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ٢٢، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/١٤، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١١/١٣٥، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ٤٦، ح ٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٧٩/٢، الباب ٣٦ في صوم يوم الشك، ح ٥.

السلام) فقال: (إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم عليه السلام؟ فقال: لا تصم في السفر، ولا في العيدين، ولا أيام التشريق، ولا اليوم الذي تشك فيه، ومن كان في بلد فيه سلطان فالصوم معه، والفطر معه؛ لأن في خلافه دخولاً في نهى الله عز وجل حيث يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥) (١).

والمراد بالإمام هنا أمير الحاج لأن حمله على الإمام المعصوم خاصة أو عليه وعلى من ينوب عنه يجعل الروايات غير واقعية؛ لأن أمر الحج كان بيد السلطات. وهذا المعنى مستفاد من الروايات أيضاً.

(فمنها) رواية قرب الإسناد بسنده عن حفص بن عمر مؤذن علي بن يقطين قال: (كنا نروي أنه يقف للناس في سنة أربعين ومائة خير الناس (٢)، فحججت في تلك السنة فإذا إسماعيل بن علي بن عبد الله بن العباس واقف. قال: فدخلنا من ذلك غم شديد لما كنا نرويه، فلم نلبث إذا أبو عبد الله عليه السلام واقف على بغل أو بغلة له، فرجعت أبشر أصحابنا. ورجعت فقلنا: هذا خير الناس الذي كنا نرويه، فلما أمسينا قال إسماعيل لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول يا أبا عبد الله، سقط القرص؟ فدفع أبو عبد الله عليه السلام بغلته وقال له: نعم، ودفع إسماعيل بن علي دابته على أثره فسارا غير بعيد، حتى سقط أبو عبد الله عليه السلام عن بغله - أو بغلته - فوقف إسماعيل عليه حتى يركب فقال له أبو عبد الله عليه السلام - ورفع رأسه إليه - فقال: إن الإمام إذا دفع لم يكن له أن يقف إلا بالمزدلفة، فلم يزل إسماعيل يتقصد حتى ركب أبو عبد الله عليه السلام ولحق

(١) من لا يحضره الفقيه: ٧٩/٢، الباب ٣٦ في صوم يوم الشك، ح ٤.

(٢) قد يقصد حفص ما ورد في بعض الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) من ظهور أمرهم وقيام قائمهم على رأس مائة وأربعين، وإن الأتباع لما أذاعوه أجله الله تعالى، والله لطيف بعباده، والله عاقبة الأمور.

به^(١).

أقول: محل الشاهد في آخر الرواية حيث طبق (عليه السلام) عنوان الإمام على أمير الحاج.

(ومنها) صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج، إن شاؤوا وإن أبوا، فإن هذا البيت إنما وضع للحج)^(٢) وبضميمة صحيحة حفص بن البختري وهشام بن سالم ومعاوية بن عمار وغيرهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي (صلى الله عليه وآله) لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين).

وهذا المعنى موجود في روايات العامة، فقد روى البيهقي في سننه بإسناده عن عائشة أنها قالت: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): عرفة يوم يعرف الإمام، والأضحى يوم يضحى الإمام والفرط يوم يفرط الإمام)^(٣).

وروى الطبراني في المعجم الأوسط بإسناده عن مسروق (أنه دخل على عائشة يوم عرفة فقال: اسقوني، فقالت عائشة: يا غلام اسقه عسلاً، ثم قالت: وما أنت يا مسروق بصائم؟ قال: لا، إني أتخوف^(٤) أن يكون يوم الأضحى، فقالت عائشة: ليس ذلك، إنما يوم عرفة يوم يعرف الإمام ويوم النحر يوم ينحر الإمام، أو ما سمعت يا مسروق أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يعدله

(١) قرب الإسناد: ١٦١.

(٢) والحديث الذي بعده في وسائل الشيعة: ٢٤/١١، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب

٥، ح ١، ٢.

(٣) سنن البيهقي: ١٧٥/٥.

(٤) هذا التخوف منشأ الاختلاف في ثبوت الهلال.

بصيام ألف يوم^(١).

ونقل العلامة والشهيد^(٢) (قدس الله سريهما) جملة من الأحاديث التي رواها العامة في كتبهم للاستدلال على أجزاء الوقوف في عرفة مع الناس المتقادين لإمامهم إذا وقع في غير اليوم التاسع غلطاً، كقول النبي (صلى الله عليه وآله): (يوم عرفة الذي يعرف الناس فيه)^(٣) وقول النبي (صلى الله عليه وآله): (حجكم يوم تحجون)^(٤) وقول النبي (صلى الله عليه وآله): (فطركم يوم تظفرون وأضحاكم يوم تضحون)^(٥).

نعم قال العلامة: ((في الكل إشكال))^(٦) أي في الأحكام الفرعية التي ذكروها ولم يناقشوا في سندها، وقال بعض المعاصرين: إن هذا يعني أن الأصحاب تلقوا مضمونها بالقبول، وهي ظاهرة -ولو بقرينة مورد الاستدلال- أن فعل أمير الحاج -ولو اعتمد على موازين غير معتبرة عندنا في تحديد زمان الوقوف- موجب لتنزيل الموقف الشرعي على طبقه.

لكن قال صاحب الجواهر (قدس سره) بعد نقل إشكال العلامة: ((قلت: بل منع، ضرورة عدم ثبوت ما ذكره من الروايات، وعدم انطباقه على أصول الإمامية وقواعدهم إلا على ما توهمه بعض منا من قاعدة الإجزاء في نحو بعض

(١) المعجم الأوسط للطبراني: ٤٤/٧.

(٢) تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٨، الدروس للشهيد الأول: ٤٢٠/١.

(٣) سنن الدارقطني: ٢٢٣/٢-٢٢٤، سنن البيهقي: ١٧٦/٥.

(٤) فتح العزيز بهامش المجموع: ٣٦٥/٧، المبسوط للسرخسي: ٥٧/٤، وشكك ابن حجر في كون الحديث بهذا النص.

(٥) سنن أبي داود: ٢٩٧/٢، ح ٢٣٢٤، سنن الترمذي: ٨٠/٣، ح ٦٩٧، سنن

الدارقطني: ٢٢٤/٢، ح ٣٥، سنن البيهقي: ١٧٥/٥، كنز العمال: ٤٨٨/٨، ح

٢٣٧٦٢، ٢٣٧٦١.

(٦) منتهى المطلب: ٦٢/١١.

الفروع المذكورة))^(١).

واحتمل البعض أن هذه الروايات أجنبية عن المدعى لأن معناها أن الإمام إذا قامت لديه حجة شرعية على الهلال من بينة أو شياخ فليس للمكلف أن يشك أو يحتمل الخلاف وإنما عليه متابعة الإمام.

ويرد عليه حينئذٍ أنه لا تبقى خصوصية لذكر الإمام حينئذٍ لأن المناط هو اتباع الحجة الشرعية التي تحققت عند الإمام، ومن البعيد حمل هذه الروايات على حجية البينة أو الشياخ ونحو ذلك.

(الوجه السادس) بعض المصالح العليا التي اهتم بها الشارع المقدس:

إذ أننا نعلم أن من أهم مصالح الحج والحكمة من تشريعه بعد ذكر الله تعالى وإخلاص توحيد تحقيق وحدة المسلمين واجتماعهم على حقهم وإظهار عزتهم وقوة شوكتهم، ولا يجوز نقض هذا الغرض العظيم باختلافات فرعية حول ثبوت الهلال ونحوه وإن الله تعالى يعلم أن المسلمين سيفترقون ثلاثاً وسبعين فرقة لهم رؤى متباينة فوحدهم بهذه المناسك والشعائر والمشاعر والشعارات حتى في اللباس لكي لا يؤدي اختلافهم إلى خلاف وتمزق وتشتت.

وقد اختصر بعض الأعاظم هذه الحكمة الجامعة بقوله: ((بني الإسلام على

كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة)).

وإن الانفصال عن بقية المسلمين في أداء المناسك يوجب نفورهم من الشيعة ويعطي المبرر لتصديق الافتراءات عليهم، ويلزم منه ((هتك حرمة الشيعة وانحطاط شأنهم وجعلهم في معرض التهمة ومظنة السوء، كما إذا كانوا مجتمعين في الحج والوقوف - كما في هذه الأزمنة - فإنه لا بد في هذه الصورة من حفظ مقامهم لئلا يقعوا في معرض الاتهام وينظر الناس إليهم بعين الابتعاد عن الإسلام والالتزام بشؤونهم. فلا يجوز التخلف عنهم في الوقوف ونحوه، وإن لم يكن تقيّة ولا خوف

في البين أصلاً^(١).

أقول: فهذه من أهم المنافع التي دعا الله تبارك وتعالى المسلمين إلى تحصيلها ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (الحج: ٢٨) وعلى أتباع أهل البيت (عليهم السلام) أن يستثمروها بأقصى غاية الاستثمار في التعريف بأئمة أهل البيت (عليهم السلام) وتعاليم مدرستهم ورد الشبهات وإظهار الإسلام الأصيل الذي حمله أهل بيت النبوة وتلقيته من الشوائب، من خلال الاندماج مع عامة المسلمين وحيثما تتوفر أعظم وسائل الدعوة إلى الله تبارك وتعالى بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل : ١٢٥).
وقد استدل بهذا الوجه جملة من الأعلام.

قال السيد السبزواري (قدس سره): ((إن من أهم حكم الحج اجتماع مسلمي مشارق الأرض ومغاربها في عبادة واحدة في مقابل فرق الكفر والضلال، فكأنما جعلت الحج لجمع الشمل ووحدة التفرق وتعارف فرق الإسلام بعضهم عن بعض ودفع البغضاء والتناكر عما بينهم ويكونوا يداً واحدة كلمة، وقبله، وعملاً في مقابل غيرهم، والتفريق ولو لأجل الاختلاف في الهلال ينافي هذه الحكمة العظمى بل يكون موجباً لإثارة البغضاء وإيجاد التفرق التي ربما توجب ذلك إراقة الدماء))^(٢).

وقال الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): ((إن الموقعين من أعظم شعائر الله ومظاهره الموحدة، حيث أنه قد اجتمع فيها مئات الألوف من المسلمين من كافة فرقهم، بل الملايين بشكل موحد، بدون تمييز بين الغني والفقير، والداني والعالي، والعبد والمولى، ومن الطبيعي أن الشارع لا يرضى بتفريق صفوف

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللكراني: ١٠٤/٥.

(٢) مهذب الأحكام: ١٩١/١٤.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢١٧)

المسلمين في هذه العبادة الاجتماعية في الإسلام التي هي ذات مغزى كبير روحياً ومدنياً^(١).

أقول: يمكن مناقشة هذا الوجه بأنه مجرد دعاوى استحسانية وإنشاءات خطابية لا ترقى إلى مستوى الدليل.

ويرد عليه: أنها ليست مجرد دعاوى بل هي ملاكات واقعية تقطع بمحبوبيتها لدى الشارع المقدس مطلقاً، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وارتكاز المشرعة قائم على أهمية هذا الملاكات، ويمكن تحصيل مضمونها من روايات كثيرة فهذه تقرّيات لصحة الاستدلال بهذا الوجه.

ومنها رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (يا زيد، خالفتوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرأ، ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه)^(٢).

ورواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من صلّى معهم في الصف الأول كان كمن صلّى خلف رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) في الصف الأول)^(٣).

وغيرها من الروايات المشابهة في أبواب عديدة ونحن لا نقول بإطلاقها

(١) تعاليق مبسطة: ٤٥٢/١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٣٠/٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، باب ٧٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩٩/٨، أبواب صلاة الجماعة، باب ٥، ح ١.

ولكن القدر المتيقن منها فرض المسألة.

(الوجه السابع) الأولوية فإن جواز الوقوف مع العامة تبعاً للسلطة أولى مما دل على جواز الصوم والإفطار في غير الوقت الشرعي مع السلطة، كرواية خلاد بن عمارة المتقدمة في حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس السفاح، ومعتبرة عيسى بن أبي منصور قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) في اليوم الذي يُشكّ فيه، فقال: يا غلام، اذهب فانظر هل صام الأمير أم لا؟ فذهب ثم عاد، فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه)^(١).

وجه الأولوية: أن الحج عبادة ظاهرة وتؤدي على نحو الاجتماع، وإن المخالفة فيها أظهر في الخروج على أوامر السلطة خصوصاً من أتباع أهل البيت (عليهم السلام) المرصودين من السلطة والمتهمين بعدم الاعتراف بشرعيتها، فإذا جاز الإفطار في غير وقته الشرعي: جاز الوقوف في عرفة معهم أيضاً وإن النكته المتوفرة في الحج أقوى مما في الإفطار، سواء على مستوى التقية الخوفية أو المداراتية أو العسر والخرج وغير ذلك من النكات، ومن وجوه الأولوية أن تناول المفطر يذهب حقيقة الصوم، أما في الحج فهو إخلال بالأجزاء والشرائط.

إن قلت: إن هذه الروايات لا تنفع القائل بالإجزاء لأنها اقتصرت مع وجوب القضاء لقول الإمام (عليه السلام) في مرسلة رفاة: (فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله)^(٢).

قلت: إن وجوب القضاء ليس محل وفاق لدى الأصحاب ونفاه جملة من الأعلام لضعف الدليل عليه، وسيأتي تفصيل الكلام في دليل التقية إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن القدح في الأولوية من عدة جهات:-

(١) وسائل الشيعة: ١٣١/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢١٩)

١- إن إراءة الموافقة مع أداء العمل على وجهه الشرعي ممكن في الحج دون الصوم. فإذا كان اليوم يوم صوم والقوم مفطرون فلا يقبلون إلا بتناول المفطر ويلزم منه فساد الصوم، أما في الحج فيمكن أن يقف معهم ويربهم الموافقة ثم يعود ويؤدي الوقوف الاضطراري بسماءه إن أمكن.

٢- إن الصوم مما يسهل قضاؤه في يوم آخر فتشريع الإفطار فيه تقية لا يلزم منه مؤونة كبيرة، أما عدم الإتيان بالوقوف في وقته الشرعي فإنه يلزم منه إعادة الحج وهو أمر عسير.

والخلاصة أن قياس الحج على الصوم محل نظر.

(الوجه الثامن) أطروحة حاصلها: أن الإجزاء على مقتضى القاعدة الثانوية

في أمثال المورد.

بيان ذلك: أن بعض الأحكام الأولية يرتبط إجراؤها وتنفيذها بالسلطة الحاكمة لأنها المتولية لها عملياً فيتنازل الشارع المقدس عن حقه فيها، وأوضح مثال فقهي لذلك هو أداء الزكاة، فإن مورد صرفها محدد فإذا وضعها في غير موردها وجبت عليه إعادة، حتى أن المخالف في المذهب إذا استبصر ليس عليه إعادة شيء من عباداته (غير الزكاة، لا بد أن يؤديها لأنه وضع الزكاة في غير موضعها)^(١).

لكن الروايات في أن ما تجببه السلطة الجائرة المدعية للخلافة الإسلامية بعنوان الزكاة ويدخل في واردات الدولة: يكون مجزياً^(٢)؛ لأن الزكاة من موارد الدولة التي تنفقها على المصالح كحفظ الأكم الداخلي والدفاع عن الحدود وبناء المستشفيات والمدارس وشق الطرق ونحو ذلك.

فمن هذا المثال نتطرق إلى ما نحن فيه إذ أن فريضة الحج عبادة جماعية

(١) وسائل الشيعة: ٢١٦/٩، كتاب الزكاة: أبواب المستحقين للزكاة، باب ٣، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٢/٩، أبواب المستحقين للزكاة، باب ٢٠.

واجتماعية تقتضي حركة واحدة للحجاج عندما تنظمها السلطة الحاكمة سواء كانت عادلة أو جائرة لكنها تدعي الخلافة الإسلامية كالموجودة في زمان المعصومين (عليهم السلام) فيتنازل الشارع المقدس عن لزوم الإتيان بها في وقتها المعبر شرعاً، بحسب الفتوى خصوصاً وأن السلطات هناك لا تعتمد أول الشهر اعتباراً وإنما وفق مبنى فقهي معين قد يوافق بعضاً ويخالف بعضاً آخر من علماء الإمامية.

نتيجة أدلة القسم الأول:

وفي الختام نقول: إن هذه الوجوه السبعة، وإن لم تسلم من المناقشات إلا أن ضم بعضها إلى بعض -مضافاً إلى ما يأتي من الأدلة العامة- يحصل الاطمئنان بالقول بالإجزاء، وهي حالة وجدانية متبعة في عملية الاستنباط لدى الفقهاء المحققين ((كالاطمئنان الحاصل في سائر الموارد مع إمكان المناقشة في كل شيء حتى الضروريات))^(١).

تنبيهان:

أولهما: مقارنة بين مداليل ومخرجات الوجوه السابقة:

بإجراء نظرة عامة على الوجوه المتقدمة يتضح الفرق بين مداليلها، فإن لسان الآية الشريفة والرواية هو تنزيل الوقوف يوم عرفة لدى العامة منزلة الوقوف في يوم عرفة الشرعي، أما السيرة فغاية ما تدل عليه الإجزاء ظاهراً، ويترتب على ذلك:-

١- إن الإجزاء واقعي على الأول فيكون مطلقاً حتى وإن علم بمخالفته للواقع، بينما هو على الثاني ظاهري يختص بما لو لم يقطع بالخلاف، فلو قطع بالخلاف أو انكشف له ذلك لاحقاً لم يجزه وسيأتي تفصيله في فرع مستقل إن شاء

(١) مهذب الأحكام: ١٤/١٩٥.

الله تعالى.

٢- وإن السيرة دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن فلو شككنا في شمولها لغير التقية الاضطرارية كالتقية المداراتية أو الدعوتية ونحو ذلك فإن السيرة لا تقتضي الإجزاء، أما الآية والرواية ففيها إطلاق لمثل هذه الحالات.

ثانيهما: إن هذا التنزيل حكمي أي أن مقتضاه تنزيل الوقوف يوم عرفه الرسمي منزلة الوقوف يوم عرفه الشرعي ويكون مجزياً وليس التنزيل موضوعياً بمعنى جعل يوم التاسع لدى العامة تاسعاً شرعياً فلا تترتب عليه آثار الموضوع كاحتساب أول الشهر وبقية أيامه، فلو نذر أن يصوم اليوم الأول من ذي الحجة صام على الحساب الشرعي.

وكذا لا يكشف هذا التنزيل عن اعتبار حكم الحاكم الشرعي الثابت عندهم، لذا فالتعرض لهذا الفرع في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي إذا لم يعلم خطؤه ولا خطأ مستنده على أساس ((تغير الواقع بحكم الحاكم بحيث يتبدل الحكم تبعاً لرأيه في مسألة الهلال بحيث إذا حكم أن غداً رمضان فيجب صومه أو شوال فيحرم صومه وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوقوف في عرفه))^(١) لا وجه له، والمسألة ليست من صغريات وفروعه.

وسياتي مزيد من التفصيل عند الاستدلال بالتقية إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: الأدلة العامة:

حيث تجري في المسألة عدة قواعد عامة نذكرها في وجوه:
(الوجه الأول) نفي العسر والحرج^(٢)

(١) محاضرة البحث الخارج للسيد السيستاني بتاريخ: ١٦/١٦/١٤١٧هـ.

(٢) حكي الاستدلال بها عن الشيخ عبد النبي العراقي (قدس سره) في رسالته (إعلام العامة: ٤٦).

الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٨٧) وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة: ٦) وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) فإنها تدلّ على نفي وجود أحكام حرجية في الدين على مستويي التشريع والامثال، أي أن الله تعالى لم يضمن هذا الدين -أي على مستوى التشريع- أحكاماً تسبب حرجاً وعسراً على المكلفين، كما في الروايات عن بعض تكاليف الأمم السابقة.

وقد لا تكون الأحكام في نفسها حرجية عند تشريعها كوظيفة أولية، لكن الحرج والعسر والمشقة تحصل عند امثالها -أي على مستوى التطبيق- بسبب بعض العوارض، كالوضوء فإنه ليس حرجياً في نفسه ولكن البرد قد يكون شديداً فيعسر على الشخص الوضوء أو يسبب له تشقّقاً أو إدماءً أو نحو ذلك. وحينئذٍ فإن الوظيفة الثانوية المجعولة هي سقوط هذا الحكم الحرجي والمسبب للعسر.

وقد استدلت الأئمة (عليهم السلام) بهذه الآيات في روايات عديدة لإسقاط الأحكام الحرجية كما في رواية الكافي والتهذيب والاستبصار بالإسناد عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): عثرت فائق قطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال (عليه السلام): يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه)^(١).

وتطبيق القاعدة في المقام: أن الحرج -على القول بعدم الإجزاء- يتصور من

جهتين:-

١- تكليف الحاج بالاحتياط والوقوف مرة ثانية في عرفة مما قد يسبب له إهانة وتحقيراً وطرداً من السلطات خصوصاً مع توجه كل الشيعة للإتيان به فإنه يتحول إلى ظاهرة ملفتة وموجبة لغضب السلطة.

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٤/١، كتاب الطهارة: أبواب الوضوء، باب ٣٩، ح ٥.

٢- إعادة الحج في السنة القادمة إذا لم يتمكن من الوقوف في اليوم التالي أو الإتيان بالوقوف الاضطراري على الأقل، وفي هذه الإعادة ما لا يخفى من المشقة والضيق والعسر، وقد يحصل الاختلاف في شهر ذي الحجة في السنة القادمة فيطالب بالإعادة في الثالثة وهكذا، وحينئذ ينفي وجوب الحج مجدداً بدليل نفي الحرج المانع من صدق تحقق الاستطاعة ((ينبغي أن يُعدَّ في شرائط تحقق الاستطاعة اتحاد الموقف أيضاً وهذا مستنكر))^(١).

وقد استدل بالقاعدة في سائر أبواب الفقه، وقيل إن مواردنا في كتاب الحج خمسون مورداً، ولا ينقض على الاستدلال بأن أصل الحج فيه عسر ومشقة لأن الكلام في جريان القاعدة عند الشك وليس في الأحكام الثابتة وإلا امتنع تطبيقها. وحينئذ يكون مقتضى القاعدة سقوط وجوب الوقوف مرة ثانية سواء في الوقت الشرعي أو الاضطراري أو في السنة القادمة، ولما كان الوقوف مع العامة ثابتاً قطعاً فتعين الاجتزاء به، أي أن القاعدة تثبت القول بالإجزاء بضميمة ما دل على صحة أو مشروعية الوقوف مع العامة.

ولا بد أن يكون هذا تقريب من استدلال بهذا الوجه على الإجزاء كصاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((ولا يبعد القول بالإجزاء هنا؛ للحرج، واحتمال مثله في القضاء))^(٢).

ويكون المورد نظير المسح على المراتة في الوضوء أو الجلوس في الصلاة إذا لم يتمكن من القيام ويجزئه الوضوء والصلاة، فكذلك من لم يتمكن من الوقوف المعتبر شرعاً يجزئه ما تيسر من الوقوف مع العامة الذي دلّ الدليل على مشروعيته بل لزومه.

إن قلت: ((إن مقتضى قاعدة انتفاء الكل بانتفاء جزئه والمقيد بانتفاء قيده

(١) مهذب الأحكام: ١٤/١٩١.

(٢) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

عند حصول الاضطرار إلى ترك جزء أو قيد من واجب ارتباطي سقوط المركب رأساً لا سقوط ذلك الجزء أو القيد فقط - أي أن الوقوف في عرفة مشروط بكونه في التاسع من ذي الحجة وإذا تعذر الوقوف في التاسع الشرعي بطل الوقوف كله، أما الوقوف مع العامة فإنه يقع في الثامن ولا قيمة له ولا يصحح الوقوف -.

نعم ثبت خلاف مقتضى هذه القاعدة في باب الصلاة بالنصوص الخاصة ولا يمكن التعدي عن موردها إلى ما نحن فيه لعدم قطع بالمناط، ولا عموم لفظي يقتضي ذلك فلا بد من العمل بما يقتضيه القاعدة المزبورة والالتزام بفوات الحج بترك الوقوف اضطراراً بل لا حاجة إلى إعمال هذه القاعدة في ما نحن فيه لدلالة نفس أخبار الباب على ركنية الوقوف المقتضية لبطلان الحج بفوات الوقوف ولو اضطراراً^(١).

قلت: أولاً: إننا لا نسلّم أن مقتضى القاعدة ما ذكره (قدس سره)، ونعتقد أن مقتضاها يختلف بحسب مدخلية الشرط والجزء والقيد في تحقق ماهية المركب وسبب الفوات من حيث الجهل أو العمد أو النسيان ونحو ذلك، فشرطية الطهارة في الصلاة غير شرطية القيام فيها، لذا بطلت بفوات الأول ولو اضطراراً دون الثاني.

ثانياً: ولو تنزلنا فإن الدليل موجود على خلاف القاعدة كالسيرة القطعية وغيرها مما أوردناه في القسم الأول.

نعم يمكن أن يوجه الإشكال بأن مفاد قاعدة نفي الحرج سقوط وجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً ولا يتكفل إثبات بديلة الوقوف مع العامة عن الوقوف الشرعي.

ويجاب بأن الغرض من تطبيق القاعدة نفي وجوب الوقوف ثانياً في الوقت الشرعي، أما الوقوف مع العامة فهو ثابت بضميمة الأدلة الأخرى، كالسيرة

(١) تقريرات بحث السيد الشاهرودي: ٣/٣٣٧، كتاب الحج.

القطعية ورواية أبي الجارود وغيرهما فلا يرد الإشكال.
وبتعبير آخر: إننا نسلّم مع المستشكل في كون قاعدة نفي الحرج نافية للتكليف لا مثبتة فلا تقتضي صحة وإجزاء الوقوف مع العامة، وإنما ثبت هذا بعد ضم ما دلّ على وقوف الأئمة (عليهم السلام) مع العامة وما تقتضيه القاعدة من نفي وجوب وقوف غيره.
بل يمكن تقريب دلالة نفس الدليل على الاجتزاء بالوقوف مع العامة بوجهين:

أولهما: قاعدة (الميسور لا يترك بالمعسور) باعتبارها مكملة لدليل نفي الحرج وليست مستقلة عنه، وهذه القاعدة تتضمن إسقاط المعسور وإثبات الميسور معاً وهي وإن لم تثبت على إطلاقها كما سيأتي، إلا أن المقام من القدر المتيقن لجريانها لوجود الدليل على البديل المتيسر وهو القطع بوقوف الأئمة (عليهم السلام) مع العامة، فالعمل الميسور ثابت ويتعين بعد سقوط التكليف بالمعسور وسيأتي مزيد من التفصيل إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: دلالة رواية عبد الأعلى مولى آل سام المتقدمة على الاجتزاء بإتيان الممكن، فإن الإمام (عليه السلام) أمر بالمسح على البديل الأقرب المتيسر وهي المرارة إذا تعذرت إزالتها وإيصال الماء متمسكاً بنفس دليل نفي الحرج، حيث أعطى الإمام (عليه السلام) قاعدة عامة (هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله عز وجل)، وفي المقام إذا تعذر الوقوف في الوقت الشرعي ينتقل إلى البديل الأقرب المتيسر وهو الوقوف مع العامة.

وأشكل على الاستدلال بالرواية من جهتين:

الجهة الأولى: من ناحية السند، فقد وصفها السيد الخوئي (قدس سره) ((بأنها ضعيفة السند))^(١).

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٥/٦، فصل في أحكام الجبائر.

وليس في سندها إشكال إلا من جهة عبد الأعلى فإن عنوان عبد الأعلى آل سام لم يرد فيه توثيق. نعم قيلت عدة وجوه لتوثيقه:-
١- رواية ابن أبي عمير عنه (كما في علل الشرائع: ١/٨٥) فيكون مشمولاً بكبرى توثيق من يروي عنه.
وأجيب ب:-

أ- عدم تمامية الكبرى عند البعض مطلقاً أو في غير المراسيل.
ب- عدم ثبوت الصغرى لاحتمال سقوط واسطة بينهما بلحاظ طبقتهما في الحديث فإن الراوي عن عبد الأعلى أسبق طبقة من ابن أبي عمير، ويشهد له وجود واسطة بينهما في بعض الروايات كعلي بن أبي حمزة (كما في معاني الأخبار: ٣٤٩).

ونفس الإشكال يأتي في رواية صفوان عنه فيحتمل وجود الواسطة كابن مسكان (كما في التهذيب: ١٠/١٨٧) بحسب ما أفاد بعض المتتبعين.
هذا ولكن تكرر حالة الرواية المباشرة في ابن أبي عمير وصفوان عن عبد الأعلى يضعف الاحتمال المذكور ولا يضر به روايتهما في موضع آخر بالواسطة.
٢- اتحاده مع عبد الأعلى بن أعين العجلي الذي وثقه الشيخ المفيد في رسالته العددية ووصفه بأنه ((من فقهاء أصحاب الصادقين عليهما السلام والذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم))^(١).

ويستدل على الاتحاد بما ورد في الكافي والتهذيب من رواية ابن محبوب عن علي بن رثاب عن ((عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام)) فهذا تصريح بأن عبد الأعلى مولى آل سام هو عبد الأعلى بن أعين وهو العجلي لذكر العنوانين

(١) معجم رجال الحديث: ١٠/٢٧٦، رقم ٦٢٣١.

معاً في اسمه^(١).

وأجيب:-

أ- ما تقدم في الكلام عن أبي الجارود من عدم استفادة التوثيق من هذه العبارة للشيخ المفيد لكل واحد منهم للجزم بدخول أسماء مجهولين ومطعونين فيها ورددناه بإمكان استفادة توثيق المذكورين إلا من قام الدليل على ضعفه.

ب- قول السيد الخوئي (قدس سره): ((إن غاية ما يثبت بذلك: أن عبد الأعلى مولى آل سام هو ابن أعين ولا يثبت بذلك الاتحاد-لأن الكليني والشيخ لم يذكرا لقب العجلي- إذ من الممكن أن يكون عبد الأعلى العجلي غير عبد الأعلى مولى آل سام، ويكون والد كل منهما مسمى أعين، ويكشف عن ذلك عد الشيخ كلا منهما مستقلاً في أصحاب الصادق (عليه السلام) وهو أمانة التعدد)).

ويرد عليه باستبعاد وجود شخصين مختلفين وفي طبقة واحدة باسم عبد الأعلى بن أعين، وهما اسمان نادران وتزداد الندرة بالاجتماع، أما ذكر الشيخ لهما بعنوانين مستقلين فلا يضر لأنه (رضوان الله عليه) كان يدون أسماء الرواة كما يجدهم في الروايات ثم يحقق فيوحد المشتركات (كما فعله السيد الخوئي في المعجم).

نعم يمكن أن يؤكد الإشكال بما ذكره البعض من أن الرواية المذكورة التي ورد فيها عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام وحيدة، وقد روى الشيخ الصدوق في (كتاب التوحيد: ٣٩٥) نفس الرواية وبنفس السند إلى علي بن رثاب ولكن ذكر فيه عبد الأعلى مولى آل سام من دون ذكر كونه ابن أعين، مما يولد احتمال أن وصف (ابن أعين) أضيف إلى اسم عبد الأعلى في الكافي والتهذيب من النسخ سهواً أو اجتهاداً.

(١) الكافي: ج ٥، كتاب النكاح، باب فضل الأبكار، ١٥/ح ١، التهذيب: ج ٧، باب اختيار

الأزواج، الحديث ١٥٩٨ كما في معجم رجال الحديث: ١٠/٢٧٧.

لكن الذي يعيد فرض الاتحاد قوياً أمور:
(منها) أن احتمال الزيادة المذكور آنفاً على خلاف الأصل.
(ومنها) ما ذكره النجاشي في عنوان (معمّر بن يحيى بن سام العجلي)
فيكون عبد الأعلى مولى آل سام عاجلياً بالولاء.

نعم يوجد في كتب الرجال اختلاف في ضبط اسم جد معمّر ففي رجال
الشيخ أنه (بسّام) وعند البرقي (سالم) وكذا في نسخة رجال النجاشي طبع
جماعة المدرسين لكن الموجود في الروايات (سام) وكذا في نسخة النجاشي التي
نقل منها السيد الخوئي^(١) (قدس سره) وهو الصحيح عند المحققين.

(ومنها) ضم ما رواه في (الكافي: ٦/٢٧٤) عن ثعلبة بن ميمون عن عبد
الأعلى مولى آل سام عن المعلّى بن خنيس إلى ما رواه في (المحاسن: ٢/٤١٠) بنفس
المضمون واللفظ عن ثعلبة عن عبد الأعلى بن أعين عن المعلّى.

(ومنها) وحدة جملة من الرواة عنهما كحماد بن عثمان ويونس بن يعقوب
وثعلبة بن ميمون فإنهم رَوَوْا تارة عن عبد الأعلى مولى آل سام وأخرى عن عبد
الأعلى بن أعين.

وعلى أي حال فإن الرواية تلقاها الأصحاب بالقبول واعتمدوا عليها وهذا
يكفي هنا لأننا لسنا بصدد إثبات توثيق عبد الأعلى، إلا أن يقال إن العمل بها لم
يكن مستنداً إليها خاصة وإنما لوجود أدلة أخرى على بدلية المسح على المرارة،
وإنما عرضنا هذه الأفكار لتقوية الملكة إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: من حيث الدلالة حيث ناقش السيد الخوئي (قدس سره) من
جهة أن ((المسح على المرارة مما لا يعرف من كتاب الله قطعاً؛ لأن العرف لا يرى
المسح على المرارة ميسوراً من المسح على البشرة بل يراهما متعدداً ومن هنا لو
تعذر المسح على الجبيرة والمرارة أيضاً لم يتوهم أحد وجوب المسح على الحائط -

(١) معجم رجال الحديث: ٢٩٣/١٩.

مثلاً - بدعوى أن المتعذر إنما هو خصوصية المسح على المرارة وأما أصل المسح ولو بالمسح على الجدار فهو أمر ممكن ولعله ظاهر وإنما يعرف منه سقوط الأمر بمسح البشرة لتعذره وأما أن المسح على المرارة واجب فما لا يمكن استفادته من الكتاب فقوله عليه السلام: امسح على المرارة على تقدير صحة الرواية حكم خاص أنشأه الإمام عليه السلام في مورده ولا دليل على التعدي منه إلى غيره^(١).

ويجاب بأنه خلاف الظاهر من كون المسح على المرارة جاء تطبيقاً للآية الشريفة حيث صرح الإمام (عليه السلام) بأن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ثم استدل بالآية؛ لأن الراوي كان يسأل عن كيفية وضوئه وماذا يصنع للقيام بوظيفته الشرعية من الطهارة وهو بهذا الحال ولا وجه لحصر سؤاله بلزوم رفع المرارة وإيصال الماء إلى البشرة وعدمه، والإمام (عليه السلام) في مقام الجواب علمه ماذا يصنع وهو المسح على المرارة ولكنه قدّم ذكر القاعدة والأصل الذي يستفاد منه الحكم، ولو اكتفى الإمام (عليه السلام) بذكر الآية على نحو القاعدة دون التطبيق على حكم الواقعة وطلب المسح على المرارة لما عدّ جواباً ولم يكتف به السائل خلافاً لما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من أن قول الإمام (عليه السلام): (امسح عليه) كلام مستأنف، ولو حمل السؤال على خصوص لزوم رفع المرارة وعدمه لبقى التكليف مجهولاً بعد الإجابة بإبقاء المرارة وعدم لزوم رفعها إذا كان حرجياً.

ولو سلّمنا بأن هذا المعنى لا يستفاد من ظاهر الآية فإن قول المعصوم (عليه السلام) بيان لها فيكون الأمر بالانتقال إلى البديل المتيسر عرفاً داخل في معنى الآية ببركة بيان المعصوم (عليه السلام) وحيث لا يكون مفاد الآية الانتقال إلى البديل المتيسر دائماً حتى ينقض على هذا الإطلاق بعدم جريان هذه القاعدة

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٥/٦.

على نحو الكلية، وإنما نقول بها في موارد قيام الدليل على بدلية المتيسر ومنها المقام.

فالتقريب لا يعني الانتقال إلى أي بدل حتى المسح على الحائط كما أشكل السيد الخوئي (قدس سره).

وقد اعتبر البعض هذا النقض وعدم صحة الالتزام بكفاية مطلق البديل مانعاً من انعقاد ظهور الآية في البدلية، وهو مردود لما ذكرناه من بيان المعصوم (عليه السلام).

وفي ضوء هذه الرصانة في نص الرواية لا يضرّ خلو نسخة تفسير العياشي من قوله (عليه السلام): (وامسح عليه) الموجود في الكافي والتهذيب، مضافاً إلى عدم صلاحية هذا التفسير لمعارضة هذين الكتابين.

إشكالات على الاستدلال بالقاعدة

وهي عديدة، منها:-

١- ((عدم ثبوت حصول الاضطرار إلى ترك الوقوف، لعدم كون فورية الحج موجبة لتوقيته حيث يكون الحج في العام القادم قضاءً لما فات عنه في العام الماضي، حتى يقال بأهمية الوقت ووجوب الوقوف في غير يوم عرفة)).

بيان ذلك ((إن في باب الصلاة إنما حصل الاضطرار لأجل أهمية الوقت ولولا ذلك لم يكن في البين اضطرار لتمكّنه من إتيان الصلاة تامة بعد الوقت - كما لا يخفى-، ولذا نقول: إن من يحصل له البرء من المرض ويدرك الصلاة في آخر الوقت ليس له المسح على المراتة أو الصلاة جالساً، لما ذكرناه غير مرة من أن الواجب هو صرف الوجود من الصلاة والموضوع هو صرف الوجود من الوقت، والمفروض أنه متمكن من الإتيان بصرف الوجود من الصلاة في صرف الوجود من الوقت قائماً أو بالمسح على البشرة، فليس مضطراً إلى ترك ذلك.

هذا إذا لم يكن مرضه مستوعباً لتمام الوقت، وأما في صورة الاستيعاب ففي باب الصلاة قام دليل تعبدي على أهمية الوقت وأما في المقام فلم يقيم دليل

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٣١)

تعبدني على أهمية الفورية فتدبر)).

((إن قلت: كيف لا يتحقق الاضطرار في ما نحن فيه مع أن الأمر في جميع السنوات على نهج واحد، لعدم حصول التمكن من الوقوف فيها. قلت: (أولاً): قد يتمكن الشخص من الاحتياط.

و(ثانياً): قد يتفق موافقة العامة مع الخاصة في بعض السنين فعليه الرواح إلى الحج في كل عام ما لم يكن حرجياً عليه حتى يحصل التوافق لأن يأتي بالحج جامع للشرائط وإذا لم يحصل التوافق ولم يتمكن من الوقوف أصلاً فيوصي بالحج.

هذا وإذا اتفق عدم التمكن من الوقوف في العام الأول من استطاعته لم يستقر عليه الحج وكشف عن عدم استطاعته في تلك السنة كما لا يخفى^(١). ويرد عليه:-

أ- مقتضى هذا التفكير أن نطلب من الحجاج المكث خارج المواقيت وعدم الإحرام إلى أن يهمل ذو الحجة فإن كان مطابقاً أحرم وأدى المناسك لأن الاستطاعة لا تتحقق إلا بالمطابقة، وإلا عاد إلى أهله منتظراً حصول المطابقة في السنة الآتية، وهذا ما لم نسمع بوقوعه من أحد، وقد أنكرنا دخول شرط المطابقة في الاستطاعة.

ب- لا شك أن الاضطرار متحقق للزوم الحرج في ما ذكره كما قرّبناه وهو منفي.

٢- ما أورده البعض وحاصله أن الاستدلال مبني على كون الحرج المنفي في الآية هو الحرج الشخصي الذي هو المناط في رفع التكاليف الإلزامية وهو غير صحيح لأن الآية ناظرة إلى نفي الحرج النوعي في التشريعات الإسلامية، وعليه تحمل الرواية أيضاً فإن عدم لزوم رفع المرارة من جهة وجود الحرج النوعي في

(١) تقريرات كتاب الحج للسيد الشاهرودي بقلم الشيخ الجناتي: ٣/٣٣٧-٣٣٨.

إزالتها فيسقط الوضوء على البشرة مباشرة، نظير العفو عن دم الجروح والقروح في البدن واللباس إذا كان التطهير أو التبديل مستلزماً للمشقة النوعية، واشترط بعض الفقهاء ذلك في العفو ولا عبرة بالمشقة الشخصية، فالانتقال إلى البديل مجعول في حالات الحرج النوعي.

وحيث لا يمكن الاستدلال بها في المقام لأن الوقوف في عرفة وفق التوقيت الشرعي ليس فيه حرج نوعي لأن معظم المسلمين يرجعون إلى فقهاء السلطة الحاكمة ويكون وقتهم الشرعي وفقها، فيكون الحرج خاصاً بفتنة من المسلمين وهم أتباع أهل البيت (عليهم السلام) أي أنه شخصي.

ويرد عليه:-

أ- إن كلا الحرجين منفيان في الشريعة، غاية الأمر أن الحرج النوعي ينفي أصل تشريع الأحكام الحرجية والحرج الشخصي ينفي الإلزام الموجود في تلك الأحكام عند التطبيق والامثال بعد فرض عدم وجود حرج في أصل التشريع، فنفي الحرج له مرتبتان، ومثاله الوضوء، فإن الأمر بالمسح على البشرة لا حرج فيه نوعاً لذا لم يكن في تشريعه إشكال، وإنما حصل الحرج عند امثال ذي الجبيرة له أي الحرج الشخصي، بل إن مورد رواية عبد الأعلى هو الحرج الشخصي.

ب- إن الحرج النوعي متحقق في المقام أكثر من الشخصي لأن الأشخاص يمكنهم الاحتياط كأفراد بالوقوف الاضطراري مثلاً ولو لبعض الملتفتين من المتفقهين وإنما افترض الحرج لما أريد للاحتياط بالوقوف الثاني أن يكون تكليفاً عاماً لكل أتباع أهل البيت (عليهم السلام) فيتحول الوقوف إلى ظاهرة عامة مرفوضة لدى السلطة، فهذا الحرج النوعي هو الذي أسقط وجوب الوقوف الثاني.

ج- تعريفه للنوع غير تام لأن المراد به نوع المؤمنين الملتزمين بمحدود الشريعة لا الهمج الرعاع الذي ينعقون مع كل ناعق، فالحرج المشار إليه نوعي وليس شخصياً.

٣- ما ذكره البعض من أن القاعدة لا تشمل المورد بإطلاقها لوجود المانع فلا يصح التمسك بها، والمانع هي الروايات الدالة على بطلان الحج بفوات الوقوف ولو عن عذر، كما لو لم يسعفه السفر في الوصول إلى المشاعر في الوقت المعين، وقد تقدمت إحداها وهي صحيحة الحلبي (صفحة ٢١١) وفيها (فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل) ولا فرق بين ضيق الوقت والعسر والخرج في تحقق الفوات المبطل، أو يقال أن العسر والخرج داخل في عنوان ضيق الوقت عن الوصول لأن الحاج كان يتمكن من إرهاق الدابة وجسده بالسير فيصل في وقت يدرك به المشعر، لكن منعه حصول العسر والخرج والمشقة، فيصدق أن سبب فوات الوقوف حصول العسر والخرج، وقد نصت الروايات على بطلان الحج في هذه الحالة.
أقول:-

أ- في هذا الإشكال مغالطة لا تخفى فإن من وقف في عرفته مع العامة عملاً بسيرة المعصومين (عليهم السلام) ليس كمن لم يقف أصلاً لعدم وصوله في الوقت المعين، فلا يصدق على الأول أنه لم يقف فلا تشمل الروايات، وإذا قال بأن من وقف في يوم التاسع عند العامة كان كمن لم يقف أصلاً^(١) فهذا إشكال مستقل ولا يندرج في ما نحن فيه.

ب- إن العرف لا يساعد على دخول العسر والخرج في ضيق الوقت عن إدراك الموقف.

ج- إن لسان أدلة القاعدة آية عن التخصيص والتقييد كما هو ظاهر. ونتيجة البحث في هذا الوجه الأول من القسم الثاني صحة التمسك بقاعدة نفي الخرج لإسقاط وجوب الوقوف الثاني، وإن المعترضين لم يلتفتوا إلى المراد

(١) قال السيد الشاهرودي (قدس سره) في تقريراته: ٣/٣٣٨: ((إن اليوم الثامن من ذي الحجة ليس وقتاً لوقوف عرفته، فلا محيص عن القول بالبطلان وفوات الحج)).

من تطبيق القاعدة فظنوا أنه لتصحيح الوقوف مع العامة وهو ليس كذلك بل لنفي وجوب الوقوف ثانياً في الوقت المعتبر شرعاً وهو موضع الخلاف مع القائل بعدم الإجزاء أما الوقوف مع العامة فثابت بالأدلة الأخرى لدى الطرفين، ولذا فإن القائل بعدم الإجزاء يحتاط بالبطلان إذا لم يأت المكلف بالوقوف مع العامة، وستأتي مناقشته في فرع مستقل، وعلى هذا يتعين الاجتزاء به.

نعم لو تمت تقريرات دلالة نفس أدلة نفي الحرج على الاجتزاء بالبديل المتيسر الذي يفهمه العرف من الدليل أو تقوم عليه القرائن فإنه يكفي للاستدلال على الاجتزاء من دون ضمنية فضلاً عما لو تكفل نفس الدليل ببيان البديل كالمسح على المرارة.

(الوجه الثاني) قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور^(١)

وهي رواية منسوبة في عوالي اللئالي إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بلفظ (لا يترك الميسور بالمعسور) ومثلها ما روي فيه عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(٢) وما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في خطبة الحج من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا) فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت (صلى الله عليه وآله وسلم)، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأله (صلى الله عليه وآله وسلم): لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال (صلى الله عليه وآله وسلم) وأله (صلى الله عليه وآله وسلم): ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء

(١) حكي عن إعلام العامة: ٦٧.

(٢) عوالي اللئالي: ٥٨/٤، ح ٢٠٥، ٢٠٧.

فدعوه^(١).

وتقريب الاستدلال بالقاعدة على ما نحن فيه واضح، إذ الوقوف مع العامة هو المتيسر من فعل الواجب أما الوقوف في الوقت المعبر فإنه متعذر.

ويرد عليه أن الكلمتين الأوليين لم تعرفا في جوامع الحديث وإنما نقلهما ابن أبي جمهور في كتابه عوالي اللثالي من الكتب الفقهية حيث وردت كقاعدة يستدلون بها^(٢) فرمّا ظنها أحاديث لما رأى تطابقهم عليها.

وهون المستدلون بالقاعدة من قيمة هذا الإشكال باعتبار التسليم بالمضمون من الفقهاء ولم يطعن فيها الراد على المستدل بها فيظهر أنها معتبرة عندهم ((وهذه الروايات الثلاث لكثرة اشتهاها بين الفقهاء وعملهم بها لا يحتاج إلى التكلم عن سندها، أو الإشكال عليه بالضعف))^(٣)، ويرد عليه أنها بعد أن لم تكن أحاديث لا يجبرها الشهرة والتسالم، وغاية ما توصف به أنها معاهد إجماعات فتدخل في الوجه الآتي.

أما الحديث الثالث فهو أجنبي عن المقام لأن مورده الإتيان بالأفراد المتيسرة عند تعذر الإتيان بكل الأفراد وليس تعذر الأجزاء والشرائط كما في المقام، والفرق بينهما جوهري لأن الأفراد مستقلة ويترتب على كل منها الأثر بغض

(١) صحيح مسلم: ٩٧٥/٢، ح ١٣٣٧، باب فرض الحج مرة في العمر، وورد مثله في سنن ابن ماجه: ٣/١، وسنن النسائي: ١١٠/٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ١/٣٨٨، ط دار الفكر.

(٢) راجع مثلاً إيضاح الفوائد لفخر المحققين: ٢٧٦/١، الذكرى للشهيد الأول: ١٣٣/٢، التنقيح الرائع للمقداد: ١١٧/١، وكذلك في كتب العامة، بل صرح ابن حجر في (فتح الباري: ٢٢٢/١٣) أن الكلمة من تعبيرات الفقهاء قال: ((من عجز عن بعض الأمور لا يسقط عنه المقدور، وعبر عنه بعض الفقهاء بأن الميسور لا يسقط بالمعسور)).

(٣) القواعد الفقهية للسيد حسن البنوردي: ١٣٦/٤.

النظر عن الآخر كالحج في كل سنة، أما المركب فإن أجزاءه مترابطة والأثر يترتب على المجموع فلا يمكن تعميم الاستدلال بالحديث إلى ما نحن فيه. هذا ولكن يمكن تقريب الاستدلال على القاعدة بوجوه أخرى نذكر خلاصتها:

(منها) الإجماع ((على أن الأمر المتعلق بمركب لا يسقط بصرف تعذر بعض أجزائه أو تعسره، بل يكون ما عدا ذلك الجزء المتعذر باقياً على مطلوبيته ووجوبه))^(١).

ويرد عليه:-

١- عدم تمامية الصغرى، ولم يثبت لدينا بالاستقراء وجود الكلمة في كتب القدماء ليتصل الإجماع بزمان المعصومين (عليهم السلام).
٢- ولو تنزلنا فإنه إجماع مدركي وقد صرح البعض بأخذ الكلمة من الرواية النبوية السابقة وبعض الآيات الكريمة^(٢).

٣- استعملها بعض الفقهاء في الموارد التي دل الدليل فيها على عدم سقوط الميسور بالمعسور كبعض مسائل الصلاة فالدليل هو ذلك وليس القاعدة.
(ومنها) ((إطلاق دليل المركب - كالحج في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ -، بمعنى أن دليل المركب له إطلاق يشمل كلتا حالتها المتمكن من الجزء أو الشرط - كالوقوف في عرفة المشروط بكونه في اليوم التاسع - وعدم التممكن منه فإذا لم يكن متمكناً منه وسقط الأمر عنه بواسطة عدم القدرة، يتمسك بإطلاق دليل وجوب الحج لوجوب الباقي وعدم سقوطه بسقوط وجوب

(١) القواعد الفقهية للبنجوردي: ١٣٥/٤.

(٢) حكي عن العجلوني في (كشف الخفاء: ٣٠٥/٢) قوله: ((إن ما لا يدرك كله لا يترك كله) هو معنى آية ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ ومعنى حديث: (ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم).

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٣٧)

ذلك الجزء أو ذلك الشرط))^(١).

ويرد عليه:-

١- إن الألفاظ موضوعة للصحيح أي تام الأجزاء والشرائط، والمركب بعد تعذر جزئه لا يكون كذلك فلا يشمل الإطلاق.

٢- إن هذا الإطلاق محكوم بما دلّ على وجوب الجزء -على الأقل في المقام حيث يوجد دليل على الجزء غير ما ينسب عليه من وجوب الكل - مطلقاً حتى مع تعذره فلا يصح التمسك به كما في المقام، فإن وجوب الوقوفين مطلق لذا بطل الحج بفواتهما بسبب عدم الوصول في الوقت المعين ونحو ذلك.

٣- الشك في وجود مثل هذا الإطلاق؛ لأن المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة ونحو ذلك.

(ومنها) الاستصحاب أي استصحاب نفس الوجوب المتفني للمركب تام الأجزاء والشرائط لما بعد تعذر جزئه أو شرطه وهو هنا الوقوف في عرفه يوم التاسع المعتبر شرعاً.

ويرد عليه بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب لعدم وحدة القضية المتينة والمشكوكه فإن الحج المتين الوجوب هو تام الأجزاء أو الشرائط الذي ارتفع يقيناً لتعسره، وهو غير المتيسر مشكوك الوجوب التي هي المناسك الخالية من الوقوفين، والوحدة العرفية -لومت- لا تنفع هنا لأن المقام ليس مجالاً لنظره فالعبادات مجعولة من قبل الشارع المقدس وهو الذي يحدد صدقيتها والشارع المقدس يرى تبايناً حقيقياً بين الحج الواجد للوقوفين والحج الفاقد لهما، كما يرى تبايناً حقيقياً بين الصلاة الواجدة للطهارة والفاقدة لها، أما العرف فلا قدرة له على تشخيص الوحدة بين المركب التام والناقص في العبادات إلا إذا دلّ عليها دليل خاص لعدم إحاطته بالخصوصيات.

(١) القواعد الفقهية للبنجوردي: ١٢٨/٤.

وتوجد تقريرات أخرى للاستصحاب على نحو الكلي - وهو كلي الوجوب الذي كان ثابتاً للمركب التام فارتفع ونحتمل تحققه في المركب الناقص - لكنها لا تجري لأنها من القسم الثالث وبعضها لا يحقق المطلوب إلا على القول بالأصل المثبت فلا نطيل في بيانها^(١).

والخلاصة: إن هذه القاعدة لم يتم دليل على إطلاقها، وإنما هي قاعدة وكلمة اشتقت من مضمون الآية الكريمة والحديث النبوي انتزعت من بعض الموارد التي دل الدليل فيها على العمل بالميسور عند تعذر المعسور كالمسح على المرارة في الوضوء أو الصلاة من جلوس ونحو ذلك.

ويمكن تلخيص عدة موانع أخرى من صحة التمسك بالقاعدة هنا:-

١- تعذر معرفة الميسور البديل عن المعسور لأن الحج من العبادات وهي مجعولة من قبل الشارع المقدس وهو وحده الذي يعلم الميسور الذي يصلح بديلاً عن المعسور ويحقق غرضه عند تعذره، كما أفادت رواية عبد الأعلى بدلية المسح على المرارة، وإذا وجد مثل هذا الدليل فهو الحجة وليس القاعدة.

٢- ولو ثبتت القاعدة فإن المانع من إجرائها هنا موجود وهي الروايات الدالة على بطلان الحج بتعذر الوقوفين، وقد تقدم بعضها كصحيحة الحلبي (صفحة ٢١١).

نعم يمكن الاستفادة من القاعدة بضمها إلى الوجوه الأخرى كما تقدم في الوجه السابق وليس على نحو الوجه المستقل.

(الوجه الثالث) قاعدة رفع ما اضطرروا إليه^(٢)

ومستندها حديث الرفع ففي التوحيد والخصال بسند معتبر عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

(١) راجعها في القواعد الفقهية للجنوري: ٤/١٢٩-١٣٥.

(٢) حكي الاستدلال بالقاعدة عن رسالة (إعلام العامة: ٥٨).

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٣٩)

رفع عن أمي تسعة أشياء.. وما اضطروا إليه) ومرفوعة النهدي في الكافي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: وُضع عن أمي تسع خصال: .. وما اضطروا إليه)^(١) وغيرهما.

حيث يثبت بها أن العمل المركب من أجزاء وشروط يسقط من تركيبته ما تعلق به الاضطراب إلى تركه أو فعله، وأنه لا بد من الإتيان به فاقداً للجزء أو الشرط المضطر إلى تركه ومثاله في المقام الوقوفان.

ويرد عليه نفس ما قلناه في القواعد السابقة من أن غاية ما تفيد القاعدة سقوط وجوب الشرط وهو الإتيان بالوقوف في وقته المعتبر شرعاً ويترتب عليه بطلان الحجج للروايات الدالة على ذلك بفوات الوقوفين لأي عذر، إلا ان يثبت بالدليل كفاية الوقوف مع العامة.

أو يتمم الاستدلال ببرهان السبر والتقسيم فيقال: إن وجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً إذا سقط للاضطراب فإننا بين عدة احتمالات:-

- ١- ترك الوقوف أصلاً والاكْتفاء بالحج بلا وقوفين.
- ٢- بطلان الحج والإتيان به من قابل وتكراره حتى تحصل المطابقة.
- ٣- الاجتزاء بالوقوف مع العامة.

والأول لا يقول به أحد لأنه مبطل للحج قطعاً ونصاً وإجماعاً، والثاني أسقطناه للزوم العسر والخرج والمشقة مضافاً إلى أن هذين الاحتمالين خلاف الامتنان الذي هو ملاك حديث الرفع، فيتعين الثالث وهو المطلوب. وعلى أي حال فالقاعدة تصلح لإسقاط وجوب الوقوف الثاني لا إثبات وجوب الوقوف الأول كما نبهنا أكثر من مرة.

ويمكن الإيراد هنا بما ذكر في علم الأصول من أن الحديث لا يجري في الأحكام الوضعية أي أنه لا يقتضي ارتفاع الشرطية أو الجزئية بالاضطرار إلى

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، أبواب جهاد النفس، باب ٥٦، ح ١-٣.

تركهما كما لا يقتضي ارتفاع المانعية للاضطرار إلى الإتيان بها ((وذلك لأن الجزئية والشرطية والمانعية إنما تنتزع عن الأمر بالعمل المركب من الشيء المضطر إليه وغيره وهي بأنفسها مما لا تناله يد الوضع والرفع وإنما ترتفع برفع منشأ انتزاعها، مثلاً إذا اضطر المكلف إلى ترك السورة في الصلاة أو إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فمقتضى الحديث إنما هو ارتفاع الأمر عن المجموع المركب مما اضطر إليه وغيره أعني الصلاة مع السورة أو الصلاة فيما يؤكل لحمه بالنسبة إليه لأنه المنشأ لانتزاع الجزئية أو المانعية وأما الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة أو الواجدة للمانع كما لا يؤكل لحمه فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث بل يحتاج إثبات الأمر بالعمل الفاقد المضطر إليه إلى دليل هذا. على أن الحديث إنما يقتضي ارتفاع التكليف عند الاضطرار ولا تتكفل إثبات التكليف بوجهه))^(١).

أقول: في كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر:-

- ١- إن الأحكام الوضعية المذكورة تؤخذ من دليلها الخاص الدال عليها، وبها تتم كيفية المركب على نحو متمم الجعل، أما الأمر بالعمل المركب فيتعلق غالباً بأصل الفعل مجملاً كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أو ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ أو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ونحو ذلك، فلا حاجة إلى رفع الأمر بالمركب لرفع الأمر بالجزء أو الشرط، ولا مانع من تعلق حديث الرفع بأوامرها الخاصة، وما ذكره (قدس سره) من مقتضى حديث الرفع بعيد وغير عرفي.
- ٢- يتضمن تقريبه (قدس سره) في بعض جوانبه الإشكال الذي أوردناه (صفحة ٢٣٥) وأجبنا عليه.

نعم يبقى الإشكال في الدليل على وجوب الإتيان بالفعل الفاقد للشرط الساقط بالاضطرار فلا بد من ضم شيء مما ذكرناه. والإشكال مبحوث مفصلاً في علم الأصول، وقد ذهب جملة من الأعلام

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٢٣٨/٥ ضمن بحث مفصل له في التقية تعرض له استطراداً.

إلى شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية، ولسنا بحاجة هنا إلى بحث التفاصيل لأن الفريقين متفقان على جريانه في الفقه وحكي عن الشيخ الأراكي المعاصر قوله: ((أن الأصحاب وإن كان لهم نوع ترديد في الأصول، بأن المرفوع هل هو خصوص المؤاخذة؟ أو الآثار الشائعة؟ أو مطلق الآثار، بل يميلون إلى الأول، ولكن بناءهم في الفقه ليس كذلك، بل كلهم قائلون بأن المرفوع هو الآثار الشرعية، فانظر إلى الرياض وكتب العلامة والشهيدان والجواهر والطهارة والمكاسب)). ثم قال: ((وكان أستاذنا النائيني (قدس سره) لا يزال يتمسك به في الآثار الوضعية))^(١).

(الوجه الرابع) التقية

وهي تقتضي الوقوف مع العامة، والكبرى ثابتة حيث وردت الأحاديث الكثيرة في وجوبها والتأكيد عليها وتكرر قولهم (عليهم السلام): (لا دين لمن لا تقية له) و (لا إيمان لمن لا تقية له) حتى ورد في الرواية عن الإمام الهادي (عليه السلام): (لو قلت إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً)^(٢).

والصغرى متحققة لأن فرض المسألة حصول الضرر على من يقف في غير تاسعهم، أما إذا أمكن الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً بلا ضرر على النفس ونحوه مما يعذر فيه الإنسان فيجب لإطلاقات ما دل على شرطية الوقت في صحته وبطلانه بغير ذلك فيجب للإطلاقات ونحوها، أما الوقوف معهم في هذه الحالة فيمكن أن يقال بوجوبه أيضاً لإطلاق الأدلة المتقدمة في القسم الأول وعدم تقييدها بحصول الضرر فيمكن أن يكون للمداراة وصون الشيعة من الاتهام والتسقيط والتكفير ونحو ذلك.

ويواجه هذا الدليل نفس الإشكال على القواعد السابقة وهو عدم كفايته

(١) حكاه عنه في الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١٢٥/٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١١/١٦، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٤، ح ٢٧.

لوحده لإثبات المطلوب لأن التقية لا تقتضي أكثر من سقوط الفعل الموجب للضرر وهو الوقوف المخالف لهم ويندفع الضرر بعدم الوقوف أصلاً ونتيجته أداء الحج بلا وقوف ولكنها نتيجة باطلة قطعاً بالنص والإجماع، فلا بد من ضم دليل على بدلية الوقوف الآخر مع العامة من الوجوه السابقة، أو أننا نبطل الاحتمالات الأخرى فيتعين الوقوف معهم، كما قربنا في الوجه السابق.

ومن هنا لا نجد حاجة للدخول في تفاصيل هذا الدليل، والإشكالات عليه، ولكن نشير إلى بعضها باختصار:

(منها) إن التقية لا تجري في الموضوعات والمقام منها كما في كلام صاحب الجواهر الآتي لأن سبب الاختلاف توهم قضاة العامة خطأ بأن هذا اليوم هو الأول من ذي الحجة والصحيح أن يكون غداً، فلا يثبت بالتقية أن اليوم الفلاني هو التاسع من ذي الحجة ويصح الوقوف فيه إن لم يكن كذلك.

قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقدوا تحققه في الخارج مع عدم تحققه في الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن والإفاضة منها ومن المشعريوم التاسع، موافقاً للعامة -إذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الأخيرة من ذي القعدة- فإن الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلة الإذن في إيقاع الأعمال على وجه التقية، فإن هذا لا دخل له في المذهب، وإنما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي))^(١).

ويرد عليه:-

١- مخالفته لإطلاقات وعمومات أدلة وجوب التقية وحرمة مخالفتها ولأخبار إفتار الإمام الصادق (عليه السلام) فإنها ظاهراً من الاشتباه في الموضوع الخارجي، ومخالفته لحكمة التقية أيضاً التي هي اتقاء الضرر والشر.

٢- القول بأن مورد استعمال التقية لإخفاء المذهب تضيق لها بدون دليل

(١) الموسوعة الكاملة للشيخ الأنصاري: ٨٠/٢٣، رسائل فقهية.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٤٣)

فقد دلت الروايات على أنها لكل ضرورة^(١) ودل بعضها على رجحانها للمداراة ونحو ذلك.

٣- ما قلناه من أن التنزيل في المسألة حكمي وليس موضوعياً، أي أن الشارع المقدس اعتبر الوقوف مع العامة مجزياً عن الوقوف في الوقت المعتبر ولا يلزم منه اعتبار تاسعهم تاسعاً عندنا لذا فإن الأحكام الشرعية كندر الصوم أو المناسبات الدينية لا يعتمد فيها على حسابهم بل حسابنا، فكأن الشارع المقدس وسّع مصداق التاسع من ذي الحجة ليشمل تاسعهم للتقية أو أي ملاك آخر، ولم يستبدل تاسعهم بتاسعنا، وهذا التوسيع في حدود الزمان له نظير في التوسيع المكاني عندما تضيق منى بالحجاج فإنها تتسع إلى المأزمين في رواية سماعة المتقدمة (صفحة ١٦٥).

٤- ولو تنزلنا فإن عدم جريان التقية في الموضوعات ليس مطلقاً، وإنما يختص بالموضوعات الخارجية الصرفة؛ لذا فهي تجري في الموضوعات التي تؤول إلى الأحكام، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفه عندهم، فهل يصح للإمام الوقوف معهم ويجزئ لأنه من أحكام التقية ويعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه كما يومي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها (لئن أفطر يوماً ثم أقضيه أحب إليّ من أن يضرب عنقي)؟ لا يبعد القول بالإجزاء

(١) كما في صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر (عليه السلام) (التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له) (الكافي: ٢/٢٢٠) وفي نسخة المحاسن (التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له) (المحاسن: ١/٢٥٩) ومثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به) (الكافي: ٢/٢١٩).

هنا إلحاقاً له بالحكم))^(١).

أقول: محل الشاهد إلحاق المورد الذي هو من الموضوع ظاهراً بالحكم ولم أجد في المصادر شرح عبارة الجواهر على هذا النحو، واستثنى الشيخ الأنصاري (قدس سره) هذه الصورة أيضاً قال: ((ويمكن إرجاع الموضوع الخارجي أيضاً في بعض الموارد إلى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته، إذا كان مذهب الحاكم القبول، فإن ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في أدلة التقية)).

(ومنها) أن غاية ما يثبت بأدلة التقية سقوط الحكم التكليفي فيباح ما كان حراماً ويسقط ما كان واجباً كوجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً أما الحكم الوضعي كإجزاء العمل المتقى به واعتباره وظيفة بالعنوان الثانوي بعد سقوط جزئية شيء كالوقوفين أو شرطيته كشرطية الوقت في صحة الوقوف فمما لا تفيده أدلة التقية، فلو طلق زوجته من دون حضور شاهدين عادلين تقية لم تترتب عليه آثاره أو لو اقتضت التقية غسل الثوب بالنيذ باعتبار أن بعض العامة يرون طهارته والغسل به فإنه لا يطهر ((ولو شرب الخمر تقية فلا إشكال في سقوط حرمة شرب الخمر عنه ولكن لا ينبغي الإشكال في أنه يتنجس فمه لعدم ارتفاع نجاسته بالتقية وكذلك من كان الحج مستقراً عليه فذهب إلى الحج ولم يتمكن من الوقوف الحقيقي للتقية فإنما يسقط عنه حرمة ترك الحج في هذه السنة لا أنه يثبت له (الإجزاء))^(٢) ((فهذا أقوى شاهد ودليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانعية في حال الاضطرار والتقية، إذن لا يكون العمل الفاقداً لشيء من ذلك، أي من الجزء أو الشرط مجزئاً في مقام الامتثال))^(٣).

(١) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

(٢) تقريرات بحث السيد الشاهرودي (قدس سره): ٣٤٣/٣.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢٤٤/٥.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٤٥)

نعم إذا دل الدليل الخاص على الإجزاء والصحة في مورد ما بتعلق أمر خاص بالعمل المتقى به، حكم بهما فيه، كغسل الرجلين في الوضوء والتكثف وقول أمين في الصلاة، وقد يكون الدليل الخاص ((عدم أمرهم (عليهم السلام) بالقضاء والإعادة في الموارد التي يكثر الابتلاء بها فإنه يكفي في الحكم بالصحة))^(١).

فملخص القاعدة في إجزاء الفعل المتقى به وعدمه أن الدليل عليه إن كان عمومات التقية فإنها ((لا تدل على صحة العمل تقية، لأن التقية فيها إنما هي في ترك العمل كترك الصلاة مع السورة، ولا تدل على صحة العمل الناقص لأنه ليس مورداً لها وليس مأموراً به بأمرها)).

وأما في الموارد التي جاء الأمر بها في الروايات فإنها ((تدل على صحة العمل المتقى به، لأن الأمر قد ورد متعلقاً بنفس العمل بعنوان التقية كالأمر بالصلاة معهم تقية أو الأمر بالوضوء تقية أو الصوم أو ما شاكل ذلك، وبالتالي فهو يكشف عن وجود مصلحة في هذه الصلاة وأنها محبوبة فمن أجل ذلك تكون محكمة بالصحة، وكذلك الأمر الوارد في الوضوء مع غسل الرجلين، فإن هذا الأمر يدل على أن هذا الوضوء محبوب ومشتمل على الملاك والمصلحة فلذا يحكم بصحة العمل المتقى به))^(٢).

ويرد عليه:-

١- إننا لا نسلّم الكبرى أي هذا التفصيل وندّعي إمكان القول بإجزاء الفعل المتقى به مطلقاً، وإن الموارد التي ورد الأمر الخاص بها ليست استثناءً وتخصيصاً حتى يقال بالإجزاء فيها دون غيرها وإنما ورد الأمر بها من باب تطبيق وإجراء

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١٩٥/٢٩.

(٢) تقريرات بحث الشيخ الفياض (فيض العروة الوثقى، كتاب الصوم: ٣٦٧/١) وأشار

إليها باختصار في تعاليق مبسوطه: ١١٠/٥.

العمومات، وإلا فإن الملاك فيها وفي غيرها واحد.
ولأن مقتضى الامتنان ذلك فإن الرخصة في العمل المتقى به مع المطالبة بإعادته ينافي تمام الامتنان.

ولعدم تصور التفكيك بين وجوب العمل بالتقية وصحة الفعل المتقى به؛ لأن الأمر بالطبيعي كما يسقط بفرد الاختياري فإنه يسقط بالفرد الاضطراري في ظرفه، وهذا هو فحوى مبحث الأجزاء في علم الأصول، فالأمر بالتقية إذا ثبت في مورد ما فإنه يستلزم أجزاء ما أتى به على وجه التقية عن الأمر، عدا ما استثني في الروايات أو لخصوصية في المورد ونحو ذلك.

ويمكن الاستئناس له ببعض الروايات الشريفة مثل رواية الفقيه والتهذيب بالإسناد عن عطاء بن السائب عن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: (إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فقتلوا، وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيراً لكم)^(١).

وصحيحة علي بن مهزيار عن الإمام الهادي (عليه السلام) قال: (سألته هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منا في أحكامهم؟ فكتب (عليه السلام): (يجوز ذلك إن شاء الله إذا كان مذهبكم فيه التقية منهم والمداراة لهم)^(٢).

٢- ولو تنزلنا فإن المقام مما تعلق به الأمر الخاص بالدليل على الأجزاء موجود وهي الوجوه المتقدمة في القسم الأول، أو في القسم الثاني مع ضم دليل السبر والتقسيم الذي ذكرناه.

٣- يكفي للقول بالأجزاء عدم تعرض النصوص للقضاء والإعادة إذا وقف مع العامة مع كون المسألة مما يكثر الابتلاء بها كما في المقام، ولا يكفي

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٧، وأبواب آداب

القاضي، باب ١١، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، باب ١١، ح ١.

التعويل على عمومات بطلان الحج بفوات الوقوفين في وقتها الشرعي للخروج منها بجواز الوقوف مع العامة وإجزائه في الجملة.

٤- ويمكن اكتشاف الإجزاء من نفي عدمه وذلك أن الأئمة (عليهم السلام) كانوا في المدينة والمسافة بينها وبين مكة تقطع في أقل من تسعة أيام فلو كان الوقوف غير مجزٍ عند عدم المطابقة لأصبح الخروج إلى الحج عبثاً لعدم أي رجحان فيه وكان اللازم انتظار هلال شهر ذي الحجة -والأفق واحد بين مكة والمدينة- فإن كان متحداً مع قاضي السلطنة خرجوا للحج وإلا فلا، مع أن شيئاً من هذا لم يحصل منهم (عليهم السلام) ولا من أصحابهم طول فترتهم المديدة.

٥- يمكن الاستدلال على الاجتزاء بالوقوف مع العامة بلحاظ الوقوف ووقته على نحو تعدد المطلوب فالواجب هو الوقوف في عرفة وشرطه وقوعه يوم التاسع فإذا سقط الثاني بالتقية بقي وجوب أصل الوقوف لكن لا بأدائه كيف ما اتفق وإنما ضمن الفرد الذي ثبتت مشروعيته، كسجود الصلاة المشروط بكونه على الأرض وما أنبتت فإذا تعذر العمل بالشرط للتقية لم يسقط أصل وجوب السجود وجاز على ما لا يصح السجود عليه.

واستدلوا أيضاً على عدم إجزاء الفعل المتقى به بالروايات الواردة في إفطار الإمام الصادق (عليه السلام) تقية مع أبي العباس حيث قال (عليه السلام) في ذيل بعضها كمرسلة رفاعه، قال (عليه السلام): (فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله)^(١). ويرد عليه:-

١- لم تتفق كل روايات حادثة الإمام (عليه السلام) مع أبي العباس على القضاء وإنما اختصت بالمرسلة عن رجل فهي ضعيفة السند ولا احتمال أن جواب الإمام (عليه السلام) كان مراعاة لحال ذلك الرجل، مضافاً إلى أنه لم يعلم أن

(١) وسائل الشيعة: ١٠/١٣٢، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

إعادة صوم ذلك اليوم يكون على نحو الوجوب أو الاستحباب، لذا لم يتفق الأصحاب على وجوب قضاء ذلك اليوم، بل حكى عن المشهور القول بالإجزاء في غير المقام^(١).

٢- إن الرواية أخصّ من المدعى؛ لأنها مختصة بحال العلم بالمخالفة لقوله (عليه السلام): (وأنا أعلم أنه يوم من شهر رمضان) ولا تشمل حال احتمالها، فلا تطابق مراد القائل بعدم الإجزاء مطلقاً.

٣- مقايسة المسألة مع الإفطار في شهر رمضان تقيية ليست في محلها لأن تناول الطعام في نهار الصوم ينفي حقيقة الصوم -التي هي الإمساك عن المفطرات- أما الوقوف مع العامة فينا في شرط الواجب، وعدم الإجزاء في الأول لا يلزم مثله في الثاني.

وبتقريب آخر ذكره عدد من الأعلام للقياس مع الفارق أن الإمام (عليه السلام) عندما تناول المفطر ترك فعلاً وهو الصيام، أما في مسألتنا فإن من وقف مع العامة أتى بالفعل فاقد الشرط، فمن الطبيعي افتراق الأول عن الثاني في الإجزاء وعدمه ((وبالجملّة: الأدلة ظاهرة في إجزاء العمل الناقص إذا كان الموجب لنقصه التقيية، فيسقط الأمر به ولا يحتاج إلى الإعادة، ولا تعرض فيها لسقوط الأمر بالفعل إذا كانت التقيية تقتضي تركه))^(٢).

أقول: يمكن الإشكال على هذه الصياغة بأن الموجب للقضاء هو ترك الصوم لا تناول المفطر فقد يحصل الثاني من دون صدق الأول، وهنا ندعي أن ترك الصوم لم يصدق في مورد الرواية فإن الإمام (عليه السلام) أدى الفعل أيضاً وهو الصوم ولم يتركه، غاية الأمر أنه تناول المفطر بمقدار دفع التقيية فيكون

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٢١/٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٢٢/٨، ولخصه في دليل الناسك: ٣٥٣، وتبعه جملة من تلامذته، مثلاً في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللنكراني: ١٠٥/٥ والشيخ جعفر سبحاني في الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٣٨٦/٤.

من أتى بالفعل لكنه ارتكب المانع فلا يصدق عليه ترك الفعل وإنما هو من فعل المانع من الصحة الذي هو كترك الجزء أو الشرط في كونها من الأحكام الوضعية، فتكون مشمولة بأدلة صحة الفعل المأتي به عند التقية، لكن الفرق بين التقريين لا يكاد يعرف خصوصاً في مثل الصوم الذي هو أمر تركي وليس وجودياً.

(ومنها) إن المورد خارج عن التقية موضوعاً فلا تجري عليه أحكامها أصلاً، فقد أدخل الشهيد الثاني (قدس سره) تعذر الوقوفين في الوقت المعتبر شرعاً في باب الصد الذي له أحكامه المعروفة قال (قدس سره): ((ومن هذا الباب -أي الصد- ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يمكن التأخر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإن التقية هنا لم تثبت))^(١).

أقول: وتلقفها بعضهم فنفي أن يكون المورد مندرجاً في باب التقية وإنما هو من باب الخوف من الملاحقة بسبب مخالفة القانون وعدم احترامه لرأي الحاكم فيصبيه الضرر وليس الأمر من جهة انكشاف هوية المكلف أو إبداء رأيه بالمخالفة وإن هذا ليس بيوم وقوف.

أقول: لا يخفى على من نظر في روايات الصد انصرافها عن مثل المورد، وإن أدلة التقية شاملة بإطلاقها له لأنها لكل ضرورة ونحو ذلك من التعليقات التي ذكرناها (صفحة ٢٤٤)، ولا يظهر من عبارة الشهيد إخراج المورد من التقية موضوعاً بل حكماً لأنها لا تجري في الموضوعات.

إلغات: قد يظهر من البعض عدم إجزاء الفعل المتقى به حتى مع ورود الأمر الخاص به، قال بعض الأعلام المعاصرين ((مثلاً الوضوء على طريق الشيعة خلاف التقية ولا يجوز الإتيان به عند المخالف وهل يكون مقتضياً لكونه وضوء على طريق العامة محبوباً ومصداقاً للطهور كلاثم كلا، فإن الوقوف في اليوم الذي حكم القاضي بكونه لا يجوز أن يقصد بوقوفه امتثال الواجب فإنه لا دليل عليه

بل الدليل على خلافه مضافاً إلى أنه يمكن أن لا يذهب إلى عرفات ويبقى في مكة بحجة أنه معتمر عمرة مفردة أو غيره من الأعذار ولا يستلزم عدم ذهابه إلى عرفات أنه خالف السلطة كي يؤخذ ويعاقب أو يسأل عن إمساكه عن الذهاب وهذا كله ظاهر واضح^(١).

أقول: هذا مخالف للملازمة الظاهرة التي ذكرناها مضافاً إلى وجود الدليل على الإجزاء وهي الوجوه التي مرت في القسم الأول. وإن ما ذكره من إمكان عدم الخروج إلى عرفات لا معنى له لأنه يريد العمل بالتقية في ظرف أداء مناسك الحج لا مطلقاً ولا حج لمن ترك الوقوف.

نتيجة البحث

تحصل لدينا عدد من الوجوه التي تصلح للاستدلال على إجزاء الوقوف في عرفة مع العامة مطلقاً أي حتى لو لم يحصل عنده احتمال المطابقة، ما دامت السلطات هناك تعمل وفق مبنى فقهي معين سواء خالفنا أو وافقنا. وليس على الحاج الوقوف -ولو بمسماه- في الوقت المعتبر شرعاً إلا على نحو الاحتياط الاستحبابي إذا كان ذلك ممكناً على مستوى الشخص من دون مخالفة التقية أو الوقوع في العسر والحرج، أما إذا كان الوقوف في اليوم المعتبر شرعاً ممكناً على مستوى الجماعة أيضاً، أي يمكن تعدد الوقوف فيجب الالتزام به.

نعم لو كانت السلطات هناك لا تعمل بمبنى فقهي وتعمدت جعل الوقوف في يوم بعيد عن الوقت المعتبر عند جميع المذاهب الفقهية فلا يكون الوقوف مجزياً لأن الأدلة على الإجزاء مهما استظهرنا منها الإطلاق فإنه لا يشمل هذه الحالة، لكن هذا الفرض غير موجود في الواقع الحالي.

وإن القول بعدم الإجزاء يجعلنا أمام احتمالات تؤدي إلى تعطيل فريضة

(١) مصباح الناسك للسيد تقي القمي: ٢٤٨/٢.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٥١)

الحج لأنها بين أداء الحج بلا وقوف أصلاً بعد تعذر الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً أو المطالبة بتكرار الحج إلى أن تحصل المطابقة وفيه ما لا يخفى من العسر والخرج مع عدم قبول السلطة الحاكمة.

أو تعطيل فريضة الحج إذ من النادر تطابق أوائل الشهور عندهم مع ما تقتضيه الموازين الشرعية، وتعطيل فريضة الحج محرم فلا بد من الاجتزاء بالوقوف معهم.

وإن قلت: إنه يمكن تحقيق ذلك من خلال الوقوف الاضطراري ولو بالتظاهر بالبحث عن شيء مفقود ونحوه وهذا المقدار كاف لتصحيح الحج. قلت: إن تيسر هذا لأفراد معدودين فإنه لا يتيسر لكل أتباع أهل البيت (عليهم السلام) فإذا كان الحل هو هذا فإنه مخالف للتقية ولا يمكن تطبيقه بلحاظ المجموع كما هو المفروض ولا يغني إمكانه لعدد محدود.

فروع

الأول: التفصيل في القول بالإجزاء

فصل بعض القائلين بالإجزاء فقيده بما إذا احتمل مطابقتها للواقع، أما إذا قطع بالمخالفة فلا إجزاء لعدم شمول دليله هذه الحالة فتجري عمومات ما دل على وجوب الوقوف في وقته المعتبر شرعاً ومع الفوات لأي مانع يبطل الحج.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((إذا فرض العلم بالخلاف فلا سيرة على الاكتفاء بالوقوف معهم ولا نص في المقام، وأما أدلة التقية فقد عرفت أنها لا تفي بالإجزاء، وإنما مفادها وجوب التقية بعنوانها وجوباً تكليفاً، ولو فرضنا دلالتها على الإجزاء فإنما يتم في فرض الشك لا في مورد القطع بالخلاف، فإن العامة لا يرون نفوذ حكم حاكمهم حتى عند القطع بالخلاف، فالعمل الصادر منه لا يكون مصداقاً للتقية.

وبعبارة أخرى: الحكم بالصحة في هذه الصورة مبني على أمرين:

الأول: دلالة الأخبار على سقوط الجزئية أو الشرطية في مورد التقية.
الثاني: لزوم متابعتهم وتنفيذ حكمهم حتى مع العلم بالخلاف، وشيء
منهما لم يثبت.

والذي يسهل الخطب أن القطع بالخلاف نادر التحقق جداً أو لا يتحقق،
وعلى تقدير التحقق فوظيفته أن يأتي بالوقوف الاضطراري في المزدلفة من دون
أن يترتب عليه أي محذور - ولو كان المحذور مخالفة التقية - وإن لم يتمكن المكلف
من ذلك أيضاً فهو ممن لم يتمكن من إدراك الوقوفين لمانع من الموانع فيعدل إلى
العمرة المفردة ولا حج له، فإن كانت هذه السنة أول استطاعته ولم تبق إلى السنة
الآتية فينكشف عدم استطاعته للحج أصلاً وأنه لم يكن واجباً عليه، وأما إذا
بقيت استطاعته أو حصل على استطاعة جديدة بعد ذلك فيجب عليه الحج في
السنة الآتية، وكذا يجب عليه الحج في السنة القابلة إذا كان الحج عليه
مستقراً^(١).

أقول: توجد عدة تعليقات على كلامه (قدس سره):-

١- إن أدلة الإجزاء التي تمسك بها القائلون به - ومنهم السيد الخوئي (قدس
سرّه) وبقية القائلين بالتفصيل - مطلقة كرواية أبي الجارود بل إن لسانها يفيد
الحكومة والتنزيل فيؤخذ به حتى مع العلم بالخلاف فلو قال الشارع: (الفقاع
خمر) فإننا نبني عليه بمقتضى التنزيل حتى لو قطعنا بأنه ليس خمرأ.

وكذلك السيرة التي هي دليل لبي وإن مقتضى القاعدة الاقتصار على القدر
المتيقن، إلا أننا نقول أن محل الكلام من القدر المتيقن، وأن لها إطلاقاً من هذه
الجهة لأننا ما دمنا قد اعترفنا بوجود الخلاف في ثبوت الهلال بين الموقف الرسمي
والموقف الشرعي الذي كان يمثله الأئمة المعصومون (عليهم السلام) فإننا نقطع
بمخالفة قضاة العامة للواقع لأن حكم المعصوم يمثل الواقع، وهذه نكتة لم يلتفت

(١) المعتمد في شرح المناسك من موسوعة السيد الخوئي: ٢٩/١٩٨.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٥٣)

إليها في المصادر، وكأنهم بنوا على ما نحن عليه الآن من كون الأحكام الصادرة من المجتهدين ظاهرة فنحتمل الموافقة.

فقوله (قدس سره): ((إن القطع بالخلاف نادر جداً أو لا يتحقق)) فيه غفلة عن هذه الحقيقة، وهو يتناقض مع اعترافه السابق في دليل السيرة بأن الخلاف ((مما كثر الابتلاء به قريب مائتي سنة في زمن الأئمة عليهم السلام))^(١).

نعم إن أراد بندرة تحقق القطع بالخلاف في زماننا هذا فإنه ممكن لعدم معرفة الواقع والعلماء مختلفون في ما بينهم على أقوال يثبت الهلال على بعضها قبل العامة كالقول بكفاية ثبوت الهلال بالعين المسلحة في أي نقطة من العالم.

أو يريد بعدم تحقق القطع بالخلاف أن السلطات هناك تعتمد الفتاوى الفقهية المستندة إلى دليل عندهم لتحديد أول الشهر وهي تختلف مع مبانينا إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بمخالفة نتيجتها للواقع، نعم لو وجدت سلطة تتجاهر بمعادة الإسلام وجعلت الوقوف في الخامس من ذي الحجة مثلاً فإننا نقطع بمخالفة الواقع لكن هذا الفرض غير محتمل وفق المعطيات الموجودة بإذن الله تعالى.

٢- إن الأمرين اللذين ذكرهما (قدس سره) لصحة الاستدلال بالتقية يمكن

إثباتهما:

أما الأول فقد تقدم الكلام في إمكان الاستدلال بالتقية على الإجزاء والصحة وردّ المعارضين، لا أقلّ منه في المقام أي الوقوف في عرفه.

وأما الثاني فإن العامة وإن اختلفوا في نفوذ حكم حاكمهم عند القطع بالخلاف، إلا أن هذا الخلاف لا يضر بالاستدلال لأن الملحوظ في التقية هنا موقف السلطة والقضاة المعينين منها، وهم بين قائل بالنفوذ مطلقاً أو في خصوص الحج وقد رووا عدة روايات في ذلك تقدم بعضها (صفحة ٢١٣) ومنها ما روته عائشة عن النبي (صلى الله عليه وآله) (عرفة يوم يعرف الإمام والأضحى يوم يضحى

(١) المعتمد في شرح المناسك: ١٩٦/٢٩.

الإمام والفطر يوم يفطر الإمام) قال العلامة (قدس سره) في التذكرة: ((ولو شهد واحد أو اثنان برؤية هلال ذي الحجة وردّ الحاكم شهادتهما، وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم وإن وقف الناس يوم العاشر عندهما، وبه قال الشافعي، وقال محمد بن الحسن -وهو صاحب أبي حنيفة ومؤسس فقهه الذي اعتمدته الدولة ومن أئمة أهل الرأي وكان أثيراً لدى هارون العباسي- لا يجزئه حتى يقف مع الناس يوم العاشر؛ لأن الوقوف لا يكون في يومين، وقد ثبت في حق الجماعة يوم العاشر))^(١).

وروايات حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس صريحة في ملاحظة الإمام (عليه السلام) لحكم الحاكم مطلقاً لقوله (عليه السلام): (ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا)^(٢)، ولو كان الاختلاف في نفوذ حكم الحاكم معذراً لكان الإمام (عليه السلام) أولى باستعماله.

بل إن فرض المسألة هو عدم السماح بالمخالفة تحت أي ذريعة سواء كانت بمبرر عدم نفوذ حكم الحاكم عند العلم بالمخالفة أو غيره، ولو سمحنا بتأثير هذا الخلاف لما بقي فرض المسألة لدخول الاختلاف في حجية ثبوت الهلال فيه ولاستطاع الحجاج أن يقفوا بحسب أوقاتهم المتغيرة.

ومما تقدم يعلم النظر في إطلاق عبارة السيد الحكيم (قدس سره) ((أما مع العلم بالخلاف فلم يبق إلا عمومات التقية واقتضاؤها للإجزاء يتوقف على بنائهم على صحة حكم الحاكم مع العلم بالخلاف كما هو الظاهر))^(٣).

٣- إن ما أفاده (قدس سره) من العدول إلى العمرة المفردة مجازفة ومخالف للاحتياط لاحتمال إجزاء الوقوف مع العامة مطلقاً وهو احتمال معتد به بعد

(١) تذكرة الفقهاء: ١٩١/٨ عن المجموع: ٢٩٢/٨، حلية العلماء: ٢٣٩/٣.

(٢) وسائل الشريعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح. ٥.

(٣) دليل الناسك: ٣٥٣.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٥٥)

ذهاب المشهور والإجماع المدعى عليه، وإذا جاز هذا الفعل وجب عليه إتمام الحج معهم لأنه مستطيع فعلاً.

فالصحيح إجزاء الوقوف مع العامة مطلقاً ما دام لهم عذر في اعتبار أول الشهر لأنهم يجرون في أمر الهلال على مبنى فقهي معين قد يوافق وقد يخالف مبانينا الفقهية، نعم لو فرض وجود سلطة معادية للإسلام وأرادت جعل الوقوف في اليوم الخامس من ذي الحجة مثلاً فنقطع ببطلانه للقطع بعدم وجود عذر لهم، فإطلاق القول بالإجزاء لا يشمل مثل هذه الحالات.

(الثاني) في وقوف الحجاج مع العامة أو في الوقت المعتبر شرعاً وعدمهما أربع صور محتملة:

الأولى: في ما إذا وقف مع العامة ولم يقف في الوقت المعتبر شرعاً وهي محل البحث، وقد علمت أن بعض الأصحاب قالوا بالإجزاء وصحة الحج وادعي الإجماع عليه وقال آخرون بعدمه.

الثانية: إذا لم يقف فيهما معاً أي لم يقف مع العامة متابعة لهم ولم يقف في الوقت المعتبر شرعاً أيضاً فلا إشكال في فساد حجه؛ للعمومات الدالة على البطلان بعدم إدراك الوقوفين لأي عذر كان، ولا تصلح أدلة التقية لتخصيصها لأنها لا تتكفل بأزيد من سقوط الشرط وهو وجوب الوقوف في الوقت المخالف لهم لا سقوط مطلق الوقوف كما نبهنا في بعض التعليقات السابقة، نظير السجود على الأرض إذا كان مخالفاً للتقية فإن التقية تقتضي سقوط وجوب السجود على الأرض ولا توجب ترك سجود الصلاة رأساً، فإن الضرورات تقدر بقدرها، فأدلة التقية تقتضي ترك الوقوف في اليوم التاسع ولا تقتضي ترك الوقوف رأساً.

الثالثة: إذا وقفهما معاً ولا شك حينئذ في الإجزاء، لكن قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فإن كان الوقوف الثاني مخالفاً للتقية فهو محرّم ولكن لا تسري حرمة إلى ما أداه من وظيفته، ويصح حجه ويعتبر الوقوف الأول من أعمال حجه، وإن كان الوقوف الثاني غير مخالف للتقية كما إذا وقف في عرفه بعنوان

اتخاذ الموقف طريقاً له، أو بعنوان أنه يبحث عن شيء في تلك الأراضي فلا يكون محرماً ولكنه عمل لغو لا يتصف بالوجوب ولا بالحرمة)).
أقول: سيأتي الكلام عن حرمة الفعل المخالف للتقية، وأما إذا كان الوقوف في الوقت المعبر ممكناً بمسماه أو بصورته الاضطرارية^(١) فهو حسن وليس لغواً لعدة وجوه:-

أ- لما يظهر من الروايات من الحث على العمل طبق أحكام أهل البيت (عليهم السلام) حتى في ظرف التقية إذا أمكن ذلك كما في رواية عطاء بن السائب المتقدمة (صفحة ٢٤٦) عن الإمام السجاد (عليه السلام) قال: (إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فقتلوا، وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيراً لكم).

ب- إن هذا الفعل موافق للاحتياط ولا ينبغي تركه إذا لم يكن مخالفاً للتقية، فيكون الإتيان بالأحكام الأولية راجحاً، فهو ليس فعلاً لغوياً كما قال (قدس سره).

نعم يمكن أن نفسر تشدده بأن هذا الإمكان المفروض إنما هو على الصعيد الشخصي أما إذا تحولت المخالفة إلى ظاهرة عامة يلتزم بها كثير من الشيعة فإنها ستكون مخالفة للتقية فأراد غلق الباب من أصله.

الرابعة: إذا لم يقف معهم ووقف في الوقت المعبر شرعاً، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فإن كان الوقوف الثاني مخالفاً للتقية فوقوفه محرماً جزماً ولا يصلح للجزئية، فإن الحرام لا يصلح أن يكون جزءاً للعبادة فوقوفه في حكم العدم فيفسد حجته قطعاً)).

(١) وهذا الوقوف متيسر اليوم للبعض حيث أنهم يعودون بعد انتهاء الوقوف في مزدلفة مع العامة صبيحة العاشر عندهم إلى منازلهم في مكة ثم يذهبون إلى منى عن طريق عرفة ويتحقق منهم مسمى الوقوف فيها ثم يقفون آنأ ما من ليلة العاشر في مزدلفة ويذهبون إلى منى.

أقول: أما حرمة الفعل المخالف للتقية الواجبة فقد أورد هنا بعض الأعلام المعاصرين إشكالاً قال فيه: ((غاية ما يستفاد من أدلة وجوب التقية وجوبها وقد ثبت في الأصول أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، مثلاً لو كان القيام واجباً على المكلف لا يكون الجلوس حراماً عليه وإلا يلزم أنه لو جلس يعاقب لعقابين أحدهما على ترك القيام والآخر على جلوسه وهو كما ترى لكن لقائل أن يقول إذا فرض حرمة الإضرار لا يمكن للمكلف امتثال الواجب والانزجار عن الحرام فالإشكال من ناحية المنتهى))^(١).

أقول:-

- ١- هذا الإشكال غير وارد لأن الروايات دلت على حرمة مخالفة التقية بعنوانها لورود النهي فيها وليست الحرمة مستفادة من باب المقدمة أو الضد.
 - ٢- إن ترك الواجب حرام بالملازمة فترك صلاة الفريضة مثلاً حرام، لذا فإن أدلة الوجوب تأتي تارة بلسان الأمر بالشيء وأخرى بالمنع من الترك، وكذا أدلة الحرمة تأتي تارة بلسان النهي وأخرى بلسان وجوب الترك، وإلا لم يستحق تارك الواجب العقاب والمفروض أن الوجوب لا يقتضي أزيد من البعث والتحريك نحو الفعل، فالعقوبة لأجل ارتكاب حرمة ترك الفعل.
 - ٣- إن الضرر أخذ في تحقق موضوع التقية الضرورية الواجبة فالموجب الذي ذكره للحرمة في نهاية كلامه موجود.
 - ٤- المثال الذي ذكره للنقض ليس صحيحاً لأن وجوب القيام وضعي من باب الشروط فمخالفته لا توجب الحرمة وإنما عدم الصحة.
- وأما بطلان الفعل المخالف للتقية فالحكي أن الأقوال فيه ثلاثة:-
- ((١- القول بالبطلان مطلقاً. وهو المحكي عن شارحي الشرايع صاحب الجواهر والمصباح قدس الله سريهما.

(١) مصباح الناسك للسيد تقي الطباطبائي القمي: ٢٤٩.

ثانيها القول بالصحة كذلك. وهو المحكي عن جماعة. وذهب إليه الإمام الخميني (قدس سره) وإن استشكل فيها هنا.

ثالثها: التفصيل بين الأجزاء والشرائط التي تكون متحدة مع العبادة، وبين الأجزاء والشرائط التي تكون خارجة عنها. ففي الأول ترك التقية موجب للبطلان - كالسجدة على التربة - إذا كانت التقية مقتضية لتركها، وفي الثاني لا يوجب البطلان - كترك التكتف في الصلاة كذلك - وهو المحكي عن الشيخ الأعظم الأنصاري وتبعه المحقق النائيني وبعض آخر^(١).

أقول: يحتمل أن يكون البطلان ناشئاً من أحد وجهين:-

١- كونه عملاً منهياً عنه والنهي في العبادة يفسدها وقد تقدم الإشكال على هذه الحرمة وجوابه.

٢- إنه فعل غير مأمور به؛ لأن التقية وسائر موارد الاضطرار تسقط الأمر الأولي ويسقط معه ملاكه ومصلحته كوضوء من يضره الماء، لكن هذا التقريب لا يجري في المواضع التي يصح فيها الترتب عند تقديم الأهم على المهم فإن ملاك المهم يبقى كما لو تزاممت الصلاة مع إزالة النجاسة عن المسجد فقد قالوا بصحة الصلاة لأن ملاك الأمر موجود.

ثم قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وأما إذا لم يكن الوقوف الثاني مخالفاً للتقية، كما إذا تمكن من الوقوف بالمقدار اليسير بحيث لا يخالف التقية، فهل يكفي ذلك في الحكم بصحة حجه أم لا؟

الظاهر هو عدم الكفاية، لأن هذا الموقف غير مأمور به، ووجه ذلك: أن الواجب على المكلف هو الوقوف في يوم عرفة وجداناً أو شرعاً، والوقوف الذي صدر منه في اليوم الثاني لا دليل عليه ولا حجة له إلا الاستصحاب، أي استصحاب عدم دخول اليوم التاسع، ولكنه غير جارٍ في المقام، لعدم ترتب الأثر

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللنكراني: كتاب الحج: ٥/١١٠.

عليه، فإن الاستصحاب إنما يجري فيما إذا ترتب عليه حكم شرعي، وأما إذا لم يترتب عليه حكم وأثر شرعي فلا يجري الاستصحاب، وما نحن فيه كذلك، لأن هذا الاستصحاب لا يقتضي وجوب الوقوف في اليوم اللاحق، لأننا نعلم بعدم وجوب الوقوف في هذا اليوم، لأن الواجب حسب أدلة التقية هو الوقوف في اليوم الذي يوافقهم فلا أثر لهذا الاستصحاب، فحينئذ يشك في أن الوقوف الثاني هو الوقوف في يوم عرفة - اليوم التاسع - أو أن وقوفه هذا في اليوم العاشر، لأن كلامنا فعلاً في الصورة الأولى وهي ما إذا احتملت مطابقة حكمهم للواقع، فالشك شك في الامتثال.

وبالجملة: الشاك وظيفته منحصرة بالمتابعة، فمن ترك الوقوف معهم يفسد حجه، سواء وقف في اليوم اللاحق أم لا، وسواء كان وقوفه في اليوم اللاحق مخالفاً للتقية أم لم يكن مخالفاً لها، ففي جميع الصور يبطل حجه^(١).

أقول: لنا على كلامه (قدس سره) عدة تعليقات:-

١- لا بد أنه (قدس سره) يقصد بعدم مخالفة الوقوف الثاني للتقية الإتيان بصورته الاضطرارية أي مسمى الوقوف أو في الوقت الاضطراري، وإلا لو كان الوقوف الاختياري غير مخالف للتقية وتمكن الحجاج من تعدد الموقف فإنه يجب ونخرج عن فرض المسألة أصلاً، اللهم إلا إذا ثبت وجوب الوقوف مع العامة مطلقاً ولو للمدارة وحفظ وحدة المسلمين ونحو ذلك مما عرضناه سابقاً، وهو ما لم يتقدم منه الاستدلال عليه، إذ قد يقال بأن السيرة لا تتكفل بإثباته ورواية أبي الجارود مهملة من ناحيته لعدم وجود واقع خارجي له يومئذ والرواية هنا ليست على نحو القضية الحقيقية المطلقة وإنما بلحاظ الواقع المماثل.

٢- لا نعلم وجهاً لسقوط الأمر بالوقوف في الوقت المعتبر شرعاً مع إمكانه لعدم المزاخمة بينهما، مضافاً إلى ما ذكرناه في الصورة السابقة من الحث على

(١) معتمد العروة الوثقى في شرح المناسك: ٢٩/١٩٦-١٩٨.

العمل بالحكم الأولي إذا أمكن حتى في ظرف التقية ولو على نحو الترتب باعتبار أن المصلحة في العمل المتقى به أهم، فالدليل على الأمر بالوقوف الثاني موجود وهي نفس العمومات الآمرة بالوقوف في الوقت المعتبر شرعاً خرج منها ما كان متعذراً بالتقية وبقي المشكوك تحت العموم ومنه هذه الصورة.

٣- إن القول بعدم كفاية الوقوف الاضطراري في الوقت المعتبر شرعاً مبني على وجوب الوقوف مع العامة مطلقاً أي حتى مع إمكان الإتيان بالوقوف الاضطراري ومسمى الوقوف، ولا بد أن يكون دليلاً لإطلاق أدلة الإجزاء كالسيرة ورواية أبي الجارود وغيرهما، وهو ليس بعيد، وذهب إليه جملة من الأعلام كالشيخ الفيض (دام ظله الشريف) قال: ((إذا افترض أنه لا تقية في البين وكان بمقدور المكلف أن يقف بعرفات في اليوم التاسع من شهر ذي الحجة فهل يجب عليه ذلك وترك المتابعة لهم؟ والجواب: لا يجب نظرياً، ولا يبعد وجوب المتابعة حتى في هذه الحالة، حيث يظهر من طريقة الأئمة (عليهم السلام) أنهم لا يرضون بشق وحدة المسلمين وشق صفوفهم فإن ضرر ذلك أكثر من نفعه))^(١).

إلا أن السيد الخوئي (قدس سره) لم يحرر هذا المبنى ليتمكن البناء عليه، كما أنه يسأل (قدس سره) عن الفرق حيث تمسك بالإطلاق في هذا الفرع دون الفرع السابق والفرق بينهما غير واضح.

فكان الأولى به (قدس سره) أن لا يحاول إثبات بطلان الوقوف كما فعل ولم تتم محاولته، بل يتجه في الاستدلال نحو إثبات وجوب الوقوف مع العامة مطلقاً حتى مع إمكان الإتيان بمسمى الوقوف أو الوقوف الاضطراري لاحتمال وجوب الوقوف معهم حتى في هذه الصورة بوجوه عديدة مرت خلال البحث وملخصها:-

أ- إطلاق أدلة الإجزاء كالسيرة مثلاً فإن المدة التي عاشها المعصومون

(١) تعاليق مبسوطه: ٤٥١/١٠.

إجزاء الوقوف في عرفته مع العامة عند الاختلاف في الهلال (٢٦١)

(عليهم السلام) البالغة مائتين وخمسين عاماً شهدت فترات سعة وإمكان تعدد الموقف ومع ذلك لم ينقل عن أحد الأئمة أنه وقف في غير يوم موقف العامة.

ب- لعدم العلم بمخالفتهم الواقع باعتبار اختلاف المباني في ثبوت رؤية الهلال في البلدان المختلفة وبالعين المسلحة مما يوجب الاتفاق بين قضاة العامة وجملة من علماء الإمامية في أول الشهر، ومع عدم العلم كيف يجوز ترك الوقوف معهم.

ج- إن إمكان الوقوف في الوقت المعبر شرعاً وإن تحقق على المستوى الشخصي للبعض إلا أن الإفتاء به يحول المخالفة إلى ظاهرة عامة توجب استفزاز السلطة واتخاذها إجراءات ضرورية فمسخ التقية العامة موجود وإن زال على المستوى الشخصي، أي أن فرض إمكان مخالفة التقية لا واقع له لأن إمكانه لوحظ على صعيد الفرد وليس الجماعة.

٤- نفيه (قدس سره) لوجود دليل وجداني مخالف للمفروض من ثبوت الرؤية شرعاً، وإن الشك في ما عليه المخالفون، ولسنا نشك في تعيين الوقت المعبر شرعاً فما ذكره في نهاية كلامه لا وجود له.

٥- قوله (قدس سره): ((لأن الواجب حسب أدلة التقية هو الوقوف في اليوم الذي يوافقهم، وليس دقيقاً، بل مقتضى التقية عدم وجوب الوقوف في اليوم المخالف لهم فيستطيع أن لا يخرج إلى الوقوف أصلاً.

٦- وبناءً على ما سبق فالاستصحاب لا موضوع له لوجود الأمانة، أما عدم إجراءاته لعدم ترتب أثر عليه ففيه مصادرة على المطلوب لأنه موافق لمبناه، أما عند البعض الآخر فإن الأثر يترتب.

وبتعبير آخر: إن نفيه وجود أثر يترتب على الاستصحاب مبني على تسليمه بوجوب الوقوف معهم مطلقاً حتى مع إمكان الوقوف في اليوم التالي، وهذا عين ما يريد أن يستدل عليه، وإن الأدلة التي ذكرها (قدس سره) لإجزاء الوقوف مع العامة كالسيرة والتقية لا يثبت بها ما ذكره (قدس سره) هنا مما يعرف

(٢٦٢) فقه المسائل المستحدثة / ج ٤

بتبدل التكليف أو انقلاب الوظيفة مطلقاً.

انتهى البحث فيها بتاريخ ١٨ محرم ١٤٣٩ هـ الموافق ٢٠١٧/١٠/٩ م

البحث السادس

طهارة الكحول في الأصباغ والأدوية والعطور

بسم الله الرحمن الرحيم

طهارة الكحول في الأصباغ والأدوية والعطور^(١)

تدخل مادة الكحول في كثير من الاستعمالات كالعطور والأصباغ والأدوية، وتتكون نسبة من الكحول عند صناعة بعض أنواع المعجنات والحلويات وغيرها، فهل يكون لهذا الكحول نفس حكم ما يضاف منه إلى المشروبات الكحولية؟.

ويتناول حكم هذه المادة فقهيًا من ناحيتين: النجاسة والحُرمة، ومدار بحثنا هذا الأول.

ومن قال بنجاسة الكحول فإنه بنى حكمه على القول بنجاسة الخمر، لأن تصنيع الكحول المتخذ من الأصول الطبيعية كالقواكه والحبوب يكون بتخمير السكريات و ((إن سبب تحول السكر إلى كحول هو إنزيم الزايميز الذي تفرزه خمائر خاصة موجودة على الغشاء الخارجي للقواكه بشكل طبيعي وقد يُسمى بعضها في مزارع خاصة ويضاف إلى المحلول السكري))^(٢).

ويشترط في حصول عملية التخمير هذه عدة ظروف ذكرناها في كتاب القول الفصل وعناوينها ملخصة:-

- ١- وجود الإنزيم والذي مصدره الخمائر.
- ٢- أن تكون درجة الحرارة بين (٢٥-٣٠)° كأفضل مقدار وتحصل في غيرها

(❖) بدأ إلقاء البحث يوم ١٤ / ربيع الثاني / ١٤٢٩ هـ - الموافق ٢١ / ٤ / ٢٠٠٨ م.

(١) أصل البحث موجود في كتاب (القول الفصل في أحكام الخل) الذي كتبناه عام ١٤٢٠ هـ، عقيب استشهاد أستاذنا السيد محمد الصدر (قدس سره) لمناقشة فتواه في

حرمة تناول الخل المدبّس، وطُبع الكتاب أوائل عام ١٤٢١ هـ.

(٢) القول الفصل في أحكام الخل: ٢٧.

بمقادير متفاوتة وتميل الخمائر إلى السبات إذا اقتربت الحرارة من الصفر وتقتل إذا اقتربت الحرارة من درجة الغليان.

٣- عدم زيادة نسبة السكر في المحلول السكري عن ٢٠ ٪ فإذا زادت توقفت البكتريا عن العمل.

٤- أن تكون عملية التخمير بمعزل عن الهواء فيتحول ٩٠ ٪ من السكر إلى كحول أي تصبح نسبة الكحول $(100/90) \times (100/20) = 18$ ٪ بينما إذا كانت الظروف هوائية فنسبة الكحول = ٣ ٪ .

ويلاحظ هنا أن تحول جزيئات المحلول السكري إلى كحول لا يكون دفعة واحدة بل بالتدريج، ففي صناعة الخلّ الذي يعقب مرحلة التحول إلى الكحول ينقلب المحلول إلى خلّ ولا زالت نسبة من السكريات والكحول موجودة فيه.

والعملية المذكورة هي المرحلة الأولى من الطريقة المتعارفة لصناعة الخلّ ثم تكون المرحلة الثانية بتحول الكحول إلى خلّ ويشترط في حصوله أن يكون تحت ظروف هوائية لذا يمكن تعجيل التحول بتقليب المواد وإثارتها وتعريضها للهواء.

وقد قال المتخصصون: إن تركيز الكحول في الخمر التي يتناولها الفسقة (١٢-١٥) ٪ وفي التخمير الطبيعي تصل نسبته إلى (٩-١٣) ٪ .

وهذا النوع من الكحول الناتج من التخمير يسمى بالكحول الأثيلي أو الإيثانول.

ويوجد نوع آخر من الكحول يسمى المثيلي أو الميثانول ويحضّر صناعياً من دون عملية تخمير كالطريقة المسماة بالتقطير الإتلافي للخشب أو بعمليات كيميائية أخرى وهي مادة سميّة.

فالقول بنجاسة الكحول مبني على القول بنجاسة الخمر وأن تحضيره يكون بطريقة التخمير وليس بالطرق الكيميائية والصناعية الأخرى.

وقد رأينا جملة من العلماء والفضلاء يتحرّزون من مسّ الأبواب والأثاث الخشبية المصبوغة أو من العطور المحتوية على الكحول لالتزامهم بنجاستها، وربما

امتنعوا عن تناول بعض الأدوية لنفس السبب، فالمسألة لا تخلو من ثمرات عملية واسعة.

قال السيد الخوئي (قدس سره) بعد أن عد ((المسكر المائع بالأصالة بجميع أقسامه)) من أعيان النجاسات ((وأما السبروتو المتخذ من الأخشاب أو الأجسام الأخرى، فالظاهر طهارته بجميع أقسامه))^(١)، وقال مثله السيد السيستاني^(٢) (دام ظلّه الشريف) كما قال في موضع آخر: ((الكحول بجميع أنواعه سواء المتخذ من الأخشاب أم من غيرها طاهر غير نجس، فالأدوية والعمور والمأكولات المحتوية على الكحول طاهرة، وتستطيع استعمالها من دون توقف من ناحية النجاسة، ويجوز تناولها وشربها أيضاً إذا كانت نسبة الكحول ضئيلة جداً = ٢٪))^(٣).

أما السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) والشيخ الفيض (دام ظلّه الشريف) فلم يقولوا أصلاً بنجاسة الخمر إلا ما اتخذ من العنب فإنه الذي يسمّى لغةً خمرًا.

لكن السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) لما قال بنجاسة المسكر المائع المتخذ من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الشعير خاصة فقد فرع (قدس سره) عليها ((السبروتو إن كان أصله الطبيعي أحد الأقسام السابقة فهو نجس، وإن كان من غيرها أو شك في ذلك فهو طاهر))^(٤).

(١) منهاج الصالحين، ط ٢٩، العبادات، ص ١٠٩.

(٢) منهاج الصالحين، ط ٢، ج ١، ص ١٣٨.

(٣) الفقه للمغترين، جمع وإعداد السيد عبد الهادي الحكيم، ط ٣، ص ٨٦، المسألة (٣٧).

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٩٧، المسألة (٤٩٢).

البحث في مسألة نجاسة الخمر

المشهور بين علمائنا القول بالنجاسة ((ذهب إليه أكثر علمائنا كالشيخ المفيد، والشيخ أبي جعفر والسيد المرتضى وأبي الصلاح، وسلاّر وابن إدريس. وقال أبو علي بن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما لأن الله تعالى حرّمهما تعبدًا لا لأنهما نجسان. وقال أبو جعفر بن بابويه: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر لأن الله تعالى حرّم شربها ولم يحرّم الصلاة في ثوب أصابته))^(١).

((وعزى في الذكرى إلى الجعفي وفاق الصدوق وابن أبي عقيل وكذا في الدروس، قال في المعالم: بعد نقل القول بالطهارة عن هؤلاء الثلاثة ولا يعرف هذا القول لسواهم من الأصحاب))^(٢).

وحكاه في الجواهر^(٣) عن والد الصدوق في الرسالة التي توافق فقه الرضا (عليه السلام) وفيها: ((لا بأس أن تصلي في ثوب أصابه خمر لأن الله حرّم شربها ولم يحرّم الصلاة في ثوب أصابته))^(٤) فلا وجه لتشكيك الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في نسبة ابن إدريس (قدس سره) القول بالطهارة إلى والد الصدوق^(٥).

واختاره من المتأخرين المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك والفاضل

(١) المختلف للعلامة: ٣١٠/١، المسألة (٢٣٠).

(٢) الحدائق الناضرة: ٩٩/٥.

(٣) جواهر الكلام: ٣/٦.

(٤) جامع أحاديث الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧، ح ٢٠.

(٥) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤١١/٣-٤١٢.

الخراساني (السبزواري) في الذخيرة - كما في الحدائق - وصاحب المشارق^(١) - كما في طهارة الشيخ الأنصاري (قدس سره) - وقال صاحب البحار: ((لولا الشهرة العظيمة والإجماع المنقول لكان القول بالجواز متجهاً ولا ريب أن الأحوط العمل بالمشهور))^(٢)، وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((وإن كان أول من جرأهم عليه المصنف في المعبر))^(٣).

واستدل على القول بالنجاسة بعدة أدلة:

(الدليل الأول) الآية الشريفة وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠) بتقريين^(٤):-

(أولهما) إطلاق الرجس عليها وإن الرجس عموماً - كما حكى في الجواهر عن التذكرة والمنتهى - أو في خصوص الآية بمعنى القدر لغة وهو معنى النجس في الاصطلاح وجزم الشيخ بـ ((إن الرجس هو النجس بلا خلاف))^(٥) ((وبه قال الطبرسي أيضاً))^(٦).

واستشكل عليه ((لوضوح أنه لا معنى لنجاسة بقية الأمور المذكورة في الآية المباركة، فإن منها الميسر وهو من الأفعال ولا يتصف الفعل بالنجاسة أبداً، بل

(١) وهو السيد حسين الخوانساري (توفي ١٠٩٨ هـ) صاحب كتاب (مشارق الشمس في شرح الدروس) حرر منه كتاب الطهارة، ووصف بأنه مشحون بتحقيقات أصولية يحكيها عنه المتأخرون مثل الشيخ الأنصاري (قدس سره).

(٢) بحار الأنوار: ٩٨/٨٠.

(٣) جواهر الكلام: ٩/٦.

(٤) ذكرناهما مع مناقشتهما في كتاب (القول الفصل) صفحة ٣٤-٣٥ من الطبعة الثانية.

(٥) التهذيب، ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١٠٤.

(٦) قلائد الدرر للجزائري: ٦٢/١.

الرجس معناه القبيح))^(١) ولا يمكن حمل الرجس على معناه الجامع وإرادة معانيه المتعددة في كل واحد من العناوين بحسبه لأنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو ممنوع.

وقد أوجب الإشكال بأن (الرجس) خبر للخمر فقط أما البقية فتقدر لها أخبار مناسبة ((ولا يجب مطابقة المحذوف والموجود وإن كان دالاً عليه كما في عطف المنذوب على الواجب بصيغة واحدة فيتعين كون الرجس بمعنى النجس))^(٢).

وفيه: أنه خلاف الظاهر في كون الرجس خبراً عن الجميع وصح ذلك مع كونه مفرداً، إما لكونه جنساً وإما على تقدير مضاف أي تعاطي ذلك، وعلى الأول فلا بد من تقدير المضاف في الكل كالشرب واللعب والعبادة والاستقسام.

(ثانيهما) قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ ((فأمر باجتنب ذلك على كل حال وظاهر أمر الله تعالى على الوجوب واجتناب ما يتناول اللفظ على كل وجه))^(٣) وهو ((أمر بالاجتناب وهو موجب للتباعد المستلزم للمنع من الاقتراب بجميع الأنواع)) ومنه النجاسة.

وفيه:-

١- إن الاجتناب يفهم في كل مورد بحسبه فاجتناب الخمر عدم شربها واجتناب الأرزلام عدم اللعب بها، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ أي نكاحهن.

٢- إن فهم شمول الاجتناب لكل الآثار ومنها اللمس ووقوعه على البدن والثياب المستلزم للقول بالنجاسة تمسك بالإطلاق وليس مورده المحمول أي الحكم

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٨٣/٣.

(٢) جواهر الكلام: ٤/٦.

(٣) التهذيب، ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١٠٤.

هنا وإنما الموضوع، أما الحكم فيكفي في تحقق الاجتناب أثر واحد كالحرمة في المقام ولا حاجة إلى اجتماع جميع وجوه الاجتماع ليتحقق الحكم، ومورد التمسك بالإطلاق هو الموضوع مع اجتماع شروطه، فلو قال المولى: (الصلاة باطلة) فلا يعني هذا توفر كل موجبات البطلان في هذه الصلاة بل يكفي وجود مبطل واحد لصدق المحمول.

فالصحيح: إن الرجس هنا مستعمل بمعناه اللغوي وهو كما قال في القاموس: القذر والمأثم وكل ما استُقدر من العمل، ونقل عن الزجاج أنه قال: الرجس في اللغة اسم لكل ما استُقدر من عمل.

(الدليل الثاني) الإجماع:

وَصِفَ القول بنجاسة الخمر بأنه مشهور ((نقلاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة كادت تكون إجماعاً بل هي كذلك)) ((وفي السرائر بعد أن نفى الخلاف عن نجاسة الخمر حكى عن بعض أصحابنا ما يقتضي الطهارة، ثم قال: وهو مخالف لإجماع المسلمين فضلاً عن الطائفة في أن الخمر نجس إهـ. كالمحكي عن نزهة يحيى بن سعيد من أن القول بطهارة الخمر خلاف الإجماع، وفي الذكرى أن القائل بالطهارة تمسك بأحاديث لا تعارض القطعي إلى غير ذلك من الإجماع المستفيض في كلام الأصحاب)) ((ولقد أجاد البهائي في الحبل المتين بقوله: أطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر إلا شذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم))^(١).

وأصل الإجماع منقول - خلافاً لما تقدم من كلام صاحب الجواهر - واعترف بذلك العلامة الحلبي (قدس سره) حين نقل قول السيد المرتضى ((لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ)) وقول الشيخ: ((الخمر نجس بلا خلاف)) فإنه قال: ((وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فإنه إجماع منقول بقولهما وهما صادقان، فيغلب على الظن ثبوته،

والإجماع كما يكون حجة إذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً^(١).

وقال المحقق في المعتبر: ((الخمرة نجسة العين، وقال محمد بن بابويه، وابن أبي عقيل منا: ليست نجسة، وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب، وإن كانت محرمة. ثم إن الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة، والاستدلال بالآية عليه إشكالات، لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين))^(٢).

أقول: الإجماع المنقول ليس بحجة وما ادعي من عدم الخلاف لم يثبت، فقد خالف عدد من فقهاءنا الأقدمين ممن يُعتدُّ برأيهم لاطلاعهم الكامل على أحكام مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وقرب عهدهم بالمعصومين (سلام الله عليهم)، بل إن الروايات تشير إلى وجود هذا الخلاف حتى في زمان الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) ولم يكن الحكم بالنجاسة مجمعاً عليه عند أصحاب الأئمة (سلام الله عليهم) ففي رواية خيران الخادم الآتية عن الإمام الهادي (عليه السلام): (أنه كتب إلى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلّى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا اختلفوا فيه) الحديث وصحيحة علي بن مهزيار الآتية التي تشير إلى اختلاف النقل عن الأصحاب. وصحيحة كليب بن معاوية التي يظهر منها أن أبا بصير وأصحابه لم يكونوا يعرفون نجاسة الخمر.

مضافاً إلى كون الإجماع في المقام مدركياً لاستناد القائلين بالنجاسة إلى الروايات الدالة عليها وليس إلى الإجماع التعبدي المتلقى جيلاً بعد جيل حتى يصل إلى عصر المعصوم (عليه السلام)، لذلك فإن المجمعين مختلفون في التفاصيل فمنهم من قال بنجاسة خصوص المتخذ من العنب وقيل من الأصول الخمسة وقيل كل مسكر مائع بحسب استفادتهم من الروايات، فالاستدلال على المسألة منحصراً بالروايات.

(١) المختلف: ٣١٠/١، المسألة (٢٣٠).

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيد الشهيد الصدر الأول (قده): ٤٠٨/٣.

الاستدلال بالروايات

وهي على طائفتين:

(الطائفة الأولى) ما استدل بها على نجاسة الخمر

وقد تنوعت في دلالتها على المطلوب على أنواع:

(الأول) ما دل صريحاً على النجاسة وهو خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): في حديث النبيذ (قال (عليه السلام): ما يبل الميل ينجس حباً من ماء، يقولها ثلاثاً)^(١).

(الثاني) ما دل على غسل الثوب أو البدن ونحوهما إذا أصابه الخمر وهو يقتضي نجاسته باعتبار أن الأمر بالغسل إرشادي إلى النجاسة وليس حكماً تعبدياً ومنها:-

١- صحيحة عبد الله بن سنان قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الجري أو يشرب الخمر فيرده؛ أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلي فيه حتى يغسله)^(٢).

٢- صحيحة علي بن مهزيار قال: (قرأت كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالوا: لا بأس بأن تصلي فيه، إنما حرم شربها، وروي عن غير زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما أخذ به.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٨، ح ٦.

(٢) الأحاديث من تسلسل (١) إلى (٧) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب

النجاسات، باب ٣٨، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٥ على الترتيب.

فوقع (عليه السلام) بخظه وقرأته: خذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام)).
بتقريب أن المراد بقول أبي عبد الله (عليه السلام) ما نقل عنه خاصة في
ذيل الرواية دون ما نقل عنه (عليه السلام) وعن أبيه الباقر (عليه السلام)، وقول
أبي عبد الله (عليه السلام) المذكور هو عين الآتي في مرسله يونس.

٣- مرسله يونس بن عبد الرحمن عن بعض من رواه عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: (إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت
موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد الصلاة).
وفيها تأكيد على النجاسة من حيث الأمر بإعادة الصلاة.

٤- خبر خيران الخادم قال: (كتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله عن
الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلي فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه،
فقال بعضهم: صل فيه فإن الله إنما حرم شربها، وقال بعضهم: لا تصل فيه فكتب
(عليه السلام): لا تصل فيه فإنه رجس).

٥- خبر هشام بن الحكم الذي رواه أبو جميلة البصري قال: (كنت مع
يونس ببغداد وأنا أمشي معه في السوق ففتح صاحب الفقاع فقأه فقفز فأصاب
ثوب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له: يا أبا محمد ألا
تصلي؟ قال: فقال لي: ليس أريد أصلي حتى أرجع إلى البيت وأغسل هذا الخمر
من ثوبي، فقلت له: هذا رأي رأيته أو شيء ترويه؟ فقال: أخبرني هشام بن الحكم
أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفقاع فقال: (لا تشربه فإنه خمر مجهول
فإذا أصاب ثوبك فاغسله)^(١).

٦- موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: لا تصل في بيت فيه
خمر ولا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو

(١) الحديث المذكور بتمامه في التهذيب، ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب
وغيرها من النجاسات، ح ١١٥.

مسكر حتى تغسله).

وروى مثله الكليني في الكافي بنفس السند عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس. وعن الإبريق وغيره يكون فيه خمر، أ يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غسل فلا بأس، وقال: في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر، قال: تغسله ثلاث مرات. وسئل أيجزيه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزيه حتى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث مرات)^(١).

٧- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن النضوح يجعل في النبيذ يصلح أن تصلي المرأة وهو في رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه).

٨- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن آنية أهل الذمة والمجوس فقال: لا تأكلوا في آنتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنتهم التي يشربون فيها الخمر)^(٢).

٩- صحيحة عبد الله بن سنان قال: (سأل أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه)^(٣).

بتقريب ((إن قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه، والإمام (عليه السلام) وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية وإنما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٥١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ١٤، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧٤، ح ١.

كان في مقام بيان جريان الاستصحاب، غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة^(١).

١٠- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألته عن الشراب في الإناء يشرب فيه الخمر قدح عيدان أو باطية^(٢)) قال: إذا غسله فلا بأس^(٣).

(الثالث) ما دلّ على لزوم إهراق المرق والماء ونحوهما إذا أصابه الخمر مما يدل على نجاسته بنفس ملاك النوع الثاني ومنها:-

١- خبر زكريا بن آدم قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة، أو الكلب واللحم اغسله وكله. قلت: فإنه قطر فيه الدم، قال: الدم تأكله النار إن شاء الله. قلت: فخمّر أو نبيذ قطر في عجين أو دم، قال: فقال: فسد، قلت: أبيع من اليهودي والنصاري وأبين لهم؟ قال: نعم فإنهم يستحلّون شربه، قلت والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك؟ قال: فقال: أكره أنا أن أكله إذا قطر في شيء من طعامي^(٤).

((وتقريب الاستدلال بها: إما بلحاظ الأمر بإراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة خمر أو نبيذ، بدعوى: أن المحذور لو كان منحصراً بالحرمة لحصل الاستهلاك ولا ترتفع الحرمة، أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة، أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر بدعوى ظهور الفساد

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٢٥/٣.

(٢) الباطية: إناء من الزجاج عظيمة تملأ من الشراب توضع بين الفسقة يغرفون منها ويشربون.

(٣) مستدرک الوسائل: کتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٦، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٨، ح ٨.

في النجاسة، والمهم هو الوسط من هذه التقريبات))^(١).

٢- مصححة عمر بن حنظلة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره، فقال: لا والله ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب)^(٢).

(الرابع) ما دل على وجوب نزع ماء البئر إذا وقع فيها الخمر، ومنها:-

١- صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن سقط في البئر دابة صغيرة، أو نزل فيها جنب، نزع منها سبع دلاء، فإن مات فيها ثور، أو صب فيها خمر، نزع الماء كله)^(٣).

٢- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في البئر يبول فيها الصبي، أو يصب فيها بول، أو خمر، فقال: ينزع الماء كله).

(الخامس) ما دل على التوقي مما أصابه الخمر من الآنية والخوان ونحوهما:-

١- صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن الطعام يوضع على السفرة أو الخوان قد أصابه الخمر، أيؤكل عليه؟ قال: إن كان الخوان يابساً فلا بأس)^(٤).

بتقريب أن نفي البأس عنه في حالة الجفاف يقتضي وجود البأس حينما تكون فيه رطوبة الخمر وليس هو إلا النجاسة.

٢- خبر يونس في الميتة عنهم (عليهم السلام) قالوا: (خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق... وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة، مما في آنية المجوس وأهل

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيد الشهيد الصدر الأول (قده): ٤١٧/٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ١٨، ح ١.

(٣) الحديث وما بعده تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ١٥، ح ١، ٤.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٦٢، ح ٤.

الكتاب، لأنهم لا يتوقون الميتة والخمر^(١).

٣- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن آنية أهل الذمة والمجوس، فقال: لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر)^(٢).

ويقرب الاستدلال بالروايتين من خلال التمسك بإطلاق النهي عن استعمال الآنية الشامل لحالة عدم وجود شيء من الخمر فيها الموجب لاحتمال الحرمة.

(السادس) ما دلّ على تنزيل الخمر منزلة لحم الخنزير والميتة ومنها:-

١- صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دواء عجن بالخمر، فقال: لا والله ما أحب أن أنظر إليه فكيف أتداوى به إنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير وترون أناساً يتداوون به)^(٣).

٢- خبر هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل اشتكى عينه فنتت له بكحل يعجن بالخمر فقال: هو خبيث بمنزلة الميتة فإن كان مضطراً فليكتحل به)^(٤).

ويقرب الاستدلال بالتمسك بعموم التنزيل ليشمل كل الآثار من حيث الحرمة والنجاسة.

(الطائفة الثانية) ما استدل به على طهارة الخمر:-

١- موثقة عبد الله بن بكير قال: (سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٣٣، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٧٢، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٢٠، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٢١، ح ٥.

عنده عن المسكر والنيبذ يصيب الثوب قال: لا بأس^(١).

٢- صحيحة علي بن رئاب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخمر والنيبذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أصلي فيه؟ قال: صل فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرم شربها).

٣- صحيحة الحسن بن أبي سارة^(٢) قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه

(١) الروايات من تسلسل (١) إلى (٦) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٨، ح ١١، ١٤، ١٥، ١٢، ١٣، ٩ على الترتيب.

(٢) الموجود في التهذيب (ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١٠٩) وفي الاستبصار (ج ١، كتاب الطهارة، باب ١١٢: الخمر يصيب الثوب والنيبذ والمسكر، ح ٥) الحسن بن أبي سارة وهو ثقة، وقد رواها الشيخ (قدس سره) في التهذيب والاستبصار بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن أبي عبد الله البرقي عن محمد بن أبي عمير عن الحسن بن أبي سارة، وفي الوسائل الحسين؛ وهو لم يوثق في كتب الرجال لكن السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) قال: ((وسند الرواية تام، لأن الحسين بن أبي سارة ثقة، إما لأنه الحسن بن أبي سارة الموثق عند النجاشي، باعتبار أنه لم يذكر حسين بن أبي سارة بالتصغير في كتب الرجال، وإما لرواية ابن أبي عمير عنه)) (بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٢٩/٣).

وكلا الوجهين قبالان للمناقشة أما (الأول) فإن ترجيح كون الراوي هو الحسن لوروده هكذا في الاستبصار والتهذيب لا للاحتمال الذي ذكره (قدس سره) لأن الحسين بن أبي سارة المدائني موجود وروي عنه في التهذيب وكامل الزيارات وينطبق اسمه على الحسين بن أبي سيار المدائني وهو مجهول والعنوانان مجهولان.

وأما (الثاني) فلعدم تمامية الكبرى ولأن ابن أبي عمير من طبقة يعقوب بن يزيد الذي روى عنه الحسين فالحسين يروي عن طبقة ابن أبي عمير عنه وليس أن ابن أبي عمير يروي عن الحسين إلا أن يطبق (قدس سره) هذه الكبرى على حسين آخر غير معروف. فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون ما في الوسائل في المقام صحيحاً لأن==

السلام): إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله؟ قال: لا بأس إن الثوب لا يسكر).

٤- خبر الحسن بن أبي سارة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون فيمرو ساقيتهم ويصب على ثيابي الخمر، فقال: لا بأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره).

٥- صحيحة بكير في العلل قال: (سئل أبو جعفر وأبو عبد الله (عليهما السلام) فقيل لهما: إنا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم لا بأس، إن الله إنما حرم أكله وشربه، ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه).

٦- معتبرة أبي بكر الحضرمي^(١) قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أصاب ثوبي نبيذ أصلي فيه؟ قال: نعم) الحديث.

٧- خبر الحسن بن موسى الخنّاط قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي، فقال: لا بأس)^(٢).

وقريب منه -على وجه محتمل - خبر عبد الحميد بن أبي الديلم، قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبي من بَصاقه فقال: ليس بشيء).

إذا حملناه على أن البصاق كان حال كونه يشرب الخمر، وحمله الشيخ

==الحسين روى عن يعقوب بن يزيد الذي لم يدرك الإمام الصادق (عليه السلام) وهو من أصحاب الرضا والجواد (عليهما السلام) وروى عنه محمد بن يحيى العطار فمن المقطوع به أنه لم يرو عن الإمام الصادق (عليه السلام).

(١) أبو بكر عبد الله بن محمد الحضرمي، روى الكشي ما يتضمن مدحه وكذا الشيخ في أحاديث التلقين.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٩، ح ٢.

(قدس سره) على كون البصاق خالياً من الخمر ((والبصاق ليس بنجس وإنما النجس الخمر))^(١).

٨- صحيحة علي بن جعفر قال: (سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به قال: وسأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس)^(٢).

٩- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل مر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته، أيصلي فيه؟ قال: إن أصاب مكاناً غيره فليصل فيه، وإن لم يصب فليصل ولا بأس)^(٣).

من جهة إطلاق قوله (عليه السلام): (وإن لم يصب فليصل) فإنه لم يقيد باشتراط تجفيفه أو وضع مانع دونه يصلي عليه، ومن جهة نفي البأس في الصلاة عليه وليس البأس المقصود للسائل إلا نجاسة البدن والثوب بالخمر.

١٠- خبر حفص الأعمور قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الدن يكون فيه الخمر، ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم)^(٤).

بتقريب أن الخمر لو كانت نجسة لما كفى التجفيف في تطهير الدن.

١١- صحيحة علي الواسطي - إلا من جهة سعدان بن مسلم^(٥) - قال: (دخلت الجويرية - وكانت تحت عيسى بن موسى - على أبي عبد الله (عليه

(١) التهذيب، ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١١٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ٦، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٠، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٥١، ح ٢.

(٥) تم البحث عن شأن سعدان في فقه الخلاف: ٢٤٤/٦ بحسب الطبعة الجديدة.

(السلام) وكانت صالحه، فقالت: إني أتطيب لزوجي فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر وأجعله في رأسي؟ قال: لا بأس^(١).

١٢- صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الطائفة الأولى (الرواية التاسعة).

١٣- صحيحة معاوية بن عمار قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخبث (أجناب) وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصاً وخططته وفتلت له أزراراً ورداءً من السابري، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفاع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة)^(٢).

١٤- خبر أبي جميلة عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنه سأله عن ثوب المجوسي ألبسه وأصلي فيه؟ قال: نعم، قلت يشربون الخمر، قال: نعم نحن نشترى الثياب السابرية ولا نغسلها).

نعم قد يقال بالفرق بين الروايتين ١٣، ١٤ وما سبقها في روايات الطائفة الأولى بأنهما تتحدثان عن الثياب التي يصنعها المجوسي وهي أقل عرضة للنجاسة من الإعارة لكي يلبسها، والاحتمال في الصناعة يمكن دفعه بأصالة الطهارة دون هذه ويجب أن القاعدة فيهما واحدة وهي التي ذكرها الإمام (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان.

١٥- صحيحة كليب بن معاوية قال: (كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء، فحدثت أبا عبد الله (عليه السلام) فقال لي: وكيف صار الماء يحلّ المسكر؟ مرهم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً،.. ففعلت فأمسكوا عن شربه، فاجتمعنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فقال له أبو بصير: إن ذا جاءنا عنك

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣٧، ح ٢.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧٣، ح ١، ٧.

بكذا وكذا فقال: صدق يا أبا محمد إن الماء لا يحلّ المسكر فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً).

بتقريب ((أنه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من البعيد أن يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء، لأن من الواضح أن النجس إذا زيد ماءً تنجس ما يلقي فيه ولا يطهر، وإنما ينشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلثة من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام)))^(١).

ولم ينبه الإمام (عليه السلام) إلى هذا الارتكاز -عدم النجاسة- ولو كان غير صحيح لكان تعليل المنع به أولى لعدم صحة معالجة النجاسة بهذا الشكل.
١٦- رواية الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه: (إن علياً سئل عن حنطة صبّ عليها خمر قال: الطحين والعجيب والملح والخبز يأتي على ذلك كله)^(٢).

بتقريب أن الإمام (عليه السلام) عالج جانب الحرمة بالاستهلاك، ولو كانت الخمر نجسة لما طهرتها هذه العمليات.

١٧- كتاب درست بن أبي منصور عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك، أكل من طعام اليهودي والنصراني، قال: فقال: لا تأكل. قال: ثم قال: يا إسماعيل لا تدعه تحريماً له ولكن دعه تنزهاً له وتنجساً له، إن في آيتهم الخمر ولحم الخنزير)^(٣).

١٨- خبر هارون بن حمزة الغنوي الذي تقدّم في الصنف السادس بالتمسك بإطلاق قوله (عليه السلام): (فإن كان مضطراً فليكتحل به) ولو كانت

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤١٣/٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧، ح ٨.

(٣) مستدرک الوسائل: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣١، ح ٣.

الخمير نجسة لنبه السائل إلى غسل الموضوع خصوصاً وأنه من مواضع الوضوء.
١٩- خبر زكريا بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقلت: إني رجل من أهل الكتاب وإني أسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد فأكل من طعامهم؟ فقال لي: يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا ولكنهم يشربون الخمر، فقال لي: كل معهم واشرب^(١).

مناقشة الروايات

لو كنا نحن وروايات الطائفة الأولى لكانت كافية في الدلالة على نجاسة الخمر بالتقريبات المذكورة ولكن بعد معارضتها بروايات الطائفة الثانية فلا بد من إعادة النظر فيهما.

مناقشة روايات الطائفة الأولى:

ويمكن المناقشة في روايات الطائفة الأولى؛ فخير أبي بصير في النوع الأول ضعيف السند من جهة الإرسال وعدم توثيق إبراهيم بن خالد واشتراك محمد بن الحسن بين أسماء كثيرة بعضها لم تثبت وثاقته.

وأما من حيث الدلالة فإن الرواية وإن بدت صريحة في الدلالة على المعنى المصطلح للنجاسة إلا أنه يمكن ذكر أكثر من وجه محتمل لتضعيف دلالتها:-

١- يحتمل أن اختيار لفظ (ينجس) هو فهم من الراوي لمقصود الإمام (عليه السلام) ويمكن أن يكون الإمام (عليه السلام) قد عبر بمثل قوله في شبيهتها معتبرة ابن حنظلة: (لا والله ولا قطرة قطرت في حب إلا أهرق ذلك الحب) ففهم الراوي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٥٤، ح ٥٥، ويلاحظ أن محل الشاهد وهو قوله: (ولكنهم يشربون الخمر) ورد في التهذيب ولم يرد في الكافي، وروي الخبر بطرق متعددة.

- النجاسة وعبر بها والأصحاب إنما يتقلون بالمعنى كما هو معروف.
- ٢- إن الرواية لا تأبى الحمل على التقدير والتنفير لأجل حرمتها بقريئة بقية سياقها الذي جاء هذا النص في ذيلها^(١).
- ٣- إن التنجس يأتي بمعنى التنزه وقد ورد فيما روي عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (يا إسماعيل لا تدعه تحريماً له ولكن دعه تنزهاً له وتنجساً له، إن في آنيهم الخمر ولحم الخنزير).
- ٤- إن العرف لا يزال يستعمل كلمة النجس بمعنى السيئ وأن الأنجس بمعنى الأسوأ ويحمل النجاسة على الرجس المعنوي وقد ورد في زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) المطلقة المعروفة بزيارة وارث: (لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها).
- ٥- إننا إذا سرنا مع الذين نفوا مطهريّة الشمس بنفي استعمال الطهارة في

(١) والرواية هكذا: عن أبي بصير قال: (دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقالت: جعلت فداك إنه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، فقال: ما يمنعك من شربه؟ فقالت: قد قلّدتك ديني، فألقى الله عز وجلّ حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد (عليهما السلام) أمرني ونهاني، فقال: يا أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل لا والله لا آذن لك في قطرة منه فإنما تندمين إذا بلغت نفسك هاهنا، وأومئ بيده إلى حنجرته - يقولها ثلاثاً- أفهمت؟ فقالت: نعم، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما يبيل الميل ينجس حباً من ماء -يقولها ثلاثاً-) (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٠، ح ٢).

فائدة: أم خالد؛ قال الكشي: امرأة صاحبة على التشيع وكانت مائلة إلى زيد بن علي (عليه السلام) وقطع يوسف بن عمر - الذي قتل زيدا - يدها في ذلك (معجم رجال الحديث: ٢٠٨/٢٣) وكانت امرأة بليغة (المعجم: ١٤/١١٣) وكانت تكرر قولها: ((فأقول لربي إذا لقيته أنك أمرتني بكذا وكذا)).

معناها الاصطلاحي فسيكون الإشكال في الدلالة أوضح.
وأما النوع الثاني فيحمل الأمر بغسل الثوب ونحوه على التنزيه ورفع
الحزازة من النفس بوجهين:-

١- نفي البأس الذي ورد في أمثالها من الطائفة الثانية وصرحت بعضها بأن
الغسل لأجل هذا المعنى كقوله (عليه السلام): (إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره)
وقوله (عليه السلام): (إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر) ومثل هذه الأوامر
التنزيهية واردة في روايات أهل البيت (عليهم السلام) كصحيحة محمد بن مسلم
قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أبوالدوابّ والبغال والحمير، فقال:
اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فإن شككت فانضحه)^(١) فتحمل
على الاستحباب والتنزيه لما دلّ على عدم نجاسة هذه الأبوال، وفي المقام كذلك إذ
يوجد ما دلّ على عدم وجوب الغسل.

٢- ولأن بعضها لا يحتمل فيه استظهار النجاسة كصحيحة عبد الله بن
سنان الأولى فإن مجرد كون المستعير يأكل الجري ويشرب الخمر لا يكفي في الحكم
على الثوب المعار بالنجاسة فالأمر بالغسل لأجل حال المستعير لا لخصوص ما
ذكر في السؤال، ولأجل ذلك فقد نفت صحيحته الأخرى (الرواية التاسعة)
وجوب الغسل.

وأما صحيحة علي بن مهزيار فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى وكذا
خبر خيران الخادم.

وأما رواية يونس التي هي أكّد الروايات دلالة فهي ضعيفة من حيث السند
وأما من حيث الدلالة فيمكن أن يكون الأمر بإعادة الصلاة من جهة مانعية وجود
الخمر على ثوب وبدن المصلي ولا يتعين حمله على النجاسة - بقرينة ما دلّ على
عدم وجوب الغسل - كمانعية لبس الحرير وأجزاء ما لا يؤكل لحمه وعرق الجنب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧، ح ٦.

من الحرام حيث فهم القدماء الحكم بالنجاسة من قول الإمام أبي الحسن الهادي (عليه السلام) في عرق الجنب: (إن كان من حلال فصل فيه، وإن كان من حرام فلا تصل فيه)^(١).

والمناقشة في بقية الروايات إلى الثامنة كالمناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، أما صحيحة ابن سنان الأخيرة (التاسعة، صفحة ٢٧٥) فإنها على عكس المطلوب أدل لأنها تنفي تقريب دلالة صحيحته الأولى على النجاسة كما تقدم، أما التقريب المذكور فغير تام لوجوه:-

١- إن الإمام (عليه السلام) ليس في مقام البيان من هذه الناحية وإنما بين قاعدة عامة وهي الاستصحاب.

٢- لا يوجد ارتكاز لدى السائل قد أمضاه الإمام لأن منشأ السؤال كان عدم تورع المستعير عن مباشرة النجاسات وارتكابه المحرمات.

٣- لو سلمنا بهذا الارتكاز وإمضاء الإمام (عليه السلام) له فربما كان منشؤه لحم الخنزير، ويكفي نجاسة أحد الفردين لأن النتيجة - وهي ارتكاز النجاسة الممضى - تتبع أخس المقدمتين، كما لو قال السائل: (إنني أعرت ذمياً ينكح المحارم ويأكل لحم الخنزير أفصلي فيه قبل أن أغسله) ومر مثله في رواية يصفهم فيها بأنهم أخباث أو أجناب، فوجود فرد نجس يبرر السؤال عن نجاسة الثوب.

وتدل صحيحة إسماعيل بن جابر على أن الأمر باجتناب آنيتهم للتنزه صريحاً قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله. ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله. ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول إنه حرام ولكن تتركه تنزهه عنه إن في آنيتهم الخمر ولحم

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٢٧، ح ١٢.

الخنزير^(١).

وتضاف مناقشة أخرى في الروايات الدالة على غسل الآنية كموثقة عمار (السادسة) وفيها (لا يجزيه حتى يذله بيده ويغسله ثلاث مرات) وصحيحة علي بن جعفر (العاشر) وفيها (إذا غسله فلا بأس) فإن هذا الغسل لأجل إزالة المتبقي من الخمر عالقاً بالإناء مهما كان قليلاً فإنه حرام وهو قد يختلط بما يوضع في الإناء ثانياً بعد سكب الخمر، فإذا زالت هذه البقية ولو بالتجفيف والاستحالة من دون غسل فلا بأس كما دلّ عليه خبر حفص الأعور (العاشر من الطائفة الثانية) وعليه نحمل خبر زكريا بن إبراهيم المتقدم.

ويؤيد هذه المناقشة نوع الآنية المستعمل عندهم يومئذٍ حيث ورد التعبير عن بعضها بأن فيها الخوابي (ليكون أجود للخمر) وسُمي بعضها (التقير) وهو خشب كان أهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف يبنذون فيها^(٢).

وأما النوع الثالث؛ فتقريب الاستدلال به على النجاسة غير تام والأقرب أن الإهراق إنما هو من جهة الامتزاج بالخمر وهو محرم فيهرق الجميع والمقدار المذكور لا يتحقق به الاستهلاك كما هو واضح وجداناً، والأمر بالغسل هو لإزالة ما علق به منه، وكذا فساد العجين، فالرواية تدل على الحرمة خصوصاً مع ارتباطها بالمأكل والمشروب ولو كان المورد أحد الاستعمالات المتعينة بالطهارة لأمكن الاستدلال بها.

والشاهد على أن الإهراق إنما هو من أجل الحرمة معتبرة أبي بكر الحضرمي قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): قطرة من نبيذ قطر في حبّ أشرب منه؟ قال: نعم إن أصل النبيذ حلال، وإن أصل الخمر حرام)^(٣).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٥٤، ح ٤.

(٢) تجد هذه الروايات في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٥٢. وفي أبواب الأشربة المحرمة: باب ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٨، ح ٩.

قال المحقق (قدس سره) في المعتبر: ((فإذا مازج المحلل حرّمه كما لو وقع في القدر دهن من حيوان محرّم فإننا نمنع منه لتحرّيمه لا لنجاسته))^(١).
أما النوع الرابع؛ فتأتي فيها نفس التقريبات المتقدمة على الحرمة مضافاً إلى أن روايات نزع البئر محمولة على التنزيه ورفع الحزازة من النفس لأن ماء البئر معتصم لاتصاله بمادة.

تنبیه: أشكل صاحب الحقائق (قدس سره) على الشيخ الصدوق (قدس سره) بأنه قال: ((في الفقيه والمقنع لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر لأن الله تعالى حرّم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته. وهو ظاهر كالصريح في القول بالطهارة مع أنه حكم بنزع ماء البئر أجمع بانصباب الخمر فيها))^(٢).
وقد اتضح من أجوبتنا المتقدمة عدم المنافاة فإن نزع البئر ليس للتطهير فإنه ذو مادة معتصم وإنما لدفع حرمة شرب الخمر الذي اختلط بالماء.

وأما النوع الخامس؛ فتناقش دلالة صحيحة علي بن جعفر من جهة أن منشأ البأس هي الحرمة التكليفية في الجلوس على مائدة فيها خمر إذا لم يكن يابساً قد استحال، وقد دلّت عليه موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سئل عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر، قال: حرمت المائدة، سئل: فإن قام رجل على مائدة منصوبة يؤكل مما عليها ومع الرجل مسكر ولم يسق أحداً ممن عليها بعد؟ قال: لا تحرم حتى يشرب عليها)^(٣).

وتقريب الاستدلال بخبر يونس وصحيحة محمد بن مسلم غير تام من جهة عدم تمامية الإطلاق المذكور لأن المادة التي تُصنع منها الأواني يومئذ كالحزف تمتص الخمر وتحتفظ بأجزاء منه فيكون الأمر باجتنابها من أجل الحرمة لامتزاج

(١) المعتبر: ٤٢٤/١.

(٢) الحقائق الناضرة: ٩٩/٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣٣، ح ١.

المتبقي من الخمر في الآنية مع ما يوضع فيها، ويؤيد هذا المعنى ما في خبر حفص في الطائفة الثانية (الرواية العاشرة) الرخصة في استعمال الدن إذا جففت من الخمر واستحالت أجزاءه المتبقية. وقد حمله الشيخ الطوسي (قدس سره) على التجفيف بعد الغسل وهو مما لا دليل عليه بل خلاف الظاهر لأنه إذا غُسل فلا يبقى مورد للتجفيف من الخمر.

وتناقش روايات الصنف السادس بأن التنزيل يصدق بلحاظ أثر واحد وهي الحرمة في المقام خصوصاً إذا كان الأثر هو الأبرز والمتبادر من ذكر المنزّل عليه وهي هنا الحرمة الشديدة فإنها الملحوظة أولاً للذهن من لحم الخنزير والميتة، وما ادعي من التمسك بالإطلاق لإثبات عموم الآثار غير تام لما ذكرناه سابقاً من عدم صحة التمسك بالإطلاق في المحمول، مضافاً إلى أن خبر الغنوي أقرب إلى الدلالة على الطهارة كما قرّبناه في نهاية روايات الطائفة الثانية.

مناقشة روايات الطائفة الثانية

نوقشت هذه الروايات جملةً بوجوه منها:

ما نقله صاحب الوسائل (قدس سره) عن الشيخ (قدس سره) من حمل ((هذه الأخبار على التقية من سلاطين ذلك الوقت وجمع من علماء العامة، وحمل ما لا تصريح فيه بالصلاة على اللبس في غير الصلاة، ويمكن الحمل على تعذر الإزالة، وبعضه يمكن حمله على الإنكار))^(١) وستأتي مناقشة بعض هذه الوجوه عند الكلام عن حل التعارض بين الطائفتين. وهذا الحمل منهم لإقرارهم بصحة عدد من روايات الطائفة الثانية سنداً ووضوح دلالتها.

ونوقشت تفصيلاً بوجوه:

فقييل في موثقة عبد الله بن بكير (الأولى) وخبر الحسن بن أبي سارة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٨، ذيل ح ١٢.

(الرابع) بأنه لا يتضمن ((جواز الصلاة فيه))^(١) ونقلها في الوسائل عن الشيخ
لجملة من الروايات التي لم تذكر الصلاة.

وفيه: إن المفهوم عرفاً من السؤال هو ذلك وإن لم يصرح به، وإلا يبقى
السؤال بلا معنى إذ لا يحتمل أن السؤال عن حكم وقوع الخمر على الثوب من
حيث هو.

واحتمل كاشف اللثام في مثل صحيحتي ابن رثاب والحسن بن أبي سارة
(الثانية والثالثة) العفو عن الخمر في الصلاة وإن كانت نجسة.
وفيه:-

١- إنه خلاف الظاهر.

٢- إننا نحتمل في الروايات الأمرة بالغسل بأنها مانعية الخمر عن
صحة الصلاة كالحرير وليس لنجاسته فيبطل استدلالهم.

وأشكل على مصححة ابن أبي سارة باشماله ((على التعليل: بأن الثوب
لا يسكر، الظاهر في نجاسة الخمر المسكر وحيث يكون دالاً على نجاسة الخمر لا
على طهارته. نعم يدل على طهارة الثوب الملاقى له وهو مما لم يقل به أحد،
وليس محلاً للكلام هنا، فإن الكلام هنا في نجاسة الخمر لا في سراية نجاسته إلى
الملاقى))^(٢).

وفيه:-

١- إنه كلام لا محصل له لأن مفهوم التعليل ليس ما ذكره (قدس سره) من
نجاسة الخمر المسكر لعدم وجود خمر غير مسكر بل نجاسة الخمر المسكر للثوب
ولكن الثوب لا يسكر فالخمر ليست نجسة فما الذي ينفعه هذا المفهوم؟ وكيف
استدل به على المدعى؟

(١) كشف اللثام: ٣٩٤/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٢/١.

٢- إنه (قدس سره) اعترف بوجود لازم لهذا الكلام لم يقل به أحد وهو عدم نجاسة الملاقى للخمر النجسة كالثوب ولا يكفي في جوابه أن المقام ليس محلاً له.

٣- إننا لا نريد بنجاسة الخمر إلا ترتيب الأثر عليها وهو انفعال الملاقى لها فما دامت نتيجة كلامه (قدس سره) أن الخمر نجسة لكنها لا تنجس الملاقى فلا يبقى أثر للحكم بنجاسة الخمر.

٤- الذي فهمه من هذا التعليل أن الإمام (عليه السلام) يريد أن يبين الفرق بين أمره (عليه السلام) بغسل آنية الخمر وغسل الثوب إذا أصابه الخمر بأن الأول عرضة للاستعمال في الأكل والشرب فيتناول الإنسان المتبقي فيها من الخمر المسكر المحرم لإسكاره، بينما إذا أصاب الخمر الثوب فلا يجب غسله إلا تنزهاً لأن الثوب لا يستعمل فيما يسكر، وهذا التقريب يساعد على ما قربناه من فهم لروايات غسل الآنية وإهراق ما أصابه الخمر أو نزع ماء البئر إذا انصب فيه خمر من أن السبب هي الحرمة لا النجاسة.

وأشكل على خبر الحسن بن أبي سارة (الرابع) بكون مورده ((الخمر الواقع على الثوب من الكأس الذي شرب منه اليهودي والنصراني والمجوسي، فيدل على طهارة الخمر وطهارة الأصناف المذكورة من الكفار))^(١).
وفيه:-

١- لا مانع من الالتزام بطهارة هذه الأصناف لورود عدة نصوص في ذلك.
٢- إن الرواية صرحت بأن الخمر يقع من إناء الساقى على ثياب السائل وليس من سؤر أولئك الشاربين والإناء لا تصل إليه أيديهم وشفاههم وإنما هو الذي يتولى صب الخمر من كؤوسهم، ولا يعلم أن الساقى ممن تقطع بنجاسته ولا أقل من الشك فإن الجواب غير ناظر إلى حاله.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٢/١.

وضعت صحيحة بكير (الخامسة) من جهة ((ما تدل عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزء من الخنزير وهذا يجعل الرواية معارضة لا مع روايات نجاسة الخمر فقط، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته))^(١).

وفيه:-

١- إنه لو سلم فلا مانع من حصول المعارضة والترجيح بالعلاج. ٢- إن الإشكال مبني على عودة الضمير في ((الصلاة فيه)) على الخمر وودك الخنزير وهو ناشئ من عطفه على الضمير في أكله وشربه، ولكن الظاهر حصول اختلال في الضمائر، فإن الضمير في (فيه) يعود إلى الثوب لأنه مورد السؤال وهو غير مرتبط بالضمير في أكله وشربه لأنهما ذكرا كجملة اعتراضية لبيان علة الحكم فلا إشكال في لبس الثوب لعدم العلم بمماسة الخنزير برطوبة مسرية ولا بوجود بعض أجزائه في الثوب.

٣- يمكن حمل الودك على الجامد منه وهو ليس ببعيد والإصابة بمعنى المس من دون علوق أجزاء منه ولا ضمير فيه عندئذ.

أما معتبرة أبي بكر الحضرمي (السادسة) فقد حملها الشيخ (قدس سره) على النبيذ الذي لا يسكر.

وفيه: أنه خلاف الظاهر، فإن السؤال عن النبيذ المسكر إذ لا يتوقع من السائل أن يظن الحرمة والنجاسة بمجرد النبذ في الماء لمدة قصيرة وهو حلال^(٢).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٣٢/٣.

(٢) وتدل عليه روايات معتبرة كثيرة سيأتي بعضها ومنها ما في العلل عن علي (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): نهيتكم عن ثلاث) إلى أن قال: (ونهيتمكم عن النبيذ ألا فانبذوا، وكل مسكر حرام، يعني الذي ينبذ بالغداة ويشرب بالعشي وينبذ بالعشي ويشرب بالغداة فإذا غلا فهو حرام) (وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٤١، ح ٧.==

ونوقشت رواية حفص الأعمور (العاشرة) بأن ((غاية ما تدل عليه الرواية عدم تنجيس الدن للخل، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المتنجس الأول الخالي من عين النجاسة للمائع إذا فرضنا أن التجفيف مساوق لذلك))^(١).

أقول: المناقشة ممكنة إذا تمّ ما قاله من عدم تنجيس المتنجس الأول، وهو ما لا يلتزم (قدس سره) به ولا غيره ممن قال بنجاسة الخمر، مضافاً إلى أن الاستدلال غير منحصر بها.

ونوقشت رواية علي الواسطي (الحادية عشرة) بأن نفس البأس إنما يعني عدم حرمة هذا العمل تكليفاً؛ لتوهم السائل بأن كل تعامل مع الخمر محرم بأي نحو كان، ويردّ عليها بأن سكوت الإمام (عليه السلام) عن مثل هذا الاستعمال المرتبط وثيقاً بالطهارة وعدم تنبيه السائل إلى لزوم تطهير ما لاقاه الخمر دليل على عدم نجاستها.

مراتب علاج التعارض بين الروايات

توجد خمس مراتب للتعاطي مع هاتين الطائفتين مترتبة طويلاً، بمعنى أن المرتبة الأولى من العلاج - لو وجدت - فإنها مقدّمة على الثانية وهكذا: المرتبة الأولى: وجود النصّ المفسّر لوجه صدور كل من الطائفتين بما يرفع التعارض بينهما ويكون حاكماً عليهما، وقد قيل بوجوده في المقام من خلال

== ومنها موثقة حنان بن سدير قال: (سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في النبيذ فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه؟ فقال: صدق أبو مريم سألتني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ولم يسألني عن المسكر) (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٢، ح ٥).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٢٨/٣.

روايتين:

(الأولى) صحيحة علي بن مهزيار في الطائفة الأولى قال: (قرأت كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالوا: لا بأس بأن تصلي فيه، إنما حرم شربها، وروي عن غير زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما أخذ به. فوق (عليه السلام) بخطه وقرأته: خذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام)).

وقد نُظِرَ إلى هذه الصحيحة تارةً على أنها مفسّرة لوجه صدور الروايات فتكون حاکمة لأنها تكون شكلاً من أشكال الجمع (الشرعي) -إذا أمكن تسميته- وهو مقدّم على الجمع العرفي وتكون بذلك من مصاديق هذه المرتبة الأولى، ونظر إليها تارة أخرى على أنها مرجح علاجي للتعارض فتكون من المرتبة الثالثة، غاية الأمر أنه مرجح خاص بالموارد وليست من المرجحات العامة ولذا فهي تتقدم عليها تقدّم الخاص على العام

ولذا تردد السيد الحكيم (قدس سره) حين قال بعد أن نفى الريب عن دلالة الصحيحة على الترجيح لرواية النجاسة: ((فلو اقتضت عمومات الترجيح ترجيح رواية الطهارة كانت الروايتان - الصحيحة وخبر خيران الخادم - إما مخصّصتين لها أو حاکمتين عليها))^(١) وهو ما سنزيده أيضاً في التعليقة رقم (٦) على الترجيح بالصحيحة.

وقد رجّح جملة من الأساطين روايات الطائفة الأولى بهذه الصحيحة وقرب السيد الخوئي (قدس سره) علة الترجيح بقوله: ((لأن الصحيحة ناظرة إلى

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٣/١.

الطائفتين ومبيّنة لما يجب الأخذ به منهما فهي في الحقيقة من أدلة الترجيح وراجعة إلى باب التعادل والترجيح، وغاية الأمر أنها مرجحة في خصوص هاتين المتعارضتين فلا مناص عن الأخذ بمضمونها وهي دالة على لزوم الأخذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام) وهو الرواية الدالة على نجاسة الخمر وعدم جواز الصلاة فيما أصابه دون رواية الطهارة، لأنها قول الباقر والصادق (عليهما السلام) معاً وغير متمحّضة في أن تكون قول الصادق (عليه السلام) وحده^(١).

وقد ذكر هذا الوجه صاحب الحقائق^(٢) (قدس سره) وصاحب الجواهر^(٣) (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره) الذي قال: ((ويكفي في الحكومة بين أخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار ورواية خيران الخادم))^(٤) وذكرهما من دون تقريب أو مناقشة.

ولو تم ما ذكره (قدس الله أرواحهم) لكانت كافية في الترجيح لصدورها من الإمام اللاحق (على ما سنبينه صفحة ٣١٥ سادساً إن شاء الله تعالى) فتكون حاکمة على ما صدر من الأئمة السابقين (عليهم السلام) بل لاستغنى بها عما سواها من ذهب إلى القول بنجاسة الخمر لتضمّنها القولين وهذا ما فعله المحقق الشيخ حسن في المنتقى على ما نقل عنه حيث اقتصر عليها في أدلة النجاسة كما حكاها في الجواهر.

لكن هذا التقريب قابل للمناقشة من وجوه:-

١- إن ما رواه زرارة عن الإمام الباقر والصادق (عليهما السلام) لم يروه عنهما معاً في مجلس واحد وإنما روى عن الإمام الباقر (عليه السلام) مرة وروى عن الصادق (عليه السلام) أخرى فتنحل رواية زرارة إلى روايتين وتفتقد حيثئذ

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٦/٣.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٠٧/٥.

(٣) جواهر الكلام: ٩/٦.

(٤) موسوعة الشيخ الأنصاري، كتاب الطهارة: ١٦٣/٥.

القرينة المذكورة لأن كلا القولين رُويَا عن أبي عبد الله (عليه السلام) ولا خصوصية للثاني.

٢- في ضوء ما تقدّم يكون الإمام (عليه السلام) قد أجمل الجواب لأن كلا القولين رُويَا عن أبي عبد الله (عليه السلام) لكن السائل فهم الأخذ بقول أبي عبد الله خاصة، وإجمال الجواب لمصلحة^(١) ما من دون التفريط بالحكم الواقعي

(١) والمصلحة هنا ظاهرة وهي حشد كل الوسائل للتفجير من الخمر - على مستوى التحريم أو الكراهة- لتحقيق النتيجة التي أرادها الله تبارك وتعالى بقوله ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ فإن إشاعة القول بالطهارة يوجب شيئاً من الأئس والاقتراب منها بشكل من الأشكال لا تكفي الحرمة لمعالجته لأن النجاسة أشد تنفيراً للنفس من الحرمة كما هو واضح والناس يسيئون استخدام الرخص كما هو معلوم، وتنفع في تربيتهم نحو الكمال أخبار التشديد ليحصل عندهم التوازن بين الخوف والرجاء، ففي مصححة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كان أبي (عليه السلام) يقول: إنه ليس من عبد مؤمن إلا وفي قلبه نوران، نور خيفة ونور رجاء، ولو وُزن هذا لم يزد على هذا ولو وُزن هذا لم يزد على هذا) (أصول الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الخوف والرجاء، ح ١٣).

والشواهد على هذا الحشد كثيرة كاللعن الوارد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لعشرة في الخمر مبتدءاً بغارسها، قال (صلى الله عليه وآله وسلم) في خبر جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وحاملها، والمحمولة إليه، وبايعها، ومشتريها، وأكل ثمنها) (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣٤، ح ١) بل امتنع الإمام (عليه السلام) من النظر إليها ففي صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دواء عجن بالخمر فقال: لا والله ما أحب أن أنظر إليه فكيف أتداوى به إنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير وترون أناساً يتداوون به) (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٠، ح ٤) ورويت بطريق آخر وفيه (لا==

يمكن بل راجح أحياناً، لأنه إن كان الحكم بالطهارة فقد وجّهه إلى ما فيه التنزيه والاحتياط وإن كان الواقع هو الحكم بالنجاسة فقد فهمه السائل.

وكان الأئمة (عليهم السلام) يستعملون مثل هذا اللحن في أقوالهم ويعدّونه اختباراً لفقاهاة الرجال، فمن حديث عن أبي جعفر (عليه السلام): (إنا لا نعدّ الرجل فقيهاً حتى يعرف لحن القول)^(١) وفي معاني الأخبار عن داوود بن فرقد قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتتصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف يشاء ولا يكذب)^(٢).

٣- إن الرواية إنما تصلح حاكماً على الدليلين المتعارضين إذا تضمّنت تفسير وجهي صدورهما، وليست الصحيحة كذلك.

وكمثال لهذا الشرط في المفسّر موثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام): بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له أبداً، فقال: هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعدت ثم يتزوجها نكاحاً جديداً)^(٣) فهي تفسّر الإطلاق المروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) والمذكور في صدر الرواية الذي ينافي روايات أخر أجازت العقد للجاهل.

٤- ولا تصلح أيضاً كمرجّح خاص بين الطائفتين لاحتمال أنها بصدد الترجيح في مقام العمل للمكلف وهو الظاهر من مراد السائل الذي هو معرفة الحكم الذي يأخذ به، ولا شك أنه حتى القائل بالطهارة يرجّح في مقام العمل

== والله لا يحلّ للمسلم أن ينظر إليه فكيف يتداوى به (وسائل الشيعة: كتاب

الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٠، ح ١٠).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٣، ح ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب ما يجرّم بالمصاهرة، باب ١٧، ح ١٠.

اجتناب الخمر وغسل ثوبه منه تنزيهاً واحتياطاً، فالرواية لا تكون مرجحاً وإنما من روايات القول بالنجاسة كما أثبتناها.

وينفى هذا الاحتمال وتصلح الرواية كمرجح خاص فيما لو كان الجواب (خذ بالخبر الذي رواه غير زرارة) ولتجنب الإجمال المذكور.

٥- لو سلمنا بأن المراد بجواب الإمام (عليه السلام) الأخذ بخبر أبي عبد الله (عليه السلام) الثاني الظاهر في نجاسة الخمر لكنه لا ينافي الأخذ بالخبر الأول إلا بناءً على تحقق المفهوم لقول الإمام (عليه السلام): (خذ بخبر أبي عبد الله) وهو غير ثابت فإن هذا الكلام لا يمنع من الأخذ بالآخر.

إن قلت: إن المنع ناشئ من امتناع التخيير أو الجمع للمنافاة بين الطائفتين. قلت: بل الجمع ممكن وهو ما سنعرضه لاحقاً بإذن الله تعالى، نعم يمكن تصور الامتناع بين حكمه (عليه السلام) بإعادة الصلاة والقول بطهارة الخمر، وقد ردنا على هذا عند مناقشتنا لمرسلة يونس المذكورة في صحيح ابن مهزيار، ولا يعالج ضعف سندها وجودها في صحيحة ابن مهزيار لعدم الدليل على إمضاء تفصيلها المذكورة في الصحيحة.

٦- إن لازم الفهم الذي ذكره إسقاط رواية زرارة بل كل روايات الطائفة الثانية عن الاعتبار، وفي ذلك احتمالان (الأول) أن الرواية غير صادرة عن الإمامين (عليهما السلام) أصلاً وأنها مكذوبة وهو ما جزم به السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) أو احتمله احتمالاً معتدلاً به^(١). (الثاني) أنها صادرة لتقية ونحوها وليست لبيان الحكم الواقعي.

وعلى هذا فتكون الصحيحة من المرجحات العلاجية وليس تقدمها من باب الحكومة بالتفسير، غاية الأمر أنها من المرجحات الخاصة بالمقام وليس من المرجحات العامة لذا فهي مخصصة لها.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٣٩/٣.

والاحتمالان مردودان؛ أما (الأول) فلو جهين:-

١- إن الإمام (عليه السلام) لم ينف صدور رواية الطهارة عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) وكان الأولى في الجواب نفيها لو كانت مكذوبة فيزيل الإشكال من أساسه.

٢- لورود روايات معتبرة بهذا المعنى تقدم ذكرها في الطائفة الثانية.

وأما (الثاني) فسيأتي المنع منه بإذن الله تعالى في نقطة مستقلة.

مضافاً إلى نكتة خاصة بزرارة ألقت نظر الباحثين إليها وهي أنه لو ورد قول عن زرارة وقول عن غيره فإن قول زرارة هو الأقرب للحكم الواقعي ويحمل الآخر على الوجوه المحتملة كالثقية وغيرها لفقاهة زرارة ومعرفته بوجوه الكلام، واختصاصه بالإمام (عليه السلام) بحيث يطلعه على ما يخفيه الإمام (عليه السلام) عن غيره ولحذر زرارة في أخذ الأحكام من الإمام (عليه السلام) مما يضعف احتمال الثقية، والشاهد على ذلك صحيحة عمر بن أذينة عن زرارة في حديث عن أبي جعفر (عليه السلام) إلى أن قال: (فقال لي الثانية: اسمع ما أقول لك إذ كان غداً فالقني حتى أقرئك في كتاب، فأتيته من الغد بعد الظهر وكانت ساعتني التي كنت أدخل به فيها بين الظهر والعصر وكنت أكره أن أسأله إلا خالياً خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالثقية، فلما دخلت عليه أقبل على ابنه جعفر (عليه السلام) فقال له: أقرئ زرارة صحيفة الفرائض ثم قام لينام فبقيت أنا وجعفر (عليه السلام) في البيت فقام فأخرج إليّ صحيفة مثل فخذ البعير فقال: لست أقرئكها حتى تجعل لي عليك الله أن لا تحدث بما تقرأ فيها أحداً أبداً حتى آذن لك) إلى آخر الحديث، وفيه أن الصحيفة إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وخط علي (عليه السلام) بيده^(١).

ونتيجة هذه النقطة أنه ما دام اللازم باطلاً فالملزوم وهو المدعى باطل، بينما

(١) الكافي، ج ٧، كتاب المواريث، باب ٥٧: ميراث الولد مع الأبوين، ح ٣.

على الوجه الذي ذكرناه لا يقع الإشكال لإمكان الجمع.
وأضاف السيد الخوئي (قدس سره) إلى تقريره السابق للترجيح بالصحيحة قوله: ((هذا على أن الرواية الدالة على طهارة الخمر أيضاً، لو كانت مرادة من قول أبي عبد الله (عليه السلام) لكان هذا موجباً لتحير السائل في الجواب، ولوجب عليه إعادة السؤال ثانياً لتوضيح مراده وإن قول الصادق (عليه السلام): آية رواية؟ فإن له (عليه السلام) حيث أن السائل لم يقع في الحيرة ولا أنه أعاد سؤاله فيستكشف منه أنه (عليه السلام) أراد خصوص الرواية الدالة على نجاسة الخمر لأنها المتمحضة في أن تكون قوله (عليه السلام) ((١)).

وفيه: إن الإمام (عليه السلام) صاغ الجواب بشكل يفهم السائل منه ما يريد الإمام (عليه السلام) أن يفهمه وهو الحكم بنجاسة الخمر ولم يتحير كما فهمه أساطين الفقهاء.

والنتيجة أن الصحيحة لا تصلح للتفسير ولا للترجيح وإنما هي واحدة من روايات الطائفة الأولى.

(الثانية) خبر خيران الخادم قال: (كتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلّي فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلّ فيه فإن الله إنما حرم شربها، وقال بعضهم: لا تصلّ فيه فكتب (عليه السلام): لا تصلّ فيه فإنه رجس).

وهي أقل أهمية من الصحيحة في إثبات المدعى لجملة من الأمور:-

١- ضعف سندها بسهل بن زياد بعد الإغماض عن كون عنوان الرجل ينصرف إلى الإمام الكاظم (عليه السلام) ولم يدركه خيران فنفترض أن الرجل هو الإمام الجواد (عليه السلام) أو الإمام الهادي (عليه السلام)، علماً أن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٦/٣.

الكليني (رضوان الله عليه) روى في الكافي عن سهل عن خيران الخادم قال: (سألت أبا عبد الله:...) ^(١) ثم ذكر صحيحة عبد الله بن سنان الأولى، فهذا الإشكال محتمل في روايات خيران.

٢- إنها لا تصلح للترجيح بين الروايات لأنها لم تتعرض لها وإنما هي ناظرة للاختلاف بين الأصحاب فهي ترجح بين الأقوال وإن كان هذا الاختلاف ناشئاً من اختلاف الروايات لكنه أجنبي عن المقام، فالرواية من الطائفة الأولى كما أثبتناها وليست مرجحة ولا حاكمة.

٣- يحتمل أن يكون المراد من قول الإمام (عليه السلام): (لا تصل فيه) أعم من الحكم بالنجاسة، كما ذكرنا سابقاً إذ لعله للنهي عن الصلاة في ثوب عليه خمر لا لنجاسته كعرق الجنب من حرام.

مضافاً إلى ما قلناه في مناقشة الصحيحة من أن قول الإمام (عليه السلام) هو ترجيح للمكلف في مقام العمل وليس ترجيحاً بين الروايات وبعض الوجوه الأخرى.

فهذا الخبر كالصحيحة لا يثبت المدعى.

أقول: في مقابل هذه الدعوى للمشهور يمكن أن ندعي بحاكمية الطائفة الثانية على الأولى لوجود النص المفسر في روايات الطائفة الثانية وهي عديدة:

(منها) ذيل مصححة الحسن بن أبي سارة وهو قوله (عليه السلام): (إن الثوب لا يسكر) فإننا نستشعر منه أن الإمام (عليه السلام) بصدد رفع توهم لدى السائل أن غسل الثوب الذي أصابه الخمر واجب كغسل الآنية منها فبين الإمام (عليه السلام) وجه الفرق بأن وجوب غسل الآنية إنما هو من جهة حرمة الخمر العالق بها فتجب إزالته، وهذا المحذور غير موجود في الثوب لأنه لا يستعمل في الأكل والشرب فهو (لا يسكر).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧٤، ح ٢.

فهذا النص مفسر للروايات الآمرة بالغسل وحاكم عليها.
(ومنها) ما ورد في صحيحة علي بن رئاب وخبر الحسن بن أبي سارة
وسنذكره في المرتبة الثالثة بإذن الله تعالى فإنهما يشرحان جهة الأمر بالغسل بأنه
استحبابي وضعي لإزالة الحزازة والضيق النفسي.
وهذا المورد من تطبيقات (المرجح المساوي) الذي شرحناه في مسألة سابقة.
(المرتبة الثانية): وجود ما يوهن حجية إحدى الطائفتين وبالتالي سقوطها
عن الاعتبار، وقد طبقت هذه المرتبة على كل من الطائفتين، فالكلام في ناحيتين:
(الناحية الأولى) وجوه توهين روايات الطائفة الثانية؛ وهي عديدة:-

١- إعراض المشهور عن العمل بها مع صحة أسانيدنا ووضوح دلالتها مما
يعني عدم صدورها لبيان الحكم الواقعي، ويزداد إعراض المشهور تأثيراً عندما
تكون الروايات كثيرة العدد ومشهورة وصحيحة السند وواضحة الدلالة، قال
صاحب الحقائق (قدس سره): ((ترجح أخبار النجاسة بعمل الطائفة قديماً
وحديثاً الموجب للظن المتأخّر للعلم بكون ذلك هو مذهب أهل البيت (عليهم
السلام) فإن صاحب كل مذهب إنما يعلم مذهبه بعد موته بمذهب مقلديه وشيعته
الآخذين بأقواله والمقتفين لآثاره ولا سيما الشيعة المتهاككين على متابعة مذهب
أئمتهم المانعين من الأخذ من غيرهم، مضافاً إلى ذلك الاحتياط في الدين الذي هو
أحد المرجحات الشرعية في مقام اختلاف الأخبار))^(١).

وفيه: إن هذا الإعراض إنما يكون مانعاً لو كان تعبدياً كاشفاً عن إعراض
المعصوم (عليه السلام) وليس المقام منه للاطمئنان بأن إعراضهم ناشئ من ترجيح
القول بالنجاسة لسبب أو لآخر كالاكتفاء الذي ذكره (قدس سره) في ذيل
كلامه، أو الموافقة للكتاب كما ذكر الشيخ الطوسي (قدس سره) في التهذيب:
(والذي يدل على أن هذه الأخبار محمولة على التقية ما تقدم ذكره من الآية وأن

(١) الحقائق الناضرة: ١٠٩/٥.

الله تعالى أطلق اسم الرجاسة على الخمر ولا يجوز أن يرد من جهتهم عليهم السلام ما يضاد القرآن وينافيه، وأيضاً قد أوردنا من الأخبار ما يعارض هذه، ولا يمكن الجمع بينهما إلا بأن نحمل هذه على التقية لأننا لو عملنا بهذه الأخبار كنا دافعين لأحكام تلك جملة ولم نكن آخذين بها على وجه، وإذا عملنا على تلك الأخبار كنا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية لأن التقية أحد الوجوه التي يصح ورود الأخبار لأجلها من جهتهم فنكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه^(١).

٢- مخالفتها للكتاب حيث دلت الآية الكريمة على نجاسة الخمر.

وفيه: إننا ناقشنا الاستدلال بالآية ولم تتم التقريبات التي ذكروها.

٣- ((إن أخبار النجاسة في نفسها قطعية إجمالاً لاستفاضتها، فتكون روايات الطهارة مخالفة للسنة القطعية، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم توجب الخروج عن إطلاق دليل الحجية))^(٢).

وفيه إن روايات الطائفة الأولى لو قرأت وحدها لممكن ادعاء هذه الاستفاضة الإجمالية، أما مع معارضتها بروايات الطائفة الثانية المستفيضة أكثر منها فلا يصح هذا الادعاء لأن دلالة أكثرها على النجاسة بالإطلاق والظهور غير المتعين بالنجاسة وتصرفه روايات الطائفة الثانية عن هذا الظهور إلى التنزه واستحباب الغسل، فلا تبقى استفاضة لما دل صريحاً على النجاسة، ويمكن احتمال دعوى مقابلة باستفاضة ما دل على الطهارة فإنها لا تقل عن الأولى عدداً ودلالةً، مضافاً إلى المناقشات المتقدمة فيها سنداً أو دلالة لذا أوجب الانصراف إلى معانٍ أخرى غير الحمل على النجاسة كالتنزيه ونحوه.

(١) التهذيب، ج ١، كتاب الطهارة، باب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ذيل

الحديث (١١٢)

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٣٧/٣.

٤- إن روايات الطهارة موافقة للعامة فتحمل على التقية، ولعل هذا الوجه هو الأكثر رواجاً لدى الفقهاء (قدس الله أرواحهم)، قال صاحب الحدائق (قدس سره): ((ويتعين العمل بها - أي الأخبار الدالة على نجاسة الخمر - في هذا الباب فتبقى أخبار القول بالطهارة ويتعين حملها على التقية التي هي في اختلاف الأحكام الشرعية أصل كل بلية))^(١).

وتعين هذا الحمل عنده (قدس سره) من جهة بطلان الاحتمالات الأخرى؛ قال (قدس سره): ((يتعين حمل أخبار الطهارة على التقية إذ لم يبق بعد بطلان حمل أخبار النجاسة على الاستحباب إلا رميها بالكلية متى عملنا بأخبار الطهارة، وفيه من البطلان ما هو غني عن البيان لكثرتها واستفادتها وصحة جملة منها باصطلاحهم وعمل الطائفة قديماً وحديثاً عليه إلا هؤلاء الثلاثة المذكورين والثلاثة المتقدمين؛ أو حمل أخبار الطهارة على التقية وبه يتم المطلوب))^(٢).

وقد صورت التقية بتصويرين تضمنهما كلام صاحب الجواهر (قدس سره) الآتي وغيره:

(أحدهما) من جهة إفتاء بعض فقهاء العامة بالطهارة.

(ثانيهما) من جهة الحكم الذين كانوا يشربونها علناً ولا يتورعون عن مساورتها.

قال صاحب الجواهر (قدس سره): متعجباً من ذهاب بعض المتأخرين - ويقصد المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك - إلى القول بالطهارة قال (قدس سره): ((وكيف لا يزداد العجب ولا معارض إلا ما سمعته من تلك الأخبار الواجبة للطرح أو التأويل أو الحمل على التقية من بعض المخالفين سيما من ربيعة

(١) الحدائق الناضرة: ١١٠/٥.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٠٦/٥.

الرأي، إذ هو على ما قيل من فقهاء المدينة وشيوخ مالك وكان في عصر الصادق (عليه السلام)، فلا غرو أن يتقى منه، خصوصاً مع ملاءمته لطباع السلاطين وذوي الشوكة من أمراء بني أمية وبني العباس المولعين بشربها المتهالكين عليها، حتى أنهم ربما حاولوا دفع التحريم عنه كما يشير إليه حديث^(١) المهدي العباسي مع الكاظم (عليه السلام) والتظاهر بنجاستها تقذير عليهم وتنجيس لهم بشربها ومزاولتها، بل ربما نقل عن بعضهم أنه كان يؤمّ الناس وهو سكران فضلاً عن تلوّثه وثيابه بها^(٢).

وكلا التصويرين باطلان جملةً وتفصيلاً:

أما جملةً فلتصريح الأئمة (عليهم السلام) بأنهم لا يتقون في الخمر أحداً من سلطان وغيره ولا يداهنون فيها أحداً، فقد ورد في صحيحة زرارة عن الإمام الباقر (عليه السلام) قوله: (ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، والمسح على الحفين، ومتعة الحج)^(٣) وفي موثقة حنان عن الإمام الصادق (عليه السلام): (والله إنه - أي المسكر - لشيء ما اتقيت فيه سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام). حيث تشملان بإطلاقهما كل أحكام الخمر من حيث الحرمة والنجاسة لإبء ألسنتها التقييد بالحرمة فقط.

(١) وهو خير علي بن يقطين قال: (سأل المهدي أبا الحسن (عليه السلام) عن الخمر هل هي محرمة في كتاب الله؟ فإن الناس يعرفون النهي عنها ولا يعرفون التحريم لها، فقال له أبو الحسن (عليه السلام): بل هي محرمة في كتاب الله يا أمير المؤمنين) الحديث. (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٩، ح ٣).

(٢) جواهر الكلام: ١٠-٩/٦.

(٣) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب

وأما تفصيلاً فكالآتي:

إذ يناقش (الأول) بوجهين:-

١- إن المشهور عند علمائهم القول بالنجاسة، وقد نقلنا عن صاحب الجواهر (قدس سره) (صفحة ٢٧١) أنهم أطبقوا على ذلك ((إلا شذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم)) والمخالف منهم لا يعتد برأيه كربيعة الرأي، ولم يكن هذا معروفاً في زمان الإمام الباقر (عليه السلام) وقد روى عنه (عليه السلام) زرارة في صحيحة علي بن مهزيار القول بالطهارة الذي لم ينه الإمام الصادق (عليه السلام) في الجواب وأمضاه بسكوته فهو دليل على صدور هذا المعنى من الإمام الباقر (عليه السلام).

٢- إن مضامين بعض الروايات الدالة على الطهارة تأبى الحمل على التقية لتفصيل جواب الإمام (عليه السلام) ووضوحه وشرح وجه الحكم والتعليل بأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة فيها، ونحوها من المضامين التي لا تناسب الأجوبة الصادرة تقيةً.

ويناقش الثاني بوجهين:-

١- إن الأئمة (عليهم السلام) لا يتوقع منهم أن ينزلوا إلى مستوى ترفع عنه فقهاء العامة المواليون للسلطة فلو كان الحكم بالطهارة مما يهتم به الحكام لأفتاهم به العلماء السائرون بركابهم.

٢- إن الإفتاء بالطهارة لا ينفع الحكام لوضوح حرمة الخمر ووجوب اجتنابها فهم مخالفون للشريعة على أي حال.

وردّ هذا بأن الحرمة لما كانت ثابتة في القرآن وتعدّ من الضروريات في الدين فلم يجرؤ السلاطين على معاقبة القائل بها فلا موجب للتقية أما القول بالنجاسة ففيه تقدير وإهانة أكثر من القول بالحرمة مما يوجب العمل بالتقية.

أقول: هذا مردود بأكثر من وجه:-

١- إن ثبوت الحرمة في كتاب الله تعالى لفعل معين لا يردع الحكام عن

مخالفته ومحاوله إعطاء الشرعية له باستصدار فتاوى موافقة لهواهم، وبخصوص الخمر فقد حاولوا التشكيك في الحرمة كما في قضية المهدي العباسي مع الإمام الكاظم (عليه السلام).

٢- إن هذا التفسير لعدم التقية بالحرمة إذا كان صحيحاً بلحاظ أصل الحرمة فما الذي يفسر تشدد الأئمة (عليهم السلام) في مسألة الخمر وكل مسكر حتى قالوا في شاربها: إن (مدمن الخمر كعابد وثن)^(١) مضافاً إلى ما تقدم من عدم انتفاع الحكام بالقول بطهارة الخمر.

وأجيب بأنه ((متى كان صريح القرآن التحريم فالتشديد لازم له إذ من المعلوم عند كل عاقل أن مخالف صريح القرآن رادٌّ لضروري الدين وكل من كان كذلك فهو في زمرة المرتدين فافترق الأمران، وبالجملة فالتحريم لما كان صريح الكتاب العزيز الموجب لكونه من ضروريات الدين فهو معلوم لكافة المسلمين فلا تدخله التقية سواء أخبروا بمجرد التحريم أو شددوا)) ((بل لو أفتوا بالتقية لربما نسبوهم إلى الجهل ومخالفة الكتاب العزيز، وأما الحكم بالنجاسة فلما لم يكن بتلك المثابة حيث لم يدل عليه دليل من القرآن وإنما استفيد من السنة فالتقية جائزة فيه وغير مستنكرة))^(٢).

ونقلنا هذا الكلام شاهداً على عمق الجدل في المسألة، ويكفي في الرد عليه ما قلناه مع عدم تمامه في نفسه.

(الناحية الثانية) في ما يوهن روايات الطائفة الأولى ويسقطها عن الاعتبار لأكثر من وجه:-

١- عدم تماميتها واحدة واحدة للمناقشة في سندها أو دلالتها كما تقدم.
وفيه: إن هذا لا يمنع من حصول الاطمئنان بصدور هذا المعنى إجمالاً

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ١٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ١١١/٥.

عن المعصومين (عليهم السلام).

٢- إنها موافقة للمشهور عند فقهاء العامة إلا ما شذّ منهم فتحمل على التقية، لأن مقبولة عمر بن حنظلة دلت على أن المرجح هو مخالفة المشهور عند علمائهم فإن وافقهما الخبران فيؤخذ بما هو أبعد عما يميل إليه حكّامهم وقضاتهم حيث ورد فيها: (ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيتّرك ويؤخذ بالآخر)^(١) وإنما قدّم الأول لأن التقية من مخالفة المشهور عند علمائهم الذي بنوا عليه الرأي العام لعله أولى^(٢) من التقية من السلطة لأنها مشغلة بدنياها ولا يهّمها إلا ما يحافظ على مصالحها بينما العلماء المبتلون بالحسد والحقد والتنافس يراقبون كل صغيرة وكبيرة لعلهم يجدون منفذاً - ولو بالافتراء- لإغراء العامة وتضليلهم لإبعادهم عن الإمامة الحقّة بالتسقيط والتشويه.

وفيه: إنه معنى دقيق في نفسه وإذا أردنا أن نحمل إحدى الطائفتين على التقية فحمل الأولى عليها أولى، إلا أنه غير محتمل في المقام:-

- ١- لما تقدّم من الحشد ضد الخمر والتفكير منها واجتنابها في الكتاب والسنة.
 - ٢- لو كان الأمر كذلك لما أطبق عليه العلماء إلا القليل منهم.
 - ٣- إن مضامين عدد من روايات الطائفة الأولى تأبى الحمل على التقية كتبرّع الإمام (عليه السلام) في المبالغة في وصفها بأنها رجس ونحوه والأمر بغسلها ثلاثاً في موثقة عمار وهو قول غير معروف عندهم.
- المرتبة الثالثة:** وهي محاولة الجمع العرفي بين الطائفتين ما دام المعنيان قد

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١.

(٢) من الشواهد التاريخية على ذلك حادثة بيان الإمام الجواد (عليه السلام) حكم قطع يد السارق في مجلس المعتصم العباسي خلافاً لفقهاء العامة وأخذ به المعتصم إلا أن قاضي القضاة ابن أبي دؤاد ظل يحرّض المعتصم على قتل الإمام (عليه السلام) حسداً وانتقاماً لهزيمتهم حتى اقتنع المعتصم وارتكب تلك الجريمة النكراء.

صدرا في الجملة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وهنا أكثر من تقريب:
(التقريب الأول) ما سبق من حمل روايات الطائفة الأولى على التنزيه ورفع الحزازة من النفس وعدم وجود ما يمنع من حمل روايات الطائفة الأولى على هذا المعنى، وأيدناه بموارد مشابهة له وذكرنا جملة من القرائن على هذا الحمل (صفحة ٢٨٤).

وهو استحباب مولوي بحمل ما ورد من الأمر بالغسل في الطائفة الأولى على الاستحباب وهو أيضاً استحباب وضعي إرشادي لإزالة التنفر والحزازة من النفس، بقريئة قوله (عليه السلام) في صحيحة علي بن رئاب: (صل فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر) وفي خبر الحسن بن أبي سارة (إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره).

وتؤيد بقرائن أخرى على التنزيه كوحدة السياق في موثقة عمار (السادسة) فإن صدرها محمول على التنزيه قطعاً، وبقريئة الإضافة على موثقة عمار بنقل الشيخ الطوسي (قدس سره) في التهذيب وفيها: (أنه سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ فقال: تغسله سبع مرات وكذلك الكلب)^(١) بتقريب أنه من غير المحتمل أن يكون حكم النبيذ أشد من حكم الخمر التي وصفها القرآن بأنها رجس.

وورد مثل هذا الاستحباب الوضعي في خبر علي بن أبي حمزة عن عرق الجنب قال: (سئل أبو عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر عن رجل أجنب في ثوبه فيعرق فيه، فقال: ما أرى به بأساً، قال: إنه يعرق حتى لو شاء أن يعصره عصره، قال: فقطب أبو عبد الله (عليه السلام) في وجه الرجل فقال: إن أبيت فشيء من ماء فانضحه به)^(٢).

ولدفع الاستغراب عن مثل هذا الاستحباب الذي صدر من السيد الخوئي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣٠، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٢٧، ح ٤.

(قدس سره) في مسألة سابقة نقول إنه يشبه النصيحة الطبية أو الاجتماعية وهو يقترن باستحباب شرعي بحسب الدليل الدال عليه أو لا يقترن وموارده في الفقه كثير كعرض الإنسان نفسه على الخلاء قبل النوم وعدم النوم ممتلئاً واختيار المرأة الحسنة والبيضاء في الزواج فإننا لا نتوقع أن الإنسان يؤجر لمجرد أنه تزوج امرأة حسنة أو كشف عن امرأة بيضاء أو طمشت بنته وهي في بيت زوجها -وهي معانٍ وردت في أحاديث شريفة- فالاستحباب هنا وضعي إرشادي، نعم قد يحصل على الأجر إذا توفرت عناوين أخرى.

واحتمل السيد الخوئي (قدس سره) هذا الوجه من الجمع لاحتمال انتفاء ((المعارضة بين الطائفتين نظراً إلى أن إحداهما صريحة في مدلولها والأخرى ظاهرة، فمقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم روايات الطهارة على أخبار النجاسة لصراحتها في طهارة الخمر ونفي البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر بحمل أخبار النجاسة على الاستحباب لكونها ظاهرة في نجاستها كما أمره (عليه السلام) بغسل الثوب الذي أصابته خمر أو إهراق المائع الذي قطرت فيه قطرة منها، فترفع اليد عن ظهورها في الإرشاد إلى نجاسة الخمر بصراحة أخبار الطهارة في طهارتها فتحمل على الاستحباب لا محالة فلا مناص من الحكم بطهارة الخمر))^(١).

واستبعد جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) هذا الجمع لوجوه ذكروها (منهم) السيد الخوئي (قدس سره) فإنه احتمل عدم إمكان مثل هذا الجمع واستقرار التعارض بين الطائفتين ((لأن المقام ليس من موارد الجمع العرفي بين المتعارضين لما حررناه في محله من أن مورد الجمع العرفي بحمل الظاهر من المتقابلين على نصّهما، إنما هو ما إذا كان المتعارضان على نحو إذا ألقيناها على أهل العرف لم يتحيروا بينهما، بل رأوا أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، وليس الأمر كذلك في المقام، لأن أمره (عليه السلام) بالإراقة والإهراق إذا انضم إليه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من المجموعة الكاملة): ٨٥/٣.

نفيه (عليه السلام) البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر وألقيا على أهل العرف لتحيروا بينهما لا محالة ولا يرون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر (بوجه)).

وفيه: إن العرف يفهم هذا الجمع بين الطائفتين إذا ألقى عليه ولا يرى بأساً فيه وتضمنت النصوص قرائن عليه كما تقدم، والحيرة غير موجودة في مورد الأمر بالإراقة والإهراق لأنهما بسبب الحرمة لا النجاسة. نعم يتحير في مورد واحد وهو الأمر بإعادة الصلاة في مرسلة يونس وقد أجبنا عليه فيما سبق.

(ومنهم) السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) فإنه كرّر هذا الإشكال وأضاف استبعاداً آخر لهذا الجمع حاصله: ((إن نفس استفاضة أحد المضمونين ووروده بكثرة قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرد التنزه والاستحباب))^(١).

ويجاب نقضاً وحلاً:-

أما (نقضاً) فوجود مستحبات وردت فيها أضعاف هذا العدد من الروايات كغسل الجمعة.

وأما (حلاً) فبأن هذه الاستفاضة غير مستغربة في تقدير الخمر والتنفير منها حتى وصل الحال بالإمام (عليه السلام) إلى الامتناع عن النظر إليها وورود عدة روايات في ذلك لإبعاد المسلمين عنها وخلق أجواء نفسية تأنف من الاقتراب من الخمر فضلاً عن مساورتها أو شربها وقد نجح أهل البيت (سلام الله عليهم) في إيجاد هذه الحالة لدى شيعتهم، فلا عجب أن يرد هذا العدد من الروايات في مجموع تفاصيل الحالة كغسل الثوب والآنية وإهراق الماء والمرق ونزح البثر إذا كان عنوان واحد وهو النظر إليها قد وردت فيه عدة روايات، ولأن الخمر من المسائل

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٤٠/٣.

الابتلائية الشائعة فمن الطبيعي كثرة السؤال عنها.

(ومنهم) السيد الحكيم (قدس سره) فإنه استنتج من صحيحة علي بن مهزيار ورجوعه إلى الإمام (عليه السلام) لحل التعارض عجزه عن الجمع العرفي ((أن التعارض بين روايتي الطهارة والنجاسة مستحكم على نحو لا مجال للجمع العرفي بينهما)) ((ومن ذلك يظهر وهن الجمع العرفي المتقدم))^(١).

وفيه:-

١- إن عدم التفات العرف إلى الجمع غير قادح فيه لأن كون الجمع عرفياً لا يعني أن العرف يلتفت إليه مباشرة وإنما يعني أنه إذا أُلقي إلى العرف فإنه يقبله ولا يأباه وهذا القبول موجود في المقام.

٢- إن هذا التعمق في فهم الأدلة والجمع بينهما شيء نسي ونضج تدريجياً أما في عصر الأئمة (عليهم السلام) فكانوا يعملون بالتطبيق المباشر للروايات وقد تختلف فيما بينها فيختلفون في الحكم كما في صحيحة ابن مهزيار وخبر خيران.

٣- إن رجوع الأصحاب إلى الأئمة (عليهم السلام) في فهم الاختلاف بين الروايات في صحيحة ابن مهزيار لا يعني عجزهم عن الجمع العرفي وإنما أرادوا أولاً معرفة وجه صدور الروايتين وهل للإمام (عليه السلام) وجه خاص في الجمع بينهما وهل أن الروايتين صادرتان عنهما (عليهم السلام) أم أن إحداهما مكذوبة؟ وهل صدرت إحداهما على وجه التقية ونحوها، وكلها يجب مراعاتها قبل التفكير في الجمع العرفي وهو ما راعيناه في ترتيب أشكال معالجة التعارض.

(ومنهم) صاحب الحقائق (قدس سره) فإنه ذكر وجوهاً سبعة لبطلان هذا الشكل من الجمع العرفي الذي يقتضي حمل الأمر بالغسل على الاستحباب فقال (قدس سره):

((الأول: إنه وإن اشتهر ذلك بينهم في جميع أبواب الفقه إلا أنه لا مستند له

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٣/١.

من سنة ولا كتاب، وقد استفاضت الأخبار عنهم (عليهم السلام) بوجوه الجمع بين الأخبار والترجيح في مقام اختلاف الأخبار، ولو كان لهذا الحمل والجمع بين الأخبار أصل في الشريعة لما أهملوه (عليهم السلام) سيما أنهم (رضوان الله عليهم) قد اتخذوه قاعدة كلية في مقام اختلاف الأخبار في جميع أبواب الفقه وأحكامه.

الثاني: إن الحمل على الاستحباب مجاز باعترافهم والمجاز لا يصار إليه إلا بالقرينة الصارفة عن الحقيقة واختلاف الأخبار ليس من قرائن المجاز. وأما قوله في الذخيرة: ((إن حمل الأوامر والنواهي في أخبارنا على الاستحباب والكرهية شائع ذائع كأنه الحقيقة)) ففيه: إنه إن كان ذلك مع وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فلا بحث فيه وإلا فهو أول المسألة ومحل منع.

الثالث: إن الاستحباب حكم شرعي كالوجوب والتحريم فيتوقف الحكم به على دليل واضح وإلا كان قولاً على الله تعالى من غير علم، وقد استفاضت الآيات القرآنية والسنة النبوية بالنهي عنه، واختلاف الأخبار ليس من الأدلة التي توجب الحكم بالاستحباب.

الرابع: إن صحيحة علي بن مهزيار ورواية خيران الخادم قد دلّت على وقوع هذا الخلاف بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام) في وقتهم وأنهم رجعوا في ذلك إلى إمام ذلك العصر وسألوه عن الأخذ بأي القولين فأمرهم بالعمل بأخبار النجاسة ولو كانت الأخبار الواردة عنهم (عليهم السلام) بالنجاسة إنما هي بمعنى استحباب الإزالة وليس المراد منها النجاسة كما زعمه هؤلاء الأفاضل وأنه طاهر والصلاة فيه صحيحة وإن كان على كراهة، لما خفي على أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يومئذ حتى أنهم يسألون عن ذلك، وكان الإمام (عليه السلام) يجيبهم بأن هذه الأخبار لا منافاة بينها فإن الأمر بغسل الثوب منه إنما هو على جهة الاستحباب وإلا فهو طاهر لا أنه يقرهم على الاختلاف ويجيبهم بقوله: (لا تصل فيه فإنه رجس) فيأمرهم بالأخذ بأخبار النجاسة كما في خبر خيران وبقول أبي

عبد الله (عليه السلام) كما في صحيحة علي بن مهزيار.
الخامس: إن جملة من الروايات الدالة على النجاسة لا تلائم هذا الحمل))
(فإنه لم يعهد في الأخبار التشديد في الأمور المستحبة والمبالغة فيها إلى هذا المقدار
وإنما وقع نظيره في الأخبار في النجاسات المقطوع بها لا الأشياء الطاهرة)) وذكر
أمثلة على ذلك صحيحة علي بن مهزيار ورواية أبي جميلة البصري وخبر أبي
بصير.

((السادس: إنه قد ورد عنهم (عليهم السلام) من القواعد أنه إذا جاء خبر
عن أولهم وخبر آخر عن آخرهم فإنه يجب الأخذ بالآخر وهذه القاعدة قد صرح
بها الصدوق في الفقيه في باب (الرجل يوصي إلى الرجلين) حيث قال: ((ولو
صح الخبران لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر الصادق (عليه السلام).
ولا ريب أن صحيحة علي بن مهزيار ورواية خيران قد تضمنتا ذلك، فالواجب
بمقتضى هذه القاعدة الرجوع إلى قول الإمام الأخير وهو الحكم بالنجاسة))^(١).

وذكر السابع وهو ما تقدم نقله عنه (قدس سره) (صفحة ٣٠٣).

والوجه كلها قابلة للمناقشة:

أما (الأول) ففيه:-

١- إن هذا الجمع لا يحتاج إلى دليل لأنه عرفي والدليل عليه سيرة العقلاء
في محاوراتهم كالأخذ بخبر الثقة ومجرد سكوت الأئمة (عليهم السلام) عنه وعدم
ردع أهل المحاورة عن الأخذ به دليل على اعتماده في خطاباتهم (عليهم السلام)
فهذا الوجه يدل على عكس مراده (قدس سره).

٢- إن ما ورد عنهم (عليهم السلام) من وجوه لمعالجة الأخبار إنما هي
للأخبار المختلفة^(٢) أي التي يستقر التعارض بينها ولا يوجد وجه عرفي يرتضيه

(١) الحدائق الناضرة: ١٠٧/٥-١٠٩.

(٢) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩.

أهل المحاوراة للجمع بينها، وقد جمعنا بين الأخبار في المقام فهي ليست مختلفة فالعملية خارجة تخصّصاً.

٣- إن هذا الجمع داخل في أمر الأئمة (عليهم السلام) بتعلّم أساليب أهل المحاوراة ومعرفة وجوه الكلام ومنها هذا الجمع المعتمد عند أهل العرف وقد ذكرنا سابقاً أكثر من رواية ومنها خبر داوود بن فرقد قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)^(١) وحمل المطلق على المقيد والمجمل على المبيّن والعام على الخاص من هذه الوجوه، ومنها صرف الخبر عن ظهوره إلى الاحتمال الآخر بقريئة.

٤- النقض عليه (قدس سره) باستعماله هذا الجمع في استدلالاته كما في غسل الجمعة الذي وردت روايات صحيحة ظاهرة بل صريحة في وجوبه كصحيحة عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: (سألته عن الغسل يوم الجمعة، فقال: واجب على كل ذكر أو أنثى أو عبد أو حر)^(٢) وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث الجمعة (والغسل فيها واجب) وصحيحة علي بن يقطين قال: (سألته أبا الحسن (عليه السلام) عن النساء أعلين غسل الجمعة؟ قال: نعم) والصحيحة إلى حريز عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا بد من الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر، ومن نسي فليعد من الغد)^(٣) وغيرها كثير، لكنه (قدس سره) حملها على المبالغة في الاستحباب بقرائن من روايات أخر وأن لفظ ((الوجوب في عرفهم (عليهم السلام) كما استفاضت به أخبارهم أعم من هذا المعنى

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٢٧.

(٢) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، باب ٦، ح ٣،

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، باب ١٠، ح ١.

الاصطلاحية)) وأنه من ((الألفاظ المتشابهة))^(١).

وأما (الثاني) فلأن القرينة موجودة وهي روايات الطائفة الثانية التي منعت من الأخذ بظاهر روايات الطائفة الأولى لأنها صريحة في الطهارة. وأما (الثالث) ففيه:-

١- إن الجمع العرفي بين الأدلة دليل وليس قولاً على الله تعالى بغير علم بل هو فهم مستنبط منها أملاه التعارض بين الطائفتين.

٢- إن روايات الطائفة الأولى دالة على الاستحباب بعد صرف ظهورها عن الوجوب بقرينة الطائفة الثانية ولو تنزلنا فإن الإشكال إنما يأتي على من اكتفى بالاستحباب الشرعي أما نحن فقد قلنا بالاستحباب الوضعي أي كالنصيحة لرفع الحزازة من النفس ولمنعها من الأئس بهذه الكبيرة الخبيثة.

وأما (الرابع) فلوجوه:-

١- ما تقدم من المناقشة في صلاحية الصحيحة للترجيح أو الحاكمية وإنما هي من روايات الطائفة الأولى.

٢- إننا لا ننكر ظهور روايات الطائفة الأولى في وجوب الغسل لكن الطائفة الثانية صرفتها عن هذا الظهور فالأصحاب أخذوا بالظاهر الأولي للروايات ومعهم حق.

٣- شرحنا عند مناقشة الصحيحة وجه إعراض الإمام (عليه السلام) عن بيان الجواب التفصيلي الذي طلبه (قدس سره).

وأما (الخامس) ففيه:-

١- إننا ناقشنا في دلالة هذه الروايات سنداً أو دلالةً.

٢- النقض عليه بما تقدم من روايات غسل الجمعة وفيها (لا بد، واجب، عليه) الظاهرة بل الصريحة في الوجوب ومع ذلك فقد صرفه الدليل عن الأخذ

بها.

وأما (السادس) فيناقش كبروياً من جهة عدم صحة إطلاقها حيث يجب تقييدها بما إذا كان الأخير حاكماً على الأول بنحو النسخ أو بيان المجمل أو التقييد أو التخصيص، وهو ثابت ودلت عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا يتهمون بالكذب فيجيئ منكم خلفه؟ قال: إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن^(١)، وكما لو كانت معالجة لحالة شخصية أو للتقية ونحوها فإنه لا يلغي الحكم الأول الذي يكون هو الحكم الواقعي ومثال الأول نهي الإمام (عليه السلام) لاثنتين من أصحابه عن زواج المتعة في المدينة^(٢)، ومثال الثاني الصحيحة إلى هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): (يا أبا عمرو أرأيتك لو حدثتك بحديث أو أفيتك بفتيا ثم جئني بعد ذلك فسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يُعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية)^(٣)، وفي هذا الإطار يأتي قول الإمام الصادق (عليه

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٤.

(٢) نوقشت الرواية في الجزء الرابع من الطبعة الثانية من موسوعة فقه الخلاف، (صفحة ١٥٢)، المسألة الثانية (ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي) في معرض الحديث عن أنحاء أوامر المعصومين (عليهم السلام) ونواهيهم. وفي هذه الطبعة تقدمت في الجزء الثالث، (صفحة ٢٤١)، وهي ما روي عن عمار الساباطي (قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لي ولسليمان بن خالد: قد حرمت عليكم المتعة ما دتم بالمدينة لأنكما تكثران الدخول عليّ وأخاف أن تؤخذا فيقال هؤلاء أصحاب جعفر) (وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥ ح ٥).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١٧.

(السلام) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (سألته عن الصرف) إلى أن قال: (فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم، فقال: لا بأس بذلك إن أبي كان أجراً على أهل المدينة مني، فكان يقول هذا فيقولون: إنما هذا الفرار، لو جاء رجلٌ بدينار لم يُعط ألف درهم ولو جاء بألف درهم لم يُعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال)^(١).

أقول: الجرأة تعني قدرته - وفق الظروف المتاحة له - على بيان الحكم الواقعي بوضوح من دون إجمال أو تقيّة، والمتأخر مبتلى بذلك.

وفي ضوء هذا التفصيل بفهم ما دلّ على تقديم الحديث المتأخر كمرسلة الحسين بن المختار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أرأيتك لو حدثتكَ بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتكَ بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت أأخذ بالأخير، فقال: رحمك الله)^(٢).

أما ما نقله عن الصدوق (قدس سره) في باب (الرجل يوصي إلى الرجلين) فهو أجنبي عن المقام لأن الوصية المتأخرة تنفي الوصية المتقدمة لما دلّ على جواز الرجوع بالوصية كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (للموصي أن يرجع في وصيته إن كان في صحة أو مرض)^(٣) أما ما نقله عن الشيخ الصدوق (قدس سره) (فلو كان تاماً لا تضح ذلك وأنه لا يخرج عما قلناه فإن بقية كلامه هكذا: ((وذلك أن الأخبار لها وجوه ومعانٍ وكل إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس))^(٤).

وقد توسّعنا نسبياً في إيضاح هذه الكبرى لما وجدناه من إطلاق في كلام الأصحاب (قدس الله أرواحهم).

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٤ كتاب الوصية، باب (الرجل يوصي إليهما...).

(٤) من لا يحضره الفقيه، ج ٤ كتاب الوصية، باب (الرجوع عن الوصية).

ويناقش قول صاحب الحدائق صغروباً إذ لم يأت خبر متأخر ينسخ الأخبار المتقدمة أما صحيحة علي بن مهزيار ورواية خيران فقد ناقشنا دالتهما. (التقريب الثاني) ما قاله الشيخ الجزائري (قدس سره) من ((تنزيل الأخبار الواردة بالطهارة على ما عدا المتخذ من العصير العنبي، ويكون حملها عندئذ على التقية لا إشكال فيه مع أن الحكام والعامّة يخالطون من يستحل شربها من اليهود والنصارى، فالحكم بالنجاسة مظنة الخوف حيثئذٍ ومحل الخطر فلا يبعد الحمل على التقية))^(١).

وقد نسبَ هذا القول إلى أبي حنيفة حيث أفتى بطهارة جميع المسكرات ما عدا الخمر، وهذا القول بالتفصيل يوجد من يقول به كالسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) والشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) ولكن لا من جهة الجمع المذكور.

لكن هذا التقريب من الجمع غير تام ولا تساعد عليه الروايات وهو غير جامع ولا مانع فإن فيها ما دلّ على نجاسة المسكرات من غير الخمر كموثقة عمار وصحيحة علي بن جعفر وفيها ما دلّ على طهارة الخمر كصحيحة علي بن رئاب وصحيحة الحسن بن أبي سارة.

وقد استدل السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) على هذا القول بالتفصيل بطريقة أخرى سنعرضها لاحقاً بإذن الله تعالى.

فالمعتمد عندنا هو الجمع العرفي بالتقريب الأول ويساعد عليه شاهد ومؤيد: أما الشاهد فالتقريب الذي قدمناه (صفحة ٢٩٩) وحاصله حكومة روايات الطائفة الثانية على الأولى ورجحانها، وشرحنا نكتة الحكومة هناك والترجيح هنا. وأما المؤيد فلأن هذا الجمع يحفظ لروايات الطائفة الأولى وجودها ودلالاتها لكنه يصرفها عن ظهورها في الوجوب وهو معقول لأنه مستفاد من الإطلاق لا من

النص، أما إذا قدمنا أخبار النجاسة فسوف لا يبقى لروايات الطائفة الثانية معنى وتُلغى كلها وهو أمر غير معقول بعد عدم إمكان حملها على التقية وعدم إنكار صدورها عن المعصوم (عليه السلام) على أن حمل ما يناهز عشرين رواية في هذه المسألة وأربعين رواية في مسألة (تحديد الغروب)^(١) ينتهي بنا إلى إهمال الكثير مما ورد عن أهل البيت (عليهم السلام) وهو أمر غير معقول.

(المرتبان الرابعة والخامسة): إذا استحكم التعارض واستقر ولم يمكن علاجه فيتساقط الدليلان لعدم شمول أدلة حجّة الخبر لثلهما ونرجع في موردهما إلى العمومات الفوقانية فإن لم توجد - كما في مسألتنا - فيصير إلى الأصول الجارية في المقام.

وفي مسألتنا فإن كل الأصول تؤدي إلى القول بطهارة الخمر أو طهارة الملاقى لها كاستصحاب طهارة الأجزاء التي تكوّن منها الخمر أو استصحاب طهارة الملاقى للخمر أو أصالة الطهارة.

لكن السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) أفاد بوجود مثل هذا العموم الفوقاني في نفس روايات الطائفة الأولى بعد أن قدّم مقدمة كبروية اعترض فيها على ما جرى عليه الأصحاب حاصلها: عدم صحة تساقط المتعارضين والرجوع إلى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمّنة إلا ((فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العام الفوقاني، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى، وإنما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين. وأما في حالة اشتغال إحدى الطائفتين على شيء من هذا القبيل فلا بد من الرجوع إليه، ولا يجوز البناء على التساقط المطلق من الجانبين)).

ثم فصل (قدس سره) الكلام في ((تحقيق تلك الحالة وإثبات اشتغال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط)) فقال (قدس سره): ((إن

(١) فقه الخلاف: الجزء الثاني من الطبعة الثانية، البحث الثاني.

الأصحاب جرّوا في مورد تعارض الخاصين المطابق أحدهما لعام فوقي على الالتزام بتساقط الخاصين والرجوع إلى العام، بنكتة أن العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين.

ولكنهم دأبوا في نفس الوقت حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجح على إيقاع التعارض والتساقط بينها جميعاً دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها على الحكم مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقربنية على الدرجة الثانية دون الأولى، ففي مثل ذلك تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقاني، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات.

غير أن نكتة سلامة العام الفوقي عن المعارضة وتعيينه للمرجعية جارية فيها أيضاً وعلى هذا الأساس لا بد من إدخال هذا التصنيف في الحساب. وبناءً على ذلك نقول: إن أخبار النجاسة على مراتب:

المرتبة الأولى: ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث لا يصح عرفاً حمله على التنزه، من قبيل موثقة عمار قال: (لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات).

المرتبة الثانية: ما كان ظاهراً في النجاسة مع إمكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع، كالروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل.

المرتبة الثالثة: ما كان دالاً على النجاسة بالإطلاق ومقدمات الحكمة وهو أضعف من سابقه دلالة، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة.

المرتبة الرابعة: ما كان دالاً على النجاسة بالإمضاء السكوتي عما كشف عنه سؤال المسائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه. وقد يتصور أن هذا نحو إطلاق أيضاً فيدخل في المرتبة الثالثة.

ولكن الصحيح أنه مرتبة رابعة؛ لأن مثل هذا الإمضاء السكوتي يرتفع لو كان في كلام الإمام (عليه السلام) ما يدلّ على نفي الأمر المرتكز ولو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، إذ لا يصدق السكوت حينئذ، وإذا كان الإطلاق الحكمي هادماً لهذه الدلالة عند الاتصال فهو مقدم عليها في الحجية عند الانفصال لو وقع التعارض بينهما.

وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين:

الأولى: ما دلّ بالصراحة العرفية على ذلك، كرواية علي بن رثاب ورواية ابن أبي سارة.

الثانية: ما دلّ على طهارة الخمر بالإطلاق، كرواية علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر، ورواية ابن بكير الواردة في مطلق المسكر. وأما رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة في مكان رشّ بالخمر إذا لم يوجد غيره، فإن قيل بأن دلالتها على الطهارة بلحاظ إطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت أو إمكان التجفيف كان حالها حال روايته في ماء المطر.

وإن قيل بأن دلالتها بظهور نفي البأس في نفي النجاسة كانت مرتبة برأسها بين المرتبتين المذكورتين.

فعلى الأول يتساقط الصريحان من الطائفتين وبقيد ما دلّ بالإطلاق على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة.

وعلى الثاني يتساقط الصريحان بالمعارضة وكذلك الظاهران من الطائفتين والمطلقان منهما وتنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبار الطهارة، وبذلك تثبت نجاسة الخمر^(١).

أقول: يمكن مناقشة كلامه (قدس سره) كبرى وصغرى؛ أما (كبرى) - أي

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٤٤/٣-٤٤٧.

هذا المنهج من الاستدلال- فبوجوه:-

١- إن ما ذكره (قدس سره) من إسقاط كل مرتبة من الدلالة بما يقابلها غير معروف لدى أهل المحاورة ولا يراعونه حتى لو التفتوا إليه وهم المرجع في مثل هذا المورد الذي هو شكل من الجمع العرفي كما قدمنا والمعياري في قبوله أنه إذا ألقى إليهم فإنهم يعرفونه ولا ينكرونه، والعرف- متكلمين وسامعين- قد يكفي برواية واحدة للتصرف في ظهور إطلاق عشرين رواية أو يعارضها إذا كانت صريحة مثله كالذي ذكرناه سابقاً في غسل الجمعة فإن روايات صريحة عديدة في الوجوب تكفي رواية واحدة تفيد الترخيص بالترك لصرفها عن الوجوب إلى الاستحباب، فهذا الأسلوب في التسايط غير معتمد إذن، وهذه التدقيقات أليق بالتأملات العقلية لا الاستظهارات اللغوية والعرفية.

٢- إن الدلالة متنوعة وكثيرة فإضافة إلى الأشكال التي ذكرها (قدس سره) يمكن أن تكون الدلالة بالمطابقة أو الالتزام أو الاستلزام العقلي أو بالمفهوم أو بضم القرائن المتصلة أو المنفصلة وغيرها، مما يجعل هذا المنهج في الترجيح غير منتج ولا يحل إلا بطرق رياضية معقدة ينكرها الذوق العرفي.

٣- لو فرض وجود رواية تُقرب دلالته بتقريبين من مرتبتين كصحيحة علي بن جعفر (التاسعة من الطائفة الثانية) وكان لها معارض في إحداها، فكيف يتعاطى مع المرتبة الأخرى؟ إن أخذ بها فهو خلف سقوطها بالتعارض في المرتبة الأولى، وإن لم يأخذ بها فهو خلف منهجه المذكور.

٤- لو فرض وجود رواية صريحة واحدة في إحدى الطائفتين ومعها رواية من المرتبة الرابعة وصریحتان في الطائفة الثانية فكيف سيتصرف؟ هل تسقط الصريحتان من الثانية مع الصريحة من الأولى باعتبارها من مرتبة واحدة فتكون النتيجة غير معقولة وهي تقديم روايتين صريحة ومطلقة بالإمضاء السكوتي على صريحتين. وإن أسقط إحدى الصريحتين من الثانية بالصريحة من الأولى ثم يقدم الصريحة الأخرى من الثانية على المطلقة من الأولى فهذا يعني تأثير عدد الروايات

وهو مما لا يقول به.

٥- إن الواجب قبل هذا التصنيف مراعاة وجود نص مفسر في إحدى الطائفتين فيكون حاكماً وقد قربنا وجوده وهذه المرتبة مقدّمة على مرتبة التصنيف التي لاحظها (قدس سره) وهذه مناقشة يمكن أن تكون صغرية.

٦- لازم ما ذكره (قدس سره) تأثير عدد الروايات في الحكم لأن كثرة عددها يستلزم غالباً تنوع دلالتها وبالتالي تساقط البعض وبقاء البعض الآخر بلا معارض، وهذا العنصر في الترجيح لا يلتزم به (قدس سره) ولا غيره.

٧- إن أخذه على الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بأنهم لا يراعون تصنيف الروايات المتعارضة بحسب دلالتها ليس دقيقاً فإنهم جروا على ملاحظة ظهور الأدلة وتصنيفها بهذا اللحاظ وترتيب مراتب دلالتها على المطلوب وتقديم الأقوى ظهوراً ليكون حاكماً على الدليل الآخر ومتصرفاً فيه وقد طبّقناه في كثير من المسائل حيث صنّفنا أنواع الدلالات ومنها هذه المسألة حيث تصرفت روايات الطائفة الثانية التي هي كالصريحة في الطهارة في ظهور إطلاق الطائفة الأولى بالنجاسة، وما ذكره (قدس سره) هو تعميق وتفصيل لما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في كلامه المتقدم من تقديم روايات النجاسة لصراحة الأولى وظهور الثانية وبيان لما أجمله بعض الأكابر بقوله: ((وهذه الأخبار - أي الدالة على الطهارة - وإن اختلفت مراتب ظهورها ولكن في بعض أخبار النجاسة ما هو أقوى دلالة منها))^(١)، نعم هم لم يجعلوا هذا التصنيف مرجحاً بالمنهج الذي عرضه (قدس سره) لما ذكرناه في التعليق الأول، ولوجود صحيحة ابن مهزيار التي جعلوها حاكمة على التعارض.

٨- إن العام الفوقي وما بثابته - على تعبيره (قدس سره) - ليس من سنخ الدليلين المتعارضين ويجنب عن شموله بالتعارض ليكون مرجعاً بعد تساقط

(١) الشيخ حسين الحلي (قدس سره) في دليل العروة الوثقى: ٤٧٧/١.

الخاصين وإنما هو دليل أجنبي عن مورد التعارض وليس مسوقاً لبيان الحكم الذي ورد من أجله المتعارضان وهذا هو سرّ عدم شموله بالتعارض وإن كان بحسب النتيجة ينطبق قهراً على أحدهما لكن هذا لا يكفي لشموله بالتعارض، فمثلاً لو تعارض دليلان في حرمة شيء وحليته فتساقطنا نرجع إلى أصالة الحل التي ينطبق مؤداها مع الثاني لكن هذا لا يبرر شمولها بتعارضهما.

٩- إن هذا المنهج يغفل الدلالة الإجمالية ومنها المسألة محل البحث حيث لم تسلم دلالة أي رواية بمفردها وإنما كان الدليل على النجاسة الاطمئنان بصدور هذا المعنى عنهم (سلام الله عليهم) في الجملة.

نعم يمكن تقريب كلامه (قدس سره) على فكرة (المرجح المساوي) الذي شيّدناه فيما سبق ولكن لا صغرى له في المقام.
وأما (صغرى) فمن عدة جهات:-

١- إننا ناقشنا الروايات التي استدلت بها على النجاسة واحدة واحدة ولم تسلم من الخلل فهذا التقسيم الذي ذكره (قدس سره) يكون سالباً بانتفاء موضوعه وهي الحجية.

٢- وصفه (قدس سره) موثقة عمار بأنها كالصريحة في الدلالة على النجاسة في المرتبة الأولى غير دقيق فقد قربنا دلالتها على إزالة المتبقي من الخمر لحرمة عند مناقشة روايات الطائفة الأولى فتكون أجنبية عن المسألة وناظرة إلى جانب الحرمة. فلا توجد عنده (قدس سره) رواية تامة سنداً ودلالة على مستوى المرتبة الأولى بينما توجد أكثر من رواية معتبرة صريحة في الطهارة فقد قال (قدس سره) عن موثقة عبد الله بن بكير: ((وهي تامة دلالة وسنداً)) وعن صحيحة علي بن رئاب: ((والرواية واضحة الدلالة على الطهارة وصحيحة السند))^(١). فيرجح القول بالطهارة في هذه المرتبة مباشرة ويتم التصرف في دلالات المراتب الأخرى.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/٤٣٠، ٤٣٣.

٣- إنه (قدس سره) انتهى إلى نتيجة مفادها أن الدليل على نجاسة الخمر متعين بما دلّ عليها بالإمضاء السكوتي كصحيحة عبد الله بن سنان (التاسعة) وهي نتيجة غير محتملة أن يتمسك بها بعد الحشد الكبير من الروايات الدالة على النجاسة بحيث وصفها (قدس سره) بالاستفاضة، إضافة إلى الوجوه التي أبطلنا بها هذا التقريب وقد ذكرناها (صفحة ٢٨٧).

٤- إن الطائفة الثانية تتضمن رواية من المرتبة الرابعة أي ما دلّ بالإمضاء السكوتي فلا تسلم هذه المرتبة من التعارض وهي صحيحة كليب بن معاوية (الخامسة عشرة) واعترف (قدس سره) بذلك في موضع آخر حيث قال: ((ما دلّ بالإمضاء السكوتي على طهارة النبيذ، وهو خبر كليب بن معاوية، وظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير، ولم يردع الإمام (عليه السلام) عن هذا الارتكاز))^(١) فلا تبقى مرتبة من الطائفة الأولى بلا معارض حتى تكون بمثابة عموم فوقاني.

إن قلت: إن السؤال في الصحيحة كان عن النبيذ واستدلاله (قدس سره) على الخمر وهي غير النبيذ.

قلت: إن لفظ النبيذ ورد في كلام السائل، أما كلام الإمام (عليه السلام) فكان عن المسكر ولا يصلح السؤال قرينة على تقييده لأن الإمام (عليه السلام) أطلق استفهامه الاستنكاري.

٥- إن رواية واحدة من مرتبة الصريحة كافية لتقييد مجموعة من الروايات الظاهرة والمطلقة فإسقاط الصريجات بالتعارض وإبقاء ما هو دونها في الدلالة غير عرفي.

٦- إن نكتة عدم شمول رواية بالتعارض هو عدم صدورهما لبيان محل التعارض كالذي شرحناه في المرجح المساوي، والرواية التي سلمت عنده من

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٥٠/٣.

التعارض لا يتوفّر فيها هذا الملاك فهي مشمولة بالتعارض.
٧- قوله (قدس سره) في تقريب صحيحة علي بن جعفر الثانية (فإن قيل، وإن قيل) ظاهر في كون القضية مانعة جمع وهي في الحقيقة مانعة خلو والتقريبان واردان ففي أي مرتبة ستدخل الرواية والتقريبان من مرتبتين مختلفتين.
٨- إنه (قدس سره) افترض مرتبة هذا الشكل من المعالجة بعد العجز عن الجمع العرفي لكنه (قدس سره) عاد إلى هذا الجمع حينما تصرف بإطلاق ما دل على الطهارة وقيده بظهور ما دل على النجاسة.

الرأي المختار

فالنتيجة التي انتهينا إليها حتى الآن من مراتب علاج التعارض هي تقديم الروايات الدالة على الطهارة وحمل الروايات الدالة على النجاسة على التنزيه ورفع الحزازة من النفس والمبالغة في التنفير من الخمر. وهذه النتيجة موافقة للأصول الجارية في المقام.

لكننا نبني عملاً على نجاسة الخمر أي ترتيب آثار النجاسة عليها من وجوب تطهير الملاقى ونحوه وهو ما أفتينا به في الرسالة العملية^(١) لوجوه:-

١- إنه مناسب لقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ والقول بالطهارة يوجب عدم التحرز من الاقتراب والمساورة وإن لم يشربها وهو يتنافى الاجتناب.

٢- إن الأئمة (عليهم السلام) رجّحوه في مقام العمل وقد صدرت منهم (سلام الله عليهم) أقوال شديدة في الخمر مما يوجب تعفّف النفس عن النظر إليها فضلاً عن الاقتراب منها أو إصابتها للثوب والبدن، ووجود بلاغات مؤكدة في غسل ما أصابه الخمر كمرسلة يونس التي أوجبت إعادة الصلاة وذيل موثقة عمار وفيه (لا يجزيه - أي الإناء الذي يشرب فيه الخمر - حتى يدلكه بيده ويغسله

(١) سبل السلام: ١/١٦٥، الأمر السابع من تعداد النجاسات.

ثلاث مرت).^(١)

٣- إنه أحوط في الدين وأقرب للتقوى.

٤- إنه موافق للمشهور بين الأصحاب الذي كاد أن يكون إجماعاً.

٥- إن أخبار الطهارة موافقة لعمل السلاطين فتحمل على التقية، وأخبار النجاسة وإن وافقت إجماع فقهاءهم لكن المناط في جعل مخالفة العامة مرجحاً كونهم يفتنون مداراةً للحكام وتزلفاً إليهم فما دامت الفتوى عندهم مخالفة لعمل حكامهم فلا ضير في موافقة المشهور عندهم، وهذا المناط ورد في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال (عليه السلام): (ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه من حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر)^(١).

٦- إنه يؤدي إلى عزل شارب الخمر ومقاطعته اجتماعياً مما يشعره بحقارة نفسه فيكون رادعاً له عن شرب الخبيث.

فرع

في تحديد موضوع الحكم بالنجاسة

ذهب المشهور إلى اشتراك الخمر (التي قيل أنها اسم مخصوص للمتخذ من عصير العنب) وسائر المسكرات بالحكم بالنجاسة. وظاهر كلامهم الإطلاق دون التقييد بكون المسكر مما تعارف شربه أم لا. وفي مقابل المشهور توجد عدة أقوال منها:-

١- نجاسة الخمر المتخذة من عصير العنب خاصة وطهارة ما سواها؛ وهو مختار السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) وشيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف).

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١.

- ٢- نجاسة المسكر المتخذ من الأصول الخمسة: العنب والزبيب والتمر والعسل والشعير؛ وهو مختار سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره).
- ٣- نجاسة كل مسكر مما تعارف شربه دون غيره وهو مختار السيد الخوئي (قدس سره)؛ قال في تعليقه على العروة الوثقى: ((ويلحق به - أي الخمر- النبيذ المسكر، وأما الحكم بالنجاسة في غيره فهو مبني على الاحتياط، وأما المسكر الذي لم يتعارف شربه كالإسبرتو فالظاهر طهارته مطلقاً))^(١).
- ٤- ما اخترناه من كون موضوع النجاسة هو ما يتعاطاه الفساق مما يصدق عليه عرفاً أنه خمر، وإن كان لها اسم آخر بحسب طريقة صنعها كالنبيذ والنقيع، فإنها التي يتوفر فيها ملاك الوجوه التي ذكرناها الموجب للتفجير والتقدير والتباعد مهما كان منشأ اتخاذها، ولا يشمل المسكرات التي لا يشير إليها العرف على أنها خمر.

والقولان الثالث والرابع وإن اختلفا مفهوماً إلا أنهما متحدان مصداقاً فإن ما تعارف شربه هو ما يسمى خمرًا عرفاً، لكن دليل السيد الخوئي (قدس سره) على هذه النتيجة مختلف عن دليلنا فإنه لما كان دليله على النجاسة صحيحة علي بن مهزيار بعد تساقط الطائفتين المتعارضتين أفاد في تقريب الاستدلال ((بأن الصحيحة إنما دلت على نجاسة خصوص النبيذ المسكر)) ((ولا دلالة لها على المدعى وهو نجاسة كل مسكر وإن لم يتعارف شربه)) ولم يعتمد على غيرها ((مما ورد في نجاستها لابتلائها بالمعارض)) و((أن المسكر ينصرف إلى المسكرات المتعارف شربها وأما ما لم يتعارف شربه بين الناس أو لم يمكن شربه أصلاً - وإن كان يوجب الإسكار على تقدير شربه - فهو أمر خارج عن إطلاق المسكر في الموثقة - أي موثقة عمار-، ولا سيما بلحاظ عدم تحققه في زمان تحريم الخمر والمسكر لأنه إنما وجد في الأعصار المتأخرة)) ويقصد (قدس سره) ((المادة

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٨٢/٣.

الألكلية المعروفة بالسبرتو)) فهو (قدس سره) يعلم أن انصراف المطلق إلى فرد لا يقيده به وهو ما بنى عليه في علم الأصول إلا أن يدعى ظهوره فيه وانصرافه عما سواه فقال (قدس سره): ((فدعوى انصراف المسكر عن مثله - أي المسكر غير المتعارف شربه - ليست بمستبعدة)).

وفيه:-

١- إن الأحكام الشرعية مأخوذة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، فما دام الموضوع - وهو المسكر - منطبقاً على المادة المستحدثة جرى عليها حكمه وإن لم تكن معروفة في زمن صدور النص.

٢- إن موثقة عمار مطلقة تشمل كل مسكر سواء تعارف شربه أم لا وإن الانصراف عن الفرد وإن كان مانعاً من شمول المطلق له، إلا أن هذه الدعوى في المقام غير ظاهرة من الروايات إذ أن العرف لا يأبى أن يكون الإسكار بعنوانه مناطاً للحكم بالنجاسة سواء تعارف شربه أم لا، نعم تتم هذه الدعوى إذا ضمنا الوجوه والملاكات التي ذكرناها، لكنه اعتمد (قدس سره) على الصحيحة خاصة وهي شاملة بإطلاقها لكل نبيذ مسكر.

٣- إن السبرتو المتخذ من الأخشاب المعروف بالكحول المثيلي مادة سمية قاتلة إذا تم أخذه عن طريق الفم وليس من المسكرات فهو خارج موضوعاً عنها وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

وعلى أي حال فمناً الاختلاف في كلامهم (قدس الله أرواحهم) أمران:

(الأول) راجع إلى الموضوع بمعنى هل أن عنوان الخمر مختص بالعصير المتخذ من العنب أم أنه يشمل غيره فتكون كل أنواع المسكرات داخلة في العنوان ويشملها الحكم بالانطباق.

(الثاني) راجع إلى الحكم بمعنى أنه بعد التسليم أن عنوان الخمر مختص بالعنبي فهل أن الأدلة التي استدلت بها على نجاسة الخمر شاملة لكل الأقسام أم أنها مختصة بالمتخذ من العنب أو غيره بحسب التفصيلات المتقدمة.

والأول - لو تم - لا يعني عن الثاني خلافاً لما يظهر من السيد الشهيد الصدر الأول (قدس الله سره) حيث قال: ((المقام الثاني: في إلحاق المسكرات عموماً بالخمير إلحاقاً موضوعياً، لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمير للحكم بنجاسته))^(١). ووجه عدم الكفاية: أن عنوان الخمير حتى لو قيل بتعميمه فإنه لا يشمل كل المسكرات إذ العرف يطلقها على ما هو متعارف عند الفسقة بينما قد يكون الحكم - بحسب أدلة المشهور - شاملاً لكل المسكرات سواء صدق عليها خمير عرفاً أو لا. والذي يدقق في أدلة المشهور على التعميم يجدها تعالج كلا الأمرين ولكن من دون تصنيفها، لذا فسنصنفها نحن في ضوء منشأ الخلاف وبالترتيب المتقدم، فالكلام في جهتين:

(الجهة الأولى) ما استدل به على عموم العنوان وهي:-

(الأول) النصوص الدالة على تعميم عنوان الخمير لكل المسكرات كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): الخمير من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنبيد من التمر)^(٢). وخبر علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية: (أما الخمير فكل مسكر من الشراب إذا أخمِر فهو خمير) وفيه (فأنزل الله تحريمها بعد ذلك وإنما كانت الخمير يوم حرمت بالمدينة فضيخ البسر والتمر، فلما نزل تحريمها خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقعد في المسجد ثم دعى بأنيتهم التي كانوا يبنذون فيها فأكفأها كلها وقال: هذه كلها خمير حرّمها الله فكان أكثر شيء أكفئ في ذلك اليوم

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٥٧/٣.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب

الفضيخ ولم أعلم أكفئ يومئذ من خمر العنب شيء إلا إناءً واحد كان فيه زبيب وتمر جميعاً، فأما عصير العنب فلم يكن منه يومئذ بالمدينة شيء).

وصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: (إن الله عز وجل لم يحرّم الخمر لإسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر)^(١).

وخبر أبي الجارود قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن النبيذ أخمرٌ هو؟ فقال: ما زاد على الترك جوده فهو خمر).

وخبر عطاء بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر)^(٢).

وهذا الوجه قد يناقش في كفايته لإثبات المدعى من نجاسة كل مسكر وإن لم يكن شربه متعارفاً ولا يسمى خمرأ. لأن صحيحة ابن الحجاج تخصّ الخمر المتخذة من الأصول الخمسة وصحيحة ابن يقطين ظاهرة في الإلحاق بحكم الخمر من حيث الحرمة.

فلا بد أن يتم الاستدلال بأمور:-

١- إن صحيحة ابن الحجاج لا تدلّ على الحصر لأنها مسوقة لرفع توهم في ذهن السائل بأن الخمر من العنب خاصة فهي لا تمنع من الأزيد والذي يثبت بضم إطلاقات الروايات الأخرى وما دلّ على أنها من تسع^(٣) ونحوها.

٢- إن إلحاق هذه الأفراد بالخمر موضوعي فيكون عنوانها شاملاً لكل أفراد المسكرات وتترتب عليها سائر أحكام الخمر من الحرمة والنجاسة وليس

(١) والذي يليه المصدر السابق، باب ١٩، ح ٤٤، ١.

(٢) المصدر السابق، باب ١٥، ح ٥.

(٣) نقل الطبرسي في مجمع البيان في تفسير الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ عن ابن عباس قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (الخمر من تسع: من البتع وهو العسل ومن العنب ومن الزبيب ومن التمر ومن الخنطة ومن الذرة ومن الشعير والسلت).

الإلحاق حكماً خاصاً بالحرمة وإن هذا الإلحاق كان من قبل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي يعتبر كلامه المقدس مصدراً للتشريع كالقرآن الكريم ودلت عليه أيضاً صحيحة الفضيل بن يسار الآتية.

(الثاني) تنصيب أهل اللغة؛ قال الراغب في المفردات: ((والخمر سُميت لكونها خامرةً لمقرّ العقل، وهو عند بعض الناس اسمٌ لكل مسكر، وعند بعضهم اسمٌ للمتخذ من العنب والتمر))^(١).

وفي مجمع البحرين عن ابن الأعرابي: ((إنما سمي الخمر خمراً لأنها تركت فاختمت، واختمارها تغيّر ريحها، وقيل سميت بذلك لمخامرتها العقل، والتخمير: التغطية، ومنه ((ركو مخمر)) أي مغطى، والخمر فيما اشتهر بينهم: كل شراب مسكر، ولا يختص بعصير العنب. قال في القاموس: والعموم أصح لأنها حرمت وما في المدينة خمر وما كان شرابهم إلا التمر والبسر))^(٢).

أقول: تكرر نقل هذا المعنى في المصادر وهو مما لا يمكن إثباته بل تصديقه لأن الخمر كانت متفشية بشكل فضيع وإذا لم يكونوا يصنعونها من العنب فإنها تحمل إليهم، على أن عدم وجودها لا يضر بدلالة الآية لأنها لا تختص بما هو موجود.

ونقل صاحب الحدائق (قدس سره) عن كتاب الغريبين للهروي: ((الخمر ما خامر العقل أي خالطه وخمر العقل ستره وهو المسكر من الشراب)) وعن المصباح المنير للفيومي في الخمر إنها ((اسم لكل مسكر خامر العقل أي غطاه))^(٣).

أقول: يحتمل أن يكون أصل الخمر لغة هي المتخذة من عصير العنب، ففي

(١) مفردات غريب القرآن: ١٥٩.

(٢) مجمع البحرين للطريحي: ٧٠٠/١.

(٣) الحدائق الناضرة: ١١٥/٥.

لسان العرب: ((الخمير في اللغة عصير العنب المشد وهو العصير الذي يسكر كثيره، وسمي خمراً لأنها بالسكّر تغطي على العقل وأصله في الباب التغطية من قولهم (خمرت الإناء) إذا غطيته))^(١).

والدليل الشرعي يؤكد بوجوه:-

١- ما دلّ على أن تعميم حكم الخمر كان من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بلحاظ هذه النكتة المشتركة كصحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك)^(٢) ومثله خبر أبي الربيع الشامي وفي ذيله: (وما حرمه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد حرمه الله عز وجل).

٢- قوله (عليه السلام): (بعينها) يشير إلى هذا المعنى الخاص للخمر ثم تعميم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الاسم لكل مسكر باعتبار تفويض أمر الدين إليه.

٣- يؤيد مغايرة معنى الخمر لغيرها من المسكرات كالنيذ وغيره عطفها عليها في جملة من الروايات المتقدمة والعطف يدل على المغايرة.

٤- إن نفس ورود الروايات بإلحاق غير المتخذ من العنب كالنيذ والفقاع بالخمر في مثل خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الفقاع قوله (عليه السلام): (لا تشربه فإنه خمر مجهول وإذا أصاب ثوبك فاغسله)^(٣) دليل على المغايرة بحسب الأصل ولو كانت منها لما احتاجت إلى إلحاق.

وفي ضوء هذا ف((إطلاق الخمر على غير العنبي المتخذ من العصير على

(١) لسان العرب، لابن منظور: ٢٥٥/٤.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ١٥، ح ٢، ٤.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٧، ح ٨.

سبيل المجاز أو الاستعارة من حيث المشاركة في الفعل وتغطية العقل، ويرشد إلى ذلك ما رواه في العلل بسنده عن محمد بن سنان قال: (سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول: حرم الله عز وجل الخمر لما فيها من الفساد ومن تغييرها عقول شاربها ثم ساق ذلك إلى قوله: فبذلك قضينا على كل مسكر من الأشرطة أنه حرام محرم لأنه يأتي من عاقبته ما يأتي من عاقبة الخمر)^(١) ((٢)).

أقول: هذه الوجوه كلها مردودة لذا يحتمل أن يكون عنوان الخمر موضوعاً حقيقة لكل شراب مسكر، وإطلاقه على المسكر العنبي من باب الاستعمال لأنه فرد منه وينطبق عليه قهراً وليس أنه موضوع له؛ قال ابن فارس في بيان أصل الكلمة: ((الحاء والميم والراء أصل واحد يدل على التغطية))^(٣).

ولكن اشتهار استعماله في العصير العنبي جعله متعيناً فيه، فالروايات الشريفة التي وردت في تعميم عنوان الخمر هي لإزالة توهم الاختصاص في الذهن ولإعادة عموم العنوان إلى أصله، وليس لإلحاق المسكر من غير العنب بالمسكر العنبي حتى يناقش بأن الإلحاق من حيث الحرمة لا يعم النجاسة، واختلاف كلمات اللغويين من جهة أنهم لا يميزون بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه إلا البعض منهم كابن فارس.

وإن الاثنية التي استدلوها بها على المغايرة منقوضة بما ورد في موثقة عبد الله بن بكير من عطف النبيذ على المسكر وهو فرد منه قطعاً فيمكن أن يكون عطف غير الخمر عليها من باب بيان الفرد الخفي وليس للمغايرة.

أما ما استدل به من كلمة (بعينها) فيمكن أن تكون بمعنى بذاتها أي بغض النظر عن كثرتها وقلتها والشاهد على ذلك رواية أبي الربيع الشامي قال: (قال

(١) علل الشرائع، ج ٢، باب علة تحريم الخمر، ح ١.

(٢) قلائد الدرر: ٦٠/١.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٢/٢١٥، مادة (خمر).

أبو عبد الله (عليه السلام): إن الله حرّم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام، ويمكن أن تكون مجارة لما يعرفون أي أن الله تعالى حرّم الخمر التي يعرفونها بالعصير العنبي وبين رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) شمولها لكل ما استحدثوه من الأشربة المسكرة.

ويؤيده أنهم يفهمون من الخمر سائر المسكرات في الروايات الواردة لبيان آثار شرب الخمر كعدم قبول صلاته وأنها من الكبائر وأن مدمن الخمر كعابد وثن وأنها مفتاح كل شرّ وأن من زوج كريمته شارب الخمر فقد قطع رحمها وغيرها مما يستهجن العرف فهم الخمر على أنها عصير العنب خاصة.

(الجهة الثانية) ما استدل به على عموم الحكم وهي:-

(الأول) الإجماع ف((المفهوم من كلام الأصحاب (رضوان الله عليهم) أن حكم جميع الأنبذة المسكرة حكم الخمر في التنجيس، قال في المعالم: ولا نعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب. والظاهر أن مراده: من قال من الأصحاب بنجاسة الخمر))^(١) أي الإجماع المركب ((بمعنى أن كل من قال بنجاسة الخمر قال بنجاسة سائر الأشربة المسكرة، ومن قال بطهارته قال بطهارتها، فيتجه حينئذ الاستدلال عليها بكل ما دل على نجاسة الخمر من الإجماعات السابقة))^(٢).
وفيه:-

- ١- إننا ناقشنا في أصل الإجماع على نجاسة الخمر بعدة وجوه.
- ٢- إن الإجماع على التعميم غير متحقق فإن من ذهبوا إلى نجاسة الخمر اكتفى بعضهم بخصوص ما اتخذ من العنب أو أضاف إليها غيرها دون التعميم. إن بعضهم صرح بأن اختياره التعميم مبني على الدليل فالإجماع ليس تعبيراً، فقد حكى صاحب الحدائق قول المحقق (قدس سره) في المعتبر: ((والأنبذة

(١) الحدائق الناضرة: ١١١/٥.

(٢) جواهر الكلام: ٤/٦.

المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر لأن المسكر خمر فيتناوله حكم الخمر)).
(الثاني) الملازمة بين حرمة شرب المسكر ونجاسته، فقد نقل السيد الحكيم (قدس سره) وغيره عن الناصريات أن ((كل من قال: بأنه محرم الشرب ذهب إلى أنه نجس كالخمر)) إلى أن قال: ((لا خلاف في أن نجاسته تابعة لتحريم شربه))^(١). وفيه: إن الملازمة غير ثابتة لعدم الدليل عليها، ومن قال بنجاسة الخمر فإنما استند إلى النصوص الظاهرة في ذلك وليس إلى هذه الملازمة.

(الثالث) ((بعض النصوص الواردة في مطلق المسكر، كموثّق عمار وصحيح ابن حنظلة المتقدمين، أو في خصوص النبيذ الذي قيل: إنه يعمل من عامة الأشربة))^(٢).

ورد عليه السيد الخوئي (قدس سره) بضعف سند رواية ابن حنظلة لأنه لم يوثق وإن كانت له مقبولة في بحث التعادل والترجيح.

وأما موثقة عمار فإنها معارضة ولا يمكن الاستدلال بها ((ونحن إنما حكمنا بنجاسة الخمر بصحيفة علي بن مهزيار ولم نعتمد فيه هذه الموثقة وغيرها مما ورد في نجاستها لابتلائها بالمعارض))^(٣).

وأن صحيفة علي بن مهزيار دالة على نجاسة خصوص النبيذ المسكر ((ولا دلالة لها على المدعى وهو نجاسة كل مسكر وإن لم يتعارف شربه)).
أقول:-

١- إننا ذكرنا في موضع سابق طريقاً^(٤) لتوثيق عمر بن حنظلة لذا سمينا

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٣/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٤/١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٩/٣-٩٠.

(٤) ملخصه أن الكليني (قدس سره) روى بسند صحيح عن يونس عن يزيد بن خليفة قول الإمام الصادق (عليه السلام) في عمر بن حنظلة أنه (لا يكذب علينا) ويزيد وإن لم يوثق إلا أن رواية يونس لهذا الجزء من الرواية مع عدم ارتباطه بكلام==

روايته بالمعتبرة والمصححة.

٢- إن الأخبار لا تنحصر بهذه فقد ورد عنوان النبيذ المسكر في مرسله يونس وخبر زكريا بن آدم وورد عنوان الفقاع في خبر هشام بن الحكم ومطلق النبيذ في صحيحة علي بن جعفر (السابعة) فالناقشة في السند ونحوه من الأمور الجزئية التفصيلية غير قاذح بعد حصول الاطمئنان بصدور المعنى في الجملة.

٣- المفروض أنهم قد أسقطوا روايات الطائفة الثانية عن الاعتبار وأنها صدرت تقيّة بقرينة صحيحة ابن مهزيار فتبقى روايات الطائفة الأولى بلا معارض ويصح الاعتماد عليها، قال (قدس سره): ((إن الصحيحة قرينة على حمل أخبار الطهارة على التقيّة وذلك لأنها لم تنف صدور الحكم بطهارة الخمر عن الصادقين (عليهما السلام) وإنما دلّت على لزوم الأخذ بما دلّ على نجاستها فبذلك لا بدّ من حمل أخبار الطهارة على التقيّة، فلعلّها صدرت موافقة لعمل أمراء العامة وحكامهم وسلاطينهم لبعد اجتنابهم عن الخمر، فإذا سقطت أخبار الطهارة عن الاعتبار فلا محالة تبقى أخبار النجاسة من غير معارض بشيء))^(١). وهو (قدس سره) ممن لا يقول باختصاص عنوان الخمر بالمتخذ من العنب حتى يقال أن هذا الكلام منه (قدس سره) خاص بروايات الخمر المتخذ من العنب لا كل الروايات الدالة على نجاسة المسكرات، وحينئذ لا ينحصر الدليل بالصحيحة ويمكن الاستدلال بمعتبرة ابن حنظلة وموثقة عمار ((وقد دلّت الموثقة على نجاسة المسكر مطلقاً وإن لم يتعارف شربه)) كما أقرّ (قدس سره).
وقد دفع (قدس سره) هذا الإشكال بوجهين:-

=الإمام (عليه السلام) المتعلق ببيان الحكم الشرعي شهادة من يونس بصحّته ولو لم يعلم يونس - وهو قريب العهد بعمر - بأهليّة عمر لهذا الكلام وصدق يزيد في نقله لما رواه خصوصاً مع عدم ارتباطه بالحكم المنقول وإن يونس من أجلاء الأصحاب وفقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٨/٣.

١- ما نقلناه عنه (قدس سره) من انصراف لفظ المسكر عما لم يتعارف شربه لدى الناس وقد ناقشناه.

٢- ((إن الموثقة معارضة فإن الأخبار الواردة في الخمر والمسكر على طوائف أربع: الأولى والثانية: ما دلّ على نجاسة الخمر وما دلّ على طهارتها. الثالثة: ما ورد في طهارة المسكر مطلقاً وهي موثقة ابن بكير قال: (سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن المسكر والنيذ يصيب الثوب؟ قال: لا بأس)).

الرابعة: ما ورد في نجاسة مطلق المسكر كما في موثقة عمار والصحيحة المتقدمة، وقد أسلفنا أن ما دلّ منها على نجاسة الخمر متقدمة على معارضتها للصحيحة المتقدمة، وأما ما دلّ على نجاسة مطلق المسكر وطهارته فهما متعارضان ولا مرجح لأحدهما على الآخر، لأن فتوى العامة وعملهم في مثل المسكر غير المتعارف شربه غير ظاهرين فالترجح بمخالفة العامة غير ممكن ولا مناص معه من الحكم بتساوقهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهي تقتضي الحكم بطهارة كل مسكر لا يطلق عليه الخمر عرفاً)).

أقول: إن هذا التحليل لا يمكن المساعدة عليه لأمر:-

١- إن هذا الجمع مما لا يقبله العرف لو ألقى إليه لأنه مبني على تصنيف الروايات بحسب العناوين المأخوذة موضوعاً للحكم، والعرف يرى أن العناوين كالخمر والنيذ لم تلحظ بحدودها وإنما أريد بها معنى مشتركاً لها جميعاً لذا فقد ورد فيها الخمر تارة والنيذ تارة أخرى والنيذ المسكر ثلاثة والفقاع رابعة والمسكر خامسة ووردت مجتمعة في أكثر الروايات ومتداخلة، فيفهم العرف أن المقصود بها جميعاً شيء واحد وهو ما يسميه العرف خمراً مما يتعاطاه الفساق سواء كان اسمه لغة خمراً أو نبيذاً أو فقاعاً، ويمكن أن يكون ورودها إلى جانب لفظ الخمر في بعض الروايات لبيان الفرد الخفي حيث خفي على الكثيرين كما دلّت عليه عدة روايات متقدمة كون النيذ المسكر من الخمر نجاسة وحرمة.

٢- إننا ناقشنا في صلاحية صحيحة ابن مهزيار للترجيح أصلاً، ولو صلحت للترجيح فإنها لا تختص بالخمير الذي ذكره السائل لأن خبر أبي عبد الله (عليه السلام) الذي أمر الإمام (عليه السلام) بالأخذ به ذكر الخمر والنبذ المسكر فالترجيح بالصحيحة شامل للعناوين الأخرى.

٣- بعد ما نقلناه من اعترافه (قدس سره) بسقوط روايات الطائفة الدالة على الطهارة وأن التساقط شامل لكل الروايات وليست المختصة بالتخذ من العنب (بدلالة نفس صحيحة علي بن مهزيار)، يصبح هذا التحليل سالباً بانتفاء الموضوع ولا معنى للتعاطي مع الروايات الدالة على الطهارة من جديد.

٤- إن كلامه (قدس سره) مشوش فإنه قسم الروايات بلحاظ الخمر (المتخذة من العنب) وغيرها من المسكرات ورجح نجاسة الخمر بصحيحة ابن مهزيار وأجرى التساقط والرجوع إلى أصالة الطهارة في غيرها فلم يبق له دليل على نجاسة ما سوى الخمر، فمن أين خرج بنتيجة نجاسة ما صدق عليه خمر عرفاً وهذا مفروض في التقسيم؟ ولو قال (قدس سره) أننا نريد بالخمير في الطائفتين الأولى والثانية ما صدق عليه عرفاً أنه خمر فإنه لا تبقى فائدة للتقسيم بعد الذي قاله من انصراف المسكر عن ما لم يتعارف شره المسمى خمرًا.

لذا فالإشكال باقٍ عليه (قدس سره) من حيث إطلاق ما ورد في الروايات الدالة على نجاسة الخمر.

أما السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) فقد قسم ما سوى الخمر من المسكرات إلى ثلاثة أقسام وهو مأخوذ من تدرج فتوى السيد الخوئي (قدس سره) في تعليقه على العروة وقد نقلناها (صفحة ٣٢٦)، ونمشي معه (قدس سره) وإلا فإن هذا التقسيم لا وجه له من الروايات التي هي الدليل في المقام، فإن عنوان الخمر والنبذ والمسكر مذكورة معاً في الروايات مما يحصل الاطمئنان بأنها لم تكن مرادة بعناوينها الخاصة، وإن الأدلة التي استدلوها بها على نجاسة الخمر كصحيحة علي بن مهزيار وموثقة عمار غير مختصة بها حتى يتناولوها في بحث مستقل ثم

يبحثون في إلحاق غيرها. فهذا التقسيم لا وجه له والأقسام هي:-

١- المسكر من النبيذ؛ واستدل على طهارته بنفس منهجه السابق من تقسيم مراتب الدلالة للروايات المتعارضة فقال (قدس سره): ((إن روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصة بالخمير، وعليه فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين:

فمن المرتبة الأولى: رواية عمار^(١) ورواية علي بن مهزيار؛ إذ ورد فيهما عنوان النبيذ، ولا يمكن عرفاً حملها على التنزه.

ومن المرتبة الثانية: رواية عمار^(٢) التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر والمتيقن منه النبيذ ورواية علي بن جعفر الواردة في النبيذ، ولا يكون دليلاً على طهارة الخمر)).

أما الروايات الدالة على طهارة النبيذ فعلى مراتب، قال (قدس سره): ((الأولى: ما دلّ بالصراحة على الطهارة، وهو كل ما كان صريحاً في طهارة الخمر^(٣) ورواية عبد الله بن بكير التي وردت في النبيذ. الثانية: ما دلّ بالظهور على طهارة الخمر على تقدير وجوده، ويضاف إليه رواية أبي بكر الحضرمي. الثالثة: ما دلّ بالإمضاء السكوتي على طهارة النبيذ وهو خبر كليب بن معاوية.

وعلى هذا الأساس يتساقط الصريحان والظهوران، ويتشكل من المرتبة

(١) وهي الإضافة التي ذكرها الشيخ (قدس سره) لموثقة عمار: (سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ فقال: تغسله سبع مرات وكذلك الكلب) (وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣٠، ح ٢، وذكره في الباب ٣٥، ح ٢ أيضاً).

(٢) يعني موثقة عمار (السادسة) من الطائفة الأولى.

(٣) وكأنه (قدس سره) ضم إليها الأولوية وعدم وجود قائل بنجاسة النبيذ وطهارة الخمر.

الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع الفوقاني. ولو قطع النظر عن هذه المرتبة تم التسايط المطلق والرجوع إلى الأصول النافية^(١).
أقول: ناقشنا هذا المنهج منه (قدس سره) كما ناقشناه صغرياً فلا حاجة للتكرار.

٢- المسكر من غير النيذ ما هو معد للشرب وقد حكم بطهارته وعَلَّه (قدس سره) بـ((أنا إذا قلنا بطهارة النيذ المسكر فغيره طاهر أيضاً، كما هو واضح)).

أقول: لا نعلم منشأ لهذا الوضوح إلا القياس، فلا بد أن ينظر فيه كما نُظر في غيره لوجود إطلاق في موثقة عبد الله بن بكير يدل على طهارة كل مسكر فإذا خرج عنوان الخمر والنيذ بأدلة خاصة فهذا لا يلغي الإطلاق، نعم قد يصور التعارض هنا بين هذه الموثقة وموثقة عمار التي ذكر فيها عنوان المسكر.

٣- ((المسكر المائع غير المتعارف شره خارجاً، وهذا عنوان ذكره السيد الأستاذ- أي السيد الخوئي (قدس سره)- لتطهير الإسبرتو)). وهو ما سنناقشه بإذن الله تعالى في عنوان مستقل.

وخلاصة البحث في هذا الفرع أن التعميم الذي قال به المشهور بنجاسة كل المسكرات حتى ما لم يتعارف شره هو الصحيح على مبانيهم لأنهم رجحوا روايات الطائفة الأولى وأسقطوا روايات الطائفة الثانية عن الاعتبار وفي الطائفة الأولى مطلقات لكل مسكر كموثقة عمار ومعتبرة عمر بن حنظلة.

مضافاً إلى احتمال قريب وهو أن يكون عنوان الخمر في الروايات شاملاً لكل المسكرات التي يتعاطاها الفساق مما يصدق عليها أنها خمر عرفاً خصوصاً الصادرة عن الصادقين (عليهما السلام) ومن بعدهما من الأئمة الطاهرين (سلام الله عليهم).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٤٩/٣-٤٥٠.

أما القول باختصاص النجاسة بالمتخذ من العنب فلم يتم عليه.

ملاحظة:

إن من يقول بتعميم الحكم بالنجاسة لكل المسكرات ولا يقول بنفس العموم للفظ (الخمير) سيأتي عليه إشكال من جهة أنه يقول بطهارة الخمير إذا انقلبت خلاً، ومن المعلوم أن هذا الحكم ليس مطابقاً للقاعدة - كالأستحالة - لوجود خصوصيات فيه كطهارة الإناء مما يجعله مختصاً بالخمير. ولو راجعت رسائلهم العملية لما وجدتهم يذكرون غير الخمير بل إن الشهيد الصدر (قدس سره) خص الخمير حتى بالعنوان فلم يذكر الانقلاب، فقال (قدس سره): ((والمطهر الثالث: تحول الخمير خلاً...))^(١).

فإذا ضمنا إلى ذلك أن كل النصوص^(٢) التي وردت في مطهريّة الانقلاب كان موضوعها الخمير، فما وجه تعميمهم الحكم حينئذٍ إلى الأزيد من مدلول لفظ الخمير؟

(١) الفتاوى الواضحة للسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٧٧، وكتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣١.

المسألة محل البحث

الكحول هو روح الخمر حتى سميت المسكرات بالمشروبات الكحولية التي تحتوي على نسب مختلفة من الكحول، وتشير الدراسات التاريخية ((والتحليلات الكيميائية لآثار محفوظة في أواني خزفية من شمال الصين أن العديد من المشروبات المخمرة من الرز والعسل والفواكه تم إنتاجها قبل حوالي تسعة آلاف سنة وهذه تقريباً نفس الفترة التي بدأ بها تصنيع بيرة الشعير ونيذ العنب في الشرق الأوسط. تم إيجاد العديد من الألواح الطينية والآثار الفنية في بلاد ما بين النهرين التي أظهرت أشخاصاً يستخدمون القصب لشرب البيرة من أواني كبيرة))^(١) مما يعني أن هذا الإثم الكبير رافق مسيرة الإنسان المتلى بتسويلات الشيطان والنفس الأمارة بالسوء منذ فجر التاريخ.

والكحول كلمة عامة لأي مركب عضوي يحتوي على جذر الهيدروكسيل (OH) والكاربون والهيدروجين وتسمى كحولات أحادية وثنائية وهكذا بحسب عدد جذر الهيدروكسيل في المركب.

والكحولات بأنواعها لها طرق لإنتاجها بعضها كيميائية صناعية والأخرى طبيعية، والمركب الرئيسي الفعال في المشروبات الكحولية هو الإيثانول وهو سائل طيار عند الحرارة العادية، أقل كثافة من الماء ويزوب بسهولة فيه، كما أنه لاذع الطعم قابل للاشتعال ويتم تكوينه بطريقة التخمر، ومصدره الفواكه مثل العنب والتمر والزبيب والخوخ والموز أو من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة والرز ويصنع من العسل والبطاطس والسكر وغيرها.

ولأجل تحسين نوع المشروب - من وجهة نظر الفساق- وتركيز الكحول للتخلص من بعض المنتجات الجانبية لعملية التخمر يصار إلى تقطير المنتج المخمر. وقد ذكرنا في بداية البحث فكرة عن شروط وظروف عملية التخمر وقلنا

(١) الموسوعة الحرة ويكيبيديا، موقع على الإنترنت <http://ar.wikipedia.org>

فيها أن الكحول المثيلي المتخذ من الأخشاب وغيرها مادة سامة وقد يضاف مقدار منها إلى الكحول الأثيلي المتخذ بطريقة التخمير لمنع الفساق من تناوله وتخصيصه للاستعمالات الأخرى كالمجال الطبي وصنع الأخشاب ومذيب للأصباغ وغيرها. والأدلة على نجاسة الخمر مختصة بما صنع بطريقة التخمير ومنصرفه عن المصنع بالطرق الأخرى، فحكم الكحول مبني على كيفية اتخاذه.

وفي ضوء النتيجة التي انتهينا إليها وهي عدم وجود دليل تام على نجاسة الخمر وإنما بنينا عملاً على نجاسة ما صدق عليه عرفاً أنه خمر للملاكات ذكرناها، فإن (الإسبرتو) وغيره حتى لو اتخذ بطريقة التخمير الطبيعي فإنه لا إشكال فيه من حيث النجاسة لعدم صدق عنوان الخمر عليه عرفاً.

أما النتيجة التي تنتهي إليها أدلة المشهور فالمفروض أنها الحكم بنجاسة كل مسكر حتى لو لم يتعارف شربه، ولو تمسكاً بصرف إطلاق عنوان المسكر فإنه يشمل المسكرات عن طريق غير الفم، أعني بالشم كالذي يقال عن الإسبرتو والشر والسيكوتين لكن يمكن الاطمئنان هنا بأن لفظ المسكر في الروايات منصرف عن مثلها.

وأخرج السيد الخوئي (قدس سره) المسكرات مما لم يتعارف شربها عن الحكم بالنجاسة، وقد نقلنا كلامه (قدس سره) ومناقشتنا له، ونسبه إلى أستاذه النائيني (قدس سره) حيث نقل عن بعض أقرانه من مقرري بحث الأستاذ قوله (قدس سره): ((إن ما ورد في المنع عن بيع الخمر والمسكر من الروايات منصرفه عن المادة المعروفة بالألكلية - أي الكحولات - وإن المطلقات إنما تشمل المسكرات المتعارفة التي هي قابلة للشرب دون ما لم يتعارف شربه))^(١).

أقول: تقدم أن هذا الانصراف غير واضح لإطلاق المسكر وعدم وجود ما يقيده حتى على نحو الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع إذ قد يرى

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٩٠/٣.

العرف أن الحكم بالنجاسة بعلة الإسكار بذاتها حتى لو لم يتعارف شره.
ويكون الإشكال عليهم أكبر فيما لو فهمنا (الخمر) بمعنى اسم المفعول أي
(المخمر) لا اسم المصدر، وقد ورد هذا المعنى في بعض النصوص التي ذكرناها في
توسعة معنى الخمر موضوعاً.

وأضاف السيد الخوئي (قدس سره): ((وأما المتخذة من الخمر المعبر عنها
بـ(جوهر الخمر) التي تتحصل بتبخيرها وأخذ عرقها فهي أيضاً كسابقتها غير
محكومة بالنجاسة بوجه، لما قدمناه في محله من أن التبخير يوجب الاستحالة وهي
تقتضي الطهارة كما في بخار البول وغيره من الأعيان النجسة))^(١).

أقول: هذا قياس مع الفارق لأن الذي يعمل للخمر ليس استحالة وإنما هو
تقطير لتركيز نسبة الكحول وإزالة المواد العرضية التي نتجت من عملية التخمير
كما قدمنا.

ونفى السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) أن يكون السبرتو-المتخذ
من الأخشاب المستعمل لتحليل بعض المواد والعناصر- من المسكرات وإنما هو
سمٌ محض وهو المسمى بالكحول المثيلي.

كما نفى أن يكون الإسبرتو المتعارف في الاستعمالات الطبية متخذاً من
الخمر ((فإن المتعارف لا يتخذ من الخمر، وإنما تتخذ من الخمر الطبيعي الخمر
المركزة التي يعتادها أهل الفسوق والفجور))^(٢).

أقول: هذه الدعوى غير مطابقة للواقع في العراق على الأقل ففي زمنه
(قدس سره) كان الإسبرتو يصنع بتخمير التمر - لتوفره ورخص ثمنه- ويخلط
بشيء من الميثانول السام ليصبح غير قابل للاستهلاك البشري، وهذا طبعاً لا
يوجب طهارته.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٩٣/٣.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٥٦/٣.

قال (قدس سره): ((وأما ما هو المتعارف في المجال الطبي خارجاً فلا يؤخذ من الخمر، بل من مواد أخرى ولا شك في كونه مسكراً، وفي أن سمّيته أحياناً ليست إلا بسبب إضافة بعض السموم إليه، وإن عدم تعارف شربه لدى الفساق نشأ من ذلك)).

واعترف (قدس سره) بأن ((طهارته مبنية على دعوى اختصاص النجاسة بالخمر، أي المسكر المتخذ من العصير العنبي)).

ونتيجة البحث في المسألة أن مفاد الروايات -على مبانيهم- عموم الحكم بالنجاسة لكل المسكرات سواء تعارف شربها أو لا وسواء سميت خمراً عرفاً أو لا عند كل من بنى على نجاسة الخمر اعتماداً على ترجيح روايات الطائفة الأولى، أما نحن فلم تتم عندنا دلالة تلك الروايات على النجاسة وإنما بنينا عملاً على نجاسة خصوص ما سمّي خمراً عرفاً مما يتعاطاه الفسقة.

نكتة: قال السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ((وهذا الذي استقر بناه من اختصاص الخمر بالمسكر العنبي لغة يطابق نكتة واقعية أيضاً، وهي: أن الكحول - التي هي مادة الإسكار - الأصل فيها هو سكر العنب، وحينما يراد اتخاذ المسكر من غير العنب يتعين تحويل سكره إلى سكر عنبي ثم يحوّل إلى الخمر. ولعل هذا الاكتشاف يبرز السر في أن العنب خصّص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها بالروايات^(١) الدالة على أن حصة من العنب للشيطان))^(٢).

أقول: هذه النكتة ذكرها (قدس سره) ضمن الأجواء التي كان يعيشها (قدس سره) من مواجهة المادية وإبراز أن العلم والدين صنوان، وإلا فإنها لا أهمية لها في الاستنباط الفقهي لأمر:-

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٢.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٥٩/٣.

- ١- إن الروايات ذكرت حصة للشيطان في النخلة أيضاً.
- ٢- إنه متقوض - على مبانيه- بنيذ الزبيب الذي هو عنب مجفف ولم يقل بنجاسته.
- ٣- إن سكر العنب (الكلوكوز) لا يختص بالعنب إذ يراد به السكريات الأحادية البسيطة والعنب أحد مصادرها.
- ٤- إن هذه الخصوصية لو كانت للعنب لكان الأولى مراعاتها في جانب الحرمة كما يظهر من سياق الروايات بينما الحرمة تشمل كل مسكر.

ملحق:

في النسبة المسموحة من الكحول من حيث الحلية

استثنى جملة من الفقهاء المعاصرين - ومنهم السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) - من حرمة تناول الكحول حالة ((كون نسبة الكحول إلى مجموع الغذاء والدواء مستهلكة عرفاً، بحيث يكون وجودها ملحفاً عرفاً بالعدم، وهذا لا يكون أكثر من ١.٥٪ وإن كان أكثر لا يكون بمستهلك، وأما إذا كان بهذه النسبة وأقل فهو مستهلك ويجوز تناوله))^(١) وسمعت منه (قدس سره) مباشرة نسبة هذا القول إلى أستاذه الشهيد السيد الصدر الأول (قدس سره).

وقال السيد السيستاني (دام ظلّه الشريف): ((يجوز تناولها - أي الأدوية والمأكولات المحتوية على الكحول - أو شربها أيضاً إذا كانت نسبة الكحول ضئيلة جداً كـ ٢٪))^(٢).

أقول: كلامهم مطلق من حيث أصل الكحول أي من دون فرق بين كون الكحول مصنّعاً طبيعياً بالتخمير أو بتحضيره من تفاعلات كيميائية ومطلق من حيث كون هذه النسبة المسموحة هي كحول مضاف إلى الغذاء والدواء أم أنها نسبة من الكحول تتكون عند تحضير هذا الدواء أو الغذاء، بل إن ظاهر كلماتهم خصوصاً السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) الآتي في أن الكحول متخذ من الأصول الخمسة.

واستثناؤهم هذه النسبة يكشف عن مشكلة في الأكبر من ذلك وهي إما النجاسة أو الحرمة ولا يحتل الأول لأن النجس وما يحتويه وملاقيه لا يجوز تناوله

(١) ما وراء الفقه: ٢٠٩/٧ طبعة بيروت.

(٢) الفقه للمغترين، السيد عبد الهادي الحكيم، ط ٣، ص ٨٦، المسألة (٣٧).

مهما كان ضئيلاً، وهذا الاستهلاك المفروض لا يظهر المجموع، وصرح بذلك سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في إجابته عن سؤال بخصوص وجود نسبة من الكحول في بعض العصائر، قال (قدس سره): ((إن كان العصير مستخرجاً من التمر أو العنب أو العسل أو الشعير فكحوله نجس وشربه حرام، وإن كان مستخرجاً من مواد أخرى فكحوله طاهر ولكن لا يجوز شربه إلا إذا كانت نسبة الكحول فيه ١.٥ بالمائة أو أقل))^(١).

أما السيد السيستاني فقد نقلنا قوله بطهارة الكحولات بكل أنواعها. فالإشكال من حيث الحرمة؛ وتعبيرهم بالاستهلاك يشعر بذلك إذ أن الاستهلاك لا يطهر النجس ومنشأ الحرمة إما هو إيقاع الضرر البليغ بالنفس وهذا غير محتمل من كلامهم وإما الإسكار كما هو واضح وحينئذ يرد على هذا الترخيص عدة أمور:-

١- إن دعوى الاستهلاك مخالفة للوجدان فإن إضافة ١.٥-٢٪ لتراً من المسكر إلى مائة لتر من الماء لا يعتبر استهلاكاً والوجدان يقطع بوجوب اجتناب الكل.

٢- إنه مخالف لعدة طوائف من الروايات:

(منها) ما دلّ على حرمة المسكر مهما كان قليلاً كصحيفة كليب الأسدي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خطب الناس فقال: إيها الناس ألا إن كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام)^(٢).

(ومنها) ما دلّ على أن خلط المسكر مهما قلّ بالماء الكثير لا يحلّه كصحيفة

(١) مسائل وردود: ج ٢، ص ٧١، مسألة ٢٨٤.

(٢) توجد روايات بهذا المعنى في وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ١٧.

معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام) من حديث وفيه: (فقلت: فقليل الحرام يجله كثير الماء؟ فردد بكفه مرتين: لا، لا) (١) وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) من حديث: (فأكسره بالماء؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لا وما للماء يجل الحرام، اتق الله عز وجل ولا تشربه)، ومعتبرة عمر بن حنظلة المتقدمة وفيها: (لا والله ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب) وصحيحة كليب بن معاوية المتقدمة.

(ومنها) روايات نزع البئر المتقدمة حيث أمر الإمام (عليه السلام) بنزح ماء البئر كله إذا صب فيها خمر ولا شك أن نسبه أقل من النسبة المذكورة التي ادعي فيها الاستهلاك.

٣- إننا انتهينا في البحث إلى نتيجة مفادها أنه على مبانيهم يكون كل مسكر نجساً، وقربنا الآن أن لازم كلامهم كون هذا الكحول مسكراً فيكون نجساً و (ما ييل الميل ينجس حباً من ماء) كما ورد في خبر أبي بصير فلا معنى للترخيص فيه. فتصحیح الرخصة بوجود مثل هذه النسبة في الغذاء أو الدواء لا بد أن يكون بوجوه:-

١- أن يكون هذا الكحول المضاف مصنّعاً بطريقة كيميائية وليس بالتخمير الطبيعي وأن لا يكون مسكراً.

٢- أن لا يفهم من هذه النسبة أنها مقدار من الكحول مضاف إلى الدواء أو الغذاء بهذه النسبة لوجود الإشكالات المتقدمة وإنما هي نسبة متكونة من الكحول عند تصنيع الغذاء أو الدواء كالذي يحصل عند اختمار عجيين الخبز أو تكون الخل.

ففي صناعة الخل ذكرنا في مقدمة البحث أن تحول السكريات إلى كحول لما

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب

كان تدريجياً فبمجرد نبد التمر أو الزبيب في الماء وتعريضه للتخمير أو تخمير العصير العنبي لا يعني حرمة ونجاسته لعدم تحقق عنوان الخمرية والإسكار وقد وردت روايات في ذلك ومنها صحيحة صفوان الجمال وفيها: (فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة)^(١)، ويحدد خبر^(٢) محمد بن عاصم المدة بستة أيام فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بشرب العصير ستة أيام)^(٣) وخلال هذه المدة تتكون نسبة من الكحول لا نعلمها بالضبط وهي تتأثر بالعوامل التي ذكرناها أول البحث ومنها كون الظروف (لا هوائية) أي أن العصير غير معرض للهواء.

وذكرت المصادر الكيميائية: ((أن ٧٥٪ من السكريات القابلة للتحويل إلى كحول تتحول خلال ٣٥ ساعة من بدء التفاعل أي أن ١٥٪ من السكر الموجود في المحلول يتحول إلى كحول باعتبار ما قلناه أول البحث: أن نسبة السكر في المحلول المخمر هي ٢٠٪ ويتكامل التفاعل والتحول وتتحول كل السكريات القابلة للتحويل إلى كحول خلال ثلاثة أيام))^(٤) ولا تنافي بين خبر محمد بن عاصم وهذه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ١٧، ح ٣.
(٢) روه الكليني في الكافي بسند صحيح إلى ابن أبي عمير عن محمد بن عاصم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ولم يرد توثيق محمد بن عاصم إلا أنهم بنوا على توثيقه لرواية ابن أبي عمير عنه، ولوروده في إسناد كامل الزيارات وعلى حسن حاله بما روى الكشي عنه أن الإمام الرضا (عليه السلام) نهاه عن مجالسة الواقفة (راجع معجم رجال الحديث: ٢١٦/١٦، ومستدركات علم رجال الحديث: ١٤٧/٧).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٣، ح ٢.
(٤) القول الفصل في أحكام الخل: ١٥٠، الطبعة الثانية، وجاء في الهامش: ((سعيت بالمقدار الممكن لتحصيل مخطط بياني يوضح العلاقة بين نسب الكحول المتكونة خلال الأزمنة المختلفة وستأتي الإشارة إليه فإنه نافع لمعرفة نسبة الكحول المتكونة بعد ستة أيام ومع قطع النظر عنه فإن النسبة المتكونة في الأيام الأولى تمثل الحصة ==

المعلومات الكيميائية لأن هذه المصادر تتحدث عن التخمر بواسطة الإنزيمات والعوامل المسرعة للتفاعل، أما المدة المذكورة في الرواية فإنها بلحاظ وضع العصير في الظروف الطبيعية.

وعلى أي حال فإن عنوان الخمر والإسكار يتحقق بوصول نسبة السكر المتحول إلى كحول إلى نسبة معينة افترضها السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) ١.٥% ولا أعلم منشأ هذا التحديد ولم يعلمني به السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) عندما سألته سوى أنه تبع بها أستاذه الصدر الأول (قدس سره).

وربما كان وجهه أن كل المواد التي تحصل فيها تخمرات كعجين الخبز أو الخل المنقلبة عن الخمر تحتوي على نسبة من الكحول مقاربة لهذه النسبة وهي مقطوعة الحلية شرعاً فهذه النسبة مسموحة.

وبالنسبة لنا فلا إشكال من حيث النجاسة بحسب ما انتهينا إليه من البحث، ولا إشكال من حيث الحرمة لأن الكحول الموجود في الأدوية والأغذية ليس مادة كحولية مسكرة تضاف إلى هذه المواد وإنما مركبات كيميائية صناعية تدخل في تركيب هذه المواد ونسبتها ضئيلة جداً تقل عن ١ بالألف أحياناً.
والحمد لله وحده.

= الأكبر من الكحول المتكون (الذي تبلغ نسبته في الحالة القصوى ١٨%) ولنا على ذلك أكثر من شاهد:-

١- إن نسبة الكحول تتكون بسرعة في الأيام الأولى باعتبار زيادة المواد السكرية الموجودة ومع نقصانها تنقص هي أيضاً.

٢- إن هذا التصرف في التفاعلات بين المواد مألوف جداً ويعرفه من درس (تكنولوجيا المواد) وأتكلّم عن تجربتي الخاصة -كمهندس مدني- فإن الخرسانة (الكونكريت) تكتسب قوتها العظمى بعد (٢٨) يوماً إلا أن ٩٠% من قوتها يحصل بعد أسبوع أي (بعد ربع المدة).

البحث السابع

حرمة تصوير ذوات الأرواح

بسم الله الرحمن الرحيم

حرمة تصوير ذوات الأرواح^(١)

المسألة كثيرة الابتلاء ولها أفراد كثيرة في زماننا وبعضها مستحدثة كصنع الإنسان الآلي وأفلام الكارتون (الرسوم المتحركة) وثلاثية الأبعاد (Three Dimensions)، وأصبح من المعروف أن تقيم الشعوب نصباً وتماثيل لاستذكار وتخليد شخصيات قدّمت خدمات جليلة أو قامت بمواقف نبيلة، ويعتبرونه ظاهرة حضارية. كما يشغل النحت حيزاً مهماً من الأعمال الفنية لذا فهم يدرّسونه في أكاديميات الفنون الجميلة. ويجري ذلك في الدول الإسلامية من دون التفات إلى ما ورد في الشريعة المقدسة من حرمة التصوير في الجملة. فما هو الموقف الشرعي من هذه الأعمال وفق ما ورد في الشريعة من الحكم المذكور؟

وموضوع المسألة يمكن أن يكون على أشكال، إذ التصوير يمكن أن يكون مجسماً أو غير مجسم، والمصور يمكن أن يكون ذا روح كالحَيوان أو غير ذي روح كالشجر فالأشكال أربعة.

وفي ضوء ذلك فقد قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة))^(١)، وهذا بحسب أصل العناوين، وإلا فإن الأقوال أكثر من ذلك للخلاف في التفاصيل كحرمة التصوير إذا كان باليد دون ما كان بالآلة، ومنه يُعلم ما في كلام سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره): ((ولا يهم من الناحية الفقهية التقسيمات الأخرى ك... أن تكون الصورة يدوية أو بالآلة))^(٢).

(❖) انتهى إلقاء هذا البحث يوم ٤/٤. ق. ١٤٢٩هـ- الموافق ٣/١١/٢٠٠٨م.

(١) مصباح الفقاهة (من المجموعة الكاملة): ٣٥/٣٤٥.

(٢) ما وراء الفقه: ٣/١٣٦.

والأقوال الأربعة هي:-

- (الأول) اختصاص الحرمة بالتصوير المجسم لذي الروح.
- (الثاني) حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً مجسماً وغير مجسم.
- (الثالث) حرمة التصوير المجسم مطلقاً سواء كان لذي روح أو غيره.
- (الرابع) حرمة التصوير مطلقاً سواء كان مجسماً أو غير مجسم لذي روح أو غيره.

وقال الشيخ المامقاني (قدس سره): ((وهناك قول ثالث -أي غير الثالث والرابع اللذين ردّ عليهما في المكاسب- لم يتعرض له وهو القول بالكراهة مع الجواز، وقد حكى عن جماعة، بل في المستند: قيل أنه الأشهر))^(١) وهو غريب إذ أن صاحب المستند كان يتحدث عن الصورة الثانية أي حرمة التصوير غير المجسم لذي الروح فقال (قدس سره): ((فالثانية محرمة عند الحلبي والقاضي وشيخنا الشهيد الثاني وبعض آخر، وجوزها جماعة، بل قيل أنه الأشهر))^(٢).

وذكر الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف) هذا القول الخامس ونسبه إلى الشيخ الطوسي (قدس سره) في تفسيره التبيان والشيخ الطبرسي في مجمع البيان، وحاصله ((إنكار أصل الحرمة حتى في المجسمة من ذوات الأرواح:

ففي التبيان في تفسير الآية الحادية والخمسين من سورة البقرة قال: (ومعنى قوله: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ أي اتخذتموه إلهاً لأن بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين لأن فعل ذلك ليس بمحذور وإنما هو مكروه. وما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه لعن المصورين معناه: من شبه الله بخلقه أو اعتقد فيه أنه صورة، فلذلك قدر الحذف في الآية كأنه قال: اتخذتموه إلهاً).

(١) حاشية الشيخ محمد حسن المامقاني (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، ص ٦٩.

(٢) مستند الشيعة: ١٠٨/١٤.

ونحو ذلك في المجمع أيضاً، وكأنه تبعه في ذلك.
والعبرة بما ذكره الشيخ في التبيان لتأخره عن نهايته، قال في أول المبسوط:
((وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية)^(١) يظهر من ذلك أن النهاية مما
صنّفه الشيخ في أوائل عمره الشريف.

وفي السرائر في مسألة ولاية الأب والجد على البنت في النكاح قال: ((وأيضاً
فشيخنا أبو جعفر الطوسي قد رجع وسلّم المذهب بالكلية في كتابه كتاب التبيان
ورجع عما ذكره في نهايته وسائر كتبه لأن كتاب التبيان صنّفه بعد كتبه جميعها
واستحكام علمه وسبره للأشياء ووقوفه عليها وتحقيقه لها)^(٢).

وعلى هذا فعل كلامه في النهاية صدر عنه على أساس كلمات الأصحاب
والاحتياط في المسألة، وبعد التحقيق ثبت له الجواز مع الكراهة)^(٣).

أقول: ما ورد في كلامهما (قدس الله سرّيهما) من الأدلة على الكراهة لا
يثبت ذلك فلعل فعل النبي عيسى (عليه السلام) كان إذناً خاصاً به استثناءً من
الحرمة بقريته قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة: ١١٠)
كأمر الملائكة بالسجود لآدم (عليه السلام) استثناءً من حرمة السجود لغير الله
تبارك وتعالى، وأما كون أصحاب موسى (عليه السلام) ظالمين باتخاذهم العجل
إلهاً فهو لا ينافي كونهم ظالمين أيضاً بصنعهم العجل وإنما أشير إلى الأول لأهميته
لأنهم عادوا به إلى الكفر فيندك أمامه الظلم الثاني.

وعلى أي حال فإنه قد يظهر غير ذلك - أي القول بالجواز مع الكراهة - من
مجمع البيان بعد التدقيق في النص فإنه (قدس سره) قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ
وَأَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾

(١) المبسوط: ٢/١.

(٢) السرائر: ٥٦٣/٢.

(٣) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٥٧/٢.

(البقرة: ٥١): ((أي اتخذتموه إلهاً لأن بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين لأن فعل ذلك ليس بمحظور وإنما هو مكروه، وأما الخبر الذي روي أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لعن المصورين فالمراد به من شبه الله بخلقه أو اعتقد فيه أنه صورة))^(١) وقال (قدس سره) في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ﴾ (سبأ: ١٣): ((قال الحسن: ولم تكن يومئذ التصاوير محرمة وهي محظورة في شريعة نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه قال لعن الله المصورين ويجوز أن يكره ذلك في زمن دون زمن وقد بين سبحانه أن المسيح كان يصور بأمر الله من الطين كهيئة الطير))^(٢) فإذا اعتبرنا نقله (قدس سره) لكلام الحسن من دون تعليق إمضاء له فإن نتيجة الجمع بين النصين تكون:-

١- إن الكراهة حكم التصوير في زمان ما قبل الإسلام أما الحكم في الإسلام فهو الحظر والدليل على جوازه في شرائع ما قبل الإسلام فعل النبي المعصوم عيسى (عليه السلام) له.

٢- يحتمل أن يكون مختارهما (قدس الله سرهما) بحسب الظاهر عدم إطلاق حرمة تصوير ذوات الأرواح وتقييدها بحالة محاكاة الله تبارك وتعالى في خلقه ومضاداته سبحانه وليس مختارهما الجواز، وهو ملائم لما ذكره الأساطين - كما في جامع المقاصد والكفاية- من نفي الخلاف، ودعوى الإجماع الآتية. فلا يصح نسبة القول بالجواز مع الكراهة إليهما (قدس الله روحيهما) على اعتبار تبعية النص كما قال (دام ظله الشريف).

(١) مجمع البيان: ٢٣٣/١.

(٢) مجمع البيان: مج ٤، ج ٨، ص ٦٠٠.

القول الأول:

حرمة التصوير المجسم لذي الروح

واستدل على الحرمة بالإجماع فإنه منعقد عليها نقلاً وتحصيلاً ولذا لم يستدل الشيخ الأنصاري (قدس سره) على حرمة هذا القسم واكتفى بالقول ((تصوير ذوات الأرواح حرام - إذا كانت الصورة مجسمة - بلا خلاف فتوىً ونصاً))^(١)، وأشكل على الإجماع بـ ((أنه مدركي، لأنه مستند إلى هذه الروايات وليس أوسع منها، فتعود قيمته إلى قيمتها))^(٢) وسيُضحح بإذن الله تعالى أن الإجماع أوسع من دلالة الروايات ومع ذلك فلا يمكن اعتباره تعدياً لأنه ناشئ من التوسع في فهم الروايات.

واستدل بالروايات فقد دلت على الحرمة روايات عديدة وبمضامين متنوعة

منها:-

١- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان)^(٣).
بتقريب أن مفهوم الاستثناء يقتضي وجود البأس في تصوير ذوات الأرواح وليس البأس إلا الحرمة.

٢- صحيحة أبي العباس عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ﴾ فقال: (والله ما هي تماثيل

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٨٣/١٤.

(٢) ما وراء الفقه: ١٣٨/٣.

(٣) الروايات من (١- ١٣) عدا التسلسل (٤، ٩، ١٠، ١١) موجودة في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، أما الروايات الأربعة الأخرى فهي في كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤.

الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه).

بتقريب أن تنزيه الإمام (عليه السلام) لسليمان (عليه السلام) عن الأمر بعمل تماثيل الرجال والنساء يقتضي حرمتها خصوصاً مع المبالغة والتأكيد بالقسم على ذلك، وبضميمة عدم القول بالفصل وبقرينة الروايات الأخرى تعمم إلى كل ذوات الأرواح.

٣- موثقة أبي بصير في المحاسن^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أتاني جبرئيل قال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل) وهو متحد مع خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن ربك ينهى عن التماثيل).

بتقريب أن نهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ظاهر في الحرمة، وأن المراد بالتصاوير المعنى المصدري أي تصويرها وعملها لأنه المناسب للتزويق الذي هو معنى مصدري ولأن المراد لو كان معنى اسم المصدر لاستغنى عن ذكر كلمة تصاوير.

٤- صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا بأس بتماثيل الشجر).

بتقريب أن الجملة وإن لم يكن لها مفهوم يقتضي وجود البأس بتماثيل غيرها إلا أنها بضميمة ارتكاز الحرمة في الجملة لدى السائل وإخراج الإمام (عليه السلام) تماثيل الشجر التي تعمم إلى غير ذوات الأرواح يُبقي الحكم بجرمة تصوير

(١) وردت الرواية في الكافي بسند غير معتبر لوجود القاسم بن محمد الجوهري وعلي بن أبي حمزة، لذا وصفها جمع بغير الاعتبار (هامش مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٤٦) لكن سندها في المحاسن موثق.

- ذوات الأرواح محمضى من قبل الإمام (عليه السلام).
- ٥- خبر الأصبع بن نباة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج من الإسلام).
- ٦- مصححة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من مثل مثلاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح).
- ٧- خبر الحسين بن المنذر قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): (ثلاثة معذبون يوم القيامة) وفيه (ورجل صور تماثيل يكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ).
- ٨- خبر سعد بن طريف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إن الذين يؤذون الله ورسوله هم المصورون يكلفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح).
- ٩- خبر الحسين بن زيد عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) في حديث المناهي قال: (نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن التصاوير وقال: من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ) الحديث.
- ١٠- الصحيحة إلى عبد الله بن مسكان عن محمد بن مروان^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سمعتة يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها) الحديث.
- ١١- خبر الخصال عن ابن عباس قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من صور صورة عذب وكلف أن ينفخ فيها وليس بفاعل).
- ١٢- خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): (بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في هدم القبور

(١) لم يرد توثيق في محمد بن مروان إلا أن بعضهم بنى على توثيقه لرواية الأجلاء عنه كالحلبي وابن مسكان وأبي أيوب وأبان ونقلوا إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن مسكان وهو غير معتمد عندنا.

وكسر الصور).

١٣- خبر السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): (بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته).

بتقريب أن كسرها ومحوها وإزالتها ليس إلا حرمة إيجادها أصلاً.

١٤- خبر القطب الراوندي في لبّ اللباب: (روي أنه يخرج عنق من النار فيقول: أين من كذب على الله؟ وأين من ضاد الله؟ وأين من استخف بالله؟ فيقولون: ومن هذه الأصناف الثلاثة؟ فيقول: من سحر فقد كذب على الله، ومن صور التصاوير فقد ضاد الله، ومن ترائى في عمله فقد استخف بالله)^(١).

١٥- خبر الصدوق في الخصال عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن القاسم بن يحيى^(٢) عن جده الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبيه عن آبائه (عليهم

(١) مستدرک الوسائل، کتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ٥.

(٢) حاول البعض تصحيح السند بوجه:-

١- ورود القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد في إسناد كامل الزيارات وتفسير القمي ورواية الأجلة كأحمد بن محمد بن عيسى عن القاسم.

٢- إن الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) نقل في الفقيه روايتهما لزيارة الإمام الحسين (عليه السلام) وقال عنها: (إنها أصحّ الزيارات عندي من طريق الرواية) (الفقيه، ج ٢، كتاب الزيارات).

وفي كل من الوجهين نظر؛ فالأول غير معتمد كبروياً والثاني لا يدل على توثيقهما وإنما على قبول هذه الرواية لهما، على أن الصدوق جعلها أصح من غيرها ولم يقل أنها صحيحة في نفسها فالصحة إضافية، ثم إن هذا اجتهاد منه لا نعلم مستنده، مضافاً إلى أن الحسن بن راشد كان وزيراً لعدد من خلفاء بني العباس (المهدي، الهادي، الرشيد) فيكون الأصل فيه أنه من الظلمة إلا أن يخرج دليلاً.

السلام)، قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إياكم وعمل الصور، فإنكم تسألون عنها يوم القيامة)^(١).

١٦- خبر عبد الله بن طلحة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من أكل السحت سبعة - إلى أن قال - والذين يصورون التماثيل) الخبر. بتقريب الملازمة بين حرمة الأجر والعمل.

١٧- ما رواه الشهيد الثاني في منية المرید، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (أشد الناس عذاباً يوم القيامة، رجل قتل نبياً، أو قتله نبي، ورجل يضل الناس بغير علم، أو مصور يصور التماثيل).

١٨- خبر عوالي اللئالي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (إن أهل الصور يعدّون يوم القيامة، يقال: أحيوا ما خلقتم).

١٩- خبر المثنى^(٢) عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إن علياً (عليه السلام) كره الصور في البيوت)^(٣) بضميمة ما ورد في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله

(١) الروايات من (١٥-١٨) مستدرک الوسائل، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ٧٥.

(٢) المثنى هو ابن الحضرمي بقرينة رواية ابن أبي عمير عنه وهو لم تثبت وثاقته لكن السيد الخوئي (قدس سره) بنى عليها لوروده في تفسير القمي، ولا نبني على وثاقة كل من روى عنهم ابن أبي عمير إذا صرح بأسمائهم ولم يرسل عنهم، وقد وردت الرواية في الكافي والحاسن بعدة طرق عن المثنى، ورواها البرقي في الحاسن بسند معتبر عن يحيى بن أبي العلاء المختلف فيه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وبطريق معتبر عن حاتم بن إسماعيل المجهول عن جعفر (عليه السلام) (وهي موجودة في نفس الباب، ح ١٣، ١٤).

(٣) الروايتان (١٩، ٢٠) في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ٣، ٩.

(عليه السلام): (ولم يكن عليّ يكره الحلال)^(١).

٢٠- خبر جراح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كره ذلك).

٢١- خبر تحف العقول وفيه: (وصنعة صنوف التصاوير وما لم يكن مثل الروحاني... فحلال فعله وتعليمه والعمل به)^(٢).

تقييم الاستدلال بالروايات

نوقش الاستدلال بالروايات من جهة ضعف سند أكثرها كما هو واضح، وأما من حيث الدلالة فأوردوا على (الرواية الأولى) وهي صحيحة محمد بن مسلم عدة أمور:

(منها) أنها أجنبية عن المقام، لأن السؤال فيها عن التماثيل الظاهر في كونها معمولة، فيسأل عن شيء بعد عملها وصنعها وليس عن نفس الصنع فهي ((ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة، فإن التماثيل جمع تمثال بالفتح، ويجمع على تماثلات وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج، فلا بد وأن يحمل على الأمور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزيين ونحوها، لا على نفس عمل الصور، كما أن السؤال عن بقية الأشياء الخارجية - من المأكولات والمشروبات والمركوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج))^(٣).

وأيده بعضهم بـ((المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى (عليه السلام) أنه سأل أباه عن التماثيل، فقال: (لا يصحّ أن يلعب بها)، فإن إطلاق

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الربا، باب ١٥، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح ١.

(٣) مصباح الفقاهة (من المجموعة الكاملة): ٣٧١/٣٥.

السؤال - كما يظهر من الجواب - حمل على التماثيل الموجودة فأجاب عن عدم صلاحية اللعب بها، وعليه فالسؤال عن حكم الأفعال المناسبة للتماثيل الموجودة، من اللعب والاقتناء والبيع والشراء، فالرواية أجنبية عن المقام من تجسيم ذوات الأرواح وإيجادها^(١).

وسنقل (صفحة ٣٩٩) عن السيد الخميني (قدس سره) مثل هذا الإشكال على تقريب الاستدلال بالرواية.
ويرد بوجوه:-

أ- إن متعلق البأس مطلق شامل لكل التصرفات وأوضحها صنعها كما ينصرف قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) إلى النكاح، فلو لم ينصرف إليه الجواب فإنه مشمول بالإطلاق قطعاً.

ب- جعل خبر علي بن جعفر قرينة على ما قيل: غير صحيح لأن السؤال كان صريحاً عن اللعب بها، فقد ورد في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا)^(٢)، نعم ورد النص الذي ذكره في رواية المحاسن - وهي معتبرة - عن ابن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (أنه سأل أباه عن التماثيل فقال: لا يصلح أن يلعب بها)^(٣). والظاهر أن الرواية واحدة وإن اكتفاء السائل بهذا الجواب دليل على أن السؤال كان عن اللعب فهي خاصة ولا تكون قرينة على

(١) نقل هذا الإيراد السيد محسن الخرازي في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد السابع، صفحة ٧٥، وقد ذكره السيد الخميني (قدس سره) كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤، ح ١٠.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢٥، ح ١٦. وفي

الوسائل: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ١٥.

غيرها. وورد في المحاسن أيضاً بسند ضعيف: (التمثيل لا يصلح أن يلعب بها)^(١) ولا تصلح للقرينية على ما قالوه حينئذ.

ج- إنه ورد في بعض الأخبار (كالتاسع) النهي عن التصاوير وفسره الإمام (عليه السلام) بصنعها.

د- إنهم ذهبوا إلى جواز اقتناء التماثيل واللعب بها فكيف جاز لهم حمل البأس عليه؟ اللهم إلا أن يقولوا بأنها حملت على الكراهة جمعاً مع ما دل على جواز الاقتناء.

(ومنها) ((أن غاية ما يُستفاد منها ثبوت البأس وهو أعم من التحريم في إيجاد صور ذوات الأرواح لا يفيد الحرمة))^(٢).

وهذا الإشكال قد رددنا عليه مراراً بأن البأس ظاهر في الحرمة واستحقاق العقوبة، وإذا استعمل في الكراهة فلوجود قرائن.

(ومنها) إن الدليل أخص من المدعى إذ غاية ما يثبت به وجود البأس في تصوير ذوات الأرواح في الجملة أي على نحو الموجبة الجزئية لا مطلقاً على نحو الموجبة الكلية، لأن مفهوم الاستثناء مجمل، إذ يصدق المفهوم بوجود بأس في بعض الأفراد كالتصوير لمضاهاة الله سبحانه في خلقه والإمام (عليه السلام) نفى البأس عن تماثيل الشجر ونحوها وأخرج الحيوان لكن تركه مجملاً لأن السؤال لم يكن عن الحيوان وإنما أجاب الإمام (عليه السلام) عنه تفضلاً فلا يعلم أنه في مقام البيان حتى يتم الإطلاق إذ يحتمل أن يكون (عليه السلام) في مقام إلفات النظر إلى وجود فرد مغاير في الحكم لم يُسأل عنه، كما لو قال المولى: (لا بأس بالصلاة في ثوب كذا ما لم تكن عليه نجاسة) فإنه لا يعني وجود البأس في النجاسة مطلقاً إذ أن بعض أفراد الدم معفو عنها. ونتيجة الاستثناء وجود البأس في تصوير

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ١٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٧١/٣٥ ونقلها عن حاشية الإيرواني على المكاسب.

الحيوان في الجملة.

نعم يمكن القول بنتيجة العموم من جهة منجزية العلم الإجمالي، فما دام البأس موجوداً في الجملة في تصوير ذوات الأرواح فإن قاعدة الاشتغال تجري ويجب الامتناع عن تصوير ذوات الأرواح مطلقاً.

ويجب هذا بانحلال العلم الإجمالي للعلم بجرمة تصوير ذوات الأرواح إذا كانت بقصد مضاهاة الله تبارك وتعالى في خلقه أو لعبادتها وتعظيمها وتجري البراءة عن الصور الأخرى.

وقد استشكل بهذا الإجمال المحقق الإيرواني (قدس سره) لكن على تعميم الاستدلال لغير المجسمة فقال (قدس سره): ((مقتضى الصحة عدم البأس بالتمثال ما لم يكن تمثال حيوان، وهذه قضية مهملة بالنسبة إلى تمثال الحيوان لا تقتضي عموم البأس لتمام أفراد تمثال الحيوان))^(١).

ولرفع الاستغراب نذكر موردين من كلمات الفقهاء (قدست أرواحهم) في غير موضع كلامنا إلا أنها تتحد مع ما نحن فيه كبروياً:

(أولهما) للسيد اليزدي (قدس سره) صاحب العروة قال (قدس سره) تعليقاً على خبر تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني): ((بل لإمكان دعوى أن مقتضى مقام التحديد وجود أصل المفهوم، وأما وجوب كونه عاماً فلا، فإنه يكفي ثبوت البأس في الروحاني في الجملة فلا يستفاد منه مزيد من ذلك، ألا ترى أنه لو قال (لا بأس بقتل الحيوان ما لم يكن إنساناً) لا يستفاد منه أن قتل كل إنسان حتى المرتد فيه بأس)) لكنه (قدس سره) تراجع وقال: ((ولكن الإنصاف أنه لو كان في مقام تحديد التصاوير من حيث الجواز والمنع مطلقاً كما هو الظاهر فلا بد من كون المفهوم عاماً بمعنى أنه

(١) حاشية الشيخ الإيرواني (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، نقلنا النص عن

يستفاد منه عموم المفهوم))^(١).

أقول: نحن لا نتراجع عما استظهرناه في المقام وإن لم يجر في موارد أخرى.
(ثانيهما) للسيد الخميني (قدس سره) حيث قال عن نفس الخبر بأنه ((في)
مقام بيان الصنوف المحللة لا المحرمة، فلا إطلاق في عقد المستثنى يشمل المجسمات
وغيرها)).

ويظهر من بعض كلمات الشيخ المتظري (دام ظله) أن هذه كبرى جارية في
أغلب موارد الاستثناء، قال: ((لأن الكلام المشتمل على الاستثناء مسوق غالباً
ليبان الحكم في المستثنى منه، والمستثنى يذكر بنحو الإجمال للإشارة إلى أصل
وجود الاستثناء فلا يجري فيه مقدمات الحكمة ولا يحكم بالإطلاق فيه. وعلى هذا
فيكفي في صحة الاستثناء في المقام كون بعض مصاديق الروحاني كالمجسم منه
مطلقاً أو خصوص ما يقع منه معرضاً للعبادة والتقديس محرماً))^(٢).

(ومنها) ما أشكل به سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) بقوله:
((لأن ما) هنا ليست شرطية وإنما هي موصولة أو ظرفية، وعلى كلا التقديرين،
يكون المفهوم من قبيل مفهوم الوصف. لأنه ليس مفهوم الشرط ولا مفهوم الغاية،
ولا غيرهما طبعاً، ومفهوم الوصف ليس بحجة)) وأجاب (قدس سره) بـ((أن
الإنصاف أنه من الواضح أن الإمام (عليه السلام) بصدد المنع من تصوير
الحيوان، مضافاً إلى بيان جواز غيره، فيكون ظهورها هذا حجة))^(٣).

أقول: أصل الإشكال غير وارد لأن (ما) إما ظرفية أو استثنائية وعلى
التقديرين فهي غائية لها مفهوم.

(ومنها) إن ذكر الشمس والقمر -التي لا يعرف فيها التصوير المجسم وإنما

(١) حاشية السيد الزيدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٩.

(٢) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٧٢/٢.

(٣) ما وراء الفقه: ١٣٩/٣.

النقش - قرينة على أن المراد بالتماثيل غير المجسمة فلا يصح الاستدلال بالصحيحة على القول الأول.

وفيه:-

١- إن نتيجة هذا الإشكال حرمة نقش ذوات الأرواح أي التصوير غير المجسم وبضمنية عدم القول بالفصل نحصل على القول بحرمة التصوير المجسم أيضاً.

٢- إن أقواماً عبدوا الكواكب ولم يكونوا يعبدون نقوشاً بل مجسمات يقربوهم إلى الله زلفى بزعمهم فلا تصلح القرينة المذكورة في الإشكال.

ونوقشت (الرواية الثانية) وهي صحيحة أبي العباس البقباق من جهة ((أن إنكار أبي عبد اله (عليه السلام) لا يدل على كونها محرمة على سليمان النبي (عليه السلام) بل لعلها كانت مكروهة عليه كراهة شديدة لا يليق ارتكابها بمثل النبي))^(١).

وهو إشكال وجيه على التقريب الذي ذكره ولا يرد عليه ما قيل من ((أن وقوع المكروهات لبيان جواز الأشياء غير عزيز، ولا يوجب السؤال، ولا يحتاج في دفع احتماله إلى القسم))^(٢)، وبيانه: أن هذا الفعل لو كان مكروهاً فإن صدور المكروه من المعصومين لمصلحة ما كيان جواز الفعل وارد ولا يستحق هذا الإنكار، لأن الكبرى وإن كانت صحيحة إلا أن المورد ليس من صغرياتهما.

نعم يمكن تقريب الاستدلال بالصحيحة من جهة إمضاء الإمام (عليه السلام) لارتكاز الحكم بالحرمة عند السائل مما أوجب السؤال واندفع الإمام (عليه السلام) بقوة ليوضحه وإمضاء الارتكاز في ذوات الأرواح دون غيرها. فلا يرد عليه الإشكال المذكور.

(١) المكاسب المحرمة للسيد الخميني (قدس سره): ١٧٥/١.

(٢) مجلة فقه أهل البيت، مصدر سابق، صفحة ٧٥.

إلا أن يقال أن هذا الارتكاز يحتمل فيه أنه كراهة هذه التماثيل وعدم لياقتها لمقام النبوة فعاد الإشكال جذعاً.

ويمكن أن يجاب بأن الكراهة لو تصورناها فهي في اقتناء النبي سليمان (عليه السلام) للتماثيل وتزيين بيته بها، والآية تتحدث عن صنعها بأمره (عليه السلام) ولا إشارة باتخاذها لها زينة ونحوه.

ونوقشت (الرواية الثالثة) وهي موثقة أبي بصير بأنها تدل على أخص من المدعى ((إن تخصيص النهي عن التزيين -المفسر في كلام الإمام (عليه السلام) بتصوير التماثيل بتزيين البيوت- مع أنه غير مسبوق بالسؤال، لعله لأجل وقوع الصلاة فيها، فتشبه بيوت عبادة الأصنام فتكون كناية عن الصلاة فيها))^(١).

ونوقشت من جهة السند فإنه ضعيف في الكافي كما تقدم (صفحة ٣٦٢) وتمايمته في المحاسن غير موثوق بها لأن هذا الكتاب ليس مما تناوله مشايخ الإجازة ورواة الحديث يداً عن يد وقرأوه جيلاً كالكتب الأربعة ويحتمل أن شيئاً من الزيادة والنقصان قد لحقه.

وعلى أي حال فنتيجة ما تقدم ثبوت حرمة التصوير المجسم لذوات الأرواح في الجملة لاستفاضة الروايات بشكل يغلق باب المناقشة في الدلالة والسند فيحصل الاطمئنان بصدور هذا المعنى منهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، وللإجماع المطبق على الحكم المتصل بالارتكاز التام لدى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لذا صدرت منهم أسئلة عن التفريعات بعد فراغهم من أصل الحكم فسألوا عن وجودها في البيت وكونها قدّام المصلي أو الصلاة بملايس نقشت عليها وعن نقشها في الأستار والبسط وجواز نقشها في الخاتم وغيرها من الأسئلة^(٢).

(١) شرح الشيخ فتاح الشهيدي على المكاسب: ١/١٨٣.

(٢) راجع البابين: ٤٥، ٤٦ من أبواب لباس المصلي، والبابين ٣٢، ٣٣ من أبواب مكان المصلي، والبابين ٣، ٤ من أبواب أحكام المساكن في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة.

مناقشة في إطلاق الحكم

قيدت الحرمة في كلمات بعض الفقهاء بوجوه:-

(أولها) ما استظهره الشيخ الأنصاري من اشتراط قصد الحكاية والتشبهه بالخالق سبحانه فلو لم يقصدها لم يكن عمله حراماً وإن كان ما يصنعه تمثالاً شبيهاً بذى روح، قال (قدس سره): ((هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله - ولو كان حيواناً- من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً))^(١).

وهو منه (قدس سره) مبني على الحكمة التي استنبطها للحكم بقوله: ((إن الظاهر أن الحكمة في التحريم هي حرمة التشبهه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين^(٢) عن تمكين غير المكلف من ذلك. ومن المعلوم أن المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبهه إنما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير))^(٣).

ويمكن الإشكال عليه من جهة أنه استنباط من باب تنقيح المناط أي أن المناط في الحرمة هو قصد الحكاية فلو لم يقصد لم يكن فعله حراماً حتى لو علم وقصد بأن ما يصوره هو حيوان ذو روح، وهذا المناط لا دليل عليه يمكن جعله مستنداً للأحكام مضافاً إلى أن هذا الاشتراط منه (قدس سره) مناف لإطلاق الأدلة التي جعلت موضوع الحرمة كون المصور حيواناً، لذا تصدى جملة من شارحي المكاسب والمحشّين عليها إلى توجيه عبارته (قدس سره).

فحمل بعضهم الحاجة المذكورة في كلامه (قدس سره) على حال

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٨٩/١٤.

(٢) وهو الشيخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد.

(٣) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٨٥/١٤.

الاضطرار التي تبيح المحذورات، وفيه أن العبارة تأباه فإن المصنف (قدس سره) ذكر الحاجة من باب المثال وليس من باب التعليل للجواز، مضافاً إلى أن الحاجة أوسع من الاضطرار وإن المصنف بصدد بيان قيد للحرمة.

وحملها بعضهم على ما استغربه كثيرون ((من أن مراد المصنف (قدس سره) من هذا الكلام أن يكون الداعي إلى إيجاد الصورة هو الاكتساب وتحصيل المال بأن يجيء الناس فينظرون إليه فيأخذ منهم على النظر إليها شيئاً ولا يكون الداعي هو التشبيه والتصور، ثم أورد عليه بأن جواز ذلك ليس قطعياً إن لم ندع الحكم بعدم الجواز إذ لا يخفى أنه أجنبي عن كلامه (قدس سره) مع أن الحكم بالحرمة في الصورة المفروضة معلوم فلا ينبغي حمل كلامه عليه))^(١).

وقيل في توجيه عبارته (قدس سره) بما ذكره السيد صاحب العروة (قدس سره) من ((كون الصورة حينئذٍ مشتركة بين الحيوان وغيره فيكون تميزه بالقصد))^(٢) وأوضح منه ما ذكره تلميذ الأنصاري الشيخ محمد حسن المامقاني (قدس سره) من أن ((مقصوده هو أنه إذا لم يكن الداعي إلى عمل ما هو بصورة شيء من الحيوانات هو التمثيل والتشبيه كما لو احتاج إلى عمل أداة على صورة أحد الحيوانات كأداة المصنوعة في زماننا على هيئة الهرة لإقامة الأساطين والأعمدة الثقيلة التي تنوء بالعصبة أولي القوة فإنه حينئذٍ يكون المقصود من صنع تلك الأداة تحصيلها ليرتب عليها الأثر المقصود وحيث لم يكن يترتب المقصود عليها إلا بأن تكون على تلك الهيئة الخاصة حيث تتلاءم أجزاؤها التي لكل منها ولهياتها مدخل في حصول الأثر المقصود من تلك الأداة فحينئذٍ يكون مسيس الحاجة إلى مثل تلك الأداة داعياً إلى صنعها لتحصيل المقصود لا بقصد التمثيل والتصوير لا يندرج في الأخبار الناهية عن التمثيل والتصوير والسر فيه أن صنع

(١) حكاة السيد اليزدي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب، صفحة ١٩.

(٢) نفس المصدر.

مثل ما ذكر إنما هو صنع ما هو بصورة الحيوان لا تصوير الحيوان، فالحاصل أن المثال والصورة وما وافقهما أي المادة والمعنى لا تتحقق إلا بإيجاده بقصد التشبيه والحكاية فما لم يكن بذلك العنوان خارج عن حكم الأخبار^(١).

أقول: التقريب الذي يظهر من صدر كلامه (قدس سره) غير كافٍ للخروج من إطلاق الحرمة لذا تممه (قدس سره) ببلوغ الحاجة حد الاضطرار -حيث عبر بمسيس الحاجة وحصر ترتب الغرض المقصود بهذه الصور- وهو في نفسه صحيح إلا أنه غير مقصود للشيخ الأعظم (قدس سره)، وإن مثال الهرة لا ينطبق لأن البناء قصد تصوير الهرة في قواعد الأعمدة وليس أن الأساس احتاج إلى هذه الهيئة.

نعم يمكن تحصيل وجه من كلامه (قدس سره) قاله السيد الخوئي (قدس سره) في شرح كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) وتأنيده: ((لا شبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير، لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية، وعليه فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الأشياء اللازمة على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً لعدم صدق التصوير عليه بوجه.

والمثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا فإنها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعها فعلاً محرماً، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير، بل إنما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاقي^(٢).

(١) حاشية المرحوم المامقاني (قدس سره) على المكاسب المسماة (غاية الآمال)، طبعة حجرية.

(٢) مصباح الفقاهة من (المجموعة الكاملة): ٣٦٠/٣٥.

وفيه: إنه خروج عن مفروض المسألة، لأن ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) أن العامل يعلم أنه يصور شيئاً على هيئة الحيوان لحاجة ما وليس أنه شابهه اتفاقاً، على أن ما ذكره السيد (قدس سره) ليس تصويراً لذي الروح وإنما هو يبدو شبيهه بالنظر الساذج فأدلة التصوير منصرفه عنه، ولو كان هذا المقدار من الشبه يدخله في موضوع الحرمة الذي هو التصوير لخرجنا بنتائج غريبة كحرمة صنع الحبال مثلاً لأنها تشبه الأفعى وحرمة صنع الخيوط لأنها تشبه الديدان الشريطية وغيرها. وعلى أي حال فيمكن قبول عبارة الشيخ (قدس سره) كما هي وأن مختاره تقييد حرمة تصوير ذوات الأرواح بقصد التشبه بالخالق وحكاية صنعه، فلا يحرم تصوير ذوات الأرواح إلا بهذا القصد، فلو صنع تماثيل مجسمة لذوات الأرواح للتعليم والدراسة أو للعب الأطفال ونحوه لم يكن حراماً. أو توجيه عبارته (قدس سره) بما ينسجم مع اشتراط قصد الحكاية الذي ذكره (قدس سره) فيراد به حالتان:-

- ١- موارد التطابق بين صورة ذي الروح وغيره من المصنوعات فيتميز بالقصد، وهو فرض نادر.
- ٢- إذا كان المصور على هيئة شبيهة بصورة ذي الروح وليس تصويراً لذي الروح، وأن المصور صنعها لغرض ما ولم يقصد تصوير ذي الروح، كمن يصنع الخيوط وهي تشبه الديدان، أو يصنع الحبال وهي تشبه الأفاعي وهكذا. والظاهر أن الشيخ (قدس سره) يريد الثاني، كما يظهر من بعض كلماته (قدس سره) فإنه بعد أن استظهر اختصاص الحكم بذوات الأرواح، قال (قدس سره): ((فإن صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير، ولا يحصل به تشبه بحضرة المبدع -تعالى عن التشبيه- بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف في الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله

تعالى))^(١).

إلحاق: ردّ الشيخ الأنصاري بهذا الاشتراط على كاشف اللثام، فقال (قدس سره): ((ومنه يظهر النظر في ما تقدم عن كاشف اللثام)) يشير بذلك إلى ما نقله عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل ((أنه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها، والثياب المحشوة، لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها)) وتبعه السيد الخوئي^(٢) (قدس سره).

أقول: هذا الرد يكون تاماً بناءً على ما قرّبناه من معنى اشتراط قصد الحكاية باعتبار أن هذه الأمور شبيهة بتلك الموجودات الطبيعية وليست أنها تصوير وتمثيل لها، أما إذا عدّها العرف تصويراً لذي الروح فإن حكمها الحرمة، وإن الاشتراط منفي بإطلاق الأدلة، كما يمكن الرد بانصراف أدلة الحرمة عن مثل المورد.

(ثانيها) -وهو يتعلق بتعميم الحرمة إلى غير الحيوان نذكره استطراداً -وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره) من تقييد الصورة بكونها معجبة للناظر، قال (قدس سره): ((ثم إنه لو عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسيم، فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها، فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والأبنية والسفن مما هو مصنوع للعباد -وإن كانت في هيئة حسنة معجبة للناظر- وكذا مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط مما خلق الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلى

(١) المكاسب من (المجموعة الكاملة للشيخ الأنصاري): ١٨٦/١٤.

(٢) مصباح الفقاهة من (المجموعة الكاملة): ٣٥٩/٣٥.

مشاهدتها- ولو بالصور الحاكية لها- لعدم شمول الأدلة لذلك كله))^(١).
أقول: هذا القيد مما لا دليل عليه وهو منفي بإطلاق الأدلة وإذا أراد (قدس سره) مخرجاً لتحليل عمل هذه الأمور فإنه يكفي ما ذكره (قدس سره) من انصراف الأدلة عنها ولا حاجة لافتراض قيود لإخراجها.

ورد السيد الخوئي (قدس سره) بما ذكره المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب: ((من أن الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة الصورة))^(٢).

وفيه: إنه غير تام لأن الإعجاب الذي اشترطه الشيخ (قدس سره) في المخلوق الطبيعي وليس في الصورة فالرد أجنبي.

(ثالثها) ما استفاده السيد الخميني (قدس سره) من طائفة من الروايات بضميمة مناسبات الحكم والموضوع فقيّد الحرمة بما صور ليكون أصناماً تعبد من دون الله تبارك وتعالى لارتكاز هذه العبودية في نفوسهم وعدم اقتلاعها بمجرد الإسلام فقال (قدس سره): ((ظاهر طائفة من الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع أن المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة، كقوله: (من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام)^(٣) وقوله: (من صور التماثيل فقد ضاد الله)^(٤) وفيه احتمال آخر ينسلك به في الطائفة الثانية، وقوله: (أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي ورجل يضل الناس بغير علم ومصور يصور التماثيل)^(٥) وقوله: (إن من أشد الناس عذاباً عند الله يوم

(١) المكاسب من (المجموعة الكاملة للشيخ الأنصاري): ١٤/١٨٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ١٠.

(٤) والذي يليه مستدرک الوسائل: كتاب التجارة أبواب ما يكتسب به، باب ٧٥، ح ٥.

(٥) وهي مجموعة الروايات التي دلت على تكليف المصور بالنفخ فيما صور.

القيامه المصورون) وأمثالها فإن تلك التوعيدات والتشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسمة أو تنقيش الصور، ضرورة أن عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا أو اللواط أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر، والظاهر أن المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون مع احتمال آخر في الأخيرة، وهو أن المراد بالمصورين القائلون بالصورة والتخطيط في الله تعالى كما هو مذهب معروف في ذلك العصر.

والمظنون الموافق للاعتبار وطباع الناس، أن جمعاً من الأعراب - بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمره - كانت علقته بتلك الصور والتماثيل باقية في سر قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم وحباً لبقائها كما نرى حتى اليوم علاقة جمع بحفظ آثار المجوسية وعبدة النيران في هذه البلاد حفظاً لآثار أجدادهم، فنهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عنه بتلك التشديدات والتوعيدات التي لا تناسب إلا للكفار ومن يتلو تلوههم قمعاً لأساس الكفر ومادة الزندقة ودفعاً عن حوزة التوحيد، وعليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر، وعليه تحمل رواية ابن القداح^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في هدم القبور وكسر الصور) ورواية السكوني^(٢) عنه قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سوّيته ولا كلباً إلا قتلته)، فإن بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمير المؤمنين لذلك: دليل على اهتمامه به، والظاهر أن الصور كانت صور الهياكل والأصنام ومن بقايا آثار الكفر والجاهلية، ولا يبعد أن يكون الكلب في الرواية الثانية بكسر اللام

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٣، ح ٨.

وهو الكلب الذي عرضه داء الكلب وهو داء شبه الجنون يعرضه فإذا عقّر إنساناً عرضه ذلك الداء وما في بعض الروايات^(١) من نكتة نجاسة الكلب أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر بقتله فهو سر التشريع على فرض ثبوت الرواية، وإلا فلم يأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بقتل مطلق الكلاب حتى كلاب الصيد والماشية، بل جعل لها دية كما أن ما في رواية السكوني^(٢) عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (الكلب الأسود البهيم لا تأكل صيده لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر بقتله) من سر التشريع فإن أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بقتل الكلاب الغير المؤذية: بعيد جداً لا يمكن تصديقه، وأما أن تكون الكلاب أو بعضها مورد تعظيم الناس وعبوديتهم بعيد، ولم ينقل إلينا وإن لا يبعد شيء من جهال الناس كما اتخذوا البقر والشيطان معبوداً، ولعل أمره بهدم القبور لأجل تعظيم الناس إياها بنحو العبادة للأصنام وكانوا يسجدون عليها، كما يشعر به بعض الروايات الناهية عن اتخاذ قبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قبلة ومسجداً، فإن الله عز وجل لعن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد^(٣) ويشهد له بعد بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمير المؤمنين (عليه السلام) لهدم القبور وكسر الصور لكرهة بقائهما وسيأتي جواز اقتناء الصور المجسمات. وأما على ما ذكرناه يكون الحكم على وجه الإلزام كما يساعده الاعتبار وتؤيد ما ذكرناه صحيحة عبد الله بن المغيرة^(٤) قال: (سمعت الرضا (عليه السلام) يقول: قال قائل لأبي جعفر (عليه السلام): يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظمه وإننا لنمتهنه (أي نحتقره) ، وما عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (دخل قوم على أبي جعفر (عليه السلام) وهو على بساط فيه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ١٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبائح، أبواب الصيد، باب ٤٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٢٦، ح ٢٦.

(٤) وما بعده وسائل الشيعة: أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ١، ٨، ٥.

تماثيل فسألوه فقال: أردت أن أهينه)، وفي رواية (قال جبرئيل: إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ) فإن الظاهر أن التحقير والإهانة بالصور في مقابل تعظيم الأعاجم، لأنهم كانوا يعبدون أصناماً وتماثيل فكانوا يعتقدون أنها مثال أرباب الأنواع التي يعتقدون أنها وسائل إلى الله تعالى، وبالجملة لا تستفاد من تلك الروايات حرمة مطلق المجسمات فضلاً عن غيرها، بل هي مربوطة ظاهراً بعمل الأصنام وحفظ آثار الجاهلية وحفظ عظمتها الموهومة، ولا يبعد القول بجرمتها مطلقاً وحرمة اقتنائها لذلك (ووجوب محوها)^(١).

وفيه:-

١- إن هذا المناط لو كان تاماً فلازمه حرمة إبقاء هذه التصاوير واقتنائها لوحدة المناط مع أن الدليل الصحيح عندهم قام على الجواز.
٢- لو سلّمنا هذا الاستظهار في جملة من الروايات فإن عدداً آخر من الروايات فيها إطلاق من هذه الناحية -كصحيحة محمد بن مسلم- فلا يصح التقييد المذكور.

٣- ما ذكره البعض^(٢) من أنه ((لا وجه لاستبعاد العذاب الشديد لمثل التصوير والتماثيل، فإن جعل العذاب الشديد لبعض المعاصي غير عزيز، كما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل)^(٣)، وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من يغضب غضبة عممه الله عز وجل بعمامة من نار)^(٤).

(١) المكاسب المحرمة للسيد الخميني (قدس سره): ١٦٩/١-١٧١.

(٢) السيد محسن الخرازي في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد (٧) ص ٧٩ وما بعدها.

(٣) كشف المحجة: ٨٣.

(٤) التوحيد: ٤٨.

والمراد من عنوان الخروج عن الإسلام هو الخروج الحكمي^(١) لا الخروج الحقيقي، كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم)^(٢)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من يغضب أو يغضب له فقد خلع ربق الإسلام (الإيمان) من عنقه)^(٣)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (ومن خان أمانته في الدنيا ولم يردها على أربابها مات على غير دين الإسلام)^(٤). فالخروج عن الإسلام بالتصوير حكمي لا حقيقي، وإلا فمن المعلوم أن صنع الصنم لا يوجب الكفر والخروج عن الإسلام حقيقة، فضلاً عن المجسمات، فدعوى عدم المناسبة لتلك التشديدات لعمل المجسمات كما ترى)).

٤- وما ذكره أيضاً من ((أن دعوى ظهور الأخبار المطلقة المذكورة في الأصنام أو انصرافها إليها لا شاهد لها، واستبعاد تلك التشديدات -مع ما فيه- لا يوجب ذلك، لا سيما مع احتمال أن تكون المعصية معصية كبيرة تليق بهذه التشديدات كما تشير إليه روايات النفخ، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق النهي عن التماثيل والتصوير، نعم لو كثر استعمالها في الأصنام لصح دعوى الانصراف، ولكنه ليس كذلك.

وكون جمع من عبدة الأصنام في صدد حفظ آثار أسلافهم، لا يوجب حمل الإطلاق في الأخبار المذكورة عليه.

كما أن ورود روايات تدل على أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعث علياً (عليه السلام) لكسر الصور ومحوها لا ينافي إطلاق هذه الروايات، سواء قلنا أن الصور المعمول بكسرها هي الأصنام أو مطلق المجسمات.

(١) ربما يريد الخروج المعنوي أو الخروج عن المعنى الحقيقي الكامل للإسلام.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف،

باب ١٨، ح ٢.

(٣) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، صفحة ٢٧٠، في عقاب من يغضب.

(٤) ثواب الأعمال، صفحة ٢٨٥.

٥- ما نقله عن ((المواهب في تحرير أحكام المكاسب (صفحة ٣٤١)) من ((أن التعبير في الروايات بأن المصور يكلف يوم القيامة بالنفخ بالصورة وليس بنافخ يستفاد منه أن حكمة التشريع هي التشبه بالخالق تعالى، لا ترويج الكفر والشرك الذي هو العلة للتحريم في الطائفة الأخيرة (أي الأخبار الدالة على كسر الصور)).

ولو كانت الروايات (المطلقة) ناظرة إلى المعنى المستفاد من الطائفة الأخيرة لكان المناسب أن يعبر فيها بأن المصور يكلف يوم القيامة بالاستشفاع من الصور، ولا ينفعون، حيث كان المشركون يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله)).
وأضاف ((ويحتمل أن يكون المقصود من قوله (عليه السلام): (من صور التماثيل فقد ضاد الله) هو ذلك.

وكيف كان، فحكمة الحكم لا تنحصر في المنع عن عبادة الأصنام ومع عدم انحصار الحكمة في المنع عن عبادة الأصنام لا وجه لحمل المطلقات على خصوص عمل الأصنام)).

أقول: لكن الإنصاف أنه (قدس سره) استظهر هذا المعنى من طائفة من الروايات وهي روايات النفخ وليس أنه حصيلة النظر في كل الروايات، فإن مختاره (قدس سره) في رسالته العملية الحرمة مطلقاً قال (قدس سره): ((يحرم تصوير ذوات الأرواح من الإنسان والحيوان إذا كانت الصورة مجسمة كالمصنوعة من الأحجار والفلزات والأخشاب ونحوها))^(١) وقاله أيضاً في مقدمة بحثه في المسألة حيث أنه بعد أن عدّد الأقوال فيها قال (قدس سره): ((والأقوى هو الأخير - أي كون المحرم عمل ذوات الأرواح المجسمة - وهو المتيقن من معقد الإجماع المحكي، وتدل عليه مضافاً إليه الأخبار الآتية))^(٢) لذا فإن نسبة^(١) القول

(١) تحرير الوسيلة، ج ١، كتاب المكاسب والمتاجر، صفحة ٤٥٠، المسألة (٢٠).

(٢) المكاسب المحرمة: ١٦٨/١.

بجواز التصوير المجسم لذي الروح في غير الحالة المذكورة إليه (قدس سره) وهم أوجه هذا الاستظهار من هذه الطائفة خاصة دون غيرها.

ومع ذلك فإن طيات كلامه (قدس سره) - والمرء مخبوء تحت طي لسانه- تفيد الميل إلى الحرمة في المورد خاصة كقوله (قدس سره) في مسألة إلحاق الجن والملك بذي الروح التي ستأتي في الفرع الثامن، فإنه قوى عدم الحرمة ثم قال: ((هل تلحق صورة الجن والشيطان والملك بالصورة الحيوانية أو لا؟ قد يقال: إن مقتضى إطلاق الأدلة ذلك. ولكن يمكن أن يقال: إن العمدة في الأدلة أخبار النفخ، وأما غيرها فقد تقدم أن جملة منها مربوطة بعمل هياكل العبادة وجملة أخرى منها لا إطلاق لها، ولو وجد فيها ما له إطلاق فضعيف سنداً))^(٢).

(رابعها) اختصاص الحكم بزمان صدر الإسلام لنكتة خطرت في البال قبل أكثر من عشرين عاماً كمثال على أطروحة قدمتها إلى السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) أسميتها في حينها بـ((فهم ما وراء النص)) كعامل مؤثر في استنباط الحكم من النصوص واستظهاره والذي بدأ يثار بعد ذلك بسنين في حوزة قم المقدسة تحت عنوان (تأثير عاملي الزمان والمكان) وعند البعض باسم (فلسفة الفقه) وقلت فيه بما يناسب ثقافتني الفقهية والفكرية يومئذ: ((حرم الفقهاء تصوير ذوات الأرواح مطلقاً بناءً على عمل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو ظاهر النصوص ولكن بمساعدة فهم الظروف والملابسات المحيطة بالحكم كالفترة التأريخية للحكم وكون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قائد ثورة تغييرية لمجتمع ذي تقاليد جاهلية معينة ونحو ذلك نقول بالاستفادة من ذلك نفهم أن الهدف منه هو قطع دابر الوثنية وعبادة الأصنام، أما اليوم وبعد أن أصبحت الأصنام المعبودة من دون الله تعالى من غير الحجارة والخشب والمواد الأخرى فيظهر أن حكم التحريم

(١) حكى هذه النسبة السيد محسن الخرازي في المصدر المتقدم، صفحة ٨١.

(٢) المكاسب المحرمة: ١٧١/١.

يجب أن يعاد النظر فيه حيث أصبح الهدف من تجسيم ذوات الأرواح أمور أخرى غير محرمة كالزينة وتخليد العظماء ولعب الأطفال))^(١).

وقد علق عليه السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) بقوله: ((هذا مرفوض فقهيًا لأن النص الناهي عن التماثيل يحتوي على ما يسمى بالإطلاق الزمني) يعني شموله لكل زمان حتى زماننا هذا ولو كان معللاً بما في كلامكم لأمكن التجاوز عن الحكم مع زوال العلة، وهو أمر صحيح أصولياً، إلا أنه غير معلل لفظياً وإنما العلة المذكورة أمر ذهني مفروض على النص من الخارج)).

أقول: يكن أن نؤيد استنباط هذه العلة بخبر عمرو بن جميع قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في المساجد المصورة، فقال: أكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك)^(٢) لكن ضعف الخبر يجعل ما ردّه به (قدس سره) صحيحاً مضافاً إلى ما يمكن أن يقال من النقض عليه ببعض النصوص التي صدرت عن أئمة متأخرين كالإمام الصادق (عليه السلام) ولم يكن ذلك الاحتمال موجوداً لظهور أمر التوحيد وإنما ضعفنا هذا الرد الثاني باعتبار أن عودة عوام الناس إلى عبادة هياكل القديسين والأنبياء والأولياء العظام من دون الله تعالى واتخاذها وسائط للفيض الإلهي أمر يسير ويجد استجابة لدعوته.

ولكن الفكرة - أعني تأثير الزمان والمكان وجملة من العوامل وراء النص أي التي لا تظهر من ألفاظه - صحيحة ودلت عليها عدة روايات ففي نهج البلاغة أنه سئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ) فقال (عليه السلام): (إنما قال (صلى

(١) الشهيد الصدر الثاني كما أعرفه، طبعة قم: ١٧١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساجد، باب ١٥، ح ١ عن الكافي والتهذيب.

الله عليه وآله وسلم) ذلك والدين قُل، وأما الآن وقد اتسع نطاقه، وضربَ بجرانه، فامرؤٌ وما اختار^(١).

وروى الصدوق (رضوان الله عليه) في كتاب إكمال الدين بسنده عن محمد بن جعفر الأسدي قال: كان فيما ورد عليّ من الشيخ محمد بن عثمان في جواب مسائلي إلى صاحب الزمان (عليه السلام): (وأما ما سألت عنه من أمر المصلي والنار والصورة والسراج بين يديه هل تجوز صلاته؟ فإن الناس اختلفوا في ذلك قبلك، فإنه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيران أن يصلي والنار والصورة والسراج بين يديه، ولا يجوز ذلك لمن كان من أولاد عبدة الأصنام والنيران)^(٢).

وفي الفقيه عن عمر بن أذينة عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن المريض كيف يسجد؟ فقال: (على خُمرةٍ أو على مروحةٍ أو على سواك يرفع إليه، وهو أفضل من الإيماء، إنما كره من كره السجود على المروحة من أجل الأوثان التي كانت تُعبد من دون الله، وإنّا لم نعبد غير الله قط، فاسجدوا على المروحة وعلى السواك وعلى عود)^(٣) ومن مصاديقها الأحكام التي صدرت بالولاية، واكتشاف هذه العوامل المؤثرة لا يكون بالظن والاستحسان والقياس وتنقيح المناط ونحوها من الطرق غير المعتمدة، بل لا بد من قرائن معتبرة على هذا الحمل والتفصيل موكل إلى محله من علم الأصول.

(١) نهج البلاغة، ج ٤، صفحة ٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٠، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، باب ١٥، ح ١.

القول الثاني:

إطلاق الحرمة لتصوير ذي الروح ولو لم يكن مجسماً

اختاره صاحب الحدائق (قدس سره) فقال: ((ظاهر هذه الأخبار -بعد حمل مطلقها على مقيدها- هو تخصيص التحريم بتصوير صورة ذي الروح، أعم من أن تكون مجسمة أو منقوشة على جدار وشبهه))^(١).

وذهب إليه أيضاً النراقي في المستند^(٢) والشيخ الأنصاري (قدس سره) وحكاه عن ابن إدريس في السرائر والشهيد الثاني في المسالك وعن الكفاية ومجمع البرهان، وغيرهم واحتاط به المحقق الكركي^(٣) واختاره السيد صاحب العروة (قدس سره) قال: ((والحق حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً مجسماً أو غيره وجواز غيره مطلقاً لأنه مقتضى الجمع بين الأخبار))^(٤) ومن المعاصرين السيد الخوئي (قدس سره) والسيد عبد الأعلى السبزواري (قدس سره)^(٥)، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((يحرّم تصوير ذوات الأرواح من الإنسان والحيوان سواء أكانت مجسمة أم لم تكن))^(٦).

واستدل الشيخ الأنصاري (قدس سره) على الحكم بـ((الروايات المستفيضة

به:-

مثل قوله (عليه السلام): (نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم)^(٧)

(١) الحدائق الناضرة: ١٠٠/١٨.

(٢) مستند الشيعة: ١٠٨/١٤.

(٣) جامع المقاصد: ٢٣/٤.

(٤) تعليقة السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٧.

(٥) مهذب الأحكام: ٨٦/١٦.

(٦) منهاج الصالحين: ج ٢، صفحة ٦، المسألة (١٦) من الطبعة (٢٩).

(٧) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤، ح ٦.

وقوله (عليه السلام): (نهى عن تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل)^(١).

والمتقدم عن تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني)^(٢).

وقوله (عليه السلام) في عدة أخبار: (من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ)^(٣).

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسمة، من حيث أن نفخ الروح لا يكون إلا في الجسم، وإرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر.

وفيه: إن النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محلّه، بل بدونها - كما في أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة^(٤) - أو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ.

(١) موثقة أبي بصير (الثالثة) في مجموعة الروايات.

(٢) الرواية الحادية والعشرون.

(٣) هذا النص هو خبر الحسين بن المنذر (الرواية السابعة) ومثله مصححة ابن أبي عمير (السادسة) وما بعدها وهي كثيرة.

(٤) بإشارة إلى صحيحة علي بن يقطين قال: (استدعى الرشيد رجلاً يبطل أمر أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) ينجله ويقطعه في المجلس، فانتدب له رجل معزّم فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز، فكان كلما رام أبو الحسن تناول رغيف من الخبز طار من بين يديه واستفزّ من هارون الفرح والضحك لذلك، فلم يلبث أبو الحسن (عليه السلام) أن رفع رأسه إلى أسد مصور على بعض الستور فقال له: يا أسد خذ عدو الله، قال: فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافتست ذلك المعزّم، فخر هارون وندماؤه على وجوههم مغشياً عليهم فطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه) إلى آخر الحديث الموجود في عيون أخبار الرضا (ع)، الباب ٨، ح ١، صفحة ٧٤.

والحاصل: أن مثل هذا لا يعدّ قرينة - عرفاً - على تخصيص الصورة بالمجسم.

وأظهر من الكل، صحيحة ابن مسلم: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان)^(١) فإن ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرد النقش. ومثل قوله (عليه السلام): (من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام)^(٢) فإن (المثال) و (التصوير) مترادفان - على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة -.

مع أن الشائع من التصوير والمطلوب منه، هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال)^(٣).

وخلاصة دليله (قدس سره) إطلاق الروايات الدالة على حرمة التصوير والتمثيل من حيث كونه مجسماً أو غير مجسم بل إن الشائع منهما والمطلوب هو غير المجسم.

ثم أيده (قدس سره) بحكمة التشريع التي نقلناها عنه (قدس سره).

أدلة الجواز:

في مقابل ذلك ذكرت عدة وجوه لاختصاص الحكم بالمجسم دون غير المجسم، ذكر صاحب الجواهر الثلاثة الأولى^(٤) منها:-
(الأول) إن الأخبار التي ذكرت إلزام المصور بنفخ الروح في الصورة ظاهرة في كون الصورة مجسمة وبهيأة تامة للحيوان لا ينقصها إلا نفخ الروح، وأضاف

(١) الرواية الأولى.

(٢) الرواية الخامسة.

(٣) المكاسب (من المجموعة الكاملة للشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٤/١٨٤-١٨٥.

(٤) جواهر الكلام: ٤٢/٢٢.

السيد الخميني (قدس سره): ((لأن الظاهر منها أن الأمر بالنفخ ليس لمطلق التعجيز بلا تناسب، بل كأنه لم يبق من صورة الحيوان شيء سوى النفخ، فإذا نفخ فيه صار حيواناً، وهو ظاهر في المجسمة ذات الروح))^(١). وهذا الوجه ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) في كلامه السابق ورد عليه بأمرين:-

أ- إن النفخ يمكن تصوُّره في النقش بملاحظة محلِّه، بل بدونها، كما في أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش. ورد عليه السيد الخوئي (قدس سره) بأنه^(٢) خلاف ظواهر الأخبار، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها. وأما أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش على البساط فإنه على نحو الإعجاز.

ب- إن النفخ إنما هو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ، والحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسمة. ووصف السيد الخوئي (قدس سره) هذا الجواب بأنه متين.

ج- وأجيب أيضاً بأن ((المذكور إنما هو للتعجيز فلا يلزم أن يكون ممكناً، فلا يتفاوت بين المجسمة وغيرها بل التعجيز في الثاني أظهر))^(٣).

أقول: يظهر للمتأمل أن الأجوبة أجنبية عن الدليل، لأن المستدل لم يقل باستحالة النفخ في الأعراض باعتبار أن النفخ كسائر الأفعال يحتاج إلى ما يقبل تعلقه به ووروده عليه، وما يكون كذلك ليس إلا الجسم حتى يجاب بهذا، بل قال إن الظاهر منها لدى العرف هو أن ما صنعه إذا نفخ فيه الروح صار حيواناً طبيعياً أي ((إن ما صورّه المصور لا يتقص من الحيوان الذي قد صورّه إلا في جهة الحياة

(١) المكاسب المحرمة: ١٧١/١.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٥٢/٣٥.

(٣) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٧.

والروح، ومن الواضح أن ما يكون كذلك ليس إلا الجسم، ضرورة نقصان غيره عنه بأزيد من الروح وهو المادة))^(١) - كما يظهر من كلام صاحب الجواهر (قدس سره) - ((ولا أقل من كونه موجبا للشك في إرادة الإطلاق منها))^(٢) أي من أدلة نفخ الروح فلا يجوز التمسك بها لإثبات الحرمة في غير المجسم.
فالجواب الصحيح عن هذا الوجه أكثر من أمر:-

١- عدم انحصار أدلة التعميم بروايات النفخ فالمستدل في مندوحة من الرد.
٢- ما قاله الشيخ الشهيد من ((منع ظهوره فيه على نحو يوجب صرف ظهور الصور في العموم إلى غيره، وإنما هو مجرد احتمال لا يُعبأ بمثله في العمل بالظواهر)).

(الثاني) إن ((في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لا بأس إذا غيرت رؤوسها^(٣) وفي آخر تُقطع^(٤) وفي ثالث تُكسر نوع إشعار

(١) شرح الشيخ الشهيد على المكاسب: ١/١٨٥.

(٢) حاشية الميرزا محمد تقي الشيرازي (قدس سره) على المكاسب، نقلناها عن مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ٧، صفحة ٨٣.

(٣) إشارة إلى صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك) (وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ٣).

(٤) والذي يليه إشارة إلى صحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (سألته عن أخي موسى بن جعفر (عليه السلام) أيصلى فيها التماثيل فيها؟ فقال: لا تصل فيها وفيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجد بدأ فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها) وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ فقال: تُكسر رؤوس التماثيل وتُلطخ رؤوس التصاوير ويصلى فيه ولا بأس) الحديث (وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٥، ١٠).

بالتجسيم)).

وفيه:-

أ- إن التعبير بقطع الرأس وتغييره مناسب لغير المجسمة كما للمجسمة، عدا الرواية الأخيرة التي ورد فيها تكسير الرؤوس وهي ضعيفة السند ويمكن شمولها لغير المجسم بلحاظ محل الرأس المنقوش، على أنها لا مفهوم لها حتى تقيد ظهور غيرها في الأعم.

ب- إننا لو تنزلنا وقلنا بهذا الإشعار فغاية ما يدل عليه أن (التماثيل) و (الصور) الواردة في تلك الروايات ظاهرة في المجسم وهو ما لا نكره وهي لا تدل بحال على تعينها بهذا المعنى.

أما رد السيد الخوئي (قدس سره) بقوله: ((إن الكلام في المقام في عمل الصور، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة))^(١) فغير مجد.

ج- مقابلة ما قاله (قدس سره) بروايات أخر وردت فيها بما ظاهره غير المجسم كنفى البأس عنها إذا كانت تحت المصلي ونحوها. (الثالث) إنه الظاهر مما ورد في خبر المناهي^(٢) من مقابلة النقش للصورة فتكون الصورة متعينة بالمجسم.

وتقريب كلامه (قدس سره) من خلال مقدمتين:-

- ١- إن الروايات دلت على حرمة التصوير.
- ٢- بمقتضى مقابلة الصدر والذيل في خبر المناهي فإن الصورة مقابل النقش الذي هو غير المجسم فتعين الصورة بالمجسم.

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٥٥.

(٢) وهو خبر الحسين بن زيد (التاسع من المجموعة) وتكملته (ونهى أن يحرق شيء من الحيوان، ونهى عن التختيم بصفر أو حديد، ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم) (وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤، ح ٦).

وفيه:-

أ- إن الخبر ضعيف من أكثر من جهة كما هو واضح لمن يراجع.
ب- لا دليل على أن المناهي صدرت عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بحدِيث واحد لتتحقق المقابلة وإنما حكاها الإمام الصادق (عليه السلام) عن جده (صلى الله عليه وآله وسلم) جامعاً لنواهيهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) في حديث واحد ولا نعلم ما هي الألفاظ التي صدرت من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في النهي عن كل واحد منها.

ج- الظاهر كون الصدر والذيل خبرين مستقلين حكاهما الإمام (عليه السلام) عن جده رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلا تتم المقابلة.
د- إذا جاز الاستناد إلى الخبر فهو على المدعى أدلّ لصراحته في النهي عن النقش ولو بنهي مستقل غير النهي عن التصوير.

وبعد هذه الوجوه قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ومن ذلك كله يقوى حينئذ القول بالجواز في غير المجسمة الموافق للأصل وإطلاق الآيات والروايات، في الاكتساب والمشي في طلب الرزق بأي نحو كان))^(١).
أقول: يرد عليه (قدس سره) عدة أمور:-

١- لا وجه للرجوع إلى الأصول والعمومات الفوقانية بعد قيام الدليل على الحرمة كما تقدم من الشيخ الأنصاري (قدس سره).

٢- إن غاية ما يثبت هذا الأصل - لو طبقه (قدس سره) على حليّة الاكتساب - جواز التكسب به ولا يثبت حليّة العمل إلا بناءً على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

٣- إن ثبوت الملازمة أصلاً محل إشكال إذ أنها ثابتة عند الفقهاء في جانب الحرمة أي قضية (إذا حرم الفعل حرم ثمنه) ولا يلزم منها صدق قضية (إذا حلّ

الثلث حلّ الفعل) إلا بقريئة، كما لو قلنا (إذا كان النهار موجوداً فالمكان مضاءً) فلا يلزم منه (إذا كان المكان مضاءً فالنهار موجود) إذ قد يضاء المكان بالمصاييح الكهربائية. ونقصد بالقريئة معرفة أن العلاقة بين الشرط والجزاء هي العلية والمعلولية كما لو قال: (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) فيصدق العكس أما إذا كانا معاً معلولين لثالث كما في مثال إضاءة المكان فلا يلزم صدق القضية. والإنصاف أن هذا الإشكال غير وارد لأن المورد من الصنف الأول فالملازمة ثابتة بالعكس ولو لم تثبت لكان نقضاً على أصل القضية. نعم شكك النراقي (قدس سره) في المستند في أصل الملازمة فقد قال (قدس سره) في بعض كلماته: ((وأما أجر عمل المحرم من الصور فالظاهر من كلماتهم الحرمة، فإن ثبت بالإجماع فيه بخصوصية أو في أجر كل محرم فهو المتبع، وإلا ففي تحريم أخذه نظر، وإن كان إعطاؤه محرماً لكونه إعانة على الإثم))^(١) وستأتي مناقشته في التنبيه الثاني عشر بإذن الله تعالى.

ومنه يعلم النقاش في ما قاله السيد الخوئي (قدس سره) من تأييده إخراج تصوير غير ذوات الأرواح من إطلاقات الحرمة ((سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة، وهو الموافق للأصل والإطلاقات والعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل))^(٢).

(الرابع) ما ذكره المحقق الإيرواني (قدس سره) بقوله: ((أما ما اشتمل من الأخبار على لفظ المثل والتمثال فالظاهر منها هي المجسمة، فإن ظاهر لفظ المثل هو هذا، إذ المثل الحقيقي ما كان مثلاً للشيء من كل الجهات والجوانب لا ما كان مثلاً له من جانب واحد، وهذا لا يكون إلا في المجسمة فإن فيها يفرض مثال

(١) مستند الشيعة: ١١١/١٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٤٨/٣٥ (من المجموعة الكاملة).

الجهات الست، فكانت الصورة أعم من المثال))^(١).
وأوضحه السيد الخميني (قدس سره) بقوله: ((أن الأخبار على كثرتها تدور مدار عنوانين هما التصوير والتمثيل باختلاف التعابير إلا رواية النواهي المذكور فيها النقش، ولا يبعد أن يكون الظاهر من تمثال الشيء وصورته بقول مطلق: هو المشابه له في الهيئة مطلقاً أي من جميع الجوانب لا من جانب واحد، وتمثال الوجه أو مقاديم البدن تمثاله بوجه لا مطلقاً، كما أن تمثال خلفه كذلك وإطلاق التمثال على تمثال الوجه أو المقاديم بنحو من المسامحة كإطلاقه على تمثال الخلف، وإن صار في الأولين شايعاً حتى على خصوص الوجه مع عدم كونه حقيقياً بلا إشكال. وأما الصورة فهي بمعنى الشكل الذي هو الهيئة وهيأة الشيء كتمثاله: ما يكون شبهه في جميع الجوانب، وإطلاقه على النقوش والعكوس بنحو المسامحة ولذا يطلق على تمثال الوجه فقط، والإطلاق الشايع على النقش والرسم في الروايات على فرض تسليمه وعدم دعوى أن الوسائد وغيرها مما وردت فيها الروايات لعلها كانت الصور والتمثيل فيها بنحو التجسيم كهيئة غزال مثلاً نائم أو قائم بحيث كان صدق عليه الغزال المجسم: كان لأجل القرائن، ولهذا لو سئل عن العرف أن هذه الصورة أو المثال صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي، ولا أقل من كون الصدق الحقيقي محلاً للشك سيما مع الشواهد المذكورة في الجواهر وغيره وشواهد أخر تأتي الإشارة إلى بعضها))^(٢).

وفيه:-

١- إنها دعوى غير عرفية فإن العرف يفهم من لفظ التصوير الإطلاق الشامل للمجسم وغيره.

(١) نقلها الشيخ المنتظري في (دراسات في المكاسب المحرمة): ٥٥٢/٢ عن حاشية المحقق

الإيرواني (قدس سره) على المكاسب.

(٢) المكاسب المحرمة: ١٦٨/١-١٦٩.

٢- لقد ورد التعبير بلفظ الصورة على النقش في صحيحة علي بن يقطين المتقدمة (هامش صفحة ٣٨٨) كما ورد التعبير بلفظ التماثيل على النقش في روايات معتبرة كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه كره أن يصلي وعليه ثوب فيه تماثيل)^(١).

٣- بعد الذي ذكرناه في الرد الثاني لا يبقى معنى لحمه (قدس سره) ما ورد من لفظ التصاوير على الوسائد ونحوها على النحو المجسم.

٤- إن فهمه (قدس سره) للتجسيم من الصورة والتمثال ناشئ من إلزامه بكون ((المثال صورته من جميع الجهات)) فيجيب بالنفي وهو من لزوم ما لا يلزم، إذ الصورة والمثال مطلقة بحيث إذا رآها الإنسان قال هذه صورة كذا.

٥- إن الشيخ الأنصاري (قدس سره) ردّ على هذا الوجه بما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة من ترادف المصطلحين.

وفرق بعضهم بين التمثال الظاهر في المجسم والصورة الظاهرة في غيره، قال (قدس سره): ((ويمكن الاستدلال على هذا الفرق بما في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألته عن مسجد يكون فيه تماثيل وتصاوير يصلى فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل، ويلطخ رؤوس التصاوير) حيث عبر في الأول بالكسر والظاهر في تجسم المتعلق، وفي الثاني بالتطبخ الظاهر -ولو بمعونة قرينة المقابلة- في عدم تجسمه، ومثله رواياته الثلاث الأخر عن أخيه))^(٢).

أقول: إن الجواب عليها أصبح واضحاً مما تقدم من الروايات، ولأن الاستعمال هنا ربما كان من باب الترادف والتكسير لا يختص بالمجسم وإن العطف

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ٢، وقد ضمت الباب أحاديث كثيرة دالة على هذا المعنى.

(٢) شرح الشيخ الشهيدي (قدس سره) على المكاسب: ١/١٨٣.

ورد في كلام السائل والإمام (عليه السلام) أمضاه لأنه ليس خطأ وإنما استعمال للعام في بعض أفراده.

ولكن المستدل (قدس سره) عاد واعترف ببعض ما ذكرناه فقال: ((ثم لا يخفى عليك أنه بعد ملاحظة استعمال كل واحد منهما في ما يعم الآخر وفي الأخبار: يُعلم أن الصورة والتمثال كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا)).

(الخامس) وجود مانع من الأخذ بالإطلاق ذكره السيد الخميني بقوله (قدس سره): ((إن الأدلة على فرض إطلاقها وعمومها وشمول مثل قوله: من مثل مثلاً فكذا، ومن صور صورة فكذا، تماثل جميع الموجودات، وإن ذكر النفخ فيها لمجرد التعجيز لا للتناسب، يوجب ذلك وهنا على المطلقات والعمومات لأن عدم ذكر المتعلق فيها يدل على العموم، وهذه العناوين أي التصوير والصورة والتمثال تصح إضافتها إلى كل موجود جسماني بل وروحاني وكذا إلى أجزاء وأعضاء كل موجود، بل أعضائه فيصدق تمثال الرأس وصورة الرجل واليد والشجر وساقه وورقه وهكذا، فحينئذ يكون إخراج جميع الموجودات كلاً وبعضها عن العمومات والإطلاقات وإبقاء الصور التامة للحيوان فقط تحتها من التخصيص الكثير المستهجن، فيكشف ذلك عن قرائن حافّة بها حين الصدور خرجت بها عن الاستهجان والمتيقن هو حرمة المجسمات المدعى عليها الإجماع، ودعوى الانصراف إلى خصوص الصور التامة أو خصوص صور الحيوانات كما ترى)).

وفيه: إن دعوى الإطلاق ليس من جميع الجهات حتى تشمل المدى الواسع الذي ذكره (قدس سره) فإن ألفاظها ظاهرة في الصورة الكاملة - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - ولا تصدق على الأبعاض أما غير ذي الروح فخرج بالدليل الخاص فلا يوجد استهجان.

(السادس) ((ما يستفاد من الأخبار الواردة من جواز إبقاء الصور التي على الوسادة أو نحوها وعدم وجوب إبقائها ولو كانت محرمة وجب إعدامها)) كصحيحة الحلبي (صفحة ٤٤٧).

وفيه ((ما لا يخفى لما سيأتي من عدم الملازمة بين حرمة الفعل وحرمة الإبقاء))^(١).

فالتيجة أن هذه الوجوه كلها لا تصلح لتقييد الإطلاق الوارد في الروايات التي ذكرها الشيخ الأنصاري (قدس سره) وغيره ولم يخرجها شيء عن هذا الإطلاق كما أخرج غير ذي الروح من الشجر ونحوه بصحيحة زرارة، ((فمن الغريب رفع اليد عن الإطلاقات بسبب هذه الوجوه أو بعضها كما في الجواهر، فإنه بعد أن ذكر جملة منها قال: ومن ذلك كله يقوى القول بالجواز في غير المجسمة))^(٢).

فلا بد من مناقشة هذه الروايات وقد اختصرها السيد الخوئي (قدس سره) بسطر واحد قال فيه: ((ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء فلا تكون صالحة للاستناد إليها في الحكم الشرعي))^(٣).

وهو جواب غير كافٍ لأكثر من وجه:-

أ- وجود روايات معتبرة غير ما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) كموثقة أبي بصير ومصححة ابن أبي عمير (الثالثة والسادسة) بل صحيحة العباس بعد التجريد عن الخصوصية وصحيحة محمد بن مسلم بالتقريب الذي ذكرناه.

ب- لو تنزلنا فإن استفاضة الروايات يجبر ضعفها ويحصل الاطمئنان

(١) الوجه وجوابه ذكرهما السيد اليزدي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب، ص ١٧.

(٢) قاله السيد اليزدي (قدس سره) صاحب العروة في حاشيته على المكاسب، طبعة حجرية، ص ١٧.

(٣) مصباح الفقاهة: ٣٥٠/٣٥.

بصدور مضمونها.

ج- إنه (قدس سره) ذهب لاحقاً- في رسالته العملية منهاج الصالحين- إلى حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً كما نقلنا فتواه فإذا لم يكن الدليل صالحاً فما هو دليله؟ ولعله (قدس سره) عدل عن المناقشة في السند لحصول الاطمئنان بصدور المعنى في الجملة، فتمسك بإطلاقه.

ولذا فقد تصدى السيد الخميني (قدس سره) ومن قبله الميرزا محمد تقى الشيرازي^(١) (قدس سره) وغيرهما^(٢) لنفي دلالة جميع الروايات على غير المجسم للوصول إلى نتيجة مفادها قصور الأدلة عن إثبات حرمة غير المجسم لذي الروح فإنه (قدس سره) بعد أن قسّمها إلى أكثر من طائفة فناقش الأولى بالنص الذي نقلناه عنه في القيد الثالث المقترح منه (قدس سره) لإطلاق الحكم (الذي تقدم صفحة ٣٦٨) ثم قال (قدس سره): ((وأما الطائفة الأخرى فالظاهر منها حرمة عمل المجسمات وهي ما دلت على تكليف المصور بالنفخ كمرسلة ابن أبي عمير وروايات أخرى)) ثم ردّ عليه بما نقلناه عنه من استظهار المجسم منها في الوجه الأول. ثم قال (قدس سره): ((ويؤيده أن المظنون بل الظاهر من بعض الروايات من سرّ التحريم إنما هو اختصاص المصورية بالله تعالى وهو الذي يصور ما في الأرحام وهو الخالق البارئ المصور فإذا صور إنسان صورة ذي روح يقال له: انفخ فيها كما نفخ الله في ما صور إرغاماً لأنفه وتعجيزاً وهو أيضاً يناسب المجسمة كما تُشعر به أو تدل عليه الرواية المرسلة المحكية عن باب اللباب^(٣)، وفيه: ومن صور التماثيل فقد ضادّ الله بناءً على كون المضادة في مصوريته، فلا يكون في

(١) في حاشيته على المكاسب على ما نقل عن طبعته الحجرية: السيد محسن الخراساني في

مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) العدد ٧، صفحة ٨٣ وما بعدها.

(٢) راجع كتاب (دراسات في المكاسب المحرمة) للشيخ المنتظري: ٥٦٥/٢.

(٣) وهي الرابعة عشرة.

غيرها مضادة له، لأنه تعالى لم ينفخ روحاً في غير المجسمات))^(١).

وأما صحيحة محمد بن مسلم التي وصفها الشيخ الأنصاري (قدس سره) بأنها أظهر الكل فأجاب (قدس سره) عنها بأنها ((لا ظهور فيها رأساً لعدم معلومية وجه السؤال أولاً، لاحتمال أن يكون السؤال عن اللعب بها كما في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) أنه سأل أباه عن التماثيل فقال: (لا يصلح أن يلعب بها) سيما مع ما ترى، من حمل السؤال المطلق على الاستفتاء عن اللعب بها، أو عن اقتنائها أو عن تزويق البيوت بها، أو عن جعلها في البيت أو مقابل المصلى كما في جملة من الروايات ودعوى الانصراف إلى تصويرها ممنوعة. بل يمكن أن يقال أن السؤال عن التماثيل إنما هو بعد الفراغ عن وجودها، فيكون ظاهراً أو منصرفاً إلى ساير التصرفات فيها وعدم ظهورها في الحرمة ثانياً، وما يقال: أن البأس هو الشدة والعذاب المناسبان للحرمة كما ترى، فإن استعمال (لا بأس) في نفي المرجوحية والكرهية شايع، وعدم الإطلاق في ذيلها ثالثاً، لأن تماثيل الشجر لو اختصت بالمجسمات فإثبات البأس في الحيوان كذلك، ولو شملت بالإطلاق النقوش والرسوم فلا يكون في عقد المستثنى إطلاق، لكون الكلام مسوقاً لبيان صدور عقد المستثنى منه، لا الذيل. ودعوى اختصاص السؤال بالنقوش بمناسبة عدم تعارف تجسيم الشجر وتأليهه (غير وجيهة) لإمكان أن يقال: أن المتعارف في تلك الأزمنة هو عمل الحجارة وتصوير الأشياء بالحجر والجص بنحو التجسيم، وأما النقش والرسم فتعارفها غير معلوم، ولا أقل من عدم إحراز تعارف ترسيم المذكورات دون تجسمها بنحو يوجب الانصراف فإنكار الإطلاق ضعيف جداً)).

ورد على (خبر أبي بصير) بـ((عدم معلومية متعلق النهي كما تقدم)).

(وأما رواية تحف العقول) فإنها ((مضافاً إلى ضعفها: في مقام بيان الصنوف

المحللة لا المحرمة فلا إطلاق في عقد المستثنى يشمل المجسمات وغيرها، وسيأتي بيان معنى المثل واحتمال أن يكون المراد بها الأصنام)).

ثم قال (قدس سره): ((أظهر ما في الباب هو رواية الحسين بن زيد عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه في حديث المناهي وفيها (ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم)، وفيه مضافاً إلى ضعف السند وعدم ذكر ألفاظ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في تلك النواهي بل نقلت نواهيه بنحو الإجمال، وهي مشتملة على المكروهات وغيرها فلا تدل على التحريم لأن السياق مانع عن استفادته، حتى يقال مضافاً إلى منع مانعيته أن نواهيه (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت متفرقة وإنما جمعها أبو عبد الله (عليه السلام) في رواية واحدة، بل لأن أبا عبد الله (عليه السلام) لم ينقل ألفاظ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وليس قوله: نهى عن كذا وكذا إلا إخبار على سبيل الإجمال، ومن الواضح أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقل في تلك الموارد: إني أنهاكم عن كذا وأنهاكم عن كذا إلى آخرها، بل كان له (صلى الله عليه وآله وسلم) نواهي مختلفة بألفاظ مختلفة بعضها على سبيل التحريم وبعضها على سبيل التنزيه حكاها أبو عبد الله (عليه السلام) من غير ذكر ألفاظه، فلا دلالة فيها على التحريم إلا في بعض فقراتها: إن المنهي عنه هو النقش على الخاتم وهو أمر آخر غير التصوير الذي نحن بصدده لإمكان أن يكون النقش عليه محرماً أو مكروهاً، لا لحرمة التصوير بل لمبغوضية انتقاشه نظير النهي عن زخرفة المساجد مثلاً أو إنشاد الشعر فيها)).

فيتلخص الرد على الرواية بعدة وجوه:-

أ- ضعف السند.

ب- إجمال النهي لأن ألفاظ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم

ينقلها الإمام وإنما حكى ما نهى عنه إجمالاً.

ج- خصوصية تقييد النهي عن النقش بالخاتم إذ يمكن ((أن يقال: إن التقييد بالخاتم إنما هو للبس أو لوقوع الصلاة فيه غالباً، لا لكون النقش عليه كذلك، فيكون الغرض حيثئذ هو النهي عن اللبس أو الصلاة في الخاتم الكذائي بطور الكناية، لا عن النقش من حيث هو))^(١).

د- ((دعوى أن النهي قد استعمل في مطلق المنع الشامل للحرمة والكراهة، وإنما يستفاد خصوصية إحداهما هنا -بل في جميع الموارد- من أمر خارج، ولذا جعل المصنف (قدس سره) قوله (عليه السلام) في المسألة الثانية (كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال) من أدلة كراهة التشبه، والحال أن الموجود فيه أيضاً مادة النهي))^(٢).
وفيه: ما ثبت في علم الأصول من أن النهي ظاهر في التحريم إلا إذا وجدت قرينة على حمله على الكراهة.

ورد على الاستدلال بموثقة أبي بصير (الثالثة) وخبر جراح المدائني (العشرين) بـ((إن النهي عن تزويق البيوت وتصوير السقوف لا يدل على حرمة التصوير كما أن النهي عن البناء على القبور لا يدل على حرمة البناء وكراهته)).

ثم قال (قدس سره): ((وربما يستدل على الإطلاق بموثقة أبي العباس عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ﴾ (سبأ: ١٣) فقال: (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه)، (وفيه) إنها نقل قضية خارجية لم يتضح أن التماثيل التي يعملون له هي المجسمات أو غيرها، ولا معنى لإطلاق قضية شخصية، مضافاً إلى أن التماثيل المذكورة على ما يظهر من مجمع البيان هي المجسمات المعمولة من نحاس وشبه ورخام ونحوها، مع أن إنكار أبي عبد الله (عليه السلام) لا يدل على كونها

(١) شرح ميرزا فتاح الشهيدي على المكاسب: ١٨٢/١.

(٢) شرح ميرزا فتاح الشهيدي على المكاسب: ١٨٢/١.

محرمة على سليمان النبي (عليه السلام) بل لعلها كانت مكروهة عليه كراهة شديدة لا يليق ارتكابها بمثل النبي، فالتمسك بها لإثبات المطلوب ضعيف جداً. وأما رواية عبد الله بن طلحة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من أكل السحت سبعة - إلى أن قال - : والذين يصورون التماثيل)، فمضافاً إلى ضعفها، لا إطلاق فيها لأنها في مقام العدّ ولا إطلاق فيها في المعدود كما مرّ نظيره، مع أن كون السحت راجعاً إلى بيعها أو عملها غير متضح، كما أن سحتية أجر العمل لا تلازم حرمة لإمكان أن يكون عدم التقابل بالمال لجهة أخرى (تأمل) وليست الرواية عندي حتى أرى تتمتها وكيف كان لا يصلح مثلها لإثبات حكم. كما لا تصلح لذلك رواية الخصال عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (إياكم وعمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة) لضعف سندها بل لا يبعد ظهور قوله: (عمل الصور) في عمل المجسمة وانصرافه عن ترسيمها ونقشها. فتحصل من جميع ذلك عدم قيام دليل صالح لإثبات حرمة غير المجسمات من ذوات الأرواح)).

أقول: نتيجة مناقشاته (قدس سره) عدم تمامية الدليل على أصل الحكم وهو تصوير ذوات الأرواح لأن الدليل هو عين هذه الروايات وبالتقرّيات المذكورة - لاحظ مثلاً مناقشته (قدس سره) لصحيحة محمد بن مسلم -، فإذا تم الدليل على حرمة تصوير ذوات الأرواح فإن التصوير حرام مطلقاً سواء كان مجسماً أو غير مجسم لإطلاق لفظ (الصورة) و (التمثال) كما تقدم في مناقشة الوجه الرابع، وظهور البعض -كروايات النفخ- في الجسم لو سلّمناه فإنه لا مفهوم له حتى ينفي الظهور عن غيره.

وأما تأييده بالحكمة التي قالها فقد ناقشنا فيها من جهة كونها من تنقيح المناط غير المعتبر إذ لا دليل عليها وإن ((كون الحكمة ما ذكره (قدس سره) غير ظاهر ويحتمل أن يكون شبهها بالصنم الذي يُعبد من دون الله وهذا أظهر مما ذكره، وعليه فلا يكون مؤيداً لما ذكره من التعميم بل هو أوفق بالاختصاص

بالمجسمة لأن الغالب كون الصنم مجسماً بل هو كذلك على ما هو المتعارف))^(١).

مضافاً إلى أن هذه الحكمة منقوضة طرداً وعكساً ((فإن تصوير بعض الأشجار المعجبة لا يقصر عن تصوير جملة من الحيوانات في التشبيه المذكور، بل كثير منها أقوى من كثير منها في ذلك بل جملة من الحيوانات ليست على شكل مطبوع كالديدان وجملة من الحشرات وغيرها بل اللازم على الحكمة المذكورة عدم تسرية حكم الحرمة إليها لأن الأخبار منصرفة عنها بملاحظة الحكمة المذكورة فتدبر)).

نعم، يمكن تقريب عدة وجوه للقول بالجواز في غير المجسم، منها:-

١- إن الدليل على حرمة التصوير تمّ لدينا على نحو الإجمال فلا يكون له إطلاق ويؤخذ بالقدر المتيقن وهو المجسم ويبقى الزائد - وهو غير المجسم - مشكوكاً في دخوله تحت عنوان التصوير ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

٢- يمكن استشفاف الحكم بالجواز من جملة من الروايات كموثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها: (وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك، قال: لا تجوز الصلاة فيه)^(٢) وصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلى فيه؟ قال: لا بأس).

بتقريب: أن نقش الخاتم إنما يكون يومئذٍ بأمر صاحبه فلو كان نقش ذي الروح حراماً لنهاى الإمام (عليه السلام) عن أصل النقش فسكوت الإمام (عليه السلام) دليل على إمضاء عمل هذا النقش.

(١) وما بعده السيد البيزدي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب، صفحة ١٨.

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ١٥، ٢٣.

٣- أو يقال أنه لم يتم دليل أصلاً من الروايات على حرمة التصوير لوجود إشكالات في السند أو المتن وإنما قلنا به في خصوص التصوير المجسم لذي الروح لقيام الإجماع عليه ووجود الارتكاز لدى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ولا إجماع على غير المجسم فلا دليل على حرمة.

القول الثالث:

حرمة الجسم مطلقاً لذي الروح وغيره

ونسبه العلامة (قدس سره) إلى الشيخين وسالراً^(١) وهذا القول ظاهر ((من عبر بالتماثيل المجسمة، بناءً على شمول (التمثال) لغير الحيوان - كما هو كذلك - فخص الحكم بالجسم، لأن المتيقن من المقيدات للإطلاقات والظاهر منها - بحكم غلبة الاستعمال والوجود - : النقوش لا غير))^(٢).

واختصاص الحرمة بالتماثيل المجسمة عبارة ذكرها الكثيرون كالعلامة والمحقق (قدس الله سرهما) فلا وجه لحصر القائل به بالمذكورين وإنصافاً لهؤلاء الأساطين فإنه من المطمأن به أنهم لم يريدوا التماثيل المجسمة مطلقاً حتى لغير ذي الروح، ولذا لم يجد صاحب الجواهر (قدس سره) غضاضة في أن يضيف لعبارة المحقق في الشرائع: ((الرابع: ما هو محرم في نفسه كعمل الصور المجسمة)) قال (قدس سره): ((لذوات الأرواح، ولعل ترك التقييد بذلك لظهور لفظ الصور في ذلك))^(٣) فكأنه أصبح مصطلحاً مشهوراً عندهم يراد به ذو الروح وأنه خاصة محل الكلام عندهم.

وعلى أي حال فقد رد عليهم الشيخ الأنصاري (قدس سره) بـ ((إن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة الجسم، فتعين حملها

(١) مختلف الشيعة: ٤٥/٥، قال المفيد في مكاسب المقتنعة: ((وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والشطرنج والنرد وما أشبه ذلك حرام، وبيعه وابتاعه حرام)) وفي المكاسب المحرمة من النهاية: ((وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج... فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محظور)) (دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٥٣/٢).

(٢) المكاسب: ١٨٨/١٤.

(٣) جواهر الكلام: ٤١/٢٢.

على الكراهة، دون التخصيص بالمجسمة.

وبالجملة، (التمثال) في الإطلاقات المانعة -مثل قوله (عليه السلام): (من مثل مثلاً)- إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسم، كان كذلك في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول وصحيفة ابن مسلم وما في تفسير الآية.

فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم واختصاص المقيدات بالنقوش تحكّم)).

ومحصل كلامه (قدس سره): ((إن غلبة الاستعمال والوجود لو صارت سبباً لانصراف المقيدات إلى خصوص النقوش صارت سبباً لانصراف المطلقات المانعة أيضاً إليها، ولازم ذلك حمل أخبار المنع على الكراهة لما ورد من الرخصة في غير ذوات الأرواح، وعلى هذا فلا يبقى دليل على حرمة المجسمة لا في الحيوان ولا في غيره)).

أقول: يضاف إلى ما قاله الشيخ الأنصاري (قدس سره):-

١- منع الصغرى إذ لم يثبت أن النقوش هي الغالبة في الوجود في تلك الأعصار، فإن التماثيل المجسمة معروف بكثرة في جميع الأمم كما نطق به القرآن الكريم ودلت عليه الروايات الشريفة.

٢- إن الانصراف -لو سلمناه- فإنه لا يصلح للتقييد.

والصحيح في إخراج غير ذي الروح أن يقال: إن ما دلّ على الترخيص في تصوير غير ذي الروح (الرواية الأولى والثانية والرابعة) مطلق شامل للمجسم وغيره وإطلاق الخاص مقدم على عموم العام كما هو واضح فتقييد به إطلاقات حرمة التصوير، ومع وجود الأدلة المرخصة -كصحيفة محمد بن مسلم- فلا حاجة للوجوه التي استدلت بها جمع (قدس الله أرواحهم) ومنها:-

١- تمسك الشيخ (قدس سره) بالأصل، قال (قدس سره): ((هذا، ولكن

العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة))^(١).

٢- ما استدل به السيد الخوئي (قدس سره) من ((أن مقتضى السيرة القطعية المستمرة من زمان المعصوم (عليه السلام) جواز التصوير لغير ذوات الأرواح، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجبال والشطوط والحدائق، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الأشياء، خصوصاً في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم))^(٢) واستدل بها أيضاً الشيخ المنتظري^(٣) (دام ظله الشريف).

وفيه:-

أ- نفني وجود مثل هذه السيرة على التصوير إذ هو عمل مختص بالقلّة القليلة من الناس، نعم السيرة قائمة على اقتنائها وهم (قدس الله أرواحهم) أنكروا الملازمة بين جواز اقتناء الصور وجواز عملها.

ب- أنه لم يثبت أن هذه السيرة مقترنة بالالتفات إلى الحكم الشرعي لتكون كاشفة عن الجواز فلعل منشأها الغفلة أو التهاون بالدين، فإننا نرى أيضاً انتشار صناعة المجسمات ذوات الأرواح، وأكثر منه رسم ذوات الأرواح حيث لا يخلو بيت منها دون سؤال عن حكمه مع ذهاب عدد من الأساطين لحرمة من الأزمنة المتأخرة كالشيخ الأنصاري (قدس سره) والسيد صاحب العروة (قدس سره) والسيد الخوئي (قدس سره) وكان ذلك سائداً حتى في عصر المعصومين (عليهم السلام)، وربما ساعد على هذه الغفلة ما اشتهر عندهم من جواز اقتناء الصور والتماثيل ووجودها في بيوت المشرعة بضميمة ارتكاز عرفي للملازمة بين حكم الإيجاد والوجود.

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٨٦/١٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٤٨/٣٥.

(٣) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٦٠/٢.

٣- ((ما ورد في جملة من الروايات المتقدمة أن (من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ)، ومن الواضح أن الأمر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن إذا كان المورد قابلاً لذلك، ولا شبهة أن نفس الأشجار والأحجار والبحار والشطوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلاً عن صورها فإن عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط، بل لعدم قابلية المورد))^(١).

أقول: هذه قرينة لطيفة ويمكن أن يقال: أن الأدلة على حرمة التصوير لا تختص بروايات النفخ كقول علي (عليه السلام): (إياكم وعمل الصور فإنكم تُسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي: (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون).

القول الرابع:

حرمة التصوير مطلقاً

ودليلهم على ما حكاه الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((بعض الإطلاقات -اللازم تقييدها بما تقدم- مثل قوله (عليه السلام): (نهى عن تزويق البيوت) وقوله (عليه السلام): (من مثل مثلاً..)) ونسبه إلى جماعة^(١) عينهم صاحب الجواهر بالقاضي ابن البراج والتقي الحلبي^(٢).

أقول: إن هذه الإطلاقات مقيدة بما دلّ على الترخيص فيما عدا الجسم لذي الروح كما تقدم، ويمكن أن نرد عليه أيضاً بصحيفة البنظي عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) (في حديث) أنه (أراه خاتم أبي الحسن (عليه السلام) وفيه وردة وهلال في أعلاه)^(٣) بتقريب ما قلناه من أن نقش الخاتم يكون بأمر صاحب الختم، فربما لا يريد من صدرت منه هذه الكلمات الحرمة مطلقاً في جميع الأنواع. قال السيد الخوئي (قدس سره) بعد تقييده المطلقات بما دلّ على جواز تصوير غير ذي الروح مطلقاً: ((وهو الموافق للأصل والإطلاقات والعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل)).

وفيه ما تقدم (صفحة ٣٩٣) من المناقشات في مثل هذا الكلام الذي نقلناه عن صاحب الجواهر (قدس سره).

وأضاف (قدس سره): ((ويضاف إلى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة

(١) المكاسب: ١٨٧/١٤ من الموسوعة الكاملة، وذكر المحققون في هامشه أنه ((يستفاد التعميم من إطلاق كلام الحلبي في الكافي: ٢٨١ وابن البراج في المهذب: ١/٣٤٤)).

(٢) جواهر الكلام: ٤٣/٢٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٦، ح ١.

بأجمعها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء))^(١).

وفيه: إن فيما عدّوها من المطلقات رواية معتبرة وهي موثقة أبي بصير ولعلمهم لم يروا سندها في المحاسن واكتفوا برواية الكليني وسندها ضعيف بالقاسم بن محمد وعلي بن أبي حمزة وقد ناقشنا سابقاً من جهة دلالتها على الإطلاق، أما الروايات الأخرى فهي وإن كانت ضعيفة السند في نفسها إلا أنه قد يقال أن استفاضتها وتنوع طرقها ومصادرها يقرب الاطمئنان بصدور معانيها. وردّ (قدس سره) عليهم أيضاً بالسيرة القطعية التي أشرنا إليها في القول الثالث ورددنا عليها.

والخلاصة أن في المقيدات كفاية.

فروع

(الأول) قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ثم إن المدار في صورة الحيوان على صدق الاسم، وتصوير البعض مع عدم صدقه عليه، وكون المقصود من أول الأمر البعض خاصة، لا مانع منه))^(١) وتبعه الشيخ الأنصاري (قدس سره) ببيان أوضح السيد الخوئي (قدس سره) بقوله: ((فإن الأدلة المتقدمة التي دلّت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الأعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالحمل الشائع.

وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه إلى وسطه أو بعض أجزائه فإن قدر الباقي موجوداً فهو حرام، كما إذا صور إنساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدرًا، بأن صور إنساناً وراء جدار أو فرس، أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر، وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً، فإن الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه، نعم إذا صدق الحيوان على هذا النصف كان تصويره حراماً))^(٢).

(الثاني) قال الشيخ الأنصاري (قدس سره) تنمة لما قاله في الفرع الأول: ((ولو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظره، بل منع))، ثم قال (قدس سره): ((ولو بدا له في إتمامه حرم الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنه إيجاد لها. ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً، حتى لو بدا له في إتمامه. وهل يكون ما فعل حراماً من حيث التصوير، أو لا يحرم إلا من حيث التجري؟ وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، ومن أن معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل. والفرق بين فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه - وبين

(١) جواهر الكلام: ٤٣/٢٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٦٢/٣٥.

الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل))^(١).

أقول: صدر كلامه (قدس سره) صحيح، أما قوله (قدس سره): ((ولو اشتغل...)) ففيه: أن الحرمة تتعلق بمجموع الفعل المحرم، وهو التصوير وتحققها بالاشتغال بالتصوير مراعى بإتمامه، وأجزاء الفعل هي مقدمات (داخلية) للفعل في المصطلح الأصولي فإن تم الفعل كانت أجزاء منه، وإن لم يتم بقيت على حكم المقدمة فقط ولا تكون حراماً إلا من باب التجري ولا نقول بجرمته. كالركوع من الصلاة مثلاً فإنه مقدمة داخلية ويكون جزءاً من الصلاة التامة فيشترط فيه حينئذ ما يشترط فيها، أما إذا قطع الصلاة أو فسدت فلا يشترط فيه ذلك، والواجب والحرام من هذه الناحية سواء.

ولعل وجه تأمله (قدس سره) هو ما نقلناه من أن عدم إتمام العمل كاشف عن عدم ثبوت الحرمة المتعلقة به فما بدأ به من العمل لا يكون محرماً، ومنه يظهر عدم الفرق بين الواجب والمحرم في ترتب الثواب والعقاب على كمال العمل فلو بدأ بأجزاء من العمل ولم يكمله لم يُعطَ ثواب ذلك العمل، وإن كان الله تبارك وتعالى قد يشييه بفضله وكرمه على نية العمل والشروع فيه.

وقد نقض السيد صاحب العروة (قدس سره) على قول المصنف (قدس سره): ((حرم الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة)) بقوله: ((لازم ذلك الحكم بالحرمة أيضاً فيما إذا كان القدر الموجود بفعل غيره لأنه يصدق عليه أنه أوجد الصورة لأن ما كان موجوداً لم يكن صورة بل بعضها سواء كان ذلك الموجود بفعل مكلف آخر أو غيره كالصبي والمجنون بل ولو لم يكن قصد الفاعل إيجاد الصورة أيضاً، لأن المناط هو صدق الإيجاد بالنسبة إلى هذا التتميم، ولا يخفى أن الالتزام به مشكل))^(٢).

(١) المكاسب: ١٨٩/١٤.

(٢) تعليقة السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٩.

أقول: لا إشكال في الالتزام بالنقض المذكور لصدق التصوير عليه عرفاً كما قدّمنا.

ثم قرب (قدس سره) الاستدلال عليه بقوله: ((والمسألة مبنية على أن المحرم هو فعل التصوير (الذي هو فعل مركب تدريجي الحصول) أو إيجاد الصورة (الذي هو أمر بسيط متحد مع وجودها) وبعبارة أخرى المحرم عنوان فعل مركب أو عنوان بسيط يكون الفعل الخارجي المركب محققاً ومحصلاً له وعلى الأول يكون حرمة الفعل نفسياً وعلى الثاني مقدماً بالأول لا يكون الإتمام حراماً لعدم كونه تصويراً إذ إيجاد البعض لا يكون إيجاداً للصورة التي مركبة بالفرض سواء كان البعض الأول من فعله أو من فعل غيره وسواء كان إيجاداً له على الوجه المحرم كما لو كان بانياً على التصوير وبعد الإتيان بالبعض بدا له في الإتمام ثم بعد ذلك أتمه أو على وجه محلل وإن قلنا بالثاني يكون الإتمام حراماً في الجميع هذا والظاهر من الأخبار هو المعنى الأول كما لا يخفى وهو الظاهر من المصنف فيما ذكره في الفرع الآتي)).

أقول: بل الظاهر هو المعنى الثاني لما قدمناه من أن الحاكم هو العرف وهو يحكم بأن موضوع الحرمة أمر بسيط هو إيجاد الصورة وصنعها إما بالفعل المركب التدريجي فهو مقدمة لحصولها وإذا اشتغل بالفعل وابتدأ به قاصداً إتمامه ارتكب حراماً لكن الحرمة تكون مراعاةً بإتمام الفعل فلو بدا له في الإتمام لم يرتكب حراماً لكنه متجرّ بفعل كما تقدم.

وفي ضوء هذا فالمبنى الذي اتخذته لإشكاليته المتقدم غير تام، وسيأتي عدوله بقوله الآتي ((نعم...)). ومراده مما ذكره المصنف (قدس سره) قوله المتقدم في أول هذا الفرع: ((ومن أن معنى حرمة الفعل...)) في بيان وجهي التردد.

ثم قال (قدس سره): ((ولا يمكن^(١)) أن يراد من الأخبار الأمران معاً أعني حرمة نفس الفعل ذاتاً وحرمة العنوان البسيط أعني إيجاد الصورة ليكون الفعل الأولي المركب حراماً مقدماً لأنه مستلزم للاستعمال في أكثر من معنى مع أنه يستلزم كون الفعل الخارجي محرماً من جهتين نعم يمكن أن يدعى أن الظاهر من الأخبار وإن كان حرمة نفس الفعل لكن يستفاد من فحواها حرمة الإيجاد أيضاً إذا لم يكن تمام المركب حراماً ومقتضاه حرمة الإتمام أيضاً في الصورة المذكورة فتدبر)).

(الثالث) في ضوء ما ذكر في الفرع الأول فإن تصوير جزء من الحيوان كاليد والرجل جائز، وعلى هذا فإذا صور أجزاء متفرقة من حيوان كلاً على حدة فلا إشكال في عمله لعدم صدق تصوير الحيوان أو تمثاله -الذي هو متعلق الحكم بالحرمة- عليه، ولكنه إذا ركب هذه الأجزاء ارتكب محرماً لصدق التصوير عليه، وكذا إذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدا له الإتمام حرم الإتمام فقط.

ولا يمكن التمسك بإطلاق قوله (عليه السلام): (من صور صورة) أو (مثل مثلاً) وقوله (عليه السلام): (ما لم يكن شيئاً من الحيوان) لتعميمه على الأجزاء. لعدم جريان الحكم إلا على الهيئة الكاملة لتصوير الحيوان، وانبساط الحرمة على الأجزاء مراعىً باكتمال تلك الهيئة، فلو شرع بتصوير الجزء بنية إكمال الكل ثم بدا له فلم يتم العمل لم يفعل حراماً، نعم هو قد تجرّى بذلك.

ونقل عن المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب: ((أن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعمّ الجزء والكل، فنقش كل جزء حرام مستقل إذا لم ينضمّ إليه نقش بقية الأجزاء، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام - إلى

(١) من هنا إلى آخر الكلام تعريض بكلام المحقق الإيرواني (قدس سره) الآتي في الفرع الثالث بإذن الله تعالى.

أن قال:- ويحتمل أن يكون كل فاعلاً -للحرام- كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد فإن الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلولا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق))^(١).

وفيه: أنه خلاف ما يرى العرف كما قدمنا فإن صانع الجزء المستقل عن لحاظ المجموع لم يرتكب حراماً، وقياسه على اجتماع جماعة على القتل غير صحيح لصدق نسبة القتل إلى كل واحد من المشتركين فعلاً في القتل عرفاً، وإذا لم يصدق عليهم القتل ولكنهم كانوا مع القاتل فقد ارتكبوا حرمة الإعانة على القتل، وقد لا يكون فاعل بعض المقدمات شريكاً حتى بهذا المعنى كصانع الآلة أو بائعها لأنها من الآلات المشتركة.

وفي المقام يمكن تقريب الحرمة بنحو آخر وهو ما لو حصل تصوير الجسم ذي الروح من المشتركين دفعةً واشتركوا في صناعة أجزائه ولعل كلام الإيرواني يحمل على هذا المعنى فلا يصح إطلاق السيد الخوئي (قدس سره) رفضه لكلام الإيرواني (قدس سره) إذ يمكن قبوله على نحو -فيما لو كانت صناعة المشتركين للأجزاء في عمل واحد عرفاً- ولا يمكن قبوله فيما إذا صنعوا أجزاءً متفرقة لا بقصد الهيئة الكاملة.

وبه توقع التصالح بين صاحب الجواهر (قدس سره) وأستاذه كاشف الغطاء (قدس سره) حيث قال: ((ولو حصل الصنع من اثنين دفعةً كانا مصورين، ومع التدريج ففي شرح الأستاذ أن المدار على الأخير، قلت: لعل الأقوى التعلق بالأول أيضاً، إذا فرض كون المقصود لهما ذلك من أول الأمر، لصدق الاستناد إليهما، ومنه يظهر ما في إطلاق قوله أيضاً بعد ذلك، ومع التفريق يتعلق بالحكم

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٢.

(الجامع)^(١).

(الرابع) قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((بناءً على الاختصاص بالمجسم فالظاهر أن المراد منه ما كان مستقلاً بنفسه فلو كان في سقف أو جدار بحيث يكون النقش مرتفعاً قليلاً فهو وإن كان مجسماً حقيقة إلا أنه لا يخرج عن كونه نقشاً فلا يكون حراماً إلا إذا كان بحيث يمكن فصله عن الجدار على وجه يكون مستقلاً، وبالجملة المدار على العرف))^(٢).

أقول: ليس الحاكم هو العرف وإنما يجب أن نتحرك ضمن دائرة الدليل، ولا وجود فيه لكلمة المجسم، وإنما هو عنوان استظهره الفقهاء، وقد شملت أدلة الحرمة بإطلاقها المجسم وغير المجسم، فمن قال باختصاصها بالمجسم عليه أن يلحظ أدلة التقييد التي أخرجت غير المجسم، ولو شك في دخول فرد تحت الخاص الخارج من إطلاقات الحرمة فإنه يبقى تحت العام.

نعم لو كان دليل اختصاص الحرمة بالمجسم: انصراف إطلاقات الحرمة عن غيره، فإن هذا الانصراف هو المعيار، أو كان الدليل هو الإجماع وهو دليل لبي فيقتصر منه على القدر المتيقن وهي المجسمات المستقلة كما عبر (قدس سره)، وفي جميع الأحوال فإن المدار هو الدليل الدال على الحرمة وليس العرف لأن موضوع الحرمة ليس هو عنوان المجسم كما قلناه.

وقد ذهب إلى الحرمة في المورد سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) حيث حرم كل تجسيم قال (قدس سره): ((بل يشكل - أي التجسيم - حتى لو كان بنحو الخشونة باللمس الذي ينافي كون محل الصورة مسطحاً سواء كان محلها هو

(١) جواهر الكلام: ٤٣/٢٢ وربما كان معنى كلماته الأخيرة أنه مع تفريق تصوير الأجزاء كلاً على حدة لا يتعلق الحكم بأي منهم وإنما يختص بالحرمة جامع تلك الأجزاء لصدق المصور عليه.

(٢) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٨.

الورق أو القماش أو الخشب أو الجص))^(١)، ونقل عن أستاذه الشهيد الصدر الأول أنه ((ذهب إلى حرمة تصوير ذي الروح بالتطريز))^(٢). ولا نعلم الوجه في هذا الإلحاق في ضوء ما قدمناه بناءً على مختارهما من حرمة المجسم خاصة، بل هو مناف لما ذكره سيدنا الأستاذ (قدس سره) نفسه بقوله: ((إلا أن الصحيح هو جواز ذلك - أي التصوير بالتطريز - بسقوط الاستدلال بالروايات، فلا يبقى إلا الإجماع على الحرمة في المجسمات وهو دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن، وهو غير هذا المورد فيبقى المورد تحت الأصل المجوز))^(٣).

ولا شك أن الموارد المذكورة هي خارج القدر المتيقن أيضاً.

(الخامس) وقال السيد اليزدي (قدس سره) أيضاً: ((لا فرق في الحيوان بناءً على الاختصاص به بين كون نوعه موجوداً في الخارج أصلاً كما لو صور حيواناً له رؤوس عديدة وأجنحة كثيرة على شكل غريب كان حراماً أيضاً لإطلاق الأدلة)).

أقول: ما ذكره (قدس سره) صحيح لأن موضوع الحرمة هو نوع الحيوان وما يشير العرف إليه على أنه حيوان بغض النظر عن وجود مصداق له في الخارج أم لا، كالثور المجنح الذي وجد في آثار العراقيين القدماء، قال صاحب المستند (قدس سره): ((فلو صور صورة حيوان لم يعلم وجود نوعه، ولكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقة لكان من الحيوان بحسب العادة، كان محرماً))^(٤).

(السادس) قوله (قدس سره): ((إذا صور شجراً أو غيره مما لا يكون محرماً على شكل حيوان بأن كان من قصده تصوير الشجر الكذائي فالظاهر حرمة لأنه يصدق عليه أنه صور الحيوان، نعم إذا كان شجر خارجي على ذلك الشكل بحيث

(١) منهج الصالحين، ج ٢، صفحة ٢٦، مسألة (١٨).

(٢) ما وراء الفقه: ١٤٤/٣.

(٣) ما وراء الفقه: ١٤٤/٣.

(٤) مستند الشيعة: ١٠٩/١٤.

يكون مشتركاً بينهما لا يكون حراماً إلا إذا قصد صورة الحيوان)).
أقول: هذا صحيح إذا صدق الملاك الذي ذكرناه في الفرع السابق عرفاً،
والفرض الذي ذكره يعمل في الإنتاج السينمائي والتلفزيوني حين تصور الشجرة
ولها رؤوس وعيون ويتم تحريكها.

(السابع) قوله (قدس سره): ((الصورة المشتركة بين الحيوان وغيره يكون
المدار فيه على القصد على ما هو المقرر في سائر المقدمات كون تمييز المشتركات
بالقصد)).

أقول: هذا صحيح.

ثم قال (قدس سره): ((ولكن قد يقال بعدم حرمتها لأنها كما تدخل في
دليل المنع تدخل في دليل الجواز أيضاً فالأصل الإباحة، وفيه: إن هذا إنما يصح لو
لم يكن القصد معتبراً في الحكم نفيًا وإثباتاً، إذ حيثُذ تدخل تحت الدليلين
ويكونان متعارضين، مع أنه يمكن على هذا التقدير كونه من باب التزاحم
والترجيح لجهة الحرمة فتأمل، وأما مع اعتبار القصد كما هو الواقع فيصدق
تصوير الحيوان مع قصده، وتصوير غيره مع قصد الغير، هذا ولكن يشكل الحال
فيما إذا صدر القدر الجامع بمعنى أن لا يقصد إلا إيجاد هذه الصورة التي يعلم أنها
مشتركة من غير قصد الخصوصية ولا يبعد الحكم بعدم الحرمة حيثُذ فتدبر)).

أقول: ما ذكره (قدس سره) من الرجوع إلى القصد صحيح فلا تصل النوبة
لافتراض التزاحم، أما الفرض الأخير وهو صدور الجامع فإنه غير ممكن عملياً،
لأن تصور الجامع لا يكون إلا في ضمن أحد أفراده.

(الثامن) آثار جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) سؤالاً هنا حاصله:

هل الحكم بالحرمة شامل لتصوير الملك والجن؟

نسب السيد الخوئي (قدس سره) إلى صاحب الجواهر (قدس سره) القول
بعدم إلحاقهما بالحيوان وأنه (قدس سره) حكاه عن بعض الأساطين في شرحه

على القواعد^(١)، يقصد به أستاذه كاشف الغطاء.

أقول: لا يظهر ذلك من كلام صاحب الجواهر (قدس سره) فإنه بعد أن قال: ((ولو اشتركت الصورة بين الحيوان أو غيره اتبع القصد، إن لم يكن لأحدهما ظهور فيها)) قال (قدس سره): ((والظاهر إلحاق تصوير الملك والجنى بذلك))^(٢) ثم انتقل (قدس سره) إلى فرع آخر، فهو (قدس سره) يرجع الحكم إلى هذه الضابطة.

وعلى أي حال فالحكم في المسألة هو الحرمة لأن الملك والجنى يصور على شكل ذي روح ويشير العرف إليه بذلك فيكون مشمولاً لما ذكرناه في الفرع الخامس.

(التاسع) قال السيد الخميني (قدس سره): ((إن الظاهر من الأدلة هو حرمة تصوير الصور وتمثيل المثال، وهما لا يشملان إلا للمصنوع بيد الفاعل مباشرة بمعنى صدور عمل التصوير منه ويده، كما كانت صنعة الصور كذلك في عصر صدور الروايات فلا يشملان لإيجاد الصور كيفما كان، فلو فرضت مكنية صنعت لإيجاد المجسمات وباشر أحد لاتصال القوة البرقية بها فخرجت لأجلها الصور المجسمة منها: لم يفعل حراماً ولم تدل تلك الأدلة على حرمة، لعدم صدق تصوير الصور وتمثيل المثال عليه، فلو نسباً إليه كان بضرب من التأويل والتجوز، فإن ظاهر من صور صوراً أو مثل مثلاً - سيما في تلك الأعصار - صدورهما من قوته الفاعلة، فيكون هو المباشر لتصويرها، فكما أن قوله: من كتب كتاباً لا يشمل من أوجد الكتابة بالمطابع المتعارفة أو أخذ العكس منه، فمباشر عمل المطبعة وأخذ العكوس ليس كاتباً ولا كتب شيئاً كذلك صاحب المكنية العاملة للصور، وكذا العكاس ليسا مصورين وممثلين للصور والمثل إلا بضرب من

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥٥/٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ٤٣/٢٢.

التأويل والتجوز ولا يصار إليه إلا بدليل وقرينة من غير فرق بين العكوس المنطبعة في الزجاج والمنعكسة منها إلى الصحايف وإن كان عدم الصدق في الأول أوضح)).

أقول: في كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر منها:-

١- إن من يشغل جهازاً تدخل فيه المواد الأولية فينسخ تماثيل مجسمة يصدق عليه عرفاً أنه (صور) و (مثل) فيجري عليه الحكم بالحرمة، كمن يشغل جهازاً لذبح الحيوان فإنه يعتبر ذابحاً ويحكم بصحة ذبحه إذا توفرت الشروط الأخرى أو صدق الخياط على من يخيطن بالماكنة ونحوها. ولا ينقض عليه بما ذكره (قدس سره) من عدم صدق عنوان (الكاتب) على من شغل الآلة الكاتبة لتغير الموضوع فإنه يصبح طابعاً حينئذٍ والحاكم بالفرق هو العرف.

٢- إن كون المتعارف في عصر صدور النص هو التصوير باليد لا يقيد الحكم به لأن الأحكام الشرعية مأخوذة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية.

٣- إن ما اشترطه (قدس سره) من القدرة والعلم متحققان في المورد كما هو واضح.

٤- لو افترضنا أن ملاك الحرمة هو التشبه بالخالق - كما هو ظاهر روايات النفخ- فإنه موجود في الصنع بالآلة فتتحقق الحرمة.

ثم قال (قدس سره): ((نعم لو كان وجود شيء مبغوضاً في الخارج كان إيجاداً بأي نحو كذلك، لاتحاد الإيجاد والوجود ذاتاً وإنما اختلافهما بالاعتبار، لكن لم يحرز في المقام ذلك، بل سيأتي أن الأقوى جواز اقتناء الصور وعدم وجوب كسرها)).

أقول: بغض النظر عن هذه الملازمة التي سنناقشها في ملحق البحث إن شاء الله تعالى فإن الحكم بالتعميم ليس مبنياً عليها وإنما على صدق (المصور) و (الممثل) عرفاً على الصانع بالآلة.

واستظهر السيد صاحب العروة (قدس سره): ((أنه لا فرق في التصوير بين

المباشرة والتسبب كما لو أكره غيره أو بعثه عليه من غير إكراه فيما لو كان المباشر ضعيفاً بحيث يسند الفعل إليه وذلك لأن قوله من صور صورة ونحوه أعم من الأمرين وإن كانت الأفعال ظاهرة في المباشرة فإنه يمكن فهم الأعمية بسبب القرائن كما في قوله (عليه السلام): من أثلّف وقوله: من قتل نفساً فكذا.. وهكذا، والحاصل أن ظاهر الفعل وإن كان خصوص صورة المباشرة إلا أنه يمكن الاستفادة التعميم من القرينة وهي في مثل المقام ملاحظة مناط الحكم والظاهر أن هذه الاستفادة مختصة بالأفعال المتعدية دون اللازمة والسر أن معنى قوله من قتل نفساً مثلاً: من أوجد القتل فيمكن أن يراد منه الأعم من الأمرين وإن كان ظاهراً من حيث هو في خصوص المباشرة بخلاف مثل قوله: من جلس أو ذهب أو نحو ذلك فإن المراد منه من قام به الجلوس أو الذهاب فلا يقبل أن يكون أعم إذ جلوس الغير قائم بذلك الغير بخلاف القتل الصادر منه فإنه يمكن نسبه إلى السبب فتدبر))^(١).

أقول: ما ذهب إليه من عدم الفرق بين المباشرة والتسبب صحيح إلا أن سرّ الفرق الذي اكتشفه ليس تاماً، فإن الحاكم هو العرف كما قدّمنا وليس كون الفعل لازماً أو متعدياً. فالفعل (كتب) متعدٍ ومع ذلك فإنه لا يصدق بالتسبب كما ذكرنا.

ثم قال (قدس سره): ((إن ما ذكرنا من التعميم ليس منبياً على كون المحرم هو إيجاد الصورة أعني العنوان البسيط الثانوي المنتزع من الفعل الأولي المركب بل يتم على ما قلناه من أن المحرم هو نفس ذلك الفعل الخارجي المركب كما لا يخفى))^(٢).

أقول: هذا صحيح لأن المرجع هو العرف كما ذكرنا.

(١) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢٠.

(٢) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢٠.

(العاشر) قال السيد الخميني (قدس سره): ((لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة، فالظاهر قصور الأدلة عن إثبات الحرمة لفعل كل من الفاعلين أو أكثر بعد عدم صدق عنوان: صور الصورة ومثل المثال على واحد منهما بلا ريب، ضرورة أن التمثال والصورة عبارة عن مجموع الصورة الخارجية، والأجزاء لا تكون تمثالاً لحيوان ولا صورة له، والفاعل للجزء لا يكون مصوراً للحيوان، من غير فرق بين اشتغالهما بتصويره من الأول إلى الآخر أو تصوير أحدهما نصفه والآخر نصفه الآخر، أو عمل واحد منهما الأجزاء وتركيب الآخر بينها، لعدم الصدق في شيء منها، فإن الظاهر من قوله: من صور صورة كون صدور الصورة أي هذا الموجود الخارجي الذي يقال له التمثال من فاعل، والفرض عدم صدورها منه وهو نظير قوله: من قال شعراً أو من كتب سطرراً أو من مشى من بلده إلى مكة، واحتمال أن يكون المراد بهما أنه من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثال وهو صادق على من أتمهما، أما بإتيان النصف الباقي، أو بتركيب الأجزاء بعيد عن ظاهر اللفظ ومخالف للمفاهيم من الأخبار.

فإن قلت^(١): إن المراد من قوله من صور صورة أو مثل مثلاً ليس الأشخاص الخارجية بل المراد أشخاص الفاعلين، وفي المفروض أن الصورة صادرة من فاعل مختار قاصد وهو مجموع الاثنين، فهما فاعل واحد ومصور واحد، وذلك كما في قوله: من قتل نفساً ومن ردّ عبدي فله كذا فإنه صادق على الواحد والاثنين، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بتوهم أن المراد من لفظة (من) كل شخص وكل شخصين وهكذا، وذلك لأن المراد كل شخص فاعل فكأنه قال: كل فاعل، والفاعل يصدق على الاثنين والواحد بمعنى أن الاثنين فاعل واحد فلا يكون مستعملاً في الوحدات والاثنين.

قلت: إن الجمع بين العام الاستغراقي والمجموعي في كلام واحد وحكم

(١) ورد هذا الإشكال في شرح السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، صفحة ٢٠.

واحد: لا يمكن، فإن الاستغراق الملازم للانحلال يتقوم بعدم لحاظ الوحدة بين الأشخاص، والعام المجموعي متقوم بلحاظها، ففي قوله: أكرم العلماء إن لم يلحظ في تعلق الحكم وحدة الموضوع ولم يعتبر المجموع واحداً: ينحل إلى أحكام عديدة حسب تعدد الأفراد، وإن لوحظت الوحدة والاجتماع يكون حكم واحد لموضوع واحد، ولا يعقل الجمع بين المجموعي والاستغراقي أي لحاظ الوحدة وعدم لحاظها هذا في المتعلق، وكذا الحال في المكلف ففي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إما أن لا يلاحظ كون المؤمنين نفساً واحدة، فيكون كل مؤمن مكلفاً بالوفاء، وإما أن يلاحظ ذلك، فلا يمكن الانحلال إلى أحكام كثيرة حسب تعدد المؤمنين، لأن المكلف حينئذ يكون عنواناً واحداً هو مجموع المؤمنين ففي ما نحن بصدده بعد ما كان كل فاعل مستقلاً في فعله وفاعلاً لجزء من الصورة، ولا يمكن أن يكون الاثنان أو أكثر واحداً إلا مع اعتبار الوحدة. إما أن تعتبر الوحدة في من يكون لفظه (من) كناية عنه أو لا، فعلى الأول لا يعقل جعل الحكم استقلالاً، وعلى الثاني لا يعقل جعله للمجموع، والجمع بينهما جمع بين اللحاظين المتنافيين، ومجرد توهم جعل الحكم على الأشخاص الفاعلين أو على عنوان الفاعل: لا يصحح ذلك فلو قال: الفاعل للصورة كذا يأتي فيه ما ذكرناه من الإشكال، والمثالان المذكوران نقضاً إلى قوله من قتل نفساً، وقوله من رد عبدي نظير ما نحن فيه في عدم الإمكان)).

أقول: تعرف المناقشة فيه مما تقدم في الفرع الأول وغيره وحاصلها أن الحاكم هو العرف وهو يرى التفريق بين صورتين:-

الأولى: ما لو صنع كل واحد جزءاً لا بقصد الجزئية وإتمام الهيئة وحينئذ فإنه لم يرتكب محرماً لعدم صدق التصوير عليه وإنما يصدق على الجامع للأجزاء لتصير هيئة كاملة.

الثانية: ما لو اشترك اثنان أو أكثر في صناعة مجسم لذي روح بهيئة كاملة فإن قوله (عليه السلام): (من صور) و (من مثل) ينطبق عليهم وينسب عليهم الحكم

بالحرمة كانبساط (من قتل) على الواحد أو المتعدد إذا اشتركوا لأنها تفيد الجنس الشامل للواحد والأكثر على حد سواء.

أما الجمع بين العموم الاستغراقي والمجموعي فممكّن إذا كان موضوع الحكم عنواناً جامعاً لهما وهو عنوان المصور كعنوان القاتل الذي يجمعهما أو عنوان المالك في موارده والعرف يساعد على ذلك.

ومنه يُعلم المناقشة في بقية كلامه (قدس سره) رُفِع في الجنان مقامه.

(الحادي عشر) قال السيد الخوئي (قدس سره): ((لا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا -أي التصوير الفوتوغرافي- لعدم كونه إيجاداً للصور المحرمة، وإنما هو أخذ للظل وإبقاء له بواسطة الدواء، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل الماكينة العاكسة كان حائلاً بينها وبين النور، فيقع ظله على الماكينة، ويثبت فيها لأجل الدواء، فيكون صورة لذي ظل، وأين هذا من التصوير المحرم؟

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصقيلة لتثبت فيها الظلال والصور المرتسمة، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير، وإلا لزمه القول بحرمة النظر إلى المرأة، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة))^(١).

أقول: ما ذكره (قدس سره) من كيفية أخذ الصورة لا يخرج عن صدق التصوير، والذي يخرج عن صدق التصوير هو نظر العرف، فإنه الحاكم في المسألة كما يحكم أن الوقوف أمام المرأة وظهور الصورة فيها لا يعدُّ تصويراً.

ولو نوقش في إخراج المورد موضوعاً فإنه خارج حكماً من جهة انصراف أدلة حرمة التصوير عنه. ومنه يُعلم الإشكال في ما اختاره السيد صاحب العروة (قدس سره) بقوله من عدم الفرق ((بين أنحاء الصورة من النقش بالتخطيط أو بالحك وبغير ذلك فيشمل العكس المتداول في زماننا فإنه أيضاً تصوير كما لا يخفى

فتدبر))^(١).

(الثاني عشر) قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((لا إشكال في حرمة أخذ الأجرة على عمل الصور المحرم سواء كان بعقد الأجرة أو الجعالة أو غيرها لما مر من قوله (عليه السلام): (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) وغيره))^(٢) ثم نقل إشكال الشيخ النراقي في المستند الذي ذكرناه (صفحة ٣٥٨) ثم قال: ((ولا يخفى ما فيه مع أن الإجماع على كَلْي القاعدة أيضاً متحقق كما لا يخفى على الناظر في كلماتهم في جزئياتها)).

وفيه:-

١- إن متن الحديث ليس كما ذكره (قدس سره) فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: (لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها، وإن الله إذا حرم على قومٍ أكل شيءٍ، حرم عليهم ثمنه)^(٣) فلعل ما ذكره (قدس سره) هو معقد إجماع الأصحاب.

٢- سند الخبر ضعيف فقد رواه صاحب عوالي اللثالي مرسلًا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

٣- ليست مسألتنا من تطبيقات الحديث لأن ظاهره أثمان المبيعات أما مسألتنا فتدخل في باب الأجرة أو الجعالة مقابل الأعمال، ولا يسمى ما يُبذل بإزاء العمل ثمنًا وإنما أجرًا أو أجرة وجعلًا ونحوه.

وعلى أي حال فما أفاد (قدس سره) من الحرمة صحيح لأنه أكلٌ للمال بالباطل وللإجماع ولخبر تحف العقول وفيه (وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً) إلى أن قال (عليه السلام): (فحرام

(١) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ١٩.

(٢) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢٢.

(٣) مستدرک الوسائل: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٦، ح ٨.

تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه^(١) ويؤيده النبوي المتقدم بعد تجريده عن خصوصية البيع لمناسبة الحكم والموضوع.

وقال السيد الخميني (قدس سره): ((إن أخذ الأجرة على التصوير المحرم غير جائز لأن الأجرة لذلك حرام وفسادة لما ذكرناه فيما سلف، من أن الفعل المحرم الذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلة النهي عن المنكر: لا يكون محترماً ومالاً ولهذا لا يضمن المانع عنه أجرة المثل للعمل بلا شبهة، فلو منع مانع عبد غيره من عمل الصورة المجسمة لا يكون ضامناً، فلا يكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع فلا يجوز أخذ الأجر عليه ويكون الأخذ أكلاً للمال بالباطل))^(٢).

(الثالث عشر) قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((الظاهر عدم وجوب منع غير المكلف إذا باشر ذلك بنفسه بل جواز تمكينه أيضاً إذا لم يكن بحيث يسند الفعل إلى الممكن وذلك لعدم الدليل على وجوب المنع أو حرمة التمكين كما في سائر المحرمات التي لم يعلم من أدلتها أو من الخارج اهتمام الشارع بها بحيث لا يريد وجودها في الخارج أصلاً فإنه قد لا يجب منع غير المكلف منها نعم فيما كان ما لم يرد الشارع وجوده كقتل النفس وهتك عرض المؤمن ونحو ذلك يجب المنع ولو صدر من البهائم ومعلوم أن المقام ليس من هذا القبيل إذ الحكمة التي ذكرها المصنف (قدس سره) قد عرفت عدم تماميتها مع أن مقتضاها على فرض التمامية حرمة الإبقاء ولا يلتزم به كما سيأتي))^(٣).

(الرابع عشر) وقال (قدس سره): ((لا يجب منع المكلف الجاهل والغافل ونحوهما ممن هو معذور، نعم يجب تنبيه الجاهل بالحكم من باب وجوب الإرشاد وللجهال في الأحكام الشرعية، وهل يجوز تمكينهما أيضاً بمعنى تهئية المقدمات

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح ١.

(٢) المكاسب المحرمة: ١/١٩٧.

(٣) حاشية المكاسب للسيد اليزدي (قدس سره)، طبعة حجرية، صفحة ٢٠.

وبعثهما عليه مع فرض عدم إسناد الفعل إليه عرفاً كما قلنا في غير المكلف أو لا؟
الظاهر عدم الجواز والفرق بينهما وبين غير المكلف مثل الصبي إن فعل غير
المكلف غير مبغوض واقعاً أيضاً لأنه غير مكلف أصلاً بخلاف فعل الجاهل
والغافل فإنه محرم في الواقع، غاية الأمر كونهما معذورين فتمكينهما تمكين على
إيجاد المحرم وهذا غير جائز على ما أسلفنا الكلام فيه فتدبر))^(١).

ملحق: حكم اقتناء التماثيل المَجَسِّمة

تنبيه: قبل أن ندخل في المسألة لا بد أن نعلم أن البحث لا يشمل التماثيل
التي تُتخذ للعبادة سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة كالأصنام والصلبان
والأشجار وغيرها من الأرباب المزعومة، ولا يجوز اقتناؤها ولا إبقاؤها، لعموم
رواية تحف العقول (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجيء منها
الفساد محضاً، نظير المزامير والبرابط وكل ملهؤ به، والصلبان والأصنام... - إلى
أن قال (عليه السلام) - فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به، وأخذ الأجرة عليه،
وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات).

ولما علم من ذوق الشارع المقدس من تشدده في قطع دابر الكفر والشرك،
وهذه الحالة تبحث في مسألة أخرى وهي ((هياكل العبادة المبتدعة)) - بحسب تعبير
الشيخ الأنصاري (قدس سره) - وقال (قدس سره) هناك: ((بل قد يقال بوجوب
إتلافها فوراً، ولا يبعد أن يثبت، لوجوب حسم مادة الفساد))^(٢).

نعم استثنوا ما ((لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هياكل العبادة وآلة
أخرى لعمل محلل - بحيث لا تُعدُّ منفعة نادرة - فالأقوى جواز البيع بقصد تلك
المنفعة المحللة كما اعترف به في المسالك)).

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي (قدس سره)، طبعة حجرية، صفحة ٢٠.

(٢) والذي بعده المكاسب: ١١٥/١٤، ١١٢، ١١٤.

وما لو ((كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى)) كما حكاها الشيخ الأنصاري (قدس سره) عن التذكرة وصاحب الكفاية وصاحب الحدائق وصاحب الرياض نافياً عنه الريب، وأضاف المحقق الثاني (قدس سره): ((ومثله باقي الأمور المحرمة كأواني النقدين والصنم))^(١).

واغتم السيد الخميني (قدس سره) هذه الفرصة لإظهار معارضته لسياسة حكومة الشاه فقال (قدس سره): ((وذلك لما نعلم من مذاق الشارع الأقدس أنه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو لحب بقاء آثارهما والفخر بها كما ترى من بعض أولاد الفرس من الحرص على إبقاء الآثار القديمة المربوطة بالمجوس وعبدة النيران.

وقد مر أن جملة من الأخبار راجعة إلى هذه الناحية فالفروع الآتية إنما هي في غير تلك الصور الخبيثة، ولا ينافي ذلك لما قدمناه سابقاً من تجويز بيع الصنم الذي انقرض عصر عابديه وإنما يشتريه بعض الناس لحفظ الآثار العتيقة، لأن المنظور في ذلك المقام جواز المعاوضة عليه إن كان المقصود مجرد ذلك لا حفظ شعار الأجداد كما في المقام))^(٢).

ونعود إلى عنوان مسألتنا فنقول: إن المشهور عند المتأخرين وإن كان هو القول بالجواز وعليه الإجماع في الأجيال المتأخرة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) لكن ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) أن ((ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها.

ففي المقنعة -بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها- قال: وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والشطرنج والنرد وما أشبه

(١) جامع المقاصد: ١١٦/٤.

(٢) المكاسب المحرمة: ١٧٦/١-١٧٧.

ذلك - حرام وبيعه وابتياعه حرام. انتهى.

وفي النهاية: وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار - حتى لعب الصبيان بالجوز - والتجارة فيها والتصرف فيها والتكسب بها محظور، انتهى. ونحوها ظاهر السرائر^(١) لكن ((المحكي عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي - أن المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب^(٢)): عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى وقرره الحاكي على هذه الاستفادة. ومن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني - في جامع المقاصد - مفرعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني التقدين))^(٣).

أقول: صريح عبارة المقنعة حرمة اقتناء المجسمة خاصة وظاهر عبارة النهاية الإطلاق لغير المجسمة أي المنقوشة بقرينة مقابلتها للصور وهو معنى بعيد لوجود الروايات المتعبرة الدالة على اقتناء الأئمة لها فيمكن أن تكون الألفاظ مترادفة

(١) وفي الكافي لأبي الصلاح الحلبي في عداد ما يجرم فعله ((وعمل الصلبان والأصنام والتماثيل)) وقال أيضاً: ((كل شيء ثبت تحريمه... فثمنه وأجر عمله وحمله وإبقاؤه وحفظه والمعونة عليه بقول أو فعل أو رأي، والتعوض عنه محرم)) ونقلناها بواسطة (دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٥٥/٢).

(٢) قال السيد الخميني (قدس سره) في كتابه (المكاسب المحرمة: ١/١٨٧): ((الحاكي صاحب مفتاح الكرامة عن مبحث لباس المصلي من شرح الإرشاد لكن فيه: ويفهم من الأخبار الصحيحة عدم تحريم إبقاء الصورة وكذا الصورة في الخاتم، وليس فيه ذكر من أقوال العلماء، ولعله حكى عن نسخة أخرى غير المطبوعة، وما ذكره في ذلك المبحث لعله غير مناف لما ذكره في المقام - أي في كتاب المتاجر/ المتاجر المحرمة - حيث قال ما حاصله: تدل روايات كثيرة على جواز إبقاء الصور مطلقاً، وهو يشعر بجوازه)).

(٣) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٠/١٤.

بمؤدى واحد.

أما ما حكاه الشيخ الأنصاري (قدس سره) عن المحقق الأردبيلي فإنه يشعر باختياره (قدس سره) القول بجواز الاقتناء وتبعه على هذه النسبة السيد الخوئي (قدس سره) فحكى القول بالجواز عن الأردبيلي^(١)، لكن هذا كان مجرد نقل من الأردبيلي (قدس سره) وإلا فإنه من القائلين بالحرمة ولذا نسب صاحب الجواهر (قدس سره) إلى الأردبيلي القول بعدم جواز الإبقاء^(٢) وإنما جوز إبقاء ما يجوز صنعه وهو غير المجسم، قال (قدس سره) في متاجر مجمع البرهان في شرح الإرشاد بعد أن نقل الروايات التي استدلو بها على الجواز: ((بعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الإبقاء، لأن الظاهر أن الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله وبقائه لا مجرد التصوير فيحمل ما يدل على جواز الإبقاء من الروايات الصحيحة وغيرها على ما يجوز منها من أدلة جواز التصوير في الجملة على البسط والستر والحيطان والثياب وهي التي تدل الأخبار على جواز إبقائها فيها لا ذوات الروح التي لها ظل على حدة التي هي حرام بالإجماع، والاجتناب مطلقاً من الإحداث والإبقاء من جميع أنواعه أحوط كما يشعر به: (أن الملك لا يدخل بيتاً فيه صورة) فلا يترك^(٣))).

ومن هذا النص يظهر أن عبارة الأردبيلي (قدس سره) في باب لباس المصلي ومكانه التي استفادوا منها ذهابه إلى جواز الإبقاء مختصة بغير المجسم، قال (قدس سره) في باب لباس المصلي: ((ويُفهم من الأخبار الصحيحة عدم تحريم

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٤.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢.

(٣) نقلناها بواسطة شرح السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١، ونقل السيد الخميني (قدس سره) موضع الحاجة في المكاسب المحرمة: ١٨٨/١، عن شرح الإرشاد، كتاب المتاجر- القسم الرابع من المتاجر المحرمة فيما هو حرام في نفسه.

إبقاء الصورة وكذا الصورة في الخاتم)) وفي مكان المصلي بعد ذكر صحيحة محمد بن مسلم قال: ((وفيها دلالة على جواز إبقاء صورة التماثيل ولو كانت صورة حيوان))^(١) وهو معنى مناسب للباس ومكان المصلي.

أدلة القائلين بالمنع:

ويمكن إرجاع استدلال القائلين بالمنع الذي ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى ثلاثة أدلة:-

(الأول) الملازمة بين حرمة الإيجاد - وهو التصوير بالمعنى المصدري - وحرمة الوجود - بالمعنى اسم المصدري - لأن ((الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً واستدامةً))^(٢) وقربه السيد الخوئي (قدس سره) بقوله: ((إن الوجود والإيجاد في الحقيقة شيء واحد، وإنما يختلفان بالاعتبار، فإن الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد، وبالنسبة إلى القابل وجود فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود))^(٣).

ورد الشيخ الأنصاري (قدس سره) بمنع الملازمة، قال (قدس سره): ((إن الممنوع هو إيجاد الصورة، وليس وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه. نعم، قد تفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أن حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها)) وأضاف السيد الخوئي (قدس سره): ((بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب أو بجر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجداً بدون إذنه، أو تولد أحد من الزنا، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة

(١) نقلنا النصين بواسطة (دراسات في المكاسب المحرمة): ٦٣٤/٢.

(٢) المكاسب: ١٩١/١٤.

(٣) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٤.

وإن كانت المقدمة محرمة.

وعلى الجملة: ما هو متحد مع الإيجاد ليس مورداً للبحث، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الإيجاد)) يقصد (قدس سره) بالأول ((الوجود الأول الذي هو عين الإيجاد أو لازمه)) وبالثاني ((الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء، ومن البديهي أنه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء لا حكماً ولا موضوعاً)).

أقول: يناقش ما تقدم بأمر:-

١- إن الملازمة المدعاة هي في فهم العرف والسيرة التي جرى عليها العقلاء في مثل المورد وهو الحاكم في استظهار مراد المتكلم المطابقي والإلتزامي حيث يفهمون من مبغوضية إيجادها مبغوضية وجودها والأمر جارٍ بالعكس أي يجدون ملازمة بين محبوبة وجودها ومحبوبة إيجادها كالملازمة بين محبوبة بناء المساجد ومحبوبة وجودها، بل قد يرون أن المبغوض أولاً وبالذات هو الوجود والبقاء وما النهي عن الإيجاد والصنع إلا من باب المقدمة لمنع حصول ذلك المبغوض، وليس المدعى الملازمة العقلية حتى ينقض عليه بالموارد المذكورة.

٢- إن ما نقضوا به هو شيء آخر غير نفس المنهي عنه بالدقة فإن الزنا غير بقاء الإنسان المتولد منه حتى ينقض المحقق الإيرواني (قدس سره) وغيره به.

٣- ولو سلمنا بصحة بعض الأمثلة التي ذكروها فلقرينة مرتبطة بها.

فالنافون -كالشيخ الأنصاري (قدس سره) ومن تبعه- إن أرادوا نفي الملازمة العقلية فهو لا يضر في الاستدلال لأنها ليست هي المقصودة، وإن أرادوا الملازمة العرفية فالوجدان لا يساعد على نفي الملازمة.

ومنه يظهر ما في كلام السيد الخوئي (قدس سره) حين قال: ((على أنا إذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الإيجاد وبين مبغوضية الوجود فإنما يتم بالنسبة إلى الفاعل فقط، فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل

أحد. فالدليل أخص منه))^(١) فإننا إذا قلنا بالملازمة وجبت على الجميع وجوباً كفاً إزالته من باب النهي عن المنكر لأن بقاء التمثال منكر في ضوء الملازمة. وذكر السيد اليزدي (قدس سره) هنا إيراداً وأجاب عنه، قال (قدس سره): ((فان قلت: إن النهي عن الإيجاد كاشف عن أن المبعوض هو الوجود فيجب رفعه كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر حيث أن الشارع لما لم يرد كونه مالكا له نهى عن البيع منه وكذا في المقام. قلت: هذا أول الدعوى ألا ترى أن بيع العين المنذورة مبعوض ومع ذلك لو باع يحصل الملكية للمشتري فلا يلزم أن يكون الوجه في النهي مبعوضية الأثر بل قد يكون المبعوض نفس الفعل فإن المبعوض في مسألة النذر تفويت المتعلق وهو آني الحصول وفي المقام المبعوض هو التصوير بمعنى الاشتغال به لا نفس الصورة ولذا لم نقل بوجوب منع الصبي، نعم لو تم كون الحكمة هو التشبه بالخالق أمكن دعوى مبعوضية نفس الصورة فإنها ما دامت موجودة يكون التشبه متحققاً في الخارج كما أن حكمة النهي عن تنجيس المسجد مبعوضية تلوثه فتكون دليلاً على وجوب إزالة النجاسة الموجودة أيضاً ولو كانت من فعل غير المكلف))^(٢).

وفيه:-

١- إننا لا ننكر وجود موارد لا تجري فيها الملازمة لقرائن ومن دونها فإن العرف يرى الملازمة.

٢- إن المورد الذي نقض (قدس سره) به غير تام فإن بيع العين المنذورة غير جائز للقاعدة في عدم جواز بيع متعلق النذر واليمين، ولخبر^(٣) الحسن بن علي الوشا عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (قلت له: إن لي جارية ليس لها مني

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٥. وقد أخذ (قدس سره) هذه المناقشة والتي سبقتها من

شرح السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٢) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٣) لوجود أبي عبد الله الرازي الضعيف في السند مع أنه من رجال كامل الزيارات.

مكان ولا ناحية وهي تحتل الثمن إلا أني كنت حلفت منها بيمين فقلت: لله عليّ أن لا أبيعها أبداً ولي إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤونة، فقال: ف لله بقولك له^(١) والبيع فاسد، ومن أجازته فلدليل كسقوط النذر بالاضطرار - كما عليه صاحب الشرائع (قدس سره) - أو للتمسك بـ ((إطلاق أدلة البيع وكون النهي لأمر خارج، وقد اختاره الصيمري في شرحه))^(٢) فلا يصح النقص بالمورد على الملازمة.

٣- إن استثناءه (قدس سره) لمورد التشبه بالخالق غير ظاهر لأن العرف يرى في هذه الحالة - لو تمت هذه الحكمة - أن المبعوض هو الإيجاد فلو حصل فإن الإبقاء غير مبعوض كما سيأتي بإذن الله تعالى.

فالملازمة ثابتة وجداناً وسيأتي في الوجه الثاني الآتي أن خبر تحف العقول يؤسس لهذه الملازمة وحينئذ تكون عرفية وشرعية، ويلاحظ هنا أن المحقق الأردبيلي (قدس سره) استفاد منها في الاتجاه المعاكس بمعنى أنه استفاد من الروايات الدالة على جواز الإبقاء جواز التصوير في الجملة كما يظهر من النص المتقدم بقوله (قدس سره): ((فيحمل ما يدل...)).

قال السيد الخميني (قدس سره) بعد نقل كلام الأردبيلي: ((يرجع كلامه إلى دعويين: إحداهما: إن ما دلت على تحريم الصور تدل على تحريم الإبقاء، والثانية: إن ما دلت على جواز الإبقاء يشعر بجواز التصوير، فتحمل الأخبار المجوزة للإبقاء على ما يجوز تصويره كتصوير غير ذي الظل من ذوات الأرواح على البسط ونحوها، والأخبار المانعة عن التصوير على غيرها مما يحرم إبقاؤها أيضاً))^(٣).

وقد أقر السيد الخميني (قدس سره) بالملازمة وعللها بأن ((المتفاهم العرفي

(١) وسائل الشيعة: كتاب النذر والعهد، باب ١٧، ح ١١.

(٢) جواهر الكلام: ٤١٣/٣٥.

(٣) المكاسب المحرمة: ١/١٨٨.

من الأوامر والنواهي المتعلقة بها، أن تلك الماهية القارة الذات محبوبة أو مبغوضة له وإنما أمر بإيجادها لمحبيتها بوجودها المستقر المستمر ونهى عنها لمبغوضيتها كذلك ولا تنتقل الأذهان إلى الإيجاد والوجود بنحو الاستقلال كما لا تتوجه إلى احتمال أن يكون في نفس الأمر والنهي مصلحة، وذلك لأن تلك العناوين التوسلية والتوصيلية لا ينظر إليها استقلالاً إلا مع قيام قرينة أو مع لا بديهة، فلو أمر المولى بإيجاد شيء له البقاء كبناء الأبنية وغرس الأشجار وكتابة الكتب ونحوها: لا ينقذ في الأذهان منه أن نفس الإيجاد المصدري مطلوبة، لا الماهية المستقرة الوجود، وكذا لو نهى عن ماهية كذائية كعمل الأصنام والصور وآلات اللهو والقمار، كما يظهر للمراجع إلى الأمثال والنظائر^(١).

إذن إذا أرادوا الرد فليردوا بوجه آخر غير نفي الملازمة عرفاً ووجداناً، كالمناقشة في فهم العرف لهذه الملازمة من جهة احتمال كون منشأها غفلة العرف وخلطه بين مسألة هياكل العبادة (التي يحرم فيها الصنع والإبقاء) ومسألة التصوير وأن حرمة التصوير ناشئة من احتمال اتخاذ المصوّرات للعبادة، فلو التفت إلى تغايرهما وأن حرمة التصوير مطلقة من هذه الناحية، وأن الحرمة مرتبطة بنفس التصوير سواء كان من جهة التشبه بالخالق أو غيرها فلعله لا يقول حينئذٍ بالملازمة.

أو يمكن استظهار ملاك الحكم بالحرمة ثبوتاً من الروايات ومنه يعرف حكم الاقتناء (فإن كان) ملاك الحرمة: التشبه بالخالق وتحديده بمحاكاته في جميل صنعه كما يظهر من روايات النفخ، فيكون الحرام صدور نفس الفعل، ولا يدل على أكثر من ذلك أعني وجوب إتلاف المصنوع. وتكون الملازمة بين الإيجاد والوجود في الآن الأول فقط. (وإن كان) ملاك الحرمة: حرمة التعظيم والتقدّيس كمقدمة لاجتثاث أصول الوثنية من النفوس الساذجة، فيلزم منه حرمة البقاء أيضاً ويجب

(١) المكاسب المحرمة: ١/١٨٨-١٨٩.

إتلافها.

ومما تقدم يظهر أن السيد الخميني (قدس سره) نظر إلى الحالة الأولى فقط حين أخرج المورد من هذه الملازمة بالقرينة؛ قال (قدس سره): ((وذلك لأن عمدة المستند في المسألة كما تقدم هي المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ، والظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع أن الأمر به لأجل تعجيزه عن تميم ما خلق وكأنه يقال له: إذا كنت مصوراً فكن نافخاً كما كان الله كذلك، فيفهم منها أن الممنوع والمبغوض هو التشبه به تعالى في مصوريته فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه)).

(الثاني) القاعدة المستفادة ((من الحصر في قوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول (وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيئ منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوّ به، والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه، وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها)^(١)، فإن ظاهره أن كل ما يجرم صنعته - ومنها التصاوير - يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع الثقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة)^(٢).

بيان القاعدة: إن الرواية دلت على أن الله تبارك وتعالى لا يحرم صناعة إلا إذا كان يجيء منها الفساد محضاً أما ما فيه جهة صلاح ويمكن استعمالها للحلال والحرام - كصناعة السكين - فهي حلال ويكون الإثم على استعمالها في الحرام. وما لا يجيء منه إلا الفساد محضاً (ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات) ومن وجوه الثقلب والحركات: الاقتناء والبيع

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح ١.

(٢) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٢/١٤.

والشراء. والمفروض أن الرواية نفسها دلّت على حرمة تصوير ذوات الأرواح حيث ورد فيها (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) فالنتيجة حرمة كل أنواع التصرفات فيها ومنها ما ذكرناه.

وقد ردّ الشيخ (قدس سره) هذا الوجه بأن ((الحصر - بقرينة الفقرة السابقة من الرواية، الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام - إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين، يعني لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلا الفساد))^(١).

بيان ذلك: أن التقسيم المذكور هو بلحاظ المصنوع كما هو واضح من سياق الرواية ومن قوله (عليه السلام): (يجيء منه الفساد محضاً) وليس مطلقاً، إذ يمكن فرض قسم ثالث وهو ما كانت الحرمة متعلقة بنفس العمل أي الصناعة فيكون العمل بما هو مبغوضاً فتكون الرواية غير متعرضة لحكم التصرفات في هذا القسم الثالث.

أقول: هذا الرد غير تام لأن الحصر حقيقي، والرواية بصدد إعطاء الضابطة الكلية لتمييز الصناعات من حيث الحكم ومقتضاه الاستنتاج من حرمة الصناعة كونها لا يجيء منها إلا الفساد محضاً - كما قربنا الاستدلال بالوجه - فلا يوجد قسم ثالث فإنه يكون خلاف معنى التعليل. ولذا فإنه (قدس سره) عاد واستدرك على نفسه بقوله: ((نعم، يمكن أن يقال بأن الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة للفرق بين الصناعات، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور)).

وعلق السيد اليزدي (قدس سره) على رد الشيخ الأنصاري (قدس سره) بوجه آخر فقال: ((لا يخفى أن الحصر الإضافي أيضاً يكفي في المقام إذ استفاد منه أن عمل الصور الذي هو حرام ليس داخلاً تحت ما فيه وجه الصلاح ووجه الفساد لأن ما كان كذلك ليس بمحرم بمقتضى الحصر، ومن المعلوم أنه ليس

داخلاً فيما فيه الصلاح محضاً فلا يبقى إلا أن يكون داخلاً فيما فيه الفساد محضاً^(١).

وعلى النقيض من هذا فقد نفى السيد الخميني (قدس سره) دلالة الرواية على المطلوب حتى لو كان الحصر حقيقياً، قال (قدس سره): ((فلا تدل الرواية على أن كل محرم يجيء منه الفساد محضاً، بل تدل على أن المحرم بجميع شؤونه هو ما يجيء منه الفساد محضاً. فالكاشف إننا من الفساد والمحض هو المحرم بجميع الشؤون لا المحرم في بعضها، وعليه فلا تدل على مطلوبهم ولو كان الحصر حقيقياً)).

أقول: ما أفاده (قدس سره) مخالف لظاهر الرواية بل صريحها في أن علة الحرمة هي كونه لا يجيء منه إلا الفساد محضاً، فلو افترضنا محرماً ليس كذلك فهذا نقض للعلة، فالفساد المحض لا يجيء من خصوص المحرم بجميع شؤونه بل من كل محرم، ولعله (قدس سره) استفاد (جميع شؤونه) من قوله (عليه السلام): (التي هي حرام كلها) وهي استفادة غير صحيحة لأن (كلها) هنا مقابل القسم الآخر الذي فيه شيء من وجوه الصلاح ولا يتمحض في الفساد.

وأجيب الوجه بأجوبة أخرى:

(منها) ((منع شمول التقلب لمثل الاقتناء والبيع ونحوهما، إذ الحرام إنما هو صنعة التصاوير فجميع التقلب فيها حرام لا التقلب فيما حصل منها))^(٢).

أقول: هذا وجه لطيف ويكون تاماً لو ساعد الوجدان على استظهاره. (ومنها) ضعف سندها لأن روايات تحف العقول مراسيل ولا جابر لضعفها ودعوى انجبارها بعمل المشهور غير تامة لعدم تمامية الصغرى إذ لم يثبت استناد المشهور إليها في فتاواهم، وعدم تمامية الكبرى كما ذكرنا مراراً.

(١) شرح السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٢) شرح السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

وأضاف السيد الخوئي (قدس سره) وجهين آخرين:-

١- ((إنه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به، ومن هنا نقول بجرمة الزنا ولا نقول بجرمة تربية أولاد الزنا بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء))^(١).

أقول: قد رددنا عليه ضمن مناقشة الوجه الأول من الاستدلال.

٢- ((لا نسلم أن عمل التصاوير مما يجيء منه الفساد محضاً، فإنه كثيراً ما ترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الأعظام ونحو ذلك من المنافع المباحة)).

أقول: هذا خروج عن المسألة لأن الكلام في التصوير المحرم.

ونتيجة ما قلناه أنه لم يسلم من الردود إلا المناقشة في السند وهي غير كافية لتأييد الوجه بالوجوه الأخرى ما لم يعارض ذلك أدلة أخرى أقوى منها على الجواز.

(الثالث) ظهور الروايات في ذلك، وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره)

جملة منها وأجاب (قدس سره) عليها:-

(منها) صحيحة محمد بن مسلم (الأولى) ((من قوله (عليه السلام): (لا بأس ما لم يكن حيواناً): بناءً على أن الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى، وهو ((الاقتناء)) وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أنه لو سُئل عن الخمر، فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة، انصرف الذهن إلى شربها دون صنعتها، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف، لأن صنعة العصير والخمر يقع من كل أحد، بخلاف صنعة التماثيل))^(٢).

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٦.

(٢) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٤/١٩١.

وأجاب الشيخ (قدس سره) بعدم ظهورها ((في السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مركوز في الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله))^(١).

أقول: يمكن للمستدل أن يتمسك بإطلاق الحرمة الشامل للاقتناء إن لم يتم ظهورها فيه، ومن هنا سلم السيد اليزدي (قدس سره) بأعمية الرواية للعمل والاقتناء وغيرهما ((فتكون دليلاً على المدعى)) وكذا سلم السيد الخوئي (قدس سره) بظهورها في التحريم إلا أنه (قدس سره) حملها على الكراهة لمعارضتها بما دل على جواز الاقتناء.

وأورد السيد صاحب العروة (قدس سره) إشكالاً على تقريب الاستدلال بالرواية وأجابه، قال (قدس سره): ((إلا أن يقال أنها مجملة من حيث أن الراوي إذا سأل عن العمل يصح أن يقول سألته عن تماثيل الشجر إلخ كما لو أنه سأل عن اقتنائها ونحوه يصح أيضاً أن يقول سألته عن تماثيل الشجر إلخ، وكذا لو كان الأعم ونحن لا نعلم أن سؤاله كان عن أي شيء.

وفيه: إنه لو كان سائلاً عن أحد الأمرين فقط كان عليه أن يقول سألته عن عمل كذا أو عن اقتناء كذا لا أن يقول سألته، إلا أن يكون هناك قرينة على الانصراف إلى الخصوصية المسؤول عنها والأصل عدمها، كيف وإلا لزم سقوط ظواهر الأخبار بمثل هذا الاحتمال))^(٢).

وأجاب المحقق الإيرواني (قدس سره) في حاشيته بأنه ((بعد تسليم أن السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها، فإن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس، وهو أعم من التحريم)).

أقول: تقدم مراراً أن البأس ظاهر في الحرمة ما لم تتوفر قرينة لحملة على

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٤/١٩١.

(٢) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

الكراهة.

نعم يمكن المناقشة من جهة إجمال كلام الإمام (عليه السلام) وعدم وجود إطلاق له كما ذكرنا سابقاً.

(ومنها) الحديث النبوي الشريف (الثالثة عشرة): (لا تدع صورة إلا محوتها ولا كلباً إلا قتلته) ((بناءً على إرادة الكلب الهراش المؤذي، الذي يحرم اقتناؤه)). وأجاب الشيخ (قدس سره) بأن ((سياقه ظاهر في الكراهة، كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله (عليه السلام) في بعض الروايات (ولا قبراً إلا سويته)).

أقول: إن النهي ظاهر في الحرمة، ولا تصلح وحدة السياق قرينة على حمله على الكراهة لأن كراهة تسوية القبور عرفت من قرائن خارجية، على أن حمل تسوية القبور في الرواية على الكراهة مما لا دليل عليه.

وأجاب السيد الخوئي (قدس سره) بضعف السند وقد ناقشناه، وبما ذكره المحقق الإيرواني ((من أنه وارد في موضوع شخصي، فلعل تصاوير المدينة كانت أصناماً، وكلابها مؤذيات وقبورها مسنّات)) وهو قابل للمناقشة من جهة أن افتراض كون الأحكام الواردة في موضوع شخصي لا يعدو كونه احتمالاً وللمستدل أن يتمسك بالإطلاق.

(ومنها) خبر علي بن جعفر في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا)^(١).

وأجاب الشيخ (قدس سره) بأن الرواية ((لا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة، ولا نمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو))^(٢).

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤، ح ١٠.

(٢) المكاسب: ١٩٥.

أقول: قوله (عليه السلام): (لا) ظاهر في التحريم وتقرّب دلالة الرواية على حرمة الاقتناء حينئذٍ من جهتين:-

١- بضميمة عدم القول بالفصل إذ لم يقل أحد بجواز الاقتناء وحرمة اللعب.

٢- إن الظاهر من النهي عن اللعب بالتماثيل إنما هو من جهة حرمة إبقائها واقتنائها إذ لا توجد خصوصية في اللعب بالتماثيل توجب حرمة، أما حمل اللعب على اللهو فلا دليل عليه.

ورد السيد الخوئي (قدس سره) على الاستدلال بالرواية بوجوه^(١):
(أولها) ضعف السند. وفيه: أن البرقي رواها في المحاسن بسند معتبر تقدمت الإشارة إليه (صفحة ٣٦٧).

(ثانيها) ((إن عدم الصلاحية أعم من الحرمة، فلا يدل عليها)) وفيه ما تقدم.

(ثالثها) ((لو سلّمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها، فإن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء)) وفيه إننا نسلم أن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء إلا إن الاستدلال يتم بضميمة عدم القول بالفصل، مضافاً إلى أن الظاهر أن حرمة اللعب بالتماثيل لا لخصوصية فيها وإنما لحرمة إبقائها ووجودها الذي يستلزمه اللعب، وينبغي الالتفات هنا إلى أن مصطلح (الاقتناء) ابتدعه الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وإلا فإن موضوع المسألة هو جواز إبقاء التماثيل وعدم وجوب إتلافها.

(رابعها) ((إنه غريب عما نحن فيه، إذ من المحتمل القريب أن يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية: الشطرنج)) باعتبار أن بعض قطع الشطرنج تصوير لذي الروح، وأيده (قدس سره) بـ((أننا لا نتصور معنى لحرمة اللعب

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٧.

بالتساوير المتعارفة كما هو واضح، وعليه فما دل على حرمة اللعب بها إنما هو من أدلة حرمة اللعب بالشطرنج، ولا أقل من الاحتمال، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة)) وفيه: إن هذا الاحتمال مهما كان الالتفات إليه دقيقاً فإنه غريب عن المورد ولا يضر بالظهور وإطلاقه إذ أن اللعب بالتمثيل معروف ولا ينصرف إلى الشطرنج كما في صحيحة علي بن جعفر (صفحة ٣٦٧).

(ومنها) صحيحة أبي العباس البقباق (الثانية) عن أبي عبد الله (عليه السلام) ((فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول - كما هو ظاهر الآية - دون أصل العمل، فدل على كون مشيئته وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة))^(١) أي أنها دلت على أن الإمام (عليه السلام) أنكر تعلق مشيئة سليمان (عليه السلام) بتمثيل الرجال والنساء، فتكون دالة على مبنوية وجود التمثيل وحرمة اقتنائها.

وأجاب (قدس سره) بأن ((ظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان (عليه السلام) لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل)).

أقول: ما ذكره (قدس سره) قريب ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال، وذهب السيد الخوئي (قدس سره) إلى أن الرواية لا تدل على مبنوية العمل فضلاً عن مبنوية المعمول، والوجه فيه هو أن عمل تصاوير الرجال والنساء واقتنائها من الأمور اللاهية غير اللاتقة بمنصب الأعظم والمراجع من العلماء والروحانيين، فضلاً عن مقام النبوة، فإن النبي لا بد أن يكون راغباً عن الدنيا وزخرفها، وأما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء، فلا يليق بمنصب النبوة، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه فإنها غير منافية لذلك)).

أقول: هذه المناقشة منه (قدس سره) في أصل الاستدلال بالصحيحة على

(١) المكاسب: ١٩٣، والجواب المذكور في صفحة ١٩٥.

حرمة التصوير فلا بد من عرضها وإجابتها هناك.

(ومنها) رواية المثنى عن أبي عبد الله (عليه السلام) (التاسعة عشرة).
وأجاب الشيخ (قدس سره) بأن الحلال في صحيحة أبي بصير ((محمول
على المباح المتساوي طرفاه، لأنه (عليه السلام) كان يكره المكروه قطعاً))^(١) فما
يقابل الحلال الذي لا يكرهه علي (عليه السلام) ليس الحرام فقط وإنما المكروه
بالاصطلاح.

(ومنها) مفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (لا بأس بأن
يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها وترك ما سوى ذلك)^(٢) بتقريب أن
مفهومها يدل على ثبوت البأس إذا لم يُغيّر الرأس وبقي التمثال على حاله،
ورواية الحلبي - المحكية عن مكارم الأخلاق - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:
(أهديت إلي طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة
الشجر).

وأجاب (قدس سره) عن الصحيحة بأن ((البأس فيها محمول على الكراهة
لأجل الصلاة أو مطلقاً، مع دلالة على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو))
((وأما رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً)) لأن فعله (عليه السلام)
أعم من أن يكون واجباً أو مستحباً أو مباحاً.

أقول: جوابه (قدس سره) عن الصحيحة مخالف لإطلاق الرواية،
واستفادته منها جواز الإبقاء وعدم وجوب المحو غريب فإن تركها بعد الأمر بتغيير
رؤوسها لخروجها بذلك عن كونها تصويراً لذي روح بعد قطع الرأس فلا يصدق
عليها أنها تصوير لذي الروح كما قرّبناه في الفرع الأول.

والنتيجة إلى هنا تامة عدة وجوه على حرمة الاقتناء مؤيدة بالملازمة العرفية

(١) المكاسب: ١٩٥.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ٣، ٧.

والوجدانية وخبر تحف العقول وغيره.

ويمكن أن يتم هذا الاستدلال بأن في شراء التماثيل المحرمة ترويحاً لهذا المنكر وإعانة على الإثم؛ قال النراقي (قدس سره): ((وهل يجوز ابتياع ما يحرم عمله أو ما فيه ذلك؟ الأقوى: نعم، للأصل، إلا إذا كان إعانة على عمله فيحرم))^(١).

فلا يصح إذن الاستدلال بالأصول والعمومات الفوقانية بعد وجود ما يستدل به على حرمة الاقتناء، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((فالأصل والعمومات والإطلاقات تقتضي جوازه)) -أي بيعها واقتناءها واستعمالها-

أدلة القائلين بالجواز

قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((أما بيعها واقتنائها، واستعمالها والانتفاع بها والنظر إليها ونحو ذلك، فالأصل والعمومات والإطلاقات تقتضي جوازه، وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الإبقاء كأخبار عدم نزول الملائكة ونحوها: محمول على الكراهة أو غير ذلك خصوصاً مع أنا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الأردبيلي من حرمة الإبقاء، ويمكن دعوى الإجماع على خلافه))^(٢).

وفيه:-

١- لا يصح الاستدلال بالأصل والعمومات الفوقانية بعد أن أقام المانعون عدة أدلة خاصة بالمسألة.

٢- لقد ذهب جملة من القدماء غير الأردبيلي إلى حرمة الإبقاء وقد نقلنا أقوالهم فدعوى الإجماع غير صحيحة.

(١) مستند الشيعة: ١١١/١٤.

(٢) جواهر الكلام: ٤٤/٢٢.

أما السيد الخوئي (قدس سره) فإنه بعد أن سلّم بتمامية واحدة على الأقل من الروايات التي استدلت بها على حرمة الإبقاء وهي صحيحة محمد بن مسلم كما تقدم، قال (قدس سره): ((فالإنصاف أنها ظاهرة في التحريم، إلا أنها معارضة بما دلّ على جواز اقتناء الصور، فلا بد من حملها على الكراهة))^(١) وقال في مناقشة صحيحة زرارة المتقدمة: ((ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم أن البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دلّ على جواز الإقتناء كما سيأتي))^(٢)، إلا أنه لم يبين (قدس سره) ما هي هذه الأدلة على الجواز؟ واكتفى (قدس سره) بقوله: ((الظاهر من بعضها -أي الروايات التي استدلت بها على حرمة الاقتناء- أن النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة إليها، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة)) وكأنه (قدس سره) تمسك بالأصل بعد عدم تمامية ما استدلت به على الحرمة. لكنه (قدس سره) قال بصدد الاستدلال على جواز بيع الصور: ((بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها، فإن المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور، ومن الواضح جداً أنها تُبتاع من السوق غالباً))^(٣).

ثم قال (قدس سره): ((وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات ولكنها ضعيفة السند)).

أقول: توجد هنا عدة ملاحظات:-

١- إنه لا يظهر من كلامه (قدس سره) الأخير ماذا يريد من (هنا) هل الروايات الدالة على الجواز أم المنع، فقد ذكر المصنف (قدس سره) طائفتين من الروايات، وعلى كلا التقديرين فإن الطائفتين ضمّتا روايات صحيحة، أما روايات

(١) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٧١.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٩.

(٣) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٧٤.

المنع فقد تقدمت، وأما روايات الجواز فقد ذكر فيها الشيخ الأنصاري (قدس سره) صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): (ربما قمت أصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً)^(١).

٢- كان عليه (قدس سره) أن يبين أدلة الجواز وعدم الاكتفاء بالأصول والعمومات لوجود الدليل على الحرمة كما اعترف (قدس سره)، أما ما أشار إليه مما دلّ على جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور فإنها خاصة بغير المجسم كما هو واضح ويبقى جواز اقتناء المجسم بلا دليل خصوصاً وإنه (قدس سره) عدل في رسالته العملية إلى حرمة صنع خصوص المجسم وحيثئذ تكون الإشارة المذكورة غير كافية، وحيثئذ لا يجوز إهمال الاستدلال على جواز اقتناء المجسم بالروايات.

لذا فإن الشيخ الأنصاري (قدس سره) استدلّ بجملة من الروايات على جواز الاقتناء وزاد عليها السيد الخميني (قدس سره) فقال: ((وأما الأخبار فعلى طائفتين (إحدهما) ما تتعرض للوسائد والستور والأثواب المصورات وهي كثيرة أو تشتمل على نفي البأس إذا كانت التماثيل عن اليمين أو الشمال أو تحت الرجل حال الصلاة كصحيحة محمد بن مسلم قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألقِ عليها ثوباً وصل)^(٢)))^(٣).

أقول:-

١- عنوان هذه الطائفة أجنبي عن المسألة لأن البحث في الصنف المحرم وهي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ١.

(٣) المكاسب المحرمة: ١٩٠/١.

المجسمات.

٢- إن الصحيحة يمكن أن تشمل بإطلاقها المجسمات فلا يصح إدراجها في هذه الطائفة التي من أفرادها مثلاً صحيحة الحلبي المتقدمة. وقد اعترف (قدس سره) بذلك في ذيل كلامه فقال: ((وإن كان الإطلاق أظهر في مثل الصحيحة)). ثم قال (قدس سره): ((والطائفة الثانية ما يمكن دعوى الإطلاق فيها أو دعوى ظهورها في المجسمات)).

(فمنها) صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أحدهما (عليهما السلام) عن التماثيل في البيت فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً)^(١).

((والظاهر أن السؤال عن وجودها في البيت، فأجاب بعدم البأس إلا إذا كانت في القبلة فيلقى عليها الثوب، وإلغاؤه لأجل الصلاة، ومقتضى عمومها عدم الفرق بين المجسمات وغيرها، وليس قوله: أو تحت رجلك قرينة على الاختصاص بغيرها، ضرورة أن الطبيعة إذا كانت ذات أفراد مختلفة يمكن إلقاء بعضها تحت الرجل: يصح أن يقال فيها ما ذكر، ألا ترى عدم الشبهة في شمول العموم للصور المنقوشة على الجدران مع عدم إمكان إلقائها تحت الرجل فلا إشكال في عمومها)).

أقول: الظاهر أن السؤال عن الصلاة في البيت الذي فيه تماثيل فلا تعرض فيه لحكم اقتنائها كجواز الصلاة في بيت فيه خمر فلا يدل على جواز اقتنائه، وتوجد قربتان على هذا الظهور:-

أ- لو كان السؤال عن أصل وجود التماثيل في البيت لما احتاج الجواب إلى تفصيل الجهات ولأجاب (عليه السلام) بالجملة.

ب- إن الرواية متحدة مع الصحيحة السابقة، فالجواب متحد بالنص سوى

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ١.

أن الأولى تضمنت تفصيل السؤال بينما أجمله الراوي في الثانية معتمداً على سياق الجواب، فالثانية جزء من الأولى بالنص وراويهما عن محمد بن مسلم واحد وهو العلاء إلا أن الأولى المفصلة رواها الشيخ (قدس سره) بسنده عن ابن محبوب عن العلاء وروى الكليني الثانية بسند آخر ينتهي إلى العلاء أيضاً ورواها البرقي في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء وعن عدة من أصحابنا عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا بأس بالتمثيل أن تكون عن يمينك وعن شمالك وخلفك وتحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً إذا صليت)^(١). فيحصل الاطمئنان بوحدتهما.

وأورد (قدس سره) على نفسه إشكالين وأجاب عنهما:

(أولهما) ((كون الدليل في مقام بيان حكم آخر وهو الصلاة في البيت فلا يدل على جواز إبقائهما)) وأجاب (قدس سره) بـ((إن السؤال كما تقدم إنما هو عن التمثيل في البيت، والظاهر منه أن السؤال عن وجودها فيه، وقوله: إذا كانت بجزاء القبلة ألق عليها الثوب: لا يدل على أن السؤال عن الصلاة والظاهر أنه (عليه السلام) أجاب عن مسؤوله مع شيء زائد فقال: لا بأس أي لا بأس بوجودها في البيت، وإذا كانت بجزاء القبلة ألق عليها الثوب لمكان الصلاة، فالإنصاف أن المناقشة فيها في غير محلها)).

(ثانيهما) ((إن تلك الرواية عين روايته المتقدمة آنفاً فكما أنها في مقام بيان حكم آخر فكذلك هي)) وأجاب (قدس سره) بأن ((فيه ما لا يخفى بعد كون ألفاظهما مختلفة والمسؤول عنه في إحداهما أبو جعفر (عليه السلام) وفي الأخرى أحدهما (عليهما السلام)، وبالجملة لا حجة على وحدتهما بعد استفادة حكم زائد من إحداهما)).

أقول: الإشكالان واردان على تقريره (قدس سره) ولا يدفعهما جوابه، أما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ١١.

الأول فلما ذكرناه من التقريب للظهور ولأن النص غير قابل للتفكيك حتى نتصور صدور الذيل لبيان حكم زائد. وأما الثاني فإنه غريب إذ أن الألفاظ متطابقة كما ذكرنا وأن أبا جعفر (عليه السلام) هو أحدهما (عليهما السلام).

وأجاب الشيخ المنتظري (دام ظله) عن الإشكال الأول بتقريب الاستدلال على نحو آخر وهو الاستدلال بتقرير الإمام (عليه السلام) لفعل السائل ((ففي مثل هذا النحو من السؤال لو كان أصل الاقتناء محرماً ووجب محوها كان على الإمام (عليه السلام) الإشارة إلى ذلك وعدم تقرير السائل على ما هو ظاهر سؤاله عن جواز أصل الاقتناء))^(١).

وفيه: عدم تمامية التقرير لأن السؤال مجمل من ناحية التجسيم وعدمه ولم يصرح السائل أنها كانت صوراً مجسّمة حتى نتوقع تبرع الإمام (عليه السلام) ببيان وجوب الإلتلاف.

(ومنها) ((رواية علي بن جعفر (عليه السلام) أو صحيحته عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (وسألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلى فيها؟ قال: لا تصل فيها وشيء منها استقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها): الظاهرة في الاختصاص بها وهي صريحة في أن إبقائها جائز في نفسه، فإن أمكنه الصلاة في محل آخر أبقاها على حالها وإن لم يجد بداً فتقطع رؤوسها للصلاة)).

أقول:-

١- وردت الرواية في قرب الإسناد وسنده غير تام إلى علي بن جعفر إلا أن البرقي رواها في المحاسن بسند معتبر عنه^(٢) فلا داعي للترديد.

٢- إن السؤال فيها عن حكم الصلاة في بيت فيه تماثيل وقد تقدم الإشكال على الاستدلال بمثله، ولا دليل على أنها في بيت لعلي بن جعفر حتى نتصور

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٢ / ٦٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٥.

الإقرار والإمضاء بشكل ما.

٣- إن قوله (عليه السلام): (فتقطع رؤوسها) ليس فيه دلالة على الاختصاص بالمجسمات إذ يمكن أن يشمل المنقوشات ويكون القطع بلحاظ محل نقش الرأس.

(ومنها) ((روايته الأخرى أو صحيحته قال: (وسألته عن البيت قد صور فيه طير أو سمكة أو شبهه، يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: لا حتى يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة)^(١) ولا يبعد ظهورها في المجسمات لأن الظاهر منها أن أهل البيت كانوا يلعبون بنفس الصورة لا بشيء فيه ذلك، وهو يناسب المجسمات، بل الظاهر من قوله فيه صورة طير أو سمكة: أن الصورة بنفسها فيه، لا أن فيه شيئاً على الصورة (تأمل) كما يشعر قوله: ويقطع رأسه بذلك أيضاً، و لو نوقش فيما ذكر فلا شبهة في إطلاقها فتشمل المجسمات، كما لا شبهة في تقريره للعب أهل البيت بها، وتجويزه ذلك فجواز الإبقاء واللعب بها مفروغ عنهما)).

أقول: الرواية وردت في لباس المصلي عن قرب الإسناد فسندها غير تام، إلا أنها وردت عن المحاسن للبرقي بسند تام في أبواب مكان المصلي (باب ٣٢، ح ١٢) من الوسائل، ويرد على الاستدلال بها جملة أمور:-

١- إنها ظاهرة في المنقوشات لقوله (عليه السلام): (البيت قد صور فيه) إذ لا معنى لمناعية مجرد وجود تمثال مجسم لذي روح في بيت عن الصلاة فيه فلا بد أن السؤال عن الصلاة في بيت نقشت جدرانها، أما التعبير باللعب فيمكن تفسيره بما يناسب المنقوشات كاللهو والتنزه بالفرج عليها وجميل صنعها، والقرائن المذكورة كقطع الرأس ونحوها لا تنافي ذلك كما تقدم في أول البحث.

٢- ولو تنزلنا وقلنا بشمولها للمجسمات فإنها على حرمة الاقتناء أدلّ لأمر

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ١٨.

الإمام (عليه السلام) بإتلافها وتغييرها ولو كان وجودها سائغاً لاكتفى الإمام (عليه السلام) بالأمر بتنحيتها عن جهة القبلة أو اختيار المكان الذي لا تكون فيه التماثيل إلى جهة القبلة.

٣- ولو تنزلنا فإن السؤال عن حكم الصلاة في هذا البيت ولا دليل على جواز الاقتناء.

وهكذا روايات علي بن جعفر الأخرى كموثقته عن أخيه موسى (عليه السلام): (وسألته عن البيوت يكون فيها التماثيل يُصلى فيها؟ قال: لا) ^(١) ورواية قرب الإسناد عنه قال: (وسألته (عليه السلام) عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت ثم علم، ما عليه؟ فقال: ليس عليه فيما لا يعلم شيء، فإذا علم فليزعه الستر وليكسر رؤوس التماثيل) ^(٢) وروايته الأخرى عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يُصلى فيه؟ فقال: تكسّر رؤوس التماثيل وتلطّخ رؤوس التصاوير ويصلى فيه ولا بأس) ^(٣).

(ومنها) خبر المثنى (الرواية التاسعة عشرة) بتقريب ظهور ((أن الكراهة هي بالمعنى المعروف)) وقد ناقشناها.

ومما تقدم يظهر ما في قوله (قدس سره) في نهاية عرضه للروايات ((وكيف كان يظهر من تلك الروايات جواز إبقائها وإن كانت مكروهة في خصوص البيوت، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المجسمة وغيرها)).

ثم قال (قدس سره): ((ومما ذكرناه يظهر الكلام في صحيحة زرارة عن أبي جعفر ^(٤) (عليه السلام) قال: (لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا غُيّرت

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ١٠.

(٤) تقدمت في نهاية الروايات التي استدلت بها على الحرمة.

رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك)، فإن الظاهر أن التقييد بالبيوت لما ذكرناه آنفاً، فدالة على البأس فيها بلا تغيير مختص بالبيوت فتشعر أو تدل على جواز الإبقاء والاقتناء)).

أقول: -

١- التقييد والاختصاص اللذين ذكرهما (قدس سره) مبنيان على كون الجملة لها مفهوم وهي ليست كذلك.

٢- إننا قد قربنا دلالتها على الحرمة فيما سبق وأن مفهوم الجملة الشرطية وجود البأس في التماثيل في البيوت والبأس ظاهر في الحرمة فتمسك بإطلاقها لثبوت حرمة اقتنائها في البيوت فكيف استشعر (قدس سره) منها الدلالة على الجواز؟

وكانت نتيجة استدلالهم (قدس الله أرواحهم) بالروايات القول بالجواز على كراهة؛ قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة: مثل ما روي عنهم (عليهم السلام) -مستفيضاً- عن جبرئيل (عليه السلام): (إننا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يُيال فيه، ولا بيتاً فيه كلب))^(١) وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها))^(٢).

((وجه التأييد: أن وجود الجنب والكلب والإناء الذي ييال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة، بل هو مكروه، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً))^(٣).

أقول: لقد كررنا أن وحدة السياق لا تُعدّ قرينة على اتحاد العناوين المندرجة

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، الباب ٣٣، ح ٣، ٦.

(٢) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٧/١٤.

(٣) مصباح الفقاهة (من المجموعة الكاملة): ٣٧٥/٣٥.

ضمنه في الحكم.

وبعد هذه المناقشات يكون من المبالغ فيه قول السيد اليزدي (قدس سره):
((الإنصاف أن ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في ذلك الباب -الباب ٣٢ من
مكان المصلي- وفي باب لباس المصلي في كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو
درهم كذلك توجب القطع بعدم حرمة الإبقاء بالنسبة إلى غير المجسمة والقريب
من القطع بالنسبة إليها فلا ينبغي الشك في الجواز))^(١).

(تذييل) قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((ومن اعترف بعدم الدليل
على الحرمة -أي حرمة الإبقاء-، المحقق الثاني -في جامع المقاصد- مفرعاً على
ذلك جواز بيع الصور المعمولة))^(٢).

وعلق السيد اليزدي (قدس سره) على هذا التفريع بقوله: ((لا يخفى أنه لا
ملازمة بين جواز الإبقاء وجواز البيع كما لا ملازمة بين عدم جوازه وعدم
جوازه، فيمكن أن يقال بجواز الإبقاء وعدم جواز البيع، كما قد يقال بالنسبة إلى
آلات اللهو والقمار بل في أواني النقدين الحق عدم وجوب إتلافها مع عدم جواز
بيعها، ويمكن أن يقال بحرمة الإبقاء وصحة البيع بملاحظة مالية المادة)) ((ومن هنا
كان الأولى للمصنف أن يتكلم في مقامين ولا يخلط أحدهما بالآخر))^(٣).

أقول: إشكاله (قدس سره) غير وارد إذ يحتمل أن المحقق الثاني (قدس
سرّه) لا يريد من هذا التفريع الملازمة مطلقاً وإنما في خصوص المقام وأنه لم يذكر
الملازمة أصلاً فربما أراد بالتفريع إيصال المقدمة إلى النتيجة، فإنه إذا لم يثبت دليل
على حرمة الاقتناء الذي أوضح مصاديقه الشراء، أمكن التمسك بعمومات الحل
لإثبات حلية البيع أو يقال: ((أنه إذا كان اقتناء الصور والتماثيل جائزاً والانتفاع

(١) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٢) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٠/١٤.

(٣) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

بها في مثل التعليم والتزيين ونحو ذلك حلالاً ولو بدليل الأصل صارت لذلك مالاً مرغوباً فيها فصحت المعاملة عليها على ما هو مقتضى عمومات العقود (والتجارة)^(١).

أما النقوض فهي غير تامة لأن آلات اللهو والقمار يجب إتلافها، وأما أواني الذهب والفضة فإن عدم وجوب إتلافها لوجود قيمة لها في ذاتها بغض النظر عن هياتها، وقد استثنينا فيما سبق من حرمة البيع ما لو كان لمكسورها قيمة، وسيأتي منه (قدس سره) رجوعه عن إشكاله.

إن قلت: إن هذا الدفاع غير كافٍ إذ قد يكون الاقتناء جائزاً لكن من غير صورة الشراء كالهبة ونحوها ويكون البيع محرماً. قلت: هذا مجرد فرض لا واقع له فإنه إذا جاز اقتناء للصور ولها مالية جاز بيعها وشراؤها.

(فرع) قال السيد اليزدي (قدس سره) في رجوع عن إشكاله الآنف: ((بناءً على جواز الاقتناء لا اشكال في جواز بيع الصور المجسمة وإن كان لا مالية لموادها إلا بلحاظها، وكذا في جواز بيع محال النقوش كالثياب والستور وإن كان بعض الثمن لأجلها.

ودعوى أن مقتضى خبر تحف العقول المنع من جميع التقلبات فيها حيث أنه استفيد منه أن الصنعة المحرمة منحصرة فيما كان فيه الفساد محضاً والمفروض حرمة صنعها غاية الأمر أنه خرج بالأخبار المذكورة الاقتناء وسائر الانتفاعات غير البيع ونحوه فيبقى هو داخلاً تحت المنع:

مدفوعة بأن ذلك إنما يصح إذا كان الخبر بصدد بيان تحريم الانتفاعات فإنه حينئذ يقال خرج ما خرج وبقي الباقي وليس كذلك بل إنما استفيد ذلك من الحصر وفرض حرمة الصنعة فإذا دلت الأخبار المذكورة على جواز الاقتناء

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٦٦١/٢.

فتخرج هذه الصنعة عن كونها مما فيه الفساد محضاً وبعد هذا لا يبقى دليل على جواز البيع ونحوه فتدبر.

وأما بناءً على حرمة الاقتناء فلا يجوز بيع المجسمة التي لا مالية لمادتها لان الصورة ملغاة بحكم الشارع، وكذا لا يجوز بيع المحال إذا كان المقصود هو الصور أو كان بعض الثمن لأجلها وأما بيع المواد والمحال لا بلحاظها فالظاهر جوازه لكن لا يجوز الدفع إلى المشتري إلا بعد إفسادها أو مع الوثوق بإفساد المشتري لها^(١).

(١) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢٢.

نتيجة البحث

بعد التدقيق في الأدلة التي استوفينا البحث في عرضها ومناقشاتها نستنتج أن بعضها يفيد حرمة التصوير في الجملة -كصحيحة محمد بن مسلم (الأولى)- وبعضها الآخر ورد في حالات خاصة كموثقة أبي بصير (الثالثة)، أما روايات النفخ فيستفاد منها بمساعدة مناسبة الحكم والموضوع حرمة التصوير إذا أريد به التشبه بالخالق ومحاكاته في صنعه.

أما الروايات التي تمسكوا بإطلاقها كخبر السكوني (الثالث عشر) وخبر الخصال (الخامس عشر) وخبر عبد الله بن طلحة (السادس عشر) وخبر تحف العقول (الحادي والعشرين) فإن الإطلاق غير تام ولا يمكن الأخذ به لوجهين:-

١- مناسبات الحكم والموضوع إذ لا يتصور أن التشديد المذكور فيها موضوعه كل تصوير، بحيث أن بعض الأحاديث شددت بالعقوبة على المصورين حتى حكمت عليهم بالكفر مما لم يرد مثله حتى في أعظم الكبائر ((وإن الجزاء ليس أمراً جزافياً، بل هو نتيجة للعمل ومن قبيل الثمرة له والثمر يناسب الشجر، وليس هذا القبيل من الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام التعبدية المحضة التي لا يعلم سرها وملاكاتهما وعواقبها إلا الله تعالى، فلا محالة تكون تابعة لملاكات متناسبة لها عند العقل والفطرة.

وإن شئت قلت: إن الأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات والسياسات والجزائيات من قبيل الأحكام الإرشادية إلى ما يدركه العقل والفطرة أيضاً بعد التنبيه لها))^(١).

٢- يمكن أن ندعي أن عنوان (الصور) و(التمثيل) فيها مستعمل لمعنى خاص كان معهوداً بينهم سنشير إليه، وليست هي للجنس حتى يتم الإطلاق فيها، فأصبحت مصطلحاً في هذين المعنيين وإن كانت في نفسها مطلقة بحسب

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٤٦/٢.

وضعها اللغوي. وهذه المعهودية تصلح للتقييد كما قيد صاحب الجواهر (قدس سره) كلام صاحب الشرائع (قدس سره) (صفحة ٤٠٤) فالروايات إذن ليست مطلقة وإنما هي مجملة، وينحل إجمالها، وتبينه روايات النفخ وروايات النهي عن صنع الصور للتعظيم والتقدیس، أما ما عداها فهو ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه. وعلى هذا فإن صحيحة أبي العباس (الثانية) تؤخذ على ظاهرها حيث نفى الإمام (عليه السلام) كون التماثيل للرجال والنساء لأنها هي التي جرت العادة لاتخاذها للتقدیس والتعظيم وليس عموم ذوات الأرواح فلا داعي للقول بعدم الفصل في تقريب الاستدلال بها.

وفي ضوء ما تقدم، فإن التصوير المحرم له موردان لا يفرق فيهما بين كون التصوير مجسماً أو غير مجسم، وإن كان في المجسم أوضح، وهما:
(الأول) التشبه بالخالق ومضاهاته في صنع مخلوقاته وهو المعنى المناسب لأحاديث المطالبة بنفخ الروح فيها وخبر الراوندي (الرابع عشر).
(الثاني) ما صنع لتعظيمها وتقديسها مما يؤول تدريجياً إلى عبادتها من دون الله تبارك وتعالى، وهو ما حصل في الأمم الوثنية؛ روى بريد بن معاوية قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): إن إبليس اللعين هو أول من صور صورة على مثال آدم (عليه السلام) ليفتن به الناس ويضلهم عن عبادة الله تعالى)^(١).

وهذا ما نستظهره من عدة روايات منها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل، فقال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل؟ فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به)^(٢) أي

(١) بحار الأنوار: ٢٥٠/٣، كتاب التوحيد، باب ٧، ح ٨.

(٢) والروايات الثلاث بعدها تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام

المساكن، باب ٤، ح ٢، ١، ٥، ٦.

يُحَقَّر، فإذا عَظُمَ التمثال كان البأس في اقتنائه. وصحيحة عبد الله بن المغيرة قال: سمعت الرضا (عليه السلام) يقول: قال قائل لأبي جعفر (عليه السلام): يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظمه وإنا لنمتهنه).

وخبر الكافي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): قال جبرئيل: إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ). فإذا حرم اقتناؤها للتعظيم حرم صنعها لنفس الغرض من باب أولى، وللملازمة في ذهن العرف التي قربناها سابقاً.

وفي ضوء الملازمة أيضاً وما أيدناها به نستكشف من بعض الروايات جواز الصنع إذا كان للعب أو للتنزه والتفرج أو للتعليم أو لإراءة عظمة الله تبارك وتعالى في خلقه، ومن تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال له رجل: رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: هذا للنساء أو بيوت النساء).

ويؤيد الحكم بالجواز في غير هذين الموردين خبر أبي بصير الوارد في فضل مسجد السهلة عن أبي عبد الله (عليه السلام): (وفيه صخرة فيها صورة كل نبي)^(١)، بتقريب أن التصوير على الصخرة يكون بالنحت المجسم.

وهذا القول بالحرمة المقيدة هو ما استظهرناه من كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) في التبيان والشيخ الطبرسي (قدس سره) في مجمع البيان، ومقتضى اشتراط الشيخ الأنصاري (قدس سره) قصد الحكاية هو الحرمة في المعنى الأول خاصة، إذا أراد بالحكاية حكاية الخالق لا المخلوق.

ويظهر من طيات كلام السيد الخميني (قدس سره) الذي نقلناه (صفحة ٣٩٩) الميل إلى الحرمة في خصوص المعنى الأول وإن أفتى في رسالته العملية بحرمة تصوير المجسم لذي الروح مطلقاً، ولعله لم يذكر المعنى الثاني لأنه أخرجه من

(١) مستدرک الوسائل: کتاب الصلاة، أبواب أحكام المساجد، باب ٣٩، ح ٩

البحث في بداية المسألة وألحقه بتصوير هياكل العبادة التي قلنا أنها تبحث في مسألة مستقلة، قال (قدس سره): ((لا شبهة في حرمة تصوير الأصنام للعبادة أو لإبقاء آثار السلف الفاجر، من غير فرق بين المجسمة وغيرها وما كان بصورة الحيوان أو غيره بنحو المباشرة أو بنحو التسبيب أو بالشركة، ولا يجوز إبقاؤها واقتنائها أيضاً، وذلك لما يعلم من مذاق الشارع المقدس أنه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو للفخر بها، وقد حملنا الأخبار المشتملة على التهديدات والتشديدات -بمناسبة الحكم والموضوع- على هذا القسم من التصوير فالفروع الآتية إنما هي في غير تلك الصورة الخبيثة، ولا ينافيه بعض الروايات الواردة في الوسائد المنقوشة بالنقوش التي كانت الأعاجم تعظمها بعدما لم يكن الحفظ للتعظيم بل للتحقير والإهانة كما في بعض الأخبار أو لمجرد التوسد والافتراش، فإن الأحكام تختلف بالجهات والحیثیات))^(١).

واستقر به الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف)، قال معلقاً على روايات النفخ ولعن المصورين: ((ولم يظهر لي سرّ استحقاق المصور بما هو مصوّر للعذاب وأمره بالنفخ أو الإحياء تعجيزاً وتعنتاً، وأي مفسدة في التصوير إذا لم يقع بقصد المعارضة والمضادة لله تعالى في المصورية أو الخالقية بحيث يتصور المصور نفسه شريكاً له في هذه الصنعة.

ومجرد التصوير إذا كان لغرض علمي أو عقلائي لا يعدّ شركاً له تعالى وإلا لعدّ عيسى (عليه السلام) حينما كان يخلق من الطين كهياة الطير وينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله شريكاً له تعالى، والشرك قبيح ذاتاً حتى من الأنبياء لا يصح الإذن فيه من الله تعالى))^(٢)، وقال: ((قد استبعدنا كون مجرد التصوير ولا سيما النقش مناسباً للتهديدات والتشديدات الواردة في أكثر أخبار المنع، ولذا احتملنا

(١) المكاسب المحرمة: ١٧٦/١.

(٢) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٧٨/٢.

اختصاصها بما إذا وقع التصوير في مقام المعارضة والمضادة لله تعالى، أو كانت الصور في تلك الأعصار معرضاً للتقديس والعبادة حيث إنه بقي في نفوسهم بعض ما ورثوه من الأسلاف من الاحترام للتماثيل والصور وطلب الحاجات منها ومن قبور أكابرهم، فكان هذا الجو بمنزلة القرينة المتصلة مانعة من انعقاد الإطلاق لهذه الروايات.

فإن قلنا بذلك فهو - كما لا يبعد - وإلا فالأحوط الاجتناب ولا سيما مع التجسيم وإن لم يظهر لنا حكمة هذا الحكم^(١).
أما الدليل الآخر الذي استدل به وهو (الإجماع) فلا ضير في الخروج عنه بهذا المقدار لعدة أمور:-

١- إنه إجماع مدركي مستند إلى فهم الفقهاء (قدس الله أرواحهم) للروايات المستفيضة من طرق الفريقين، وقد علمنا أن المدرك لا يفيد أزيد من الحرمة في الجملة.

٢- إن الإجماع دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن وهو ما اخترناه، وإن قلت: إن هذا الإجماع له معقد هو حرمة التصوير المجسم لذي الروح مطلقاً فيؤخذ بإطلاقه. قلت: لا نسلم هذا المعقد لوجود المخالف، ولو سلمناه فإنه مدركي كما قلنا فالدليل هو المدرك، مضافاً إلى تدخل عوامل نفسية - كمراعاة الاحتياط - وعقائدية واجتماعية في غض نظر المستدل عن الأخذ بأزيد مما تفيده الأدلة، وهذا يضعف من الاطمئنان بتعبدية الجزء الزائد من الإجماع عما تفيده الروايات.

٣- إن الموردين المذكورين هما عين ما أجمعوا عليه للمعهودية التي أشرنا إليها أو لأنهما الفرد الغالب لصنع التصاوير في ذلك العصر فهم لم يلحظوا الإطلاق في كلامهم.

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٩٥/٢.

وتطبيقاً على هذه النتيجة فإنه يجوز صنع مجسمات ذوات الأرواح للعب الأطفال أو للتعليم أو الأغراض العلمية كالإنسان الآلي أو لإبراز قضية معينة كتمثال الأم في الحلة أو نصب الحرية في ساحة التحرير، ويحرم صنعها للتعظيم والتقديس كإقامة النصب للرموز الدينية حسماً لمادة الوثنية وقطعاً لدابر الشرك، التي يمكن أن تستثار في النفوس في أي لحظة وإن كان صاحبها يسمى مسلماً، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) ((ونحن نرى أن العادات والعقائد الموروثة مما تبقى كثيراً ببعض مراتبها في طباع الإنسان وإن فرض إرشاده واهتداؤه إلى العقائد الحقّة ووروده عملاً في مجتمعات المسلمين. فلعل بعض مراتب العلاقة بالأصنام والاعتقاد بقداستها بقيت في نفوس بعض المتوسطين والسادجين من أفراد المسلمين حتى في أعصار الأئمة (عليهم السلام) فضلاً عن عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأوائل البعثة، فكانوا يصورونها ويحفظونها في خفايا بيوتهم. والأخبار الشديدة المضامين الواردة في التصوير والتمثيل صدرت ناظرة إلى أمثال هؤلاء بداعي تطهير نفوسهم عن بقايا العقائد الفاسدة التي أشربت بها قلوبهم))^(١).

أما اقتناء الصور فلا يحرم إلا في المورد الثاني كما قرّبناه في حديثنا عن الملازمة بين الصنع والاقتناء.

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٤٤/٢.

البحث الثامن

حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة^(١)

اتفق الفقهاء على حرمة نبش قبر المؤمن- ويراد به المسلم هنا- على نحو يظهر جسده، إلا مع العلم باندراسه وصيرورته تراباً، واستثنوا من الحكم موارد (منها) النقل إلى المشاهد المشرفة وأطلق هذا الجواز جملة منهم^(١).

وقوى السيد صاحب العروة (قدس سره) مطلق الجواز حتى لو لم يوص الميت بذلك ولكنه احتاط بالترك مع عدم الوصية^(٢)، ومنع منه بعض من حضرنا بحثه الشريف حتى مع الوصية، فقال: ((وفي جواز النبش للنقل إلى المشاهد المشرفة حتى مع وصية الميت به أو إذن الولي فيه وعدم استلزامه هتك حرمة إشكال))^(٣).

لكنه (دام ظله) استثنى في المسألة اللاحقة من حرمة نبش قبر المؤمن موارد إلى أن قال في آخرها: ((أو في مكان أوصى بالدفن في غيره فيجوز نبشه إذا لم يلزم هتك لحرمة)) وإطلاق الثاني مناف لصريح الأول كما هو واضح.

ويمكن أن نوجه كلامه (دام ظله) بوجوه نذكرها للتشيد العلمي:-

١- بأن نقول إن الممنوع أولاً هو الوصية بالنبش والنقل وهي باطلة لأنها

(❖) بدأ إلقاء البحث يوم ٣٠/شوال/١٤٢٨ المصادف ١١/١١/٢٠٠٧.

(١) منهاج الصالحين للسيد الخوئي (قدس سره)، ج١، ص ٩٠. الفتاوى الواضحة للشهيد الصدر الأول (قدس سره)، ص ١٨٧. منهاج الصالحين للسيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره)، ج١، ص ٨١، مسألة (٣٧٥). منهاج الصالحين للشيخ الفيض (دام ظله)، ج١، ص ١٤٤، مسألة (٣٢١).

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٣/٩.

(٣) منهاج الصالحين للسيد السيستاني (دام ظله)، ج١، ص ١٤٤، مسألة (٣٢٤).

متعلقة بأمر محرّم والوصية الثانية غير الممنوعة متعلقة بالدفن في المكان المعين وخالف الورثة فدفنوه في مكان آخر. لكنه احتمال بعيد، بل إن التفسير الأول غير محتمل لأنه حينما أوصى كان حياً لم يدفن بعد، وإنما قلناه لتوجيه كلامه (دام ظله).

٢- إن النيش الممنوع أولاً هو ما استلزم ظهور جسد الميت والنيش الثاني الجائز هو ما ليس فيه ذلك كما لو دفن الميت بتابوته ونقل كذلك أو نقل بالتراب المحيط به. وهذا وجه لطيف إلا أن الثاني لا يصدق عليه النيش عرفاً بدليل عدم وجوب الحد والتعزير عليه إلا إذا نقب عن الجسد.

٣- إن النيش الممنوع أولاً هو للجسد المدفون بشكل شرعي والنيش الجائز ثانياً هو للميت الذي لم يدفنه أولياؤه على الكيفية الشرعية رجاء نقله إلى المكان الذي أوصى به عند التمكن.

أما نحن فقد اخترنا الجواز في حالة الوصية فقلنا في الرسالة العملية أنه ((لا يجوز نبش القبر وإخراج الميت لنقله إلى المشاهد المشرفة فضلاً عن غيرها حتى إذا كان بإذن الولي ولم يلزم هتك حرمة الميت، إلا إذا أوصى بذلك))^(١).

والتحقيق في المسألة يقتضي الكلام في عدة مطالب:

الأول: وجوب دفن الميت.

الثاني: حكم نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه.

الثالث: استحباب النقل للدفن في المشاهد المشرفة.

الرابع: حرمة نبش قبر الميت.

الخامس: حكم نبش القبر لنقل الميت إلى المشاهد المشرفة.

السادس: استثناء الوصية.

(١) سبل السلام: ج ١ (العبادات)، مسألة (٣٧١).

المطلب الأول: وجوب دفن الميت

وقد قام الإجماع عليه لدى المسلمين بل هو من الضروريات وجرت عليه سيرة النبي والأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين). والدفن ((لغة وعرفاً وشرعاً مواراته في الأرض بأن يحفر له حفيرة فيدفن فيها))^(١) ويراعى فيها أمران بأن ((تستر عن الناس ريحه وعن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالباً))^(٢) وروى الصدوق (رضوان الله عليه) في علة الدفن عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: ((إنما أمر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده، وقبح منظره، وتغير رائحته، ولا يتأذى الأحياء بريحه، وما يدخل عليه من الآفة والفساد، ويكون مستوراً عن الأولياء والأعداء، فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه))^(٣).

ولو قدر وجود أحدهما وجب مراعاة الآخر ولا يكفي تحققهما من دون تحقق عنوان الدفن، لذا قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((لا يجتزأ بما لا يصدق معه مسمى الدفن وإن حصل الفرضان السابقان، فلا يجزي البناء عليه ولا وضعه في تابوت من صخر أو غيره مغطى أو مكشوف ولا غير ذلك))^(٤).

قال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله): ((وأما إذا وضع في الصندوق والتابوت ودفن في الأرض فلا يصدق عليه عنوان المواراة فيها التي هي الواجبة شرعاً، فإن تلك المواراة مواراة في الصندوق لا في الأرض))^(٥).

وفيه:-

(١) جواهر الكلام: ٢٩٠/٤.

(٢) نفس المصدر عن المدارك.

(٣) عيون أخبار الرضا: ١٢١/١.

(٤) جواهر الكلام: ٢٩١/٤.

(٥) تعليقات مبسطة: ٢٨٤/٢.

- ١- إن الوضع في صندوق ودفنه يصدق عليه عرفاً الدفن في الأرض كما يصدق على الكنز أنه مدفون وهو موضوع في الصندوق.
- ٢- النقض عليهم بأنهم يميزون وضع الميت في اللحد المبنية في السرداب مع أن صدق الدفن في الأرض عليه أبعد عرفاً من المثال المذكور.
- ولعله لهذا كان في نفس سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) شيء مما يفعله الكثيرون من اتخاذ مقابر على شكل سراديب وبناء لحود على جانبيها ووضع الميت فيها وغلق اللحد وكان (قدس سره) يريد أن يُدفن في قبر يحفر في الأرض ويتخذ في جانبه لحداً على ما هو المذكور في سنن الدفن وقد حققنا رغبته (قدس سره) حيث أشرفنا على دفن جسده الشريف.
- والسيد صاحب العروة (قدس سره) بعد أن قال مثل كلام صاحب الجواهر المتقدم: ((ولا يجوز وضعه في بناء أو في تابوت ولو من حجر بحيث يؤمن من الأمرين مع القدرة على الدفن)) في أول الفصل المخصص للدفن، ذكر في فصل آخر في مكروهات الدفن في المسألة (٧) فيما يستثنى من حرمة النيش قوله (قدس سره): ((السابع - من المستثنيات:- إذا كان موضوعاً في تابوت ودفن كذلك، فإنه لا يصدق عليه النيش حيث لا يظهر جسده، والأولى مع إرادة النقل إلى المشاهد اختيار هذه الكيفية، فإنه خال عن الإشكال، أو أقل إشكالاً)).
- وتصور شيخنا الأستاذ الفياض وجود تناقض بين القولين فقال (دام ظله الشريف): ((الظاهر أن فيه إشكالاً، لأن المتفاهم العرفي من الروايات الآمرة بدفن الميت في الأرض مواراته في بطنها وأما إذا وضع في الصندوق والتابوت ودفن في الأرض فلا يصدق عليه عنوان المواراة فيها التي هي الواجبة شرعاً، فإن تلك المواراة في الصندوق لا في الأرض، فيأذن لا تجوز العملية المذكورة وإن كانت مؤقتة فإن فيها تأجيلاً للدفن الواجب شرعاً))^(١).

(١) تعاليق مبسوطة: ٢٨٤/٢.

وفيه:-

١- ما تقدم من الرد عليه (دام ظله) بأن الدفن يصدق على وضع الميت في صندوق ومواراته في الأرض.

٢- عدم وجود تناقض في كلام السيد صاحب العروة (قدس سره) لأن ما منع منه أولاً هو الوضع في تابوت والبناء عليه بالمقدار الذي يؤمن عليه الأمران من دون دفن أي على سطح الأرض أو قريباً منها أما ما أراد ثانياً فهو وضع الميت بالكيفية الشرعية داخل تابوت ودفن التابوت في الأرض وبذلك يكون قد أدى الوظيفة الشرعية ويحق له إخراجه لعدم تحقق النيش ولكنه (قدس سره) اعترف بوجود الإشكال الذي يأتي وجهه بإذن الله تعالى.

٣- إن السيد صاحب الرياض (قدس سره) حكى الإجماع على جواز الوضع في تابوت والدفن داخل الأرض وإن كان مكروهاً قال (قدس سره): ((ويكره دفنه بالتابوت في الأرض إجماعاً حكاه في الخلاف))^(١) ووجه الكراهة واضح من مخالفته لسيرة المعصومين (عليهم السلام) (وسيعرف وجهه من النقطتين ٥، ٦ الآيتين) والاحتجاج ليس بالإجماع المحكي بذاته وإنما لأنه يكون متفاهماً عرفياً على خلاف ما قاله شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله).

٤- إن المنع ولو لفترة مؤقتة من الوضع في التابوت يكون في حالة ما إذا قصد منه الدفن ولذا منعوا من الإيداع في الأرض على غير الوجه الشرعي ريثما ينقل إلى المشاهد المشرفة، أما إذا قصد منه معنى آخر كما جرى العرف الدبلوماسي للزعماء اليوم من وضع الجسد في صندوق زجاجي لمدة ثلاثة أيام لإلقاء النظرة الأخيرة فلا بأس به، لأن تأخير الدفن لغرض عقلائي غير ممنوع ما لم يؤد إلى إهانة الميت بتفسيخه وظهور رائحته أو يكون مقدار التأخير بمقدار يعد

(١) رياض المسائل: ٤١٩/١ وفي الهامش إن النص المذكور في المبسوط: ١٨٧/١ وليس الخلاف.

مخالفة لوجوب الدفن، كما أن من المحتمل عدم البأس في وضع الميت في حافظة أو كبسولة ضخمة كما ذكرت بعض المصادر رجاء تقدّم الطب واكتشافه لطريقة تعيد الحياة إليه في حالة كون سبب الوفاة مما يرجى معالجته، والأمر لله تبارك وتعالى أولاً وآخراً، لأن هذا المورد نظير التربص بالميت إذا احتمل أن موته مؤقت وعدم التعجيل بدفنه.

وقد دافع شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) عن كلام صاحب العروة (قدس سره) بقوله: ((إلا أن يقال إن عدم جواز تأجيل الدفن إنما هو بملاك احترامه والحفاظ على كرامته لا لدليل لفظي تعبدي، وبما أن القيام بتلك العملية لا يستلزم هتكاً لحرمة وهدراً لكرامته وإن استلزم تأخير الدفن فلا مانع منه))^(١). ويرد عليه:-

- ١- إن منعهم من الوضع في تابوت من دون دفن بالكيفية الشرعية مطلق والنص صريح في المنع حتى مع الأمن من الأمرين فلا معنى لهذا الاستثناء.
- ٢- إنه (دام ظله) منع من الإيداع فقال: ((لا يجوز التوديع المتعارف عند بعض الشيعة (أيدهم الله تعالى) بوضع الميت في موضع والبناء عليه، ثم نقله إلى المشاهد الشريفة، بل اللازم أن يدفن بمواراته في الأرض مستقبلاً بوجهه القبلة على الوجه الشرعي))^(٢) وهذا اللزوم ينفي ما استثناءه.
- ٣- إن الأمر بالدفن وإن لم يستلزم الفورية الدقية إلا أن التأجيل يجب أن لا يصدق عليه عرفاً الإهمال وتضييع الامتثال وهو يصدق على ما قاله.
- ٤- الملاك المدعى استنباط منه (دام ظله) وتنقيح للمناط وهو لا دليل عليه، فلو حنط الميت بشكل لا يخشى فساده كفراعته مصر فهل يجوز عدم دفنهم للملاك

(١) تعاليق مبسوطه: ٢٨٤/٢.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ١٤٥، المسألة (٣٢٢).

حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة..... (٤٧٣)

المذكور؟ نعم إن حرمة الميت كحرمته حياً^(١) إلا أن هذا لا يعني أن ملاك وجوب الدفن ذلك بل هو من الحكم بل دلت رواية العلل على غير ذلك.

٥- دلت سيرة المعصومين (سلام الله عليهم) من لدن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على مباشرة الميت للأرض حين دفنه حتى مع حاجة الجسد أحياناً إلى الوضع في تابوت ونحوه لتقطع لحمه كشهداء أحد والطف ولم يفعل المعصوم (عليه السلام) ذلك.

٦- ولما دل على استحباب وضع الخد على الأرض كصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) من حديث: (وإن قدر أن يحسر عن خده ويلصقه بالأرض فليفعل)^(٢) وخبر محمد بن عجلان في حديث: (وليحسر خده ويلصق خده بالأرض).

فرع: قال بعض الفقهاء (قدس سره): ((وهل يجب ستره عن الأبصار، وإن حنط بما يؤمن عدم تغييره، كما إذا وضع على باب القبر زجاج يرى من داخله؟ احتمالان: من العلة- بحسب رواية العلل- ومن عدم صدق الدفن))^(٣).
وفيه:

إن الصحيح هو المنع بلا تردد لعدم صدق الموارد عليه ولذا لا يجوز لأحد أن ينظر إلى ما في داخل القبر بواسطة الأجهزة التي لا تمنع رؤيتها الجدران لأن الموارد تستلزم ذلك.

إلغات نظر: الذي يظهر من حكاية القرآن لقصة ابني آدم أن الإنسان الأول عجز عن الاهتداء إلى دفن الميت ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ

(١) التهذيب، ج١، الباب ٢٣ في تلقين المحتضرين، ح ١٦٧.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الدفن، باب ٢٠، ح ١، ٨.

(٣) الفقه للمرحوم السيد محمد الشيرازي: ٣١/١٥.

أخي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿ (المائدة: ٣١) وهذا شاهد على أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى أبسط الفعاليات الحياتية فضلاً عن الاكتشافات البشرية إلا بإيحاء وإلهام من الله تبارك وتعالى وقد يجربها على يد من لا يعرفونه رحمة بالعباد.

المطلب الثاني: حكم نقل الميت إلى بلد آخر لدفنه

ادعى جماعة الإجماع على جواز نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر على كراهة بغض النظر عن بعض الخصوصيات كالتنقل إلى المشاهد المشرفة، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بلا خلاف أجده فيه، بل في المعبر والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد وعن نهاية الأحكام وغيرها الإجماع عليه))^(١).

استدل السيد الخوئي (قدس سره) - ببيان منه وأصل الاستدلال موجود في كلام صاحب الجواهر (قدس سره) - بذكر عدة وجوه فقال (قدس سره): ((وهذا الإجماع إن تم فهو وإلا فمقتضى القاعدة جواز النقل من دون كراهة، وذلك للإطلاقات حيث أن ما دل على وجوب الدفن لم يقيد ببلد الموت ومكانه.

وقد استدل على الكراهة بعد الإجماع المتقدم برواية الدعائم عن علي (عليه السلام): (إنه رُفِعَ إليه أن رجلاً مات بالرستاق فحملوه إلى الكوفة فأنهكهم عقوبة وقال: ادفنوا الأجساد في مصارعها ولا تفعلوا فعل اليهود تنقل موتاهم إلى بيت المقدس... إلخ))^(٢).

وقال (عليه السلام): (لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم إلى دورهم فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) منادياً فنادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها).

(١) جواهر الكلام: ٣٤٣/٤.

(٢) والذي يليه مستدرک الوسائل: ج ٢، ص ٣١٣، أبواب الدفن باب ١٣، ح ١٥. دعائم

الإسلام: ٢٣٨/١.

وفيه: إن روايات دعائم الإسلام ضعيفة لإرسالها فلا يمكن الاعتماد عليها في الكراهة إلا بناءً على التسامح في أدلة السنن والمكروهات. واستدل بالأخبار الآمرة بالتعجيل في تجهيز الميت ودفنه وأنه لو مات أول النهار استحب أن يدفن قبل الزوال لتكون قبولته في قبره، وقد عقد في الوسائل لذلك باباً نقل فيه عدة روايات^(١).

والوجه في الاستدلال بها أن استحباب التعجيل في الدفن يستلزم كراهة النقل لأن فيه تأخيراً في الدفن، ولكن الروايات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند فلا يثبت بها استحباب التعجيل فضلاً عن كراهة النقل والتأخير.

نعم، يمكن الاستدلال على استحباب التعجيل بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: ١٤٨) وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ١٣٣) حيث دلّتا على استحباب التعجيل والمسارة إلى كل ما هو مأمور به شرعاً.

إلا أن استحباب التعجيل في الدفن لا يقتضي كراهة النقل، فإن التأخير موجب لعدم العمل بالاستحباب، لا أنه ارتكاب المكروه، على أن النقل لا يلزم التأخير، بل قد يكون الدفن موجباً لترك المسارة والتعجيل في الدفن بخلاف النقل، كما إذا كان الهواء بارداً غايته، أو حاراً غايته بحيث لا يمكن الحفر إلا في مدة طويلة، أو لم يكن هناك آلة الحفر موجودة ولكن يمكن النقل إلى بلد ثانٍ بالوسائل المستحدثة السريعة ودفنه في زمان قريب.

فالمحصل: أنه لم تثبت كراهة النقل بوجه فهو أمر سائغ من دون كراهة. وهذا الحكم لا يفرق فيه بين النقل إلى الأماكن البعيدة والقريبة كما هو (الظاهر)^(٢).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الاحتضار، باب ٤٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣١/٩-٣٣٣.

ويمكن التعليق على كلامه (قدس سره) والكلام الذي نقله بعدة أمور:-
١- إن الإجماع مدركي فمن ذكر الحكم أشار إلى وجهه بأنه الرواية أو منافاته لاستحباب التعجيل ونحوها مما تقدم فليس الإجماع دليلاً مستقلاً في المقام، حتى يقول (قدس سره): ((إن تم الإجماع فهو)).

٢- الروايات الدالة على الكراهة ضعيفة كما ذكر (قدس سره) ويمكن حمل النهي على أسباب خارجية كاستلزام النقل هتك حرمة الميت في رواية الرستاق، أما قضية النهي عن نقل شهداء أحد فالرواية - مضافاً إلى ضعف سندها- يمكن أن تكون حكماً في قضية خاصة لأن نقل (٧٠) شهيداً إلى المدينة سيؤدي إلى انكسار في معنوياتهم وهم قد خرجوا بجراحهم فوراً إلى حمراء الأسد وأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن لا يخرج إلا من شارك في أحد، كما أن قرب المسافة بين أرض المعركة والمدينة يمنع من الاستدلال على المنع من النقل، وغيرها من المعاني؛ فيكون النهي حكماً في واقعة، ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

٣- أما الاستدلال بما دلّ على استحباب التعجيل فإنه أضيق من المدعى لأن المدعى كراهة النقل مطلقاً وهذه الروايات تستفاد منها الكراهة إذا استلزم التأخير، وقد لا يستلزم النقل التأخير كما تقدم، على أن التأخير قد يكون راجحاً في بعض الموارد كتحرّي اجتماع المؤمنين أو الاطمئنان على تحقق الوفاة ونحوها.

٤- إن النقل قد يحقق أموراً مستحبة كنقله إلى مكان تسهل زيارته وهي من المستحبات، فيكون مستحباً.

٥- أما الاستدلال بما دلّ على استحباب المسارعة إلى الخيرات فهو أضيق من المدعى أيضاً إذ قد يكون الخير في التأخير أو في النقل كما تقدم.

٦- تفكيكه (قدس سره) بين ترك المستحب وفعل المكروه يمكن أن يجاب حلاً ونقضاً، أما النقض فسنفرد له النقطة التالية، وأما الحل؛ فلأن الملازمة موجودة ولو على نحو الموجبة الجزئية كما في المقام عندما يصدق على الضد العام

أنه فعل، فالتعجيل بتجهيز الميت مستحب، وتركه الذي هو التأخير في تجهيز الميت فعل مكروه. على أن الملازمة ثابتة على مستوى الآثار والتأثير فتترك المستحب - كصلاة الليل - مكروه وترك المكروه - ككثرة الطعام - مستحب إذ المستحب زيادة في الفضل والمكروه نقصان فيه والعلاقة بينهما كالعلاقة بين الواجب والمحرم فتترك الواجب حرام وترك الحرام واجب. والاختلاف بينهما إنما هو باللحاظ فتارة يلحظ المولى المصلحة في الفعل فيأمر بها وتارة يلحظ المفسدة في الترك فينهى عن الترك وقد يصدر منه اللحاظان كما وردت الأحاديث الشريفة في الأمر بالصلاة والنهي عن تركها. لكن الأصوليين لما حصروا الوجوب بالمصلحة في الفعل والنهي بالمفسدة في الفعل فككوا بينهما.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فلا اشتراك بينهما - أي الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام - أما من ناحية المبدأ، فلأن الأمر تابع للمصلحة الإلزامية في متعلقه، والنهي تابع للمفسدة الإلزامية فيه))^(١).

وينقض عليهم مثلاً بوجوب ما يسمونه بـ(المقدمات المفوتة) فإنه لا مصلحة في فعلها وإنما المفسدة في تركها لأن في الترك تفويتاً للواجب فوجبت بملاك المفسدة في الترك لا بملاك المصلحة في الفعل، وقد يكون النهي - الأعم من الحرمة والكراهة - لمصلحة في الترك ككراهة صوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء فإن النهي لمصلحة في ترك الصوم حتى يقوى على الدعاء. وقد اعترف السيد الخوئي (قدس سره) بوجود الملازمة في محل البحث وإن نفاها بمعنى آخر في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام فقال (قدس سره): ((فإن أريد من العينية في مقام الإثبات والدلالة - أعني أن الأمر بالشيء والنهي عن تركه يدلان على معنى واحد، وإنما الاختلاف في التعبير فقط - فهذا مما لا إشكال فيه))^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه (من الموسوعة الكاملة للسيد الخوئي): ج ٤٤/٣٣٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (قدس سره)، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤٤/٣٣١.

وتفصيل الكلام في علم الأصول.

٧- قوله (قدس سره): إلا بناءً على التسامح في أدلة السنن والمكروهات: وفيه إن القاعدة وردت في المستحبات إلا أن يبنى على الملازمة التي نفاها بين ترك المكروه والمستحب وهذا نقض عليه (قدس سره) أو يجرد أخبار من بلغ الآتية عن خصوصيتها ويعممها إلى المكروهات وهو قياس مع الفارق ما لم تتوسطه الملازمة الآتية. ولحاجة المسألة إلى مزيد من البيان سنتحدث عنها في ملحق خاص في نهاية البحث.

والنتيجة: إن كراهة النقل من بلد لآخر لم تثبت بشكل مطلق، فقد يكون النقل راجحاً كدفنه في مكان يسهل زيارته لذويه أو ليعرف قدره أو لأي أمر آخر كما نقل عن الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري إنه لما دنت منه الوفاة وكان مشاركاً في حروب الروم أوصى أن تنقل جنازته إلى أبعد نقطة مما يلي الروم ليكون حافظاً للمسلمين أن يتقدموا^(١). والمورد ذكرناه مثلاً على الرجحان لا للاحتجاج بفعل أبي أيوب (رضوان الله تعالى عليه).

وقد يكون مرجوحاً بل حراماً كما لو استلزم تفسخ الجسد وهتك حرمة الميت على تفصيل يأتي بإذن الله تعالى.

أما النقل بحسب الأصل فلا كراهة فيه وقد يذكر من الشواهد على ذلك نقل جسد أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى ظاهر النجف وجسد الحر الرياحي إلى مرقدته المعروف إذا افترضنا أن ذلك كان بإقرار من الإمام زين العابدين (عليه السلام).

المطلب الثالث: استحباب النقل للدفن في المشاهد المشرفة

استثنى المشهور من كراهة نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر النقل إلى

(١) مسند أحمد: ٢٣٩/٣٨، ح ٢٣٥٦٠، الاستيعاب لابن عبر البر: ٤٢٦/٢.

المشاهد المشرفة للدفن فيها، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((لا يُكره بل يستحب بلا خلاف فيه أيضاً، بل في المعتبر إنه مذهب علمائنا خاصة. وفيه أيضاً والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد وعن غيرها إن عليه عمل الإمامية من زمن الأئمة (عليهم السلام) إلى الآن من غير تناكر، قال في الذكرى: فكان إجماعاً.

قلت: بل أقوى منه بمراتب، وهو كاف في ثبوت الحكم المذكور))^(١).

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ولا كراهة فيه بوجه، لأن المدرك في الكراهة إن كان هو الإجماع المدعى فلا إجماع في النقل إلى الأماكن المتبركة، وإن كان المدرك هو استحباب المسارعة إلى الخيرات فالنقل إلى المشاهد المشرفة وما يحكمها هي عين المسارعة إلى الخيرات لأنه توسل واستشفاع بهم (عليهم السلام)، نعم لو تمت رواية الدعائم من حيث السند لدلت على مبغوضية النقل ولو إلى الأماكن المتبركة، لدلالاتها على ذم نقل الموتى إلى بيت المقدس كما عرفت، إلا أنها مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها.

ويؤيد ما ذكرناه رواية علي بن سليمان قال: (كتبت إليه أسأله عن الميت يموت بعرفات يدفن بعرفات أو ينقل إلى الحرم فأيهما أفضل؟ فكتب: يُحمل إلى الحرم ويدفن فهو أفضل)^(٢).

والمرووي عن إرشاد الديلمي وفرحة الغري من قضية اليماني الحامل لجنازة أبيه فقال له علي (عليه السلام): لم لا دفنته في أرضكم؟ قال: أوصى بذلك، فقال له: ادفن فقام فدفنه في الغري^(٣))^(٤).

فنقل الميت لدفنه في المشاهد المشرفة مستحب عندهم (قدس الله أسرارهم) وذكروا شواهد عليه كحمل النبي الكريم يوسف عليه السلام أباه في تابوت إلى

(١) جواهر الكلام: ٣٤٣/٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب مقدمات الطواف، باب ٤٤، ح ٢.

(٣) مستدرک الوسائل، أبواب الدفن، باب ١٣، ح ٧.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٣/٩.

أرض الشام ودفنه في بيت المقدس، واستخراج كليم الله موسى (عليه السلام) عظام يوسف عليه السلام وحملها إلى الشام واستخراج نوح عليه السلام تابوتاً فيه عظام آدم وحملها حتى دفنها في أرض الغري^(١) ويراد بالعظام الجسد لنحافته بالموت كما هو متداول عرفاً أو إطلاق الجزء على الكل كالرقبة.

أقول: إن ما ذكره من الأدلة عبارة عن روايات ضعيفة فرواية علي بن سليمان قد لا يظهر منها هذا الاستحباب وربما كان ذلك لتمكين أهله من زيارته لتخفيف الوحشة لأن أرض عرفات خارج مكة وموحشة إلا ساعات من النهار في يوم واحد من السنة كما يظهر من الروايات.

وأما رواية نقل جنازة اليماني ونظيرتها ضعيفة السند وقد لا يفهم العرف منها تقريراً من الإمام (عليه السلام) على فعله لأن النهي أصبح سالباً بانتفاء الموضوع كما أنها أضيق من المدعى لاختصاصها بالوصية.

وأما أخبار الأنبياء السابقين فهي مضافاً إلى ضعف سندها من شرع من قبلنا والإمام (عليه السلام) لم ينقل هذه الحوادث للتأسي بها وإرادة العمل بمضمونها كما قال صاحب الجواهر حتى يمكن الاستدلال بها.

وعلى أي حال فإن ما قدموه من أدلة ليست أقوى مما استدلوا به على كراهة النقل من بلد إلى آخر فلا تصلح لاستثناء المورد من الكراهة ونحن في غنى عن الاستدلال على عدم الكراهة لأننا لم نقل بها أصلاً إلا لظروء بعض العناوين الثانوية المتقدمة.

أما ما يمكن الاستدلال به على استحباب نقل الميت ودفنه في العتبات المقدسة فأمر منها:

((ويؤيد - أي الاستحباب - أيضاً بما فيه من التمسك بمن له أهلية الشفاعة، وهو حسن بين الأحياء توصلاً إلى فوائد الدنيا، فالتوصل إلى فوائد الآخرة

أولى))^(١).

وفيه: إن الشفاعة غير مختصة بالمجاورين ولا ينفع في الرد قول صاحب الجواهر (قدس سره): ((لأن حرمتهم أمواتاً كحرمتهم أحياء)) لأنها أجنبية عن محل الاستدلال.

نعم، يمكن تقريب هذا الدليل بما ذكره بعضهم: ((بأن مقابرهم محل الفيوضات الإلهية فيترشح إلى مجاوريتها.

وبقول الرضا والهادي (عليهما السلام): (وَأَمِنْ مَنْ لَجَأَ إِلَيْكُمْ، وَفَازَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ، وَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِمْ فَقَدْ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ وَمَنْ أَتَاكُمْ فَقَدْ نَجَى) وقوله (عليه السلام): (وأشهد أن المتوسل بكم غير خائب وأن من وصل حبله بجلبكم وصل بالعروة الوثقى) كما استدل بذلك في المستند وغيره.

إذ من المعلوم صدق هذه العناوين على الميت المستجير بهم، وبما ورد من أن الرسول (صلى الله عليه وآله) لما دفن عثمان بن مضعون دعى بحجر فوضعه عند رأس القبر، وقال: (يكون علماً لأدفن إليه قرابتي))^(٢).

وهذا المعنى صحيح ونعتقد به.

فلا يبقى من الدليل إلا ما ورد من الأخبار في فضل بعض الأراضي المقدسة فقد ((حكى صاحب البحار^(٣) في كتاب المزار منه عن إرشاد القلوب للديلمي أنه قال: ((من خواص تربة الغري إسقاط عذاب القبر وترك محاسبة منكر ونكير للدفن هناك، كما وردت به الأخبار الصحيحة عن أهل البيت (عليهم السلام))). قلت: وفي بالي أنني سمعتُ من بعض مشايخي ناقلاً له عن المقداد أنه قال: ((قد تواترت الأخبار أن الدفن في سائر مشاهد الأئمة عليهم السلام مسقط

(١) جواهر الكلام: ٣٤٥/٤.

(٢) الفقه للسيد الشيرازي (قدس سره): ٢٣٣/١٥.

(٣) بحار الأنوار: ج ٢٢ من طبعة الكمباني - ص ٣٧.

لسؤال منكر ونكير)) هذا كله مع قطع النظر عما فيه من ملاحظة نفس الأرض وما ورد فيها من الفضل والبركة^(١) فإن لذلك مدخلية أيضاً في مسألة الدفن^(٢).
والروايات كلها ضعيفة لا يتم الاستدلال بها إلا على فهمهم لقاعدة التسامح في أدلة السنن.

ولكن يجب الالتفات إلى أن كل الأدلة التي تقدمت حتى لو تم بعضها فإنما يثبت استحباب الدفن عند المعصومين (عليهم السلام)، ولا يلزم منه استحباب النقل، ولكن لما لم يتم عندنا دليل على كراهة أصل النقل فلا بأس بالقول باستحباب النقل للدفن إلى جوار المراقد المقدسة وبشرط أن لا يؤدي إلى تفسخ الجسد وإهانة كرامة الميت فيما لو كان النقل من أمكنة بعيدة ولذا ((صرح الشهيد في الذكرى بتقييد استحباب النقل إلى المشاهد بالقرب وعدم خوف الهتك، كما أنه صرح بتقييده أيضاً بما لم يخش فساده كابن إدريس والمحقق الثاني وعن الشهيد الثاني واستجوده في الحدائق))^(٣).

إن قلت: إن أدلة الدفن مطلقة من حيث الزمن فيجوز التأخير وإن أخبار التعجيل محمولة على الاستحباب.

قلت: بل هي مقيدة بما لا يؤدي إلى إهانة الميت وانتهاك حرمة كما تقدم من أن حرمة ميتاً كحرمة حياً ويمكن تحصيل هذا المقيد باستقراء الموارد كإلقاء من مات في السفينة في الماء بعد إثقاله بالحديد وعدم انتظار الوصول إلى اليابسة، وكدفنه بلا بعض اللوازم إن لم تتوفر وعدم الانتظار إلى حين توفرها وهكذا.
وعلى أي حال فقد استثنى الشهيد من الاستحباب المذكور فإنه يدفن في مصرعه، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وعن الشهيد (قدس سره) التفصيل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦، ٦٨، ٨٤ من كتاب المزار.

(٢) جواهر الكلام: ٣٤٦/٤.

(٣) جواهر الكلام: ٣٥٠/٤.

بين الشهيد فلا بد أن يدفن في مصرعه وبين غيره فلا مانع من نقله إلى غير بلد الموت وهذا التفصيل لم يظهر له مستند في الأخبار وهو (قدس سره) اعتمد على رواية الدعائم المتقدمة، وقد عرفت ضعفها لإرسالها، فلا فرق بين الشهيد وغيره، فإن نقل الميت إلى المشاهد المشرفة للتوسل بهم عليهم السلام والاستشفاع والتبرك (راجع^(١)) والظاهر أن المستند فيه رواية الجعفریات عن جابر بن عبد الله الأنصاري؛ أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر بقتلى أحد بعدما نقلوا أن يردوا إلى مصارعهم^(٢) ورواية الدعائم عن علي (عليه السلام): (لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم إلى دورهم فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) منادياً فنادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها)^(٣).

أما إشكال السيد الخوئي (قدس سره) بضعف المستند فهو جارٍ في المطلب كله وإنما تمموه بقاعدة التسامح في أدلة السنن.

قال صاحب العروة (قدس سره): ((والظاهر عدم الفرق في جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده، فلو فرض خروج الميت عن قبره بعد دفنه بسبب من سبغ، أو ظالم، أو صبي، أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله إلى المشاهد المشرفة)).

وقد جوز السيد صاحب العروة النقل ((وإن استلزم فساد الميت إذا لم يوجب أذية المسلمين))^(٤).

وذهب الشيخ الأكبر كاشف الغطاء بعيداً حيث قال: ((إنه لو توقف نقله على تقطيعه إرباً إرباً جاز، ولا هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع له ودفع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٤/٩.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ٢٢٥/١٥. نقلها عن الجعفریات: ٢٠٦. باب النهي عن نقل الموتى.

(٣) دعائم الإسلام، للقاضي النعماني: ٢٣٨/١.

(٤) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤٧.

الضرر عنه كما يصنع مثله في الحي))^(١).
وفيه: إنه مخالفة للثابت وهو وجوب إكرام المسلم وإن حرّمته ميتاً كحرّمته
حياً بما لم يثبت وهي أخبار الاستحباب المذكورة.
وقد استدلل لهم بخبر اليماني بتقريب أن نقله تلك المسافة الطويلة كان
يستلزم ذلك، وبإطلاق الروايات المتقدمة وبسيرة المسلمين في النقل وإن استلزم
ذلك ((وبأنه كما يجوز التمثيل لحفظ الجسد عن الهلاك الدنيوي كذلك يجوز
التمثيل لحفظ الروح عن الهلاك الأخروي- الذي هو أشد من الهلاك الدنيوي-
لأن في النقل إلى مشاهدتهم اعتصاماً بهم))^(٢).

وكلها مردودة لأن خبر اليماني ضعيف وليس فيه ما يدل على تقرير الإمام
(عليه السلام) وربما أجرى ذوو الميت عليه ما يحميه من التفسخ وأما الإطلاق
فمقيد بما دلّ على وجوب إكرام المسلم حياً وميتاً وأن حرّمته ميتاً كحرّمته حياً؛ مع
ضعف تلك الروايات، وأما سيرة المسلمين فليست بحجة في مثل هذه الموارد
لالتزامهم بأعراف وتقاليد لا يخرجون عنها حتى مع النهي ولا يعلم اتصالها
بزمان المعصوم (عليه السلام)، والتمثيل المذكور استحسان وقياس لا دليل عليه
بل الدليل على عدمه وقد تقدمت الإشارة إليه.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) بالتفصيل بين صورتين:
((الأولى: أن يكون التغيير مستنداً إلى اختيار المكلف كتقطع الميت)).
((والثانية: ما إذا لم يستند التغيير إلى اختياره بل تغيير الميت وأنتن الحرارة
الهواء أو طول المدة ونحوهما))^(٣).
فمنع من الأولى لاسلتزامها هتك حرمة الميت عرفاً وأجاز الثانية بل رجحها

(١) جواهر الكلام: ٤/٣٤٨.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ١٥/٢٣٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٩/٣٣٤.

لأن المانع المتصور - ونقله عن صاحب الجواهر (قدس سره) - هو ((إن ذلك هتك للميت وهتك لحرمة وإن لم تنتشر رائحته في الخارج. ويدفعه: إن إبقاء الميت مدة ينتن في تلك المدة إنما يُعد هتكاً إذا لم يُقصد به النقل إلى مكان يناسبه وإلا فهو كرامة للميت واحترام له لدى العرف)).
فالصحيح هو ما ذكرناه من الجواز ما لم يستلزم ظهور سوء الميت التي أمر بمواراتها وهتك حرمة والمرجع في تحديد ذلك هو العرف.

المطلب الرابع: حرمة نبش قبر المؤمن وإن كان طفلاً أو مجنوناً

واستدل عليه بوجوه ذكرها صاحب الجواهر (قدس سره)^(١) وناقشها السيد الخوئي (قدس سره) وهي هذه مع مناقشاتهما:
((الأول: الإجماع كما عن جماعة، وعن بعضهم دعوى إجماع المسلمين عليه وكونه معروفاً لدى المشرعة قديماً وحديثاً.
وفيه: إن الإجماع المدعى ليس إجماعاً تعديلاً وإنما هو مدركي ولو احتمالاً فلا بد من ملاحظة ذلك المدرك ولا موقع للإجماع حينئذ)).
أقول:-

١- إن استدلال صاحب الجواهر (قدس سره) إنما هو بسيرة المشرعة وليس بالإجماع وإن سماه كذلك ولا شك في تمامية حجية هذه السيرة صغرى وكبرى.

٢- إن كون الإجماع تعديلاً متصلاً بالمعصومين (عليهم السلام) إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مما يُطمأن إليه فلا معنى للمناقشة فيه، وهل يعقل أن مثل هذا الإطباق من لدن الأولين والآخرين نشأ من الاستناد إلى رواية متأخرة الصدور؟ مضافاً إلى أن الروايات إنما وردت لبيان آثار النبش كالححد والتعزير

وكان الحرمة مفروغ منها.

((الثاني: إن النبش مثله بالميت وهتك له، وحرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً. وفيه: إن النسبة بين النبش المدعى حرمة وبين الهتك عموم من وجه، فإن النبش لا يُعدّ هتكاً في جملة من الموارد كما سيتضح، وعلى هذا الوجه تكون جملة من الموارد المستثناة خارجة عن حرمة النبش خروجاً تخصصياً، وهذا كما إذا دُفن في أرض مغصوبة فلا يكون نبشه حينئذٍ موجباً للهتك من الابتداء، فلم يكن النبش متصفاً بالحرمة ليكون استثناءه تخصيصاً بل هو خروج تخصصي، وكذا إذا دُفن في أرض لا تناسب الميت ونبش ليدفن في أرض تناسبه أو لينقل إلى العتبات المقدسة ليدفن فيها)).

أقول: إن العرف يرى في نبش قبر الميت وإظهار سواته خلافاً لما أراده الله تبارك وتعالى من مواراتها هتكاً لحرمة؛ كما هو ظاهر رواية العلل عن الفضل بن شاذان والآية الشريفة وغيرها مما تقدم في المطلب الأول فمناً الحرمة هو مخالفة الأمر بمواراة السواة والهتك ملازم له، أو أنه سبب آخر للحرمة يضاف إلى الأول الذي هو كافٍ في الحرمة.

وقد ورد وصف النبش بالهتك في خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أخذ نباش في زمن معاوية فقال لأصحابه: ما ترون؟ فقالوا نعاقبه ونخلّي سبيله، فقال رجل من القوم: ما هكذا فعل علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: وما فعل؟ قال: فقال: يقطع النبّاش وقال: هو سارق وهتاك للموتى)^(١).

أما نبشه فيما لو دفن في أرض مغصوبة أو توقف إنقاذ بريء على إخراج جسد الميت فالجواز لعناوين ثانوية حاکمة كأداء حق الغير أو قاعدة لا ضرر أو تقديم الأهم على المهم فلا بد من الاقتصار في الجواز على مثل هذه العناوين

(١) الكافي: ج ٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حد النبّاش، ح ٥.

الحاكمة؛ نعم، يمكن افتراض جواز الإطلاع على الميت حينما لا يكون سواة لمرجح ما كما نقل عن كشف جسد الحر الرياحي للاطمئنان بأن أجساد الشهداء لا تبلى، فالتخصص يكون بهذا اللحاظ لا بلحاظ عدم كون النيش هتكاً فما دام الميت سواة فالنيش هتك، فخروج الموارد المذكورة بالتخصيص وليس بالتخصص.

((الثالث: ما ذكره بعض الأعظم من أن الدفن كما يجب حدوثاً كذلك يجب بحسب البقاء، لعدم احتمال أن يكون الواجب مجرد دفنه أنا ما ثم يجوز إبقاؤه من غير دفن بل الواجب إنما هو ستره وإقباره مطلقاً حدوثاً وبقاءً.

وفيه: إن الأمر وإن كان ذلك إلا أن ذلك لا ينافي جواز النيش، لأن المدعى ليس هو إخراج الميت عن القبر وإبقائه من غير دفن وإنما ينيش ليدفن ثانياً، فالدفن حدوثاً وبقاءً متحقق وإنما ينيش ويخرج من قبره أنا أو ساعة مثلاً.

نعم لو تمت الدعوى المتقدمة من أن أدلة الدفن لها عموم أزماني يقتضي وجوب الدفن في كل آن: كان نبشه وإخراج الميت من قبره ولو أنا ما محرماً، لأنه مخالف للدفن الواجب في كل آن، إلا أنا قدمنا أنا لم نجد في أدلة الدفن ما يكون له عموم أزماني بوجه، لأنها إنما تدل على وجوب الدفن وحسب من دون دلالة على العموم الأزماني.

وعليه فالمدار في حرمة النيش على صدق الهتك والتوهين، وفي أي مورد لم يلزم من نبشه هتك جاز النيش لا محالة))^(١).

أقول: هنا تعليقان:-

١- لا يتردد أحد في استظهار هذا العموم الأزماني من أدلة وجوب الدفن وإن الدفن مطلوب حدوثاً وبقاءً وينافيه النيش وإخراج الميت من قبره ساعة أو غيرها، لأن الواجب هو إخفاء السواة كما في رواية الفضل بن شاذان وغيرها من

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٩/٩-٣٥٠.

الأدلة التي تقدمت في المطلب الأول، أما الهتك فهو إما ملازم له أو عنوان يضاف لهذا السبب للحرمة ولذا وردت الأحاديث الشريفة في تعزير النباش إذا لم يسرق شيئاً وقطعه إذا أخذ بعد المفروغية من الحرمة، كصحيحة حفص بن البختري قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: حدّ النباش حدّ السارق)^(١).

ومعتبرة^(٢) علي بن سعيد قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن النباش قال: إذا لم يكن النباش له بعادة لم يقطع ويعزّر)^(٣) وصحيحة الفضيل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (النباش إذا كان معروفاً بذلك قطع). ومصححة ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا قال: (أُتِيَ أمير المؤمنين برجل نباش فأخذ أمير المؤمنين (عليه السلام) بشعره فضرب به الأرض ثم أمر الناس أن يطأوه بأرجلهم فوطئوه حتى مات)^(٤) وهي محمولة على تكرار الفعل أزيد من ثلاث مرات وأخذ شيء، ومعتبرة علي بن سعيد عن أبي عبد الله (عليه السلام)

(١) الكافي: ج ٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حدّ النباش، ح ١.

(٢) وجه الاعتبار: أن علي بن سعيد هذا وإن لم يوثق لجهالته في كتب الرجال لأن الثقة المشترك معه بالاسم هو علي بن سعيد القاساني وطبقته متأخرة لأنه يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى فلا يحتمل أنه هو أما علي بن سعيد هذا فنقول في قبول روايته أن لموسى بن بكر كتاباً رواه عن علي بن سعيد عن زرارة قال عنه صفوان بن يحيى: ((هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا)) (معجم رجال الحديث: ٣٧/١٩) وهي عبارة غير كافية للتوثيق، ولكن من البعيد عرفاً أن يكون الرجل غير ثقة ويروي عنه موسى كتاباً كاملاً يصفه صفوان بهذا الاسم والوجدان قاضٍ بذلك، فإن من يُخبر عن مئة حالة مثلاً ويثبت بعد الفحص وثيقة نقله فيركن إليه في نقله، فالمختار في علي بن سعيد قبول روايته إذا كانت موافقة في معناها لما ورد عن المعصومين (عليهم السلام) كما في المقام.

(٣) والذي يليه التهذيب: ج ١٠، كتاب الحدود، باب ٨، ح ٨٢، ٨٣.

(٤) الكافي: ج ٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حدّ النباش، ح ٣.

قال: (سألته عن رجل أخذ وهو ينش؟ قال: لا أرى عليه قطعاً إلا أن يؤخذ وقد نبش مراراً فاقطعه)^(١).

إن قلت: هذه الروايات منصرفة عن المقام أعني النش للنقل إلى المشاهد المشرفة.

قلت: هذا صحيح لكننا نتحدث الآن عن أصل النش بغض النظر عن العناوين الثانوية، ثم إن انصرافها بلحاظ إقامة الحد ونحن استدللنا بأخذها الحرمة مسلّمة حيث تحدثت عن الآثار.

٢- إن العموم الأزمني هنا بمعنى أنه إذا دفن فيجب إبقاؤه مدفوناً هو غير العموم الأزمني الذي أشار إليه وذكره دليلاً على عدم جواز نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر بصيغة التوهم فقال (قدس سره): ((نعم، قد يتوهم أن ما دلّ على الأمر بالدفن عام زمني ويدل على وجوب الدفن في كل آن، ومن ثمة لو خرج الميت عن قبره بسبب من الأسباب وجب دفنه ثانياً، وإنما خرجنا عن عمومه بمقدار التغسيل والصلاة عليه ونحوهما، وأما بالإضافة إلى النقل فلا، فمقتضى العموم أو الإطلاق الزمني في دليل الدفن عدم جواز النقل حينئذٍ.

وفيه: إن هذا الوجه لو تم لاستلزم الحكم بوجوب الدفن وعدم جواز تأخيره حتى فيما انقطع بعدم طرو الفساد على الميت لو بقي ساعة أو ساعتين لبرودة الهواء، كما يستلزم عدم جواز النقل إلى المشاهد المشرفة حتى إذا لم يستلزم طرو الفساد عليه مع أنه مما لا يمكن الالتزام به.

وهذا الوجه ساقط، وسره أن ما دلّ على وجوب الدفن كقوله (عليه السلام): (يُغسَلُ وَيُكْفَنُ ثُمَّ يُصَلَّى عَلَيْهِ فَيُدْفَنُ) ليس له إطلاق زمني بوجه، وإنما يدل على وجوب الدفن كوجوب غيره من الأمور اللازمة في التجهيز)^(٢).

(١) تهذيب الأحكام- الشيخ الطوسي: ١٠ / ١١٨ / ح ٨٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٨ / ٩.

فمعنى هذا العموم الأزمانى هو معنى الفورية التى تبحث فى الأوامر وإنها على نحو الفور أو التراخى ويصلح رده لئفى الدلالة على الفورية أى لزوم الامتثال فوراً ففوراً وهى أجنبية عن العموم الأزمانى المراد فى المقام الذى هو بمعنى الاستدامة، وإن كانت الاستدامة تستظهر من لفظ (يدفن) فى المثال إذ العرف لا يفهم منها الدفن ابتداءً ثم إن شاء أخرجه؛ بل يفهم استدامة الدفن بمناسبات الحكم والموضوع.

المطلب الخامس: حكم النبش من أجل نقل الميت إلى العتبات المقدسة

أجازه جماعة كما تقدم فى أول البحث والظاهر أن تجويزهم ليس لدليل وإنما هو لاندراجه فى كبرى جواز نبش القبر إذا كان لمصلحة الميت، قال السيد الخوئى (قدس سره): ((منها- أى موارد الاستثناء من حرمة النبش- ما إذا كان النبش لمصلحة الميت كالنقل إلى المشاهد))^(١) ومثله قال السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره)^(٢) وغيرهما.

وذكر السيد صاحب العروة (قدس سره): ((بل يمكن أن يقال بجوازه- أى النبش- فى كل مورد يكون هناك رجحان شرعى من جهة من الجهات ولم يكن موجباً لهتك حرمة أو لأذية الناس، وذلك لعدم وجود دليل واضح على حرمة النبش إلا الإجماع وهو أمر لبي والقدر المتيقن منه غير هذه الموارد))^(٣). ثم استشكل (قدس سره) فيه.

وقال مثله صاحب الذخيرة فى مسألة فتح القبر لدفن ميت آخر فيه حيث

(١) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٩٠، الطبعة ٢٩.

(٢) الفتاوى الواضحة: ١٨٧.

(٣) التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ٣٦٤/٩.

((ناقش في شمول الإجماع القائم على حرمة النيش للمقام لأنه دليل لبي ويُقتصر فيه على المقدار المتيقن وهو غير صورة النيش لأجل دفن ميت آخر))^(١).

أقول: قد أثبتنا في المطلب السابق وجود الدليل المطلق على حرمة النيش غير الدليل اللبّي، وثانياً إن هذا الإجماع له معقد يكون بقوة الدليل اللفظي بدليل استثنائهم موارد الجواز وحدودها بموارد معينة ولو لم يكن له معقد لكفاهم الشك في الدخول ضمن المجمع عليه للقول بجوازه لأن الإجماع دليل لبي.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في تقريبه: ((وأما إذا لم تعد إهانة للميت وكان صلاحاً له كما إذا نُبشَ لكي ينقل إلى العتبات المقدسة والمبركة فالمشهور بينهم عدم الجواز، واختاره صاحب الجواهر (قدس سره)، بل عن السرائر أنه بدعة وحرام، لكن ذهب جملة من المحققين إلى الجواز كالمحقق والشهيد الثانيين وهذا هو الأظهر))^(٢).

ثم ساق (قدس سره) نفس الأدلة الثلاثة في المطلب المتقدم فقال (قدس سره) ما ملخصه إن دليل الحرمة ((إن كان الإجماع على حرمة النيش إلا في صور مستثناة وليس منها المقام فهو مدركي على أنه غير محقق لمخالفة المحقق والشهيد الثانيين.

وإن كان المستند أن النيش لأجل النقل توهين للميت وهتك له فالتقل للعتبات المقدسة ليس كذلك.

ودعوى أن ذلك بدعة محرمة كما عن السرائر غير مسموعة، لأن غاية ما هناك عدم وقوع النقل بعد النيش في عصرهم (عليهم السلام) لا أنه كان بدعة. وأما العموم الأزمانى في أدلة وجوب الدفن فهو غير ثابت))^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣١٠/٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

وقد ناقشناه في المطلب السابق.

فالنش محرم والدفن إلى جوار الأئمة والأولياء شيء حسن لكن على أن لا تكون مقدمته محرمة فلا بأس بنقل الميت ابتداءً بدفنه هناك ما لم يستلزم النقل شيئاً محرماً، أو إذا انكشف عنه القبر بسيل أو زلزال أو تفجير أو عصيان فيمكن نقله أيضاً وأما وجود المصلحة فلا مصلحة في ارتكاب المحرم، ولا يوجد دليل على جواز النش لما فيه مصلحة الميت مطلقاً، وربما كان وجهه (قدس سره) أن بوجود المصلحة لا يتحقق الهتك، وهذا ما ردّدناه وقلنا أن المنشأ للحرمة هو مخالفة الأمر بموارة السوأة ويلازمه الهتك أو يؤكده.

وأضاف صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولعل اشتراط جواز النقل قبل الدفن بما لم يكن فيه هتك للحرمة منافٍ لجوازه بعد الدفن، لما في النش نفسه من هتكها))^(١)، ونعم ما قال (قدس سره).

وأما ما ذكر من نقل بعض الأنبياء لبعضهم (صلوات الله عليهم أجمعين) فربما كان ذلك لهم مع التابوت كما يظهر من بعض الروايات فلا يكون نبشاً لأن صدق عنوان النش يستلزم ظهور جسد الميت.

ويمكن تحقيق نقل الميت إلى العتبات المقدسة بنقل القبر ومن فيه من دون أن ينكشف جسد الميت بحسب ما أرشد إليه صاحب العروة بقوله (قدس سره): ((السابع - من مستثنيات حرمة النش - إذا كان موضوعاً في تابوت ودفن كذلك فإنه لا يصدق عليه النش حيث لا يظهر جسده، والأولى مع إرادة النقل إلى المشاهد اختيار هذه الكيفية فإنه خالٍ عن الإشكال أو أقل إشكالاً))^(٢)، وقوله (قدس سره): ((إنه خالٍ عن الإشكال)) لعدم صدق النش عليه فلا يكون حراماً

(١) جواهر الكلام: ٣٦٤/٤.

(٢) العروة الوثقى: فصل في مكروهات الدفن، المسألة السابعة. التنقيح في شرح العروة

الوثقى: ٣٦٣/٩.

حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة (٤٩٣)

لكن حرمة من جهة منافاته لاستدامة الدفن بعد حصوله الذي استفدناه سابقاً، إلا إذا لم ينافِ المواراة، وأما قوله (قدس سره): ((أو أقل إشكالاً)) لأنه أقل في ظهور السوأة.

ويكون حكم هذه الكيفية الوجوب فيما لو أوصى الميت بالدفن في مكان وتعدّر تنفيذ وصيته عند موته فيدفن في مكان آخر بهذه الكيفية لتنفيذ وصيته في أول أزمة الإمكان.

كما حكي في كيفية نقلهم جثمان الشهيد الصدر الأول (قدس سره) قبل شهور إلى مرقد الجديد الحالي و((كما صنعوا بقبر حذيفة بن اليمان في العراق قبل سنوات وقد ظهرت كرامته، حيث أن التراب سقط وظهر جسده وإذا به طريّ جديد شيخ أبيض اللحية كأنه مات الساعة، وقد شاهده غير واحد من العراقيين، وكذلك ظهر بدن إسماعيل بن الإمام الصادق (عليه السلام) عن قريب، لمّا حمّله السعوديون عن مدفنه، ودفنوه في البقيع، شاهده غير واحد))^(١). وهذا الجواز من هذه الناحية لا مطلقاً فلو أوصى بالدفن في ذلك المكان فلا يجوز نقله منه حتى بهذه الصورة.

المطلب السادس: جواز النيش والنقل فيما لو أوصى الميت

إن الوصية (تارة) تتعلق بالنيش والنقل وهو أمر محرّم فلا تكون نافذة وتسقط لأنها وصية بمحرّم.

(وتارة) تتعلق بالدفن في مكان ما ومنها العتبات المقدسة ولكن أولياء الميت خالفوا الوصية ودفنوه في مكان آخر فمقتضى ما دلّ على وجوب تنفيذ الوصية إخراجه ونقله إلى المكان الذي أوصى بدفنه فيه، لإقوائية دليل وجوب تنفيذ الوصية، قال تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٧٦.

(البقرة: ١٨١) ولأنها أسبق الحقيين.

وذكر السيد الخوئي (قدس سره) وجهاً آخر فقال: ((إن المقتضي لحرمة النيش قاصر في صورة الوصية، لأن مدركها الإجماع وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو غير الوصية بالنقل، وأما مع الوصية به فلم ينعقد إجماع على حرمة))^(١) ولا بأس به على مبانيه.

وينبغي الالتفات إلى أنه إذا أمكن تنفيذ الوصية بنقل الميت بتابوته أو مع التراب المحيط به وجب وحرمة النيش وإذا تعذر كل ذلك وجب النيش لتنفيذ الوصية.

وما قاله بعض الفقهاء (قدس سره) من أنه ((إذا أوجب تنفيذ وصيته هتكه، وظهور رائحته، وتبدده ونفسخه، فالظاهر سقوط الوصية، لأنه وصية بالحرم، لأن الهتك الحرام لا يخرج بالوصية عن كونه حراماً))^(٢) وقول السيد الخوئي (قدس سره): ((لأن الوصية إنما تكون نافذة في الأمور المباحة، ضرورة أن الوصية لا تقلب الحرمة إلى الجواز))^(٣):

غير مسموع؛ لأنها حينما صدرت تعلقت بأمر محلل بل راجح كالدفن في العتبات المقدسة ولم تتعلق بجرام وإنما حصل الحرام بمخالفة أولياء الميت لوصيته. قال المفيد في المسائل الغريبة: ((وقد جاء في حديث ما يدل على رخصة في نقل الميت إلى بعض مشاهد آل الرسول (صلوات الله عليهم) إن أوصى الميت بذلك))^(٤).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤١/٩.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٨٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

(٤) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٣١، عن جامع أحاديث الشيعة، أبواب الدفن، الباب ٢٢، ذيل ح ١٤. وربما كان من تلك الأخبار قصة اليماني التي رواها== في إرشاد القلوب (عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه كان إذا أراد الخلوة بنفسه

وربما كان ما تقدم من كلام الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) من أنه ((لو توقف نقله على تقطيعه إرباً إرباً جاز))^(١)، وارد فيما لو أوصى الميت وكان دليل وجوب تنفيذها لازماً إلى هذا الحد.

نكتة: قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ولكن للمحقق النائيني تعليقة على المتن في هذه المسألة يستشكل فيها في نفوذ الوصية بالنبش والنقل وهذا منه (قدس سره) عجيب، لأنه أمضى ما ذكره الماتن (قدس سره) سابقاً من أن الأقوى جواز النبش للنقل إلى المشاهد المشرفة، ومع جوازه كيف يتوجه الإشكال في نفوذ الوصية به؟.

نعم، لو قلنا بأن النبش للنقل بدعة محرمة كما ذكره الحلبي في سرائره لم تصح الوصية به، لأنها لا تكون مشروعة بوجه ولا تقلب الحرام إلى الجواز ولعل في تعليقه سقط والله العالم بالحال))^(٢).

أقول: يمكن أن نوجه كلام المحقق النائيني (قدس سره) بأن ما أمضاه أولاً من جواز النبش والنقل فيما لو لم يكن الدفن شرعياً لأنه (قدس سره) ذهب إلى

أتى إلى طرف الغري، فبينما هو ذات يوم هناك مشرفاً على النجف، فإذا رجل قد أقبل من البرية راكباً على ناقه، وقدّامه جنازة، فحين رأى علياً (عليه السلام) قصده حتى وصل إليه وسلم عليه فردّ (عليه السلام) فقال له: من أين؟ قال: من اليمن، قال: وما هذه الجنازة التي معك؟ قال: جنازة أبي أتيت لأدفنها في هذه الأرض، فقال له علي (عليه السلام): لم لا دفنته في أرضكم؟ قال: أوصى إلي بذلك، وقال إنه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر. فقال له (عليه السلام): أتعرف ذلك الرجل؟ قال: لا، قال عليه السلام: أنا والله ذلك الرجل -ثلاثاً- فادفن، فقام فدفنه) (إرشاد القلوب، ص ٤٤٠ في فضل المشهد الغروي. وعنه في البحار، ج ٩٧ في فضل الكوفة والنجف وماء الفرات).

(١) كشف الغطاء: ص ١٤٥، س ٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٤/٩.

نفوذ وصية الميت فيما ((إذا أوصى بأن لا يدفن مدة ويبقى وديعة وأمانة ويدفن بعد ذلك في الأماكن المتبركة أو غيرها))^(١) فإذا وجد نقاش ففي نفوذ مثل هذه الوصية كما ناقش السيد الخوئي (قدس سره) فعلاً لا في التناقض في كلامه (قدس سره).

أما ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من التوجيه بقوله: نعم، فغير صحيح لأن الوصية عادةً تكون بالدفن في العتبات المقدسة وليس بالنبش والنقل وحينئذ تكون الوصية مشروعة ولازمة أما الفرض الثاني فهو نادر.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤١/٩.

ملحق:

تنبيهات في مفاد أخبار (من بلغ)

توجد عدة روايات معتبرة يطلق عليها أخبار (من بلغ)^(١) جعلوها مستنداً لقاعدة التسامح في أدلة السنن التي يستدلون بها على كثير من المستحبات والمكروهات:

(منها) صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه).
(ومنها) معتبرته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله).

(ومنها) معتبرة محمد بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله).

(ومنها) معتبرة صفوان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه شيء من الثواب على شيء من فعل الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله).

وذكر هذا المعنى أحمد بن فهد الحلبي في عدة الداعي وقال: روى الصدوق عن محمد بن يعقوب، بطرقه إلى الأئمة (عليهم السلام) أن من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه.
وروى السيد ابن طاووس في كتاب (الإقبال) عن الصادق (عليه السلام)

(١) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨.

قال: (من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه).
ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد
الله الأنصاري، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من بلغه من الله
فضيلة فأخذ بها إيماناً بالله ورجاءً ثوابه، أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك)^(١).
والمفهوم لدى الأصحاب من معنى هذه القاعدة أنه لو وجد خبر غير تام
الحجية دال على مطلوبة شيء (أعم من الوجوب والاستحباب) فيعتبر مفيداً
للاستحباب بعد تتميم حجته بأخبار (من بلغ)، لذا احتوت الكتب الفقهية على
مستحبات كثيرة لم يرد بها دليل تام وإنما بُني القول باستحبابها على هذه القاعدة.
لذا قيل في مفاد هذه الأخبار أنه ((حجية خبر الضعيف الذي قام على
وجوب شيء، أو استحبابه، بالنسبة إلى استحبابه، فيكون حجة على استحباب
ذلك الشيء ولو كان ظاهراً في وجوبه. وبيان دلالة هذه الأخبار على هذا
الاحتمال هو دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي بلغه أن فيه الثواب.
ولا شك أن ترتب الثواب على عمل دليل على استحبابه، والمثبت لهذا
الاستحباب هو عنوان البلوغ))^(٢).

والقراءة الدقيقة لهذه الروايات تفيد عدة معانٍ وسنجد من خلالها أن
الأصحاب توسعوا في فهم معناها من عدة جهات:-

١- إن خبر صفوان وما نقله ابن فهد الحلبي والسيد ابن طاووس وخبر جابر
الأنصاري تفسر العمل بأنه من فعل الخير في نفسه وليس إن أخبار من بلغ تؤسس
استحبابه؛ نعم، هي تؤسس إعطاء الثواب الخاص، فلو صلى شخص ركعتي أول
الشهر أو صام كل خميس رجاءً ثوابهما الخاص أعطي إياه وإن لم يكن المعصوم

(١) عدة الداعي: ١٣، تأريخ بغداد: ٢٩٦/٨.

(٢) كتاب (القواعد الفقهية) الميرزا حسن البجنوردي (قدس سره): ج ٣، ص ٣٢٥،

(عليه السلام) قد قاله ما دام الفعل خيراً في نفسه.

إن قلت: لا تنافي بين خبر صفوان وغيره حتى تحمل عليه؛ كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم العلماء الهاشميين) فإنه لا يقيد الأولى بالثانية.

قلت: هذا صحيح بحسب القواعد في الظهورات لكننا ندعي في المقام - يجعل بعض الروايات قرينة على البعض الآخر- أن الظاهر هو هذا المعنى. فإن قلت: إن الفعل حتى لو لم يكن خيراً في نفسه فإنه مشمول بهذه الأخبار؛ لأنه بترتب الثواب عليه سيكون مستحباً ومن فعل الخير. قلت: هذا غير تام لأن القضية لا تثبت موضوعها بل لا بد أن يثبت الموضوع ليكون لصغرى للحديث.

٢- بناءً على ما تقدم في النقطة الآتية فإن الأخبار لا تختص بالمستحبات وإنما تعم الواجبات لأنها متصفة أيضاً بالخير والفضيلة، وبلوغ الثواب عليها ينجز الوعد المذكور في الأخبار مع الالتفات إلى بقية الملاحظات المذكورة كما لو ورد الخبر في ثواب من صام شهر رمضان أو أدى صلاة الصبح، فلا وجه لحصر مفاد الأخبار في المستحبات.

٣- إن الاستحباب الناشئ من القاعدة بحسب ما عرضوه لما كان مبنياً على التسامح فلا يصلح أن يتصرف في ما ثبت بدليل معتبر كتخصيص العام أو تقييد المطلق لأنه ليس أقوى ظهوراً منها، ومن أمثلة ذلك كراهة مناكحة الأكراد المقيدة لإطلاق تزويج الكفو رغم أنه أب عن التخصيص أو استحباب ختان النساء المعارض لقاعدة لا ضرر، وسنبحث هذين المثالين مستقلاً إن شاء الله تعالى.

٤- إن الأخبار لا تفيد كراهة ما وردت كراهيته في الأخبار غير الاعتبارية كالمسألة التي نحن فيها.

إن قلت: إن ترك المكروه مستحب فإذا ورد خبر ضعيف في كراهية شيء

كمسألتنا كان تركه مستحباً.

قلت:-

أ. قد طبّقها على المكروهات من لا يقول بهذه الملازمة كالسيد الخوئي (قدس سره) كما مرّ في أصل المسألة فهذا نقض عليه.

ب. إننا لو قلنا بهذه الملازمة وكان ترك المكروه مستحباً فإن هذا المستحب لا يكون صغرى لأخبار من بلغ كما هو واضح، لأنها لا تتضمن بلوغ ثواب على فعل.

ج. إن العرف لا يرى ترك كل مكروه مستحباً حتى يصدق على الترك معنى الفعل والعمل، ولا يرى كل ترك للمستحب مكروهاً حتى يصدق عليه نفس المعنى، ففي مسألتنا كان التعجيل بتجهيز الميت فعلاً مستحباً والتأخير بتجهيزه فعلاً مكروهاً فإذا ورد خبر ضعيف في كراهة أمرٍ وصدق على تركه عنوان الفعل أمكن إجراء القاعدة على مبناهم.

نعم، لو افترض ورود أخبار على استحباب ترك بعض الأفعال كانت مشمولة بأخبار من بلغ كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء وكذا استحباب ترك بعض الأمور للحاج أو في البيع والشراء كرؤية العبد ثمّنه وكذا في النكاح أو في العلاقات الاجتماعية كمناداة شخص باسمه وغيرها كثير، ولكن هذا غير مقصود لهم في باب المكروهات.

٥- إن الروايات تضمنت مفردة (بلغ) عدا الأولى التي ورد في صدرها (سمع) وقد يكون من تصرف الراوي - باعتبار إذن الإمام (عليه السلام) بالنقل بالمعنى -، وذيل الرواية (على ما بلغه) شاهد على أنها لم تخرج عن سياق الروايات الأخرى. والبلوغ والتبليغ لا يصدق عرفاً إلا إذا كان النقل معتبراً وعليه يبنون في توجيه الدعوات والأوامر وغيرها، ولا يشمل مطلق الخبر حتى وإن كان معلوم الضعف؛ وسيأتي في المحكي عن الشهيد الثاني (قدس سره) هذا المعنى، ويشهد له الوضع اللغوي فإن ((البلوغ والبلاغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد

والمتهى))^(١)، ولم يرد في القرآن الكريم - في حدود استقرائي الناقص - إلا في الإخبار الصادق كتبليغ الله تبارك وتعالى والأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين، أما في غيره فيستعمل مثل (جاء) كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ (الحجرات: ٦) ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣).

ويمكن استظهار هذا المعنى من ذيل الأخبار: (وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله وهذا يعني أن حجية الخبر مكتملة في نفسها، ويأتي هذا الذيل لتأمين احتمال عدم مطابقة الواقع، فإن أهل الفن والمحاورة يرون هذا الذيل مناسباً للخبر ذي القيمة لا الخبر غير ذي القيمة؛ الذي هو ساقط في نفسه فلا معنى لتأمين احتمال عدم مطابقتها للواقع لأنه لا يُعبأ به ابتداءً.

ولو استنتقنا الوجدان عن هذا المعنى فنقول لو عكسنا الحالة أي لو بلغ المكلف خبر غير معتبر بوجوب شيء فلم يفعله أو حرمة شيء فلم يجتنبه لعدم الوثوق بالخبر ثم ظهر أنه مطابق للواقع فإنه لا يؤخذ عليه لعدم صدق البلوغ. وبالتالي عدم تنجز التكليف وهذا المعنى واضح حتى عند من يلتزم بمسلك حق طاعة المولى عند احتمال التكليف والالتفات إليه وليس بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كالسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره).

فإن قلت: إن هذا صحيح لكن الفرق بينهما أن المقام قد تمت حجيته بأخبار من بلغ دون مورد النقض.
قلنا:-

أ. إننا بصدد شرح معنى البلوغ لا الحجية.

ب. إن التتميم موجود بالاحتياط العقلي لوجود الاحتمال المنجز له بناءً على مسلك حق الطاعة.

(١) المفردات للراغب، مادة (بلغ).

فالعرف وظهور الروايات والوضع اللغوي والوجدان كلها شاهدة على هذا المعنى.

٦- إن الأخبار خاصة ببلوغ الثواب على فعل شيء ولا تشمل كل ما ورد في طلب فعل معين ما لم يقترن بذكر الثواب ليكون صغرى لأخبار من بلغ. فليس صحيحاً إجراؤهم القاعدة في كثير من الأخبار غير المعتبرة التي تطلب فعلاً معيناً أو تنهى عن فعل معين ولما لم يمكن استنباط حكم إلزامي منهما لعدم اعتبار الدليل فإنهم يحملونهما على الحكم غير الإلزامي. ووجه عدم الصحة: ما تقدم من عدم تحقق صغرى أخبار من بلغ ولأن الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة، فإذا سقطت الرواية عن الاعتبار فلا وجوب ولا حرمة، ولا ينتقل الظهور إلى الاستحباب والكراهة إلا بالقرائن. نعم، على مذهب من قال بأن الوجوب مركب من جنس وفصل هما الشيء والنهي عن تركه يمكن القول بملحوظ الاستحباب محل الوجوب باعتبار سقوط الفصل من التعريف وهو النهي عن الترك فيبقى الجنس وهو طلب الشيء الذي يحمل على الاستحباب. لكن هذا مردود بعدم مساعدة العرف عليه لأن الوجوب بسيط أما النهي عن الترك فيستفاد من الإطلاق وليس من الوضع، ولو قلنا بالتركيب فإن الجنس يسقط أيضاً كالفصل عند عدم اعتبار الدليل، فعلى مختارهم لا بد من وجود طلب استحبابي ولو ضعيف ليكون صغرى لهذه القاعدة ولا يكفي مطلق الطلب.

٧- إن ما بنوا عليه من تميم حجة الخبر الضعيف الذي يفيد الاستحباب بأخبار من بلغ غير صحيح، فالخبر غير الحجة لا يصبح حجة في استحباب الفعل بتتميم حجيته بأخبار من بلغ، وإنما يحقق هذا الخبر موضوع أخبار من بلغ وتبقى الحجة لأخبار من بلغ بعد اشتمال الموضوع على كل العناصر التي اشترطناها، فما لم يقترن مفاد الخبر غير الحجة بعنوان البلوغ فلا يكون الفعل سبباً للثواب وبالتالي لا يكون مستحباً.

٨- إن الأخبار خاصة بمن بلغه الثواب فعمله ولا تشمل الفقيه ليفتي به لأن

الأخبار لا تؤسس لاستحباب العمل وإنما يعطى فاعله الثواب الذي دفعه إلى العمل، فالقاعدة المستفادة من أخبار من بلغ فقهية وليست أصولية كما نُسب إلى جملة من الأساطين ((لأن تنيجتها وهي حجية خبر الضعيف تقع كبرى في قياس الاستنباط))^(١) فهي من هذه الناحية كقاعدة الطهارة والحل ونحوهما التي يطبقها المكلف مباشرة على المصداق ولا تكون حداً أوسط في عملية الاستنباط.

٩- إن الأخبار خاصة بمن بلغه الثواب فعمله ولا تشمل الفقيه ليفتي به لأن الأخبار لا تؤسس لاستحباب العمل وإنما يعطى فاعله الثواب الذي دفعه إلى العمل، فالقاعدة المستفادة من أخبار من بلغ فقهية وليست أصولية كما نُسب إلى جملة من الأساطين ((لأن تنيجتها وهي حجية خبر الضعيف تقع كبرى في قياس الاستنباط))^(٢) فهي من هذه الناحية كقاعدة الطهارة والحل ونحوهما التي يطبقها المكلف مباشرة على المصداق ولا تكون حداً أوسط في عملية الاستنباط.

١٠- إن المكلف الذي يأخذ الاستحباب من الرسالة العملية لا يكون صغرى للأخبار لأنه ليس ممن بلغه ثواب عمل من أفعال الخير، إلا أن ينقل الفقيه في رسالته الثواب المروي على العمل، كما يحصل أحياناً نادرة، أو ما يرد من الثواب في كتب السنن والمستحبات ككتاب (مفاتيح الجنان) وغيره.

وتوجد بعض الأمور التي ذكرناها في كلمات السلف الصالح (قدست أسرارهم) كاشتراط عدم بلوغ الخبر حد الوضع والاختلاق، أو اختصاص القاعدة بأخبار الفضائل ((والمحكي عن الشهيد الثاني -قدس سره- في الدراية أنه قال: جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا في صفات الله تعالى، وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق.

(١) نقلها عنهم في القواعد الفقهية: للسيد حسن البجنوردي: ٣/٣٣٠.

(٢) نقلها عنهم في القواعد الفقهية: للسيد حسن البجنوردي: ٣/٣٣٠.

والمحكى عن الذكرى: ((إن أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم))^(١).

وخلاصة المراد من أخبار من بلغ تحفيز المؤمنين على فعل الخير ونفي احتمال عدم حصول العامل على الثواب الموعود لاحتمال عدم مطابقته للواقع وتطمينه بأنه يُعطى الثواب حتى لو لم يكن صادراً من الشارع المقدس.

فالأخبار لا تدل على القاعدة التي ذكروها ولا يمكن الاستدلال بها على استحباب ما وردت به أخبار ضعيفة، فلا بد من الحزم والدقة في الاستفادة من أخبار من بلغ خشية الوقوع في الحرمة بنسبة أمور إلى الدين وهي ليست منه ويتحقق ذلك بالالتزام بهذه التنبيهات بفضل الله تبارك وتعالى.

والاقتصار في مفاد أخبار من بلغ على الحدود التي ذكرناها وإن التوسع الذي تعامل به الفقهاء يفتح الباب واسعاً لدخول كل ما هو مستهجن في مدرسة أهل البيت (سلام الله عليهم) بالكذب والافتراء.

نعم، قد يكون للقاعدة دليل آخر غير أخبار (من بلغ) وهو حكم العقل بحسن امثال أوامر المولى حتى لو وردت بطريق ضعيف ما لم يعارضها دليل على الحرمة، وبحسن اجتناب ما ينهى عنه المولى ولو ورد بطريق غير معتبر ما لم يعارضه دليل على الوجوب، وهو حكم صحيح كحكم العقل بحسن الاحتياط، لكنه غير الحكم بالاستحباب والكرهية الذي فهموه من أخبار (من بلغ).

لذا لا نجد مانعاً من الإفتاء باستحباب ما ورد في أخبار الفضائل والأخلاق والمواظب حتى لو لم يكن الخبر تاماً ما دام منسجماً مع أحكام الشريعة وكان فضيلة في نفسه كصلاة ليلة الدفن أو أول الشهر أو بعض الأغسال المسنونة ونحوها.

(١) الرسائل الأربع: قواعد أصولية وفقهية، تقارير بحث الشيخ جعفر سبحاني، الرسالة الرابعة، بقلم علي أكبر الكلانتری الشيرازي، ص ٥.

تطبيقان للقاعدة قابلان للنقاش:

لقد توسّع جملة من الفقهاء (قدست أسرارهم) في تطبيق القاعدة إلى موارد في النفس منها شيء وسنشير من باب المثال إلى موردين:

الأول: كراهية مناكحة الأكراد، قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره): ((أفتى مشهور فقهاءنا بکراهة مناكحة الأكراد))^(١)، وقد خالفهم هو (قدس سره) وناقش ما استدلوا به من روايات وصفت الأكراد بأنهم (جنس من الجن كشف عنهم الغطاء)^(٢) ونهت أخرى عن مخالطتهم ومناكحتهم وكلها ضعيفة السند تنتهي إلى أبي الربيع الشامي الذي قال فيه سيدنا الأستاذ الشهيد (قدس سره): ((إن رواية هذا الرجل ليست بحجة، ليس فقط لأنه لم يوثق، وإن كان هذا كافياً في إسقاطه عن الحجية، بل لأنه: إما شخص مجهول - كما نصّ عليه السيد الخوئي (قدس سره) في معجم رجال الحديث - وغير معروف الحال. وإما لأنه - كما قيل - رجل نصّاب وضّاع كذاب، وعلى كل تقدير فإن روايته ساقطة تماماً)). ولذا كان مختاره (قدس سره) في هذه المسألة بأن في ((هذه الفتوى نحواً من أنحاء الظلم لهؤلاء الناس، وخاصة فيما إذا كان فيهم الصلحاء والطيون، كما هو الحال في أية مجموعة من الناس))^(٣).

ولأن فيها مخالفة للعمومات الآتية عن التخصيص بمثل المورد التي وصفت الزوج الكفو كمعتبرة إبراهيم بن محمد الهمداني قال: (كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) في التزويج، فأتاني كتابه بخطه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجهوا إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد

(١) ما وراء الفقه: ٢٢٥/٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٣٢، ح ١.

(٣) ما وراء الفقه: ٢٢٦/٦.

كبير^(١).

وقال في منشأ هذه الروايات السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في حوار معه حول القضية الكردية في العراق إنها -أي الروايات- من وضع أعداء أهل البيت (عليه السلام) لإيقاف زحف هذه المدرسة المباركة باتجاه شمال العراق وتركيا بعد أن اتسع شرقاً وعبر بلاد فارس وغرباً ليصل إلى الأطلسي وقد نجحوا بهذا الدس في إيقاف مده شمالاً.

الثاني: استحباب ختان المرأة أو ما يسمونه بخفض الجوارح لروايات ضعيفة سنداً أو غير ظاهرة في المطلوب كرواية الكليني في الكافي بسنده عن الحسين بن سعيد عن بعض أصحابه عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الختان سنة في الرجال، ومكرمة في النساء)^(٢).

ونحوه خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (خفض النساء مكرمة، وليس من السنة ولا شيئاً واجباً، وأي شيء أفضل من المكرمة)^(٣).

وهما ضعيفتا السند وتنفيان كون خفض النساء من السنة التي تشمل الواجبات والمستحبات، أما كونها مكرمة في النساء فيمكن أن نفهمها بأكثر من وجه:-

١- إن التخلص من سائر الشهوات ومنها الشهوة الجنسية أو تقليلها على

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٨، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٨، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٦، ح ٣. والحديث بنصّه موجود في مصادر العامة ((رواه أحمد والبيهقي من حديث الحجاج بن أرطاة، وهو مدلس وفيه اضطراب، وقال عنه البيهقي: هو ضعيف منقطع (نيل الأوطار: ١/١١٣)) ونقلناه عن كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) للدكتور وهبة الزحيلي: ٤٦١/١، ط ٣.

الأقل هو تحرير للإنسان من ذل العبودية لغير الله تبارك وتعالى وتخلص من سلطانها (إلهي .. أستغفرك من كل لذة بغير ذكرك)^(١).

٢- إن كونها مكرمة لا يعني الحث على تحصيلها وإنما لو حصلت ولو عصياناً أو جهلاً من قبل الآباء فهي مكرمة.
-٣

٤- إن مثل هذا التبليغ جزء من عملية تدريجية في القضاء على هذه العادة التي يبدو أنها كانت رائجة في مجتمع يحرم المرأة من التمتع من حقوقها حتى حق الحياة حين كان يئد البنات، فأخراج كون الحالة من السنة يساهم في القضاء عليها تدريجياً لذا لم نجد أجيال المتشعبة خصوصاً من أتباع أهل البيت (عليهم السلام) تعمل بهذه العادة.

٥- إن استعمال لفظ النساء مع المكرمة يعني أن الخطاب موجه للنساء أنفسهن في نيل هذه المكرمة إن شئن وليس لأولياء الأمور بإجراء العملية على بناتهم، ولعل صاحب الحقائق أراد هذا المعنى مما نقله عن بعض مشايخه بقوله: ((مكرمة أي موجب لحسنها وكرامتها عند زوجها والمعنى ليست من السنن بل التطوعات))^(٢) ثم جعل حديث أم حبيب مؤيداً له.

مع ما سيأتي بإذن الله تعالى من التقريبات على الحرمة. وقد ورد النهي عن الاستئصال ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لما هاجرت النساء إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هاجرت فيهن امرأة يقال لها: أم حبيب وكانت خافضة تحفض الجواري، فلما رآها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال لها: يا أم حبيب العمل الذي كان في يدك هو في يدك اليوم؟ قالت: نعم يا رسول الله إلا أن يكون حراماً

(١) بحار الأنوار: ١٥١/٩١.

(٢) الحقائق الناضرة: ٥٢/٢٥.

فتنهاني عنه، قال: بل حلال^(١)، فادني مني حتى أعلمك، قال: فدنوت منه فقال: يا أم حبيب إذا أنت فعلت فلا تنهكي ولا تستأصلي وأشمي^(٢) فإنه أشرق للوجه وأحظى عند الزوج^(٣).

ويمكن جعل الصحيحة دليلاً على الحرمة للنهي الوارد فيها عن القطع والاستئصال والاكتفاء بالإشمام التي تعني التماس ومسمى القطع وليس فيها دلالة على طلب الإشمام وإن كان بصيغة افعال لأنه في مقام توهم الحظر، بل ولا حتى الترخيص فيه لأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (إذا أنت فعلت) فألقى عهدة الفعل عليها، وأما قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): لا بل حلال فتضعف دلالتها بما يلي:-

١- اختلاف النسخ فربما كان جواب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): لا أي لم يرد نهى وهو أعم من كون حكمه الحلية أو عدم ورود نهى عنها إلى ذلك الحين فأضافت الراوية فهمها بأنه حلال.

٢- قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنها حلال فهو مشروط بالكيفية التي ذكرها (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي الإشمام التي تعني المقاربة والتماس وليس القطع، قال ابن الأثير في النهاية: ((أشمي ولا تنهكي شبه القطع اليسير بإشمام الرائحة والنهك بالمبالغة فيه، أي اقطعي بعض النواء ولا تستأصليها))^(٤).

٣- أو أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قصد بقوله الأصل المقتضي للحلية ما لم يرد نهى، وفي ذلك الحين لم يكن مثل هذا النهي موجوداً وورد لاحقاً.

٤- وربما كان غرضه (صلى الله عليه وآله وسلم) أن تعلم أم حبيب النساء

(١) وفي التهذيب في موضعين وفي الكافي: لا بل حلال.

(٢) وردت بنفس النص: (أشمي ولا تنهكي) في مصادر العامة عن جابر بن زيد، راجع كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) ط ٣: ٤٦١/١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ١٨، ح ١.

(٤) النهاية لابن الأثير، مادة ((شمم)).

هذا المعنى لينلن المكرمة من باب (إياك أعني واسمعي يا جارة).
ومثله ما عن الجعفریات عن محمد عن أبيه: (إن علياً عليه السلام قال: يا
معشر النساء إذا خفضت بناتكن فأبقين من ذلك شيئاً، فإنه أنقى لألوانهن وأحظى
لهن)^(١).

ورواها في الدعائم وزاد في آخره (عند زواجهن).
ويمكن أن يقرب دليل على الحرمة بترتيب مقدمتين:-
الأولى: ما ورد من النهي عن خفض الجارية قبل بلوغها سبع سنين ففي
خبر وهب عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: (لا تحفض الجارية
حتى تبلغ سبع سنين)^(٢).

الثانية: حرمة النظر إلى العورة بهذا العمر حتى للجنس المماثل، ولما كانت
هذه العملية تجرى من قبل الغير، فتكون النتيجة الحرمة لأن العملية ليست من
السنة حتى تخرج تخصيصاً من هذه الحرمة، وهذا ينسجم مع التدرج في تبليغ
الأحكام الذي أشرنا إليه آنفاً أو تقوم المرأة نفسها بإجراء العملية المذكورة لتحظى
بالمكرمة على التقريب المتقدم.

وورد نفي اعتبارها من السنة في عدة روايات معتبرة كصحيحة أبي بصير
قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجارية تُسبى من أرض الشرك فتسلم
فيطلب لها من يخفضها فلا يقدر على امرأة، فقال: أما السنة فالختان على الرجال،
وليس على النساء)^(٣).

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ختان

(١) مستدرک الوسائل، کتاب النکاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٤٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: کتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ١٨، ح ٣.

(٣) والذي يليه وسائل الشيعة: کتاب النکاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٦، ح ٢، ١.

الغلام من السنة، وخفض الجارية ليس من السنة).
وورد عن سارة زوجة خليل الرحمن إبراهيم (عليه السلام) الدعاء
بطلب عدم المؤاخذة من فعله، كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله
(عليه السلام) في قول سارة: (اللهم لا تؤاخذني بما صنعت بهاجر: إنها كانت
خفضتها لتخرج من يمينها بذلك)^(١)
وهذا الاستغفار مفهوم لما في العملية من إضرار بالمرأة وسلب لحقها في
التمتع الجنسي مع الزوج.

وقد نفى سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) إمكان شمول المورد
بقاعدة التسامح بأدلة السنن بما يقرب من أحد التبيّهات التي ذكرناها فقال (قدس
سرّه): ((إن ترك السيرة له جيلاً بعد جيل، قرينة على ذلك -أي عدم التزام
المشرعة بالكثير من المستحبات-، فلماذا لم يلتزموا به. الأمر الذي ينتج فقهيّاً أن
استحبابه لا يكون مشمولاً لأدلة التسامح في أدلة السنن لأن ذلك متوقف على
وروده عنهم عليهم السلام، فلا يكون موضوعاً لتلك الأدلة)).
وإذا كان الفعل مضراً ولم يرد دليل على استحبابه حتى على مستوى
قاعدة التسامح فيكون حراماً.

ولكن قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سرّه): ((وإذا لم يكن
ختان الأنتى مستحباً كان ظلماً لها لا محالة. إلا أنه ليس بحرام على أي حال))^(٢).
ولا أدري كيف يكون الظلم لا محالة ليس بحرام ولكنه (قدس سرّه) ربما

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٨، ح ٣. وقد ورد في
الحديث الثاني من نفس الباب - وهو ضعيف السند فيه عدة مجاهيل - عن الرضا==
== (عليه السلام) عن آبائه عن علي (عليه السلام) (في حديث الشامي أنه سأله عن
أول من أمر بالختان فقال: إبراهيم وسأله عن أول من خفض من النساء؟ فقال:
هاجر أم إسماعيل خفضتها سارة لتخرج عن يمينها ((فإنها كانت حلفت لتذبحنها)).

(٢) ما وراء الفقه: ٦/٢٢٣.

نظر إلى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة.

وقال (قدس سره): ((وعلى تقدير الرغبة بالختان ينبغي التقليل من اللحم المقطوع إلى أكبر حدٍ ممكن، حتى لو أمكن قطع مليمتر واحد أو أقل لكان أفضل)).

وقد استمعت قبل أيام لتقرير لا أعلم مدى صحة نتائجه المبنيّة على التجارب، خلاصته أن ختان المرأة يؤدي إلى الكآبة والتوتر العصبي ويقلل الخصوبة ويصل إلى التسبب في العقم وإنه يزيد من احتمال الوفاة عند الولادة للأم أو الجنين ويقلل من الإثارة الجنسية بل يؤدي إلى البرود الجنسي وقد أدى في حالات إلى وفاة المختونة ولو لاحقاً علماً أن حوالي (١٤٠) مليون امرأة مختونة في العالم والظاهرة منتشرة في عدة دول إسلامية خصوصاً مصر^(١).

(١) النشرة الأخبارية (آخر ساعة) من قناة (العربية) الفضائية مساء ٢٣/١٠/٢٠٠٧.

البحث التاسع

توريث من يموتون بحادث جماعي

بسم الله الرحمن الرحيم

توريث من يموتون بحادث جماعي (❖)

من شروط التوارث العلم بكون الوارث حياً عند موت مورثه ولو للحظة، وهذا مجمع عليه، ويقتضيه معنى التوريث، ومن الروايات: التعليل الوارد في ذيل مرفوعة البرقي وخبر قابوس (أن علياً (عليه السلام) قضى في رجل وامرأة ماتا جميعاً في الطاعون ماتا على فراش واحد ويد الرجل ورجله على المرأة فجعل الميراث للرجل وقال: إنه مات بعدها)^(١)، فلو علم موتهما مقتربين أو شك بتأخر موته أي كونه حياً عند موت الآخر لم يرث، لعدم تحقق الشرط المذكور، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

وقد استثنى من هذا صورة واحدة وهي ما لو اتفق موت المتوارثين بالغرق أو الهدم، واشتبه الحال في تقدم أحدهما على الآخر وعدمه، وهذه الحالة وإن كانت لا تقتضي التوارث بحسب القاعدة التي ذكرناها، إلا أن النصوص المعتبرة صرحت بتوريث كل منهما من الآخر، بأن يفرض موت أحدهما أولاً ويعطى حق الآخر من تركته الأصلية، ثم يفرض موت الثاني ويعطى حق الأول من تركته الأصلية.

هذا هو ملخص صورة المسألة والحكم فيها وهو مجمع عليه عندنا للنصوص الصريحة المعتبرة، أما العامة فقد ذهب أحمد ((إلى قول عمر وعلي وشريح وإبراهيم والشعبي يرث بعضهم من بعض يعني من تلاد ماله دون طارفه وهو ما

(❖) ألقى البحث في الفترة من ٢/٢ رجب/١٤٣٢هـ-المصادف ٥/٦/٢٠١١م حتى ٢٧/شوال/١٤٣٢هـ-المصادف ٢٦/٩/٢٠١١م واستغرق أكثر من أربعة أسابيع دراسية بفضل الله تبارك وتعالى.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، باب ٥، ح ٢.

ورثه من ميت معه)) واستدل ((بما روى أياس بن عبد الله المزني أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سئل عن قوم وقع عليهم بيت، فقال: (يرث بعضهم بعضاً) والصحيح أن هذا إنما هو عن أياس نفسه وأنه هو مسؤول وليس برواية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، هكذا رواه سعيد في سننه وحكاه الإمام أحمد عنه)).

وبحكم عمر عندما ((وقع الطاعون بالشام عام عمواس فجعل أهل البيت يموتون من آخرهم فكتب في ذلك: أن ورثوا بعضهم من بعض))^(١).

وذهب الزهري والأوزاعي ومالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه إلى عدم توريث بعضهم من بعض وجعلوا من كل واحد للأحياء من ورثته مستدلين بحادثة موت أم كلثوم وابنها زيد وقتلى صفين واليمامة والحرة فلم يورثوا بعضهم من بعض، وبالقواعد التي سنذكرها إن شاء الله تعالى.

وتوقف آخرون وهو القول الثالث في المسألة عندهم.

أما عندنا فالحكم بتوريث بعضهم من بعض مجمع عليه، وهنا يأتي السؤال محل البحث بأن هذا الحكم هل يشمل من ماتوا بسبب آخر غير الغرق والهدم كاصطدام سيارة أو سقوط طائرة أو بعملية تفجير عدوانية مما يشهده العراق المتخن بالجراح اليوم، أو كالذي حصل في مدينة حلبجة وبعض المدن العراقية من إلقاء للغازات السامة فمات المتوارثون بسبب أو بنسب وحصلت حالة الاشتباه المذكورة.

(١) المغني لابن قدامة: ٧/١٨٧-١٨٩.

روايات المسألة

والمسألة معنونة في كتب الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بعنوان (ميراث الغرقى والمهدوم عليهم)، وما دامت هي على خلاف القاعدة، وقد أسستها النصوص، فلنبداً أولاً بذكر جملة من الروايات الشريفة وقراءتها بتأمل لتتعرف على حدود المسألة:-

١- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القوم يغرقون في السفينة أو يقع عليهم البيت فيموتون فلا يعلم أيهم مات قبل صاحبه، قال: يورث بعضهم من بعض كذلك هو في كتاب علي عليه السلام)^(١).

٢- صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل وامرأة انهدم عليهما بيت فماتا ولا يدري أيهما مات قبل، فقال: يرث كل واحد منهما زوجه كما فرض الله لورثتهما).

٣- خبر عبد الرحمن عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القوم يغرقون أو يقع عليهم البيت، قال: يورث بعضهم من بعض).

٤- صحيحة الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في امرأة وزوجها سقط عليهما بيت مثل ذلك.

٥- مرسله أبان المظنون بصحتها^(٢) عن رجل (عن أبي عبد الله (عليه السلام)) قال: سألته عن قوم سقط عليهم سقف كيف مواريثهم؟ فقال: يورث

(١) الروايات الخمس الأولى تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث

الغرقى والمهدوم عليهم، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

(٢) لأن المظنون أن الرجل هو الفضل بن عبد الملك؛ لوحدة السند والمضمون مع الرواية التي قبلها.

بعضهم من بعض).

٦- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن بيت وقع على قوم مجتمعين فلا يدري أيهم مات قبل؟ فقال: يورث بعضهم من بعض، قلت: فإن أبا حنيفة أدخل فيها شيئاً، قال: وما أدخل؟ قلت: رجلين أخوين أحدهما مولاي والآخر مولى لرجل لأحدهما مائة ألف درهم والآخر ليس له شيء ركبنا في السفينة فغرقا فلم يدري أيهما مات أولاً كان المال لورثة الذي ليس له شيء ولم يكن لورثة الذي له المال شيء، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): لقد شنعها (سمعها) وهو هكذا^(١).

وبمضمونها صحيحته الأخرى التي رويت بطريق آخر في الباب.

٧- صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) (في رجل سقط عليه وعلى امرأته بيت قال: تورث المرأة من الرجل ويورث الرجل من المرأة معناه يورث بعضهم من بعض من صلب أموالهم لا يورثون مما يورث بعضهم بعضاً شيئاً)^(٢).

٨- مرسله حمران بن أعين عن ذكره عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في قوم غرقوا جميعاً أهل البيت قال: يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء، ولا يرث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئاً ولا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئاً).

٩- صحيحة الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في امرأة وزوجها سقط عليهما بيت فقال: تورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة)^(٣).

أقول: هي نفس الرواية رقم (٤) لكن برواية الصدوق بسنده عن علي بن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى، باب ٢، ح ١.

(٢) الروايتان في وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى، باب ٣، ح ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى، باب ٦، ح ١.

توريث من يموتون بحادث جماعي (٥١٩)

مهزيار عن فضالة، وتلك رواها الشيخ الطوسي (قدس سره) بسنده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان عن الفضل.

١٠- صحيحة محمد بن مسلم ومثلها رواية عبيد بن زرارة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سقط عليه وعلى امرأته بيت فقال: تورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة)^(١).

١١- خبر دعائم الإسلام عن علي وأبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) أنهم قالوا: (في الحرقى والغرقى وأصحاب الهدم لا يدري أيهم مات قبل صاحبه، قالوا: يرث بعضهم بعضاً)^(٢).

هل المسألة على خلاف القاعدة:

سلم الأصحاب (قدس الله أرواحهم) أن المسألة على خلاف القاعدة لذلك أسسوا القدر المتيقن من النصوص للاقتصار عليه في جريان المسألة، وهنا قد يقال بإمكان كون المسألة على طبق القاعدة، وبالتالي يؤخذ بها على إطلاقها، ولا حاجة للاقتصار على القدر المتيقن.

ويمكن ذكر أكثر من تقريب لتأصيل المسألة على طبق القواعد، ومنها:
(الأول) جريان قاعدة العدل والإنصاف التي يتمسك بها في نظائر هذا المورد مما يشته به بمستحق المال بين اثنين.

وملخص ما استدلوا به عليها بعد الإجماع وسيرة العقلاء على الأخذ بها في موارد الاشتباه:

استدلوا بحكم توريث الخنثى بإعطائه نصف حصة ذكر ونصف حصة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى، باب ٦، ح ٢.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ٥٦١/٢٩، أبواب الميراث، باب ٨١، ح ٥ عن دعائم الإسلام:

أثنى^(١) مع أن فيه نقصاً في حقه لو كان ذكراً، أو أن فيه نقصاً في حق الورثة لو كان أثنى، فمقتضى العدل توزيع النقص عليهما.

واستدلوا أيضاً بروايات تقسيم درهم الودعي المسروق نصفين التي رويت بطرق متعددة تنتهي إلى النوفلي وهو لم يوثق عن السكوني عن الصادق عن أبيه (عليهما السلام): (في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منها، قال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين)^(٢). ويضاف لها أمثالها مما ورد في باب المنازعات^(٣)، كمعتبرة عبد الله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجلين كان معهما درهمان فقال: أحدهما الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له، وأنه لصاحبه ويقسم الآخر بينهما)^(٤).

وخبر تميم بن طرفة (أن رجلين ادعيا بغيراً فأقام كل منهما بينة فجعله علي (عليه السلام) بينهما)^(٥).

والمناقشة في هذا التقريب على مستويين:

(أولهما) كبروي في ثبوت هذه القاعدة أعني في استنباط قاعدة من هذه الروايات أي تسمية هذه الأحكام بعنوان انتزاعي وهو قاعدة العدل والإنصاف،

(١) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الخنثى، باب ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلح، باب ١٢، ح ١.

(٣) ناقش كثير من الأعلام في الحكم من جهة ضعف سند الرواية كما قدمنا، إلا أنها ليست الوحيدة في المقام إذ يمكن أن يستدل على الحكم بنظائرها في الموارد الأخرى مما ذكرنا، (راجع مباحث قاعدة لا ضرر ومبحث إمكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في علم الأصول).

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلح، باب ٩، ح ١.

(٥) المصدر السابق، باب ١٠، ح ١.

وإلا فإن مطلوبة العدل والإنصاف مما لا إشكال فيه. وإنما لم تثبت هذه القاعدة لعدم تامة أدلتها فإن الإجماع وسيرة العقلاء مجرد دعوى، أما حكم الخنثى فهو فرض شرعي مجعول كما جعل للذكر ضعف الأنثى ويزول الإشكال من أصله على احتمال كون الخنثى جنساً ثالثاً غير الذكر والأنثى ففرضه^(١) مختلف أيضاً.

أما روايات تقسيم درهم الودعي وأمثالها فيمكن تقريبه على أنه تصالح بين المتخاصمين بأمر الشارع وليس قاعدة مطردة، وإلا فإنه يمكن أن يقال أن مقتضى القاعدة إجراء القرعة بينهما لأنها لكل أمر مشكل، وصريح الروايات إظهار صاحب الحق بها كما في معتبرة محمد بن حكيم قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن شيء فقال: كل مجهول ففيه القرعة، قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب، قال: كلما حكم الله به فليس بمخطئ)^(٢).

وصحيحة جميل قال: (قال الطيار لزرارة: ما تقول في المساهمة أليس حقاً؟ فقال زرارة: بلى هي حق، فقال الطيار: أليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى) الحديث.

والصحيحة إلى عاصم بن حميد عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر وفيها (فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق)^(٣).

وتفصيل المناقشات في هذه القاعدة موكول إلى محله.

(ثانيهما) صغروي: إذ أن المورد ليس مجرى لقاعدة العدل والإنصاف - لو تمت - لأن القاعدة تجري عند اشتباه المستحق، وموردنا من اشتباه أصل الاستحقاق بلحاظ دخول احتمال موتهما مقترنين فلا توارث، وسيأتي بيانه بإذن

(١) ناقشنا هذا الاحتمال مفصلاً في كتاب (الرياضيات للفقهاء).

(٢) والذي بعده وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ١٣، ح ١١، ٤.

(٣) التهذيب: ج ٦، كتاب القضايا والأحكام، باب ٩٠، ح ١٦.

الله تعالى .

(الثاني) استصحاب حياة كل منهما إلى حين موت الآخر، وافترضنا عدم المانع من جريانهما معاً؛ باعتبار اختلاف الموضوع، فنتيجتهما توريث كل منهما من صاحبه.

وفيه:-

١- إننا نستشكل في جريان مثل هذا الاستصحاب -أي استصحاب حياة زيد إلى حين وفاة عمرو- وأنه خارج عن مفاد أدلة الحجية.

٢- إن نتيجة إجراء الاستصحابين معاً عدم تقدم موت أحدهما عن الآخر أي اقتران موتهما، ومعه فلا توارث، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((أنه إذا لوحظ ما يقتضي عدم تأخر أحدهما عن الآخر اقتضى الاقتران)) ولذا قال أيضاً: ((ربما كان مقتضى الأصول تقارن موتهما، ومن المعلوم سقوط الإرث معه)) لكنه (قدس سره) استدرك قائلاً: ((وإن كان التحقيق نفيه بالأصل أيضاً، إذ هو من الحادث المسبوق بالعدم الذي إذا لوحظ اقتضى التعاقب))^(١).

٣- إن الذي يثبت بالاستصحاب عدم تقدم أحدهما عن الآخر وشرط الميراث تأخر الموت وهو لازم نتيجة الاستصحاب ولا يثبت بالأصل.

٤- عدم وضوح عدم التنافي عند إجراء الأصلين، بل إن إجراء الأصلين معاً ينافي العلم الإجمالي بتقدم أحدهما المشتبه على الآخر، ولعل صاحب الجواهر (قدس سره) أراد هذا بقوله: ((واحتمال جريان التوارث بينهما على قاعدة العمل بالأصلين مع إمكانه ولو لمكلفين -نحو واجدي المني في الثوب المشترك، ونحو التمسك بهما في كل من الإنائين لمكلفين على القول به، ونحو الحكم بطهارة الماء ونجاسة الصيد فيه وغير ذلك - يدفعه وضوح كون المقام من

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣٠٦.

غير ذلك كله بعد تسليم الحكم في المقيس عليه))^(١).

(الثالث) إن الأصل الذي اعتمده في المسألة وجعلوا حكمها على خلافه هو اشتراط العلم ب حياة الوارث عند موت مورثه، وهذا الأصل محل إشكال من جهة عدم وجود دليل عليه من كتاب أو سنة، نعم الإجماع قائم عليه لكنه مدركي منشأ ارتكاز معنى التوريث، وهو دليل لبي يقتصر فيه على المتيقن وهو عدم توريث السابق موتاً من اللاحق، ولا يصلح لنفي توريث المشتبهين مضافاً إلى إشكالات أخرى ستأتي عند مناقشة دليل المشهور (صفحة ٥٣٧).

ويوجد أصل مقدم عليه وهو ما عبر عنه بقولهم: إن الأقرب يمنع الأبعد، فالأصل توريث الأقرب مقدماً أو مشاركاً، ولا يورث الأبعد إلا بعد إحراز المانع عن توريث الأقرب، والمانع هنا -هو تقدم موت الأقرب على موت الأبعد- غير محرز كما هو واضح، فيتمسك بعموم (الأقربون أولى بالمعروف) لإعطاء نصيبه من الميراث.

وبذلك أمكن تقريب حكم المسألة على القاعدة وسيأتي مزيد من التفصيل عند التحقيق في أدلة الطرفين.

(الرابع) إن نفس هذه الروايات تؤسس أصلاً وقاعدة في المسألة تكون حاکمة على غيرها، ولا معنى حينئذٍ للحديث عن حكم على خلاف الأصل.

بيان ذلك: إنه صح لدينا أنه (ما من واقعة إلا والله فيها حكم)، وهذه الواقعة -أي موت متوارثين يشتبه فيه المتقدم والمتأخر- يتعارض فيها أصلاً، نتيجة أحدهما عدم توريثهما لعدم العلم بالتأخر موتاً، ونتيجة الآخر عدم إمكان إعطاء نصيبهما إلى الآخرين لأنهم أقرب إلى بعضهما ولا يجوز منعهما من الميراث بأمر غير محرز وهو تقدم موت بعضهما على بعض، فوصلنا بذلك إلى طريق مسدود في مسألة تتعلق بحقوق الناس ولا بد من إيصالها إلى مستحقيها.

فجاءت هذه الروايات لتؤسس الحكم الجاري في مسألة الميتين المتوارثين المشتبهين بغض النظر عن كيفية وسبب موتهما، ويرجح ذلك أن المسألة مثارة عند العامة ويروون في كتبهم أخباراً عن حكمهما قبل زمان هذه الروايات الصادرة عن الإمامين الباقرين الصادقين (عليهما السلام).

ويكون ملاك هذا الحكم حفظ الحقوق لأهلها ولو في الجملة لاستلزامه وصول شيء آخر إلى غير أهله، وهو أولى من حرمان صاحب الحق، نظير ما قيل في جعل الأمارات مع كونها أحكاماً ظاهرية غير قطعية المطابقة للواقع، لحفظ الملاكات الواقعية من التضييع.

وسياتي مزيد من التفصيل عند التحقيق في أدلة الطرفين.

عناصر المسألة وحدود القدر المتيقن:

وما دام الحكم على خلاف القاعدة، وقد التزموا بأن ما خالف النص يقتصر فيه على القدر المتيقن، فلنحدد ما يستفاد من ظروف جريان هذا الحكم بحسب ما ورد في النصوص، أي عناصر القدر المتيقن من النصوص، وسنجد لاحقاً بإذن الله تعالى أن بعضها ليس مورد اتفاق، وهي:-

١- حصول حالة الاشتباه في الموت بين المتقدم والمتأخر أو الاقتران، ولو علم موتهم سوية لم يجز الحكم.

٢- أن يكون هذا الاشتباه بسبب ملابسات الحادث وليس بسبب تقادم الزمن أو الجهل بتفاصيل الحادث.

٣- أن يكون بينهم توارث، إذ لا معنى لتطبيق الحكم لو لم يكن بينهم توارث أصلاً إما لعدم وجود سبب للتوارث أو لوجود مانع منه كالرق، أو حاجب كأخوين لكل منهما ولد.

والقدر المتيقن وجود توارث بسبب أو نسب من الجهتين، أما لو وجد توارث من جهة واحدة - كأخوين لأحدهما ولد - فهو خارج عن القدر المتيقن.

٤- أن يكون موت المتوارثين بسبب مشترك واحد هو الغرق أو الهدم، فلو ماتا بسببين مختلفين في آن واحد وحصلت حالة الاشتباه، أو كان السبب غير الغرق والهدم فضلاً عن كونهما ماتا حتف الأنف، فإنه خارج عن القدر المتيقن.

٥- أن يكون موتهم بلا فاصل زمني معتد به، فلو تأخر بعضهم عن بعض زماناً واشتبه الحال فهو من غير المنصوص.

وذكر سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) أمرين آخرين نذكرهما بنفس الترتيب.

٦- ((أن يكون الحادث الذي أودى بهم خارجاً عن الاختيار، فلو ماتوا جميعاً بما فيه اختيارهم كالحرب أو شرب السم، (أو غرقاً لكن لا بانكسار سفينة بل لذهابهم للسباحة)، أو مات بعضهم باختياره (انتحاراً) لم تجر القواعد))^(١).

٧- ((أن يكون السبب خارجاً عن اختيار كل أحد لا عن اختيارهم فقط. بأن كان من القضاء والقدر. وأما إذا ماتوا باختيار شخص آخر ظالم أو عادل. كما لو حفر لهم حفرة سقطوا بها جميعاً أو انفجر بهم لغم أرضي أو بحري أو نحو ذلك. لم تجر القواعد)).

٨- ما ذكروه (قدس الله أسرارهم) من اشتراط أن يكون لهم مال، والصحيح تعميمه إلى كل ما يورث كالحق، إذ مع انتفاء ما يورث لا يبقى موضوع للمسألة، ويجري الحكم فيما لو كان لأحدهم مال للنص كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تنقيح بعض حدود القدر المتيقن

ونحاول الآن أن ننقح بعض ما ذكر من حدود القدر المتيقن تمهيداً للتحقيق في المسألة، ولوجود خلاف في بعض هذه الحدود:

(١) ما وراء الفقه (الطبعة الثانية، قم ١٤٢٦ هـ): ٤٦٦/٨.

(المورد الأول) ما لو كان التوارث من جهة واحدة لا من جهتين الذي ذكرناه في العنصر المتيقن الثالث، وقد صرح بسقوط حكم المسألة في هذه الصورة ((في المبسوط والنهاية والغنية والسرائر والشرائع والنافع والتحرير والدروس واللمعة والمسالك والروضة وغيرها للإجماع كما في الغنية ولأن الحكم ثبت على خلاف الأصل فيقتصر فيه على اليقين المنصوص))^(١).

قال المحقق النراقي (قدس سره): ((الرابع - من شروط جريان الحكم - أن تكون الموارثة ثابتة من الطرفين، فلو ثبت من أحدهما سقط هذا الحكم، كأخوين غرقا ولأحدهما ولد دون الآخر، فلا يرثه الأخ الآخر ولا يرث هو الآخر، وادعي على ذلك الإجماع أيضاً.

إلا أنه نقل المحقق الطوسي (قدس سره) في الفرائض^(٢) النصيرية أنه قال قوم: بل يورث من الطرف الممكن، ومال إليه المحقق الأردبيلي وصاحب الكفاية))^(٣).

أقول: نقل كاشف اللثام قول المحقق الطوسي (قدس سره) ونقل عنه أيضاً قوله: ((والأول أقرب))^(٤).

أقول: علق المحقق النراقي (قدس سره) على القول بالتعميم لصورة وجود توارث من جهة واحدة بقوله: ((وهو غير جيد، بل الأقوى هو المشهور، لأن الحكم ثابت على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على اليقين المنصوص من التوارث. وقال في الكفاية: عموم قول الصادق (عليه السلام): (يورث بعضهم من بعض) في أخبار متعددة يقتضي ثبوت الإرث هنا من جانب واحد انتهى. وفيه: أن مقتضى إطلاق قوله (عليه السلام) أنه يرث كل بعض من كل

(١) مفتاح الكرامة: ٤١٥/١٧.

(٢) وذكر في (مفتاح الكرامة: ٤١٦/١٧) أن المحقق الطوسي نقله في (الطبقات).

(٣) مستند الشيعة: ٤٥٩/١٩.

(٤) كشف اللثام: ٥٢٤/٩.

بعض - كما في آية أولي الأرحام - ولما لم يمكن ذلك في المفروض فلا بد من ارتكاب أحد التخصيصين: إما البعض بالبعض الوارث الخالي عن المانع، أو المهلكين بالمتوارثين، كما هو مورد كثير من الروايات، وإذ لا مرجح فيدخل الإجمال، ولا يتحقق للخروج عن القاعدة والأصل هنا دليل. بل المرجح في الجملة للأخير ثابت، وهو التصريح بالتوارث من الجانبين في مرسلة حمران المتقدمة، مع إطلاق المهلكين^(١).

أقول: الإطلاق الذي تمسك به صاحب الكفاية ظاهر عرفاً، ويفهم العموم على أنه في الجملة أي أن بعضهم يرث بعضاً في الجملة، وتعبير آخر إن العموم هنا لبيان أصل الاستحقاق، وليس لبيان لزوم وراثته كل منهما من الآخر، وتقييد توريث كل منهما بتوريث الآخر، وعلى هذا فلا يمنع من جريان حكم المسألة وجود بعض غير وارث، ويكون هذا شقاً ثالثاً لما ذكره المحقق النراقي (قدس سره) ويندفع إشكاله، وعلى هذا نفهم مرسلة حمران أيضاً فلا ظهور فيها للاشتراط.

بل نستطيع أن ننقض على المشهور ونستدل على التعميم في هذا المورد بصحيحتي عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمين (رقم ٦) حيث أجرى الإمام (عليه السلام) حكم المسألة على أخوين لأحدهما مال وليس للآخر مال فورث الثاني من الأول دون العكس؛ لعدم وجود موضوع للتوريث وهذا دليل على جريان الحكم في هذا المورد فتطبيق الإمام (عليه السلام) حكم المسألة على التوريث من طرف واحد خروج عن القدر المتيقن.

إن قلت: ما دام النص قد ورد في هذه الصورة فهي من القدر المتيقن ولا حاجة للتعميم.

قلت: النصوص على شكلين نستطيع تسميتها بالنصوص التأسيسية للحكم

والنصوص التطبيقية له، فالأولى هي التي تؤسس للمسألة، والثانية هي التي تتناول تطبيقها على مواردنا بحسب الأسئلة الموجهة إلى الأئمة (سلام الله عليهم)، والقاعدة التي عملوا بها التي تقضي بالاختصار على القدر المتيقن من النص في ما خالف الأصل خاصة بالشكل الأول فقط. فالنص التطبيقي في هذا المورد يعتبر خروجاً عن القدر المتيقن في النصوص التأسيسية بحسب مدعى الخصم وتكون نقضاً على ما قالوه.

إن قلت: سلمنا، إلا أنه قياس مع الفارق، إذ أن في مورد الصحيحة يكون مقتضى التوريث أي السبب موجوداً لكن لا موضوع له في الخارج لعدم وجود المال، فيعتبر أجنياً عن محل كلامنا من كون التوريث من جهة واحدة فلا يصح النقض به.

قلت: هذا الإشكال يرد عليهم حينئذٍ لأنهم حينما اشترطوا التوارث من جهتين لم يفرقوا في عدم التوارث بين كونه لوجود المانع أو لعدم تحقق المقتضي فيعدونهما معاً خروجاً عن القدر المتيقن فلا يجري حكم المسألة، قال المحقق النراقي (قدس سره): ((الثالث - من شروط جريان الحكم الخاص - : أن يتحقق سبب الإرث بينهم إما مقدماً على جميع من سواهم، أو يكون شريكاً، فلو انتفى السبب كما لو لم يكن استحقاق إرث بالكلية، إما لعدم النسب والسبب، أو لوجود مانع من كفر أو رق، أو وجود وارث حي لكل منهم، أو لأحدهم حاجب للميت الآخر، لم يثبت الحكم))^(١).

أقول: على هذا فلو لم يتحقق توارث من طرف لعدم وجود مال عند الآخر - وهو كالمانع الذي ذكره - فالمفروض عدم جريان حكم المسألة لعدم الفرق بين كون عدم التوريث لوجود مانع - كالرق - أو لعدم وجود مال أصلاً، لكن صحيحتي ابن الحجاج أفادت بجريانه، فمنعهم محل إشكال بناءً على هذا، لكن

(١) مستند الشيعة: ٤٥٨/١٩.

التظهير لا يخلو من تأمل^(١).

وبالعود إلى أصل الاستدلال على إمكان جريان حكم المسألة على المشتبهين إذا كان التوارث من جهة دون بعض فننقض على الآخر بما لو كان الموتى ثلاثة أو أكثر، وكان اثنان منهم يتوارثان ويرثان من الثالث وهو لا يرث منهما، فإن قالوا بجريان المسألة فيفرض موت أحدهم ونجري الفرائض فيرث من يرث ويمنع من يمنع وفي هذا نقض عليهم أو يقولون بعدم الجريان وهو لا مسوغ له في الاثنين المتوارثين على الأقل. وإن قالوا نفصل فنجري الحكم على الاثنين دون الثالث كان تفكيكاً في المسألة على غير ما بنوا عليه.

ويندفع الإشكال على القول بالجريان وإن كان بعضهم يرث بعضاً دون الآخر.

(المورد الثاني) في تحديد محل الاشتباه هل هو خصوص المتقدم والمتأخر أم هما الاقتران وعدمه، وتقدم له بمقدمة حاصلها: أن الميتين في حادث واحد (تارة) يعلم موتهما مقترنين، و(تارة) يُعلم عدم موتهما كذلك (وتارة) لا يُعلم هذا ولا ذاك، والأول لا يدخل في حكم مسألتنا ويحكم بعدم توارثهما لفقدان شرط بقاء الوارث حياً عند موت مورثه.

وعلى الثاني يقطع بوجود متقدم ومتأخر، فإن علما ورث المتأخر المتقدم، وإن لم يعلم بأن جهل زمان موتهما معاً، أو جهل أحدهما، فإنه يحصل حالة اشتباه.

وعلى الثالث: فإن هذا الاشتباه في الاقتران وعدمه يولد اشتباهاً في كون أحدهما متقدماً على الآخر ولا يُعلم بعينه.

(١) وجه التأمل: أنه يمكن ردّ هذا النقض والالتزام بأن عدم التوريث لعدم المقتضي أو لوجود المانع سواء، أما ما ورد في الصحيحة فلا يصح النقض به لأنه ليس من هذا ولا ذاك بل هو من عدم توفر العنصر الثالث للعلّة التامة وهو اشتراط وجود موضوع للتوريث وهو ما يصحّ توريثه أعم من المال أو الحق.

ومحل الكلام في هذا المورد الثاني التحقيق في محل الاشتباه الداخل في القدر المتيقن فهل هي خصوص الصورة الثالثة أم الثانية أم كل منهما، فهنا ثلاثة احتمالات ولعلها ثلاثة أقوال كما سيأتي بإذن الله تعالى:-

١- الاشتباه في التقدم والتأخر المتضمن للاشتباه في المتقدم والتأخر وهو ما اخترناه.

٢- خصوص الاشتباه في التقدم وعدمه من دون الاشتباه بالمتقدم والتأخر وهو ظاهر الوقوف على ألفاظ الأصحاب.

٣- توسعة الحالة لتشمل الاشتباه في المتقدم والتأخر حتى مع العلم بعدم الاقتران وهو ما اختاره المحقق النراقي (قدس سره) كما سننقل عنه.

ظاهر الوقوف على ألفاظ جمع من الأصحاب كون محل الاشتباه هو التقدم وعدمه، قال الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف: ((المهدوم عليهم والغرقى إذا لم يعرف تقدم موت بعضهم على بعض، فإنه يورث بعضهم من بعض))^(١)، وقال ابن إدريس (قدس سره) في السرائر: ((إذا لم يعرف تقدم بعضهم على بعض، وكان يرث بعضهم بعضاً، ورث بعضهم من بعض من نفس التركة لا مما يرثه من الآخر))^(٢)، والمحقق الحلي في الشرائع، قال (قدس سره): ((واشتبهت الحال في تقدم موت بعض على بعض)) وقال الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك: ((لو اتفق موتهما بالغرق أو الهدم، واشتبه الحال في تقدم موت أحدهما على الآخر وعدمه، فإنه يرث كل منهما من الآخر))^(٣).

أقول: استعمالهم لفظ التقدم وعدمه والاشتباه فيه لا ينافي دخول حالة الاشتباه في المتقدم والتأخر مع الاشتباه بالاقتران وعدمه لأنه يتضمنه كما هو

(١) الخلاف: ٣١/٤ المسألة (٢٣).

(٢) السرائر: ٣٢١/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٢٦٩/١٣.

واضح.

ولم يشترط المحقق النراقي (قدس سره) دخول احتمال الاقتران وعدمه، وأجرى حكم المسألة في ما لو علم عدم الاقتران وشك في المتقدم والمتأخر، فإنه (قدس سره) بعد أن بين أن مقتضى القاعدة عدم التوارث لعدم تحقق شرطه وهو العلم بالتأخر ولرواية ابن القداح، قال (قدس سره): ((إن ظاهر قوله: (لا يدري أيهما هلك قبل) أن التشكيك في المتقدم والمتأخر دون التقدم وعدمه، بل هو الظاهر من القرينة الحالية أيضاً، لندور فرض المعية الحقيقية أثبتة.

والظاهر أنه لا خلاف في ذلك أيضاً، وإن وقع التعبير في كلام كثير بمثل قولهم: ولو اشتبه التقدم، الظاهر في أن الشك في التقدم والمعية، ولكن مرادهم ما يشمل الشك في المتقدم والمتأخر أيضاً كما في كلام بعض آخر))^(١).

أقول: ما ذكره (قدس سره) مخالف للظاهر كما قربنا كلمات الأعلام (قدس الله أرواحهم) أما ما اختاره فلا يساعد عليه الدليل ولا يقتضيه ظاهر النص عند التأمل؛ لأن قول السائل: (لا يدري أيهما هلك قبل) و (لا يعلم أيهما مات قبل صاحبه) يعني ولا يدري إن ماتا سوية لأنه لا يعلم عنهما شيئاً، وأما القرينة الحالية التي ذكرها (قدس سره) فلا نسلم ندور المعية، فهي دعوى تكون حجة على مدعيها، ولو سلمناها فإننا في التوريث نتعامل مع ما هو المعلوم لدينا والمعتبر عندنا لا مع الواقع الذي نجهله.

ولذا نستطيع أن نقول إن القدر المتيقن هو اشتباه الاقتران وعدمه، ومن ثم المتقدم والمتأخر، وإن الاشتباه بالمتقدم والمتأخر مع العلم بعدم الاقتران خارج عن القدر المتيقن، إذ لو علم عدم المعية والاقتران وأن أحدهما غير المعين مات بعد الآخر فإن هذا الحكم لا يجري، إذ يمكن أن يقال بالقرعة، باعتبار أن الحكم الخاص في المقام إنما يجري إذا اشتبه الاستحقاق وهو يتحقق عندما لا يعلم موتهما

(١) مستند الشيعة: ٤٥٤/١٩-٤٥٥.

مقترنين أو لا، إذ لا يُعلم بوجود استحقاق للميراث أو عدمه، أما إذا علم الاستحقاق في الجملة واشتبه المستحق فيمكن القول بتمييزه بالقرعة تمسكاً بالأدلة العامة لموارد جريان القرعة التي ذكرنا جملة منها (صفحة ٥١٧).

ولخصوص ما ورد في المقام مثل مسألة إذا بقي حر ومملوك فاشتبهت فإنه يقرع بينهما كما في صحيحة حريز عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دار لهم فبقي صبيان أحدهما مملوك والآخر حرّ فأسهم بينهما فخرج السهم على أحدهما فجعل المال له وأعتق الآخر)^(١).

بتقريب: أن الحكم في حالة الاشتباه في المستحق هو اللجوء إلى القرعة، وهذا المناط مشترك مع الفرض المتقدم.

وصحيحة الحسين بن المختار قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام) لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان أحدهما حر والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا ويعتق نصف هذا ويقسم المال بينهما، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ليس كذلك ولكن يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا فيجعل مولى له).

ومعتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (قلت له: أمة وحر سقط عليهما البيت وقد ولدتا فماتت الأمان وبقي الابنان كيف يورثان؟ قال: فقال: يسهم عليهما ثلاثاً ولأء يعني ثلاث مرات فأيهما أصابه السهم ورث من الآخر).

وفي ذيل رواية العباس بن هلال عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال:

(١) الروايات الأربع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، باب ٤، ح ١، ٢، ٣، ٤.

قال ابن داود مولى له: جعلت فداك، قد بلغني أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل وألقوا سهامهم إلا خرج السهم الأصبوب، فسكت).

وقد قوى صاحب الجواهر (قدس سره) احتمال القرعة في هذه الحالة، قال (قدس سره): ((قد يشكل -أي الحكم- في من أصابهم الغرق دفعة بانكسار سفينة ونحوها ولكن ترتب زمان موتهم وهلاكهم إلا أننا لم نعلم السابق من اللاحق ونحو ذلك مما يقوى فيه احتمال القرعة))^(١).

ومنه يعلم النظر في ما قاله المحقق النراقي (قدس سره) وهو يبين مقتضى القواعد في المسألة أنه ((إذا علم عدم المعية، ولكن لم يعلم المتقدم موته منهنما عن المتأخر، فلا يورث أحدهما عن الآخر لما ذكر أخيراً)) وهو قوله: ((إن شرط توريث أحد المشتبهين عن الآخر العلم ببقاء حياته بعد الآخر وهو منتف، وكذلك المشروط))^(٢).

بتقريب أننا لا نستطيع أن نورث أياً منهنما لعدم إحراز الشرط في كل منهما بلحاظه، ولا مانع منه باعتبار عدم التعارض بينهما كالحكم بطهارة اللحم المشتبه وعدم حلية أكله.

أقول: في عدم توريث أحدهما من الآخر مخالفة قطعية للعلم الإجمالي بحق أحدهما في وراثته الآخر، ومنه يعلم الفرق بين المقام والمورد الذي مثلنا له به، فما قاله (قدس سره) مشكل.

استدراك: نعم قد يقال بإمكان جريان حكم المسألة في هذه الحالة من باب التصالح بين ورثة المشتبهين، لا من جهة شمول الأدلة، أو يستظهر شمولها من النصوص تمسكاً بظاهر الألفاظ أو بقرينة ندور الاقتران في الموت ونحوها فتحمل

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣١١.

(٢) مستند الشيعة: ٤٥٤/١٩.

(٥٣٤) فقه المسائل المستحدثة / ج ٤

النصوص على الاشتباه بين المتقدم والمتأخر حتى مع العلم بعدم الاقتران، أو
يستدل عليه بالإطلاق.

التحقيق في المسألة

محل كلامنا فعلاً في التعميم إلى موت المتوارثين بسبب آخر غير الغرق والهدم.

والأقوال في المسألة ثلاثة بحسب استقصاء صاحب مفتاح الكرامة: الاختصاص، والتعميم، والتوقف^(١) فراجعها^(٢)، ونسب الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة والمسالك القول بعدم الاطراد إلى الأكثر.

لكن نسبة الأقوال إلى أصحابها لا تخلو من إشكال فقد عدَّ صاحبُ مفتاح الكرامة الشيخ المفيد (قدس الله سرّيهما) في المقنعة من الملحقين المصرحين بذلك، مع أن كلامه الذي سنقله على خلاف ذلك.

ومن الواضح أن التوقف لا معنى له في مثل هذه المسألة المرتبطة بحقوق الناس فلا بد من بيان مقتضاه، وقد ذهب إليه بعض العامة ففي المغني: ((وقال أبو ثور وابن شريح وطائفة من البصريين: يُعطى كل وارث اليقين ويوقف المشكوك فيه حتى يتبين الأمر أو يصطلحوا. وقال الخبري: هذا هو الحكم في ما إذا علمَ موت أحدهما قبل صاحبه، ولم يذكر خلافاً))^(٣).

وقد قال بالتعميم جماعة، إما مطلقاً أي لكل سبب لموت جماعي تحصل فيه حالة الاشتباه بين المتوارثين، أو لخصوص أسباب معينة كالخرق كما في الخبر الذي نقلناه عن دعائم الإسلام.

(١) كتردد المحقق (قدس سره) في الشرائع، قال (قدس سره): ((وفي ثبوت هذا الحكم بغير سبب الهدم والغرق مما يحصل معه الاشتباه تردد، وكلام الشيخ (رحمه الله) في النهاية يؤذن بطرده مع أسباب الاشتباه))، وتوقف صاحب الرياض (قدس سره) قال: ((المسألة عند العبد محل توقف)) (رياض المسائل: ١٤/٤٦٨).

(٢) مفتاح الكرامة: ٤١١/١٧.

(٣) المغني لابن قدامة: ١٨٩/٧.

واستظهر العلامة (قدس سره) القول بالتعميم من كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) في النهاية والمبسوط فإنه بعد أن نقل قوله (قدس سره): ((وإذا مات نفسان حتف أنفسهما لم يورث بعضهما من بعض، لأن هذا الحكم جعل في الموضع الذي يجوز فيه تقديم موت كل واحد منهما على صاحبه)) قال (قدس سره): ((هذا التعليل يشعر بالتعميم، وليس نصاً منه أيضاً)) ثم قال (قدس سره): ((وقال ابن الجنيد: القربات إذا ماتوا معاً وعدمت الدلائل التي يستدل بها على وفاة بعضهم قبل بعض ورث بعضهم من بعض.

وهو يدل على تعميم الحكم. وقال أبو الصلاح: وإن لم يعلم بوقت موتهم بهدم أو غرق أو قتل معركة أو غير ذلك ورث كلاً بعضهم من بعض. وقال ابن حمزة: إذا غرق اثنان أو أكثر دفعة أو احترقوا أو هدم عليهم أو قتلوا ولم يعلم تقدم موت أحدهم ولا تأخره، ورث كل منهما من صاحبه. وهو تصريح بالتعميم))^(١).

وقواه (قدس سره) فإنه بعد أن استقرب اختصاص الحكم بالغرقى والمهدوم عليهم قال لاحقاً: ((إن قول ابن حمزة لا يخلو من قوة)). وعلق صاحب الجواهر (قدس سره) على قول المحقق (قدس سره) في الشرائع: أن ((كلام الشيخ (رحمه الله) في النهاية يؤذن بطرده مع أسباب الاشتباه)) قال (قدس سره): ((إنه صريحها وصريح أبي علي وأبي الصلاح وابني حمزة وسعيد والمحقق الطوسي وظاهر المبسوط والسرائر والمراسم والمهذب))^(٢). وذهب إلى الاختصاص الشيخ المفيد (قدس سره) قال في المقنعة: ((إذا غرق جماعة يتوارثون أو انهدم عليهم جدار أو وقع عليهم سقف فماتوا ولم يعلم أيهم مات قبل صاحبه، ورث بعضهم من بعض.

(١) مختلف الشيعة: ١١٧/٩ مسألة (٤٢).

(٢) جواهر الكلام: ٣٠٨/٣٩.

ثم قال في آخر الباب: وإذا مات جماعة يتوارثون بغير غرق ولا هدم في وقت واحد لم يورث بعضهم من بعض، بل جعلت تركة كل واحد منهم لورثته الأحياء خاصة))^(١).

ونسبه الشهيد الثاني (قدس سره) إلى المعظم مستدلاً بالاشتراط المذكور على طبق القاعدة ((فإذا جهل الشرط لم يمكن الحكم بالمشروط، خرج من ذلك الغرق والهدم بالنص والإجماع، فيبقى الباقي على الأصل))^(٢).

واستدل العلامة (قدس سره) بأن ((الأصل عدم توريث أحدهما من صاحبه، لعدم العلم ببقائه بعده، وخرج عنه الغرقى والمهدوم عليهم، للنصوص الدالة عليه، فيبقى الباقي على أصالة المنع.

احتج على الاطراد -أي على التعميم- بأن العلة الاشتباه، وهي موجودة في القتل والحريق.

والجواب: المنع من التعليل بمطلق الاشتباه، فجاز أن تكون العلة الاشتباه المستند إلى أحدهما))^(٣).

وحكى صاحب الجواهر (قدس سره) عن الروضة والمسالك نسبة القول بعدم الاطراد ((إلى الأكثر بل عن الكفاية نسبتاً إلى الأصحاب))^(٤) ثم قواه (قدس سره).

فخلاصة دليل القول بالتعميم ((الاشتراك في الاشتباه الذي هو العلة)) ودليل الاختصاص ((الاقتصار فيما خالف الأصل على المتيقن بعد عدم العلم، بل والظن المعبر بكون العلة الاشتباه والعلم بجرمة القياس، مضافاً إلى ما روي^(٥)

(١) المقنعة- الشيخ المفيد: ١١٦-١١٧.

(٢) مسالك الأفهام: ٢٧٠/١٣.

(٣) مختلف الشيعة: ١١٧/٩.

(٤) جواهر الكلام: ٣٠٩/٣٩.

(٥) روى ذلك مرسلأ فخر المحققين في إيضاح الفوائد: ٢٧٧/٤.

أن قتلى اليمامة وصفين والحرّة لم يورث بعضهم من بعض))^(١).
ونعرض الآن أدلة الأقوال المحتملة وناقشها بإذن الله تعالى:
(القول الأول) اختصاص الحكم بالغرقى والمهدوم عليهم وعدم الاطراد
إلى غيرهما.

والدليل الرئيس عليه الذي تكرر في كلماتهم (قدس الله أرواحهم) هو
الاقتصار في ما خالف الأصل على القدر المتيقن الذي هو خصوص الغرق
والهدم، أما غيرهما فلا يجري فيهم حكم المسألة بمعنى حرمان أحدهما من وراثه
الآخر، وانتقال تركتهما إلى الورثة الموجودين؛ لأنهم ليسوا من القدر المتيقن،
فتجري فيهم القواعد.

والأصل الذي يريدونه في كلماتهم هو اشتراط العلم بحياة الوارث عند
موت مورثه، ولما كان غير محرز في المشتبهين، فلا يرث أحدهما من الآخر، عدا
الغرقى والمهدوم عليهم لورود النص فيهما.

وناقش هنا فنقول: لا شك في دخول الغرقى والمهدوم عليهم في حكم
المسألة لورودهما صريحاً في النصوص، فإن أرادوا بهذا الدليل شمول الحكم
لهما، فإنه مما لا شك فيه، وإن أرادوا به إخراج من سواهما من حكم المسألة،
فنقول: إن هذا الدليل غير كافٍ لمنع دخول غير الغرقى والمهدوم عليهم في حكم
المسألة؛ لجملة من الإشكالات نستطيع تصنيفها في جهتين:

(أولاهما) الأصل الذي أرجعوا إليه غير المنصوص.

(ثانيهما) في الاستدلال بمقولة (الاقتصار في ما خالف الأصل على القدر
المتيقن) على عدم شمول المشتبهين بالتوارث.

وتفصيل الكلام في ذلك:

(الجهة الأولى) في أن الأصل الذي ذكره لا يمكن الاعتماد عليه لأمر:-

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣٠٩.

١- إن الفرائض والموارث أحكام تعبدية مجعولة من قبل الشارع المقدس، وهو الذي فرض ما شاء لمن شاء ومنع من شاء مما شاء، فلا يوجد أصل إلا ما أصله الشارع المقدس، والأصل الذي يتحدثون عن مخالفته هو اشتراط حياة الوارث عند موت مورثه ولو للحظة، وهو مما لم يرد فيه نص، إلا ذيل المرفوعة في (صفحة ٥١٥) وهو ليس بحجة على محل الكلام لضعف السند، ولأنه خارج عن محل النزاع لجزم الإمام (عليه السلام) بتأخر موت الرجل.

نعم هذا الشرط مما أجمعوا عليه وهو منتزع من معنى التوريث بحسب ما يفهمه الناس، والإجماع المنعقد عليه مدركي منشأه هذا الفهم. لكن الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو عدم توريث السابق موتاً من اللاحق، أما من اشتبه موتهما فلا يدخل فيه.

فإذن لا يوجد أصل شرعي حتى يرجع إليه في ما لم يرد فيه نص، وغيره لا يجدي لما قلناه من أن استحقاقات الميراث أمور مجعولة من قبل الشارع المقدس لا يرجع فيه إلى غيره.

فدليلهم هنا قاصر عن إفادة حرمان غير الغرقى والمهدوم عليهم من التوارث، ويرجع فيهم إلى الأصول والقواعد الأخرى.

٢- إن هذا الأصل أب عن التقييد والقول بالتفصيل؛ لأنه مبني على حقيقة التوريث ومعناه كما قدمناه وهو أمر بسيط غير قابل للتجزئة، كحقيقة الموت التي معناها خروج الروح من البدن، وهما من المفاهيم التي لا تقبل التفصيل بأن يكون معناها بحق هذا كذا وبحق غيرها شيء آخر. وحينئذٍ تقرب هذا الوجه ببيانين:-

أ- أن نقول إنه ما دام قد انخرم الشرط بالغرقى والمهدوم عليهم، فلا مجال للعودة إليه في غيرهما، ولا يصلح بعدئذٍ للمانعية من شمول حكم المسألة لغيرهما.

ب- إن الشرط غير تام بالمعنى المذكور وإلا لم يصح التفصيل فيه، وأن المقدار المتيقن صحته من الشرط هو عدم توريث السابق موتاً من اللاحق موتاً كما

قدمنا، ولا يصح تطبيقه على ما نحن فيه.

٣- إن هذا الأصل لا يمكن اعتماده في المقام؛ لأن إجراءه في كل من المشتبهين يؤدي إلى المخالفة القطعية للعلم الإجمالي باستحقاق واحدٍ منهما للميراث من الآخر، خصوصاً على مبناهم من كون الاشتباه في المتقدم والمتأخر دون الاقتران التي هي -كما قيل- حالة نادرة بحسب ما يشهد به الواقع.

٤- إن هذا الأصل معارض بأصل آخر ثابت في الكتاب والسنة وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦) (الأنفال: ٧٥) وشرحته الروايات الشريفة التي بينت السهام والفرائض وترتيب مستحقيها، وعبر عن هذا المعنى بقولهم: إن الأقرب يمنع الأبعد وأن الأقربين أولى بالمعروف، ولا يحرم القريب من الميراث إلا بمانع محرز، فعدم توريث المشتبهين هنا وإعطاء نصيبهما إلى غيرهما من دون إحراز لعدم وجود المستحق باعتبار حصول حالة الاشتباه مخالف لهذا الأصل. ولو تعارض الأصلان فالترجيح لهذا الأصل بالعمومات الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وقد نقل المحقق النراقي (قدس سره) نظير هذا الإشكال وأجاب عليه، فقد حكى عن صاحب الكفاية قوله: ((ولقائل أن يقول: ثبوت الإرث له -أي لغير هذا المشكوك فيه ممن هو أبعد منه - مشروط بعدم وجود الأقرب عند موت المورث، وثبوت الجميع له مشروط بعدم مشارك له في مرتبته عند موت المورث، فالشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط))^(١)، وبنى جوابه (قدس سره) على ((إن إرث شخص عن آخر موقوف بالعلم بوارثيه الأول للثاني لا مجرد وجود المنتسب الواقعي وإن لم يعلمه أحد)) قائلاً في الجواب: ((فإننا نقول: إن ثبوت الإرث للغير أو المساوي مشروط بعدم العلم بوجود الأقرب أو المساوي عند موت المورث، وهو حاصل؛ كما أن الحكم بثبوت الإرث لهذا المشكوك فيه مشروط

(١) مستند الشيعة: ٤٥٤/١٩.

بالعلم بوجوده، وهو غير حاصل))^(١).

أقول: ما قاله (قدس سره) لا يخلو من مغالطة، فما ذكره (قدس سره) من ثبوت الإرث مشروط بعدم العلم بوجود الأقرب صحيح، إلا أنه غير حاصل في المقام لوجود القريب فعلاً وهو المشتبه معه، بيان ذلك: أن متعلق عدم العلم في الاشتراط المذكور هو وجود المستحق ووجوده معلوم في المقام، وإن متعلق عدم العلم هنا هو استحقاق هذا القريب ولا مدخلة له في الاشتراط.

وإن ردّ (قدس سره) بأن المتعلق عدم وجود القريب المستحق، قلنا: إننا لا نسلّمه لأن الأصل في القريب أنه يرث حتى يثبت المانع.

(الجهة الثانية) وتتضمن أموراً:

١- إن كون الحكم على خلاف الأصل لم يثبت في ما لو تم أي وجه مما تقدم (صفحة ٥١٩) لتقريبه على القواعد الأصلية ويصلح أكثر من وجه لذلك.

٢- إن تطبيق هذه المقولة إنما يكون في ما لو ورد عنوان الغرقى والمهدوم عليهم في كلام الإمام (عليه السلام)، لكنها لم ترد كذلك ولا في رواية واحدة، وإنما كانت في كلام المفتين، فليست الروايات تأسيسية في هذا المجال وإنما هي تطبيقية، والروايات التطبيقية (أي التي بصدد جواب الاستفتاءات وليس بيان الأحكام الفرعية الكلية) لا تصلح للتقييد إلا بضم دليل آخر أو الرجوع إلى الأصل في غيرها ونحوه.

٣- إن الغرق والهدم من القدر المتيقن وليس هما كل القدر المتيقن فالاطراد إلى الأسباب الأخرى من القدر المتيقن وليس خروجاً عنه بناءً على كون مناط الحكم هو الاشتباه، ولا يفهم العرف عند الاستظهار خصوصية للغرق والهدم، وإنما ذكرت باعتبارها الأسباب الغالبة لحصول الاشتباه، فقول العلامة (قدس سره) المتقدم (صفحة ٥٣٧): ((فجاز أن تكون العلة الاشتباه المستند إلى

أحدهما)) مما لا يستظهره أهل الفن من النصوص.

٤- إن لازم هذا القول -بعد حمل المطلق نحو (غرق) على المقيد للقرينة أو وحدة الجعل- الاقتصار على غرق في نهر أو بحر دون البحيرة أو الحوض الكبير مثلاً، وعلى الغرق في الماء المطلق دون الماء المضاف كبحيرة من نפט أو بنزين أو حوض كبير محفور في الأرض من الخل مثلاً، وعلى هدم البيت دون غيره من الأبنية أو المسقفات، وعلى موتهم بسبب الغرق نفسه دون ما لو غرقوا لكن موتهم كان بسبب الخوف أو افتراس حيوان كالقرش مثلاً، وهكذا. وهو لازم قد لا يكون مقبولاً عند أصحاب هذا القول.

وإن قلت: إن الاطراد بلحاظ هذه الأمور مما يستظهره العرف من النصوص. قلنا: هذا ما نريده وهو ترك الأمر للعرف ليستظهر الاطراد وعدمه. وحصيلة ما تقدم من المناقشات: أن شمول الغرقى والمهدوم عليهم مما لا شك فيه، إلا أن الاقتصار عليهما بمعنى حرمان غيرهما من أسباب الاشتباه مما لا يقتضيه الوجه المذكور.

تتميم: ورد في كلام الأصحاب (قدس الله أرواحهم) وجهان آخران^(١) نذكرهما بنفس التسلسل:

(الثاني) إن القول بالاطراد مبني على القياس وهو باطل.

وفيه: إن التعميم ليس قياساً وإنما هو أخذ بمناط الحكم المستظهر من الروايات، أي أن ((العلة المحتج بها قطعية منقحة بطريق الاعتبار لا مستنبطة بطريق المظنة لتلحق بالقياس المحرم في الشريعة))^(٢).

(الثالث) ما روي من عدم توريث قتلى اليمامة وصفين والحرة من بعضهم

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣٠٩.

(٢) رياض المسائل: ١٤/٤٦٧، مستند الشيعة: ١٩/٤٦٣.

البعض^(١).

وفيه: إنه لا قيمة له لأنه لا يعدو كونه خبراً تاريخياً لا حجية له وأنه ورد في كتب العامة، مع أنه لم يتضح حصول مورد لمسألتنا في الرواية أعني مقتل متوارثين في زمان واحد بحيث حصلت حالة الاشتباه.

إن قلت: ((يكفي لنا في الاحتجاج بها انجبارها بالشهرة ولو لم تكن بحسب (السند صحيحة))^(٢).

قلت: مضافاً إلى المناقشة في الكبرى، فإنها لو تمت فموردها ما لو استند مشهور القدماء إلى الرواية في مقام العمل، وهذا غير حاصل في المقام، لوضوح أن مستندهم في عدم التوريث كون المورد خارج القدر المتيقن والمسألة على خلاف الأصل فيقتصرون فيها على المتيقن.

(القول الثاني) الاطراد إلى كل سبب للموت الجماعي تحصل فيه حالة الاشتباه بين الاقتران والمتقدم والمتأخر، ويمكن الاستدلال له بعدة وجوه:

(الأول: الروايات) -ونعني بها النصوص السابقة- بتقريب استظهار كون مناط الحكم هو حصول حالة الاشتباه في حادث موت جماعي، ويقويه:-

١- إن سببية الغرق والهدم لم يرد في كلام المعصومين (عليهم السلام) حتى تستظهر منه الخصوصية ويقتصر عليها، وإنما وردا في كلام السائل، فهي تعبر عن حالة جزئية استفتى عنها ولا خصوصية فيها، ولو كان للغرق والهدم خصوصية لبادر الإمام (عليه السلام) وابتدأ ببيان الحكم من غير مسألة، فعدم إشارة الإمام إلى السبب في الروايات كلها قرينة على عدم مدخليته في الحكم.

(١) رواه فخر المحققين في إيضاح الفوائد مرسلأً، وهي رواية عامية أوردها ابن قدامة في المغني (١٨٨/٧) بسنده عن يحيى بن سعيد (أن قتلى اليمامة وقتلى صفين والحررة لم يورثوا بعضهم من بعض وورثوا عصبتهم الأحياء) وأوردها في الشرح الكبير المطبوع بهامشه (٤٥٧/٧).

(٢) رياض المسائل: ٤٦٧/١٤.

٢- إن ذكر حالة الاشتباه في الروايات جاءت متفرعة بالفاء على ذكر الغرق والهدم (راجع صحيحة ابن الحجاج، (رقم ١) وصحيحة محمد بن قيس (رقم ٢)، وصحيحتي ابن الحجاج (رقم ٦)) وليست معطوفة بالواو مما يعني أن السؤال إنما هو عن حكم حالة الاشتباه أما السبب فذكر للتمهيد، ولعل في هذا بياناً لقول صاحب الجواهر (قدس سره) وهو يرد على تقوية صاحب الرياض للاطراد، قال (قدس سره): ((نعم إن تم ما تراءى له من كون العلة الاشتباه المطلق كما لعله الظاهر من أسئلة النصوص المشتملة على ذكر الغرق أو الوقوع المفرع عليه فيها عدم العلم بموت السابق كان هو المدار وإلا فلا))^(١).

٣- ما في صحيحتي ابن الحجاج (رقم ٦) بتقريب ذكره صاحب الرياض (قدس سره): ((ويشير إلى قوة الاحتمال - أي القول بالاطراد - بل ويعينه فهم الراوي فيما تقدم من الصحيحين من حكمه (عليه السلام) في المهذوم عليهم ثبوته في الغرقى، ولذا بعد سماعه الحكم منه (عليه السلام) في المهذوم عليهم اعترض على أبي حنيفة فيما حكم به في الغرقى من دون تربص وتزلزل، بحيث يظهر منه أنه فهم كون العلة هو الاشتباه وإلا فلم يتقدم للغرقى ذكر سابقاً لا سؤالاً ولا جواباً، والمعصوم (عليه السلام) أقره على فهمه غير معترض عليه بالقياس، وأنت لم استشعرت من حكمي في المهذوم الاعتراض على أبي حنيفة في الغرقى. فهذا القول في غاية القوة ونهاية المتانة لولا الشهرة العظيمة التي كادت تكون من المتأخرين إجماعاً))^(٢).

أقول: لا بأس بضم هذه القرينة إلى سابقاتها، أما هي بذاتها فلا تخلو من إشكال لأن ابن الحجاج لم يتعد القدر المتيقن حين ألحق الغرق، والتلازم بين السببين كان معلوماً يومئذ لتداوله في فقه العامة ورواياتهم، بل إن نفس ابن

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣١٠.

(٢) رياض المسائل: ١٤/٤٦٧.

الحجاج له رواية في ذلك وهي (رقم ١) حيث ذكر فيها السببان.
(الثاني) إننا قربنا (صفحة ٥١٩) أكثر من صياغة لكون الحكم على طبق الأصل والقاعدة لكل ميتين متوارثين مشتبهين، فالاطراد يكون على القاعدة وأخذاً بها.

(الثالث: بناء العقلاء) أي أن العقلاء لو عُرِضت عليهم المسألة لكان جوابهم هذا بتقريبين:-

١- دعوى أنه مقتضى العدل والإنصاف بعد عدم وجود نص على غير الغرق والهدم، حيث لا يمكن توريث كل من الميتين المشتبهين من الآخر لعدم إحراز تأخره عن الآخر، كما لا يمكن حرمانهما معاً وتوريث الآخرين لأنه مخالف للعلم الإجمالي باستحقاق أحدهما، ولعدم إحراز تقدم موته حتى يُحرم، والمفروض إيصال الحقوق إلى أهلها، فمقتضى العدل والإنصاف توريث كل منهما من الآخر.

٢- إن في جريان الحكم الخاص بالمسألة موافقة قطعية في الجملة من حيث وصول الحق إلى المستحق الواقعي وإن لزم منه وصول مال آخر إلى غير مستحقه، وفي عدم جريان الحكم مخالفة قطعية من حيث حرمان صاحب الحق الواقعي، وحيثُ قد يقال بأن العقلاء يقدمون الأول على الثاني من باب حفظ الحقوق لأهلها ولو في الجملة، كما قربنا في المحاولة الرابعة (صفحة ٥٢٢).

وبتعبير آخر: إن الأمر يدور بين إيصال الحق إلى صاحبه مع لزوم وصول مال آخر إلى غير صاحبه - وهو مقتضى جريان حكم المسألة-، وبين حرمان صاحب الحق من حقه خشية وصول مال إلى غير مستحقه، وهذا التقريب يدعي بأن سيرة العقلاء جارية على تقديم الأول.

إلغات: بعد هذه الوجوه للاستدلال على الاطراد يعلم النظر في قول الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((ولم أجد لهم -أي الملحقين لغير الغرقى والمهدوم

عليهم بهما- دليلاً تطمئن إليه النفس))^(١).
(القول الثالث) التوقف، ومقتضاه إيصال الحصص المتينة إلى أصحابها،
والتربص بنصيبي المشتبهين حتى يتبين الحال بالبينه أو القرينة المفيدة للاطمئنان
خصوصاً مع تطور التقنيات اليوم كمعلومات الصندوق الأسود في الطائرات، أو
من خلال درجة حرارة الجسد -إن أمكن ذلك- ونحوها.
ومع العجز عن معرفة حقيقة الحال يُصار إلى التصالح بين ورثة المشتبهين
على ما يصل إلى كل منهما من الآخر، وقد تقدم في هامش (صفحة ٥٣٥) أن ممن
توقف المحقق الحلبي والسيد صاحب الرياض (قدس الله سرهما)، ودليله عدم
ترجح أحد القولين؛ لأن الاطراد على خلاف الأصل ولم يرد فيه نص لإخراجه
كالغرقى والمهدوم عليهم، وإن القول بالاختصاص مخالف لاستظهار مناط الحكم
وهو الاشتباه مضافاً إلى أن حرمان الأقرب وتوريث الأبعد لا يكون إلا بإحراز
المانع من الميراث - وهو هنا تقدم موته على الآخر- وهو غير محرز.
وهذا القول أحوط إن لم يحصل الاطمئنان لدينا بأحد القولين السابقين،
ويمكن أن يستدل ببناء العقلاء على التوقف إزاء مثل هذه الحالة.

(١) الموسوعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٩٤/٢١، المسألة (٦).

فروع

(الأول) هل يتسع القول بالاطراد ليشمل من ماتا حتف الأنف مشتبهين؟
نفي صاحب الجواهر (قدس سره) وجود خلاف محقق في عدم جريان الحكم عليه، ((بل حكى غير واحد الاتفاق عليه، مضافاً إلى خبر القداح عن الباقر (عليه السلام) (ماتت أم كلثوم بنت علي (عليه السلام) وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدري أيهما هلك قبل فلم يورث أحدهما من الآخر، وصلى عليهما جميعاً))^(١).

لكن عن النهاية والمبسوط والسرائر والمهذب تعليل الحكم المزبور بأن التوارث إنما يجوز فيما يشته فيه الحال، فيجوز تقدم كل منهما على الآخر لا فيما علم الاقتران، وهو مؤذن بقصر نفي التوارث في الموت حتف الأنف على اقترانهما، بل عن أبي علي وأبي الصلاح التصريح بذلك بل قيل: إنه ظاهر كثير من الأصحاب، وإن كنا لم نتحققه، وعلى تقديره ففيه ما عرفت، مضافاً إلى حرمة القياس، إذ لا علة منصوصة يؤخذ بها ولا تنقيح مناط بإجماع ونحوه، بل لعله على عدمه ظاهر أو معلوم))^(٢).

أقول: قبل مناقشة صاحب الجواهر (قدس سره) نستعرض كلمات أولئك الأعظم، قال الشيخ الطوسي (قدس سره) في النهاية: ((وإذا مات نفسان حتف أنفسهما، لم يورث بعضهما من بعض، ويكون ميراث كل منهما لمن يرثه من الوراث الأحياء، لأن هذا الحكم جعل في الموضع الذي يجوز فيه تقديم موت كل واحد منهما على صاحبه))^(٣).

وقال (قدس سره) في المبسوط: ((ومتى ماتا حتف أنفسهما لم يورث بعضهما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الميراث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، باب ٥، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ٣٩/٣٠٧-٣٠٨.

(٣) النهاية: ٦٧٧.

من بعض، بل يكون ميراثهما لورثتهما الأحياء، لأن ذلك إنما يجوز في الموضع الذي يشبه الحال فيه، فيجوز تقديم موت أحدهما على صاحبه))^(١).

وقال ابن إدريس (قدس سره): ((ومتى ماتا حتف أنفسهما في وقت واحد، لم يورث بعضهم من بعض، لأن ذلك إنما يجوز في الموضع الذي يشبه الحال فيه، فيجوز تقديم موت أحدهما على صاحبه))^(٢).

أقول: ظاهر تعليلهم عدم جريان حكم الغرقى والمهدوم عليهم بعدم حصول حالة الاشتباه: عدم ممانعتهم (قدس الله أرواحهم) من دخول الموت حتف الأنف في حكم المسألة، وإلا لكان التعليل به أولى باعتباره خروجاً عن مورد النص المصرح به وهو الموت بسبب.

بل استفاد بعضهم ذلك حتى من مثل كلام الشيخ المفيد، قال (قدس سره) في المقتنة: ((ولو مات جماعة يتوارثون بغير غرق ولا هدم في وقت واحد لم يورث بعضهم من بعض)) بتقريب: أن ((التقييد في وقت واحد مما يظهر منه قصر الحكم على صورة الاقتران وهو ظاهر في ثبوت الإرث إن لم يقترنا إن ماتا حتف الأنف))^(٣).

أقول: هذا التقريب بعيد لأن الظاهر من قوله (قدس سره) في وقت واحد ما ذكره من اشتراط عدم وجود فاصل زمني معتد به. مضافاً إلى ما تقدم (صفحة ٥٣٥) من تصريح المفيد (قدس سره) بعدم التعميم، نعم يظهر من الصدوقين هذا التفسير، ففي الفقه الرضوي والمقنع: ((وإذا ماتا جميعاً في ساعة واحدة وخرجت أنفسهما جميعاً في لحظة واحدة لم يورث بعضهما من بعض))^(٤).

(١) المبسوط: ١١٩/٤.

(٢) السرائر: ٣٢٢/٣.

(٣) مفتاح الكرامة: ٤١٢/١٧.

(٤) فقه الرضا: ٢٩١، المقنع: ١٧٨.

وحينئذ نقول في مناقشة صاحب الجواهر (قدس سره) أن المتحصل من كلامه (قدس سره) وجود ثلاثة موانع من التعميم للموت حتف الأنف هي الإجماع - وقد صرح به الشهيد^(١) الثاني (قدس سره) في المسالك - ورواية القداح، وكونه قياساً ممنوعاً. وكلها غير تامة:

(أما) الإجماع فلما عرفت من عدم ممانعة جملة من أساطين القدماء من التعميم، وقوله (قدس سره) بعدم وجود خلاف محقق فيه يتنافى مع ما نسبه من التصريح بالتعميم إلى أبي علي وأبي الصلاح^(٢) بل إلى كثير من الأصحاب^(٣).
(وأما) رواية القداح فلا يصح الاستدلال بها لأمر:-

١- إنها ضعيفة سنداً لجهالة جعفر بن محمد القمي، والقداح ميمون بن الأسود لم تثبت وثاقته، وأما ابنه عبد الله بن ميمون فهو ثقة وهو المعروف بابن القداح وقد ذكر صاحب الوسائل سند الرواية عن ابن القداح عن جعفر عن أبيه

(١) مسالك الأفهام: ٢٧٠/١٣.

(٢) وحكاه عنهما أيضاً في مفتاح الكرامة: ٤١٢/١٧.

(٣) وحكى النسبة إلى الأكثرين تلميذ المحقق (قدس سره) في (كشف الرموز) في شرح الشرائع وهو عز الدين الحسن بن أبي طالب اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي فإنه بعد أن نقل قول المحقق (قدس سره): ((وفي ثبوت الحكم بغير سبب الغرق والهدم تردد)) علق بقوله: ((الأصل عدم التوارث، ترك العمل به في الغرقى والمهدوم عليهم للدليل، وعمل به في الباقي، لكن المصنف نظر إلى فتوى الأكثرين)) ووجه صاحب مفتاح الكرامة شمول النسبة للموت حتف الأنف بقوله: ((وأنت تعلم أن المحقق إنما قال ما نصه: وفي ثبوت الحكم بغير سبب الغرق والهدم تردد، وغير سبب الغرق والهدم هو الموت حتف الأنف أو الموت لسبب آخر غيرهما - أي غير الغرق والهدم - نعم لو قال لسبب غير الغرق والهدم لخص الثاني، فقد اعترف هذا الفاضل بأن من أثبت الحكم في غير السببين إنما هم الأكثرون من دون فرق بين كون الغير موتاً حتف الأنف أو قتلاً أو حرقاً أو نحو ذلك)) (مفتاح الكرامة: ٤١٣/١٧).

(عليهما السلام)، إلا أن الموجود في التهذيب عن القداح عن جعفر (عليه السلام)، وكلاهما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فهذه جهة ضعف أخرى في السند .

٢- لأن الإمام (عليه السلام) كان فيها مجرد ناقل، ولم يتضح من الرواية مصدر الحكم، أي من الذي لم يورث أحدهما من الآخر، وبحسب مفروض الرواية أنه عمر فلا يكون حجة.

٣- ما فهمه البعض من قوله: (ساعة واحدة) أي اقتران موتهما وحيثُذ يخرج عن حالة الاشتباه التي هي مناط الحكم، وليس سبب خروجه كون الموت حتف الأنف.

٤- وضوح الوضع فيها إذ لم يكن لأمر المؤمنين (عليه السلام) بنت بهذا الاسم من فاطمة الزهراء (عليها السلام) ولو وجدت فقد كانت غير بالغة عند وفاة أمها الزهراء (عليها السلام) ومن البعيد تزويجها من عمر بن الخطاب بعد الذي جرى على البيت الطاهر، ولم تُذكر لأمر المؤمنين (عليه السلام) بنت بهذا الاسم من غير الزهراء (عليها السلام)، ولو كانت فهي لم تكن بعمر الزواج في خلافة الثاني.

فالرواية موضوعة لأسباب لا تخفى على اللبيب.

أما أم كلثوم التي ورد ذكرها في أحداث وفاة أمير المؤمنين (عليه السلام) ومقتل الحسين (عليه السلام) وخطب سبايا العلويين، فيرجح عدد من المحققين^(١) أنها العقيلة زينب.

ومنه يُعلم الإشكال في استدلال البعض - كالمحقق التراقي (قدس سره) -

(١) منهم السيد المكرم (رحمه الله) صاحب كتاب مقتل الحسين (عليه السلام) ووافقه العلامة الشيخ القريشي في موسوعة سيرة أهل البيت (عليهم السلام) في عدة مواضع من الجزء المخصص عن السيدة العقيلة زينب بنت علي (عليهما السلام).

بد((رواية القداح المنجبر ضعفها لو كان بما مرّ))^(١) أي اشتراط التوريث بتحقق حياة الوارث بعد المورث.

(وأما) ما قاله (قدس سره) من كونه قياساً محرماً لعدم وجود علة منصوصة ولا تنقيح مناط، فإن الخصم يدعي وجود وحدة مناط وهي حالة الاشتباه في المتقدم والمتأخر وهذا مناط جريان الحكم، أما كون الموت بسبب وعدمه فلا دخل له عنده ولا خصوصية فيه خصوصاً إذا تم تأصيل الحكم على القاعدة.

وبهذا فالمحققون يتقدمون خطوة إذ أنهم ليس فقط لا يجدون مانعاً من التعميم إلى حتف الأنف، بل يجدون الدليل عليه، وهما أمران:-

١- الاشتراك في المناط الذي هو الاشتباه في التقدم وعدمه.

٢- ما استدل به نفس الخصم القائل بالتخصيص من أن الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط بتقريب أن ((سقوط الحكم وإرث الأحياء مشروط بعدم وجود وارث أقرب منهم عند وفاة الموروث، ولم يعلم، فحصل الشك في الشرط))^(٢).

أقول: أوضحنا هذا المعنى في أكثر من موضع سابق^(٣).

وحصيلة ما تقدم أن الموانع التي ذكرها لتعميم حكم المسألة على الموت حتف الأنف غير كافية، ورجع الخلاف بينهم مبنائياً في استظهار الاطراد وعدمه.

نعم يمكن للمانع من التعميم للموت حتف الأنف أن يتبنى واحداً أو أكثر من الوجوه التالية:-

١- ندرة احتمال الاقتران في الموت حتف الأنف فلا يشملهما حكم المسألة عند من يشترط دخول هذا الاحتمال في الاشتباه لتجري المسألة.

(١) مستند الشيعة: ٤٥٢/١٩.

(٢) مفتاح الكرامة: ٤١٥/١٧.

(٣) في المحاولتين الثالثة والرابعة لتطبيق الحكم على القاعدة (صفحة ٤٨٩)، وعند مناقشة أدلة القولين الأول والثاني.

٢- ظهور مدخلية السبب في الموت وكونه من الأجل المخترم بالسببين المذكورين أو غيرهما بحسب الروايات بدرجة لا يمكن معها التجريد عن الخصوصية ليشمل حتف الأنف.

٣- دعوى الإجماع^(١) على خروج هذا المورد، وأن الخلاف في غير الغرق والهدم من أسباب الموت المخترم.

لكن هذه الوجوه لا تقوى على التخصيص مقابل ما دل على التعميم ومنها: -

١- ما قرّبناه (صفحة ٥١٩ وما بعدها) من كون الحكم في المسألة على طبق القاعدة ومقتضاه الاطراد إلى كل حالة اشتباه حتى لو كانت بالموت الطبيعي بل إن الروايات تؤسس الحكم في المسألة فلا يحكم عليها غيرها.

٢- إباء الشرط الذي ذكره مبنياً على معنى التوريث وحقيقته التخصيص كما تقدم، خصوصاً عند من اطرّد إلى بقية الأسباب رافضاً كون العلة الاشتباه المقيد بالسببين، فكيف يعود إلى التقييد، وقد التزم بأن المناط في الحكم هو الاشتباه بغض النظر عن سبب الموت.

هذا كله بناءً على شمول حكم المسألة لحالة العلم بعدم الاقتران واشتباه المتقدم والمتأخر فقط كما اختاره المحقق النراقي (قدس سره)، أما على ما احتمله من لزوم دخول احتمال الاشتباه في التقدم والتأخر فقد يشكل جريان حكم المسألة، إذا صحّ ندور الموت حتف الأنف مقترنين بحسب ما يشهد له الواقع والطبيعة؛ لحصول العلم العرفي عندئذٍ بعدم الاقتران فينخرم الشرط، وحينئذٍ قد يكون الحكم هو القرعة كما قرّبناه (صفحة ٥٣١).

(١) قال السيد صاحب الرياض (قدس سره) في عدم توارث من ماتا حتف أنفيهما: ((بلا خلاف ظاهر، بل عليه الإجماع في الروضة وحكاها في المسالك عن جماعة)) (رياض المسائل: ٤٧٣/١٤).

وقوى صاحب الجواهر (قدس سره) احتمال القرعة في هذا المورد بناءً على ما قدمناه من كلامه (صفحة ٥٣٣) قال (قدس سره): ((كقوته - أي احتمال القرعة - في الموت حتف الأنف والموت بسبب غير سبب الغرق والهدم مع العلم بتقدم أحدهما على الآخر من غير تعيين للقطع بوارثية أحدهما واشتباها وهو محل القرعة))^(١).

وسياتي تفصيل الكلام فيه بإذن الله تعالى.

(الثاني) هل يجب فرض موت الأكثر نصيباً أولاً وتقديم الأضعف نصيباً عند فرض المسألة؟

كما لو مات زوج وزوجة فإنه يفرض موت الزوج أولاً وتعطى الزوجة نصيبها، ثم يفرض موت الزوجة ويعطى الزوج نصيبه، كما صرح به الشيخ المفيد (قدس سره) في كلامه السابق.

قيل بعدم الوجوب، وقال في النهاية والمبسوط والسرائر والوسيلة والتبصرة واللمعة: يجب التقديم، وتوقف بعض آخر وتردد كالمحقق (قدس سره) في الشرائع، إلا أنهم اتفقوا على عدم تأثر حكم المسألة باختلاف الأقوال. إلا على قول المفيد وسالار^(٢) بتوريث المفروض موته ثانياً مما ورث منه الأول وستأتي مناقشته بإذن الله تعالى.

استدل لوجوب التقديم بصحيفة الفضل بن عبد الملك (رقم ٩) وصحيفة محمد بن مسلم وقبلها رواية عبيد بن زرارة (رقم ١٠) لظهور (ثم) فيها في لزوم الترتيب.

واستدل على عدم الوجوب بـ((الأصل، وخلو كثير من النصوص من لفظة

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣١١.

(٢) شرحنا في كتاب (الرياضيات للفقهاء: ٢٣٢ من طبعة بيروت) هذه الثمرة بمثال تطبيقي.

(ثم) المفيد للترتيب، مع كون النصوص المتقدمة المتضمنة لها أخص من المدعى بكثير؛ لورودها في خصوص الرجل والمرأة، والمدعى أعم من وجوه عديدة، فيحمل الترتيب على الاستحباب.

ولو سلم الوجوب - كما هو الظاهر، وفاقاً للشيخين والحلي والشهيد في اللعة وغيرهم؛ لظهور النصوص المتضمنة للترتيب في وجوبه، وبها تقيد إطلاقات النصوص الخالية عنه، والأخصية من المدعى مجبورة بعدم القائل بالفرق مطلقاً - فيحتمل كونه تعبداً محضاً لا لعلّة معقولة، فإن أكثر علل الشرع والمصالح في نظر الشارع عنا خفية تعجز عقولنا عن إدراكها بالكلية، وليكن منها وجوب الترتيب في المسألة، فالواجب اتباع النص.

ولتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق، كأخوين لأب، فينتفي اعتبار التقديم ويصير مال كل منهما (لورثة) الآخر، فلا يتم الاستناد إليه لإثبات المطلوب، فتأمل جداً^(١) ((وعدم معلومية عليّة الأضعفية للتقديم فيه))^(٢).

وعلى أي حال فلا تترتب ثمرة على هذا الخلاف إلا على قول المفيد وسلار (رضي الله عنهما) الآتي وسنبين مرجوحيته، ولو ثبت الوجوب كان تعبداً بالنص، وإذا قيل بالاستحباب فلمراعاة الأساطين الذين قالوا بالوجوب. وإلا فإن (ثم) هنا للترتيب الذكري^(٣) أي لبيان جريان العملية بمرحلتين ولا نظر لها إلى مراعاة الترتيب في إجراءات تنفيذ الوجوب أو الاستحباب.

(١) رياض المسائل: ٤٧٠/١٤-٤٧١.

(٢) مستند الشيعة: ٤٦٢/١٩.

(٣) ((قد تجيء (ثم) لمجرد الترتيب في الذكر، والتدرج في درج الارتقاء وذكر ما هو الأولى ثم الأولى من دون اعتبار التراخي والبعد بين تلك الدرج ولا أن الثاني بعد الأول في الزمان، بل ربما يكون قبله.. كما في قول الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه)).

انظر: (شرح الرضي على الكافية: ٣٩٠/٤) لرضي الدين الأسترآبادي.

على أن القوة والضعف في السهم المفروض لا يلازمها القوة والضعف في مقدار النصيب من التركة، فالربع الذي تستحقه الزوجة من زوجها يكون غالباً أكثر من النصف الذي يستحقه الزوج من زوجته لأن المال غالباً بيد الرجال، وهم لم يبينوا تأثير هذا المعنى ولو عند تساوي الاستحقاق كما سنذكر بإذن الله تعالى.

(الثالث) في أن التوارث يكون بلحاظ أصل مالهما:

قال العلامة (قدس سره) في المختلف: ((اختلف علماؤنا في ميراث الغرقى فقال الشيخ (رحمه الله): إنهم يتوارثون، يرث بعضهم من بعض من نفس تركته، لا مما يرث من الآخر.

وهو الظاهر من كلام الشيخ علي بن بابويه وابنه الصدوق فإنهما قالوا: لو أن أخوين غرقا ولأحدهما مال وليس للآخر شيء، كان المال لورثة الذي ليس له شيء إذا لم يكن لهما أحد أقرب بعضهم من بعض.

وبه قال ابن الجنيد فإنه قال: القربات إذا ماتوا معاً - إذا عدت الدلائل التي يستدل بها على وفاة بعضهم قبل بعض - ورث بعضهم من بعض من صلب مال كل واحد منهم قبل ميراثه من صاحبه، وأضيف ما يحصل له من ميراث صاحبه إلى ما يبقى من ماله بعد الذي ورث صاحبه منه، ثم قسم ميراث كل واحد منهم على ورثته الأحياء.

وقال ابن أبي عقيل: يرث الغرقى والهدمي عند آل الرسول عليهم السلام من صلب أموالهم، ولا يرثون مما يورث بعضهم بعضاً شيئاً. وبه قال أبو الصلاح، وابن البراج، وابن حمزة.

وقال المفيد وسلار: إنه يرث مما يورث منه أيضاً.

والمعتمد الأول))^(١).

أقول: ما استظهره (قدس سره) من كلام ابني بابويه غير تام؛ لأنه مع ضم

مقدمتين تكون النتيجة متطابقة على القولين، (إحداهما) تقديم موت الأكثر نصيباً، (ثانيهما) أن المفروض موته أولاً يرث مما ورثه للآخر دون العكس كما سنبين بإذن الله تعالى وحينئذ سنفترض فاقد المال ميتاً أولاً بتقريب أنه الأكثر نصيباً بلحاظ المال بعد تساويهما في النصيب ونورث الأضعف نصيباً وهو صاحب المال وسوف لا يرث من الآخر شيئاً، ونفترض في المرحلة الثانية موت صاحب المال فيرث الآخر كل ماله، وتكون نفس النتيجة على مبنى المفيد وسالار (رضي الله عنهما) فلا يتم الاستدلال بهاتين الصحيحتين.

وفي ضوء هذا فلا يتعين حمل كلامهما -أي الصدوقين- على هذا المعنى وأنهما حينما قالاه لاحظا صحيحتي ابن الحجاج (رقم ١، ٦) وقد كانا يفتيان على طبق النصوص فلا يمكن تحميل كلامهما أكثر من هذا. وقرب الاستدلال على قول المشهور بعدة روايات منها:-
١- مرسلة حمران المتقدمة (رقم ٨) وهي صريحة في ذلك.
٢- التفسير الذي ورد في ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (رقم ٧) بقوله: ((معناه)).

٣- صحيحتنا عبد الرحمن بن الحجاج (رقم ٦) بتقريب أنهما لو كانا يرثان مما ورثه من الآخر لما أصبح المال كله لمن لا مال له بالأصل.

٤- صحيحتنا الفضل بن عبد الملك ومحمد بن مسلم (رقم ٩، ١٠) بتقريب ((إنه إذا كان يورث مما ورث من الآخر لم يكن لهذا الترتيب معنى))^(١). وفي الاستدلال بجميع هذه الروايات نظر، أما الأولى فلضعف السند، وأما الثانية فلاحتمال كون الذيل من كلام الراوي لا من الإمام (عليه السلام) وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، وأما الثالثة فللإشكال الذي قدمناه، وأما الرابعة فلأن الشمرة تظهر بناءً على المقدمتين أعلاه.

٥- ((وربما يستدل له: بوجه عقلي وهو أن توريث الثاني مما ورث منه الأول يستلزم فرض حياته بعد موته إذ توريثه منه يقتضي فرض مماته قبل ذلك ولا ينتقض بالتوارث بينهما فإنه يفرض الحياة والممات في كل واحد منهما على انفراده بلا نظر إلى الآخر بخلاف التوريث مما ورث المستلزم لذلك في قضية واحدة وفرض واحد، فتأمل))^(١).

ووجه التأمل واضح لأن الإشكال يأتي على نفس الحكم في الغرقى والمهدوم عليهم لأنه يفترض الحياة والموت لشخص واحد بلحاظ حالة واحدة وهي موت الآخر فتارة يفرضه متقدماً موتاً وأخرى متأخراً موتاً وهو مستحيل عقلاً.

فالصحيح أن هذه أحكام تعبدية إذا ثبتت بالأدلة الشرعية فلا مجال لإجراء هذه الفروض العقلية، ولذا قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة: ((وفيه تكلف والمعتمد النص)).

أقول: هذا اعتراف من المشهور الذي ادعي عليه الإجماع بأن دليلهم النص وقد رأينا عدم كفاية التقريبات المذكورة.

واستدل لقول المفيد وسالار (رضي الله عنهما) ((بأنه قد ورد تقديم الأكثر نصيباً في الموت، فيورث الآخر منه، ولو لم يكن التوارث مما ورث من صاحبه، لم يكن للتقديم فائدة).

والجواب: لا يجب في فوائد الشرع العلم بها لنا؛ فإن أكثر العلل الشرعية خفية عنا، والمصالح المعتبرة في نظره يعجز عن إدراكها، ويحكم بالانقياد لها ووجوب اتباعها وإن خفيت عنا حكمها وغاياتها.

على أننا نمنع وجوب التقديم، بل يحمل ذلك على الاستحباب))^(٢).

(١) فقه الصادق: ٤٣١/٣٧.

(٢) مختلف الشيعة: ١١٥/٩.

أقول: مضافاً إلى ذلك فإن تقديم الزوجة في التوريث قد لا يكون لكونها الأضعف نصيباً بل لمداراتها نفسياً أو لتكريمها ونحوها.
وأضاف الشهيد الثاني (قدس سره) رداً آخر في الروضة قال (قدس سره):
(ولتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق كأخوين لأبٍ فينتفي اعتبار التقديم ويصير مال كل منهما لورثة الآخر)).

أقول: يجاب إشكال الشهيد (قدس سره) بأن الغالب في التوارث تباين الفروض ووجود أفراد متساوية الفروض لا يضر بالحكم، مضافاً إلى أنه قد يجب الشيخ المفيد وسلار (رضي الله عنهما) بأنه مع تساوي النصيب يصار إلى جعل مقدار التركة الذي يستحقه كل منهما في ضوء هذا النصيب المتساوي مقياساً للقوة والضعف.

واستدل لهذا القول أيضاً بـ ((إطلاق الأدلة))^(١).
وردّ بأنها مقيدة بروايات أخر قربنا الاستدلال بها على القول المشهور، وفيه ما تقدم من الإشكالات.

مضافاً إلى أن قول المفيد وسلار (رحمهما الله تعالى) ((يستلزم المحال فيكون محالاً)) ويعني به ما ذكرناه في الوجه الخامس الآنف مع الرد عليه وإجابته.
ويستلزم التسلسل وهو محال أيضاً، قال الشيخ (قدس سره) في المبسوط:
(لو ورت مما ورت من صاحبه لم تنقطع القسمة أبداً)) ويمكن رده بأنه تحميل للقائل غير ما أراد، قال صاحب الرياض (قدس سره): ((إن القائل بهذا القول لم يحكم بالإرث مما ورت منه لغير الثاني، كما صرح به شيخنا في المسالك ويظهر من العبارة ومن تعليل القائل مذهبه بكون ما ورثه صار من جملة ماله قبل أن يحكم بموته والإرث منه، بخلاف الأول، فإنه يحكم بموته والإرث منه قبل أن يحكم

توريث من يموتون بحادث جماعي (٥٥٩)

له بالإرث))^(١).

والنتيجة أن أدلة الفريقين تعود إلى ما يستظهر من النصوص، والظاهر أن ما اختاره المشهور هو الأقرب.

(١) رياض المسائل: ٤٧٠/١٤.

مسائل فرعية

١- إذا علمَ وقت موت أحدهما وجهل الآخر، فقد احتمل صاحب الجواهر (قدس سره) خروج المورد عن حكم المسألة و ((يحكم بكون الإرث لجهولهما، بناءً على الحكم بتأخره))^(١) أي بناءً على استصحاب حياة المجهول إلى زمان موت المعلوم، ولكننا استشكلنا في جريان مثل هذا الاستصحاب، فالأقوى شمول حكم المسألة لهذه الحالة.

٢- لا يطبق حكم المسألة إلا بعد إجراء الفحص الممكن لمعرفة المتقدم والمتأخر بما يفيد الاطمئنان كفحص انخفاض درجة الحرارة أو معلومات الصندوق الأسود في حوادث الطائرات ونحوها، فإن لم يمكن أو عجز عن المعرفة جرى حكم المسألة.

٣- للمسألة آثار غير معرفة نصيب كل منهما ونقله إلى ورثتهما، ومن تلك الآثار حجب الإخوة واستحقاق الحبة للولد الأكبر في ما لو تأخر موته عن أبيه ونحوهما.

٤- الموت هو خروج تمام الروح، فلو ماتت بعض أعضاء أحدهما والموت يسري في البقية، وخرجت تمام روح الآخر أثناء ذلك اعتبر الأول متأخراً عن الثاني.

٥- ((لو قال أحد الميتين قبل أن يموت: إن الميت الآخر مات قبله لم ينفع في إرثه منه بعد أن مات إذ قوله ليس بحجة، فإذا جهلنا التقدم والتأخر والمعية جرى حكم توارثهما)).

٦- ((لا يلزم في التوارث أن يكون لهما عند الموت مال بل يكفي المال الحاصل من الموت كالدية في قتلتهما، أو بعده، كما إذا وقع في شبكتهما المنصوبة

(١) جواهر الكلام: ٣٩/٣١٣.

صيد))^(١).

أقول: في ضم الثاني تأمل؛ لأنه خلاف الفرض بعدم وجود مال عند الموت، والشبكة مال، وإن ملكية الصيد تتحقق بالأخذ والحيازة وقد وقعت بعد الموت والشبكة حينئذ ملك للوارث.

٧- ((لو علم بعض الورثة بالتقدم والتأخر أو التقارن، فإن كان فيهم عادلان عمل بقولهم لإطلاق حجية أدلة البينة.

أما إذا لم يكن فيهم عادلان، عمل العالم منهم حسب علمه من التوارث على الأصل والجاهل حسب الموازين الثانوية، ولا يحق للعالم أن يأخذ ما ليس له، وإن كان الجاهل يعطيه حسب القواعد الثانوية.

أما الجاهل، فله أن يأخذ من العالم كالجاهل بأنه يطلب زيداً فإن زيداً إذا أعطاه مدعياً أنه يطلبه لا بأس بأخذه منه))^(٢).

أقول: يراعى في حجية البينة شروط قبول الشهادة ومنها أن لا تكون لصالحه وتجر منفعة له للتهمة، وإذا شهد الوارث بتأخر موت مورثه فهذا مورد لها. والحمد لله وحده أولاً وآخراً.

(١) الفقه للسيد الشيرازي (قدس سره): ١٩٣/٨٣.

(٢) المصدر السابق: ١٩٧/٨٣.

الفهرس

البحث الأول: أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية

٩	أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية.....
٩	تنقيح موضوع المسألة
١١	هل يجوز الذهاب إلى تلك المناطق
١٤	وذكر (قدس سره) عدة أقوال في المسألة
٣٠	تبيهان

البحث الثاني: صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من

معرفة أول شهر رمضان

٣٣	صيام الأسير والمحبوس إذا لم يتمكن من معرفة أول شهر رمضان.....
٣٣	المطلب الأول.....
٤١	المطلب الثاني.....
٥٠	المطلب الثالث.....
٥١	المطلب الرابع.....
٥٢	المطلب الخامس.....
٥٣	المطلب السادس.....
٥٦	المطلب السابع.....

البحث الثالث: كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز

فيها

٦١	كيفية تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها.....
----	--

٧٦	التحقيق في المسألة.....
٧٧	تقريب آخر لهذه النتيجة.....
٨٠	روايات مؤيدة.....
٨١	مؤيد آخر.....
٨٢	إشكالات على هذه النتيجة.....
٨٥	مناشئ اختلاف الفقهاء (قدست أسرارهم).....
٩٣	جولة مع صاحب البحار.....
٩٩	النتائج.....
١٠١	نتائج عامة.....

البحث الرابع: رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية

١٠٥	رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية.....
١٠٩	المسألة في كلمات الأصحاب (قدس الله أرواحهم):.....
١١٤	مقدمتان: لغوية وتاريخية.....
١٢٨	الاستدلال على كل من القولين.....
١٢٨	الاستدلال على القول الأول.....
١٣٦	الاستدلال على القول الثاني.....
١٤٦	الرأي المختار.....
١٥٠	مقتضى الأصل العملي.....
١٥١	نتيجة البحث.....

البحث الخامس: أجزاء الوقوف في عرفة مع العامة عند الاختلاف في الهلال

١٥٧ أجزاء الوقوف في عرفة مع العامة عند الاختلاف في الهلال
١٦١ الاستدلال على الأجزاء في الجملة:
١٦١ القسم الأول: الأدلة الخاصة
١٩١ مناقشة المقدمة الثانية
٢٢٠ تنبيهان
٢٢١ القسم الثاني: الأدلة العامة
٢٥٠ نتيجة البحث
٢٥١ فروع

البحث السادس: طهارة الكحول في الأصباغ والأدوية والعطور

٢٦٥ طهارة الكحول في الأصباغ والأدوية والعطور
٢٦٨ البحث في مسألة نجاسة الخمر
٢٧٣ الاستدلال بالروايات
٢٧٣ (الطائفة الأولى) ما استدل بها على نجاسة الخمر
٢٧٨ (الطائفة الثانية) ما استدل به على طهارة الخمر
٢٨٤ مناقشة الروايات
٢٨٤ مناقشة روايات الطائفة الأولى
٢٩٠ مناقشة روايات الطائفة الثانية
٢٩٤ مراتب علاج التعارض بين الروايات
٣٢٨ الرأي المختار
٣٢٩ فرع

٣٢٩	في تحديد موضوع الحكم بالنجاسة.....
٣٤٥	المسألة محل البحث.....
٣٥٠	ملحق:.....
٣٥٠	في النسبة المسموحة من الكحول من حيث الحلية.....

البحث السابع: حرمة تصوير ذوات الأرواح

٣٥٧	حرمة تصوير ذوات الأرواح.....
٣٦١	القول الأول: حرمة التصوير المجسم لذي الروح.....
٣٨٧	القول الثاني: إطلاق الحرمة لتصوير ذي الروح ولو لم يكن مجسماً.....
٤٠٦	القول الثالث: حرمة المجسم مطلقاً لذي الروح وغيره.....
٤١٠	القول الرابع: حرمة التصوير مطلقاً.....
٤١٢	فروع.....
٤٢٨	ملحق: حكم اقتناء التماثيل المجسمة.....
٤٣٢	أدلة القائلين بالمنع.....
٤٤٦	أدلة القائلين بالجواز.....
٤٥٨	نتيجة البحث.....

البحث الثامن: حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة

٤٦٧	حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة.....
٤٦٩	المطلب الأول: وجوب دفن الميت.....
٤٧٤	المطلب الثاني: حكم نقل الميت إلى بلد آخر لدفنه.....
٤٧٨	المطلب الثالث: استحباب النقل للدفن في المشاهد المشرفة.....
٤٨٥	المطلب الرابع: حرمة نبش قبر المؤمن وإن كان طفلاً أو مجنوناً.....

توريث من يموتون بحادث جماعي (٥٦٧)

- المطلب الخامس: حكم النبش من أجل نقل الميت إلى العتبات المقدسة ٤٩٠
المطلب السادس: جواز النبش والنقل فيما لو أوصى الميت ٤٩٣
ملحق: ٤٩٧
تنبيهات في مفاد أخبار (من بلغ) ٤٩٧
تطبيقان للقاعدة قابلان للنقاش: ٥٠٥

البحث التاسع: توريث من يموتون بحادث جماعي

- توريث من يموتون بحادث جماعي ٥١٥
روايات المسألة ٥١٧
هل المسألة على خلاف القاعدة ٥١٩
عناصر المسألة وحدود القدر المتيقن ٥٢٤
تنقيح بعض حدود القدر المتيقن ٥٢٥
التحقيق في المسألة ٥٣٥
فروع ٥٤٧
مسائل فرعية ٥٦٠
الفهرس ٥٦٣