



أَضْوَاءُ الْفِقَاهَةِ فِي الْفَقْرِ الْمَجَاصِرِ

يُجِبُّ عَنْ أَهْلِ الْمَسْأَلَةِ الْمُسْتَجِيرِ

فقه العبادة

الحلقة الأولى

سماحة الفقيه المحقق: آية... علي أكبر السيدي المازندراني

أضواء الفقه في الفقه المعاصر

الجزء الأول

فقه العبادة

الحلقة الأولى

يبحث عن أهم ما يرتبط بالحكومة
والسياسة من المسائل المستحدثة

سماعة الأستاذ علي أكبر السيفي المازندراني

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور
مشخصات نشر
مشخصات ظاهری
شابک
وضعیت فهرست نویسی
یادداشت
یادداشت
مندرجات
موضوع
موضوع
موضوع
موضوع
رده بندی کنگره
رده بندی دیویی
شماره کتابشناسی ملی

سیفی، علی اکبر، ۱۳۳۵ -
اضواء الفقاهه فی الفقه المعاصر / علی اکبر السیفی المازندرانی.
قم: خورشید عصر، ۱۴۴۰ ق. = ۱۳۹۸ -

ج:
۳۵۰۰ ریال؛ ج. ۹۱ - ۶ - ۹۷۱۰۶ - ۶۰۰ - ۹۷۸ - ۲. ج. ۲ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸ - ۱ - ۳؛ ج. ۳ - ۷ -
۳ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸؛ ج. ۴ - ۶ - ۷ - ۹۷۱۰۶ - ۶۰۰ - ۹۷۸؛ ج. ۵ - ۰ - ۲ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ -
۹۷۸؛ ج. ۶ - ۴ - ۷ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸؛ ج. ۷ - ۰ - ۰ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸

فبیا
عربی.
کتابنامه.
ج. ۱. فقه العبادة. - ج. ۲. فقه الحكومة و السياسة. - ج. ۳. فقه القضاء و الجزاء. - ج. ۴. فقه الاقتصاد و الحقوق.
- ج. ۵. فقه الأسرة. - ج. ۶. فقه الطب. - ج. ۷. فقه الثقافة و الفنون
فقه جعفری -- قرن ۱۴
* -- Ja'fari Islamic law 2. th century
مسائل مستحدثه
New problems (Islamic law)*
BP ۱۸۳ / ۵
۲۴۲ / ۲۹۷
۵۸۱۳۲۶۴

أضواء الفقاهة في الفقه المعاصر فقه العبادة

المؤلف: آية الله علي أكبر السيفي المازندراني
الناشر: نشر خورشيد عصر
مطبعة: مؤسسه چاپ و نشر بوستان كتاب
الطبعة: الأولى ۱۴۴۰ ق، ۱۳۹۸ ش
الكمية: ۵۰۰
السعر: ۴۳۵۰۰ تومان
شابک: 978-600-97106-6-9

المكتب المركزي: قم، ساحة روح الله، جنب مسجد السلماسي، رقم ۶ «معهد الاجتهاد الفعّال»
هاتف: ۹۸۹۱۰۵۷۲۶۲۰ + ۹۸۹۱۹۲۹۰۲۰۵۴ - ۹۸۲۵۳۷۸۳۵۵۰۲ +
المعرض المركزي: المركز الفقهي «معهد الاجتهاد الفعّال»
الآثار الحديثة في المركز الفقهي و التعرف إليها في «وب سايته»: www.seyfi.ir
جميع الحقوق محفوظة

الفهرس الإجمالي

- مقدمة الكتاب بقلم المؤلف
- خلق الرأس ٥
- خلق اللحية ٢٩
- حكم أهل الكتاب من حيث الطهارة و النجاسة ٤٣
- حكم الصلاة و الصيام في الأسفار التحصيلية و التوظيفية و نحوها .. ١٠٧
- رؤية الهلال بالعين المسلّحة ١٣٣
- اختلاف البلاد في الأفق و ثبوت الهلال ١٦١
- هل الخمس ملكٌ لمنصب الولاية على الحكومة أو لمنصب المرجعية؟ ١٨٣
- مسائل مستحدثة حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ٢٠١
- حكم الأسفار الخارجية ٢٣١
- وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد ٢٥٥
- تحقيق في حكم المعاهدات مع الدُّول الأجنبية ٢٧٩
- الأصول المحكّمة في المعاهدات مع الدُّول الأجنبية..... ٢٨٤
- الذبح بالأجهزة الجديدة ٣٠٣
- فهرس الآيات ٣٣٣
- فهرس الروايات..... ٣٤٣
- الفهرس التفصيلي..... ٣٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله ربّ العالمين و صلواته الدائمة على محمد و آله الطاهرين المعصومين لا سيّما بقية الله في الأرضين.

جاءَ لفظُ الفقه و التفقه في نصوص الكتاب و السنة بمعنى فهم الدين بجميع أبعاده الواسعة. و هو المقصود في آية النفر؛^(١) إذ تفقه الأحكام الفرعية العملية لا يناسب الإنذار و الحذر لأنّها ليست إلّا برنامج عملي لمعاش العباد في جهة كمالهم و رشدهم المعنوي و نجاحهم و فلاحهم الأخروي الخالد، أو لغرض رغبة عيشهم الماديّ الدنيوي. و إنّما المناسب للإنذار هو الآيات العقائدية و الأخلاقية و المتضمنة منها للوعد و الوعيد و الثواب و عقاب الآخرة، و لبيان عظمة الله و آياته في الآفاق و الأنفس و عجائب صنعه و مظاهر قدرته، و أوصاف القيامة و الجنة و النار و أهلها.

و هذا المعنى الجامع للفقه هو المقصود في كثيرٍ من الروايات المتضمنة للترغيب إلى التفقه في الدين، كما في صحيحة حمّاد، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا أراد الله بعبد خيراً ففقهه في الدين».^(٢) و في صحيحة حريز، عن أبي جعفر عليه السلام: «سئل عن جابر، فقال: «رحم الله جابراً قد بلغ من فقهه انه كان يعرف تأويل هذه الآية: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأُوكَ إِلَىٰ مَعَادٍ؛ يعني الرجعة».^(٣)

و نحن نوّكّد على تعلّم الفقه الفعّال و قواعده و ما يرتبط به من الفروع و المسائل المستحدثة من الفقه المعاصر. و الفقه الفعّال: هو الفقه الذي يستهدف إقامة الدين الإلهي، و تزكية النفوس و تعليم الكتاب و الحكمة في إطار قوله تعالى: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ

١- و هي قوله تعالى: فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. / التوبة: ١٢٢.

٢- الكافي: ج ١، ص ٣٢، ح ٣.

٣- مختصر بصائر الدرجات: ص ٤٤ / تفسير القمي: ج ٢، ص ١٤٧.

نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ﴿١١﴾ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، (١٢) وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ ... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾. (١٣)

و لا يخفى أَنَّ إقامة الدين الإلهي حالكونها هدفاً شامخاً عالياً بنفسها تكون أيضاً مقدمة لتزكية النفوس و تعلّم الكتاب و الحكمة؛ لصعوبة النيل إلى هذا الهدف الإلهي في مجتمع يكون تحت سلطة حكومة الطاغوت؛ نظراً إلى سيطرة الفساد و الفحشاء و الابتذال على مثل هذا المجتمع. فإقامة الدين الإلهي إنّما تيسر في حكومة الفقيه العدل على ضوء الفقه الفعّال. و عليه فالفقه الفعّال هو الذي يفعل و يؤثر في تربية النفوس و إقامة دين الله، و ليس هو الفقه المنفعل الذي يتلوّن بلون الطواغيت و أئمة الكفر و الاستكبار العالمي و لا يزال يكون تحت استخدامهم، بل يكون آلة و وسيلة لهم لنيلهم إلى مقاصدهم الشؤمة الاستكبارية الاستعمارية، كما نشاهد اليوم ذلك في كثير من الدول الإسلامية؛ حيث تكون في خدمة رؤساء الاستكبار و أئمة الكفر العالمي.

و أما الفقه المعاصر، فانما يجيب عن الشبهات في جميع المجالات و إنّما يفيد الفوائد المعنوية المؤثرة في فلاح المجتمع البشري المعاصر إذا كان فقهاً فعّالاً بالمعنى الذي بيّناه، لا فقهاً منفعلاً تحت خدمة أئمة الكفر و طواغيت الاستكبار العالمي و مكائدهم و دسائسهم الاستعمارية الشؤمة.

و ممّا ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال:

أَنَّ الفقه المعاصر: يعمّ المسائل المستحدثة الجديدة و القديمة المهمة التي صارت اليوم

١- الشورى: ١٣.

٢- النساء: ١٠٥.

٣- الجمعة: ٢.

بأبعادها الحادثة أكثر ابتلاءً. من هنا شاع تعبير المسائل المستحدثة فيهما. و أنَّ الدراسة الاجتهادية في الفقه المعاصر ضرورةٌ لا مناص منها، وهي مجال تجلّي أضواء الفقه و مَيِّدانُ بروز قوة الاجتهاد و عمليات الاستنباط في إطار قول الصادق عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع»،^(١) و إجابة نداء الإمام الحجّة (عج): «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».^(٢)

و قد قام هذا الكتاب بدراسات جديدة لإنجاز هذا المهم؛ بالتعرّض لآراء فحول فقهاء الشيعة، و الاستشهاد بآيات الكتاب المجيد، و نصوص أهل البيت عليهم السلام، و الاستدلال بقواعد فقهية و أصولية تطبيقية على أسلوب الفقه الجواهري.

و على أساس ما سردناه يمكن تقسيم عمدة المسائل المستحدثة و الفقه المعاصر من حيث تنوّع مختلف الفروع و المسائل المستحدثة إلى سبعة أبواب و هي: فقه العبادة، فقه الحكومة و السياسة، فقه القضاء و الجزاء، فقه الاقتصاد و الحقوق، فقه الأسرة، فقه الطب، فقه الثقافة و الفنون.

و أمّا من حيث مصادر استنباطها و مبانيها الاجتهادية، فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية.

القسم الأوّل: المصاديق و المتعلقات و موضوعات الأحكام المستحدثة الجديدة. و ذلك مثل:

الف: مسألة رؤية الهلال بالعين المسلّحة؛ لأنّ رؤية الهلال بالعين المسلّحة مصداق جديد لرؤية الهلال المأخوذة موضوعاً لوجوب الإفطار و الصوم في قولهم عليهم السلام: «صم للرؤية و أفطر

١- الوسائل: ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١، ٥٢.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

للرؤية»^(١).

ب: مسألة حقن الحُقنة و الموصول الغذائية؛ إذ وقع الكلام في مفطريته للصوم؛ نظراً إلى صدق التغذي الممنوع للصائم. لكن قلنا في كتاب الصوم أنه خارج عن عنوان المفطر، و هو الأكل و الشرب عرفاً؛ لما أخذ في مفهومهما عرفاً إيصال الغذاء أو الماء إلى الجوف بطريق الحلق. و على أي حال يكون حقن الحُقنة و الموصول الغذائية مصداقاً مستحدثاً للأكل و الشرب.

ج : بيع حق الاختراع و الابتكار و نحوه مما لم يكن موجوداً في عهد الشارع.

د : عقد التأمين و ما يقع من المعاملات بهذا العنوان، لعدم وجوده في عصر الشارع.

و الحاصل: أن ما يستحدث و يتجدد من مصاديق موضوعات الأحكام و متعلقاتها في عصرنا لا يخرج لأجل استحدثائه و تجدده عن حكمه الأولي الذاتي؛ نظراً إلى دخول هذه المسائل في طبائع موضوعاتها و متعلقاتها.

و عمدة المسائل المستحدثة في الفقه المعاصر تكون من هذا القسم، و هي مجال جريان قواعد أصولية، كقاعدة: تعلق الأحكام بالطبائع و شمولها لجميع مصاديقها المستحدثة إلى يوم القيامة. و قاعدة: كون الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية المقدره موضوعاتها و متعلقاتها الصادقة على جميع مصاديقها المستحدثة و المتجددة إلى يوم القيامة. و هاتان القاعدتان تؤولان إلى قاعدة: الخطابات القانونية التي جاءت في تعابير السيد الإمام الراحل. فإنها تؤول في حقيقتها و ماهيتها إلى كون الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية المتعلقة أحكامها بطبائع موضوعاتها و متعلقاتها، كما يقول به مشهور الأصوليين. نعم هاهنا فرق بين مبنا السيد الإمام و بين المشهور من جهة لحاظ طبيعي الموضوع و المتعلق آلة إلى

مصاديقه كما يقول به المشهور، أو عدمه بل لحاظه مستقلاً وكون الانحلال إلى المصاديق بتحليل العقل، كما يقول به السيد الإمام الراحل. وقد بحثنا عن ذلك تفصيلاً في الحلقة الأولى من كتابنا: «المدخل إلى دقائق البحوث». وجذر هذه القواعد إنما هو في ظهور القضية الحقيقية عرفاً، وفي ما دلّ من النصوص على نزول القرآن على سبيل: «إِيَّاكَ أَعْنِي واسمعي يا جاره»، و ما دلّ منها على «أَنَّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر»، و ما دلّ منها على أَنَّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرامٌ إلى يوم القيامة، و غير ذلك من طوائف النصوص الدالة على ذلك. وقد ذكرنا هذه النصوص في المصدر المشار إليه آنفاً.

ومما دلّ على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما يحتاج إليه».^(١)

و موثق ابن فضال عن عاصم بن حميد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع، فقال: يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه».^(٢) وهذه الطائفة من النصوص متواترة ذكرنا بعضها في الجزء الأول من كتابنا: بدائع البحوث».^(٣)

و عليه فلو حدث أمرٌ في عصرنا و لم يبيّن حكم طبيعیه في نصوص الكتاب و السنة، ليلزم عدم جامعية شريعة الإسلام، و يناقض ذلك ما دلّت عليه آيات الكتاب و الروايات المتواترة، و لاسيّما قول الإمام الحجة (عج)، في التوقيع الشريف: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».^(٤)

القسم الثاني: السير المستحدثة، كما في عقد التأمين، و بيع حق الاختراع، و المعاملات

١- الوافي: ج ١، ص ٦٢.

٢- أصول الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

٣- بدائع البحوث: ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٧.

٤- الوسائل: ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

الانترنتية و نحو ذلك. و قد وقع الخلاف في حجية هذه السير. و قد اختار الشهيد الصدر عدم حجيتها؛ لعدم وجودها في عهد الشارع حتى يتمكن من ردعها. ولكن ناقشنا في هذا المبنى عند البحث في مسألة السيرة العقلانية من كتابنا: «بدايع البحوث» و «دقائق البحوث». و قلنا هناك: إنه ما من سيرة مستحدثة إلا و لها جذر كلي في عهد الشارع بمصاديقها الموجودة في ذلك العهد. و هذا يكفي لأن تكون جميع السير المستحدثة في زماننا قابلة لردع الشارع.

القسم الثالث: ما يدخل من المسائل المستحدثة في شؤون الحكومة و داخله في ولاية الفقيه العامة بنطاقها الواسعة. و دليل مشروعية أحكام هذا القسم من المسائل إنما هو أدلة ولاية الفقيه المطلقة.

و قد بحثنا عنها تفصيلاً في كتبنا الفقيه من «دليل تحرير الوسيلة»، و في الجزء الأول من أضواء الفقه في الاجتهاد و التقليد. و أثبتنا حكومة هذه الأدلة على جميع الأحكام الأولية. هذه عمدة المباني الاستدلالية للمسائل المستحدثة في الفقه المعاصر.

و قد رتبنا هذا الكتاب على سبعة أجزاء في محاور أساسية شاملة لجميع المسائل المستحدثة من الفقه المعاصر بنطاقها الواسع.

و هي: فقه العبادة، فقه الحكومة و السياسة، فقه القضاء و الجزاء، فقه الاقتصاد و الحقوق، فقه الأسرة، فقه الطب، فقه الثقافة و الفنون. و هذه الدورة هي الحلقة الأولى من كل جزء.

و ممّا لا ينبغي أن لا يخفى على أساتذة دروس السطوح العالية في هذا المجال أنّ مصادر دورس الفقه المعاصر ليست معدّة كمصادر دورس الفقه المتداولة في الحوزات العلمية من الأزمنة السابقة، من كتب القدماء، و المتأخرين، و متأخري المتأخرين، و المعاصرين. من هنا يصعب على الأستاذ تدريس الفقه المعاصر، إذ لا متن دراسي أمامه في هذا المجال حتى يرجع إليه و ينظر في آراء الفقهاء و يجمع أطراف البحث بالنقض و الإبرام و الانتاج، و اختيار مبنا

فقهه بالمآل.

من هنا يجب تنظيم متن دراسي في الفقه المعاصر حتى يرجع إليه الأساتذة الكرام للتحقيق والتدريس والتأليف.

و أرجوا من الله أن تُخطى بتأليف هذا الكتاب و طبعه و نشره خطوة شاسعة في جهة إزدهار الحوزات العلمية في أمر التحقيق في مسائل الفقه المعاصر و تدريسها.

الحوزة العلمية: بقم المقدسة

علي أكبر السيوفي المازندراني

حلق الرأس و اللحية



● حلق الرأس

تحرير الآراء و تنقيح كلمات الفقهاء

شبهة وإجابتان

أسئلة جديدة وأجوبة فنيّة

نظرة إلى النصوص و مقتضى الجمع بينها

● حلق اللحية

تحرير الآراء

أدلة حرمة حلق اللحية

إنّ من أهمّ المسائل المبتلى بها من العهد القديم - من مسائل آداب النظافة من كتاب الطهارة في فقه العبادَة - مسألة حلق الرأس و اللحية، و قد صارتا اليوم أشدّ ابتلاءً، و وقعتا مطرَح أنظار كثير من الباحثين، و لا سيّما مسألة حلق اللحية؛ إذ من ثمراتها المهمّة أنّه بناءً على حرّمته - كما هو المعروف - يكون حلق اللحية متجاهراً بالفسق و يسقط عن العدالة. و يكون استخدامه في الدوائر و المناصب الحكومية الاسلامية محلّ إشكال، بل منع من جهات لا مجال للبحث عن تلك الجهات هاهنا. من أجل ذلك يكون البحث عن هاتين المسألتين حائزاً للأهمية و الأولوية.

حلق الرأس

تحرير الآراء و

تنقيح كلمات الفقهاء

وقع الكلام في استحباب حلق شعر الرأس أو توفيره. فعن

العلامة في المنتهى^(١) و التحرير^(٢) أنّ اتخاذ شعر الرأس و توفيره أفضل من حلقه. و استدل ببعض ما دلّ على ذلك من النصوص الآتية. قال في المنتهى: «اتخاذ الشعر أفضل من إزالته. قال رسول الله ﷺ: الشعر الحسن من كسوة الله فأكرموه». و نقل في الحدائق^(٣) عن صاحب المعالم

١- قال: و اتخاذ الشعر أفضل من إزالته، قال رسول الله ﷺ: الشعر الحسن من كسوة الله فأكرموه. (الوسائل ب ٧٨ من أبواب آداب الحمام ح ٢). و قال عليه السلام: من اتخذ شعراً، فليحسن ولايته أو ليجزّه. (الوسائل ب ٧٨ من آداب الحمام ح ١). و قد روي خلاف ذلك، قال: رسول الله ﷺ: احلق فانه يزيد في جمالك. (الوسائل ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام ح ٥) و يحتمل أنّ المراد هاهنا ما دلّ على عليه اللفظ صريحاً، و هو التخصيص؛ لمعرفة بحال المأمور، من زيادة جماله بحلق

شعره. / منتهى المطلب ج ١ ص ٣١٨.

٢- تحرير الأحكام: ج ١، ص ١٢٧.

٣- الحدائق الناضرة: ج ٥ ص ٥٥٦.

أنه استظهر موافقة الصدوقين لما قاله العلامة؛ حيث جعلوا الفرق لمن طال شعر رأسه من السنن الحنيفية العشرة.

و قد صرح جماعة من المتأخرين باستحباب حلق الرأس. منهم صاحب الحقائق؛ حيث حمل ما دل على فضل التوفير على التقية. وأخذ بما دل على استحباب الحلق. و منهم الفيض في الوافي، و صاحب الوسائل، كما يعلم من عنوانه الباب بذلك.^(١)

و إنّ أحسن المقال في تحرير محل الكلام و تحليل كلمات الأعلام، كلام صاحب الحقائق رحمته. و قد وجدته جامعاً نافعاً في المقام، و إليك نصّ كلامه. قال بعد نقل أخبار المقام: «ظاهر هذه الأخبار الاختلاف في أنّ السنّة في شعر الرأس هو الحلق أو التوفير. و بذلك أيضاً اختلفت كلمة الأصحاب. قال العلامة في المنتهى و التحرير: و اتخاذ الشعر - يعني شعر الرأس - أفضل من إزالته. ثم أورد حديثين على إثر ذلك. و هو قول النبي ﷺ:

«الشعر الحسن من كسوة الله فأكرموه»، و قوله ﷺ: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزه».

و الظاهر أنّ غرضه من إيرادهما الاحتجاج بهما لما ذكره؛ حيث إنّه لم يورد دليلاً في المقام. و يؤيده أنّه قال بعد ذكر الخبرين: و قد روي خلاف ذلك، قال رسول الله ﷺ لرجل: «إحلق فإنّه يزيد في جمالك».

ثم ذكر أنّه يُحتمل كون الأمر بالحلق مختصاً بذلك المخاطب لمعرفته بأنّ الحلق يزيد في جماله.

و قال أيضاً في المنتهى و التحرير: إنّ من الفطرة^(٢) فرق الرأس. قال ابن الأثير في

١- حيث عنون الباب بقوله: باب استحباب حلق الرأس للرجل و كراهة إطالة شعره. الوسائل: ب ٦٥، من آداب الحقام.

٢- أي من الاسلام.

الحديث: عشر من الفطرة، أي من السنة؛ يعني سنن الأنبياء التي أمرنا أن نقتدي بهم فيها. و قال في صفة النبي ﷺ: إن انفرت عقيسته، فَرَّقَ ؛ أي إن صار شعره فرقتين بنفسه في مفرقه، تَرَكَه. و ان لم ينفرك لم يُفَرِّقه.

و هذا الحكم أيضاً لم يذكر له حجة و إنما نقل معه الخبر الذي تقدم نقله عن الصدوق مرسلًا عن الصادق عليه السلام من أن: «من اتخذ شعراً و لم يفَرِّقه فَرَقَهُ الله بمنشار من نار»، و نحوه أيضاً روى في الكافي عن أبي العباس البقباق، قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له وفرة أيفرقها أو يدعها؟ قال عليه السلام: يفرقها».

قال في المعالم بعد نقل ذلك عن العلامة في الكتابين المتقدمين: و كلام الصدوقين في الرسالة و من لا يحضره الفقيه موافق لما قاله العلامة؛ فأنهما ذكرا أن السنن الحنيفية عشر سنن. خمس في الرأس و خمس في الجسد. فأما التي في الرأس، فالمضمضة، و الاستنشاق، و السواك، و قصّ الشارب، و الفرق لمن طال شعر رأسه.

قال في الرسالة: و إِيَّاكَ أن تدع الفرق إن كان لك شعر طويل. فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من لم يفرق شعره فَرَقَهُ الله يوم القيامة بمنشار من نار». و أما التي في الجسد فالاستنجاء و الختان و حلق العانة و قصّ الأظفار و نتف الإبطين، انتهى.

أقول: و كلام الصدوق في كتابه في هذا المقام لا يخلو من الاضطراب؛ بناءً على ما قرّره في صدر كتابه و غفل الأصحاب عنه من إفتائه بمضمون ما يرويه، و هو قد جمع هنا في النقل بين روايات الحلق و التوفير. و التدافع بينهما غير خفيٍّ، و لم يجمع بينهما بوجه يرتفع به التنافي من البين.

و الذي يظهر لي من الأخبار - وفاقاً لجملة من متأخري علمائنا الأبرار، رفع الله تعالى

مقامهم جميعاً في دار القرار - هو أفضلية الحلق وحمل ما دلّ على خلاف ذلك على التقيّة»^(١).
ونقل عن الوافي أنّه قال: «قيل إنّ الحلق كان في الجاهلية عاراً عظيماً في العرب فلما جاء الإسلام وفرض الحج وصار سنة لم يجدوا بُدّاً من فعله حين يحجّون أو يعتَمرون، ولكنه كان كبيراً عليهم في غيرهما. ولما رأى النبي ﷺ ذلك منهم أمرهم بتربية الشعر؛ لئلا يكونوا شَعَةً^(٢) ذوي قَمَلٍ، ثم إنّ منهم من حلق ومنهم من ترك الشعر حتى آل الأمر إلى أن صار الحلق شعاراً للشيعّة؛ لأنّ أئمتهم عليهم السلام كانوا محلّقين؛ أسوة برسول الله ﷺ، وخلافه شعاراً لمخالفينهم؛ لأنّ أئمتهم لحميمتهم الجاهلية يعدّونها مثلاً؛ لارتدادهم إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام»^(٣).

ثم قال: «و أما ما ذكره الصدوقان في الرسالة والفقيه من حديث السنن العشر، فهو عين عبارة الفقه الرضوي؛ حيث قال: «ولكنّها من الحنيفيّة التي قال الله عزّ وجلّ لنبيه ﷺ: و اتبع ملة إبراهيم حنيفاً، فهي عشر سنن خمس في الرأس وخمس في الجسد. فأما التي في الرأس فالفرق والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والسواك. وأما التي في الجسد، فتنفّ الإبط، وتقليم الأظافر، و حلق العانة، والاستنجاء والختان. وإيّاك أن تدع الفرق إن كان لك شعر؛ فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: من لم يفرّق شعره فرقه الله بمنشار من النار، انتهى. وقد عرفت الوجه فيه»^(٤) أي عرفت وجه ما جاء فيه من كون الفرق من السنّة.

مقتضى التحقيق في

الجمع بين كلمات الأصحاب

ولكن الذي يقتضيه التحقيق في المقام: عدم تناف بين

كلام الصدوقين وبين الحكم باستحباب حلق الرأس في نفسه لو خلّي وطبعه؛ حيث إنّ لا

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٥٦ - ٥٥٧.

٢- أي؛ منتشرأ مُغبرأ.

٣- الحدائق الناضرة: ج ٥ ص ٥٥٨.

٤- المصدر: ص ٥٥٨ - ٥٥٩.

ينافي استحباب الفرق في فرض الإطالة مع عدم إرادة الحلق. فكأنه ورد حكمان مندوبان في شعر الرأس، أحدهما: استحباب حلقه في نفسه. ثانيهما: استحباب الفرق لمن طال شعره أو اتخذ الشعر و أطاله و لم يُرد حلقه و يشهد لذلك قوله ﷺ: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته، أو ليجزّه»^(١) فهو حكمٌ لموضوعه و هو الشعر الطويل، كاستحباب تمشيطه، فكيف لاينافي استحباب حلقه؟ كذلك استحباب فرقه لاينافي استحباب الحلق؛ لأنّه ثابت لطبيعي شعر الرأس. و عليه فالأفضل لمن طال شعر رأسه الحلق. و على فرض عدم عمله بهذا الحكم يستحب له الفرق و التمشيط، كما عرفت من كلام صاحب الحقائق آنفاً، و يظهر ذلك من عنوان الباب في الوسائل^(٢).

و قد اتضح على ضوء هذا التوجيه الوجهي أولاً: رفع الشبهة عن كلام الصدوقين، و ثانياً: انحصار المخالف في العلامة. و يظهر من كاشف الغطاء ما قلناه؛ حيث قال: «يستحب خدمة الشعر إذا ربّاه» ثم صرح باستحباب حلق الرأس و فرق شعره إذا طال مستدلاً بقول الصادق عليه السلام^(٣).

شبهة

و إجابتان

هذا، ولكن تخطر بالبال شبهة في خبر عمرو بن ثابت، و هي

التناقض بين صدر هذه الرواية و بين ذيلها. و ذلك أنّ في صدرها صرح الامام عليه السلام بأنّ الفرق من السنّة، ولكن في ذيلها صرح بأنّ النبي ﷺ ما كان يُفرّق. فلو كان الفرق سنة فكيف لم يعمل به النبي ﷺ؟!

و الجواب أولاً: أنّ موضوع الفرق الشعر الطويل. و عليه فلايتحقق موضوع الفرق إلّا

١- الوسائل ب ٧٨ من ابواب آداب الحمام، ح .

٢- الوسائل: ب ٦٢، من آداب الحمام.

٣- راجع كشف الغطاء: ج ١، ص ١٩٠.

بعد ما طال شعر الرأس. و طول شعر الرأس إما بترك الحلق - الذي هو سنة في نفسه - اختياراً و عمداً بغير وجه راجح، و هذا لا يصدر من النبي ﷺ، و إنما لشواغل أهم، كالسفر الطويل الواجب، أو القتال في سبيل الله من دفاع أو جهاد، أو مرابطة و نحو ذلك. و لا بأس بصدور ذلك من النبي ﷺ عملاً بقاعدة الأهمية.

و ثانياً: إنّ هذه الرواية معارضة بخبر أبي بصير؛ حيث صرح فيه بنفي كون الفرق من السنة، و أنّ فرق النبي ﷺ إنما كان في واقعة لأجل ما رآه في المنام و علم بذلك أنّ الله سيأمره بحلق الرأس فوقره شعره و اتخذه مقدمةً للحلق المأمور به في الحج.

روى هذه الرواية الكليني بإسناده عن محمد بن يحيى، من أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الفرق من السنة، قال: لا، قلت: فهل فرق رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قلت: كيف فرق رسول الله ﷺ، و ليس من السنة؟ قال: من أصابه ما أصاب رسول الله ﷺ يفرق كما فرق رسول الله ﷺ، و إلا فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال: إنّ رسول الله ﷺ لما صدّ عن البيت و قد كان ساق الهدى و أحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك الله بها في كتابه إذ يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم و مقصرين لا تخافون) فعلم رسول الله ﷺ أنّ الله سيفي له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في الحرم، حيث وعده الله عز وجل، فلما حقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبله ﷺ».(١)

وجه التعارض: قوله عليه السلام: «لا» في جواب سؤال أبي بصير بقوله: «الفرق من السنة؟»؛ حيث إنّّه يعارض قوله عليه السلام: «من السنة» في جواب سؤال عمر و بن ثابت بقوله: «قلت: إنّهم يروون أنّ الفرق من السنة».(٢)

١- الوسائل: ب ٦٢ من أبواب آداب الحمام، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ٦٢ من أبواب آداب الحمام، ح ٣.

و وجه الجمع بين هذين الخبرين ما بيّناه آنفاً؛ فان الفرق سنّة في فرض إطالة شعر الرأس، و ليس من السنة بدوّاً ؛ بأن يُستحبَّ إطالة الشعر لأجل الفرق. و كذلك نفي فرق النبي ﷺ بقوله ﷺ: «ما فرق النبي ﷺ» أي ما كان من دأبه و سنته إطالة شعر الرأس حتى يفرّقه. و الشاهد لذلك تذييله بقوله ﷺ: «و لا كانت الأنبياء تُمسك الشعر» ؛ أي لا يتخذونه و لا يطيلونه.

و يشهد لهذا الجمع ما روي عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «قال رسول الله ﷺ: من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليحزّه»^(١).

و قوله في خبر أبي بصير: «فلما حلّقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبله» أي لم يكن التوفير و الفرق من عادته ﷺ قبل ذلك التوفير و الفرق للحلق في الحج، أو ما كان التوفير من عادة من قبل النبي من الأنبياء، كما يظهر هذا التفسير من صاحب الوسائل؛ حيث أعاد ضمير الهاء في «قبله» إلى النبي ﷺ.

أسئلة جديدة

وأجوبة فنيّة

هاهنا أسئلة جديدة ينبغي بيان جوابها بوجه اجتهادي فني قبل

الخوض في تحقيق نصوص المقام.

١ - هل الاستحباب مخصوص بالفرق؟ أو يكون ثابتاً لسائر أنحاء تجميل الشعر؟

و الجواب: أنّ الفرق قد دلّ الدليل على استحبابه بالخصوص، و هو ما سبق ذكره و سيأتي من النصوص. و أيضاً دلّ عليه عموم الأمر بإكرام الشعر و النظافة؛ لأنّه من مصاديق ذلك.

و أما سائر أنحاء تنظيف الشعر و تجميله، فقد دلّ على بعضها النص الخاص أيضاً،

كالتمشيط^(١). و أما غيره من أنحاء تجميل الشعر و تنظيفه، فيدل على استحبابه عموم الأمر بالنظافة و إكرام الشعر.

مثل ما روي عن النبي ﷺ: «تَخَلَّلُوا فَأَنَّهُ مِنَ النَّظَافَةِ وَ النَّظَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ، وَ الْإِيمَانُ وَصَاحِبُهُ فِي الْجَنَّةِ»^(٢). وجه الدلالة تعليقه عليه السلام بقوله: «فَأَنَّهُ مِنَ النَّظَافَةِ وَ النَّظَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ»؛ حيث يدخل فيه تنظيف الشعر.

و قوله ﷺ: «مَنْ اتَّخَذَ شَعْرًا فَلْيُحْسِنْ وَلا يَتَّهِ أَوْ لِيَجْزُهُ»^(٣).

٢- هل يمكن القول بحرمة الفرق إذا كان سبباً للشهرة.

جوابه: إنه بناءً على تقديم دليل حرمة فعل ما يوجب الشهرة - كما يظهر من صاحب الجواهر - يحرم. و لكن الأقوى تقديم دليل الاستحباب فالأقوى بقاء الاستحباب، لما أثبتنا في محله - كتاب الستر و النظر في مبحث لباس الشهرة - من تقديم دليل الاستحباب.

و إلّا لزم ترك السنن و اندراسها في خلال تقادم الأعصار و لم يرد دليل يتضمن نفي الشهرة في الدين مطلقاً، كدليل نفي الحرج و الضرر حتى يُتوهم حكومة دليل منع الشهرة على جميع الأحكام الأولية. بل الوارد من دليله ظاهر في منع الاشتهار بمثل اللباس من المباحات الأولية.

٣- هل يجوز في حلق الرأس فعل ما يوجب انعدام نمو الشعر بإحراق بُصِلتِه؟ الأقوى عدم الجواز؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَلْيَبْغِزْنَ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(٤) و دعوى انصرافه إلى التغيير الاخلاقي و الاعتقادي يمنعها قوله تعالى: ﴿وَلْيَبْتَكَنْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ﴾؛ نظراً إلى وحدة السياق. و

١- الوسائل: ب ٧٠ من أبواب آداب الحمام.

٢- مستدرک الوسائل: ب ١٦، ص ٣١٩ ح ٩.

٣- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب آداب الحمام، ح ١.

٤- النساء: ١١٩.

لا أقل من شموله للتغيير الجسماني بالإطلاق. وجه الدلالة أن هاتين الفقرتين قول الشيطان في قوله تعالى: ﴿وَلَا ضِلَّيْنَهُمْ وَلَا مَنِّينَهُمْ وَلَا مُرْتَهَنَهُمْ فَلْيُبَيِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَهَنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(١).

قوله: ﴿وَلْيُبَيِّنَنَّ﴾ ؛ أي ليقطعن، من بَتَكَ يُبَيِّنُكَ تَبْيِئًا؛ بمعنى التقطيع، من البَتَّ ؛ أي القطع. و لا يخفى أن هذه الآية لما دلَّت على حرمة قطع أعضاء الحيوان تدل على حرمة قطع أعضاء الانسان بالفحوى ؛ لأن الانسان أشرف خلقاً من الحيوان و أعظم قدراً منه، مضافاً إلى أن قطع العضو من الجناية على النفس و إضرار بها و هو حرام قطعاً.

إن قلت: لو أخذنا بوحدة السياق يكون مقتضاه حرمة مطلق التغيير و لو بقلع الضرس و غرس الضرس الصناعي أو الشعر الصناعي على رأس من لا شعر له.

قلت: قلع الضرس الطبيعي و غرس الضرس الصناعي موضعه إنما هو في مقام المعالجة. و أما غرس الشعر الصناعي ليس من قبيل التغيير؛ لأن فقدان شعر الرأس نقص و عيب في الرجل، و لذا يكون غرسه علاجاً و ترميماً للنقص و رفعاً للعيب.

و أما فعل ما يغيّر طبيعة الرأس بإعدام مقتضي الإنبات فيه و جعله من قبيل كف اليد من جهة عدم القابلية للإنبات، فيكون من قبيل تغيير الخلق، نظير تغيير الجنسية.

و أما إرادة التغيير و الانحراف المعنوي في الآية، فلا ينافي شموله للتغيير الجسماني بالإطلاق؛ لإرادة مطلق التغيير، بل إردافه بتقطيع آذان الأنعام يقوي ظهوره في التغيير الجسمي، و لذا فسره بعضٌ بالخصي في الإنسان.

حلق الرأس
في يوم الجمعة

هذا في استحباب حلق الرأس مطلقاً. أما حلقه في يوم الجمعة، فقد أفتى في المعتبر باستحباب حلق الرأس في آداب يوم الجمعة وبقوله: «يستحب حلق الرأس و قصّ الأظفار و أخذ الشارب و التطيُّب»^(١)، وكذا العلامة، في القواعد^(٢) و في إرشاد الأذهان^(٣) و ابنه في إيضاح الفوائد^(٤) و المحقق الكركي في جامع المقاصد^(٥)، و الأردبيلي في مجمع الفائدة^(٦)، و الفاضل الهندي في كشف اللثام^(٧) و غير هم من المتأخرين. و أشكل على ذلك في المدارك بقوله: «و أما استحباب حلق الرأس يوم الجمعة فلم، أقف فيه على أثرٍ، و علَّله في المعتبر بأنّه يوم اجتماع الناس فيجتنب ما ينفر»^(٨) و قال في الحدائق^(٩): إنّ إطلاق الحلق في الروايات ينصرف إلى حلق الرأس. و لذا استظهر صاحب المدارك من قول الصادق عليه السلام: «إنّي لأحلق كل جمعة فيما بين الطُّلُوعِ إلى الطُّلُوعِ» استحباب حلق الرأس يوم الجمعة.

و قال في المستند^(١٠): «أنّه لو لا النصوص لكفى اشتهار استحباب حلق الرأس في يوم الجمعة لإثبات استحبابه».

و مقتضى التحقيق كفاية مرسل الصدوق لإثبات ذلك، قال: قال الصادق عليه السلام: «إنّي لأحلق

١- المعتبر / طبع مدرسة الامام امير المؤمنين: ج ٢، ص ٣٠٢.

٢- القواعد و الفوائد: ج ١، ص ٢٨٩.

٣- إرشاد الأذهان: ج ١، ص ٢٥٨.

٤- إيضاح الفوائد: ج ١، ص ١٢٦.

٥- جامع المقاصد: ج ٢، ص ٤٣٧.

٦- مجمع الفائدة: ج ٢، ص ٣٨٨.

٧- كشف اللثام: ج ٤، ص ٢٨٧.

٨- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٨٤.

٩- الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٨٩٨ ج ٥١، ص ٥٥٤.

١٠- المستند: ج ٦، ص ١٥٦.

في كل جمعة في ما بين الطلّية إلى الطلّية»؛^(١) بناءً على إثبات الاستحباب بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، كما نسب إلى المشهور.

هذا مضافاً إلى شمول إطلاق الأمر بالحلق للحلق في يوم الجمعة. و أما مجرد الشهرة الفتوائية، فلا تصلح لإثبات الاستحباب الذي هو حكم من الأحكام الخمسة الشرعية، بل و لا تصلح لإدراجه في أخبار «من بلغ» و لا جريان قاعدة التسامح.

نظرة إلى النصوص

و العمدة في الاستدلال على الحكم في المقام هي نصوص المقام.

و هي على طوائف ثلاث:

١ - ما دلّ على استحباب حلق الرأس و الترغيب إلى جزّ شعره و استيصاله.

٢ - ما دلّ على أنّ حلق شعر الرأس مثله و ما ورد في مقابله.

٣ - ما دلّ على أن نبيّنا ﷺ لم يُطل شعر رأسه إلى حد الفرق و لم يكن يفرّق إلاّ مقدّمةً للحلق في الحجّ، و ما كانت الأنبياء يتخذون الشعر.

٤ - ما دلّ على استحباب الفرق عند إطالة شعر الرأس و على إكرامه و تنظيفه عند

الالتخاذ.

الطائفة الأولى: ما دلّ على الترغيب إلى إزالة شعر الرأس و استحباب حلقه و جزّه و

استيصاله و أنّه كان من سنن الأنبياء. و إليك نبذة من نصوص هذه الطائفة:

١ - صحيح معمر بن خلّاد، قال: «سمعت علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: ثلاث من سنن

المرسلين: العطر، و أخذ الشعر، و كثرة الطروقة»^(١) و يحتمل كون المراد أخذ شعر العانة بقرينة

إردافه بكثرة الطروقة، لكنه لا يصلح للقرينة على انصراف اطلاق اللفظ إلى شعر العانة.

بل يمكن أن يقال: إطلاق لفظ الشعر ظاهر في شعر الرأس، و لا أقلّ من شموله له.

٢ - موثق اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي: استأصل شعرك يقلّ درنّه و

دوابّه ووسخه، و تغلظ رقبتك و يجلو بصرك»^(٢) استيصال الشعر قلعه من أصله، كما في الصحاح

١- الوسائل: ب ٥٩، من آداب الحمام، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٩ من آداب الحمام ح ١.

و غيره. قوله: «دَرَنه، من الدَرَن و هو كالوسخ وزناً و معناً». كما صُرِّح بذلك في معاجم اللغة. وجه الدلالة: ظهور الأمر في الاستحباب بقرينة الدليل القطعي على جواز الترك.

٣ - صحيح أبان قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام ألقوا عنكم الشعر؛ فإنه يحسن»^(١) و هذه الصحيحة لو لم تكن ظاهرة في شعر الرأس - كما هو الحق - لا أقلّ من شمولها له بالإطلاق، بل العموم على ما هو مقتضى التحقيق في وضع لفظة «أل». و قد حققنا ذلك في كتابنا «بدايع البحوث»^(٢).

٤ - و ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن الامام الكاظم أو الرضا عليهما السلام: «عشرة أشياء من السنة الحنيفية خمسة في الرأس و خمسة في البدن. فأما التي في الرأس، فأخذ الشارب، و إعفاء اللّحي، و طمّ الشعر، و السواك و الخلال. و أما التي في البدن، فحلق الشعر من البدن، و الختان، و قلم الأظفار، و الغسل من الجنابة، و الطهور بالماء. فهذه خمسة في البدن. و هو الحنفية الطاهرة التي جاء بها إبراهيم فلم تُنسخ إلى يوم القيامة. و هو قوله تعالى: «و اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً»^(٣).

و إطلاق لفظ الشعر في هذه النصوص منصرف إلى شعر الرأس لكثرة استعماله فيه. و لذا لو أريد شعر البدن يضاف إليه كما في هذه الرواية. و طمّ الشعر جزؤه، كما استظهره في المنتقى و نقل عنه في الوسائل^(٤).

٥ - صحيح ابن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في إطالة الشعر؟ فقال عليه السلام: كان أصحاب محمد صلى الله عليه وآله مشعرين يعني الطمّ»^(٥) قوله مشعرين: «أي مُغلّنين». قال الزمخشري في أساس البلاغة: «أشعرتُ أمر فلانٍ أي جعلته معلوماً مشهوراً». فليس بمعنى مشعرين بالفتح، أي مبطن

١- الوسائل: ب ٥٩ من آداب الحمام ح ١.

٢- بدايع البحوث: ج ٤ ص ٢٢٤.

٣- تفسير علي بن إبراهيم: ج ١، ص ٥٩.

٤- الوسائل: ب ٦٠ من أبواب آداب الحمام ذيل الحديث ٤. و يستفاد من كلام الخليل في العين أنه بمعنى التخفيف.

٥- الوسائل: ب ٦٥، من آداب الحمام، ح ٤.

الشعر. و ذلك بقرينة قوله ﷺ: «يعنى الطم» فالمقصود أنهم كانوا مُعلنين بجزّ شعر الرأس و حلقه و معروفين مشهورين بذلك.

٦ - صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ، قال ﷺ: «بني لأخلق في كل جمعة فيما بين الطلّية إلى الطلّية»^(١) و رواه الصدوق أيضاً مرسلأً. قوله ﷺ: (الطلّية) ؛ يعني إزالة شعر العانة بالنورة، فيقال: طلي العانة بالنورة.

٧ - ما رواه في آخر السرائر بإسناده عن أبي الحسن الأوّل ﷺ قال: «سمعتة يقول: إنّ الشعر على الرأس إذا طال ضعف البصر، و ذهب بضوء نوره، و طمّ الشعر يجلو البصر، و يزيد في ضوء نوره»^(٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ حلق شعر الرأس مثلةٌ و ما رود في مقابلها.

٨ - من هذه الطائفة صحيح حفص عن أبي عبدالله ﷺ، قال: «حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة»^(٣).

و قال في الوسائل بعد نقل هذه الرواية: «هذا محمول على عدم الاعتياد، مع أنّه لا يدل على تحريم و لا كراهة و قد تقدم ما يدل على الاستحباب في آداب الحمام»^(٤). لكن الانصاف دلالة قوله ﷺ: «مثلة» على المرجوحية.

هذا، ولكن تقيّده النصوص المستفيضة:

٩ - منها: مرسل الفقيه: «حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة لأعدائكم و جمالاً لكم»^(٥).

١- المصدر: ح ٧، الكافي: ج ٦، ص ٤٨٥، ح ٧.

٢- المصدر: ح ٩.

٣- التهذيب: ج ٥، ص ٤٨٥.

٤- الوسائل: ب ١٢، من الحلق و التقصير ح ٣.

٥- الفقيه: ج ١، ص ٧١، ح ٢٨٨.

١٠ - و منها: ما رواه في آخر السرائر عن كتاب أنس العالم للصفواني، قال: «روي أن حلق الرأس مثله للشاب و وقار بالشيخ»^(١) و رواه أيضاً في البحار عن كتاب أبي القاسم ابن قولويه عن جابر^(٢).

١١ - و منها: صحيح البنزطي، قال: «قلت له: إن أصحابنا يروون أن حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثله، فقال عليه السلام: كان أبو الحسن عليه السلام إذا قضى نسكه عدل إلى قرية يقال لها: ساية فحلق»^(٣).

و منها ما رواه الكليني عن علي بن محمد رفعه، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: حلق الرأس مثله، فقال عليه السلام: عمرة لنا، و مثله لأعدائنا»^(٤) قوله عمرة بالفتح؛ أي ما يجعل على الرأس من التاج و نحوه. و مقتضى صحيحة البنزطي و مرفوعة علي بن محمد حمل صحيح حفص على التقية؛ و أن كون حلق الرأس مثله قول أهل العامة المعاصرين لعهد الأئمة المعصومين عليه السلام. و يؤيده مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام: «إن حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثله لأعدائكم و جمال لكم»^(٥).

و لا يبعد أيضاً حمل خبر الصفواني المفصل بين الشاب و الشيخ؛ على التقية، بل هو الظاهر. و لا ينافي ذلك ما نشاهد الآن من أبناء العامة - من شيوخ حلق الشعر بينهم - استقرار عاداتهم في عهد المعصومين عليه السلام على الإطالة كما سبق نقل ذلك في الحدائق عن بعض أعظم الفقهاء.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أن نبيّاً صلى الله عليه وآله لم يكن يَطل شعر رأسه إلى حدّ الفرق، إلاّ مقدّمةً للحج، و أن الأنبياء ما كانوا يتخذون الشعر.

١- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ١٠.

٢- بحار الانوار: ج ٧٣، ص ٨٦ ح ١٢.

٣- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ٢ و الكافي: ج ٦، ص ٤٨٤، ح ٣.

٤- الوسائل: ب ٦٠، من آداب الحمام، ح ٣ / و الكافي: ج ٦، ص ٤٨٤، ح ٤.

٥- الوسائل ب ٦٠ من آداب الحمام، ح ٦.

١٢ - من هذه الطائفة: ما رواه الكليني بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: إنهم يروون أن الفرق من السنة، وقلت: يزعمون أن النبي صلى الله عليه وآله فرق؛ قال عليه السلام: ما فرق النبي صلى الله عليه وآله؛ ولا كانت الأنبياء تمسك الشعر»^(١).

قوله: «تمسك الشعر» أي تتخذون الشعر. فالمقصود أنهم عليهم السلام لا يتخذون الشعر، كما ورد في الرواية: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته»

١٣ - ما دلّ على أن شعر النبي كان وفرةً ولكن لم يبلغ حدّ الفرق. مثل مرسل الفقيه: قال: قال الصادق عليه السلام: «وكان شعر رسول الله صلى الله عليه وآله وفرةً لم يبلغ الفرق»^(٢).

١٤ - ونظيره ما رواه الكليني بإسناده الصحيح عن أيوب بن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: أكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفرق شعره؟ قال عليه السلام: لا، إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا طال شعره كان إلى شحمة أذنه»^(٣).

١٥ - ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الفرق من السنة قال عليه السلام: لا، قلت: فهل فرق رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: كيف فرق رسول الله و ليس من السنة؟ قال عليه السلام: من أصابه ما أصاب رسول الله يفرق كما فرق رسول الله، وإلا فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال عليه السلام: إن رسول الله لما صدّ عن البيت وقد كان ساق الهدى وأحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك الله بها في كتابه، إن يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون فعلم رسول الله أن الله سيفي له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في الحرام، حيث وعده الله عزّ وجلّ، فلما حلقه لم يعد في توفير الشعر ولا كان ذلك من قبله صلى الله عليه وآله»^(٤).

١- الكافي: ج ٦، ص ٤٨٦، ح ٤، والوسائل: ب ٦٢، من آداب الحمام، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٦٢، من آداب الحمام، ح ١، والفقيه: ج ١، ص ٧٦، ح ٣٣١.

٣- المصدر: ح ٤.

٤- المصدر: ح ٥.

قوله في الحرام: أي في الشهر الحرام؛ أي في أيام الحج.

وقوله عليه السلام: «و لا كان ذلك من قبله» يُحتمل فيه ثلاثة أوجه: ١ - رجوع ضمير الهاء إلى النبي ﷺ؛ أي لم يكن توفير الشعر من عادة الأنبياء قبل نبينا ﷺ. ٢ - رجوع ضمير الهاء إلى النبي؛ بمعنى أن توفير الشعر لم يكن من قبله و جانبه و لا باختياره، بل إنما كان لأجل الرؤيا التي أراها الله مقدّمةً للحلق في الحج. ٣ - رجوع ضمير الهاء إلى حدوث الحادث الذي وقع بالرؤيا و الحج، أو إلى الحج؛ بمعنى أن توفير الشعر لم يكن صادراً عن النبي ﷺ قبل حدوث الحادث المشار إليه، أو قبل الحج.

و يؤيد الاحتمال الأوّل قوله: «و لا كانت الأنبياء تمسك الشعر» في خبر الكليني السابق في الرقم العاشر. و يؤيد الاحتمال الثاني نفس هذا الخبر. و يؤيد الاحتمال الثالث الروايات السابقة آنفاً في الرقم الثانية عشر إلى الرابعة عشر.

و صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام الزجل يقيم أظفاره و يجزّ شاربته، و يأخذ من شعر لحيته و رأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ قال عليه السلام: يازرارة كلّ هذا سنّة، و الوضوء فريضة و ليس شيء من السنّة ينقض الفريضة، و إنّ ذلك ليزيده تطهيراً»^(١).

وجه سؤال الراوي عن نقض المذكورات للوضوء لعلمه ما كان في ارتكازه من منعها، فلا يجمع فعل المبغوض العبادة؛ لعدم كون المبعّد مقرباً. ولكن هذا الارتكاز خلاف ما هو المعهود بين المسلمين. و على أيّ حال لا بأس بكلام الراوي و إنما المهمّ الذي هو مصبّ الاستدلال إنّما هو كلام الامام عليه السلام.

الطائفة الرابعة: ما ورد في قبال ذلك و دلّ بظاھرہ على استحباب الفرق. مثل خبر البقباق، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له وفرة أيفرقها أو يدعها؟ قال عليه السلام: يفرّقها».

و مرسل الفقيه، قال: قال الصادق عليه السلام: «من آخذ شعراً ولم يفرقه فرقه الله بمنشار من نار».^(١) و رواه في قرب الإسناد بسنده الصحيح^(٢)، وكذا في الفقه الرضوي.^(٣)

قال صاحب الوسائل في توجيه هذه الطائفة من النصوص: «أقول: وجه الجمع هنا حمل ما تضمن نفى الفرق على حالة عدم طول الشعر بحيث يحتاج إليه، و ما تضمن استحباب الفرق على طوله إلى ذلك الحد كما يفهم من الأحاديث السابقة، و تقدم ما يدل على ذلك في السواك، و ما تضمن أنه عليه السلام ما كان يفرق معناه أنه ما كان يفعل ذلك دائماً و لا غالباً، و إنما فعله مرة واحدة، فلا يكون سنة مستمرة له».^(٤)

و هذا الجمع متين فان ما دل على استحباب الفرق موضوعه ما إذا طال شعر الرأس و في فرض اتخاذ الشعر كما صرح به في خبر البقباق و مرسل الفقيه. و ما تضمن نفى الفرق معناه أن النبي عليه السلام لم يكن يتخذ الشعر و لا يطيله بحيث يحتاج إلى الفرق. و على ذلك تحمل الطائفة الثالثة: و هي ما أمر فيه بإكرام الشعر، و أن الشعر الحسن من أجمل الجمال، و أنه من كسوة الله.

مثل ما رواه الكليني بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال النبي عليه السلام: «إن من أجمل الجمال الشعر الحسن و نعمة الصوت الحسن».^(٥)

و ما رواه الصدوق مرسلأ عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الشعر الحسن من كسوة الله تعالى فأكرموه».^(٦) و رواه الطبرسي أيضاً في مكارمه.^(٧) و رواه أيضاً في دعائم الاسلام.^(٨)

١- المصدر: ج ١ و ٢.

٢- بحار الانوار: ج ٧٣، ص ٨٥ ح ٦، و قرب الاسناد، ص ٤٧.

٣- المصدر: ج ٨.

٤- المصدر: ذيل ح ٥.

٥- الكافي: ج ٢، ص ٦١٥، ح ٨.

٦- من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٧٦، ح ٣٢٩.

٧- مكارم الاخلاق: ص ٧٠.

و من ذلك: مرسل الفقيه: قال: قال رسول الله ﷺ: «من اتَّخَذَ شعراً فليُحَسِّنْ ولايته أو لِيَجْزَهُ»^(٩).

هذه جملة من النصوص ذكرناها في المقام.

مقتضى التحقيق

مقتضى في الجمع بين نصوص المقام استحباب حلق الرأس في نفسه و كراهة إبطائه إلى حد الفرق، بل دون ذلك. و استحباب الفرق على فرض اتخاذ الشعر و إبطائه.

و أما الدليل على استحباب الحلق إطلاق الطائفة الأولى. و أما استحباب الفرق لمن طال شعر رأسه فلا يناهض الطائفة الأول؛ لعدم ثبوته مطلقاً، بل في فرض اتخاذ الشعر و إبطائه كما قال في الوسائل، بل يشهد لذلك خبر البقباق و صحيح ابن صدقة المروى في قرب الاسناد.^(١٠)

كما أنَّ ما دلَّ على إكرام الشعر الحسن يحمل على ذلك، أي على فرض اتخاذ الشعر يستحب إكرامه بالتدخين و التمشيط و الفرق و نحو ذلك.

كما يشهد لذلك مرسل الفقيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من اتَّخَذَ شعراً فليحسِّنْ ولايته أو لِيَجْزَهُ»^(١١) و الولاية بمعنى الربوبية كما هو المقصود في قوله تعالى: «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ»^(١٢).

٨- دعائم الاسلام: ج ١، ص ١٢٥.

٩- الوسائل: ب ٧٨ من آداب الحمام، ح ٥.

١٠- قرب الاسناد: ص ٤٧.

١١- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب آداب الحمام، ح ١.

١٢- سورة الكهف: الآية ٤٤.

و أما كون الشعر الحسن من أجمل الجمال لا يدل على استحباب الاطالة و لا ينافي في استحباب الفرق. فإنّه من زينة الحياة الدنيا كأَيِّ جمال و زينة دنيوية أخرى، كنغمة الصوت الحسن فان كونها من اجمل الجمال لا يثبت استحباب تحسين الصوت لأَيِّ غرض، فكذلك الشعر الحسن.

و أما ما دلّ على كون حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة مضافاً إلى ابتلائه بمعارضة صحيح البنظي و مرسل الفقيه و مرفوعة على بن محمد في خصوص مدلوله، معارضٌ بالنصوص المستفيضة الدالة على استحباب الحلق. هذا مع ما قال في الوسائل^(١) من عدم دلالاته على تحريم و لا كراهة.

و أما الاشكال بأنّ هذه الروايات بصدد بيان آثار الحلق النافعة و الارشاد إلى منافعتها المقويّة للبدن من نور البصر و جلاء العين و ضخامة العنق. مدفوعٌ بأنّ في كثير من نصوص المقام أمرٌ بالحلق من غير تعليل بهذه الخصوصيات. و صُرّح في بعضها بأنّه من سنن الانبياء و سيرة أصحاب النبي ﷺ.

كما أن التفوّة بأنّ الاستفادة منها استحباب الحلق في الجملة، و لو بعد مضيّ مدّة من الإطالة، لا أساس له بعد ما ورد في النص الصحيح أنّ الصادق عليه السلام كان يحلق في كل جمعة و ما دلّ من النصوص على كون الحلق من السنة و بعد ذهاب مشهور الفقهاء من القدماء و التأخرين إلى ذلك. فان هذا المقال اجتهادٌ في مقابل النص و عدول عن مذهب فقهاءنا العظام (قدم).

حكم حلق

الرأس للمرأة

ثم إنّ ما سبق كلّهُ كان في حكم حلق الرأس للرجل. و أما حلق الرأس للمرأة، فلا إشكال في حرمة حال الإحرام في الحج. و ذلك بدليل الإجماع و

النص، كما قال في الجواهر: «يحرم عليهنّ ذلك - أي حلق الرأس - بلا خلاف أجده فيه أيضاً، بل عن المختلف الإجماع عليه. وهو الحجّة بعد المرتضوي ^(١) نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها أى في الاحلال، لا مطلقاً؛ فإنّ الظاهر عدم حرمة عليها في غير المصاب المقتضي للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر. ألهم إلا أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور؛ بناءً على إرادة الإطلاق، فيكون كحلق اللحية للرجال» ^(٢).

و قد عرفت من كلام صاحب الجواهر أنّ مصبّ الإجماع و المتيقن من النص هو حلق الرأس للمرأة حال الاحرام في الحج. و أما حرمة مطلقاً في غير حال الإحرام، فقد علّقه أولاً: على وجود شهرة الفتوى بحرمة لها بين قدماء الأصحاب، و ثانياً: على إطلاق النص المزبور. و الأمر كذلك ظاهراً في كلا المقامين، لكن الشهرة الفتوائية. بحاجة إلى الفحص. و الذي يقتضيه التحقيق في المقام أنّه يمكن الاستدلال لإثبات حرمة حلق الرأس للنساء بثلاثة وجوه:

الأوّل: المرسل المرتضوي المزبور. و يتوقف الاستدلال به أولاً: على انجبار ضعف سنده بفتوى مشهور قدماء الأصحاب، و ثانياً: على ظهور مادّة النهي في الحرمة، و ثالثاً: على ثبوت إطلاقه الشامل للحلق في غير حال الحرام.

أما الإطلاق فهو ثابت؛ نظراً إلى جريان أصالة الإطلاق، و إلى عدم وجود قرينة صارفة عن غير حال الإحرام. و أما ظهور مادّة النهي في الحرمة، فهو التحقيق الذي حققناه في محله في علم الأصول ^(٣).

١- الوسائل: ب ٨ من أبواب حلق و التقصير، ح ٣.

٢- جواهر الكلام: ج ١٩، ص ٢٣٦.

٣- راجع الجزء الثالث من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث مادّة النهي.

و أما كبرى قاعدة الانجبار، فقد أثبتنا تماميتها في محلّه من علم الأصول^(١).

و أمّا الكلام في إثبات صغرى فتوى مشهور القدماء بذلك. ولا بدّ لذلك من التحقيق.

الثاني: التشبّه بالرجال. و أما صغراه، فالظاهر ثبوته و تحقّقه بحلق المرأة رأسها؛ لأنه

لو وقع نظر أهل العرف - نساءً أو رجالاً - إلى وجه المرأة المحلوق رأسها تشبّه عليهم بالغلام الأمر إذا لم يكن على رأسها مقنعة و لم يقع النظر إلى ثيابها.

و أما حكم التشبّه، فقد دلّ على حرمة بعض النصوص. و أثبتنا حرمة عند البحث عن

ذلك في مقدمات كتاب النكاح.

و الظاهر تحقق التشبّه بحلق الرأس مطلقاً، بخلاف التقصير؛ فانه قد يتحقق به التشبّه.

الثالث: سيرة المتشربة؛ بدعوى استقرار عادة النساء المتشربات و المتدينات على

ترك حلق شعورهنّ؛ لأجل ارتكاز حرمة شرعاً في أذهانهنّ، بل في أذهان جميع المسلمين.

و أمّا الإشكال بأنّ هذه السيرة منهنّ لم يعلم كونها لأجل التشريع و شائبة حرمة الحلق،

بل لعلّه بمقتضى طبعهن طلباً للجمال و الحلية، كما هو كذلك في غير المتدينات من النساء، فهو

مدفوع بغرس حرمة و استقرارها في إرتكاز المتشربة. و لذلك يعدّون المرأة الحالقة

المتشبهة بالرجال ممن لا يبالى في الدين.

١- راجع الجزء التاسع من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث قاعدة انجبار ضعف الخبر بالشبهة الفتوائية.

حلق اللحية

تحرير الآراء

نُسب إلى المشهور بين الأصحاب حرمة حلق اللحية، بل عُدَّ من المتسالم بينهم؛ حيث أرسل جماعة من الفقهاء ذلك إرسال المسلّمات؛ نظراً إلى عدم إشارتهم إلى مخالف في المسألة، كما استقرَّ دأبهم على ذكر المخالفين في المسائل المختلف فيها. كما يظهر ذلك من السيد الخوئي في مصباح الفقاهة^(١) والشيخ البلاغي^(٢).

و قد حكى الشيخ البلاغي الحرمة في رسالته^(٣) عن يحيى بن سعيد الحلّي في جامعه، وعن فخر المحققين في حاشيته على القواعد، والشهيد الأوّل في قواعده، والحرّ العاملي في بداية الهداية، والكاشاني في المفاتيح، والبحراني في الحقائق، وكاشف الغطاء في كشف الغطاء، وصاحب الجواهر، وعن أعظم الفقهاء المعروفين بالإفتاء ممّن تأخّر عن الشيخ الأعظم الأنصاري، بل استفاد هذا العَلَم الإجماع على ذلك من كلام الشيخ البهائي.

ولا يخفى أنّ الإجماع المدّعى على ذلك، وإنّ ليس بإجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم؛ لاستناد الفقهاء في ذلك إلى النصوص والسيرة، إلّا أنّه يكشف عن تسالمهم على حرمة حلق اللحية. وهو رصيد وثيق للاستدلال في المقام على الحرمة.

هذا، ولكن رأيت في كلام صاحب الحقائق نسبة حرمة حلق اللحية إلى جملة من الفقهاء؛ حيث قال: «الظاهر - كما أستظهر جملة من الأصحاب كما عرفت - تحريم حلق اللحية».

١- مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٣٠ من منشورات دار الهادي.

٢- الرسائل الأربعة عشرة: ص ١٥٥.

٣- المصدر.

و نقل عن الفيض في الوافي أنه قال: «و قد أفتى جماعةً من فقهاءنا بتحريم حلق اللحية»^(١)، كما أنَّ الظاهر من صاحب الجواهر^(٢) في تشبيهه حلق الرأس للنساء بحلق اللحية للرجال من حيث الحرمة، كون التشبيه في أصل الحكم بالحرمة، لا من جهة شهرة الافتاء بالحرمة بين الأصحاب.

قال الفيض الكاشاني - في منهاج النجاة^(٣) في فصل ترك المعاصي: - «من المحرمات حلق اللحية و تصوير ذوات الارواح...»، و في مفاتيح الشرايع^(٤) في باب أصناف المعاصي عدَّ منها حلق اللحية؛ حيث قال: «و حلق اللحية؛ لأنَّه خلاف السنة التي هي إعفاؤها، و لمسح طائفة بسببه». و قال في الوافي^(٥): «و قد أفتى جماعةً من فقهاءنا بتحريم حلق اللحية...». و قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء^(٦) في مكروهات الحمام عند عدِّ مستحبات الشعر: «خامسها: تخفيف اللحية و تدويرها و الأخذ من العارضين و تبطين اللحية.. يحرم حلقها و يستحب توفيرها قدر قبضة من يد صاحبها...».

و قال الشيخ عبدالله المامقاني^(٧): «يحرم حلق اللحية؛ لما ورد من أنَّه عمل قوم لوط، و لعن فاعله و توبيخه و تشبَّهه بالمجوس و للضرورة من المذهب، بل الدين، حتى أنَّ مرتكبيه معترفون بحرمة، مُقدمون عليه باعتقاد الحرمة معتذرون بأعذار واهية...».

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٦٠ و ٥٦١.

٢- جواهر الكلام: ج ١٩، ص ٢٣٦.

٣- منهاج النجاة: ص ٢٨.

٤- مفاتيح الشرايع / طبع مطبعة الخيام: ج ٢، ص ٢٠.

٥- الوافي / من منشورات مكتبة الامام اميرالمؤمنين اصفهان: ج ٦، ص ٦٥٨.

٦- كشف الغطاء / طبع الحجري: ص ١٩٠.

٧- مرآة الكمال: ص ١٠٩.

أدلة حرمة حلق اللحية

و على أي حال فعمدة ما استدل به على حرمة حلق اللحية وجهان.

الأول: سيرة المتشرعة.

فإن سيرة المتدينين في زماننا، بل العصور السابقة - التي بإمكاننا الاطلاع و العثور على أحوال متشرعيها - قد جرت على التزامهم بحفظ اللحية و عدم حلقها و ذمّ حالتها، بل يعاملونهم معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة. و هذه السيرة يمكن إحراز اتصالها بزمّن الأئمة و النبي ﷺ؛ حيث لم يسمع خلاف ذلك منهم، بل ورد عنهم من النصوص ما يدل على إفضائها، و من الشواهد التاريخية ما يؤيدها، كما يؤيد ذلك ما جاء في كلمات جماعة من الفقهاء من دعوى الإجماع على ذلك، بل هي من القطعيات و غير قابلة للإنكار.

و يؤكدّه ارتكاز المتشرعة؛ نظراً إلى كون حرمة حلق اللحية مرتكزةً في أذهانهم من سالف الزمان إلى الآن، و لذاتراهم يعدّون حلق اللحية فاسقاً خارجاً عن رسم التدين و رتبة المتدينين و الشرع، كما جاء في كلام المحقق المامقاني.

الثاني: ما استدل به لذلك من النصوص.

منها: صحيحة البنزطي رواها ابن إدريس في آخر السرائر؛ نقلاً من كتاب الجامع لأحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي (صاحب الامام الرضا عليه السلام)، قال: «و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال عليه السلام: أما من عارضيه، فلا بأس. و أما من مقدّمها، فلا»^(١)

قوله عليه السلام: عارضيه، أي عارضِي الرجل؛ أي خديّه. و قوله عليه السلام: «من مقدّمها»؛ أي من مقدّم اللحية، و هي فوق الذقن قريب العارض.

هذه الرواية لا إشكال في سندها؛ إذ ظاهر كلام ابن إدريس في آخر السرائر أنّه بنفسه

رأى الكتب التي يروي عنها و أن نسبته إلى مؤلفيها ثابتة بالاشتهار، بل بالتواتر في زمانه، مع أن الحميري أيضاً رواها في قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه. و أيضاً رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر. و قد قلنا مراراً أن سند صاحب الوسائل إلى كتابه صحيح. و قد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا «مقياس الرواة». و جاء في ذيل صحيحة علي بن جعفر عليه السلام: «فلا يأخذ»^(١).

كما لا إشكال في دلالتها على حرمة حلق اللحية. و الوجه فيه: أنه كما يكون نفي البأس ظاهراً في الجواز، كذلك يكون نفي البأس ظاهراً، في نفي الجواز، و هذا واضح. و من أجل ذلك سؤال الراوي عن الصلاح لا يصرف قوله عليه السلام: «فلا» إلى نفي الصلاحية حتى يستظهر منه الكراهة؛ لأن الملاك في استظهار الحكم إنما هو كلام الامام عليه السلام دون الراوي. فمعناه نفي عدم البأس؛ أي فيه بأس. و هذا مما لا إشكال فيه. مع أن قوله عليه السلام: «فلا يأخذ» في صحيحة علي بن جعفر، لا إشكال في دلالته على الحرمة؛ نظراً إلى ظهور صيغة النهي في الحرمة.

حاصل الكلام أن لهذه الرواية طريقتين: أحدهما: ما رواه علي بن جعفر - قبل البزنطي - في كتابه عن موسى بن جعفر. و هو مثل المتن المزبور، و لكن جاء في ذيله: «فلا يأخذ».

و هذا المتن لا إشكال في دلالته على حرمة الأخذ من مقدّم اللحية؛ لظهور النهي فيه.

ثانيهما: ما رواه علي بن جعفر في مسائله. و قد قلنا متنه بتمامه هاهنا. و عرفت وجه

دلالة على الحرمة.

و إنما الإشكال في تفسير العارض، فقد يُفسّر بما ينبت على عرض اللحي فوق الذقن

تبعاً للنهاية^(٢)، كما عن الفيض في الوافي حيث قال: «العارض هو الشعر المنحط عن محاذاة

الآذان ببعض أسفله بما يقرب من الذقن و أعلاه بالعدار. و العذرا هو الشعر المحاذي

١- مسائل علي بن جعفر ص ١٣٩، قرب الإسناد: ص ١٢٢.

٢- النهاية: ج ٣، ص ١٩٢.

للأذان».^(١) فيكون حدّ العارض - بناءً على هذا التفسير - ما بين مؤخر اللحية إلى ما تحت الخدّ.

ولكنه خلاف مقتضى التحقيق و ما عليه جمهور اللغويين.

قال في الصحاح: عارضتا الانسان صفحتا خديّه. و قولهم: فلان خفيف العارضين يراد به خفة شعر عارضيه. و مثله في «المصباح المنير». و «تاج العروس» و «المنجد». و قد نقل ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ) في المقائيس عن ابن الأعرابي أنّه قال: عارضا الرجل شعر خديّه، و لا يقال للأمرد امسح عارضيك.

و نقل الأزهري^(٢) عن بعض الأقدمين من أهل اللغة أنّه قال: «إنّ العارض أيضاً الخدّ. يقال: أخذ الشعر من عارضيه؛ أي خديّه».

و الخدّ هو ما بين المخجّر إلى اللّحي من الجانبين، كما نقل الأزهري عن بعض قدماء أهل اللغة^(٣)، و صرّح به الخليل^(٤)، و كذلك في «المصباح»، و «تاج العروس»، و «المنجد» و سائر معاجم اللغة. و المخجّر هو ما يبدو من النقاب من أطراف العينين و الأنف، كما في «الصحاح» و «المقائيس» و «اللسان»، و غير ذلك من معاجم اللغة. و اللحي هو الفكّ، و هو معلوم. و لكلّ شخصٍ فكّان؛ الأعلى و الأسفل.

و في بعض معاجم اللغة: أنّه ما دار بالعين و اكتنف الأنف أي ما بين تحت العينين و طرفي الأنف. و هذا الموضع من الوجه هو الذي يبد و من النقاب.

و أما اختصاص مقدّم اللحية بالذكر في كلام الامام عليه السلام، فلأجل كونه في مظنة جواز

١- الوافي: ج ٦، ص ٦٥٦.

٢- تهذيب اللغة: ج ١، ص ٤٦٧.

٣- تهذيب اللغة: ج ٦، ص ٥٦٠.

٤- العين: ج ١، ص ٤٦٦.

الحلق؛ بلحاظ قربه إلى العارضين و اشتباهه بهما موضعاً و حكماً، و إلا فمن المقطوع عدم خصوصية له للاختصاص بالذكر.

و قد يحتمل كون المراد من مقدّم اللحية أسفلها الواقع على الفكّ.

و فيه: أنّ كلّ شيءٍ - كان له أعلى و أسفل -، يكون مقدّمه أعلاه و مؤخره أسفله؛ لأنّ مقدّم الشيء في مقابل مؤخره، كما أنّ أعلاه في مقابل أسفله. و لا يُطلق المقدّم على أسفل الشيء و المؤخر على أعلاه قطعاً، بل المتفاهم العرفي من مقدّم الشئ أعلاه، و من مؤخره أسفله.

و قد يقال: إنّ قول السائل: «هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟» بمعنى هل ينبغي له أن ينقص و يُخفّف من لحيته؟ فهذا القائل فسر لفظ «يصلح» بـ «ينبغي»، و فسّر الأخذ من اللحية بمعنى التقصير و تخفيف اللحية. و عليه فيكون كلام الامام عليه السلام: «أما من عارضيه، فلا بأس»؛ بمعنى نفي البأس عن تخفيف العارضين. و يكون نهي عليه السلام بقوله: «و أما من مقدّمها، فلا» بمعنى كراهة تخفيف اللحية. و يُستشهد لذلك بما ورد من الأمر بتبطين اللحية، كما يظهر ذلك من عنوان الباب في الوسائل.

و فيه: أنّه خلاف ظاهر إطلاق لفظ الأخذ، بل ظاهره الحلق و الجزّ، كما هو الظاهر من أخذ شعر العارض و الرأس و العانة. فإنّ وحدة السياق تقتضي كون لفظ الأخذ في الأخذ من اللحية و من العارضين بمعنى واحد. و الأخذ من العارضين يكون بمعنى أخذ شعر العارض من أصله و بتمامه، فكذلك الأخذ من اللحية. و تشهد لذلك قرينة المقابلة بين نفي البأس و بين إثباته، في صحيحة البزنطي و ظهور صيغة النهي في صحيحة على بن جعفر.

و كذا يظهر من كلام الفيض في الوافي، إلا أنّه فسّر العارضين بشعر جانبي الوجه ما بين الذقن و محاذي تحت الآذان، كما سبق نقل كلامه آنفاً. و لعلّه مقصود صاحب الوسائل، بل

كلّ من فسّر الأخذ من العارضين بالتقصير والتخفيف. ولكنه خلاف الظاهر. وذلك لما قلناه من أنّ منشأ تفسير العارض بذلك ما قال في النهاية؛ من أنّ العارض عرض اللّحي فوق الذقن. و قلنا إنّ خلاف ما عليه جمهور اللغويين.

و عليه فإذا كان العارض بمعنى صفحة الخدّ يكون الأخذ منه بمعنى المسح؛ أي أخذ شعر الخدين بتمامه من أصله. كما جاء في كلام ابن الأعرابي: «لا يقال للأمرد امسح عارضيك». وإذا كان الأخذ من العارضين بهذا المعنى يكون الأخذ من مقدّم اللحية أيضاً بهذا المعنى بمقتضى سياق الكلام. مع أنّ المتعارف أخذ شعر الخدّ من أصله و هو المعهود بين المتشرعة و عليه جرت سيرتهم، وإنّ المقصود من مقدّم اللحية ما يجاور العارضين بالمعنى الذي قلناه و عليه جمهور اللغويين. و عليه فالمعنى: ما يحاذي تحت الآذان و يجاور الخدّ و إنّما اختصّ بالذكر بلحاظ قربه إلى العارضين و اشتباهه بهما موضعاً و حكماً.

أما لفظ «يصلح»، فظاهر في يجوز؛ لأنّ الصلاح في مقابل الفساد الملائم للحرمة و المنع. هذا، مضافاً إلى أنّ المناسب لشأن الامام عليه السلام في الأمر و النهي هو بيان الوظيفة ما لم تكن قرينة على خلاف ذلك. هذا مع أنّ مناط الاستظهار كلام الامام عليه السلام، و قد سبق آنفاً وجه ظهور قوله عليه السلام «فلا» في نفي الجواز.

و أما سوال البنظري و إن كان عن الأخذ من اللحية، إلّا أنّه يظهر من جواب الامام عليه السلام أن مقصوده في الحقيقة كان هو السؤال عن حكم ما يجاور العارضين من اللحية؛ نظراً إلى اشتباهه بهما موضعاً و حكماً بلحاظ قربيه بهما. و من هنا حكم الامام بمنع الأخذ من مقدّم اللحية في الجواب. و يمكن كون سؤاله عن جواز أخذ مطلق اللحية، و لكن الامام عليه السلام أجابه بالتفصيل المذكور، أو كان سؤاله عن ذلك لأجل توهمه أنّ العارضين بحكم اللحية، فاجاب الامام عليه السلام ببيان حكم العارضين و التفصيل بينهما و بين مقدّم اللحية و بيان أن مقدم اللحية كمؤخرها في الحكم. و عليه يكون مؤخر اللحية ما حول الذقن، كما هو المساعد للاعتبار.

حاصل تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة أن المراد من مقدّم اللحية جانب أعلاها الواقع تحت العارض. وقوله عليه السلام: «فلا» يعني فلا يجوز أخذ الشعر من مقدم اللحية، فضلاً عن أحد اللحية نفسها. وبذلك تتم دلالة هذه الصحيحة على المطلوب.

ومنها: ما ورد عن علي عليه السلام في حديث: «أقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فمُسيخوا»^(١)؛ أي أطالوا الشوارب ومدّوها.

ورد أولاً: بضعف السند؛ لوقوع عدّة مجاهيل في سنده.

و ثانياً: بأنّ مسخ فاعل لأجل فعله وإن كان ظاهراً في حرمة ذلك الفعل؛ حيث لا يقع المسخ إلا على أمرٍ محرّم بالغ في التحريم، كما قال في الحدائق^(٢)، إلا أنّ ظاهر هذه الرواية كون مسخ هؤلاء القوم لأجل حلق اللحية و فتل الشارب كليهما، لا حلق اللحية وحده كما هو محل الكلام، ولعله لأجل التشبّه بأعداء الدين بفعلهما معاً، لا مجرد حلق اللحية.

ومنها: ما رواه في الجعفریات^(٣) بسنده عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلق اللحية من المثلة. ومن مثّل، فعليه لعنة الله»^(٤).

و نوقش فيه، أولاً: بضعف السند؛ نظراً إلى عدم ثبوت أصل الكتاب بطريق معتبر؛ حيث لم يثبت كونه بعينه لمحمد بن الأشعث، كما قال في الجواهر، و على فرض ثبوته لم يثبت وثاقة موسى بن إسماعيل الواقع في طريق المؤلف إلى الامام عليه السلام. و قد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا مقياس الرواة، فراجع.

و ثانياً: بأنّ المثلة هو التنكيل بالغير بقصد الهتك و الإهانة. و أنّ المقام ليس من هذا

١- الوسائل: ب ٦٧، من آداب أقوام الحمام، ح ٤.

٢- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٥٦١.

٣- الجعفریات: ص ١٥٧.

٤- مستدرک الوسائل / طبع مؤسسة آل البيت: ج ١، ص ٤٩٦، ب ٤٥، من آداب الحمام، ح ١.

القبيل؛ لأنَّ الحالق إنَّما يحلق لحية نفسه بقصد التزيين و تحسين وجهه، كما هو واضح.

و يمكن الجواب بأنَّ إلحاق حلق اللحية بالمثلثة إنَّما هو في الحكم، لا في الماهية و المعنى، كما يشعر ذلك قوله: «من المثلثة» أي من قبيل المثلثة في الحكم و لم يقل: «حلق اللحية مثلثة».

و أما التوجيه بأنَّ المقصود حلق لحية الغير خلاف الظاهر المتفاهم عرفاً.

و أما النقاش في دلالة لعن الفاعل على حرمة فعله الملعون به فغير وجيه؛ لأنَّ اللعن هو البعد الناشئ من الغضب و الطرد، لا مطلق البعد، بلا فرق بين إنشاء اللعن بمثل: «عليه لعنة الله» و بين الإخبار عنه بمثل: «فهو ملعون»، كما قيل^(١) و أمّا ما ورد من اللعن على بعض غير المحرّمات، فمحمول على الوجه الحرام من ذلك الفعل المتعلّق للعن، كقوله ﷺ: «ملعون من أخر الصلاة» فيحمل على تأخير الصلاة على وجه الاستخفاف بها. أو يُرفع اليد عن ظاهر اللفظ لوجود القرينة كالأمر في موارد الاستحباب.

و على أيّ حال لا تصلح هذه الرواية للدليّة على المطلوب؛ نظراً إلى ضعف سندها. و إنَّما تصلح للتأييد.

و منها: ما ورد في عدّة من روايات الخاصة و العامّة، من الأمر بإعفاء اللحية و حفّ الشارب.

مثل ما رواه الصدوق في معاني الأخبار بسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه ﷺ قال: «حَفَّوا الشَّوَارِبَ وَ أَعْفَوْا اللَّحْيَ، وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ»^(٢).

و ما رواه مرسلاً عن النبي ﷺ قال: «حَفَّوا الشَّوَارِبَ وَ أَعْفَوْا اللَّحْيَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٣).

١- و هو السيد الخوئي في مصباح الفقاهة / طبع دارالهادي: ج ١، ص ٣٣٤.

٢- الوسائل: ب ٦٧، من أداب الحمام، ح ٣.

٣- المصدر: ح ١.

و أيضاً روي عنه مرسلأً أَنَّهُ ﷺ قال: «إِنَّ الْمَجُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ وَفَرَّوْا شَوَارِبَهُمْ وَإِنَّا نَحْنُ نَجْزُ الشَّوَارِبَ وَنُعْفِي اللَّحْيَ، وَهِيَ الْفُطْرَةُ»^(١)؛ أَي من الإسلام.

و ما رواه في المستدرک^(٢) عن النبی ﷺ أَنَّهُ قال لرسولي كسرى: «ويلكما، من أمركما بهذا؟ قالوا: أمرنا بهذا (يعنيان كسرى). فقال رسول الله ﷺ: لكن ربي أمرني بإعفاء لحيتي وقص شاربي». و أيضاً قد روى أهل العامة هذه الرواية بتعابير مختلفة وطُرُق عديدة عن النبي ﷺ. فمنها: قوله ﷺ: «أحفوا الشوارب وأعفوا اللحي»، و قوله ﷺ: «انهكوا الشوارب وأعفوا اللحي»، و قوله ﷺ: «أعفوا اللحي و جَزَّوْا الشَّوَارِبَ، وَ غَيَّرُوا شَيْبَكُمْ، وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى»، و قوله ﷺ: «جَزَّوْا الشَّوَارِبَ وَ أَرْخَوْا اللَّحْيَ وَ خَالَفُوا الْمَجُوسَ»، و قوله ﷺ: «خَالَفُوا الْمَشْرِكِينَ وَ فَرَّوْا اللَّحْيَ وَ أَحْفَوْا الشَّوَارِبَ»، و قوله ﷺ: «قَصَّوْا الشَّوَارِبَ وَ أَعْفَوْا اللَّحْيَ»، إلى غير ذلك من تعابير مختلفة مؤدّية لهذا المضمون بطرق عديدة كثيرة متظافرة. و قد ذكر الشيخ محمد جواد البلاغي أسانيد هذه الروايات في رسالته^(٣).

و الحاصل: أن هذه الطائفة من الروايات يُطمئنُ بصدور مضمونها عن النبي ﷺ؛ لِإِسْتِفَاضَتِهَا، بل لا يبعد دعوى تواترها المعنوي. و عليه فالتشكيك في سندها غير وجيه، فضلاً عن التضعيف، كما يظهر من بعض الأعاظم.

و أما دلالةً فهي قاصرة عن إثبات المطلوب.

و ذلك أولاً؛ لِأَنَّ إِعْفَاءَ اللَّحْيَةِ إِكْثَارَهَا وَ تَوْفِيرَهَا وَ إِرْخَاؤَهَا. و لا خلاف بين فقهاءنا في عدم وجوب ذلك، بل دَلَّتْ النصوص على استحباب تبطينها و توفيرها قدر قبضة. فهذه الطائفة من الروايات غير قابلة للالتزام بظاهرها، بل لابدّ من حملها على استحباب إعفاء اللحي أو يُراد

١- المصدر: ح ٢.

٢- المستدرک: ج ١، ص ٤٠٧، ب ٤٠، من آداب الحمام.

٣- الرسائل الأربعة عشرة: ص ١٣٩ - ١٤٤.

من الاعفاء ما يقابل الحلق، فتدل حينئذٍ على المطلوب.

و ثانياً: قد وردت هذه الروايات في مقام النهي عن التشبه باليهود ؛ حيث كانوا يسترسلون اللحية و يُطيلونها مع توفير شواربهم و تطويلها. فأمر في هذه الطائفة من الروايات بإعفاء اللحية - أي توفيرها بغير الإطالة و الاسترسال - و جزّ الشوارب. وعدة من هذه النصوص بصدد النهي عن التشبه بالمجوس بتطويل الشوارب و حلق اللحية، فأمر فيها بعكس ذلك. و في بعضها الآخر نُهي عن التشبه باليهود المجوس و النصاري، بل و مطلق المشركين. و الحاصل: أنّ المأمور به في هذه النصوص توفير اللحية و جزّ الشارب ؛ لغرض عدم التشبه بالكفار و يكفي في عدم التشبه بهم مجرد جز الشارب سواءً وفرت اللحية أو حُلقت كما يشهد لذلك ما ورد من الأمر بإعفاء الشوارب فقط.

و على أيّ حال لا مناص من حمل الأمر بإعفاء اللحية في هذه النصوص على الاستحباب للقطع بعدم وجوبه. و لا دلالة للأمر بالاستحبابي بإعفاء اللحية و توفيرها على حرمة حلقها بوجهٍ كما هو واضح. فهذه الطائفة من الروايات قاصرة عن الدلالة على المطلوب.

و منها: ما دلّ على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين و النهي عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زياً. و قد دلّ على ذلك كلُّ ما نهى عن التشبه باليهود و النصاري و المجوس و بني أمية و المشركين، و هي نصوص كثيرة أشير إلى جملة منها في الطائفة السابقة.

و أيضاً دلّ على ذلك معتبرة السكوني عن الصادق عليه السلام: قال: «إنّه أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي و لا تَطْعَمُوا مطاعم أعدائي و لا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي، كما هم أعدائي»^(١).

و أشكل على هذه الرواية أولاً: بضعف السند.

و فيه: أن هذه الرواية معتبرة بطريق الصدوق في العلل؛ إذ لا كلام في وثاقة رجال طريقه، إلاّ التوفلي. و الأقوى اعتبار رواياته؛ نظراً إلى كثرة رواياته؛ فإنّ خصوص رواياته عن السكوني تتجاوز عن ثمانمئة. و له كتاب كما صرح به النجاشي و غيره. و مع ذلك لم يرد في حقه أي ذمّ و قدح، بل قد ذكره البرقي و الشيخ في رجالهما من أصحاب الصادق عليه السلام. فلو كان فيه قدحٌ لظهر و بان. فاشتهاره بالرواية بين الأصحاب و نقلهم عنه روايات كثيرة من دون أية إشارة إلى قدحه كاشفٌ عن حُسن حاله و اعتبار رواياته، فلا إشكال في سندها.

و أما وجه دلالتها، فهو أنّ حلق اللحية سلوك مسلك الأعداء و التشبُّه بهم في هيئة الوجه؛ لما سبق من النصوص المتظافرة الدالة على ذلك. فيدخل بذلك في نطاق النهي، و هو ظاهرٌ في الحرمة.

و يمكن النقاش فيه بأنّ المنهي عنه حينئذٍ عنوان التشبُّه، و هو لا يتحقق بمجرد حلق اللحية، بل إنّما يتحقق بحلقها مع توفير الشارب. و لا يدل على حرمة حلق اللحية بعنوانه. و قد يناقش أيضاً في دلالتها بأن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زياً. و هذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

و فيه: أنّه خلاف مقتضى الإطلاق. فإنّ النهي عن سلوك مسلك أعداء الدين يشمل أي فعل و وصف جرى مسلكتهم و استقرّت عاداتهم و سيرتهم عليه. فإنّ اتخاذ سيرتهم في تجميل الوجه و البدن شعاراً و التزيّن بزيتهم لا ريب في كونه من مصاديق سلوك مسلكتهم، إلاّ أنّ الإشكال في إرادة الحرمة من النهي الوارد فيها؛ لما قلنا من قوّة احتمال إرادة الكراهة و كون النهي تنزيهياً.

و منها: ما رواه السيوطي في الجامع الصغير^(١) بقوله: أخرج ابن عساكر عن الحسن بن

على ﷺ عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «عشر خصال عَمِلَهَا قَوْمٌ لَوْطُ بِهَا أَهْلَكُوا.. إِيْتَانِ الرَّجَالُ - إِلَى أَنْ قَالَ: وَقَصَّ اللِّحْيَةَ، وَ طَوَّلَ الشَّارِبَ».^(١) قَصَّ الشَّعْرَ قَطْعَهُ، كَمَا فِي الصَّحَاحِ وَ غَيْرِهِ.

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على حرمة حلق اللحية؛ نظراً إلى كون قصّ اللحية فقرّةً مستقلةً، و إلى ما ورد فيه من الوعد بالإهلاك و العذاب. و أما عدم التزام أحد بحرمة تطويل الشارب لا يوجب سقوط ساير فقرات هذه الرواية عن الحجية كما قرّرناه في كتابنا «بدايع البحوث» في تنقيح قاعدة: التبعض في فقرات الحديث الواحد. إلّا أنّ الإشكال في سندها؛ حيث رُويت من طريق العامة.

و أما الاستدلال بما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(٢)؛ نقلاً عن إبليس؛ بدعوى كون حلق اللحية من قبيل تغيير خلق الله، فهو حرام؛ لأنّه بأمر إبليس، فواضح الضعف؛ نظراً إلى وضوح عدم إرادة تغيير الخلقة بعرضه العريض، و إلّا لزم شموله لأيّ تصرف في مصنوعات الله و مخلوقاته حتى مثل قطع الأشجار و حفرا الآبار و قلم الأظفار، و إن حرمة ذلك غير قابل للالتزام.

هذا مضافاً إلى دلالة النصوص المفسّرة الواردة عن أهل البيت على أنّ المراد بخلق الله هو دين الله و فطرة التوحيد التي فطر الناس عليها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.^(٣) و كون حلق اللحية خلاف دين الله أوّل الكلام. أللّهم إلّا أن يقال بإرادة كلا المعنيين من تغيير خلق الله. فعلى أيّ حال بأيّ معنى فسّرنا تغيير خلق الله أو بكليهما، لا ربط له بحلق اللحية، مع أنّه لو كان من قبيل تغيير خلق الله لكان حلق الرأس من هذا القبيل و لم يقل به أحد.

١- المستدرک: ب ٤٠، من آداب الحقام، ح ٣.

٢- سورة النساء: الآية ١١٨.

٣- سورة الروم: الآية ٢٩.

تحصل من جميع ما ذكرناه: أنَّ الأقوى حرمة حلق اللحية ؛ لدلالة صحيح البنظي و
تؤيده رواية الجعفریات؛ لتمامية سندها، و أيضاً يؤيده النبوي العامي الذي رواه السيوطي.
هذا مع استقرار سيرة المتشرعة على ترك الحلق، و المرتكز بينهم أن حلق اللحية فعل
من لا يبالى بالدين، مضافاً إلى تسالم الفقهاء على حرمة. و قد تبين أن حدَّ اللحية. ما دون
الصدغين و الخدين إلى آخر الذقن.

حكم أهل الكتاب من حيث الطهارة والنجاسة

- تنقيح كلمات الفقهاء، و دراسة الإجماع و الشهرة في المسألة
- تحقيق في أصناف أهل الكتاب و حكم المجوس و الصابئي في كلمات الفقهاء
- طهارة الانسان الذاتية لا تنافي نجاسة الكتابي بعرض الشرك
- الاستدلال بالكتاب لنجاسة الكتابي
- تحقيق معنى لفظ «المشرك»، و «النجس» في اللغة و الكتاب و السنّة
- تقسيم نصوص المقام إلى ثمانى طوائف:
- ١- ما أمر فيها بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي
- ٢- النصوص الناهية عن مؤاكلة الكتابي
- ٣- ما دلّ على نفي البأس عن مؤاكلة الكتابي مع عدم سراية النجاسة
- ٤- ما دلّ على منع الأكل من آنية الكتابي
- ٥- ما دلّ على النهي عن أكل سور اليهودي و النصراني و شربه
- ٦- ما دلّ على رفع منع استعمال ثياب أهل الكتاب و بواريهم بشرط غسلها
- ٧- ما دلّ على جواز تغسيل الكتابي و الكتابية الميت المسلم و المسلمة عند فقد الممائل و المحارم
- ٨- ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية
- مقتضى الصناعة في الجمع بين نصوص المقام
- تنقيح كلمات الفقهاء، و مقتضى التحقيق في المسألة

خلاصة البحث

❶

المشهور شهرة عظيمة نجاسة مطلق أصناف الكافر، بلا فرق بين أهل الكتاب وغيرهم.

❷

مقتضى التحقيق: كون المجوس من أهل الكتاب؛ لما دلّ من النصوص على ثبوت

الكتاب لهم، ولما دلّ منها على جواز التمتع بالمجوسية، وللنبوي الأمر بمعاملة أهل الكتاب

مع المجوس. ولم يرد في النصوص ما يصلح لمعارضة هذه النصوص، ولا إجماع في البين.

❸

دلّت نصوص على منع التمتع بالمجوسية، لكن مقتضى الصناعة حملها على الكراهة

بقريئة النصوص الصريحة في الجواز.

❹

المشهور بين القدماء شهرة عظيمة عدم كون الصابئي من أهل الكتاب ولا دليل على

كونه كتابياً، فيدخل في معقد إجماع الأصحاب على نجاسة مطلق أصناف الكفار.

❺

لاريب في طهارة الانسان الذاتية لولا عروض الكفر، فلا حاجة لإثباتها إلى تجشم

الاستشهاد ببعض النصوص، لكن لا تأثير لها بعد قيام الإجماع والضرورة على نجاسة الكافر

بأقسامه، فلا بد لإثبات طهارة بعض أصنافه من إقامة دليل.

❻

مقتضى القاعدة عند الشك في حكم نجاسة اليهود والنصارى الرجوع إلى عموم دليل

نجاسة مطلق الكفار؛ لأنّ الدليل وإن كان ليّياً إلا أنّ كلمات المجمعين صريحة في نجاسة مطلق

أقسام الكفار، فلا مناص من تحكيم عمومها عند عدم تمامية الدليل الخاص في الدلالة على

طهارة اليهود والنصارى. وأمّا في الشبهة الموضوعية فمقتضى القاعدة سقوط كلّ من العام و

الخاص عن الحجية والرجوع إلى أصالة الطهارة.

❼

لا وجه للاستدلال بقاعدة الطهارة لإثبات طهارة الكتابي؛ لقيام الأمانة على نجاسته، و

هي الروايات الدالة على ذلك. فلا شك في البين.

﴿٨﴾ لا تتم دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ على نجاسة مطلق أهل الكتاب. بل إنما

يدلّ على نجاسة خصوص المشركين منهم، لا غير مشركيهم.

﴿٩﴾ يمكن تقسيم نصوص المقام على ستّ طوائف.

الأولى: ما أمر فيها بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي. هذه الطائفة لا إشكال في سندها، ولا في دلالتها على نجاسة الكتابي؛ لظهور الأمر بغسل اليد في إرشاده إلى سريّة النجاسة بالملاقاة و احتمال كون وجوب الغسل حكماً تعدياً تكليفاً غير ناظر إلى ذلك خلاف الظاهر، كما أنّ حملها على كون نجاسة أيديهم بعرض ملاقة الأعيان النجسة أيضاً خلاف الظاهر، أللهم بقرينة سائر نصوص المقام.

﴿١٠﴾ الثانية: ما دلّ على النهي عن مؤاكلة الكتابي.

هذه الطائفة وإن كانت تامة سنداً، ولكن في دلالتها على المطلوب خفاء؛ لقوة احتمال إرادة الحرمة التكليفية بلحاظ ما للكتابي من القذارة المعنوية بسبب كفره، كالنهي الوارد عن أكل سور الجنب والحائض والزاني والزانية.

﴿١١﴾ الثالثة: ما دلّ على نفي البأس عن مؤاكلة الكتابي مع عدم سريّة النجاسة بقرينة ما ورد

فيها من تعليل المنع واشتراطه بأكلهم الخنزير والميتة، وشرب الخمر.

هذه الطائفة لا إشكال في سندها، ولا في دلالتها على طهارة الكتابي. ومقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين حمل الأولى إمّا على الكراهة أو على صورة تنجيسهم الطعام بالنجاسة العارضية و السريّة.

﴿١٢﴾ الرابعة: ما دلّ على منع الأكل من أواني أهل الكتاب؛ معللاً بأكله الشيء النجس فيها. هذه

الطائفة كسابقتها من حيث الدلالة والسند.

﴿١٣﴾ الخامسة: ما دلّ على النهي عن سور اليهودي والنصراني. ويمكن حملها على النجاسة

العارضية بالسراية.

١٤ السادسة: ما دلّ على رفع منع استعمال الثياب و البواري المأخوذة من أهل الكتاب بشرط غسلها. و ظاهرها إناطة المنع بسراية النجاسة منهم بالملاقاة. ولكنها تعم نجاستهم الذاتية و العَرَضِيَّة بالملاقاة. فلا تتم دلالتها على نجاسة أهل الكتاب.

١٥ السابعة: ما دلّ على جواز تغسيل الكتابي و الكتابية الميت المسلم و المسلمة عند فقدان المماثل و المحارم. و ظاهرها طهارة الكتابي.

١٦ الثامنة: ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية لأولاد المسلمين. و لا إشكال في ظهورها في طهارة الكتابي.

١٧ مقتضى التحقيق: استقرار التعارض بين الطائفتين؛ لعدم إمكان حمل بعض نصوص الطائفتين. و مقتضى الصناعة حينئذٍ ترجيح النصوص الدالة على نجاستهم؛ لأنها موافقة للكتاب، و مخالفة للعامة، مضافاً إلى اشتهاًر نجاستهم بين قدماء الأصحاب و متأخريهم شهرة عظيمة قريبة بالإجماع، فلا مناص من ترجيح النصوص المتضمنة لنجاسة الكتابي.

تنقيح كلمات الفقهاء

و تعيين الرأي المشهور

لا ريب في أنَّ المشهور شهرةً عظيمةً نجاسةً مطلق

أصناف الكافر، بلا فرق بين المشرك وغيره ولا بين أهل الكتاب وغيرهم. بل حُكي عن غير واحد دعوى الإجماع على ذلك، كما في الحدائق؛ حيث قال: «و قد حكي عن جماعة دعوى الاجماع على نجاسة الكافر بجميع أنواعه المذكورة، كالمرتضى و الشيخ، و ابن زهرة، و العلامة في جملة من كتبه».^(١)

و في الجواهر: «العاشر: الكافر إجماعاً في التهذيب، و الانتصار، و الغنية، و السرائر، و المنتهى و غيرها، و ظاهر التذكرة، بل في الأول من المسلمين... من غير فرق بين اليهود و النصارى و غيرهم، كما هو صريح معقد إجماع المرتضى و ظاهر غيره بل صريحه، و لا بين المشرك و غيره، و لا بين الأصلي و المرتد».^(٢)

و قال الشيخ الأعظم: «الثامن: الكافر بجميع أقسامه؛ بالاجماع المحقق في الجملة و المحكي عن السيّدین، و الشيخ، و الحلّي، و المحقّق، و المصنّف، و الشهيد في الروض و غيرهم».^(٣)

قوله: «في الجملة» إشارةً إلى ما وقع من الخلاف في اليهود و النصارى، و إلاّ فنجاسة غير اليهود و النصارى من ساير أصناف الكفار ممّا لا خلاف فيه من أحدٍ من الأصحاب، كما

١- الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢.

٢- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤١.

٣- كتاب الطهارة: للشيخ الأنصاري: ج ٥، ص ٩٩.

ستعرف في كلام المحقق. وإنّما وقع الخلاف في نجاسة اليهود والنصارى. وأما في غيرهما من أصناف الكفار، فلا خلاف بين الأصحاب في نجاستهم، كما حكاه في الحقائق عن المحقق في المعبر بقوله: «إلا أنّ المفهوم من كلام المحقق في المعبر الإشارة إلى الخلاف في بعض هذه المواضع، حيث قال: الكفار قسمان يهود ونصارى ومن عداهما، أما القسم الثاني، فالأصحاب متفقون على نجاستهم، وأما الأول فالشيخ في كتبه قطع بنجاستهم وكذا علم الهدى والأتباع وابن بابويه. وللمفيد قولان، أحدهما: النجاسة ذكره في أكثر كتبه، والآخر: الكراهة ذكره في الرسالة الغرية. قال في المعالم: وعزى غير المحقق إلى الشيخ في النهاية وابن الجنيد الخلاف في هذا المقام أيضاً»^(١).

وقد صرح غير واحد من القدماء بإجماع الأصحاب على نجاسة اليهودي والنصراني مطلقاً وكل كافر، منهم السيد المرتضى، وشيخ الطائفة، وابن زهرة، والعلامة الحلّي^(٢). فإن إطلاق كلماتهم يقتضي نفي الفرق بين المشركين من اليهود والنصارى وبين غيرهم، بل صرح العلامة بهذا الإطلاق؛ حيث قال: «الكفار أنجاس، وهو مذهب علمائنا أجمع، سواء كانوا أهل الكتاب، أو حربيين، أو مرتدين، وعلى أي صنف كانوا»^(٣).

بل ادّعى السيد المرتضى إجماع الإمامية على نجاسة اليهودي والنصراني بقوله: «ومما انفردت به الإمامية: القول بنجاسة سور اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك... ويدلّ على صحة ذلك مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه، قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...»^(٤) مقصوده من جميع الفقهاء جميع فقهاء أهل العامة. وهذا ينافي ما

١- الحقائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢ / المعبر: ص ٩٥ - ٩٦.

٢- الانتصار في الجوامع الفقهية: ص ١٣٥ / ناصريات: المسألة: ١٠ / تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٢٢٣ / المنتهى: ج ١، ص ١٦٨ / الغنية: في الجوامع الفقهية: ص ٤٨٩.

٣- المنتهى: ج ١، ص ١٦٨.

٤- الانتصار: ص ٨٨.

سبق آنفاً من صاحب الجواهر؛ حيث حكى عن تهذيب الشيخ من إجماع المسلمين على نجاسة اليهود والنصارى، إلا أنَّ مخالفتهم في خصوص السور.

و لا يخفى أنَّ قول السيد «مما انفردت به الإمامية» ناظرٌ إلى كون الإمامية مخالفتين للعامة في الحكم، لا إلى تحقق الإجماع في ما بينهم.

و على أيّ حال لا ريب في أنَّ المشهور شهرة عظيمةٌ - كادت تكون إجماعاً بين قدماء الأصحاب - نجاسة أهل الكتاب. و مانسب إلى غرية المفيد، من كراهة سور اليهودي و النصراني - الظاهر في طهارتهما -، و كراهة سور الكفار إلى نهاية الشيخ، و كراهة ذبائح أهل الكتاب و الأكل في آيتهم إلى مختصر ابن الجنيّد، فقد أوّلها الأصحاب بتأويلات كما جاء في الحقائق و الجواهر و غيرها^(١).

بل نقل في الجواهر عن أستاذه كاشف الغطاء أنَّ القول بنجاسة أهل الكتاب من شعار الشيعة، يعرف ذلك جميع أهل العامة حتى عوامهم و نساؤهم و صبيانهم، بل يعرف ذلك أهل الكتاب أنفسهم، فضلاً عن الخاصة.

قال عليه السلام: «و لقد أجاد الأستاذ الأكبر بقوله: إن ذلك شعار الشيعة، يعرفه منهم علماء العامة و عوامهم و نساؤهم و صبيانهم، بل و أهل الكتاب فضلاً عن الخاصة»^(٢) و أما ذهاب بعض متأخري المتأخرين و المعاصرين إلى طهارة الكتابي، فلا يضر بالشهرة العظيمة بين الأصحاب من القدماء و المتأخرين.

و الحاصل: أنّه لا ريب في أنَّ الشهرة العظيمة بين أصحابنا - من القدماء و المتأخرين - القول بنجاسة أهل الكتاب، بلا فرق بين المشركين و غير المشركين منهم. و أما الإجماع على نجاستهم، فغير محقق لتصريح المحقق بوجود الخلاف بل نسب الخلاف إلى بعض القدماء كابن

١- الحقائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٢ - ١٦٣ / جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤١ - ٤٢.

٢- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٢.

أبي عقيل وابن الجنيد والشيخ في النهاية، وغيرهم.

هذا، ولكن في أصل تحقق هذا الإجماع في غير المشرك من أهل الكتاب، بل مطلقاً بحوث و مناقشات من جهات سيأتي تحقيق ذلك تفصيلاً بعد البحث عن نصوص المقام.

تحقيق في
أصناف أهل الكتاب

أولّ ما ينبغي البحث عنه في هذه المسألة تحقيق المراد من الكتابي. ولا إشكال في كون اليهود والنصارى من أهل الكتاب، ولا كلام في ذلك. إنّما الكلام في أنّه هل يكون المجوس والصابئي من أهل الكتاب، أم لا؟

أما المجوس، فالأقوى كونهم في حكم الكتابي؛ للنبي الأمر بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس، و لما دلّ على ثبوت الكتاب لهم، و لما دلّ بالخصوص على جواز التمتع بالمجوسية.

قال الشيخ الأعظم: «المجوسية كالكتابية؛ إما لما ورد من ثبوت كتاب لهم و نبي، فقتلوا نبيّهم و حرّقوا كتابهم، و إمّا للنبي: سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب، و إمّا لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسية مؤيداً بما في مصحّحة محمّد بن مسلم من جواز نكاح المجوسية بملك اليمين بعد ضمّ كون المنقطعة بمنزلة الأمة»^(١).

فهاهنا ثلاث طوائف من النصوص:

الأولى: ما دلّ على أنّ المجوس من أهل الكتاب، و على ثبوت النبي و الكتاب السماوي لهم و أنّهم قتلوا نبيّهم و حرّقوا كتابهم، كمرسل أبي يحيى الواسطي و مرسل الصدوق^(٢).

١- كتاب النكاح: ص ٣٩٥.

٢- الوسائل: ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ١، ٣، ٥.

من هذه الطائفة موثقة زرارة، قال: «سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال عليه السلام: هم من أهل

الكتاب و مجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات»^(١).

ومنها: موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال بعث النبي صلى الله عليه وآله خالدين الوليد إلى

البحرين فأصاب بها دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبي صلى الله عليه وآله: إنّي أصبت دماء

قوم من اليهود والنصارى فودّيْتُهُمْ ثمانمائة درهم ثمانمائة، وأصبتُ دماء قوم من المجوس ولم تكن

عهدت إليّ فيهم عهداً، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال صلى الله عليه وآله: إنهم

أهل الكتاب»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق في المجالس بسنده، عن الأصغر بن نباتة: «أنّ عليّاً عليه السلام قال

على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني. فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين كيف يؤخذ الجزية من

المجوس ولم ينزل عليهم كتاب ولم يبعث إليهم نبي؟ فقال عليه السلام: بلى يا أشعث قد أنزل الله عليهم كتاباً و

بعث إليهم نبياً، الحديث»^(٣).

الثانية: ما دلّ على أمر النبي صلى الله عليه وآله بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس، من هذه الطائفة ما

رواه شيخ الطائفة باسناده، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن

الحسين عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سنّوا بهم سنة أهل الكتاب؛ يعني المجوس»^(٤) و نظيره ما

أرسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله^(٥).

الثالثة: النصوص الخاصة الدالة على جواز التمتع بالمجوسية، كمعتبرة منصور الصيقل

١- الوسائل: ب ١٣ من أبواب الديات النفس، ح ١١.

٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب ديات النفس، ح ٧.

٣- الوسائل: ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ٧.

٤- الوسائل: ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ٩.

٥- المصدر: ح ٥.

عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية»^(١).

وجه التعبير عنها بالمعتبرة عدم ورود توثيق و لا قدح في منصور. ولكن يُعلم من بعض النصوص كونه من الشيعة الخُصّ مثل ما رواه الكليني بسنده عن سعيد بن يسار، قال: «استأذنا على أبي عبد الله عليه السلام أنا و الحارث بن المغيرة النضري و منصور الصيقل (إلى أن قال) ثم قال: الحمد لله الذي ذهب بالناس يميناً و شمالاً، فرقة مرجئة، و فرقة خوارج، و فرقة قدرية، و سُمّيتم أنتم الترابية . ثم قال بيمين منه: أما و الله ما هو إلا الله وحده لا شريك له ، و رسوله و آل رسوله ﷺ و شيعتهم كرم الله وجوههم ، و ما كان سوى ذلك فلا ، كان علي و الله أولى الناس بالناس بعد رسول الله ﷺ ، يقولها ثلاثاً»^(٢).

و يشهد له صحيحة محمد بن مسلم الدالة على جواز وطء أمة مجوسية ، بعد ضم ما دلّ على أنّ المرأة المتمتع بها بمنزلة الأمة^(٣).

ولكن ورد في مقابل هاتين الصحيحتين مادّل على منع التمتع بالمجوسية، و هو صحيح اسماعيل بن سعد الأشعري، قال: «سألته عن الرّجل يتمتع من اليهودية و النصرانية، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت فالمجوسية؟ قال: أما المجوسية، فلا»^(٤) و سبق وجه عدم إضرار إضمار هذه الرواية بصحتها. و مقتضى الصناعة حمل النهي فيها على الكراهة بقريئة صراحة صحيحة ابن مسلم في الجواز. و أنت تعرف أنّه لا شاهد لحمل هذه النصوص على الضرورة. من هنا نقل في الوسائل^(٥) عن شيخ الطائفة حمل النهي في هذه الصحيحة على الكراهة في غير وقت الضرورة.

١- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ٥.

٢- معجم رجال الحديث: ج ١٩، ص ٣٨٥.

٣- الوسائل: ب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١ / الباب ٤ و ٢٦ من أبواب المتعة.

٤- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ١.

٥- المصدر: ذيل الحديث المزبور .

و قد أرسل في الاحتجاج، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل -، قال: «فأخبرني عن المجوس أبعث الله إليهم نبياً؟ فأنني أجد لهم كتباً محكمة و مواظب بليغة، و امثالاً شافية، يقرون بالثواب و العقاب، و لهم شرايع يعملون بها. قال عليه السلام: ما من أمة إلا خلا فيها نذير، و قد بُعث إليهم نبيٌ بكتاب من عند الله، فأنكروه. و جحدوا كتابه. قال: و من هو فإن الناس يزعمون أنه خالد بن سنان؟ قال عليه السلام: إنَّ خالداً كان عربياً بدوياً، ما كان نبياً، و إنما ذلك شيءٌ يقوله الناس. قال: أفزردشت؟ قال عليه السلام: إنَّ زردشت أتاهم بزممة، و ادعى النبوة، فآمن منهم قوم و جحدوه قوم، فأخرجوه فأكلته السباع في برية من الأرض... الخ.»^(١) قوله: «بزممة» من الزممة؛ أي صوت مبهم لا يخرج من مخرج الفم بل يُدار ما بين الخيشوم، و ما بين وراء الحلق، كصوت النحل، كما يستفاد من كلام الخليل في كتاب العين في مادة: «زَمَ - زمزم»، و غيره من قدماء أهل اللغة. و المقصود أن زردشت ادعى النبوة بمثل هذا الصوت المبهم؛ لأن يخدع الناس.

و يشهد لما فسرناه كلام العلامة المجلسي قال: «قوله عليه السلام: أتاهم بزممة: الزممة: الصوت البعيد له دويٌّ. و المراد أنه أتاهم بكلام غير مفهوم بعيدٍ عن الأذهان مبائنٍ للحق.»^(٢) و بهذا المعنى جاء لفظ «زممة» في رواية ابن عباس، قال: إنَّ الوليد بن المغيرة جاء إليه نفرٌ من اليهود و النصارى قالوا في حق النبي صلى الله عليه وآله: نقول إنه كاهن. قال ابن الوليد ما هو بكاهن لقد رأينا الكهَّان، فما هو بزممة الكهَّان...»^(٣).

لكن هذا الخبر مرسل لا اعتبار به، فلا يصلح لمعارضة ما دلَّ على أنَّ المجوس من أهل الكتاب من النصوص المعتبرة المستفيضة. هذا، مضافاً إلى دلالة قوله عليه السلام: «و قد بعث إليهم نبيٌ بكتاب من عند الله، فأنكروه و جحدوا كتابه» على كونهم من أهل الكتاب. و لا ينافي ذلك وجود

١- كتاب الاحتجاج: ج ٢، ص ٩١.

٢- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ١٩٣.

٣- البرهان لبدر الدين زركشى: ج ٢، ص ١١١ / الدر المنثور للسيوطي: ج ٤، ص ١٠٦ / البداية و النهاية لابن كثير: ج

٣، ص ٧٩ / سيرة ابن هشام: ج ١، ص ١٧٤. و غيرها من مصادر العامة.

زردشت و دعواه النبوة و أكل السباع إياه.

تحقيق حال الصابني

من حيث الحكم و الكتاب

أما الصابئة ، فعن محكي الخلاف^(١) نقل الإجماع على

عدم جريان حكم أهل الكتاب على الصائبين . لكن هذا الإجماع غير متحقق بين القدماء ، فضلاً عن المتأخرين ؛ لمخالفة أبي علي من القدماء و تردّد العلامة و مخالفة كثير من المتأخرين . لكن لا ريب في أنّ المشهور بين القدماء شهرة عظيمة عدم كون الصابئة من أهل الكتاب .

و قد مال في الجواهر إلى إلحاقهم بأهل الكتاب . فانه عليه السلام - بعد تنقيح الأقوال^(٢) - قال :

« لا ينبغي الكلام في الأحكام بعد فرض أنهم من القبلتين ، أي اليهود و النصارى ، ضرورة تعليق الأحكام في النص و الفتوى على المسمّين بهذا الاسم الذي يشملهم أهل الكتاب ، فمع فرض انتحالهم ملّة موسى و عيسى و التوراة و الانجيل و ركونهم إلى ما جأأ به جرت عليهم الأحكام ، بل الظاهر عدم العبرة فيما بينهم من الاختلاف في الأصول و الفروع ، ضرورة تناول

١- نقله في الجواهر: ج ٣٠ ص ٤٥ .

٢- قال عليه السلام : أما الصائبون فعن أبي علي « أنهم قوم من النصارى » و عن المبسوط « أنّ الصحيح خلافه ، لأنهم يعبدون الكواكب » و عن التبيان و مجمع البيان « أنه لا يجوز عندنا أخذ الجزية منهم ، لأنهم ليسوا أهل الكتاب » و في المحكي عن الخلاف « نقل الإجماع أنه لا يجري على الصابئة حكم أهل الكتاب » و عن العين: أنّ دينهم يشبه دين النصارى ، إلّا أنّ قبلتهم نحو مهب الجنوب حيال نصف النهار ، يزعمون أنهم على دين نوح ، و قيل: قوم من أهل الكتاب يقرؤون الزبور ، و قيل: بين اليهود و المجوس ، و قيل : قوم يؤخّدون و لا يؤمنون برسول ، و قيل : قوم يقرّون بالله عزّ و جلّ و يعبدون الملائكة و يقرّؤون الزبور و يصلّون إلى الكعبة ، و قيل قوم كانوا في زمن إبراهيم عليه السلام يقولون بأننا نحتاج في معرفة الله و معرفة طاعته إلى متوسط روحاني لا جسماني ، ثمّ لمّا لم يمكنهم الاقتصار على الروحانيات و التوسّل بها فزعوا إلى الكواكب ، فمنهم من عبد السيارات السبع ، و منهم من عبد التوابت ، ثمّ إن منهم من اعتقد الالهية في الكواكب ، و منهم من سمّاها ملائكة ، و منهم من تزلّ عنها إلى الأصنام .

لكن في القواعد « الأصل في الباب أنهم - أي السامرة و الصائبين - إن كانوا إمّا يخالقون القبلتين في فروع الدين فهم منهم ، وإن خالفوهم في أصله فهم ملحدة لهم حكم الحرييين » و في كشف اللثام « بهذا يمكن الجمع بين القولين لجواز أن يعدوا منهم و إن خالفوهم ببعض الأصول ، كما يعدّ كثير من الفرق من المسلمين مع المخالفة في الأصول ، بل الأمر كذلك في غير الامامية ، و قد قيل إنّه لا كلام في عدّهما من القبلتين ، و إمّا الكلام في الأحكام » . / جواهر الكلام: ج ٣٠ ، ص ٤٥ . و لا يخفى أنّ مقصود صاحب الجواهر من العين كتاب العين في اللغة للخليل الفراهيدي المعاصر للامام الصادق عليه السلام . و قد صرح بذلك الخليل في مائة: « صاباً » .

الاسم لهم جميعاً، و هو مدار الأحكام - إلى أن قال في ختام كلامه - : فالأقوى حينئذٍ إجراء حكم اليهود و النصارى على هؤلاء أجمع إلا من علم تهوّدُه بعد البعثة بناءً على عدم قبول ذلك منه لما عرفت»^(١).

و أما وجه عدم قبول ذلك منه حينئذٍ فهو اتفاق الأصحاب، و دلالة الكتاب على عدم قبول دين كلٍّ من آمن و تدين بذلك الدين بعد مبعث النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢)، كما أشار إلى هذين الوجهين في الجواهر؛ بقوله: «من غير خلاف.... بل قيل لقوله تعالى:» (و من يتبع غير الاسلام....)»^(٣).

و قد صرح الشهيد باختصاص عنوان أهل الكتاب في الآيات القرآنية باليهود و النصارى، و علّل ذلك بقوله: «و إنما اختصّ أهل الكتاب باليهود و النصارى دون غيرهم ممّن يتمسكون بكتب الأنبياء كصحف شيث و إدريس و إبراهيم، أو بالزبور ، لأنّ تلك الكتب لم تنزل عليهم بنظمٍ تُدرّس و تُتلى ، و إنما أوحى إليهم معانيها. و قيل: إنّها كانت حكماً و مواعظ، و لم تتضمن أحكاماً و شرائع، و لذلك كان كلّ خطاب في القرآن لأهل الكتاب مختصّاً بهاتين الملتين»^(٤) و قد نقل في الحقائق^(٥) كلام الشهيد، من غير إشكال عليه، فظاهر ذلك تأييده.

و على أيّ حال يقع الكلام تارة: في نجاستهم، و أخرى: في أنّهم من أهل الكتاب. أما نجاستهم فإن كان ملاك النجاسة هو الشرك، فحتّى على القول بأنّ المجوس و الصابئي من أهل الكتاب، لا إشكال حينئذٍ في نجاستهم لو كانوا مشركين كمشركي اليهود و النصارى. و ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾؛ لتمامية دلالتها، كما سيأتي تفصيله. و أما لو لم

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥ - ٤٦.

٢- آل عمران: ٨٥.

٣- جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٦.

٤- مسالك الأفهام: ج ٧ ص ٣٦٣.

٥- الحقائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٢٥.

يثبت شرك أهل الكتاب، فلا دليل في النصوص على نجاستهم و لو كانوا على عقائدهم بعد الاسلام. و أما إن كان ملاك النجاسة دخولهم في معقد إجماع الفقهاء -؛ لما يستفاد من كلمات الفقهاء إجماعهم على نجاسة غير اليهود و النصارى من مطلق أصناف الكفار كما سبق آنفاً في كلام المحقق -، فلا إشكال في الحكم بنجاسة المجوس و الصابئة و السامرة كلهم لو لم نقل بأنهم صنف من النصارى، كما قيل. و إنما الكلام و الخلاف بينهم وقع في نجاسة اليهود و النصارى؛ لأنّ النصوص المستدل بها إنّما وردت في خصوص اليهود و النصارى بعنوانهما.

أما كونهم من أهل الكتاب، فقد وقع الخلاف بين فقهاءنا - من القدماء و المتأخرين - في كون المجوس و الصابئي من أهل الكتاب. و قد دلّت النصوص المعتبرة على كون المجوس من أهل الكتاب كما سبق ذكرها و تحقيقها سنداً و دلالةً. و أما الصابئة فلم يدلّ نصّ على أنّهم من أهل الكتاب و لا إجماع على أنّهم من أهل الكتاب، بل و لا شهرة في البين.

و عليه فمصبّ الكلام في المقام امران: أحدهما: نجاسة المجوس و الصابئي، فلا خلاف بينهم في نجاستهما؛ إذ لم يخالف أحد في الحكم بنجاستهما و لم يُشِرْ أحدٌ - باستثنائهما من إجماع الأصحاب على نجاسة الكفار، و إنّما الخلاف في استثناء اليهود و النصارى من إطلاق إجماعهم في المقام. نعم بناءً على قول بعض بأنّ الصابئي و السامرة قوم من النصارى يسري الخلاف في النجاسة إليهما.

ثانيهما: في كون المجوس و الصابئي من أهل الكتاب، و قد اختلفوا في ذلك و لا إجماع في البين، لكن دلّت النصوص المعتبرة على كون المجوس من أهل الكتاب، ولكن لم يدلّ على ذلك نص في الصابئي. و مجرد دعوى ذلك من الصابئين المعاصرين لاحجية له؛ لأنّ ذلك ليس من المتواترات المتصلة بزمان نبيهم الواصلة إلينا جيلاً بعد جيل. و لا اعتبار بإخبار آحادهم؛ لعدم ثبوت وثاقتهم و للجهل بالوسائط. و إنّما الدليل قام على قبول اسلام من أظهر الاسلام أو أظهر دين اليهود و النصارى. و أما ما لم يثبت كونه ديناً إلهياً، فلا يثبت بإظهار الانتحال

بذلك الدين و دعوى ثبوته، كما هو واضح.

الاستدلال بالآية لكون

الصابئة من أهل الكتاب

من الوجوه التي استُدل به لإثبات كون الصابئين من أهل

الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَارَى وَ الصَّابِئِينَ مِنْ ءَٰمَنِ بِٱللَّهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.^(١) و نظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصَرَىٰ مِنْ ءَٰمَنِ بِٱللَّهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛^(٢) بدعوى: أنَّ إرداف الصابئين في جنب اليهود و النصارى و وعدهم بالثواب و نفي عقاب الآخرة عنهم بالإيمان بالله و العمل الصالح يدلّ على كون الصابئين كاليهود و النصارى من أهل الكتاب. و ينبغي تحقيق مفاد هذه الآية.

محصل الكلام في تنقيح مفاد هذه الآية أن:

ظاهر هذه الآية - بمقتضى سياقها - أنَّ قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ بجملته خبرٌ عن قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَرَىٰ وَ الصَّابِئِينَ﴾؛ يعنى من آمن من هؤلاء الطوائف الأربع بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم... الخ.

كما قدّم هذا المعنى شيخ الطائفة في التبيان و ذكره مختاره قبل سائر الأقوال و التفسير و رجّحه عليها؛ فإنّه قال في أوّل كلامه: «فان قيل: فأين تمام قوله: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَارَى وَ الصَّابِئِينَ -، قيل تمامه جملة قوله تعالى: من آمن بالله و اليوم الآخر: لأنّ معناه: من آمن منهم بالله و اليوم الآخر، و ترك ذكر منهم؛ لدلالة الكلام عليه. و معنى الكلام:

١- البقرة: ٦٢.

٢- المائدة: ٦٩.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ يُؤْمِنُ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ»^(١).

وقال بعد نقل سائر الأقوال: «وَأولى الأقاويل ما قدّمنا ذكره. وهو المحكي عن مجاهد والسدي: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَالَّذِينَ هَادُوا، وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ مِنَ الْيَهُودِ، وَالنَّصَارَى، وَالصَّابِئِينَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^(٢).

والإيمان الثاني المذكور في قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ...﴾ بمعنى الإيمان بالقلب والإيمان الأول في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾؛ بمعنى الإيمان باللفظ في الظاهر، كما استظهره الطبرسي بقوله: «و في هذه الآية دلالة على أَنَّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب؛ لأنَّ تعالى قال من آمن بالله، ثم عطف عليه بقوله وعمل صالحاً. ومن حمل ذلك على التأكيد أو الفضل فقد ترك الظاهر»^(٣).

و أما سائر الأقوال في تفسير قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ...﴾، فهي ثلاثة:

أحدها: أَنَّ المراد به خصوص اليهود والنصارى والصابئين؛ نظراً إلى فرض إيمان الطائفة الأولى. وعلى أي حالٍ إمّا أن يكون المقصود إيمانهم بأديانهم حقيقةً قبل الاسلام ممن مضى ومات قبل الاسلام ولم يدرك الاسلام، وإمّا بعد مجيء الاسلام، كما هو الأظهر، بناءً على كون المراد من الذين آمنوا - في صدر الآية - المسلمين، لا الذين آمنوا بالله والكتب المتقدمة عن القرآن. وعليه فيكون قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ...﴾ خبراً عن قوله: ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ﴾. وهذا الاحتمال لا يقصر في القوة من القول الأول. من هنا جعله

١- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٣.

٢- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٥.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ١ - ٢، ص ١٢٧.

الطبرسي القول الأول.

ثانيها: أن يرجع قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ إلى اليهود والنصارى والصابئين، ولكن يكون المقصود المؤمنين، دون المشركين المسمّين باسم فرقتهم. و عليه يكون قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ...﴾ تفسيراً لما قبله. و يكون الخبر قوله: ﴿فَلَا خَوْفٌ...﴾.

ثالثها: أن يرجع قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ إلى الكل، لكن يكون بمعنى التأكيد.

و على أيّ حال محل الكلام إنّما هو أن إرداف الصابئين في رديف اليهود والنصارى هل يدلّ على كون الصابئين من أهل الكتاب كاليهود والنصارى؟ قد يقال: ظاهر الآية بحسب سياقها يقتضى ذلك، و لا أقلّ من دلالتها على أنّ في الصابئين يوجد من آمن بالله و اليوم الآخر و له العمل الصالح، كما يوجد في اليهود والنصارى.

ولكن يرد على هذا الاستظهار أنّه مبنيّ على كون المقصود: من آمن بالله منهم قبل الاسلام في دينهم. و أما بناءً على كون المقصود: من آمن من اليهود والنصارى والصابئين - بعد مجيء الاسلام - بالله و بنبيّ الاسلام محمد ﷺ و باليوم الآخر و عمل صالحاً، لا وجه لهذا الاستظهار. و هذا هو الظاهر بلافرق بين كون المراد من قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ...﴾ خصوص اليهود والنصارى و الصابئين أو الأعمّ منهم و الذين آمنوا، المذكور في صدر الآية؛ إذ لافرق حينئذٍ بين كون الصابئين كاليهود والنصارى من أهل الكتاب أو فرقة كافرة مشركة ببلادين و لا مذهب سماوي في ذلك العهد؛ لأنّ الملاك في فوز الجميع الإيمان بالاسلام بعد مجيئه، فإنّهم سواء في ذلك؛ لأنّ الاسلام يجبّ ما قبله. و هذا الاحتمال لا يقصر عن سائر المحتملات لو لم يكن هو الأظهر. و على أيّ حال يكفي احتمال ذلك في سقوط الآية عن الظهور في كون الصابئين من أهل الكتاب كاليهود والنصارى.

و أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصْرَى وَ

الْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ»^(١) فلا نظر له إلى حيثية أهل الكتاب، بل سيق لبيان إيكال تمييز المحق والمبطل من الفرق المذكورة إلى الفصل والتمييز بينهم يوم القيامة، يوم تُبلى السرائر، يوم يقول الله للمجرمين: «وَأَمَّا زُوا أَلْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ»^(٢) من هنا أردف بهم الذين أشركوا من الفرق المذكورة في الآية أو من غيرهم، وأوكل التمييز بين المحق والمبطل منهم إلى يوم القيامة، فكيف أن الذين أشركوا من الباطل، فكذلك الصابئين يمكن أن يكون منهم. و أما عطف «الذين أشركوا» لا يدلّ بقرينة المقابلة على حقانية الصابئين، بل المقصود ظاهراً الذين أشركوا من غير هؤلاء الفرق، كما أن بعض هؤلاء أيضاً مشركون. والحاصل: أن مجرد إرداف الصابئين لليهود والنصارى أو توسطهم بين اليهود والنصارى وبين المجوس لا دلالة له أنهم من أهل الكتاب. فلا ظهور لهذه الآية على كون الصابئين من أهل الكتاب، وإن لا يخلو من إشعار بذلك، لكنّه لا يكفي؛ لعدم كونه في حدّ الظهور.

هذا مضافاً إلى تصريح شيخ الطائفة باتفاق فقهاءنا على عدم كون الصابئين من أهل الكتاب وأنه من أجل ذلك لم يجوزوا أخذ الجزية من الصابئين، وأنّ فقهاءنا تفرّدوا في ذلك عن علماء العامة.

قال شيخ الطائفة: «و الفقهاء بأجمعهم يجيزون أخذ الجزية منهم، و عندنا لا يجوز ذلك؛ لأنّهم ليسوا أهل الكتاب»^(٣) و أيضاً صرّح بذلك الطبرسي في تفسير مجمع البيان.^(٤) مقصوده من الفقهاء فقهاء أهل العامة.

هذا مضافاً إلى ما سبق من دعوى الإجماع على ذلك من شيخ الطائفة في محكي

١- الحج: ١٧.

٢- يس: ٥٩.

٣- تفسير التبيان: ج ١، ص ٢٨٣.

٤- تفسير مجمع البيان: ج ٩ - ١٠، ص ١٢٦.

الخلاف. وهذا الإجماع وإن لم يتحقق؛ لما حكاه في الجواهر^(١) عن شيخ الطائفة من مخالفة أبي علي بقوله إنهم قومٌ من النصارى، لكن الشهرة القدمائية في المسألة عظيمة؛ لعدم نسبة الخلاف إلى أحد إلا أبي علي. ولادليل من النص على كون الصابئين من أهل الكتاب.

و أما دعوى آحاد أشخاص الفرقة المسماة بالصابئة في زماننا ثبوت دين إلهي وكتاب سماوي لهم، فليست بحجة؛ لأن ذلك من الأمور المهمة التوقيفية المحضة لا تثبت إلا بالحجة الشرعية من آية صريحة أو واضحة الدلالة، أو إجماع قطعي، أو شياع متواتر متصل إلى زمان ذلك النبي الذي يدعونه، أو لا أقل من دلالة رواية معتبرة صريحة أو ظاهرة واضحة الدلالة على ذلك صادرة عن أهل بيت الوحي ﷺ. وهي لم ترد حتى ضعيفة، مع أن الشهرة القدمائية العظيمة على نفي كونهم من أهل الكتاب. و أما الذي يثبت بإظهارهم فإنما هو انتحالهم و انتقالهم إلى دين إلهي ثابت بالدليل القطعي كاليهود و النصارى، أو بالحجة الشرعية المعتمدة كما وردت في المجوس - وإن لم يثبت نبيٌ لهم باسم زردشت - كما يثبت إسلام من أظهره بالشهادتين.

و أما وجود قوم مسمى بالصابئة و دعواهم بأن لهم دين يحيى و أن كتابهم كتاب يحيى و أن أحكامهم الدينية أحكام ذلك الكتاب، فلا يثبت شيء من ذلك بمجرد دعواهم، و لا بنسبة بعض العلماء إليهم ذلك، مع ما يوجد بينهم في ذلك من الاختلاف الشديد. و أما دعوى أنه كان ليحيى النبي ﷺ كتاباً سماوياً بدلالة قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾،^(٢) فهي غير وجيهة؛ لأن الكتاب الذي أمر يحيى بأخذه إنما هو إنجيل، كما قال في تفسير مجمع البيان؛^(٣) لأن عيسى ﷺ بعد مضي رضاعه حينما تكلم كان حجة على يحيى فلو أدرك يحيى، و كان إنجيل ذلك الكتاب الذي أمر يحيى بأخذه، كما يفهم ذلك من صحيحة يزيد الكناسي،

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥.

٢- مريم: ١٢.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٥ - ٦، ص ٥٠٦.

قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: أكان عيسى بن مريم عليه السلام حين تكلم في المهد حجة الله على أهل زمانه؟ فقال عليه السلام: كان يومئذ نبياً حجة لله غير مرسل. أما تسمع لقوله حين قال: إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً * وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً.

قلت: فكان يومئذ حجة لله على زكرياً في تلك الحال وهو في المهد؟ فقال عليه السلام: كان عيسى في تلك الحال آية للناس، ورحمة من الله لمريم حين تكلم فعبر عنها، وكان نبياً حجة على من سمع كلامه في تلك الحال، ثم صمت فلم يتكلم حتى مضت له سنتان، وكان زكريا الحجة لله عز وجل على الناس بعدما صمت عيسى سنتين، ثم مات زكريا عليه السلام، فورثه ابنه يحيى الكتاب والحكمة، وهو صبي صغير، أما تسمع لقوله عز وجل: يا يحيى خذ الكتاب بقوة وءاتيناه الحكم صبياً. فلما بلغ عيسى عليه السلام سبع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين أوحى الله تعالى إليه، فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس أجمعين»^(١).
و عليه فلم يكن ليحيى ديناً غير دين عيسى ولا كتاب غير كتابه.

هذا كله مع أنه لا يثبت بذلك طهارتهم أو جواز نكاحهم؛ لإجماع أصحابنا على نجاسة غير اليهود والنصارى بلا مخالف، إلا مثل أبي على القائل بأنهم من النصارى. فإذا لم يثبت كونهم من النصارى لا خلاف ولا إشكال في نجاستهم. نعم لو أظهر الصابئون المعاصرون انتحالهم إلى دين النصارى، يمكن الحكم عليهم بذلك والمعاملة معهم معاملة النصارى. لكن يرد حينئذ إشكال صاحب الجواهر، من دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢) إذ يدل على عدم قبول دين غير الإسلام بعد مجيء الإسلام. ولكن إشكاله غير وارد، وإلا فلا بد من عدم معاملة جميع اليهود والنصارى - من عهد أهل البيت عليهم السلام إلى زماننا - معاملة أهل الكتاب، وهذا مخالف للنصوص المتظاهرة وإجماع جميع الفقهاء.

١- تفسير البرهان: ج ٦، ص ١٩٢ - ١٩٣، ح ٣.

٢- آل عمران: ٨٥.

بيان آخر لإثبات عدم

كون الصابئين من أهل الكتاب

يمكن إثبات عدم كون الصابئين من أهل الكتاب

بتقريب آخر. حاصله أن كون الصابئين من أهل الكتاب؛ إما كان في عهد الأئمة من الواضحات، أو مشكوكاً مختلفاً فيه، أو كان عدم كونهم من أهل الكتاب من الواضحات.

أما الأوّل: فهو خلاف الوجدان؛ لما وقع من الخلاف في كونهم من أهل الكتاب من زمان أوائل القدماء، ولعدم إمكان كون خلاف الشهرة العظيمة القديمة من الواضحات بين أصحاب الأئمة عليهم السلام.

و أما الثاني: فأيضاً من المستبعد جداً؛ لعدم ورود سؤال عن ذلك في رواية حتى الضعيفة مع كثرة السؤال عن حال المجوس في الروايات. فلو كان حكم الصابئين مورد الاختلاف، لورود السؤال عنهم كما ورد في المجوس.

فيتعيّن الثالث. وهو كون الصابئين من غير أهل الكتاب من الواضحات بين أصحاب الأئمة، وإنّما لم يتعرّضوا إلى السؤال عن حكمهم لكونه من الواضحات المسلّمات بينهم. كما تشهد لذلك الشهرة العظيمة بين قدماء الأصحاب على عدم كونهم من أهل الكتاب.

طهارة الإنسان الذاتية

حاول بعض المحققين ^(١) لتأسيس قاعدة في المقام للرجوع

إليها عند الشك في نجاسة بعض أصناف الكفار. وهي طهارة الانسان الذاتية.

و لاريب في طهارة الانسان الذاتية لولا عروض الكفر عليه، و أنّه إذا عرض عليه الشرك يصير نجساً بإجماع فقهاءنا، بلا خلاف بينهم في غير اليهود و النصارى - من الكفار و الملحدين و الزنادقة -، كما سبق تحقيق هذا الإجماع. و لا حاجة لإثبات طهارة الانسان الذاتية

إلى تجسّم الاستدلال ببعض النصوص^(١) الواردة في غُسل النصارى مات المسلم الذي بين أهل الكتاب، و بما ورد في^(٢) اشتراط الضيافة على أهل الذمة في ضمن شرائط الذمة، و ما دلّ على جواز نكاح أهل الكتاب،^(٣) مما استدل به لطهارة أهل الكتاب على فرض تماميته.

هذا، مع أنّ الطائفة الأولى ناظرة إلى حال الاضطراب؛ لقوله ﷺ: «يغتسل النصارى، ثم يغسلونهم، فقد اضطروا»، في موثقة عمار بن موسى،^(٤) و أنّ مسألة اشتراط الضيافة والنزول على أهل الذمة لا دلالة لها على طهارتهم؛ لإمكان أخذ الخبز والماء والتمر وسائر الأغذية من غير سراية نجاستهم إلى المسلمين، و أنّ ما دلّ على جواز نكاح أهل الكتاب قد نُسخ بما دلّ على حرمة الزواج الدائم مع أهل الكتاب من نصوص الكتاب والسنة؛ لنسخ آية نكاح المحصنات من الذين أوتوا الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، واختصاص الجواز بالمتعة.

مضافاً إلى عدم دلالة لهذه النصوص على طهارة الإنسان الذاتية، بل غاية ما يثبت بدلالاتها طهارة أهل الذمة و مطلق النصارى، مع ما قد عرفت من المناقشة في أصل دلالتها على ذلك. و من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَوَطَّأُوا أَلْأَذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾؛^(٥) لأنّ حلية أكل طعامهم لا تنافي نجاسة أنفسهم. و كذا غير ذلك مما وقع فيه النقض والإبرام، من النصوص

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٢- في صحيح البخاري، عن جعفر، عن أبيه ﷺ، قال: «ينزل المسلمون على أهل الذمة، ولا ينزل المسلم على المسلم، إلّا بأذنه. / الوسائل: ب ٥٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢، ومثله ح ٣.

٣- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر / ح ٣ و ٤ / ب ١٠، ١١ / ب ٤، ح ٢ / ب ٥، ١٣ من أبواب المتعة، ح ١.

٤- رواها المشايخ الثلاثة بأسنادهم الموثقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله ﷺ - في حديث - قال: قلت: «فان مات رجلٌ مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومع رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينهن وبينهم قرابة؟ قال ﷺ: يغتسل النصارى ثم يغسلونهم، فقد اضطروا. وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابته ومعها نصرانية ورجال مسلمون ليس بينها وبينهم قرابة؟ قال ﷺ: تغتسل النصرانية ثم تُغسلها». / الوسائل ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٥- المائدة: ٥.

التي استدل بها لطهارة أهل الكتاب، فلا حاجة إلى الاستدلال بشيء من هذه النصوص لإثبات طهارة الانسان الذاتية، بعد قيام الإجماع القطعي عليها بين الأصحاب، و سيأتي البحث عنها. و إنما خرجنا عن هذا الأصل بإجماع الأصحاب على نجاسة غير اليهود و النصارى من مطلق أصناف الكفار.

و ربما يُستدل لطهارة الانسان الذاتية بالآية الدالة على تكريم الله تعالى الانسان بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبَرِ وَ أَلْبَسْنَاهُمْ مِنْ الْطَيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(١) بدعوى دلالة تكريم الانسان على طهارته الذاتية الشرعية. و من ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٢) وجه دلالة هاتين الآيتين أنهما في مقام بيان الامتتان على الانسان بأنه مورد تكريم الله في عيشه بإتمام النعمة عليه و بخلقه في أحسن تقويم. و هذا لا يلائم نجاسته الذاتية مع فرض تشريع وجوب الاجتناب عن النجس؛ إذ يوجب ذلك العسر و الحرج و الاختلال في العيش. فتدلان بالدلالة السياقية على طهارة الانسان الذاتية.

و يرد على هذا الاستدلال: أن ذلك لا ينافي عروض النجاسة عليه بواسطة الكفر و الشرك، كما أخبر سبحانه عن هبوط الانسان و سقوطه إلى أسفل سافلين بعد ذيل الآية المزبورة؛ بقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^(٣) و لا يكون هذا السقوط إلا بسبب الشرك و الفسق، كما أعلن الله تعالى بلعن الكفار، و أهل الكتاب، و الظالمين، و المفسدين، و الفساق في كثير من الآيات القرآنية.^(٤)

و العمدة في الاستدلال لطهارة غير المشرك من الانسان هي الإجماع و الضرورة؛ إذ لم

١- الاسراء: ٧٠.

٢- التين: ٤.

٣- التين: ٥.

٤- البقرة: ٨٩، ١٦١، المائدة: ٧٨، ٦٤ / هود: ١٨، ٢٠، ٩٩ / الرعد: ٢٥.

يختلف أحد من علماء الاسلام في طهارة الانسان الذاتية ما لم يعرض عليه الكفر و الشرك، و لو بقانون تبعية أولاد الكفار لأبائهم. هذا مضافاً إلى أن ذلك مقتضى قاعدة الطهارة؛ بناءً على عمومها للشبهات الحكيمة، كما هو الظاهر. وإنما لكلام في كونهم من أهل الكتاب بعد الالتزام بكفرهم لإنكار رسالة نبيِّنا ﷺ.

ولكن طهارة الانسان الذاتية ليس لها أي تأثير في مسألتنا هذه بعد قيام الإجماع و الضرورة على نجاسة الانسان الكافر بعرض الكفر و الشرك. فلا يصح الاستدلال بها لطهارة أهل الكتاب. و ستعرف في خلال البحث تصريح جميع الفقهاء بهذا الإجماع و الضرورة. كما أنه لا يضرّ بهذا الإجماع اختلاف العلماء في نجاسة اليهود و النصارى. فالملاك الأصلي ثبوت الكفر، فإذا ثبت في قوم لا مناص من الحكم بنجاستهم إلا ما خرج بالدليل، كما قيل في غير المشركين من اليهود و النصارى.

مقتضى القاعدة
عند الشك

إذا شككنا في طهارة اليهودي و النصراني، بالشبهة الحكيمة - كما هو محلّ الكلام - لأجل عدم تمامية دلالة دليل طهارتهما، تجري قاعدة الرجوع إلى العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل و الأكثر؛ إذ المفروض أن في المقام قام الدليل و دلّ بعمومه على نجاسة مطلق الكفار، و لم تثبت و لم تتمّ دليلية الدليل الخاص على طهارة خصوص اليهود و النصارى أو أهل الكتاب. و مرجع ذلك إلى تردد مفاد دليل نجاسة الكافر بين نجاسة مطلق الكفار الشامل لليهود و النصارى، و بين نجاسة غير اليهود و النصارى. و القدر المتيقن منه نجاسة غير اليهود و النصارى من أصناف الكفار، و هو الأقل. و أما اليهود و النصارى فلامناص فيهما من الرجوع إلى العموم؛ لأنّ دليل نجاسة الكفار و إن كان لبيّناً - لأنّه الإجماع -، إلا أنّ كلمات المجمعين صريحة في نجاسة مطلق أقسام الكفار، فلا مناص من الرجوع إلى هذا العموم؛ لفرض عدم تمامية دليل الخاص في الزائد، فهو غير صالح للتخصيص

فيه. هذا هو مقتضى القاعدة الرجوع إلى العام في الزائد عند الشبهة المفهومية - الدائرة بين الأقلّ و الأكثر - في دليل المخصّص.

هذا، ولكن مقتضى استصحاب عدم النجاسة بالعدم الأزلي طهارة من شك في طهارته بالشبهة الحكمية، و أيضاً بمقتضى استصحاب عدمها بالعدم النعتي؛ نظراً إلى الطهارة الذاتية للانسان من بداية خلقته بمقتضى فطرة التوحيد التي فطر الناس عليها. كما تجري استصحاب الطهارة الذاتية حينئذٍ بمقتضى كرامته الذاتية من جانب الله تعالى. و خلقته في أحسن تقويم. ولكن هذا الاستصحاب يعارض مقتضى القاعدة المزبورة. ولكن التحقيق: تقديم مقتضى القاعدة؛ لاستنادها إلى الأمانة، ولكن الاستصحاب أصل، و لا تصل النوبة إلى الأصل مع وجود الأمانة. و لا ينافي ذلك فرض الشك لأنّ الشك؛ إنّما هو في نجاسة خصوص اليهود و النصارى و منشؤه الشبهة المفهومية لدليل المخصّص. ثم إنّّه و إن لا يكون دليل المخصّص نفسه دائراً بين الأقلّ و الأكثر، مثل دليل «حرمة إكرام الفاسق» المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة و بين الأعم منه و مرتكب الصغيرة، إلّا أنّ الملاك يأتي هاهنا و هو الشك في مدلول دليل المخصّص.

محصل الكلام: أنّ مقتضى العموم المحكّم في المقام الحكم بنجاسة من شك في نجاسته بالشبهة الحكمية من اليهود و النصارى.

و عليه: فمقتضى القاعدة حينئذٍ عند الشك الحكم بنجاسة اليهود و النصارى.

هذا في الشبهة الحكمية. و أما الموضوعية، فمقتضى القاعدة فيها سقوط العام و الخاص كليهما عن الحجية، و الرجوع إلى أصل الطهارة؛ لعدم تكفّل الدليل الشرعي لإثبات موضوعه.

الاستدلال لطهارة

الكتابي بقاعدة الطهارة

ربّما يستدل للحكم بطهارة الكتابي بقاعدة الطهارة، بل

يُدعى إثبات الطهارة الواقعية بها.

وجه الاستدلال: أنّ هذه القاعدة دلّت على طهارة كل ما لم تُعلم نجاسته؛ سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية كما في المقام. و غاية ما يمكن أن يُرجع إليه بالمآل - على فرض عدم إثبات طهارة الكتابي بالأمانة من النص و الاجماع - هي هذه القاعدة؛ إذ يُشك حينئذٍ في طهارته. و هذه القاعدة دلّت على طهارة كل مشكوك الطهارة و النجاسة. و لو بالشبهة الحكمية. و دليلها قوله ﷺ «كل شيءٍ نظيف حتى تعلم أنه قذر. فإذا علمت، فقد قذر. و ما لم تعلم فليس عليك» في موثقة عمار.^(١)

و فيه: أولاً: أنّ القائل بالنجاسة يدّعي قيام الأمانة عليها بدعوى تمامية دلالة الآية و الروايات على نجاسة الكتابي، فلا شك في البين حتى تصل النوبة إلى أصالة الطهارة؛ إذ أخذ في موضوعها الشك و الجهل في طهارة الشيء، و لا إشكال في ارتفاع الشك بقيام الأمانة عليها.

و ثانياً: شمول الموثقة المزبورة للشبهات الحكمية بعيد عن سياقها، و إن قلنا بطهارة كل ما لم يُعلم نجاسته بتقريب آخر بيناه في محلّه. و على أي حال فالعمدة في المناقشة هي الوجه الأوّل.

قد يقال: إنّ أصالة الطهارة و إن لا تصل النوبة إليها؛ لعدم بقاء الشك بقيام الأمانة، إلّا أنّه لا مانع من الرجوع إلى قاعدة الطهارة؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها؛ لأنّها ناظرة إلى الحكم الواقعي الأوّل الثابت عند مطلق الجهل كما في الأمارات كلّها، و لا نظر لها إلى الحكم

الظاهري الثابت في ظرف الشك بالأصل. و ربّما يُجعل^(١) ذلك وجه الفرق بين قاعدة الطهارة و بين أصالة الطهارة.

لكن هذا الكلام ينشأ من عدم الإحاطة بكلمات الفقهاء و نصوص المقام؛ إذ من الواضح أنّه لا دليل في المقام إلّا موثقة عمار المزبورة و موضوعها عدم العلم بالنجاسة. و لا تفيد هذه الموثقة إلّا أصالة الطهارة. نعم احتمل بعض دلالتها على جعل الطهارة الواقعية لذات مجهول النجاسة و على ذلك شيدّ احتمال كون أصالة الطهارة من الأمارات. لكنّه غير وجيه؛ إذ الحكم الواقعي إنّما يثبت لذات الموضوع لا بوصف أنّه مجهول. فإذا ثبت حكم لشيء في ظرف الجهل بوصف أنّه مجهول الحكم يكون الحكم حينئذٍ ظاهرياً. و هذا هو مفاد أدلّة الأصول. و هو الوجه الفارق بين الأمارات و الأصول. هذا مضافاً إلى دلالة قوله عليه السلام: «فما لم تعلم فليس عليك» على نفى فعلية النجاسة الواقعية و نفى تنجزها في ظرف الجهل بها. و عليه فالقول بأنّ هناك قاعدتين أحدهما قاعدة الطهارة و الآخر أصالة الطهارة ممّا لا أساس له بل توهم محض. و ذلك لأنّ الفارق الأساسي بين الأمانة و الأصل أنّ في لفظ دليل اعتبار الأصل أخذ الشك و الجهل و عدم العلم. بخلاف الأمانة، و إن كان مصبّها ظرف عدم العلم الوجداني بالواقع. من هنا قالوا إنّ دليل الأمانة ينظر إلى الحكم الواقعي. دون دليل الأصل؛ إذ لوحظ و أخذ في لسانه و لفظه الجهل و الشك في الواقع، و ذلك لا يكون إلّا في فرض عدم قيام الأمانة على الحكم الواقعي؛ إذ بقيامها يرتفع الشك و الجهل بالواقع بحكم الشارع، و يصير الحكم الواقعي معلوماً و لو بالتعبّد.

محصل الكلام: أنّ قاعدة الطهارة، فليست إلّا أصالة الطهارة المستندة إلى موثقة عمار المزبورة. و القول بأنّ هذه الموثقة دلّت على ثبوت الطهارة الواقعية لكل مجهول النجاسة، شطط من الكلام، كما قلنا في محلّه؛ إذ الجهل المأخوذ بلفظه في موضوع الحكم في هذه

الموثقة لا يكون إلا بمعنى الجهل و الشك في الحكم الواقعي عند عدم قيام أمانة شرعية عليه، ولا يفيد مثل هذا الدليل إلا إثبات الحكم الظاهري عند عدم الأمانة على الحكم الواقعي، ولا يفيد إلا مفاد الأصل. من هنا كل من عبّر بقاعدة الطهارة يكون مراده أصالة الطهارة و لا دليل عليهما إلا موثقة عمار، و نحوها ممّا دل على ترخيص تناول و الاستعمال و ترتيب آثار الطهارة على المشكوك كقاعدة الحلية، و الإباحة، كقوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»، و «كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه»؛ إذ ما حكّم الشارع بترتيب آثار الطهارة عليه، لا يكون إلا طاهراً. و إن عدم الفرق بين عنواني «قاعدة الطهارة» و «أصالة الطهارة» من الواضحات، و لا ينبغي أن يخفى على من له أدنى تحصيل و بصيرة في الفقه.

أللهم إلا أن يكون مراد هذا القائل من أصالة الطهارة استصحاب عدم النجاسة بالعدم الأزلي أو النعتي أو استصحاب طهارة الانسان الذاتية بالتقريب المزبور. لكن المناسب حينئذٍ التعبير عنه باستصحاب الطهارة أو استصحاب عدم النجاسة أو أصالة عدم نجاسة الانسان، دون أصالة الطهارة؛ لأنّ المراد من أصالة الطهارة في اصطلاح الفقهاء عند الإطلاق إنّما هو قاعدة الطهارة.

الاستدلال بالآية

لنجاسة أهل الكتاب

و العمدة في الاستدلال لطهارة الكتابي أو نجاسته إنّما هي

نصوص الكتاب و السنّة إذ لا إجماع في البين.

و من أهم ما استدل به لنجاسة أهل الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١) و قد صرح بذلك أصحابنا، كشيخ الطائفة و الطبرسي و غيرهما،^(٢) بل في الحدائق أنّ كافّة أصحابنا الإمامية على هذا التفسير للآية؛ حيث إنّّه - بعد النقض و الإبرام في تفسير الآية

المزبورة - قال: «و بالجملة: فإنّ دلالة الآية على النجاسة كنجاسة الكلاب و نحوها مما لا إشكال فيه كما عليه كافة الأصحاب إلّا الشاذ النادر في الباب، و مناقشة جملة من أفاضل متأخري المتأخرين كما نقلنا عنهم مردودة بما عرفت»^(١).

و أما ما أشار إليه من مناقشة بعض الأفاضل، فهو ثلاث مناقشات:

١ - لفظ «التَّجَسَّس» بالفتح - مصدرٌ لا يوصف به الأشخاص و الدّوات و إنّما توصف به الأحداث. ٢ - عدم دلالة كلمات أهل اللغة على كون لفظ «التَّجَسَّس» بمعنى النجاسة المصطلح الفقهي. ٣ - مفاد الآية بدلالة لفظ «إنّما» اختصاص موضوع النجاسة بالمشرّكين، ولكن المدّعى إنّما هو أهل الكتاب، و هو أعمُّ من المشرّك، كما أنّ المشرّك أعمُّ من أهل الكتاب، و النسبة بينهما هي العموم من وجه.

و الجواب إجمالاً عن الإشكال الأوّل: بأنّ لفظ «التَّجَسَّس» قد أُطلق على الذوات - المذكر و المؤنث، و الجمع و المفرد على حد سواء - في صريح كلمات أهل اللغة الأقدمين المعاصرين لعهد الشارع، كما سيأتي.

أما الاشكال الثاني: فأجاب عنه في الحقائق^(٢) بأنّ لفظ «التَّجَسَّس» و إنّ يعمّ في اللغة معنى الرّجس و الرّجز و مطلق القذارة الشامل للمعنوية و الظاهرية؛ إلّا أنّه جاء في الروايات بمعناه المعهود الشرعي و بكثرة الاستعمال صار حقيقة متشعبة في ذلك. و من المعلوم أنّ العرف الخاص بين المتشعبة مقدّم على العرف العام اللغوي.

و أما الاشكال الثالث، فقد أجاب عنه في الحقائق^(٣) بإطلاق عنوان المشرّك على أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَ قَالَ لِيُيْهِدُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَ لِنَصَارَى الْمَسِيحِ ابْنُ اللَّهِ - إِلَى

١- الحقائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٦.

٢- الحقائق الناضرة: ج ٥، ص ١٦٥.

٣- المصدر: ص ٦٦.

قوله - سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ^(١) - ويرد عليه: أن إطلاق المشرك على أهل الكتاب في بعض الآيات لا يوجب ظهور لفظ المشركين في أهل الكتاب عند الإطلاق و عدم القرينة؛ إذ قوبل بينهما في آيات أخرى كما سيأتي.

و على أي حال يتوقف تفسير هذه الآية و كشف المراد منها و تمامية الاستدلال بها على تحقيق معنى لفظي «المشرك» و «النَجَس».

تحقيق معنى

لفظ «المشرك»

أما لفظ «المشرك»، فمعناه واضح معروف؛ لأنه اسم الفاعل

من باب الإفعال من لفظ «الشرك» و بمعنى الفعل اللازم كفعل «أفلح» و «آمن». من هنا يتعدي بالباء في مثل قولهم: أشرك بالله. و معناه جعل الشريك و العدل لله تعالى، كما أجمع عليه أهل اللغة من القدماء و المتأخرين، بل كثر استعماله في ذلك في نصوص الكتاب. و أصالة الحقيقة تنفي إرادة غير المعنى الحقيقي من الخطاب إلا بقرينة.

و عليه فإرادة غير المعنى اللغوي الحقيقي من لفظ «المشركون» في الآية بحاجة إلى الإثبات بقرينة.

و لا فرق في جعل الشريك و العدل لله تعالى بين كون ذلك الشريك صنماً و وثناً، و بين كونه ابناً أو غيره. فيشمل هذا اللفظ عبدة الأصنام و الأوثان، و عبدة الكواكب، كما يشمل المشركين من أهل الكتاب الذين قالوا عَزَّيْرُ بن الله، أو المسيح بن الله و غير ذلك من أصناف المشركين. نعم لا يشمل هذا اللفظ غير المشركين من مطلق أهل الكتاب، من هنا قوبل بينهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾.^(٢) و ﴿لَمْ يَكُنْ

الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ ﴿١﴾ وَ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ
 الصَّٰبِئِينَ وَ النَّصْرَانِيَّ وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾. (٢) و لا
 فرق بين اصناف الشركاء، من الجنّ و الانس و ساير المخلوقين، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَ
 جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ﴾. (٣) و على ذلك دلّ قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا
 أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّإِلَهَ
 إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. (٤) هذه الآية دلّت على شرك صنف من أهل الكتاب.

و قد أطلق الشرك على طاعة شياطين الجن و الإنس في مقام العمل، كما في قوله
 تعالى: ﴿وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِجَادِلْكُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾، (٥) و
 قوله: ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (٦)؛ أي مراؤون في العبادات و الطاعات؛ بناءً
 على أصح التفسيرين. و يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾. (٧)

ولكن ذلك إنّما يستفاد بمعونة القرينة، فليس ذلك من قبيل الشرك بالله؛ بل من قبيل
 الشرك بعبادته و طاعته. كما أنّ لفظة «أل» وضعت للجنس و إرادة غير معناها الحقيقي في
 الآية المزبورة - و هو العهد كما قيل - بحاجة إلى الاثبات بقرينة.

و على أيّ حال لا إشكال في كون صنف من أهل الكتاب من قبيل المشركين،
 لاجمعيهم؛ إذ من الواضح أنّ التوحيد نداء كل كتاب سماويّ و أساس كل دين إلهي. و أما ما

١- البيّنة: ١.

٢- الحج: ١٧.

٣- الأنعام: ١٠٠.

٤- التوبة: ٣١.

٥- الانعام: ١٢١.

٦- يوسف: ١٠٦.

٧- الكهف: ١١٠.

دل^(١) على شرك اليهود، و النصارى، فيمكن حمله على المشركين منهم. كما أن بعض المشركين ليس من قبيل أهل الكتاب. و النسبة بينهما عموم من وجه، كما يشهد لتغاير عنواني اليهود و المشرك المقابلة بينهما في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾،^(٢) مضافاً إلى ما سبق آنفاً من الآيات الدالة على ذلك في النصارى.

تحقيق معنى

لفظ «النَّجَسُ»

و أمّا لفظ «النَّجَسُ» - بفتح الجيم -، فلم يُستعمل في القرآن، إلا في مورد واحد في المشركين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾.^(٣) و هو في اللغة بمعنى غير الطاهر من الشيء أو الشخص المتلوث بالقدارة، كما يستفاد من كلمات أهل اللغة الأقدمين المعاصرين لعهد الأئمة عليهم السلام.

قال الخليل^(٤): «النَّجَسُ: الشيءُ الْقَذِرُ حَتَّى مِنَ النَّاسِ، وَكُلُّ شَيْءٍ قَذِرَتْهُ فَهُوَ نَجَسٌ. وَامْرَأَةٌ نَجَسٌ وَرَجُلٌ نَجَسٌ وَنِسْوَةٌ نَجَسٌ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى طَهَارَةٍ مِنَ الْجَنَابَةِ لَمْ يُبَالِ فَهُوَ نَجَسٌ».^(٥) و الظاهر أن مقصوده من «كل شيء قذرت» كل شيء متنجس. و يستفاد من كلامه مجيء لفظ «النَّجَسُ» بمعنى المتنجس بمعنى النجاسة العَرَضِيَّة المصطلحة؛ لأنها مراده من لفظ «القذر»، كما فسّر به النجس بالكسر في صدر كلامه.

و نقل الأزهري عن الليث^(٦) أنه قال: «النَّجَسُ: الشيءُ الْقَذِرُ مِنَ النَّاسِ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ قَذِرَتْهُ رَجُلٌ نَجَسٌ، وَ قَوْمٌ أَنْجَاسٌ. وَ لُفْعَةٌ أُخْرَى: رَجُلٌ نَجَسٌ وَ رَجُلَانِ نَجَسٌ، وَ رَجُلٌ نَجَسٌ، وَ

١- الكافي: ج ٧، ص ٣٦١، ح ٥.

٢- البقرة: ٨٢.

٣- التوبة: ٢٨.

٤- توفّي الخليل في سنة ١١ - ١٧٤ هـ.

٥- كتاب العين: ج ٣، ص ١٧٥٩.

٦- عاش الليث في سنة ٧٤ - ١٦٥ هـ.

امراً نُجَسَ»^(١) يفهم من كلام الليث أن «نَجَسَ وَنَجَسَ» بكسر الجيم و فتحه لغتان بمعنى الشيء أو الشخص القَذِرَ والمتقَدِّرَ، والنجس و المتنجس.

و نقل عن القراء^(٢) أنه قال: «نَجَسَ لا يُجمع و لا يؤنث»^(٣) يفهم من كلامه أن لفظ النَجَس بالفتح لا فرق بينه و بين النَجَس بالكسر و إنما الفرق بأنَّ النَجَس بالفتح لا يُجمع و لا يؤنث بل يفرد و يُذكر في الجميع، بخلاف لفظ النَجَس بالكسر.

و قال ابن فارس^(٤): «النون و الجيم و السين أصلٌ صحيح يدلُّ على خلاف الطَّهارة. و شيءٌ نَجِسٌ وَ نَجَسُ: قَذِر. و النَجَس: القَذَر»^(٥) يفهم من كلامه أن لفظ «النَجَس» بالفتح يجيئ بمعنى الشيء و الشخص القَذِر؛ أي النَجَس، و أيضاً يجيئ بمعنى القذارة و النجاسة بالمعنى الحديثي.

و يعلم من مجموع كلمات أهل اللغة أن «النَجَس» - بفتح الجيم يجيئ كثيراً بمعنى الشيء أو الشخص القَذِر و أيضاً قد يجيئ بمعنى القذارة.

و عليه فلا قصور للآية المزبورة في الدلالة على نجاسة المشركين بمعناه المصطلح. بل المستفاد من كلماتهم أن المتبادر من لفظ النَجَس بالفتح إنما هو الشخص أو الشيء القَذِر. و أما مجيئ لفظ «النَجَس» بمعنى الرجس و الرجز و القذارة المعنوية، فإنما هو بالقرينة؛ إما بقرينة المستعمل فيه، أو إردافه بلفظ الرجس و الرجز، أو لسائر القرائن السياقية و المقامية و المقالية، كما يظهر ذلك لمن تتبَّع في الروايات الواردة في ذلك و في كلمات الفقهاء. كما أن مادة الطهارة - بصيغها و ألفاظها المختلفة -، ربّما تُستعمل في الطهارة المعنوية النفسية و

١- تهذيب اللغة: ج ١٠، ص ٥٩٣.

٢- كان يعيش في سنة ١٤٤ - ٢٠٧ هـ.

٣- تهذيب اللغة: ج ١٠، ص ٥٩٣.

٤- المتوفي بسنة ٣٩٥.

٥- معجم مقائيس اللغة: ج ٥، ص ٣٩٣.

القلبية و الباطنية بمعونة القرائن. كما هو معلوم لمن أمعن النظر و تأمل في موارد استعمال مادّتي الطهارة و النجاسة - بألفاظهما و صيغهما المختلفة - في الآيات و الروايات، و في كلمات أدباء العرب الأقدمين. هذا بحسب اللغة.

و أما في الاصطلاح، فلا خلاف بينهم في كون لفظ «النَجَس» - بالفتح - مرادفاً للنَجَس - بالكسر - في أصل المعنى، كما يظهر من خلال كلماتهم في تفسير الآية المزبورة و كذلك في أحاديث أهل البيت عليه السلام، بل في الروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله جاء لفظ النجس بمعناه المصطلح الشرعي. و احتمال الفرق بين النجس بالكسر و الفتح مدفوع بتصريح كلمات أهل اللغة الأقدمين. و قد ذكر بعض المحققين شواهد من النصوص و كلمات الأصحاب في ذلك.^(١)

محصل الكلام في لفظ «النَجَس» أنّه وضع للقدّر في عهد النبي صلى الله عليه وآله و ذلك لدلالة كلمات الأقدمين من أهل اللغة المعاصرين للأئمة الأوائل عليهم السلام. مضافاً إلى أصالة عدم النقل عند الشك في كون وضعه في عهد النبي صلى الله عليه وآله لذلك أم لا. و كذلك الكلام في لفظ القدر؛ إذ كان في ذلك الزمان في مقابل الطاهر كما جاء في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر». فيثبت بذلك ظهور لفظ النَجَس في النجاسة الشرعية التي هي في مقابل الطاهر.

هذا، و قد يشكل في دلالة الآية على نجاسة المشركين بمعناها المعهود الشرعي. و هو أنّ بكثرة استعمال لفظ النجس و مادّة النجاسة بمختلف صيغها لا يثبت كونه حقيقة في ذلك؛ أي في زمان نزول الوحي. و مما يؤكّد استعمال لفظ النجس بمعناه اللغوي، لا المعهود الشرعي أنّ النجاسة بمعناها الخَبِيثِي المعهود في الشرع لا يمنع من الدخول في المسجد الحرام إذا كانت يابسة جافّة غير مسرية، مع أنّ الآية دلّت بظاهر النهي على عدم جواز الدخول في المسجد الحرام، بل القرب إليه مطلقاً، و هذا لم يقل به أحدٌ من العامة و الخاصة.

و عليه فعمدة الاشكال في دلالة الآية المزبورة وجهان.

أحدهما: عدم كون لفظ «النَّجَس» بمعنى النجاسة المعهودة الشرعية، بل تكون بمعنى القذارة المعنوية الحديثة كالجنبانة، وهذا خلاف المفتى به المشهور بين الأصحاب المدعى إجماعهم عليه في نجاسة الكافر.

ثانيهما: الاشكال في شمول عنوان المشركين لجميع أهل الكتاب؛ و أما إطلاقه على القائلين بكون عُزَيْر أو مسيح ابن الله من اليهود و النصارى في بعض الآيات، فلا يدل على كون جميع أصناف أهل الكتاب من المشركين حتى غير القائلين منهم بكون عُزَيْر و عيسى عليه السلام ابن الله.

أما الاشكال الأول، فيمكن دفعه أولاً: بأن قول الخليل و الليث و غيرهما من قدماء أهل اللغة ظاهرٌ بدلالة واضحة، بل صريحٌ في كون لفظ «النَّجَس» بالفتح كالتَّجَس بالكسر في المعنى؛ أي الشيء أو الشخص القَذَر. و أن افتراقه عن لفظ «النَّجَس» - بالكسر - في خصوصيتين: إحداهما: إفراده في الجميع، ثانيتهما: مجيئه أيضاً بالمعنى الحديثي. و ظاهر كلامهم كون ذلك معناه الموضوع له؛ حيث أطلقوا لفظ النَّجَس - بالفتح - على المعنى المزبور كإطلاقهم لفظ «النَّجَس» بالكسر - على معناه في سياق و وزان واحد.

و ثانياً: بأن نجاسة الكفر أشد نجاسةً من النجاسة الحديثة كالجنبانة في إرتكاز المتشركة، بل المسلمين من عهد الشارع إلى زماننا. و هذه الأشدية تقتضي ترتب أحكام النجاسة الحديثة على نجاسة الكفار؛ إذ لا ريب في كونها أشد قذارة و نجاسة من الجنبانة. و عليه فلا مانع ثبوتاً في كون منع الشارع عن دخولهم في المسجد الحرام لأجل نجاستهم الخاصة التي هي أشد نجاسةً من ساير النجاسات.

لكن الإشكال لا يندفع بذلك؛ لأنَّ منع المشركين عن الدخول في المسجد الحرام لا

يلائم استتاده إلى نجاستهم - بمعناه المصطلح - إلا في فرض التعدي. و أما كون هذه النجاسة أشد قذارة من قذارة الجنب الممنوع من الدخول في المسجد الحرام، فلا يثبت نجاستهم الخبيثة.

هذا، ولكن الوجه الأوّل هو الجواب الأساسي عن الاشكال المزبور. و حاصله: أنّ لفظ «النَجَس» ظاهر في النجاسة المصطلحة. و ذلك لوضعه لهذا المعنى في عهد النبي ﷺ؛ لظهور كلمات علماء اللغة الأقدمين في ذلك، و لا أقل من إثبات هذا الظهور بأصالة الحقيقة و أصالة عدم النقل. و لا ينافي ذلك معاملة الجنب معهم؛ نظراً إلى دخل خصوصية قذارة الشرك المعنوية في منع الدخول في المسجد الحرام. و أما احتمال إرادة النظافة العرفية - لعدم اجتنابهم عن النجاسات الشرعية -، فلا وجه له. ذلك للزوم الكذب؛ إذ ربّ كافر أنظف من المسلم من جهة القذارة العرفية. و عليه فإذا كانت الآية ظاهرة في النجاسة المصطلحة لا بدّ من التعبد بمدلولها و الحكم بنجاسة المشركين.

و أما الإشكال بعدم كون النجاسة الخبيثة مانعة من الدخول في المسجد باتفاق النص و الفتوى ما لم تتعدى بالرطوبة، فيمكن الجواب عنه أولاً: بكفاية قذارتهم المعنوية - التي هي أشدّ من نجاسة الكفار - في منع دخولهم في المسجد الحرام. و لا مانع من إرادة كلتا القذارتين الحديثة و الخبيثة من لفظ النجس بالفتح كما يقتضيه التأمل في مجموع كلمات اللغويين. و ثانياً: باحتمال الخصوصية في نجاسة المشرك الخبيثة؛ لأنّ احتمال ذلك يكفي في وجوب التعبد بظاهر النص؛ إذ نحتل الخصوصية في المشرك بحيث توجب منع الشارع من دخوله في المسجد الحرام. و عليه فالاشكال مرتفع من هذه الجهة.

هاهنا إشكال آخر حاصله:

أنّ لفظ القذر - المفسّر به لفظ «النَجَس» في كلمات أهل اللغة - و إن جاء في الروايات بمعنى النجس. ولكن غاية ما يلزم منه كون هذا اللفظ حقيقة متشرّعية في النجاسة الشرعية في

عهد الأئمة عليهم السلام، لكنه لا يعطي الظهور لهذا اللفظ في ذلك في زمان الوحي؛ إذ لا يثبت كونه حقيقة في هذا المعنى في ذلك العهد، إلا بأصالة عدم النقل؛ إذ جاء لفظ القذر في كلمات علماء اللغة الأقدمين بالمعنى الأعم من القذارة المعنوية و الخبائثة الباطنية و الكثافة الظاهرية التي هي ضدّ النظافة، و النجاسة. الشرعية، كما أنّ لفظ التنظيف - الذي فسّر القذر بضده - إنّما استعمل في نصوص أهل البيت في معنى الطهارة، و أما كونه حقيقة فيه في عهد النبي صلى الله عليه وآله، فهو أول الكلام، بل ظاهر كلمات أهل اللغة الأقدمين كونه أعم منه.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بتصريح ابن فارس و غيره بوضع لفظ «النَّجَس» لضدّ الطهارة المصطلحة. و يثبت هذا الوضع بأصالة عدم النقل، لا للاستصحاب القهقرائي - المختل فيه ركن الاستصحاب -، بل لسعة نطاق حجية الظواهر الشامل للمتون القديمة ما لم يثبت الخلاف. و ثانياً: باستعماله في الروايات النبوية في النجاسة الشرعية - كما يظهر لمن تتبّع فيها. مثل ما رواه جماعة من أصحابنا عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «جَنَّبُوا مساجدكم النجاسة». ^(١) و ما رواه في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن علي عليه السلام - في حديث - عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «الميتة نجس و إن دُبغت»؛ ^(٢) إذ لا يُحتمل فيهما إرادة غير النجاسة المصطلحة. و غيرهما من النصوص المروية عن النبي صلى الله عليه وآله يدها المتبّع بالفحص.

و ثالثاً: بنزول الآية المزبورة في أواخر عهد النبي صلى الله عليه وآله بعد فتح مكة.

ورابعاً: بأنّه على فرض كون لفظ النجس و القذر كليهما في عهد النبي صلى الله عليه وآله حقيقة في المعنى الأعم من القذارة المعنوية، لا يصح أن يكون مقصوداً في الآية؛ إذ لفظ النجس و القذر يدور بين القذارة العرفية التي هي ضد النظافة - كما قد يُفسّر لفظ القذر بذلك في كلمات أهل اللغة -، و بين القذارة الشرعية - التي هي ضدّ الطهارة الشرعية كما جاء في كلمات بعض أهل

١- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب ح ٢.

٢- دعائم الاسلام: ج ١، ص ١٢٦ / مستدرک الوسائل: ج ٢، ص ٥٩٢، ٥٩٣.

اللغة و الروايات النبوية -، و بين القذارة المعنوية، من الرجس و الرجز و ما شابههما.

فلو كان المقصود من الإخبار بنجاسة المشركين القذارة و الكثافة العرفية، يلزم منه الكذب؛ لشهادة الوجدان بانتفائه في المشركين، و عدم اختصاص من يتصف بها - من أهل البادية و الخرابات - بالمشركين، بل يشترك بينهم و بين المسلمين، مع عدم منع المسلمين عن الدخول في المسجد الحرام لأجل ذلك. فيُعلم من ذلك أنّ هذه النجاسة هي قذارة اعتبارية اعتبرها الشارع في المشركين بسبب كفرهم. و هي إمّا النجاسة الخبثية العارضة على أعيان أبدان المشركين لكفرهم، فصاروا من الأعيان النجسة عند الشارع الأقدس. و هذا هو المانع من دخولهم. و إمّا القذارة المعنوية الحديثة كالجنابة، بل أشدّ منها. و إما يكون المقصود كلا القسمين. و هذا المعنى الثالث هو المتعين؛ لعدم دليل على الاختصاص بأحد المعنيين. بل الشواهد و القرائن تعيّن المعنى الأعم. و عليه فلا إشكال في تمامية دلالة الآية المزبورة على نجاسة المشركين بمعناها المعهود الشرعي.

و الحاصل: أنّ ما يُحتمل في المعنى المراد من لفظ «النَّجَس» في الآية أربعة.

١ - كون المراد منه القذارة و الكثافة الظاهرية العرفية. و هذا الاحتمال و إن كان ملائماً لمعناه اللغوي، إلاّ أنّه غير مقصود قطعاً؛ لعدم اختصاص القذارة العرفية بالكفار، بل توجد في المسلمين أيضاً، و لا سيّما في أعراب البادية من ذلك العصر.

٢ - كون المراد منه القذارة المعنوية نظير حدث الجنابة. و هذا خلاف ظاهر لفظ النجس لكثرة استعماله في القذارة الظاهرية الشرعية، كما تشهد لذلك كلمات أهل اللغة الأقدمين حيث فسّروه بالشيء المتقدّر كما جاء في كلام الليث^(١) و الخليل^(٢)؛ حيث فسّرا لفظ «النَّجَس» - بالفتح - بكلّ شيءٍ قدرته؛ إذ لا يصح هذا التعبير في القذارة المعنوية؛ لعدم قابليتها

للتعدي و السراية الظاهرية، و يشهد لذلك تفسير بعض أهل اللغة لفظ النَجَس بما يضافاً الطهارة. و أيضاً تشهد لذلك كثرة استعماله في ذلك في النصوص الواردة عن النبي ﷺ و أهل البيت  من طرق الفريقين، كما يجدها المتبّع بسهولة. و إن لاريب في دخل قذارتهم المعنوية - و هي قذارة الكُفر - في منع دخولهم في المسجد الحرام، إلا أن المنسب من لفظ النجس إنما هو القذارة الظاهرية الشرعية.

٣ - القذارة الظاهرية الشرعية. و هي النجاسة المصطلحة الخبثية، كما يقتضيه وضع لفظ النجس.

٤ - ما يُعمُّ المعنيين الأخيرين. و هو ظاهر الآية؛ بمقتضى وضع لفظ النجس للقذارة المعهودة الشرعية، و بقرينة ترتب منع دخول المسجد الحرام على النَجَس؛ إذ القذارة التي رتب الشارع عليها منع الدخول في المسجد الحرام إنما هي القذارة الحديثة كما في الجنب و الحائض. و عليه فالآية المزبورة تدل على اعتبار الشارع النجاسة الشرعية للمشركون بسبب شدة قذارتهم المعنوية الاعتبارية الحديثة الناشئة من الكُفر. هذا مضافاً إلى شهادة كلمات أهل اللغة المعاصرين للشارع؛ إذ فسّروا لفظي النَجَس و النَجَس بالقذر، و قد كثر استعمال لفظ النجس في النجاسة المعهودة الشرعية - الأعم من النجاسة الحديثة أو الخبثية - و لانسباقها من لفظ النجس في الروايات، فلا ريب في كونه حقيقة فيها في عهد الأئمة و المتسرعة و عند الشك في كونه حقيقة فيها في عهد النبي ﷺ أو كان حقيقةً في معنى آخر ثم نقل إليه في عهد المتسرعة، تجري أصالة عدم النقل الراجعة إلى أصالة الظهور بمعناها الواسع الشامل للمتون القديمة و الجديدة المعاصرة. و بذلك يُصبح لفظ النجس حقيقة في النجاسة المعهودة الشرعية حتى في عصر النبي ﷺ. هذا كله في الإشكال الأول.

و أما الإشكال الثاني - و هو كون موضوع الحكم بالنجاسة عنوان المشركون لا أهل الكتاب - فلا مناص منه، كما بيّناه آنفاً. فلا دلالة للآية على نجاسة غير المشركون من أهل

الكتاب.

و الحاصل: أن دلالة الآية بنفسها على نجاسة مطلق أهل الكتاب في غاية الإشكال،
 اللهم إلا أن تدل على ذلك بمعونة الروايات المفسرة، و سيأتي البحث عن ذلك في تحقيق
 الاستدلال بنصوص السنة في المباحث القادمة إن شاء الله.

و محصل التحقيق في نهاية الشوط: تمامية دلالة الآية المزبورة على نجاسة المشركين
 من اليهود و النصارى و سائر أصناف أهل الكتاب. هذا كله في تنقيح الاستدلال بالآية.

تحقيق النصوص الواردة

في حكم أهل الكتاب

تعرضت طوائف من النصوص لحكم أهل الكتاب من حيث
 الطهارة و النجاسة، و قد وقع الخلاف في مدايلها و صار ذلك منشأ اختلاف الأعلام في
 طهارتهم و نجاستهم. و هذه النصوص على ست طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في مصافحة أهل الكتاب، و إليك نماذج منها:

١ - موثقة أبي بصير «عن أحدهما عليه السلام في مصافحة المسلم اليهودي و النصراني، قال عليه السلام: من
 وراء الثوب، فإن صافحك بيده، فاغسل يدك». ^(١) لفظ «المصافحة» في اللغة بمعنى الأخذ باليد، كما
 صرح به في الجوهر في الصحاح. و عليه فمقصوده عليه السلام من قوله: «من وراء الثوب» الأخذ باليد
 من وراء الثوب. و يحتمل كون المراد ما يقرب المعانقة من وراء الثوب؛ لأنه من المصافحة
 عرفاً، و إن يبعد كونه المقصود من لفظ المصافحة في لغة العرب في عهد الأئمة عليهم السلام.

لا إشكال في سند هذه الرواية، كما أن الأظهر تمامية دلالتها في نفسها على نجاسة
 اليهودي و النصراني؛ لظهور الأمر بغسل اليد بعد مصافحتها في سراية النجاسة الخبثية من
 يدها بالملاقاة. و الاشكال بأنه لا فرق بين الثوب و اليد في سراية النجاسة بالملاقاة، فكيف

أناط الامام الأمر بالغسل بالمصافحة باليد؟ من دفع بأن في المصافحة من وراء الثوب لا تسري النجاسة غالباً بالملاقاة. نعم يمكن حملها و الصحيحة الآتية على النجاسة العارضة على بدن الكتابي بملاقاة الخمر و الخنزير و الميتة و البول و الدم و ساير النجاسات مما لا يبالون منه. فلا يستلزم الأمر بالغسل حينئذ نجاسة اليهودي و النصراني بعنوانهما لأجل الكفر. و هذا الحمل خلاف ظاهر سياق هذه الطائفة من النصوص؛ لأخذ عنوان اليهودي و النصراني من حيث كفرهما في سؤال السائل و جوابهما. لكن يترجّح الحمل على النجاسة العارضة لو تمت دلالة سائر نصوص المقام على طهارة الكتابي.

٢ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل صافح رجلاً مجوسياً، قال عليه السلام: يغسل يده و لا يتوضأ»^(١) و يدلّ عليه خبر خالد القلانسي^(٢).

هذه الصحيحة أيضاً دلّت على نجاسة المجوس بالنجاسة الخبيثة؛ نظراً إلى أمر الامام عليه السلام بغسل اليد الملاقية للمجوس، ولكن حملها على النجاسة العارضية - كما تقدّم - بمكان من الإمكان. كما دلّ على عدم نقض الوضوء بذلك؛ لدلالة نفيه عليه السلام إعادة الوضوء لأجل المصافحة.

و لكن تعارض ذيلها رواية عيسى بن عمر الدّالة على انتقاض الوضوء بمصافحة المجوس؛ إذ سأل أبا عبد الله عليه السلام: «عن الرجل: يحلّ له أن يصافح المجوسي؟ فقال عليه السلام: لا. فسأله: يتوضأ إذا صافحهم؟ قال عليه السلام: نعم إن مصافحتهم ينقض الوضوء»^(٣) لكنّها ضعيفة السند؛ لضعف عيسى بن عمر. فهذه الطائفة دلّت بظاهرها على نجاسة اليهودي و النصراني بسبب كفرهما، كما قلنا.

الطائفة الثانية: ما ورد في النهي عن مؤاكلة اليهودي و النصراني و المجوسي؛ بدعوى

١- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١٢.

٢- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١١.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٥.

ظهور النهي عن ذلك في الإرشاد إلى نجاستهم.

و إليك نماذج من نصوص هذه الطائفة:

١ - صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن مؤكلة المجوسي

في قصعة واحدة، وأرقد معه على فراش واحد وأصافحه؟ قال عليه السلام: لا»^(١).

٢ - صحيحة أخرى عنه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المسلم له أن يأكل

مع المجوسي في قصعة واحدة أو يقعد معه على فراش واحد أو في المسجد أو يصاحبه؟ قال عليه السلام: لا»^(٢).

و لكن يرد على الاستدلال بهذه النصوص أنّ غاية مدلول النهي عن مؤكلة أهل

الكتاب حرمتها، وأما كونه إرشاداً إلى نجاستهم، فلا ظهور لها فيه، و مجرد احتمال إرادة ذلك

لا يثبت الظهور. فهذه الطائفة دلّت بظاهر النهي على حرمة مؤكلة أهل الكتاب مطلقاً. ولكن

يمكن تقييد هذا الإطلاق بالنصوص الآتية المفصلة، كما يمكن حملها على الكراهة بقرينة

قوله عليه السلام: «أنا أنا، فلا أكل المجوسي وأكره أن أحرّم عليكم» في صحيحة الكاهلي^(٣). و أيضاً دلّ

على ذلك قوله عليه السلام: «و لا تتركه تقول إنه حرام» في صحيحة إسماعيل بن جابر^(٤). و على أيّ حال

فالنهي عن مؤاكله أهل الكتاب يمكن حمله على الكراهة لأجل قذارتهم المعنوية الناشئة من

كفرهم ، لا لأجل نجاستهم.

الطائفة الثالثة: نصوص يُستفاد منها نفي البأس و المنع عن مؤكلة أهل الكتاب مع عدم

سراية النجاسة من الطعام النجس أو غيره، و هي عدّة روايات:

١ - صحيحة العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي والنصراني و

١- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

٣- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

٤- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

المجوسي. فقال عليه السلام: «إن كان من طعامك و توضأ، فلا بأس»^(١).

هذه الصحيحة دلّت على طهارة أهل الكتاب. و ذلك بقرينة تعليق نفي البأس و جواز المؤكلة على كون المأكول من طعام المسلم و على غسل الكتابي يده.

وجه الدلالة: أن اشتراط كون الطعام من مال المسلم ظاهرٌ في اختصاص عدم الجواز بأكل طعام الكتابي. و لا يلائم ذلك نجاسة الكتابي؛ إذ لو كان نجساً لكفره، لم يكن وجهاً لهذا التفصيل؛ لسراية النجاسة حينئذٍ من الكافر مطلقاً، سواء كان المأكول طعام الكتابي أو طعام المسلم. و كذلك بقرينة اشتراط غسل يده؛ إذ لو كان نجساً بسبب كفره، يكون بدنه من الأعيان النجسة و هي لا تطهر بالغسل. فيعلم منه أن الكتابي طاهر. و إنما اشترط الامام عليه السلام الشرطين في جواز مؤاكلتهم لرفع النجاسة العرضية بالملاقاة من طعامهم أو من أيديهم المتنجسة بالملاقاة. هذا بناءً على كون «توضأ» بصيغة الماضي و رجوع ضميره الفاعلي إلى كلٍّ من اليهودي و النصراني و المجوسي. و أما بناءً على كونه صيغة المضارع بحذف تاءٍ التفعّل تدلّ الرواية حينئذٍ على نجاستهم لظهور الأمر بغسل المسلم يده بعد مؤاكلتهم في ذلك.

٢ - صحيحة عبدالله بن يحيى الكاهلي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون و حضّروهم مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال عليه السلام: أما أنا فلا أكُلُ المجوسي و أكره أن أُحَرِّمَ عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم»^(٢).

هذه الصحيحة تشعر بعدم نجاسة الكتابي؛ لدلالاتها على كراهة مؤكلة الكتابي. وجه الاشعار: أنه لو كان الكتابي نجساً لكان مؤاكلته حراماً؛ لسراية النجاسة حتى في ما لو كان الطعام للمسلم، مع أن الامام عليه السلام نفي الحرمة حينئذٍ صريحاً بقوله: «و أكره أن أُحَرِّمَ عليكم».

٣ - خبر ذكرى بن إبراهيم، قال: «كنت نصرانياً فأسلمت، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام إن أهل بيتي

١- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

على دين النصرانية فأكون معهم في بيت واحد و أكل من آنيته؟ فقال عليه السلام: لي: أيأكلون لحم الخنزير؟ قلت لا. قال عليه السلام: لا بأس^(١). ظاهر بتقريب: أن سؤال الامام عليه السلام في التفصيل في حكم مؤكلة أهل الكتاب بين سراية النجاسة منهم فيحرم الأكل معهم و بين عدم سرايتهم فلا يحرم، كما يستفاد ذلك من عنوان الباب في الوسائل بقوله: «باب عدم تحريم مؤكلة الكفار مع عدم تنجيسهم للطعام»^(٢) و هذا إنما يلائم طهارة الكتابي في ذاته؛ إذ لو كان نجساً لم يكن يعلّق الامام عليه السلام النهي عن مؤاكلته على أكله الخنزير؛ نظراً إلى سراية النجاسة منه حينئذٍ مطلقاً، بلا دخل لأكله الخنزير، فيعلم منه أن منع مؤاكلته من أجل سراية النجاسة العارضة بملاقة لحم الخنزير.

٤ - صحيحة العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي والنصراني. فقال عليه السلام: لا بأس إذا كان من طعامك. و سألته عن مؤكلة المجوسي، فقال عليه السلام: إذا توضأ، فلا بأس»^(٣). هذه الصحيحة أيضاً دلّت على طهارة الكتابي. وجه الدلالة: تعليق جواز مؤكلة المجوسي على غسله يده، كما سبق في تقريب دلالة صحيحته الأولى السابقة آنفاً.

هذه النصوص لا دلالة لشيءٍ منها على نجاسة الكتابي، بل تدلّ على طهارته لما بيناه في تقريب دلالتها. و مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الطائفة الأولى على الكراهة، أو على صورة تنجيسهم الطعام و السراية. الطائفة الرابعة: ما دلّ من النصوص على تحريم الأكل في أواني الكفار؛ معللاً أو منوطاً بأنهم يأكلون فيها الشيء النجس. و هي ما يلي:

١ - صحيحة إسماعيل بن جابر: «قال: قلت لأبي عبد الله ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال عليه السلام: لا تأكله، ثم سكت هنية، ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله و لا تتركه تقول إنه حرام و لكن تتركه تتنزه عنه؛ إن في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير»^(٤).

١- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٣- الوسائل: ب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

٤- الوسائل ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

هذه الصحيحة دلّت على طهارتهم ؛ لدلالة قوله عليه السلام: «ولكن تتركه تقتنّزه عنه ؛ إنّ في آنيّتهم الخمر ولحم الخنزير».

وجه الدلالة : أنّ تعليل الامام عليه السلام لوجوب الاجتناب عن أكل طعام أهل الكتاب بأنّ في آنيّتهم الخمر و لحم الخنزير يدلّ على كون وجه المنع نجاسة طعامهم بعرض ملاقة الخمر و لحم الخنزير ، لا لنجاستهم الذاتية، وإلاّ لم يكن منوطاً بملاقة الخمر و الخنزير، بل النجاسة تسري حينئذٍ بملاقة أيديهم. و عليه فهذه الصحيحة دلّت على حلية أكل طعامهم في نفسه مع قطع النظر عن سراية نجاستهم العرضية - بملاقة الخمر و الخنزير و غيرها من النجاسات، و هي توافق قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ﴾. ^(١) نعم فُسّر الطعام في هذه الآية بالحبوب و البقول في الروايات المستفيضة ^(٢) و لعلّ المقصود في هذه النصوص مطلق الأطعمة الطبيعية غير المطبوخة، من الثمار و الفواكه و نحو ذلك مما ليس في معرض سراية النجاسة، و كون ذكر الحبوب و البقول من باب المثال الغالب. و أما نسخ هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾. ^(٣) فالمنسوخ منها خصوص قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، دون سائر الفئات. و أيضاً تشهد لما قلناه ما ورد في الصحيحة المزبورة، من تعليل المنع بأنّ في آنيّتهم الخمر و لحم الخنزير فيستفاد منه أنّ منع مؤاكلتهم في ساير النصوص إنّما كان لأجل سراية نجاسة الخمر و الخنزير بالملاقة، لا لأجل حرمة مؤاكلتهم الذاتية، و لا بسبب نجاسة أهل الكتاب أنفسهم.

٢ - صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام: «قال : سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال عليه السلام: لا

تأكل في آنيّتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير» ^(٤).

١- المائدة: ٥.

٢- الوسائل: ب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٣- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٦.

هذه الصحيحة أيضاً لا إشكال في دلالتها على طهارة أهل الكتاب. وجه الدلالة: أنها دلّت بمفهوم الشرط على إناطة حرمة الأكل في آنيّتهم بملاقاة الميتة و الدم و لحم الخنزير فيأتي فيه التقريب السابق المستدل بها لطهارة الكتابي.

٣ - صحيحة أخرى عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمة و المجوسي فقال: لا تأكلوا في آنيّتهم و لا من طعامهم الذي يطبخون و لا في آنيّتهم التي يشربون فيها الخمر»^(١) الظاهر أنّ المقصود من قوله عليه السلام: «آنيّتهم» الآنية المطبوخ فيها الغذاء و لو كان من طعام المسلم. و النهي عن الأكل فيها لسراية النجاسة من الآنية، أو لكون استعمالها جالباً لموَدّة الكفار. و هذا غير النهي عن الأكل من طعامهم المطبوخ لنجاسته. و أمّا وجه دلالة هذه الصحيحة على طهارة الكتابي، فهو تقييد متعلق النهي بالآنية التي يشربون فيها الخمر، فيأتي فيه التقريب السابق.

٤ - صحيحة زرارة ، عن الصادق عليه السلام: «أنّه عليه السلام قال في آنية المجوس إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»^(٢) و مثله معتبرة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام «في آنية المجوس إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»^(٣)

هاتان الصحيحتان دلّتا على نجاسة المجوس. وجه الدلالة: أمر الامام عليه السلام بغسل آنيّتهم قبل الأكل و الشرب فيها حتى في حال الاضطرار ، فضلاً عن حال الاختيار، كما يُعلم من تخصيص جواز الاستعمال بحال الاضطرار عدم جوازه حال الاختيار بمفهوم الشرط. لكن ينبغي حمل النهي على الكراهة؛ لصراحة سائر النصوص في الجواز.

هاتان الروايتان و إن دلّتا بإطلاق الأمر بغسل الآنية على نجاستهم بعنوان الكافر؛

١- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٨.

لظهورهما في سراية النجاسة منهم ، إلا أن النصوص السابقة المفصلة قد دلت على أن نجاسة أوانيهم إنما هي بسبب ملاقاتها الخمر و الخنزير و الميتة و الدم ؛ إذ لا يبالون بها في طعامهم و أكلهم و شربهم. فيعلم من ذلك أن إطلاق النهي عن الأكل في آيتهم لأجل ذلك ، لا لأجل نجاستهم الكفرية.

و على أي حال لا إشكال في حمل إطلاق الأمر بالغسل على صورة النجاسة بملاقاة الخمر و الخنزير و الميتة. و ذلك بقرينة التفصيل الوارد في نصوص المقام.

ثم إن ما جاء في هذه الصحيحة و المعتمدة - من التفصيل بين الاضطرار و عدمه - لا يختص بالمقام، بل الاضطرار يرفع الحرمة مطلقاً ، لكن رفع الحرمة التكليفية لا يستلزم رفع النجاسة الوضعية عن الآنية ، من هنا أمر الامام عليه السلام بغسلها حينئذٍ. ولكن لا مناص من حمله على صورة تنجس الآنية بملاقاة الخمر و لحم الخنزير. و يمكن الحمل على كون الاضطرار رافعاً للكرهية ؛ نظراً إلى دلالة ساير نصوص المقام على نفي الحرمة، بل قوله عليه السلام: «أكره أن أحرم عليكم» صريح في ذلك.

محصل التحقيق: من ملاحظة هذه الطوائف الثلاث الأخيرة أولاً: طهارة الكتابي، و ثانياً: كراهة مؤاكلته، إلا عند الاضطرار فترفع الكراهة.

الطائفة الخامسة: ما دل على النهي عن سؤر اليهودي و النصراني، كصحيحة سعيد الأعرج: «انه سأل الصادق عليه السلام عن سؤر اليهودي و النصراني أيؤكل أو يشرب ؟ قال عليه السلام: لا». ^(١) هذه الصحيحة بدلائلها على منع أكل سؤر اليهودي و النصراني دلت على حرمة الأكل من أوانيهم إذا كان فيها بقية من طعامهم لا مطلقاً.

من هذه النصوص صحيحة العيص، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي و

النصراني والمجوسي أفأكل من طعامهم؟ قال عليه السلام: لا. (١)

و صحيحة هارون بن خازجة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أخالط المجوس فأأكل من طعامهم؟ قال عليه السلام: لا». (٢) فان ظاهر هاتين الصحيحتين كون السؤال عن الأكل من طعام أهل الكتاب، وهو إما يشمل السور بالإطلاق؛ لأن السور أيضاً من طعامهم؛ لأنه بقية طعامهم. أو بظهورهما في خصوص السور بقرينة التعدي بحرف «من» التبعية الظاهرة في بقية الطعام. بتقريب: أن ظاهر النهي في هذه الطائفة - في نفسها - الإرشاد إلى نجاسة سورهم لنجاستهم الكفرية، لا بعرض ملاقاته الخمر والخنزير والميتة. من هنا استظهر القدماء نجاسة سور اليهودي والنصراني مطلقاً وكل كافر من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ - كالسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن زهرة. (٣)

هذا، ولكن يمكن حمل ما ورد فيها من النهي عن مؤاكلة الكتابي وعن أكل سوره على كونه لسراية نجاستهم العرضية بملاقاة الخمر والخنزير والميتة. وإن يحتمل كون النهي لأجل قذارة الكتابي المعنوية لكفره، كالنهي عن سور الجنب و ولد الزنا والحائض غاية الأمر هناك قامت القرينة على إرادة الكراهة دون الكافر، بل على نجاسته بدلالة الآية. لكن تعليل النهي في سائر نصوص المقام بأن الخمر والخنزير يدفع ذلك و يقوى الاحتمال الأول، إلا أن هذا الحمل خلاف ظاهر هذه الطائفة.

إلى هنا لم تدلّ على نجاسة الكتابي إلا الطائفة الأولى الآمرة بغسل اليد بعد مصافحة أهل الكتاب، وهذه الطائفة الخامسة الناهية عن أكل سورهم لو لم تُحمل على النهي التنزيهي أو على تحريم الأكل و شرب سورهم تعبدًا، أو نجاستهم العارضية بملاقاة الأعيان النجسة. و

١- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٢.

٣- الانتصار في الجوامع الفقهية: ص ٨٣٥ / الخلاف: ج ١، ص ٧٠، م ١٦ / التهذيب: ج ١، ص ٢٢٣، ٢٦٢ / الغنية: في الجوامع الفقهية ٦ ص ٤٨٩.

أما الطوائف الثلاث الأخر، فهي مجموعها دلت على طهارتهم. من أجل ذلك ينبغي حمل الطائفتين - الأولى و الخامسة - على المحامل المذكورة في الطوائف الثلاث الأخر.

الطائفة السادسة: ما ورد في استعمال ثياب أهل الكتاب التي يعملونها أو يستعملونها، أو التي يستعيرونها من المسلمين ثم يردونها. هذه النصوص دلت بتعابير مختلفة على جواز لبس الثياب المأخوذة من أهل الكتاب بأي نحو من الأنحاء و الكيفيات المزبورة. ففي بعضها ورد أن أهل البيت عليهم السلام أنفسهم كانوا يشترون هذه الثياب و يلبسونها و يصلون فيها من دون أن يغسلونها، و في بعضها نفى البأس عن الصلاة فيها ، و في بعضها عُلِّل ذلك بطهارة هذه الثياب قبل إعارتها الذمّي و عدم الاستيقان بأنه نجسها. و في بعضها ورد المنع عن الصلاة في هذه الثياب و في بواربهم - التي يقعدون عليها في بيوتهم قبل غسلها. و في خامسة : أن غسلها قبل الصلاة فيها أحبّ عند أهل البيت عليهم السلام. هذا الاختلاف بحسب التعابير، و أما بحسب المضمون من حيث الجواز و عدمه.

فهذه النصوص على طوائف ثلاث: إحداها: مطلقات الجواز. و إليك نماذج من هذه النصوص:

١ - صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر: أني أغير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده عليّ ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك؛ فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(١).

هذه الصحيحة دلت أولاً: على جواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمي و استعمله ما دام لم يعلم أنه نجسه . و ثانياً: على تعليل ذلك بطهارة الثوب قبل الاستعارة و استحبابها؛

لعدم العلم بأنه نجسه. و ثالثاً: دلت بالملازمة العادية على طهارة الكتابي ؛ إذ لو كان نجساً بالنجاسة الكفرية، لا ينفك عادةً عن سرية نجاسته إلى الثوب، فالمنفي بالاستصحاب في كلام الامام عليه السلام النجاسة بعرض ملاقة الخمر و لحم الخنزير، كما أُشير إليه في كلام السائل. من أجل ذلك لا يحصل العلم بالملاقاة عادة بمجرد استعماله الثوب.

٢ - صحيحة الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان لا يرى بالصلاة بأساً في الثوب الذي يُشترى من النصارى و المجوس و اليهود قبل أن تغسل ، يعني الثياب التي تكون في أيديهم فينجسونها، و ليست ثيابهم التي يلبسونها»^(١).

و لا يخفى أنّ جملة: «يعني الثياب... إلخ» قول الراوي ظاهراً، كما أشار إليه في الوسائل بقوله: «على أنّ التفسير من الراوي»^(٢) و قوله: «فينجسونها» ؛ يعني في مظنة النجاسة و أنها لا تخلوا منها غالباً ، لكن لا يحصل العلم بها. كما أشار إليه المحدث المزبور.

٣ - مكاتبة الحميري: «أنّه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف: عندنا حاكّة مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثياباً ، فهل تجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل؟ فكتب عليه السلام إليه في الجواب : لا بأس بالصلاة فيها»^(٣) قوله عليه السلام «حاكة»: أي نسّاجة خياطة يخطون الثياب و ينسجونها.

٤ - صحيحة معاوية بن عمّار ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخبث (أجناب) و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال ، ألبسها و لا أغسلها و أصلي فيها؟ قال عليه السلام: نعم ، قال معاوية: فقطعت له قميصاً و خططته و فتلت له إزاراً و رداءً من السابري ، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار ، فكأنّه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة»^(٤) و

١- الوسائل: ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ٣.

٢- المصدر: ذيل الحديث .

٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات ، ح ٩.

٤- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات ، ح ١.

نحوها صحيحة ابن خنيس. ^(١) قوله عليه السلام: «فقلت»: أي شققت.

٥ - موثقة سماعة، عن أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الطيلسان يعمله المجوس أصلي فيه؟ قال عليه السلام: أليس يغسل بالماء؟ قلت: بلى، قال عليه السلام: لا بأس، قلت: الثوب الجديد يعمله الحائك أصلي فيه؟ قال عليه السلام: نعم.» ^(٢)

هذه الموثقة أيضاً دلّت بظاهرها على اشتراط غسل الثوب الذي عمله المجوس في جواز الصلاة فيه. وجه الدلالة سؤال الامام عليه السلام بقوله: «أليس يغسل بالماء؟» ؛ لظهوره في الإرشاد إلى اشتراط الغسل قبل الصلاة. لكنّه محمول على كراهة الصلاة في ثياب المجوس من غير غسل. بقرينة صراحة ساير نصوص المقام في جواز الصلاة في الثوب المأخوذ من الكتابي قبل غسله، مثل صحيحتي ابن سنان و ابن علوان.

ثانيتهما: مطلقات منع استعمال البواري و الثياب المأخوذة من أهل الكتاب.

من هذه الطائفة: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «سألته عن الصلاة على بواري النصارى و اليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم أتصلح؟ قال: لا تصلي عليها.» ^(٣) قوله عليه السلام: «لا تصلي عليها» نفي إخباري بمعنى النهي.

و منها: صحيحة عبدالله بن سنان: «قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الحبري (الجريظ) و يشرب الخمر فيرده أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال عليه السلام: لا يصلي فيه حتى يغسله.» ^(٤)

هاتان الصحيحتان دلّتا على عدم جواز الصلاة على بواري أهل الكتاب و في الثوب

١- المصدر: ح ٢.

٢- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٦.

٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٤.

٤- الوسائل: ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ٢.

المستردّ منهم بعد إعارته إياهم. ولكن تقييد النهي بالغاية في ذيل صحيحة ابن سنان دلّ على أنّ النهي لأجل سرّاية النجاسة من بدنهم إلى البواري و الثياب لملاقاة الخمر الذي هو عين النجس؛ لا لأجل نجاستهم الكفرية. بل بقرينة صراحة النصوص المستفيضة في جواز الصلاة في ثيابهم لا مناص إمّا من حمل النهي على كراهة الصلاة فيها قبل غسلها، أو الحمل على العلم بسرّاية النجاسة من الخمر أو لحم الخنزير أو الميتة وغيرها من النجاسات؛ لعدم مبالاتهم بها. ثالثتها: ما دلّ على استحباب غسل الثوب - المأخوذ من أهل الكتاب - قبل الصلاة فيها. مثل ما رواه الشيخ بسنده، عن أبي علي البزاز، عن أبيه، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمل به أهل الكتاب، أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال عليه السلام: لا بأس. وإن يغسل أحبّ إليّ». ^(١) يجوز في همزه «ان» الفتحة و الكسرة، و حرف «ان» على الأوّل مصدرية و الجملة اسمية مبتداءً و خبر، و على الثاني شرطية و الجزاء قوله: «أحبّ إليّ».

هذه الرواية دلّت على استحباب الغسل، و سندها ضعيف، ولكن يُغض عن ضعفها بقاعدة التسامح، بناءً على دخول ذلك في أخبار من بلغ؛ لاحتمال منع دلالة قوله «أحبّ إليّ» على الوعد بثواب الغسل، و أخبار «من بلغ» إنّما تدل على استحباب ما بلغ فيه الثواب. لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر محبوبة الغسل عند الشارع حينئذٍ. و بقرينة ذلك يتقوّى ظهور النهي عن الصلاة في ثيابهم قبل الغسل في الكراهة.

يستفاد من مجموع نصوص الطائفة الخامسة، طهارة الكتابي و جواز الصلاة في ثوبه على كراهة و استحباب غسله قبل الصلاة فيه. و مع قطع النظر عن هذه الرواية مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل النصوص المانعة على الكراهة قبل غسل الثوب.

الطائفة السابعة: ما دلّ على جواز تغسيل أهل الكتاب الميت المسلم عند عدم وجود

مماثله و محارمه من بين المسلمين. و هي:

١ - موثقة عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «قلت: فإن مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوي قرابته و معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينه و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: يغتسل النصارى ثم يغسلونه، فقد اضطر. و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوي قرابتها و معها نصرانية و رجال مسلمون ليس بينها و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: تغتسل النصرانية ثم تغسلها»^(١).

٢ - موثقة عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «أتى رسول الله نفراً، فقالوا: إن امرأة توفيت معنا و ليس معها ذو محرم، فقال عليه السلام: كيف صنعتم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صباً، فقال عليه السلام: أو ما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا، قال عليه السلام: أفلا يمتوها؟»^(٢).

هاتان الموثقتان - لا سيما الثانية - دلّتا على طهارة الكتابي؛ نظراً إلى دالتهما على تقديم غسل الكتابي على التيمم عند عدم وجود المماثل و المحارم للميت المسلم. فلو كان الكتابي نجساً لتسري نجاسته إلى الميت المسلم و لم يجز تقديم غسله على التيمم حال كون التيمم أحد الطهورين عند الاضطرار.

الطائفة الثامنة: ما دلّ على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية.

من هذه الطائفة: موثقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية و النصرانية و المشركة؟ قال عليه السلام: لا بأس، و قال: امنعوهم شرب الخمر»^(٣).

و منها: صحيحة سعيد بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تسترضع الصبي المجوسية

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ١.

٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب غسل الميت، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٥.

و تسترضع اليهودية و النصرانية، و لا يشربن الخمر يُمنعن من ذلك». (١)

و منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب إلي من ولد الزنا». (٢)

و منها: خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل المسلم هل يصلح له أن يسترضع اليهودية و النصرانية و هو يشرب الخمر؟ قال عليه السلام: امنعوهن من شرب الخمر ما أرضعن لكم». (٣)

لا إشكال في دلالة هذه الطائفة على طهارة الكتابي، و إلاً لكان لبن اليهودية و النصرانية نجساً و لم يجز إرضاعهما ولد المسلم.

و أما الروايات الدالة على جواز نكاح الكتابيات فلا تصلح للاستدلال بها لطهارة الكتابي. و ذلك أولاً: لما حققناه في كتاب النكاح من كتاب «دليل تحرير الوسيلة» أن مقتضى الجمع بين تلك النصوص عدم جواز نكاح الكتابيات في العقد الدائم. و ثانياً: جواز نكاحهن في المتعة لا يستلزم طهارتهن؛ لإمكان عدم مخالطتها في غير حال الجماع و الاستمتاع.

محصل التحقيق في الجمع بين نصوص المقام: طهارة الكتابي، و كراهة مؤاكلته، و الصلاة في الثوب المأخوذ منه قبل الغسل. هذا، ولكن الشهرة العظيمة القريبة بالإجماع بين الأصحاب قد قامت على الحكم بنجاسة الكتابي. و المعروف بين أهل العامة طهارته، كما يعلم من فتوى الشافعي و أبي حنيفة و مالك بجواز الأكل و الشرب في أواني أهل الكتاب ما لم تُعلم نجاستها، كما صرح شيخ الطائفة بنسبة ذلك إليهم في الخلاف؛ حيث قال: «لا يجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمة، و غيرهم. و قال الشافعي: لا بأس باستعمالها ما لم

١- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٧.

يعلم فيها نجاسة، و به قال أبو حنيفة و مالك»^(١) و أيضاً يشعر بذلك ما سبق عن السيد المرتضى من جعل القول بنجاسة سؤر أهل الكتاب من منفردات الامامية؛ لإجماعهم، قال: «و مما انفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني و كل كافر، و يدلّ على صحة ذلك - مضافاً إلى إجماع الشيعة - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾»^(٢) لدلالة منفردات الامامية و إجماع الشيعة على عدم ذهاب علماء العامة إلى القول بنجاسة سؤر اليهودي و النصراني. و عليه فيتقوى حمل النصوص المتضمنة لطهارة الكتابي على التقية و الأخذ بظاهر النصوص الدالة على نجاسته.

و المتحصل من مجموع هذه النصوص أنّها على طائفتين:

إحداهما: دلّت على طهارة الكتابي كما عرفت في مختلف الطوائف المذكورة آنفاً.

ثانيتهما: دلّت على نجاسته، و هي أيضاً على طوائف:

١ - ما دلّ على منع استعمال البواري و الثياب المأخوذة من أهل الكتاب كما في صحيحة علي بن جعفر، و صحيحة عبد الله بن سنان، و موثقة سماعة.^(٣)

٢ - ما دلّ على الأمر بغسل اليد بعد مصافحة الكتابي باليد، كموثقة أبي بصير و صحيحة محمد بن مسلم، و خبر القلانسي.^(٤) و يحتمل كون المنع في الطائفة الأولى و الأمر بغسل اليد في الثانية لأجل النجاسة بالسراية.

٣ - ما أمر فيه بغسل موضع اغتسال النصراني قبل الغسل من ماء الحمام و اشتراط ذلك في صحة غسل المسلم من مائه و إلّا يجب الغسل من ماء غير الحمام. مثل صحيحة علي

١- كتاب الخلاف لشيخ الطائفة: ج ١، ص ٧٠، م ١٦.

٢- الانتصار: ص ٨٨.

٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب النجاسات، ح ٤، ٦ / ب ٧٤، ح ٢.

٤- الكافي: ج ٢، ص ٦٥٠، ح ١٠، ١٢، ١١.

بن جعفر، أنه سأل أخاه موسى عليه السلام: «عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام، قال عليه السلام إذا علم أنه نصراني، اغتسل بغير ماء الحمام، إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل». ^(١) قوله: «إلا أن يغتسل وحده...»؛ أي يغتسل المسلم وحده، لكن بشرط أن يغسل الحوض ثم يغتسل. دلالة هذه الصحيحة على نجاسة النصراني واضحة؛ إذ لا وجه لاشتراط غسل موضع اغتساله قبل الغسل، إلا ذلك. هذه الرواية رواها الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر، وطريقه إليه صحيح. و قد رويت هذه الرواية في كتاب علي بن جعفر مذيّلة بما دلّ على نفي البأس عن شرب المسلم مما شرب منه اليهودي والنصراني، وهو محمول على بعد غسل تلك الآنية؛ بقرينة ما سبق من النصوص الآمرة بغسل آنيّتهم التي يشربون فيها و بغسل الفراش المشتريّ منهم للصلاة فيه.

٤ - ما دلّ على اشتراط غسل الثوب المشتريّ من النصراني في صحة الصلاة فيه، كما في صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه؟ قال: لا بأس، ولا يصلّي في ثيابهما، وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعه على فراشه ولا مسجده ولا يضافحه، قال: وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السّوق للباس لا يدري لمن كان هل تصلح الصّلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتّى يغسله». ^(٢) و ان يحتمل في هذه الصحيحة كون نجاسة الثوب المشتريّ من النصراني عارضية بملاقاة الأعيان النجسة؛ لعدم مبالاة النصراني بها. فتبقى دلالة صحيحة علي بن جعفر على النجاسة.

٥ - ما سبق من النصوص الدالة على نجاسة سور اليهودي والنصراني كصحيحة سعيد الأعرج. فهاتان الصحيحتان عمدة ما دلّت على نجاسة اليهودي والنصراني. مع إمكان منع الأكل وشرب سور اليهودي والنصراني على حرمة أكل سورهما وشربهما تعبّداً، لا لأجل

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ٩.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ١٠.

نجاستهما، و على فرض النجاسة يمكن الحمل على النجاسة العارضة بالسراية من ملاقة الأعيان النجسة. فلا يبقى في البين إلاّ صحيحة على بن جعفر الآمرة بغسل موضع اغتسال النصراني قبل الاغتسال في الحمام. و يعارضه ما لا إشكال في دلالة على طهارة الكتابي ممّا سبق من النصوص، و منها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنّها نصرانية و لا تتوضّأ و لا تغتسل من جنابة، قال عليه السلام: لا بأس تغسل يديها».^(١) قال في الوسائل في ذيل هذه الرواية: «أقول و يأتي ما يدلّ على ذلك في الأطعمة إن شاء الله و يأتي هناك ما ظاهره المنافاة و هو محمول على التقيّة، و كذا حديث إبراهيم بن أبي محمود المذكور هنا، لكثرة أحاديث النجاسة الموافقة لنصّ القرآن و للاحتياط، و تقدّم ما يدلّ على نجاسة اليهودي و النصراني و المجوسي و النّاصب في الماء المضاف و المستعمل و في نواقض الوضوء».^(٢)

و ممّا لا يقبل الحمل من نصوص طهارة الكتابي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سأله عن اليهودي و النصراني يُدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال عليه السلام: لا، إلاّ أن يضطرّ إليه»^(٣) إذ الاضطرار لا يرفع النجاسة، فلا بدّ أن يكون نهيه عليه السلام تكليفاً تعبدياً حتى يرتفع بالاضطرار، لا وضعياً إرشاداً إلى نجاستهم.

و الحاصل: أنّه يوجد في الطائفتين بعض النصوص غير القابل للحمل و الجمع فيستقرّ التعارض. و أما حمل سائر النصوص المتضمّنة لنجاسة الكتابي على المحامل المزبورة، فلا يصلح للقرينية على رفع التعارض بين ما هو واضح الدلالة على نجاسة الكتابي و طهارته من الطائفتين، فيستقرّ التعارض. و مقتضى القاعدة ترجيح ما وافق الكتاب و خالف العامّة. و هو ما دلّ على نجاسة الكتابي لموافقه لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، و لمخالفته لما ذهب

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ح ١١.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث ١٢.

٣- الوسائل: ب ١٤ من أبواب النجاسة، ذيل الحديث ٩.

إليه العامة من طهارة الكتابي، واستقرار الشهرة العظيمة بين أصحابنا على نجاسته.

تحقيق في الإجماع

المدعى على نجاسة الكتابي

قد استفاض نقل الإجماع على نجاسة مطلق الكفار

بأصنافه حتى الكتابي، كما سبق نقله من القدماء والمتأخرين، كالسيد المرتضى، و شيخ الطائفة، والعلامة الحلي، والمحقق، وصاحب الحقائق والجواهر.

قال شيخ الطائفة: «ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم، ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم، و بشروه بنفوسهم لم يجز أكله، لأنهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إياه»^(١). وقال: «لا يجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمة، وغيرهم. دليلنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، فحكم عليهم بالنجاسة، فيجب أن يكون كل ما بشروه نجساً. وعليه إجماع الفرقة»^(٢).

و ممن صرح بإطلاق هذا الإجماع العلامة الحلي؛ حيث قال: «الكفار أنجاس، و هو مذهب علمائنا أجمع، سواء كانوا أهل الكتاب، أو حرييين، أو مرتدين، و على أي صنف كانوا»^(٣).

و منهم السيد المرتضى؛ حيث قال: «و مما انفردت به الامامية: القول بنجاسة سور اليهودي و النصراني و كل كافر و خالف جميع الفقهاء في ذلك... و يدل على صحة ذلك مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾»^(٤). مقصوده من جميع الفقهاء جميع فقهاء أهل العامة.

١- النهاية: ص ٥٨٩.

٢- كتاب الخلاف: ج ١، ص ٧٠.

٣- المنتهى: ج ١، ص ١٦٨.

٤- الانتصار: ص ٨٨.

بل في الجواهر^(١) نقل عن أستاذه كاشف الغطاء أن القول بنجاسة أهل الكتاب من شعار الشيعة. إلى غير ذلك من عبارات الأصحاب المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين.

و قد نسب الخلاف إلى قليل من أصحابنا، مثل ابن أبي عقيل، و ابن الجنيد. لكن المعروف بين فقهاء العامة طهارة الكتابي، إلا قليل منهم، كما سبق آنفاً عن شيخ الطائفة^(٢) قول الشافعي و أبي حنيفة و مالك بجواز استعمال أواني أهل الكتاب ما لم تُعلم فيها نجاسة عرضية. ولكن نقل عن أحمد بن حنبل و إسحاق منع استعمالها، و أيضاً عن ابن حزم^(٣) القول بنجاسة مطلق الكفار الشامل للكتابي.

ولكن في دعوى إجماع أصحابنا على نجاسة مطلق الكفار حتى الكتابي جهات من التشكيك والإشكال.^(٤) وهي:

أ - ما سبق عن المحقق في المعتبر من تخصيصه دعوى الاتفاق على النجاسة بغير اليهود و النصاري من سائر أصناف الكفار، و أشار إلى وقوع الخلاف في الكتابي. لكنه لا ينافي تصريح العلامة و غيره بدخولهما في معقد الإجماع.

ب - دعوى ابن زهرة^(٥) الاجماع المركب بين الأصحاب على نجاسة الكتابي؛ لعدم تفصيل الأصحاب بين المشرك و بين أهل الكتاب في الحكم بالنجاسة. فلو كان في نجاسة الكتابي إجماع من غير مخالف، لم يكن يستدل بالاجماع المركب لإلحاق الكتابي بالمشرك في النجاسة.

١- جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٢.

٢- كتاب الخلاف: ج ١، ص ٧٠، م ١٦.

٣- المُلْحَلَّى لابن حزم: ج ١، ص ١٢٩.

٤- أشكل بهذه التشكيكات السيد الشهيد الصدر في كتابه: بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٤٤ - ٢٦٦.

٥- الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية: ص ٤٨٩. / فإنه بعد الاستدلال بقوله: «إنما المشركون نجس»، قال: هذا نص. و كل من قال بذلك في من عداه من الكفار. و التفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

ج - و مما استُشهِد لذلك ما استُظهر^(١) من كلام المفيد في غريته؛ حيث حَكَمَ بكراهة سؤر اليهودي والنصراني؛ إذ لا يناسب القول بنجاستهما. لكن يرد على هذا الوجه: أن الشيخ المفيد^(٢) صرَّح في المقنعة بعدم جواز سؤر اليهود والنصارى والمجوس والصابئين، بل أفتى بوجوب غسل اليد بعد مصافحة الكافر عند سراية الرطوبة.

د - يستفاد من كيفية أسألة الرواة - كما عرفت من تعابير النصوص - عدم نجاسة الكفار في ارتكازهم - ، و أن حرمة المؤاكلة و المخالطة و الصلاة في ثيابهم إنما هي لنجاستهم العرضية بملاقاة الأعيان النجسة. و فيه: أن من المحتمل كون سؤالهم عن حكم المؤاكلة في نفسه، و عن الصلاة في ثيابهم كذلك، أو لعدم العلم بالسراية.

هـ - شيوع الاستدلال بالآية في عرض الإجماع في كلمات الأصحاب دليل على مدركية الإجماع المدعى في المقام. و يؤيد ذلك استشهاد شيخ الطائفة بالآية لحمل نصوص طهارة الكتابي على التقية دليل على استناده في الفتوى بالنجاسة على دلالة الآية باجتهاده، دون الإجماع.^(٣)

و يرد على الكل: أن غاية ما يلزم من الإشكالات على الإجماع ثبوت الشهرة العظيمة

١- استظهره في الحقائق: ج ٥، ص ١٦٢ - ١٦٥ / والجواهر: ج ٦، ص ٤١ - ٤٢. / وأيضاً استظهره السيد الشهيد الصدر في: بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٤٥.

٢- قال: «لا يجوز الطهارة الطهارة بأسوار الكفار من المشركين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين وأستأمرهم ما فضل في الأواني مما شربوا منه أو توضأوا به أو مسوه بأيديهم وأجسامهم ولا يجوز التطهير بسؤر الكلب والخنزير ولا بأس بسؤر الهرة فإنها غير نجسة. وقال: وإذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء وإن لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب». / المقنعة: ص ٦٥، ٧١.

٣- قال ﷺ: والذي يدل على أن هذه الأخبار محمولة على التقية، ما تقدم ذكره من الآية، وإن 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 تكن 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 لاجلها من جهتهم، فنكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه. / تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي: ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

بين الأصحاب على نجاسة الكتابي. و لا يضرّ ذلك في الاستدلال بالآية بترجيح ما وافق الكتاب و السنّة، و الشهرة بين قدماء الأصحاب.

مقتضى التحقيق

في المقام

المتحصّل من ملاحظة مجموع النصوص و إن كان طهارة

الكتابي و إعراض المشهور غير قادح في السند بعد تمامية الدلالة، لكن الآية دلّت على نجاسة الكتابي بضميمة عدم القول بالفصل بين المشركين و غير المشركين من اليهود و النصارى في الحكم بالنجاسة، مع أنّ الروايات المتضمّنة للطهارة موافقة للعامة، فلامناص من الأخذ بالآية و ظاهر ما سبق من الروايات المتضمّنة لنجاسة أهل الكتاب، و حمل النصوص المتضمّنة للطهارة على التقية؛ أخذاً بالكتاب و الشهرة العملية العظيمة المساعدة لبعض النصوص المتضمّنة للنجاسة و مخالفةً للعامة؛ كما سبق آنفاً نقل حمل نصوص الطهارة على التقية.

و أما الشهرة الروائية لنصوص الطهارة، فهي غير تامة لعدم تمامية دلالة كثير منها على الطهارة، و لمخالفتها لصريح الكتاب بأنّهم نجس. و سبق أنّ النجس بالفتح كالنجس بالكسر في المعنى بحسب اللغة. و لا سيّما الشهرة العظيمة و المعروفة بين الأصحاب في جميع الطبقات من لدن العصر المعصومين عليه السلام إلى المتأخّرين.

و أمّا ارتكاز طهارتهم في أذهان الرواة، فلا يثبت بسؤال بعض الرواة، مع إمكان نشأة ذلك ممّا كان مشتهراً بين أهل العامّة في عهدهم، مع ما سبق من المحامل.

حكم الصلاة و الصيام في الأسفار التحصيلية و التوظيفية ونحوها



- تحقيق نصوص المقام و تنقيح مفادها
- دراسة الضابطة المستفادة من النصوص
- تنقيح كلمات الفقهاء في إعطاء ضابطة الإتمام في السفر
- مقتضى التحقيق في نهاية الشوط

خلاصة البحث

❶

لا خلاف ولا كلام نصّاً وفتوى في وجوب الصوم وإتمام الصلاة على من شغله السفر. وإنما الكلام في حكم من شغله في السفر - كما في الأسفار التحصيلية و التوظيفية و التجارية - ، و تحديد الضابطة في ذلك.

❷

يستفاد من نصوص المقام أربعة ملاكات لوجوب الإتمام و الصوم في السفر؛ بحيث يكفي في وجوبهما تحقق واحد منها.

«أ» - غلبة التردد و السفر بحيث تنافي الاستقرار و الإقامة.

«ب» - اتخاذ السفر عملاً و شغلاً ، كالمكاري و الراعي و السائق.

«ج» - عدم منزل و مسكن ثابت و كون بيت المسافرين معه متحرّكاً سيّاراً، كالمتجولين و المتنقلين.

«د» - اتخاذ شغلٍ يستلزم الدور و السير و السفر و لو بالعرض ، من دون أن يتخذ السفر شغلاً.

الملاك الأخير يرجع إلى الأول مناطاً، وإن كان أخص منه مصداقاً في التحقق و الوجود الخارجي.

❸

مقتضى التحقيق كفاية تحقق كلّ واحد من الأربع المزبورة للإتمام و وجوب الصوم.

❹

الأسفار التحصيلية و التوظيفية و التجارية و نحوها واجدة للملاكين الأول و الرابع. فالأقوى وجوب الإتمام و الصوم على المحصلين و الموظفين في أسفارهم التحصيلية و التوظيفية.

❺

مبدأ ترتّب حكم التمام و الصوم مجرد الشروع في السفر ؛ بحيث يقال: فلان يكون في سفره التحصيلي أو التوظيفي.

لا خلاف فتوى و نصاً في كون صلاة من شغله السفر تماماً و صومه واجباً. و إنما الكلام في حكم صلاة و صيام من شغله في السفر ، كما في الأسفار التحصيلية و التوظيفية التجارية. و ينبغي لتحقيق ذلك استنباط ملاك وجوب الإتمام من نصوص المقام. فلا بد من دراسة مدلول هذه النصوص حتى يعلم ما هو الملاك في إتمام الصلاة و وجوب الصوم في سفر الشغل، و أنّ الملاك المستفاد منها هل يشمل الأسفار التحصيلية و التوظيفية و نحوها أم لا؟

تحقيق نصوص المقام
و تنقيح مضمونها

عمدة ما يصلح للدليلية في دراسة أدلة هذه المسألة

إنما هي نصوص المقام و تنقيح مضمونها. و إليك هذه النصوص:

١- صحیحة زرارة ، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكارى، والكربى، والراعى، والأشتقان؛ لأنه عملهم».^(١) لفظة «قد» إذا دخلت على المضارع، تكون بمعنى التكرير، كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾.^(٢) كما نقله ابن هشام عن سيبويه في الباب الأوّل من كتابه «معني اللبيب» في حرف «قد».

و لعلّ المقصود غير ما إذا سافر لما لا يرتبط بشغله - كسفر زيارة أو صلة رحم و نحو ذلك - كما هو الغالب؛ أي كثيراً الأغلب يجب عليهم التمام، إلّا في بعض أسفارهم ممّا لا يرتبط بمشاغلهم.

لتحقيق مدلول هذه الصحيحة لابدّ من تحقيق مفردات ألفاظها - حتى يُعلم أنّ الامام عليه السلام لأيّ ملاك حكم بأنّ السفر عملهم. بعبارة أخرى: ما هي الخصوصية المشتركة بين هذه العناوين الأربعة التي أوجبت صدق أنّ السفر عمل هؤلاء؟.

أما المكارى والكريّ ، فقال الخليل : «الكريّ : من يُكرى الإبل، و المكارى: من يُكرى الدواب». (١) و نقل الأزهري (٢) عن الأصمعي (٣) أنّ الكريّ من يُكرى البعير و يكرهه. و عليه فلا يصح ما قاله السيد الخوئي (٤) من أنّ الكريّ من يُكرى نفسه ؛ لأنّ الخليل و الأصمعي كانا من أئمة لغة العرب و معاصرين للأئمة المعصومين عليه السلام. و أما المعنى الذي ذكره هذا العلّم، فلم أر من علماء اللغة الأقدمين من ذكره. و قد أخذ هذا العلّم ما ذكره عن كلام الفيض في الوافي. (٥) و عليه فالكريّ بمعنى من يُكرى الإبل كما جاء في كلام الخليل و الأصمعي، و بمعنى من يكرى الإبل للسفر أو لحمل القوافل كما عن الأصمعي و الجوهري. و المكارى من يُكرى مطلق الدواب أو غير الإبل منها.

أما الأشْتقان، فنقل في الحقائق (٦) عن الوافي عن قولٍ أنه أمين البیدار. و البیدار محلّ يداس فيه الحنطة، و هو الطاحونة. لكن هذا المعنى لا يناسب المقام. و نقل عن الصدوق في الفقيه أنّه البرید، (٧) و هو القاصد و الرسول. و هذا المعنى هو المناسب للمقام. و يدل عليه قول أبي عبدالله عليه السلام: «و الأشْتقان، و هو البرید» في مرفوعة ابن أبي عمير (٨)، لو لم

١- العين: ج ٣ ص ١٥٧١. توقّي الخليل في سنة ١٧٥ هـ، و كان معاصراً للامامين الصادق و الكاظم عليه السلام.

٢- تهذيب اللغة: ج ١٠ ص ٣٤٤.

٣- تولّد الأصمعي في سنة ١٢٣ و توقّي في سنة ٢١٦.

٤- مستند العروة، كتاب الصلاة ج ٨ ص ١٦٨.

٥- نقل عنه ذلك في الحقائق: ج ١١، ص ٣٩٠. ثمّ أشكل عليه.

٦- الحقائق الناضرة: ج ١١، ص ٣٩٠.

٧- حكى عنه ذلك في الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافرين، ح ٣.

٨- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافرين، ح ١٢.

يكن قوله: «و هو البريد» من كلام الراوي. بل حتى لو كان من كلامه، يدلّ على أنّ هذا المعنى كان هو المتبادر من لفظ «البريد» في عهد الامام عليه السلام.

و أما فقه مدلول هذه الصحيحة ، فقد علّل الامام عليه السلام فيها لوجوب الإتمام على هؤلاء بأنّ السفر عملهم ؛ أي شغلهم. فأعطى عليه السلام الضابطة لذلك أولاً: بأنّ ملاك وجوب الإتمام كون السفر شغلاً للمسافر، و ثانياً: طبّق عنوان من كان شغله السفر على هؤلاء الذين اتخذوا السفر شغلاً. و ليس التحصيل و التعلّم و الاستخدام و الاشتغال في الدوائر من قبيل ذلك. نعم قد يستلزم السفر بالعرّض في ما إذا كان محلّ التحصيل و الخدمة و الشغل بعيداً عن الوطن و خارجاً عن حدّ الترخّص. و عليه فلا دلالة لهذه الصحيحة على وجوب إتمام الصلاة في السفر على من كان شغله في السفر، و إن كان مستلزماً له بالعرض ، من دون اتخاذ السفر شغلاً.

٢ - موثقة إسماعيل بن أبي زياد - و هو السكوني - ، عن جعفر بن محمد عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة: الجابي الذي يدور في جبايته، و الأمير الذي يدور في إمارته، و التاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق، و الراعي، و البدوي الذي يطلب مواضع القطر و منبت الشجر ، و الرجل الذي يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، و المحارب الذي يقطع السبيل»^(١).

هذه الموثقة دلّت على وجوب الإتمام على سبع فئات بعضهم يكون ممّن شغله السفر. و ذلك: مثل صياد الوحوش و الطيور، و قاطع السبيل، و البدوي الطالب لموضع الماء و الكلاء؛ فإنّهم من قبيل الراعي و المكاري، من جهة اقتضاء مشاغلهم بذواتها السفر عادةً. لكن التجارة و الجباية و الإمارة إنّما تستلزم السفر بالعرض ؛ إذ ليس السفر مقتضى ذات الجباية و التجارة و الإمارة، بخلاف الجباية، و الرعاية و الترحّل و المهاجرة في الشتاء و الصيف، و التجوّل و التنقل دائماً. ولكن الجابي و الأمير - الذين يدورون في الإمارة و التجارة غالباً - ألحقهم الامام عليه السلام بمن شغله السفر، مع أنّهم من قبيل من شغله في السفر عند أهل

العرف. من أجل ذلك يستفاد من هذه الموثقة أنّ من كان شغله في السفر - بحيث يلازمه السفر غالباً - في حكم من كان شغله السفر في وجوب القصر. فهذه الموثقة تامة في الدلالة على المطلوب.

٣ - صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «ليس على الملاحين في سفينتهم تقصيرٌ ولا على المكاري والجمال».^(١) والجمال هو الكرّي، كما سبق. هذه الصحيحة لا دلالة لها على أزيد مما دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً و من قبيل ذلك سائر ما جاء في نصوص المقام من العناوين؛ مثل أصحاب السُّنن - وهم الملاحون -، والأعراب الذين بيوتهم معهم، وهم أهل البوادي الذين هم في طلب الكلاً والماء دائماً، كما جاء في موثقة السكوني.

ولا يخفى أنّ الروايات الواردة في المقام اثنتا عشر رواية،^(٢) وهي بين صحيح و مرسل و مرفوع، أجمعها و أشملها نطاقاً موثقة السكوني السابقة؛ حيث ذكرت فيها سبعة أصناف، و إنهم بين من لا يمكن لهم القيام بشغلهم بدون المسافرة، و بين من كان سفره معصية كالمحارب، أو لهواً كالسفر للصيد للهوي.

دراسة الضابطة

المستفادة من النصوص

لكن المهم دراسة الملاكات المذكورة في هذه النصوص

إتمام الصلاة و سقوط التقصير. وهي تشتمل على أربعة ملاكات علّل بها الامام عليه السلام لوجوب إتمام الصلاة و وجوب الصوم في حال السفر.

١ - غلبة الاختلاف و التردد في حال السفر و عدم الاستقرار و الإقامة في مكان؛ كما

جاء في صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المكاري و الجمال الذي يختلف و

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، ٤.

٢- راجع الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١ - ١٢.

ليس له مقام يُتِم الصلاة ويصوم شهر رمضان»^(١) و مثلها في الدلالة خبر السندي بن الربيع^(٢).
وجه الدلالة : أنَّ قوله: «الذي يختلف وليس له مقام» يدل بمفهوم التحديد على إناطة الإتمام و الصوم بهذه الخصوصية، و هي: دوام التردّد و السفر، و عدم القرار و الإقامة في مكانٍ معيّن.
٢- كون السفر و التردد في الأقطار و طي الطرق و قطع المسافات عملاً و شغلاً. و
بعبارة أخرى: الاشتغال بعمل و شغل يقتضي السفر بذاته، و إلّا لا يمكن ذلك العمل. و بعبارة
ثالثة : اتخاذ السفر شغلاً و عملاً. هذا الملاك يستفاد من تعليل الامام عليه السلام لوجوب التمام في
السفر بقوله: «لأنّه عملهم» في صحيحة زرارة^(٣) السابقة آنفاً. و مثلها في الدلالة مرفوعة ابن
أبي عمير^(٤).

٣- عدم منزل ثابت و لا ساكن في بيت في محل معيّن، بأن يكون بيته متحرّكاً سياراً
معه ، كالعشاير و الرعاة، و أهل البوادي و الصحاري ممن يكون دائم الرحيل ؛ بحيث يقال في
حقه: بيته معه. و هذا الملاك يستفاد من قوله عليه السلام: «بيوتهم معهم» في موثقة إسحاق بن عمار،
قال: «سألته عن الملاحين و الأعراب هل عليهم تقصير؟ قال عليه السلام: لا، بيوتهم معهم»^(٥) و مثلها في
الدلالة قوله عليه السلام: «وذلك أنّ منازلهم معهم» في مرسل سليمان الجعفري^(٦).

٤- الاشتغال بشغل يقتضي التردد و الدور و السير من بلد إلى بلد و من قطر إلى قطر،
كما دلّ عليه قوله عليه السلام: «الذي يدور في جبايته... الذي يدور في إمارته... الذي يدور في تجارته» في موثقة

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢- قال: «في المكاري و الجمال الذي يختلف و ليس له مقام يُتِم الصلاة و يصوم شهر رمضان / المصدر: ح ١٠.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

٤- قال: خمسة يُتِمون في سفر كانوا أو حضر: المكاري و الكرّي و الأشتقان - و هو البريد - و الراعي و الملاح؛ لأنّه عملهم. / الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر ح ١٢.

٥- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٦- عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأعراب لا يُقَصِّرون؛ و ذلك أنّ منازلهم معهم. / المصدر: ح ٦.

السكوني^(١) السابقة آنفاً. وجه الدلالة: أنَّ الوصف وإن لا مفهوم له، إلا أنَّ الامام عليه السلام في مقام التحديد. فدلَّ بمفهوم التحديد على إناطة التمام بالوصف المذكور.

هذه الملاكات الأربعة أشملها نطاقاً و سعةً إنّما هو الملاك الأول و الأخير ؛ لأن الاختلاف و التردد في حال السفر، و عدم الاستقرار و الإقامة إنّما يصدق مع غلبة السفر و كثرته ؛ بحيث لا يكون له قارئ و لا إقامة في مكان معيّن، سواءً اتخذ السفر شغلاً أم لا. و التعليل الوارد في كلام الامام عليه السلام يدلّ على أنّه يأتي ملاك الإتمام في كل شغل ينافي الاستقرار و الإقامة، سواءً كان السفر عمله و شغله أم لا؛ إذ الملاك يشمل من كان شغله في السفر ؛ بحيث يقتضي كثرة السفر و غلبته المنافية للاستقرار و القرار في مكان معيّن ؛ بحيث يقال: فلان لا قرار و لا إقامة له في مكان ثابت ، بل في حال التردد و السفر غالباً، أو يقال: فلان يدور في أيام تحصيله و تجارته. و لا يعتبر في صدق هذا الملاك عرفاً اشتغاله بذلك في جميع فصول السنة، و لا كون شغله بذاته سفرًا.

و لا يخفى عليك أنه لم يؤخذ في شيءٍ من نصوص المقام لفظ كثرة السفر و لا مادّتها حتى يدور الإتمام مدار صدقها عرفاً ، كما يبتني على ذلك كلام كثير من الفقهاء المحققين في المقام؛ حيث أخذوا صدق عنوان كثير السفر عرفاً مع عدم ذكره بلفظه في النصوص. و سيأتي الإشارة إلى ذلك في الحقائق.

شرط وجوب الصوم و

الإتمام على كثير السفر

و قد دلّت النصوص على اعتبار شرطين في وجوب

الإتمام على الواجد لإحدى الخصوصيات الأربعة المذكورة، و ذلكما الشرطان : أحدهما: عدم انقطاع السفر بإقامة عشرة أيّام في الوطن أو في غيره. ثانيهما: عدم قصد سفر جديد غير ما

يقتضيه شغله.

و قد جعل ذلك في الوسائل ضابطاً في ملاك وجوب الإتمام و الصوم على كثير السفر و جعله عنوان الباب بقوله : «باب أنَّ الضابط في كثرة السفر في المكاري عدم إقامة عشرة أيام. فمن أقامها ثمَّ سافر وجب عليه القصر حتى يكثّر سفره بغير إقامة عشرة»^(١). لكن الأحسن التعبير عنه بالشرط، دون الضابط، بل الضابط في ملاك إتمام الصلاة و وجوب الصوم ما سبق من المناطات المستفادة من نصوص المقام.

أما الشرط الأوّل، فقد دلّت على اشتراطه صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - ، قال : «المكاري إذا لم يستقرّ في منزله إلا خمسة أيام أو أقل، قصر في سفره بالنهار و أتمّ صلاة الليل و عليه صيام شهر رمضان. فإن كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر و ينصرف إلى منزله و يكون له مقام عشرة أيام أو أكثر، قصر في سفره و أفطر»^(٢).

فإنّ ذيل هذه الصحيحة صريح في اعتبار الشرط الأوّل. و أما اشتمال صدر هذه الرواية على إجمال أو ما لم يلتزموا به - من القصر في النهار و الإتمام في الليل - ، فلا يضرّ بحجية فقرتها الدالة على المطلوب؛ لقاعدة تبعّض فقرات الحديث في حجية مدلولها. و قد احتمل في الوسائل حمل صدرها على التقية لأنّه موافق لمذهب كثير من العامة. قال: «و يمكن حمل حكم الخمسة هنا على التقية؛ لموافقته لكثير من العامة»^(٣).

و أيضاً دلّ على ذلك مرسل يونس بن عبدالرحمن ، عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن حدّ المكاري الذي يصوم و يتمّ، قال عليه السلام: أيّما مكاري أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقلّ من مقام عشرة أيام، وجب عليه الصيام و التمام أبداً. وإن كان مقامه في منزله أو في

١- الوسائل ب ١٣ من أبواب صلاة المسافرين.

٢- الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافرين، ح ٥.

٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب صلاة المسافرين، ذيل الحديث ٥.

البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيام فعليّه التقصير والإفطار»^(١).

أما الشرط الثاني، فقد دلّت عليه عدّة نصوص معتبرة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: «المكاري والجبال إذا جدّ بهما السير

فليقصّرا»^(٢).

و منها: صحيحة الفضل بن عبد الملك، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المكارين الذين

يختلفون. فقال عليه السلام: إذا جدّوا السير، فليقصّروا»^(٣). قوله: «إذا جدّوا السير»؛ أي جدّوا السير بسفر

جديد غير الذي اقتضاه شغلهم. و يأتي بيان وجه ذلك.

و منها: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن المكارين الذين

يختلفون إلى النبل هل عليهم إتمام الصلاة؟ قال عليه السلام: إذا كان مختلفهم، فليصوموا وليتمّوا الصلاة، إلا أن

يجدّ بهم السير فليفطروا فيقصّروا»^(٤).

قوله عليه السلام: «جدّ بهم السير» معناه عرضت عليهم السرعة فأسرعوا في السير، كما قال في

مجمع البحرين: «الجدّ بالسّير الإسراع فيه والاهتمام شأنه، يقال جدّ بسيره إذا اجتهد فيه»^(٥).

و نقل في الوسائل^(٦) عن الكليني أنّ قوله عليه السلام: «إذا جدّ به السير» بمعنى جعل المنزلين

منزلاً، و احتمال كون المراد سرعة السير الموجبة للمشقة في السفر، و استقره في الحدائق و

١- الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢- الوسائل ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

٤- الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر ح ٥.

٥- مجمع البحرين: مادة: جدّد.

٦- حيث قال: أقول: نقل الشيخ عن الكليني أنّه حمل هذه الأخبار على من يجعل المنزلين منزلاً فيقتصر في الطريق و يتمّ في المنزل، و يمكن أن يكون المراد في الأخير يقصر إذا جعل المنزلين منزلاً و يتمّ إذا جعل المنزل منزلاً، أو يتمّ في منزله إذا دخل و الله أعلم. / الوسائل: ب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ذيل الحديث ٣. قوله: «جعل المنزل منزلاً»؛ أي سار بسرعة متعارفة، لا ضعف سرعة الآخرين.

استظهره من كلام جماعة بقوله:

«و الأقرب عندي ما ذكره جملة من أفاضل متأخري المتأخرين - أولّهم على الظاهر السيد السند في المدارك و المحقق الشيخ حسن في المنتقى و المحدث الكاشاني و غيرهم - من أنّ المراد به ما إذا زاد السير على ما هو المتعارف بحيث يشتمل على مشقة شديدة و القول بوجوب التقصير عليه لهذه المشقة الشديدة»^(١) قوله: «الأقرب عندي...» ناظرٌ إلى الترجيح في تفسير قوله عليه السلام: «جذب به السير» لا الافتاء بمضمونها. هذا الاحتمال - لو كان المقصود منه السرعة في السير - و إن يلائم المعنى اللغوي، لكنه خلاف ظاهر مجموع نصوص المقام؛ لما سيأتي بيانه.

و قد يستشهد لذلك برسل محمد بن عمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجمال و المكارى إذا جدّ بهما السير فليُقصّرَا فيما بين المنزلين و يُتِمّا في المنزل»؛^(٢) إذ قوله: «فليقصّرَا بين المنزلين» قرينة على إرادة الاسراع و كون ملاك القصر السرعة في السفر؛ لأنّ السرعة إنّما هو حال السير بين المنزلين، لا بعد القرار في المنزل. ولكن هذه الرواية لا تصلح للاستشهاد؛ لضعفها بالإرسال. فلا يصحّ استشهاد شيخ الطائفة بها لما ذكره الكليني؛ حيث إنّهُ بعد ذكر الخبرين المتقدمين قال: «فالوجه في هذين الخبرين ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله قال: هذا محمول على من يجعل المنزلين منزلاً فيقصر في الطريق و يتمّ في المنزل، و الذي يكشف عن ذلك ما رواه...»^(٣) ثم ذكر الرسل المزبور.

ولكن الأظهر أنّ المراد من قوله: «جذب به السير» إنشاء سفر جديد غير مرتبط بما اتخذه عملاً و شغلاً من السفر. كما استقره في المدارك^(٤) و حكاها في الرياض^(٥). و نفى الشيخ

١- الحدائق الناضرة: ج ١١ ص ٣٩٣.

٢- تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢١٥، ح ٥٣٠ / ٣٩.

٣- تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢١٥.

٤- مدارك الأحكام ج ٤ ص ٤٥٦.

الأعظم^(٦) بُعد هذا الاستظهار عن مقصود الامام عليه السلام وقوّاه من بين المحتملات.

و الوجه في ذلك أنّ التقصير لأجل شدة السير و السرعة فيه كما هو ظاهر الروايات المزبورة لم يفت به غير الكليني و الشيخ في التهذيب و الاستبصار فهو مورد إعراض الأصحاب، كما جاء في كلام صاحب الجواهر عقيب ذكر الروايات المزبورة؛ حيث قال:

«المنساق منها إرادة شدة السير لهم و العنف فيه، أو بأن يجعلوا المنزلين منزلاً كما نصّ عليه الكافي بعد المرسل السابق. فيجب حينئذٍ طرحها؛ لعدم ظهور عامل بها من الطائفة عدا ما يظهر من الشيخ في التهذيب و الاستبصار من العمل به على الثاني محتجاً له - بعد ما حكاه عن الكليني أيضاً - بمرفوع محمد بن عمران الأشعري، عن أبي عبد الله عليه السلام: الجمال و المكاري إذا جدّ بهما فليقصّرا فيما بين المنزلين، و يُتِمّا في المنزل. و ربّما مال إليه أو إلى ما يقرب منه سيد المدارك و المقدس البغدادي، و لعلّه لأنّه مقتضى الجمع بين الإطلاق و التقييد، و لما يلاقونه في الفرض من شدة الجهد و التعب المناسبين لشرعية القصر، و لانصراف تلك الإطلاقات إلى السير المتعارف. لكن لا يخفى عليك أنّه لا شهادة في الخبر المزبور على ذلك، بل أقصاه مساواته للنصوص السابقة في المضمون. فإمّا أن تطرح جميعها؛ لقصورها بسبب الاعراض عن تقييد تلك الإطلاقات الممنوع انصرافها إلى غيره، أو تحمل على ما ذكرناه أولاً من إنشائهم السفر الذي لا يدخل في عملهم و صنعتهم عرفاً»^(٧).

حاصل كلامه: توجيه إناطة القصر بشدة السير بثلاثة وجوه: أحدها: أنّه مقتضى الجمع بين الإطلاق و التقييد. و فيه: أنّ و هن النصوص الخاصة باعراض الأصحاب لا يبقى مجالاً لهذا الجمع. ثانيها: كون شدة السير و الاجتهاد و إتعاب النفس في السفر مقتضياً للتسهيل بالتقصير؛

٥-رياض المسائل ج ٤ ص ٤٣٣.

٦-كتاب الطهارة: ج ٣ ص ٣٩.

٧-جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٢٧٢.

لأنّه يلائم مذاق الشارع كما قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.^(١) ثالثها: انصراف النصوص - الآمرة بالاتمام والصوم في المكاري ونحوه - إلى السير المتعارف.

و فيه: أنّ الوجه الأوّل فرع عدم هذه النصوص بإعراض مشهور القدماء إذا كانت الشهرة عظيمة، كما في المقام. وأما ما سبق في كلام صاحب الحقائق بقوله: «و الأقرب عندي ما ذكره جملة من أفاضل متأخري المتأخرين...»، فمقصوده ما ذكره في ترجيح تفسير قوله ﷺ: «جَدَّ به السير»، لا الإفتاء بمضمون النصوص الدالة على ذلك. وأما ما جاء في كلام صاحب الجواهر من أنّ السيد السند مال إلى ما يقرب مذهب الكليني، فالانصاف أنّ كلام صاحب المدارك مضطرب في ذلك؛ حيث رجّح حمل الشهيد بعد نقله بقوله: «و حملهما الشهيد في الذكرى على ما إذا أنشأ المكاري والجَمال سَفراً غير صنعتهما. قال: و يكون المراد بجَدَّ السير أن يكون مسيرهما متصلاً كالحج، والأسفار التي لا يصدق عليها صنعتها، وهو قريب، بل لا يبعد استفادة الحكم من تعليل الإتمام في صحيحة زارة بأنّه عملهم».^(٢) ثم إنّ بعد أسطرٍ في تفسير «جَدَّ السير» قال: «و يحتمل قوياً الرجوع في جدّ السير إلى العرف، والقول بوجوب التقصير عليهما في هذه الحالة للمشقة الشديدة بذلك، والله تعالى أعلم».^(٣) ولكن ظاهره اختيار تفسير الشهيد بقرينة قوله - بعد نقل كلام الشهيد - «و هو قريب، بل لا يبعد...».

و أما الوجه الثاني، فهو ممنوع ما لم يبلغ العسر إلى حد الحرج المنفي بمشقة لا تتحمل عادةً، وإلا يلزم إلغاء كثير من الأحكام المتكلفة، وهو خلاف الضرورة و لم يلتزم به أحدٌ. وأما الوجه الثالث، فهو فرع عدم كون الإسراع في السير أحياناً لغرض غير متعارف. و أما الاحتياط بالجمع حال الإسراع، فهو مقطوع بعدم؛ لأنّه نقضٌ لغرض التسهيل. فلا مناص من حمل تلك النصوص على زيادة السير بسفر غير سفر الشغل.

١- البقرة: ١٨٥.

٢- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٤٥٥ - ٤٥٦.

٣- مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٤٥٦.

و يشهد لما قلناه من الجمع موثقة إسحاق بن عمار، قال: «سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب و قلت: يختلفون كل أيام كلما جاء هم شيء اختلفوا. فقال عليه السلام: عليهم التقصير إذا سافروا»^(١) أي سافروا سفرًا جديدًا غير ما كانوا عليه من شغلهم.

و في خبره الآخر، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الذين يكرون الدواب يختلفون كل الايام عليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال عليه السلام: نعم»^(٢) أي إذا كانوا في سفر جديد غير ما كانوا عليه من سفر شغلهم.

فان قوله: «إذا كانوا في سفر» ظاهر في سفر غير الذي اتخذه شغلًا، كما أذعن صاحب الحقائق بدلالة هذه الروايات على إناطة التقصير بتجديد السفر؛ حيث قال:

«و أما ما رواه الشيخ عن اسحاق بن عمار في الموثق على المشهور و الصحيح على الأظهر عندي عن ابي ابراهيم عليه السلام - قال: "سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب و قلت: يختلفون كل أيام كلما جاء هم شيء اختلفوا، فقال: عليهم التقصير إذا سافروا". و ما رواه أيضاً في الموثق أو الصحيح على الاظهر عن اسحاق بن عمار، قال: "سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الذين يكرون الدواب يختلفون كل الايام أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال عليه السلام: نعم". - فهو محمول على من أنشأ سفرًا غير السفر الذي هو عادته و هو ما يختلفون كل الأيام كالمكاري مثلاً لو سافر للحج أو إلى أحد البلدان في أمر غير ما هو الذي يتكرر فيه دائماً»^(٣).

و مما يشهد لما قلناه صحيحة محمد بن جزله، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام إن لي جملاً و لي قوام عليها، و لست أخرج فيها إلا في طريق مكة؛ لرغبتني في الحج، أو في النذرة إلى بعض المواضع، فما يجب علي إذا أنا خرجت معهم أن أعمل؟ أوجب على التقصير في الصلاة و الصيام في السفر

١- الوسائل : ب ١٢ أبواب صلاة المسافر ج ٣.

٢- الوسائل ب ١٢ من أبواب صلاة المسافر ج ٢.

٣- الحقائق الناضرة : ج ١١ ص ٣٩٤.

أو التمام؟ فوقَّع عليه السلام إذا كنت لاتلزمها ولا تخرج معها في كل سفر إلا إلى مكة، فعليك تقصير وإفطار»^(١). وجه الدلالة: أن قوله عليه السلام: «إذا كنت لاتلزمها ولا تخرج معها في كل سفر إلا إلى مكة» ظاهر في غير سفر ه الشغل و ظاهر كلامه عليه السلام التفصيل بين ما إذا لازم صاحب الجمال قوامه في جميع أسفارهم، فحكمه حكم التَّوَام المكارين حينئذٍ فيتمَّ صلاته و يصوم. و أما إذا لازمهم في خصوص سفر الحج للزيارة أو إلى بعض المواضع - لزيارة الإخوان أو الأرحام مثلاً -، فيجب عليه التقصير و الإفطار؛ لأنَّه حينئذٍ في غير سفر الشغل. وجه الدلالة: ظهور الشرطية - في كلام الامام عليه السلام - في إنابة التقصير و الإفطار بكون السفر غير سفر الشغل، بلا فرق بين المكاري وغيره، فيدلُّ على المطلوب بتنقيح المناط المستفاد من الشرطية.

حاصل الكلام: وجوب إتمام الصلاة و صوم رمضان عند تحقق واحدٍ من الملاكات الأربعة المزبورة. و يعتبر فيه الشرطان المزبوران؛ أحدهما: عدم إقامة عشرة أيَّام في أثناء السفر. ثانيهما: عدم اتخاذ سفر جديد في الأثناء غير سفر الشغل.

و أما النصوص الدالَّة على وجوب التقصير بمجرد السرعة في السير و جعل المنزلين منزلاً، فقد أعرض عنها معظم قدماء الأصحاب غير الكليني و الشيخ في خصوص التهذيبين. مع أنَّه لا يمكن إحراز نظر الشيخ بذلك بل المناط في استظهار فتواه ما قال في المبسوط و النهاية، لأنَّه كتب التهذيبين قبل المبسوط و النهاية في زمان شبابه كما أثبتنا ذلك بالاستشهاد بكلام الشيخ نفسه في بعض كتبنا. و إنَّما المساعد للاعتبار استقرار رأي الفقيه على كلامه المتأخَّر. و عليه فلا يمكن عدَّ الشيخ من الموافقين للكليني، فيبقى وحده.

و القول بعدم إحراز الإعراض لعدم تعرُّض ساير القدماء لهذا الفرع، غير وجه؛ لتعرُّضهم إلى اشتراط عدم إقامة عشرة أيَّام و غيره من الشروط في وجوب الاتمام و الصوم في السفر. و مع ذلك لم يشترطوا ذلك. و أمَّا رأي بعض متأخري المتأخرين - على فرض ثبوته

ـ ، فلا يرفع الوهن الحاصل باعراض معظم القدماء. و أما ما اخترناه من عدم وهن الخبر بالإعراض، فإنّما هو إعراض مشهور القدماء وهو فيما إذا كان مقابلهم عدّة معتنى بهم من القدماء، لا إعراض معظم القدماء بحيث ينحصر المخالف في واحد منهم، كما في المقام.

و أما الاشكال بأنّ قوله «يدور في تجارته... إمارته... جبايته» معناه الطواف و الرجوع بذهاب و إياب، و الخروج الملحق بالرجوع و العود من المقصد إلى المبدأ أو السفر حول البلد و الطواف به؛ لأنّه معنى دار بالبيت أو البناء؛ أي طاف به، ففي غير محلّه؛ لأنّ لفظ الدور و الإدارة إذا تعلق بالمكان، فهو كذلك، و أما لو تعلق بالشغل فالمتفاهم العرفي منه دوام السير و غلبة السفر المستلزمة لعدم الاستقرار في مكان.

و الحاصل: أنّ الأسفار التحصيلية و التوظيفية إذا كانت واجدة لواحد من الملاكات الأربعة و كلا الشرطين المزبورين في نظر العرف تدخل في نطاق نصوص المقام. و أما مجرد السفر لأجل التحصيل و التجارة ، فلا يكفي لصدق ذلك عرفاً، بل لابدّ من صدق الأوصاف و الخصوصيات المذكورة في نظر أهل العرف؛ نظراً إلى دلالة النص على هذه الخصوصيات في وجوب الإتمام و الصوم. و هذه الضابطة مستفادة من الطائفة الأولى، و الأخيرة.

و أما تعيين حدّ ذلك و تحديده العرفي و تعيين أقلّ ما يتحقق به الملاك المزبور ، فيحتاج إلى دقّة في تحكيم نظر أهل العرف في ذلك.

كلمات الفقهاء في

إعطاء الضابطة في مبدأ

سفر الشغل و ملاك صدقه

وقع الخلاف بين الفقهاء في تعيين مبدأ سفر الشغل الذي بتحقيقه يجب الإتمام و الصوم.

و إليك كلام جملة من الفقهاء في ذلك.

١ - قال في الحقائق - بعد تحقيق مفاد نصوص المقام - :

«قالوا: و المرجع في ذلك إلى العرف ؛ لأنّه المحكّم في مثله. و به قطع العلامة في جملة من كتبه و الشهيد في الذكرى، إلّا أنّه قال: إنّ ذلك إنّما يحصل غالباً بالسفرة الثالثة التي لم يتخلل قبلها إقامة تلك العشرة. و اعتبر ابن ادريس في تحقق الكثرة ثلاث دفعات. - إلى أن قال :- إنّ صاحب الصنعة من المكارين و الملاحين يجب عليهم الإتمام بنفس خروجهم إلى السفر ؛ لأنّ صنعتهم تقوم مقام تكرّر من لا صنعة له، ممن سفره أكثر من حضره. و استقرب العلامة في المختلف الإتمام في ذي الصنعة و غيره ممن جعل السفر عادته بالدفعة الثانية. و لم نقف لهذه الأقوال على مستند أزيد من إدّعاء كلّ منهم العرف على ما ذكره. و الواجب - بالنظر إلى الأخبار - مراعاة صدق الاسم و كون السفر عمله ، فانما هو المستفاد منها. و لا دلالة لها على ما ذكروه ، من اعتبار الكثرة ، فضلاً عن صدقها بالمرتين أو الثلاث. و الله العالم»^(١).

و حاصل ما يستفاد من كلامه إعطاء أربعة ملاكات لتعيين مبدأ سفر الشغل - الواجب فيه الاتمام و الصوم :- أحدها: استمرار السفر - من غير قطع بإقامة العشرة - إلى ثلاثة أيّام، ثانيها: التفصيل بين ذي الصنعة و غيره و القول بكفاية مجرّد الخروج في ذي الصنعة. و في غيره الاستمرار إلى ثلاث مرّات. ثالثها: التحديد بالدفعة الثانية، رابعها: مجرد صدق سفر الشغل عرفاً، و هو مختار صاحب الحقائق. و أيضاً يستفاد من كلامه أنّ الأصحاب جعلوا العرف مرجعاً محكّماً في تعيين مبدأ سفر الشغل لإتمام الصلاة في السفر. و إنّما اختلافهم في تحديد الصدق العرفي.

و لا يخفى عليك أنّ ما اعتبره الشهيد في صدق الكثرة من عدم التخلّل بإقامة العشرة لم يُذكر في النصوص شرطاً لتحقيق الكثرة، بل إنّما ذكر شرطاً لوجوب الإتمام على المكارين في سفر شغلهم. و أما عرفاً، فلا دخل له في منع صدق الكثرة.

ثم قال ما حاصله^(١): يظهر من كلام جملة من الأصحاب في ضابطة كثير السفر: أن يسافر ثلاث مرّات متوالية من غير توسّط إقامة عشرة أيّام في وطنه أو في غيره في أثناء الثلاثة. فإذا تمت المرّة الثالثة - مع مراعاة التوالي - يستقرّ عليه وجوب الإتمام والصوم. ونقل عن الشهيد في الدروس و عن جماعة ممن تبعه اعتبار مضيّ أربعين يوماً من كونه في غير بلده متردّداً أو عازماً على السفر. و هذا قول خامس في تعيين مبدأ سفر الشغل و هو تعيين المبدأ بالدخول في اليوم الأحد و الأربعين. لكن استقرّ نظر هذا العلّم على دوران مبدأ سفر الشغل مدار صدق عنوان سفر الشغل عرفاً. و لا يخفى أنّ هذا التحديد ملاك خامس في صدق سفر الشغل أو وجوب الإتمام.

و قد عرفت من ذيل كلام الشهيد - السابق آنفاً - أنه جعل الملاك في وجوب الإتمام و الصوم كون السفر عمله. و لكن اتضح لك بما استظهرناه من النصوص أنّ كلامه خلاف ما دلّت عليه صحيحة هشام و خبر السندي بن الربيع، و موثقة السكوني. و يتّنا مفاد هذه النصوص و أوسعية نطاقها.

و جعل صاحب الشرايع شرط وجوب الإتمام على المسافر صدق كون سفره أكثر من حضره. و لازمه في تعيين المبدأ استمرار السفر إلى أن يصدق عرفاً أنّ سفره صار أكثر من حضره. و خالفه في الجواهر تبعاً لأستاذه؛ حيث إنّه جعل الملاك اتخاذ السفر عملاً و شغلاً و لازمه إناطة تعيين المبدأ بصدق كون سفره شغلاً. فإنّه - بعد بحث طويل و نقل كلمات الفقهاء المحققين و النقض و الإبرام - قال :

«و كيف كان فمّا ذكرنا يظهر لك أنّ عنوان هذا الشرط بذلك -؛ أي اتخاذ السفر عملاً كما هو المستفاد من مجموع النصوص و عبّر به الأستاذ في بغية الطالب - أولى مما في المتن و غيره، من أنه أن لا يكون سفره أكثر من حضره؛ إذ هو - مع خلوّ النصوص عنه و إجمال المراد

بالأكثرية، بل هي على بعض الوجوه غير معتبرة قطعاً، بل قد يكون المكارى فضلاً عن غيره حضره أكثر من سفره أو مساوياً، كما لو كان من عاداته السفر ثلاثة أيام والحضور عند أهله، دون العشرة - يقتضي وجوب التمام على من اتفق أكثرية سفره على حضره وإن لم يكن عملاً له، ولا دليل عليه، بل ظاهر الأدلة خلافه، وإن كان قد يوهمه بعض عبارات القدماء كالسراير وغيرها، بل وبعض عبارات المتأخرين كالروضة وغيرها»^(١).

وقد عرفت من كلامه أولاً: أنه وافق صاحب الحقائق في جعل الملاك والضابطة في المقام كون السفر عملاً و شغلاً، و ثانياً: أنه خالف المحقق في جعل الملاك أكثرية السفر من الحضر، وإن أذعن بذهاب جملة من الأصحاب إلى ذلك.

و الظاهر: أن جعل الملاك اتخاذ السفر عملاً و شغلاً هو المشهور بين الفقهاء. و ممن صرح بذلك السيد اليزدي و وافقه السيد الحكيم^(٢)؛ مستشهداً بما ورد في نصوص المقام من تعليل الامام بقوله: «لأنه عملهم» في صحيحة زرارة^(٣) و أيضاً وافقه السيد الخوئي، لكنه جعل الكلام في مصداقه العرفي حيث إنه - في ذيل كلام السيد اليزدي - قال: «قد عرفت أن من عمله السفر محكوماً بالتمام. و إنما الكلام في محقق هذا العنوان»^(٤).

ولكن يشكل الالتزام بانحصار ملاك التمام في اتخاذ السفر عملاً، بل ذلك أوّل الكلام، بل مقتضى التحقيق عدم كونه الملاك الوحيد، و أن لوجوب الإتمام والصوم ملاكاً آخر أيضاً يتناه أنفاً. حاصله: غلبة التردد و السفر و عدم الإقامة في مكان؛ بحيث يقال: فلان يدور بشغله، أو بيته معه و لا قرار له دائماً أو غالباً؛ لغلبة السفر و دوام السير، سواء كان له شغل أم لا؛ لأن قوله عليه السلام: «يدور بتجارته و...»، و قوله عليه السلام: «لأنه عملهم» بعض الملاكات الأربعة للإتمام في

١- جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٢٧٥.

٢- مستمسك العروة: ج ٨ ص ٧٢.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٤- مستند العروة الوثقى في كتاب الصلاة: ج ٨، ص ١٦٦.

السفر، و الملاك الآخر غلبة التردد و السفر و استمراره، بحيث يقال: فلا ن دائم السفر بلا انقطاع و لا قرار و استقرار له في مكان حال سفره، و لو كان راجعاً إلى وطنه في يوم أو يومين من كل أسبوع، أو من كل عشرة، أو أسبوعاً من كل شهر. فيصدق على مثل هذا الشخص أنه يختلف و يتردد و ليس له مقامٌ و بيته معه، و يُمضي دهره في السير و السفر بلا قرار و لإقامة. و يستفاد ذلك من قوله ﷺ: «الذي يختلف و ليس له مقامٌ»، و قوله ﷺ: «بيوتهم معهم»، و قوله ﷺ: «وذلك أن منازلهم معهم».^(١)

مقتضى التحقيق

في نهاية الشوط

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط: أَنَّ الأقوى وجوب الإتمام

و الصوم في الأسفار التحصيلية و التوظيفية إذا كانت موجبةً

لدوام التردد و الأياب و الذهاب في أيام التحصيل و الاشتغال و لو في بعض الفصول. و

الملاك في ذلك غلبة تردده و سفره على إقامته و حضره و دوامه و استمراره في مدة تحصيله

أو اشتغاله ؛ بحيث يقال: فلان في حال السفر و الأياب و الذهاب دائماً لأجل عمله و شغله، أو

يقال: فلان يدور في تحصيله و في شغله.

أهم ما يترتب على هذه المسألة

من الفروع المبتلى بها

هاهنا مسائل مهمة مبتلى بها.

١ - إِنَّ مبدأ ترتب حكم التمام مجرد الشروع في

سفره هذا؛ بحيث يقال: فلان شرع في سفره الشغل و لا إقامة له في مكانٍ بعد ذلك، أو يقال

غلب عليه السفر و صار دائم السفر و لو لم يكن السفر شغله أو لأجل شغل. و مبدأ الأوّل

صدق سفر الشغل، و مبدأ الثاني صدق غلبة السفر أو دوامه.

و ذلك أما في من له شغل، فلما سبق من دلالة نصوص المقام على ترتب وجوب

الإتمام و الصوم على كون السفر شغله لقوله ﷺ: «لأنّهم عملهم» في صحيحة زرارة^(١) و لصدق

عنوان: «الذي يدور في شغله أو تجارته، أو تحصيله» في موثقة السكوني^(٢)؛ إذ يصدق هذان

العنوانان عرفاً بمجرد الشروع فيه، فلا يعتبر مضي ثلاث مرات ، فضلاً عن أكثر من ذلك. و

السرّ في ذلك : قاعدة تبعية الحكم لموضوعه. و قد بحثنا عن هذه القاعدة في الجزء السادس

من كتابنا «مباني الفقه الفقّال». و اتضح على ضوء ما بيّناه في مبدأ الإتمام ضعف التحديدات

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

و التقديرات المذكورة في المقام ؛ إذ لا أساس صحيح مضبوط لها.

هذا حكم من كان له شغل، و أما من لا شغل له مِمَّنْ كَثُرَ سفره، فالملاك في وجوب إتمام صلاته غلبه سفره؛ بحيث يقال عرفاً فلان لاقرار له في مكان، بل منزله و بيته معه لقوله ﷺ: «الذي يختلف و ليس له مقام» كما صرح بذلك في صححية هشام و خبر السندي بن الربيع^(١) و أما مبدأ سفره هذا، فالملاك فيه صدق أنه في سفر كذا؛ أي بالوصف المزبور. فإذا صدق عرفاً يجب عليه التمام. و يعتبر فيه مضيّ زمان يصدق ذلك عرفاً و أظن أنه لا يتحقق بأقل من شهر.

٢ - مقتضى القاعدة عند الشك في تحقّق العنوان وجوب القصر؛ لأنّه مسافر، فيشمّله إطلاق أدلّة التقصير، و لأنّ دليل الاتمام لا يتكفل لإثبات موضوعه المشكوك صدقه بالشبهة الموضوعية، إلّا أن يقال بسقوط كل الخطابين في الشبهة المصادقية و الرجوع إلى الأصل، و هو الاحتياط بالجمع بين القصر و الاتمام.

٣ - إنّ من مهمات المسائل المبتلى بها في المقام أنّ ملاك «يدور بشغله»، أو «بيته معه»، أو «سفره أكثر من حضره» بأيّ عدد من الأيام أو الأسفار يتحقق عرفاً ؟ والذي يقتضيه التأمل في الجواب: أنه يكفي لوجوب الاتمام صدق واحدٍ من الملاكات الأربعة المزبورة. و عليه فصدق أنه يدور بشغله أو «ليس له مقام»، أو «بيته معه» في نظر أهل العرف يكفي لذلك. و أما مجرد أكثرية السفر من الحضر، فلا دليل عليه من النصوص ، كما أشار إليه في الجواهر^(٢)

و يصدق العناوين المزبورة في نظر العرف بأمرين، أحدهما: الاستمرار و دوام السفر، ثانيهما: توالي دفعات السفر، و لو لم يكن سفره أكثر كالسفر في كل أسبوع ثلاثة أيام أو في كل

١-الوسائل: ب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ١٠.

٢-جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٢٧٥.

عشره أربعة أيام. و لو شككنا في صدق الملاك، مقتضى القاعدة الرجوع إلى قاعدة الاشتغال و الاحتياط بالجمع بين القصر و الإتمام؛ لفرض سقوط كل من العام و الخاص في الشبهة المصداقية .

٤ - أن إقامة العشرة يقطع سفر الشغل؛ بدلالة ما سبق من النصوص، و تنقلب وظيفته من الإتمام إلى القصر و لابدّ بعده من تجديد البناء عليه لمن ابتدأه ، و لكن السفر الجديد العارض في الأثناء لا يقطع سفر الشغل؛ إذ قاطع السفر إنّما هو الإقامة، دون السفر، و لو غير مرتبط بشغله، غايته القصر مادام في سفر غير الشغل ، فلا حاجة إلى تعيين مبدأ سفر الشغل حينئذ؛ لأنه استمرار لسابقه.

٥ - أن الصبي التابع لأبويه في العيش و النفقة إذا كان مع أبيه في سفر الشغل فهل عليه التمام؟ و الجواب : أن عليه القصر - بناءً على مشروعية عبادات الصبي -؛ لعدم استناد الشغل إليه. فلا يقال : هذا السفر سفر شغل الصبي.

٦ - هل الملاك في الإتمام وجود الشغل؟ أو يكفي مجرد غلبة التردد و السفر؟ الظاهر من النصوص كفايتها؛ لصدق قوله ^{عليه السلام} : «ليس له مقام» ، و ملاك «من كان بيته معه» ، مما هو ظاهر في عدم الاستقرار في مكان.

٧ - من كان سفر شغله و محل تردده أطراف بلده مما هو دون أربعة فراسخ ، لو اتفق له أن يسافر إلى خارج الحدّ فهل يجب عليه القصر؟ و الجواب : أن وظيفته حينئذٍ القصر، لكن لا لأجل كونه سفر غير مرتبط بشغله ، بل لأجل أنّه قبل ذلك كان مواطناً حاضراً ثم صار بهذا السفر مسافراً شرعياً؛ لأنّ شغل السياقة و نحوه في ما دون المسافة الشرعية لا يدخله في سفر الشغل.

رؤية الهلال بالعين المسلّحة



- التحقيق اللغوي و تعيين محل النزاع
- منشأ تكوّن الهلال و معنى خروجه من المحاقّ
- تحقيق أدلّة المسألة بمقتضى القاعدة و النصوص
- تنبيهات في نكات مهمّة

خلاصة البحث

١ التحقيق اللغوي لألفاظ: الشهود، والرؤية، والهِلال:

أخذ شهود الشهر ورؤية الهلال في موضوع وجوب الصوم والإفطار في نصوص الكتاب و السنة. وأخذ في مادة الشهود العلم الحضورى بالمعانية و في مادة الرؤية وقوع البصر على المرئى. و لفظ الهلال وُضِع في اللغة لَغَرَّة القمر - بعد خروجها من المحاق - عند ظهورها و قابليتها لرؤية متعارف الناس ، و بقرينة ذلك يُعلم المراد من شهود الشهر في الآية.

٢ منشأ تكوّن الهلال و معنى خروجه من المحاق.

يتكوّن الهلال بتوسط القمر بين الشمس والأرض واستقراره - في مسيره الدوراني حول الأرض - بنحو تحدث لها وضعيةٌ يمنع جِرمه عن إضاءة الشمس إلى جانبه المواجه للأرض، ولأجل ذلك يصير هذا الجانب مُظلماً. فإذا أحاطته هذه الظلمة يحدث بذلك المُحاق. ثمَّ أوّل جزءٍ خرج عن تحت هذا الظل وأضاء إليه نور الشمس إذا ظهر في السماء و صار قابلاً للرؤية يُسمّى هلالاً. ثمَّ يخرج عن تحت الظل تدريجاً أكثر فأكثر حتى يحيط ضوءُ الشمس بتمام ما يكون إلى جانب الأرض من قرص القمر، فيسمى بدرًا.

٣ أوّل جزءٍ قرص القمر إذا خرج عن نقطة المحاق لا يكون هلالاً، بل إنّما يُسمّى به إذا مضت ساعاتٌ من زمان الخروج ؛ بحيث يكون قابلاً لرؤية عامة الناس.

٤ لم يتعرّض الفقهاء المتأخرون و متأخرو المتأخرين لهذه المسألة. و إنّما تعرّض لها الفقهاء المعاصرون، و اشتهر بينهم عدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة، و منهم العَلَمَان السيد الامام الخميني رحمته الله و السيد الخوئي رحمته الله.

٥ يمكن الاستدلال لعدم إثبات الهلال بالعين المسلّحة بخمسة وجوه:

«أ» - ظهور لفظ الهلال بمقتضى وضعه اللغوي و جريان أصالة الحقيقة.

«ب» - ظهور لفظ رؤية الهلال في الرؤية المتعارفة ؛ لأنه من العناوين العرفية، و المتفاهم العرفي منه ما تعارف اطلاق رؤية الهلال عليه.

«ج» - دلالة النصوص الخاصة على اعتبار الرؤية المتعارفة الحاصلة لعامة الناس.

«د» - لزوم محذور إيكال الشارع المكلفين إلى خلاف الواقع طيلة تاريخ المسلمين لو كان موضوع الحكم عنده مجرد خروج غرة القمر من المحاق، و التكليف بغير المقدور.

«هـ» قاعدة تحكيم عموم العام عند الشبهة المفهومية - الدائرة بين الأقل و الأكثر - لدليل المخصص.

﴿٦﴾ قد استُدلّ أو يمكن الاستدلال للقول بثبوت الهلال بالعين المسلّحة بسّته وجوه:

«أ» - تكوّن الهلال أمرٌ تكوينيّ واقعي و لا شأن للرؤية ، إلّا كونها طريقاً إلى واقع الهلال و أوّل الشهر واقعاً. فاذا ثبت الواقع بطريق آخر، يترتب عليه الحكم ؛ لتحقيق موضوعه حينئذٍ.

و الجواب أوّلاً: أنّ دعوى ترتب الحكم على واقع الهلال ممنوعة ؛ لظهور النصوص في إناطة الحكم بالرؤية المتعارفة. و ثانياً: نمنع صدق الهلال عرفاً و لغةً على مجرد خروج غرة القمر عن المحاق ما لم يظهر في السماء بحيث يكون قابلاً للرؤية المتعارفة.

«ب» - أُخذ شهود شهر رمضان في موضوع وجوب الصوم و هو حادث تكوينيّ و الرؤية طريق إليه. و جوابه مثل جواب الوجه السابق. مع أنّ الشهود عنوان عرفيّ منصرف إلى الشهود المتعارف.

«ج» - الأحكام تتعلق بالطابع. و طبيعي الموضوع إذا علّم به وجداناً، يترتب عليه الحكم.

و الجواب: كون طبيعي الموضوع غرة القمر بمجرد خروجها عن المحاق أوّل الكلام. و احتمال الخصوصية في ظاهر نصوص المقام - من القابلية للرؤية المتعارفة - يكفي في المنع عن انعقاد

الاطلاق، و عدم جواز التعديّ عن المتيقن في مقام التخاطب ، و هو المتعارف من الشهود و الرؤية. و الوجوه الثلاثة الأخرى: نصوص خاصة استدل بها لثبوت الهلال بالعين المسلّحة ، و لكن كلّها ضعيفة في دلالتها على ذلك.

٧ إذا كان النظارة المكبرة أو المقرّبة آلة لرفع المانع - من غيم أو غبار - في السماء ، لا إشكال في ثبوت الهلال بالعين المسلّحة حينئذٍ.

٨ لو عُيّن موضع الهلال بالجهاز و تمكّن الناس من رؤيته - بعد إرانة موضع الهلال - بعيونهم ، لا إشكال في ثبوت الهلال بذلك حينئذٍ ؛ لدخول ذلك في ظاهر نصوص المقام.

٩ إذا حكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال ، يثبت مطلقاً ، و لو كان حكمه مبتنياً على فتواه بثبوت الهلال بالعين المسلّحة ، و يكون حكمه حينئذٍ حجة على سائر الفقهاء و مقلديهم.

١٠ لا يجوز و لا ينفذ حكم سائر الفقهاء بثبوت الهلال إذا كانوا بصدد تضعيف الفقيه الجامع المتصدي للحكومة ، بل يخرج الحاكم بذلك في هذا الفرض عن العدالة ، و تسقط ولايته رأساً ؛ لأنّه تضعيف و مضادّة لكيان الحكومة العادلة الاسلامية.

التحقيق اللغوي

و تعيين محل النزاع

أُخذ شهود الشهر في موضوع وجوب الصوم في قوله

تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١)، كما أخذت الرؤية في موضوع وجوب الصوم و الإفطار في نصوص السنة، مثل قوله ﷺ: «صم للزونية و أفطر للرؤية»، و قوله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتَ الْهِلالَ، فَصُمْ وَ إِذَا رَأَيْتَهُ، فَأَفْطِرْ»^(٢).

فلينبغي في البداية تحقيق مادّتي الشهود و الرؤية في اللغة ؛ لكي يتبين لنا ما هو المتبادر من هذين اللفظين في عُرف زمان الشارع. و لتحقيق ذلك لابدّ من الرجوع إلى كلمات اللغويين الأقدمين المعاصرين لزمان الشارع ؛ نظراً إلى ابتناء خطابات الكتاب المجيد و النبي ﷺ و الأئمة المعصومين عليهم السلام على المتفاهم بين عرف عصرهم.

أما مادّة الرؤية ، فقد فسّرها اللغويون - المعاصرون للشارع و القريبون بعصره - برأي العين الجارحة بحيث يقع عليه البصر، كما صرّح به الخليل، و الأزهري، و شمر، و ابن شميل ، و غيرهم. قال الخليل: «و رأيت بعيني رُؤيةً ... و رأيته رأى العين ، أي: حيث يقعُ البَصْرُ عليه»^(٣) و جاء نفس هذا التعبير في كلام الأزهري^(٤).

و أيضاً قال الأزهري : «و ذكر شمر حديثاً بإسناد له أنّ أبا البختري قال: تراءى لنا الهلال

١- البقرة: ١٨٥ .

٢- الوسائل: ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

٣- كتاب العين: ج ١ ، ص ٦٣٧ توفّي الخليل سنة ١٧٥ هـ ، فهو معاصر الامام الكاظم عليه السلام.

٤- تهذيب اللغة: ج ١٥ ، ص ٣١٦ .

بذات عِزِّق. فسألنا ابن عباس، فقال: إن رسول الله ﷺ مَدَّهُ إلى رؤيته، فإن أُعْمي عليكم فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ. قال شَمِير: قوله: تراءَيْنَا الْهَلَالَ، أي تَكَلَّفْنَا النَّظَرَ إِلَيْهِ، هل نراه أم لا؟ قال: وقال ابن شَمِيل: انْطَلِقْ بنا حتى نُهَلَّ الْهَلَالَ، أي نَنْظُرْ أَنْرَاهُ؟ وقد تراءَيْنَا الْهَلَالَ: أي نظرناه. وقال الفراء: «العرب تقول: رَأَيْتَ، وَرَأَيْتُ»^(١) وَيُشْعِرُ كَلَامَ الْفَرَّاءِ بِأَنَّ رَأَيْتَ وَرَأَيْتَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَانْ لَيْسَ بِظَاهِرٍ لِقُوَّةِ احْتِمَالِ كَوْنِ مَرَادِهِ مَجِيءٍ أَصْلَ اسْتِعْمَالِ رَأَيْتَ كَرَأَيْتُ.

قوله: مَدَّهُ إلى رؤيته؛ أي عَدَّهُ وَقَدَّرَهُ، من المَدَادِ؛ أي التَّعَدُّدِ وَالْقَدْرِ، كما جاء بهذا المعنى ما ورد في الدعاء: «سبحان الله مداد كلماته» قاله ابن الأثير في النهاية^(٢). ويمكن أن يكون بمعنى التوسعة والبسط كما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾^(٣). وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(٤). فالمقصود على الأول أن النبي ﷺ قَدَّرَ الْهَلَالَ بِرُؤْيَيْهِ، وعلى الثاني وَسَّعَهُ إلى رؤيته. والمقصود على أي حال إِنْطَاةُ ثُبُوتِ الْهَلَالَ أَوْ حُكْمِهِ بِرُؤْيَيْهِ.

و قد فَرَّقُوا بين الرؤية بمعنى العلم وبين الرؤية بالعين. قال الجوهري: «الرؤية بالعين تتعدَّى إلى مفعول واحد، و بمعنى الْعِلْمِ تتعدَّى إلى مفعولين. يقال: رأى زيداً عالماً»^(٥).
و قال أبو هلال العسكري:

«الفرق بين الرؤية و العلم: أنَّ الرؤية لا تكون إِلَّا لموجود، و العلم يتناول الموجود و المَعْدُوم، و كُلُّ رؤية لم يعرض معها آفة فالمرئي بها معلوم ضرورة، و كل رؤية فهي لمحدود أو قائم في محدود كما أنَّ كل إحساس من طريق اللمس فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أن يكون لمحدود أو قائم

١- تهذيب اللغة: ج ١٥، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢- النهاية: ج ٤ ص ٢٦٢.

٣- الرعد: ٣.

٤- الفرقان: ٤٥.

٥- صحاح اللغة: ج ٦، ص ٢٣٤٧.

في محدود. و الرؤية في اللغة على ثلاثة أوجه. أحدها: العلم و هو قوله تعالى: ﴿وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ أي نعلمه يوم القيامة و ذلك أن كلَّ آت قريب. و الآخر: بمعنى الظنّ و هو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا﴾ أي يظنّونه، و لا يكون ذلك بمعنى العلم لأنّه لا يجوز أن يكونوا عالمين بأنّها بعيدة و هي قريبة في علم الله ، و استعمال الرؤية في هذين الوجهين مجاز. و الثالث: رؤية العين، و هي حقيقة^(١).

يُعلم من كلامه أنّ لفظ الرؤية حقيقة في الرؤية بالعين و مجاز في الآخرين. و عليه فلا يكون لفظ الرؤية في قوله: «صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته»^(٢) بمعنى العلم بثبوت الهلال ، و لو بغير طريق الرؤية.

و قال أبو هلال: «الفرق بين النظر و الرؤية: أنّ النظر طلب الهدى. و الشاهد قولهم: نظرت فلم أر شيئاً، و قال علي بن عيسى : النظر طلب ظهور الشيء، و الله ناظر لعباده بظهور رحمته إيّاهم. و يكون الناظر الطالب لظهور الشيء بإدراكه من جهة حاسّة بصره أو غيرها من حواسّه... فإنه لو طلب جماعة الهلال لَيُغْلَمَ من رآه منهم ممّن لم يره، مع أنّهم جميعاً ناظرون. فصحّ بهذا أنّ النظر تغليب العين حيال مكان المرئي طلباً لرؤيته»^(٣).

فاتضح بذلك أولاً: الفرق بين الرؤية بالعين و بين الرؤية بمعنى العلم. و ثانياً: الفرق بين الرؤية و النظر.

و أما مادّة الشهود فهي في كلمات أهل اللغة بمعنى العلم الحضورى، سواء حصل بالرؤية أو غيرها مما يدخل في عنوان الحضور و المعاينة و الوجدان. و العلم أعم من الحضورى و الحصولى الحاصل بإخبار الغير.

١- معجم الفروق اللغوية: ص ٢٦٣.

٢- الوسائل ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ٤ و ٥ و ٦ و ١٦ و ١٠.

٣- معجم الفروق اللغوية: ص ٥٤٣.

قال الجوهرى : «و المشاهدة : المعاينة. و شَهِدَهُ شُهوداً، أي حَضَرَهُ ، فهو شاهدٌ. و قومٌ شهودٌ، أي حضور».(١)

و قد فَرَّق أبو هلال العسكري بين الشهادة و العلم بقوله: «الفرق بين الشهادة و العلم: أنَّ الشهادة أخص من العلم. و ذلك أَنَّها علم بوجود الأشياء لا من قِبَل غيرها، و الشاهد تقيض الغائب في المعنى. و لهذا سَمِّي ما يدرك بالحواس و يعلم ضرورةً شاهدًا، و سَمِّي ما يعلم بشيءٍ غيره - و هو الدلالة - غائبًا، كالحياة و القدرة. و سَمِّي القديم تعالى شاهدًا لكل نجوى ؛ لِأَنَّهُ يعلم جميع الموجودات بذاته، فالشهادة علم يتناول الموجود، و العلم يتناول الموجود و المعدم».(٢)

و قد فَرَّق الراغب بين الشهادة و الشهود بجعل الشهادة أولى بالمشاهدة بالبصر، و الشهود أولى بمجرّد الحضور.

قال: «الشهود و الشهادة الحضورُ مع المُشاهدة إمَّا بالبصر أو بالبصيرة. و قد يُقال الحضورُ مُفرداً قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ﴾ لكن الشهودُ بالحضورِ المجرّدِ أولى و الشهادة مع المشاهدة أولى».(٣)

فتحصّل من مجموع كلمات أهل اللغة : أنَّ في مادّة الرؤية بالعين أخذ وقوع البصر على المرئي ؛ بدخوله في شعاع العين الجارحة و انطباع صورته فيها. و أنَّ الشهود قد أخذ في معناه العلم الحضورى بالمعاينة و لو بغير وقوع البصر عليه.

هذا، ولكن يُعلم بقرينة النصوص الدالة على دوران ثبوت الهلال مدار رؤيته أنَّ المقصود من الشهود في قوله تعالى: ﴿مَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ إنّما هو الشهود المتحقق

١- صحاح اللغة: ج ٢، ص ٤٩٤.

٢- معجم الفروق اللغوية: ص ٣٠٥.

٣- المفردات في غريب القرآن: ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

بالرؤية، أو بالعلم به من طريق رؤية غيره.

لكن الرؤية و الشهود كلاهما تارة: يتحققان برؤية العين الجارحة بلا واسطة، و أخرى: بواسطة الجهاز مثل المنظار المكبر و نحوه. و الكلام إنّما وقع في لفظي الشهود و الرؤية في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١) و قوله ﷺ: «صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته» - في صحيح منصور بن حازم و أبي بصير و غيرهما -^(٢) هل يشملان شهود الهلال و رؤيته بالجهاز، أم لا ؟

منشأ تكون الهلال

و معنى خروجه من المحاق

أول ما ينبغي أن يُعلم في المقام منشأ تكون الهلال ،

و المقصود من المحاقّ و خروج الهلال منه.

و الذي وصلت إليه بعد ملاحظة كلمات أهل النظر و التأمل فيها أنّ كرة القمر في مسير حركتها و دورانها حول كرة الأرض و في مسير دوران كرة الأرض حول كرة الشمس تارة: تقع بين الشمس و الأرض في امتداد خط مستقيم فتقع كرة القمر على الشمس فتصير الشمس مظلمة في منظر أهل قطر من أقطار اهل الأرض فيحدث بذلك الكسوف كما يحدث الخسوف بوقوع كرة الأرض بين الشمس و القمر في امتداد خط مستقيم. و هاتان الحالتان لا تتفقان في كل شهر، و لا في كل سنة، بل تتفقان أحياناً في بعض السنوات. و تنشأتان من ثلاثة دورانات بمجموعها. أحدها: دوران كرة القمر حول كرة الأرض، ثانيها: دوران كرة الأرض مدار كرة الشمس. ثالثها: دوران كرة الأرض حول نفسها. و دور الدوران الأخير إنّما هو في وقوع الخسوف و الكسوف تارة: في الليل و أخرى في النهار.

و أخرى: يتوسط القمر بينهما و لكن لا في امتداد مستقيم، بل يصل في مسيره إلى

زاوية و موضع يحيط ظلّ جِرمه بتمام جانبه المواجه للأرض؛ بحيث لا يرى شيء من أجزاء قرصه؛ لاحاطة الظلمة بتمام جانبه المواجه للأرض.

و الوجه في ذلك:

أنّ جرم القمر ليس لنفسه أي نور، وإنّما يكسب النور من كرة الشمس. من أجل ذلك لو استقرّت كرة القمر في مسيرها بنحو حدث لها وضعية صار جرمها بسبب ذلك مانعاً عن وصول ضوء الشمس إلى جانبها المواجه للأرض ، تصير مظلمة. و إذا أحاطت هذه الظلمة بتمام جانبها المواجه للأرض ، لا يرى حينئذٍ شيء من قرصه. و هذه الحالة يعبر عنها بحالة المحاق. و لفظ المحاق من حاقَّ يُحاقُّ؛ أي أحاط يحيط. و لذلك سُميت القيامة بالحقاقه ؛ أي المحيطة بجميع الخلائق أو بمعنى المشتمة على حواق الأمور. و المقصود هاهنا حالة إحاطة الظلّ بجميع قرص القمر.

ثم إنّ كرة القمر في مسير حركتها الدورانية حول الأرض إذا انتقلت من نقطة المحاق و خرجت عنها يحدث لها - في أوان خروجها عن المحاق - نور هلالي في جانبها المواجه للشمس و الأرض كليهما. ولكن لا يخفى أنّ أوّل جزء من قرص القمر إذا خرج عن نقطة المحاق لا يُسمّى هلالاً، بل إنّما يطلق عليه الهلال إذا مضت ساعات من شروع خروجها بحيث يكون قابلاً لرؤية عامّة الناس. ثم إنّهُ كلّما تبعد عن نقطة المحاق يزيد في نوره ؛ بحيث يحيط ضياء الشمس بتمام الجانب المواجه للأرض من قرص القمر. هذه الحالة تسمّى بالبدر. و إنّ زمان حدوث الهلال إلى حالة البدر نصف الشهر القمري.

ثمّ يشرع قرص البدر في تقليل نوره في استمرار مسير حركة القمر إلى جانب المحاق حتى تسري الظلمة إلى تمام قرصه - عند تمام دورانها حول كرة الأرض و عودها إلى النقطة الأولى -، فتحدث حالة المحاق. و هكذا في كلّ شهر قمري. و هذا تفسير قوله تعالى: ﴿وَ أَلْقَمَرَ

قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ^(١)؛ أي كالنخلة المسنّنة القديمة لا يزال باقياً على حالته الأولى بازدياد نوره - بعد نقصانه - من الهلال إلى حالة البدر. و عليه فالقمر في مسير حركته مدار الأرض تحدث له حالة المحاق مرةً واحدة في طول زمان الشهر القمري.

و لا يخفى أنّ تكون أشكال قرص القمر - من الهلال إلى البدر - لا يرتبط بدوران كرة الأرض حول كرة الشمس، بل إنّما ينشأ من دوران كرة القمر حول كرة الأرض، كما أنّ دوران كرة الأرض حول نفسها سبب رؤية الهلال في الليل و عند الغروب.

هذا بيان كيفية حركة القمر و منشأ حدوث أشكاله المختلفة من الهلال إلى البدر. و تبيّن بذلك معنى المحاق و خروج الهلال منه.

تنقيح
آراء الفقهاء

هذه المسألة لم يتعرّض إليها غير المعاصرين، حتّى متأخري

المتأخرين، فضلاً عن المتأخرين و القدماء. و قد حكم السيد الامام الخميني بعدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة^(٢) و وافقه السيد الخوئي و السيد الشهيد الصدر و أكثر المعاصرين و خالفهم بعض المعاصرين. و قد عبّر بعض عن رأي أكثر المعاصرين بالمشهور، و كأنّه اتّكل في دعواه على مشهور المعاصرين، لكنه لا أساس لذلك؛ لأنّ الشهرة الفتوائية بين المتأخرين - من العلامة الحليّ و من بعده من فحول الفقهاء - لا اعتبار بها عند الفقهاء المحققين، فضلاً عن الشهرة بين متأخري المتأخرين، فكيف بالشهرة بين المعاصرين؟! فاتضح على ضوء هذا البيان عدم صلاحية الشهرة للاستشهاد بها لإثبات عدم ثبوت الهلال بالعين المسلّحة.

١- يس: ٣٩.

٢- قال السيد الامام الخميني: لا اعتبار بروية الهلال بالآلات المستحدثة، فلو رئي ببعض الآلات المكبرة أو المقرّبة نحو تلسكوب مثلاً، ولم يكن الهلال قابلاً للرؤية بلا آلة، لم يحكم بأول الشهر. / تحرير الوسيلة: ج ٢، ص ٦٣٨، م ١٨.

أدلة عدم إثبات الهلال

برؤية العين المسلّحة

يمكن الاستدلال لعدم إثبات الهلال برؤية العين

المسلّحة بوجوه:

١ - ظاهر لفظ الهلال بمقتضى وضعه في اللغة.

و ذلك لأنّه قد أخذ في وجوب الصوم و الإفطار لفظ «الهلال» كما ورد في صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «صم لرؤية الهلال، و أفطروا لرؤيته». و مثلها صحيحة أبي بصير.^(١)

و في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا رأيتم الهلال فافطروا». ^(٢) إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

و لفظ الهلال أخذ في معناه الموضوع له كونه قابلاً للرؤية و المشاهدة لعامة الناس ، كما يظهر من الخليل ^(٣) المعاصر للامام الكاظم ؛ حيث قال : «الهلال غرّة القمر حين يُهَلَّه الناس في غرّة الشهر يقال أهلّ الهلال». ^(٤) و قوله: «حين يُهَلَّه الناس» ظاهرٌ في أخذ كونه في حالةٍ و حينٍ قابلٍ لإهلال الناس».

و قد نقل الأزهري عن الليث نظير ما قاله الخليل، ولكن جاء في ختامه: «يقال: أهلّ القمر، و لا يقال: أهلّ الهلال». ^(٥) و هذا أدلّ من قول الخليل؛ لدلالته على عدم تسمية الجزء المرئيّ بالهلال قبل الاهلال؛ أي الرؤية، بل يطلق الهلال على الجزء المرئيّ خاصّة. و زعم الأزهري أنّه غلط ؛ لذا أشكل على الليث بقوله: «قلت: هذا غلطٌ و كلام العرب: أهلّ

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤ و ٥.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

٣- المتوفى ١٧٥ هـ ق

٤- كتاب العين: ج ٣، ص ١٨٩٦.

٥- تهذيب اللغة: ج ٥، ص ٣٦٥.

الهلال».(١)

و ما جاء في كلام الليث أنسب إلى الاعتبار ؛ لأنّ الجزء الخارج من قرص القمر عن نقطة المحاق إنّما يسمّى هلالاً إذا صار مرئياً لا قبله. من هنا يكون قولهم : «أهلّ الهلال» من قبيل القضية بشرط المحمول.

و مما يشهد لذلك ما جاء في كلام علماء اللغة الأقدمين في توجيه تسمية الهلال بذلك ، كما نقله الأزهري عن أبي بكر محمد بن دُرَيْد الأزدِي^(٢) بقوله: «قال أبو بكر: قال أبو العباس^(٣): سُمِّيَ الهلالُ هلالاً لأنّ الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه، وأهلّ الرجل واستهلّ إذا رفع صوته»^(٤).

و بناءً على هذا الأساس وُضع لفظ الهلال لفُرّة القمر المشهوددة لعامة الناس بعيونهم، دون ما كان منها غير مشهوددة لأحد بمجرد خروجها عن المُحاق. و عليه ففُرّة القمر قبل خروجها عن المُحاق خارجٌ عن المعنى الموضوع له لفظ الهلال، و ظهوره الوضعي. فيكون إرادة ما يعمّ الرّؤية غير المتعارفة خلاف ظاهر نصوص المقام. و إنّما المحكّم في مثل المقام أصالة الحقيقة. و لا يخفى أنّ التوجيه المزبور دليل، على وضع لفظ الهلال لذلك؛ نظراً إلى ظهور كلام الخليل و مثله - ممن عاصر و قارب عصر المعصومين (عليه السلام) من علماء اللغة - في

١-المصدر.

٢- هو من أكابر علماء العربية في اللغة وُلِد في سنة ٢٢٣ و توفّي في سنة ٣٢١. له كتاب الجهمرة في اللغة، و كتاب الاشتقاق ، و كتاب الخليل الكبير ، و كتاب الخليل الصغير. و لتأ مات قال الناس في حقه: مات علم اللغة و الكلام بموت ابن دُرَيْد و الجُبائي. و إنّهما ماتا في يوم واحد. / مقدمة كتاب فقه اللغة للثعالبي / تراجم أئمة اللغة، ص ١٤.

٣- «هو أبو العباس أحمد بن زيد بن سيّار الشيباني وُلِد في سنة ٢٠٠ و مات في سنة ٢٩١. كان إمام الكوفيين في النحو و اللغة في زمانه. أخذ عن ابن الأعرابي وغيره. و كان ثقة ديناً مشهوراً بصدق اللهجة و المعرفة بالغريب و رواية الشعر القديم متقدماً عند الشيوخ منذ هو حدث. و كان ابن الأعرابي إذا شكّ في شيء قال له: ما تقول يا أبا عباس، و في هذا ثقة بغزارة حفظه. و صفه أبو بكر التاريخي بقوله: إنّ أبا العباس ثعلباً أصدق أهل العربية لساناً و أعظمهم شأناً و أبعدهم ذكراً و أرفهم قدرأ و أوضحهم علماً». / مقدمة فقه اللغة للثعالبي: ص ٢٠.

٤- تهذيب اللغة: ج ٥، ص ٣٦٦.

أخذ الخروج و البروز القابل للشهود بالرؤية المتعارفة في معنى لفظ الهلال و ارتكازه في أذهان عرف ذلك العصر . بحيث كل ما إذا كان أطلق لفظ الهلال عندهم يتبادر هذا المعنى إلى أذهانهم. و عند الشك في المراد يجري أصالة الحقيقة.

٢ - أخذ في موضوع وجوب الصوم و الإفطار في نصوص السنة إضافة الرؤية إلى الهلال و ظاهرها رؤيته المتعارفة . و ذلك لأنّ المخاطب في هذه النصوص عموم المكلفين لا خصوص المنجمين و نحوهم، و الرؤية من العناوين العرفية، فتكون ظاهرة عند الإطلاق في المعارف منها ؛ لتبادره عند الإطلاق و انسباقه إلى الذهن. فإذا أضيف لفظ الرؤية إلى الهلال تكون ظاهرة - بحكم التبادر و الانسباق - في رؤيته المتعارفة بالعين الباصرة.

و السرّ في ذلك: أنّ الشارع إنّما يتكلّم و يُخاطب الناس حسب ارتكازهم و فهمهم بمقتضى العادة المتعارفة في موضوع رؤية الهلال كأيّ موضوع آخر تعلّق به حكم الشارع بمخاطبته إياهم. و إلّا فلو لم يكن مخاطبته على أساس المتفاهم العرفي، لم يحصل البيان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.^(١) فإنّ لفظة «لام» في هذه الآية بمعنى الغرض. و المقصود: ملائمة بيان الشارع و موافقته مع لسان القوم و ارتكازاتهم المتعارفة و المحاورية، و متفاهماتهم العادية العرفية. و أنّه لا يكون ذلك إلّا لحصول البيان و سهولة التفهيم، و إلّا ليلزم الإغراء بالجهل ؛ بأن يقصد الشارع معنى من كلامه و يفهم القوم معنى آخر من خطابه. و هذا هو السرّ الأصلي في لزوم كون مخاطبة الشارع و بيانه على أساس المتفاهم العرفي. و لأجل ذلك نقول : إنّ مقصود الشارع من قوله: «صم للرؤية و أفطر للرؤية» هو الرؤية الحاصلة لمعارف الناس في ما إذا كانت غرّة القمر ظاهرة في السماء قابلة لشهود عامّة الناس بالرؤية المتعارفة. و ليست رؤية الجزء الخارج عن المحاق بالجهازات من قبيل ذلك ؛ لعدم انسباقها إلى أذهان أهل عرف زماننا - عند الإطلاق و عدم القرينة - ، فضلاً

عن عرف زمان الشارع . و لا يختص ما سردناه و بيّناه - من قانون المحاورة - بهذه المسألة، بل يأتي في جميع خطابات الشارع التي تعلّق فيها الحكم بالعناوين العرفية ؛ لأنّ ذلك قانون محوري بين العقلاء و الشارع منهم. و الآيّة المزبورة في الحقيقة تنبيه على مطابقة مسلك الشارع لسيرة العقلاء.

و أنت تعرف أنّ للعناوين العرفية المأخوذة في موضوع الحكم دخلاً موضوعياً في ثبوت الحكم ؛ لفرض وقوعها موضوعاً للحكم في لسان الخطابات. و لا إشكال في أنّ رؤية الهلال بما لها من المعنى المتعارف أخذت موضوعاً لوجوب الصوم و الإفطار.

٣ - ما دلا من النصوص على عدم جواز الشهادة في رؤية الهلال برؤية أقلّ من خمسين رجلاً» كما في خبر حبيب الخزاعي، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً»^(١). وجه الدلالة: أنّ رؤية خمسين رجلاً لا يكون إلاّ إذا ظهر الهلال بكيفية قابلة للرؤية لمتعارف الناس.

و أدلّ منه صحيحة الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و ليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، و يقول الآخرون: لم نره. إذا رآه واحد، رآه مائة. و إذا رآه مائة، رآه ألف...»^(٢)

و نظيرها موثقة سماعة: «إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يُختلف فيه. قال عليه السلام: إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية، فاقضه إذا كان أهل المصر خمسة مائة انسان»^(٣).

و موثقة عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صم للرؤية، و أفطر للرؤية، و ليس رؤية الهلال أن يجيء الرّجل و الرجلان فيقولان رأينا. إنّما الرؤية أن يقول القائل: رأيت، فيقول القوم:

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

٢- وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(١) صدق.

هذه النصوص وإن وردت في مورد تعارض شهادات مدعي الرؤية و منكرها، لكنّها دلّت بوضوح على دوران وجوب الصوم والإفطار مدار الرؤية المتعارفة الحاصلة عادةً لعامة الناس.

بهذه الوجوه المتقدمة يتضح وجه بطلان دعوى إطلاق النصوص الآمرة بالصوم والإفطار عند الرؤية.

٤ - يلزم من القول بطريقية الرؤية وإناطة الحكم بخروج جزء القرص عن نقطة المحاق محذور غير قابل للالتزام. وذلك أولاً؛ لأنّه تكليف بغير المقدور؛ لأنّ الرؤية المتعارفة إنّما تحصل غالباً بعد مضيّ ساعاتٍ من خروج الهلال عن المحاق. وثانياً؛ لأنّ لازم ذلك عدم وقوع صوم المسلمين في أوّل رمضان، والإفطار في أوّل شوال في طيلة تاريخ الاسلام من زمان النبي إلى العصر الجديد في أوّل الشهر؛ لفرض تحقق موضوع الحكم بمجرد خروج جزء القرص عن المحاق وإن لم يكن قابلاً للرؤية. ولازمه عدم صيام أول رمضان معتقداً بعدم ثبوت الهلال، مع ثبوته واقعاً بناءً على ذلك. ولازم ذلك إيكال الشارع المكلفين إلى طريق وأمانة مخالفة للواقع غالباً فأوقعهم في خلاف ما هو التكليف الواقعي، مع تمكنه من التعبير المناسب المفيد لإناطة ثبوت الهلال بواقع خروجه من المحاق؛ بأن يقول مثلاً: «إذا علم أوّل الشهر فصم»، ونحو ذلك مما يعمّ الرؤية وغيرها الشامل لأيّ سبب من أسباب العلم. وبعبارة أخرى: يلزم من ذلك جعل الشارع تكليفاً عليهم وإيقاعهم بنفسه في مخالفة التكليف الواقعي. وهذا غير قابل للالتزام في حق الشارع الحكيم. فنستكشف من ذلك أنّ موضوع وجوب الصوم والإفطار ليس إلّا الرؤية المتعارفة.

قد يشكل على ذلك بأنّه يلزم مما قلتم أنّه لو تغيّرت الرؤية المتعارفة في مستقبل الزمان -؛ بأن اعتاد الناس بالرؤية بمنظار مكبّر، أو بنظّارة تلسكوبية لوفورها وكثرتها، - أن يثبت الهلال بذلك؛ نظراً إلى تغيّر موضوع الحكم في ذلك العصر، وإلى مقتضى القاعدة، و هي تحكيم متعارف كل زمان في تعيين الموضوعات العرفية، كما التزم به الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، كتعيين المكيل والموزون في باب الربا والمؤونة في باب الخمس وغير ذلك. والجواب: أنّ ذلك في ما إذا لم نحتمل خصوصية في متعارف عصر الشارع. وفي المقام لا مناص من احتمال دخل ظهور الهلال وقابليته للرؤية المتعارفة في وجوب الصوم والإفطار.

٥ - قاعدة تحكيم العام في الشبهات المفهومية للمخصّص الدائرة بين الأقل والأكثر. و ذلك لأنّ في المقام ورد عموم وجوب الصوم في رمضان واستثنى برؤية هلال سؤال. وكذلك ورد عموم جواز الأكل والشرب في غير رمضان من سائر الشهور، وفي قبالة ورد التخصيص برؤية هلال رمضان في قوله ﷺ: «ولا تصم إلا للرؤية» في صحيحة عبدالله بن سنان، و نحوها.^(١)

و دار مدلول المخصّص بين الأقل المتيقن من النصّ و هو رؤية الهلال بالعين الجارحة على النحو المتعارف و بين مطلق الرؤية و لو بالجهاز كتلسكوب و نحوه.

و مقتضى القاعدة حينئذٍ تحكيم عموم وجوب الصوم عند رؤية هلال سؤال بالعين المسلّحة و عموم جواز الأكل والشرب عند رؤية هلال رمضان. و لا يرد إشكال كون الدال على وجوب الصوم في رمضان و جواز الأكل في شعبان من قبيل المطلق لا العموم؛ لما أثبتناه في محله من جريان القاعدة المزبورة في الإطلاق والتقييد أيضاً.

أدلة المجوزين لثبوت

الهِلال بالعين المسلّحة

عمدة دليل من جَوَز الصيام و الإفطار بالرؤية بالجهات و

جعل ذلك ملاك وجوب الصوم و الإفطار في أوّل رمضان و سؤال ، هي الوجوه التالية:

١ - تَكُونُ الهلال أمر تكوينياً واقعياً - بخروج القمر عن تحت ظل الأرض الحائلة بينه و بين شعاع الشمس و وقوع قسم منه في مقابل ضوء الشمس - ، و الأمر التكويني الواقعي لا يكون تابعاً لرؤية الناس في ثبوته. فلو كشف الجهاز عن ثبوته و روي بالعين المسلحة، تثبت هذه الحادثة التكوينية ؛ إذ وجوب الصوم و الإفطار جُعِلَ في النصوص مدار ثبوت الهلال.

وفيه: أولاً: إنّ دعوى إناطة وجوب الصوم و الإفطار مدار ثبوت الهلال الواقعي ممنوعة؛ لظهور النصوص في اناطة الحكم بالرؤية المتعارفة، كما عرفت آنفاً.

وثانياً: نمنع كون الخارج من غُرة القمر عن المحاق هلالاً مادام لم يظهر بحيث يكون قابلاً للرؤية المتعارفة؛ لخروجه عن معناه الموضوع له، ولجريان أصالة الحقيقة الموجبة للظهور.

٢ - قول أبي عبد الله عليه السلام: «إن كنت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته، قضى يوماً» في صحيحة هشام بن الحكم.^(١)

بدعوى ظهوره في أنّ وجوب القضاء في كلام الامام عليه السلام فرع إناطة الحكم بواقع الثبوت؛ إذ دلّ على أنّه لما كان إفطار ذلك الرجل - في يوم الثلاثين بزعم الرؤية أو بإخبار بعض - غير مطابق للواقع، يجب عليهم قضاء ذلك اليوم الذي أفطروا فيه.

و فيه: أولاً: أنّ مقصود الامام عليه السلام من قوله عليه السلام: «أهل مصر» لو كان كبرى كلىة - قابلة للانطباق على بلد من سُئِلَ عن صومه تسعة و عشرين يوماً - ، يكون معنى كلامه عليه السلام حينئذ:

لو أنّ رجلاً صام تسعة وعشرين يوماً، ثمّ أخبره عدلٌ بأنّ أهل بلده صاموا ثلاثين يوماً يجب عليه قضاؤه، و لو كان مراده ﷺ خصوص مصر ذلك الرجل المفطر المسؤول عن حكمه - كما لا يبعد - فالأمر أوضح. فعلى كلا الاحتمالين يكون ظاهر كلامه ﷺ إناطة وجوب الإفطار و الصوم برؤية متعارف الناس.

و ثانياً: على فرض كون المراد من أهل مصر أهل بلد آخر - دون البلد الكلّي و لا خصوص بلد الرجل المسؤول عنه - يحمل على البلد القريب المتحد مع بلد ذلك الرجل في الأفق. وجه الانصراف أنّ طي الطريق في ذلك العصر كان بالابل أو الفرس أو الحمار و نحو ذلك. و من هنا كانت الأخبار تتبادل بين البلاد القريبة دون البعيدة. و عليه فمدلول هذه الرواية دوران ثبوت الهلال مدار رؤية أهل البلد دون شخص واحد. و ليست هذه الرؤية إلّا الرؤية المتعارفة. فهذه الرواية على المطلوب أدلّ.

٣- الأحكام تتعلق بطبائع موضوعاتها. فاذا ثبت الموضوع و علّم به وجداناً بأيّ طريق و آله، يثبت الحكم، كما لو رأى عادلٌ بالمنظار المكبّر أو المقرب قتل شخص شخصاً، لا إشكال في جواز شهادته في المحكمة. كذلك في رؤية الهلال بالعين المسلّحة.

و فيه: أنّ هذا الاستدلال لا يتم، إلّا بعد فرض تعلق وجوب الصوم و الإفطار بأوّل آن خروج القمر من محاقّه؛ أي من تحت ظل الأرض و دخوله في شعاع الشمس. فحينئذٍ لو شوهد ذلك بأية آله، يترتب عليه الحكم؛ نظراً إلى إناطة فعلية الحكم بالعلم بتحقيق موضوعه.

لكنّ التحقيق خلاف ذلك؛ لفرض أخذ رؤية الهلال المتعارفة في موضوع وجوب الصوم و الإفطار، كما عرفت. و لا يتحقق هذا الموضوع إلّا إذا كان للهلال ظهورٌ قابلٌ لرؤية الناس عادةً. هذا مع كفاية احتمال الخصوصية في موارد هذه النصوص - من القابلية للرؤية المتعارفة - للمنع عن انعقاد الاطلاق، و لعدم جواز التعدي إلى غيرها. و أضف إلى ذلك أنّ المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن انعقاد الاطلاق إذا كان متعارفاً و كان الخارج عن المتيقن

غير متعارف.^(١) وإن الرؤية بالعين المسلحة من قبيل ذلك.

٤ - لا ريب في أخذ شهود شهر رمضان في موضوع وجوب الصوم، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.^(٢) و شهر رمضان حادث تكويني إذا علم به يجب الصوم. وكذلك موضوع وجوب الإفطار ثبوت شهر شوال واقعاً. و لفظ الشهود لم يؤخذ في معناه الرؤية و البصر بالعين. بل وُضع للعلم الحضورى و لو بغير الرؤية ، كما سبق في التحقيق اللغوي. و عليه فاذا عُلِمَ ثبوت الشهر بأيّ طريق، يترتب عليه الحكم.

و فيه: أن النصوص دلّت على أخذ الرؤية في إثباته، بل يستفاد منها أخذ الهلال الظاهر المرئي لعامة الناس عادةً في موضوع وجوب الصوم و الإفطار. فيعلم بقرينة هذه النصوص أن المقصود من شهود الشهر في الآية إنما هو شهوده برؤية هلاله. هذا، مع أن الشهود عنوان عرفي محض، و ينصرف إلى الشهود المتعارف.

فهذا الاستدلال يرد عليه ما أورد على سابقه ؛ لأنّ كون الشهر أمراً واقعياً تكويناً لا ينافي أخذ الشارع في موضوع الحكم كون هلال الشهر ظاهراً مرئياً لعامة الناس عادةً، و هذا مرجعه إلى عدم كون الثبوت الواقعي للشهر تمام الموضوع ، بل أخذ فيه ظهور الهلال و قابليته للرؤية عادة.

٥ - ظهور بعض النصوص في عدم إناطة ثبوت الهلال برؤيته عند غروب آخر يوم الشهر الماضي، بل بواقعه المكشوف برؤيته في صباح أول يوم الشهر الجديد، مثل خبر داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طُلِبَ الهلال في المشرق غُدوةً فلم يُزَ، فهو هاهنا هلال جديدٌ رؤي أول يومٍ».^(٣)

١- و قد حقّقنا و نفّحناه في مبحث الإطلاق و التقييد من كتابينا «بدايع البحوث» و «دقائق البحوث» في علم الأصول.

٢- البقرة: ١٨٥.

٣- الوسائل: ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ٤.

معنى الحديث : أنه إذا لم يُرَ الهلال في غداة اليوم الثلاثين من رمضان ، يكون ذلك اليوم آخر يوم رمضان و يكون الغد عيداً؛ إذ اليوم الثلاثون آخر شهر رمضان قطعاً و غروبه ليلة العيد، سواءً رُئِيَ الهلال أم لم يُرَ . وإذا رُئِيَ الهلال في ذلك الوقت ، يكون ذلك اليوم عيداً . و ذلك لكشف رؤيته حينئذٍ عن ثبوت الهلال في الليلة التاسعة و العشرين . فالمقصود من الهلال الجديد أنه لَمَّا يُرَ الهلال غداة اليوم الثلاثين، و لا في غروب اليوم التاسع و العشرين، يكون الهلال المرئي في غروب اليوم الثلاثين هلالاً جديداً، سواءً رُئِيَ الهلال في غروب اليوم الآخر من الشهر الماضي أم لا .

وجه الاستدلال: أنه دلّ بالمفهوم على كفاية رؤية الهلال في صباح اليوم الثلاثين لإثبات الهلال في غروب اليوم الثلاثين في صورة عدم رؤية الهلال فيه . فيعلم منه عدم إناطة ثبوت الهلال بالرؤية ، بل بواقعه المكشوف برؤيته في صباح يوم الغد .

و فيه: أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة؛ لوقوع زكريا بن يحيى الكندي في طريقه . و ثانياً : إن جعل الشارع أمانة أخرى لإثبات الهلال لا ينافي أمانية رؤية الهلال المتعارفة في غروب ليلة العيد. و اعتبار كون الرؤية متعارفة أم لا إنما لا بد أن يستفاد من دليل ثبوت الهلال بالرؤية؛ بأنّ ظاهرها هل هو خصوص الرؤية المتعارفة أو الأعم منها و غير المتعارفة؟. و تظهر الثمرة في توقّف ثبوت الهلال على إحداهما.

٦ - صحيحة مرازم، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا تطوّق الهلال، فهو لليلتين، و إذا رأيت ظلّ رأسك فيه، فهو لثلاث»^(١). هذه الرواية لا إشكال في صحة سندها؛ لوثاقة محمد بن مرازم و أبيه كليهما و سائر رواة سندها.

و أما وجه دلالتها: أن ثبوت الهلال بالتطوّق في فرض عدم رؤية الهلال يدلّ على

دوران ثبوته مدار واقعه المكشوف بتطوُّق الهلال في الليلة الثانية، فتكون الرؤية من إحدى الطرق و الأمارات ، فلا موضوعية لها.

و الجواب : أن جعل الشارع أمارات أخرى غير الرؤية المتعارفة لا ينافي أماريتها؛ فإن اعتبار كون الرؤية متعارفة أمرٌ و عدم إنحصار أمارات ثبوت الهلال في الرؤية أمرٌ آخر. و ليس معنى تعدّد الأمارات الشرعية على ثبوت الهلال كفاية مطلق الظن.

نعم لا إشكال في ثبوته بالعلم بتحقيق رؤيتها المتعارفة من جانب الغير كإخبار من يحصل العلم بقوله أو بالشياخ المفيد للعلم. و من هنا لا ينافي ثبوت الهلال بمضي ثلاثين يوماً - لأجل حصول العلم الوجداني بدخول الشهر الجديد - أمارية الرؤية المتعارفة في غير هذه الصورة. و عليه فأمارية الرؤية المتعارفة إنما تقتضي دوران ثبوت الهلال مدارها ما لم تتحقق هناك أمارة أخرى ثابتة بالحجة الشرعية و لا العلم الوجداني، و إلاّ ثبت الهلال بتلك الأمارة الأخرى أو بالعلم الوجداني بسبب مضيّ ثلاثين يوماً أو بغيره من الأسباب المتعارفة. و عليه فأمارية التطوّق و الرؤية في غداة اليوم التاسع و العشرين و نحوهما أمارات شرعية أخرى غير الرؤية المتعارفة. و أمّا ثبوت الهلال بغير الرؤية المتعارفة و بغير ما دلّت عليه النصوص، فلا يمكن الالتزام به؛ لعدم دليل عليه.

٧- صحيحة محمد بن عيسى، قال: «كتبْتُ إليه عليه السلام جعلتُ فداكَ ربِّما غمَّ علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، و ربِّما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نغفر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ و كيف تأمر في ذلك؟ فكتب عليه السلام: «تتمُّ إلى الليل فإنَّه إن كان تامّاً رُوي قبل الزوال»^(١).

وجه الاستدلال : أنَّ قوله عليه السلام: «إن كان تامّاً رُوي قبل الزوال» يدل بالملازمة أنَّه لو رُوي قبل الزوال يكشف عن كون الهلال تامّاً في غروب اليوم الماضي، و لو لم يره الناس كما هو

مفروض السؤال. فيدل على إناطة الحكم بواقع ثبوت الهلال، و عليه لا بد من التسرّي إلى كل ما يثبت به واقع الهلال بلا فرق بين ذلك و بين الرؤية بالعين المسلّحة.

و الجواب: أنّ مقصود الامام عليه السلام من الهلال التام كون الهلال بالغاً إلى حدّ من الضخامة قابلاً لرؤية متعارف الناس و الإهلال و منصرف عن المستور في جوّ السماء غير قابل لرؤية الناس و لو خرج عن المحاق. و الوجه في ذلك قرينية وضع لفظ الهلال كما سبق في التحقيق اللغوي؛ إذ لا يقال له الهلال قبل ذلك، فالهلال التام يعني الهلال القابل لرؤية متعارف الناس المتحقق به إهلال الناس.

هذه عمدة أدلة المجوّزين. و قد عرفت عدم تماميتها. فالتحقيق عدم ثبوت الهلال برؤية العين المسلّحة؛ لما سبق من: ١- ظهور لفظ الهلال في الظاهر القابل منه للرؤية المتعارفة بمقتضى وضعه اللغوي، ٢- ظهور لفظ الرؤية في المتعارفة منها الحاصلة لعامة الناس، ٣- ما يستلزمه إناطة الحكم بالعين المسلّحة من محذور إيكال الشارع المكلفين إلى خلاف الواقع طيلة تاريخ المسلمين، و تكليفهم بغير المقدور، ٤- قاعدة تحكيم العام في الزائد المشكوك تخصيصه عند الشبهة المفهومية للمخصّص الدائرة بين الأقل و الأكثر.

التنبيه على

نكات مهمّة

ينبغي في ختام هذا البحث التنبيه على نكات :

الأولى: أنّ الرؤية بالنظارة المكبّرة أو بالمنظار - تلسكوب - في السماء القيّمة أو المغبرة، أو مع وجود مانع أرضي: كالضباب و نحوه يثبت بها الهلال ؛ نظراً إلى فرض ظهور الهلال و قابليته للرؤية المتعارفة حينئذٍ لو لا المانع، و إنّما الجهاز يرفع المانع.

الثانية : لو عُيّن بالجهاز موضع الهلال و تمكّن به الناس من رؤيته في ذلك الموضع بعد إرائة محله ، يثبت به الهلال بلا إشكال؛ لفرض حصول الرؤية العادية المتعارفة بالعين

الجارحة حينئذٍ، وإنّما الجهاز هيّأ مقدّمة لذلك.

الثالثة: كل ما سبق من البحث كان في ما إذا لم يحكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال. و أما إذا حكم الحاكم بثبوته، فلا إشكال في ثبوت الهلال بحكمه. وذلك أولاً: لدلالة النصوص الخاصّة المعتبرة في المقام^(١)، و ثانياً: لأدلة ولاية الفقيه المطلقة؛ فإنّ بحكم الحاكم تنحل العويصة و تنقل مادة الشقاق و النزاع بين المؤمنين في مطلق المشاجرات و المنازعات بدلالة أدلة ولاية الفقيه المطلقة الثابتة في مذهب الشيعة.

الرابعة: إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال مبتنئاً على فتواه بثبوت الهلال برؤيته بالعين المسلّحة - مع اختلاف الفقهاء فيه - ينفذ حكمه على سائر الفقهاء المخالفين له في المسألة و على مقلديهم. و لا يجوز لهم الحكم بخلافه و لا يجوز ترتيب الأمر على فتواهم بالخلاف.

و الوجه فيه أولاً: قصور الأدلة عن إثبات ولاية الفقيه على منصب في ما إذا كان نفوذ فتواه و العمل به موجباً للفرقة و الشقاق بين المؤمنين؛ لما علمناه بضرورة الشرع و المذهب أنّ منصب الفقهائه و المرجعية الشرعية قد جعلها الشارع نظاماً للملّة، و لمّا للفرقة، و سبباً لعزّ الشيعة الاثني عشرية و شوكتهم. فتبنتي ولاية الفقيه على هذا الأساس القويم. فإذا كان نفوذ فتوى فقيه مضاداً لهذا الأساس و فاقداً لهذه المصلحة، تقصر أدلة الولاية عن شمولها لهذه الصورة، فلا تصلح لإثبات ولايته على الفتوى الموجبة للتفرقة و الشقاق بين المؤمنين، و المضعّفة لولاية الولي الشرعي و كيان حكومت الإسلامية العادلة.

و ثانياً: إنّ مخالفة الفقيه الآخر ليس من قبيل اليقين بخطأ الحاكم في مستند حكمه؛ لأنّ المراد من اليقين هناك اليقين الوجداني، لكن مناط الفتوى بخلاف الحكم إنّما هو العلم التعبدي الحاصل - لسائر الفقهاء - بالأمارات الاجتهادية، و إلّا لا معنى لما أفتى به الفقهاء -

فى الجواهر و غيره - من نفوذ حكم الحاكم على سائر الفقهاء، بل يُصبح لغواً، مع أنّ القائل بعدم حجّية حكم الحاكم عند اليقين بخطأ مستنده يقول بنفوذ حكمه على سائر المجتهدين. و لأجل ذلك لا ينفذ حكم ساير الفقهاء إذا حكموا بخلاف حكم الحاكم فى ثبوت الهلال و غيره من الأحكام الشرعية و موضوعاتها.

من هنا إذا تصدّى أحد الفقهاء للحكومة و الرئاسة العامة على المؤمنين بانتخابهم إيّاه، فلا يجوز لسائر الفقهاء تضعيفه بإصدار أيّ فتوى أو حكم قبل حكمه أو بعده، كما صرّح بذلك السيد الامام الراحل فى كتاب البيع. و الوجه فى ذلك: ما أشرنا إليه، من قصور أدلّة ولاية الفقيه - على منصب الفتوى و الحكم و القضاء - عن الشمول لهذه الصورة. و هذا الملاك يأتي فى ما إذا كان حكم الفقيه الآخر تضعيفاً للفقيه الحاكم، مطلقاً، و لو لم يصدر من الفقيه المتولّى لزمام الحكومة و الإمارة حكمٌ فى ذلك الموضوع. بل الحاكم بذلك - إذا كان حكمه سبب تضعيف الفقيه الجامع المتولّى للحكومة - يخرج بذلك عن العدالة مع علمه بلازم حكمه بالخلاف. و تسقط بذلك ولايته رأساً؛ لأنّه تضعيف لكيان الحكومة العادلة الاسلامية. و الله العالم.

اختلاف البلاد في الأفق و ثبوت الهلال



- تحرير محلّ النزاع و تنقيح الأقوال
- منشأ تكوّن اختلاف البلاد في الأفق
- تقارب القول بوحدة البلاد في الأفق
- أدلة القول بوحدة الأفق و مناقشتها
- أدلة القول باختلاف البلاد في الأفق

خلاصة البحث

١ لا إشكال ولا خلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في سائر البلاد المتحدة و المتقاربة له في الأفق؛ لظهور النصوص، ولاتفاق الأصحاب - المشهور وغير المشهور - على ذلك، وكذلك ثبوته في بلد الصائم بثبوته في البلاد الشرقية المتباعدة. وإنما الخلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية البعيدة. فالمشهور عدم ثبوته، وعن جماعة ثبوته.

٢ يمكن الاستدلال لعدم ثبوت هلال بلد الصائم بثبوته في البلاد الغربية المتباعدة بثلاثة وجوه: الف: - الاطلاقات الدالة على دوران وجوب الإفطار مدار الرؤية، خرج منها ما خرج من سائر أمارات ثبوت الهلال بدلالة النصوص المقيّدة، ولا بد في غيرها من الرجوع إلى المطلقات المزبورة. ولم يثبت كون رؤية الهلال في سائر البلاد مطلقاً من أسباب ثبوت الهلال.

ب: - احتمال عدم خروج جزء قرص القمر من المحاق أو عدم قابليته للرؤية في غروب البلاد الشرقية برؤيته في غروب البلاد الغربية؛ لأنّ الشمس وإن تغرب في البلاد الشرقية المتباعدة قبل غروبها في البلاد الغربية، لكن لا يستلزم ذلك رؤية الهلال في الشرقية البعيدة قبل رؤيته في البلاد الغربية بسبب سبق ظلامها؛ لأنّ خروجه من المحاق أو عدم قابليته للرؤية في الشرقية حينئذٍ بمكان من الامكان، بل الوقوع، ولا مناص من احتماله. لأجل ذلك لا يستلزم رؤيته في الغربية رؤيته في الشرقية البعيدة؛ إذ من الممكن أن حين غروب الشمس في المناطق الشرقية لم يخرج الهلال من المحاق أو خرج ولكنّه غير قابل للرؤية بعد، ولكن بعد لحظات خرج من المحاق وصار قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الغربية.

ولكن ليس كذلك عكس هذه الصورة؛ بمعنى أن رؤية الهلال في المناطق الشرقية تستلزم رؤيته في المناطق الغربية؛ نظراً إلى ضخامة جرم قرص الهلال بعد لحظات في طول مضيّ الزمان إلى

وقت غروب الشمس في المناطق الغربية. وهذا أمر وجداني وأدّل دليل على اختلاف الأفق، و على عدم ثبوت الهلال في المناطق الشرقية البعيدة بثبوتها في المناطق الغربية.

ج: - بعض النصوص الدالة على التفصيل في اعتبار بيّنة خارج البلد بين مالوكان بلد الصائم مغيماً وبين كونه صحواً. سيأتى بيان ذلك.

﴿٣﴾ للقول المخالف للمشهور وجوه ثلاثة:

أ: - عدم ارتباط رؤية الهلال بحركة الأرض الوضعية ولا بغروب الشمس، بل إنّما يرتبط بحادثة فلكية في السماء وهي خروج الهلال عن المحاق، و يستوي ذلك بالنسبة إلى جميع أهل الأرض. وفيه: أنه خلاف ما هو الثابت المشهود بالوجدان.

ب: - قلّة مساحة الربع المسكون من الأرض بالنسبة إلى سعة أرجاء شعاع القمر؛ لما بينهما من طول الفاصلة -توجب استواء نسبة شعاعها إلى جميع بلاد الأرض، فتضيئ إلى جميعها على حد سواء.

و فيه: أنه خلاف الوجدان مع نقضه بالشمس؛ لما نشاهده من اختلاف أفق البلاد في المغرب و المشرق. و الشمس و القمر سواء في هذه الجهة.

ج: الاستدلال بالنصوص الخاصة، وهي عدّة روايات:

الأولى: إطلاقات نصوص ثبوت الهلال بالبيّنة؛ نظراً إلى شمولها لبيّنة خارج البلد.

و فيه: أنّ هذه المطلقات منصرفة إلى بيّنة بلد الصائم؛ لأنها منصرف السؤال والجواب.

الثانية: إطلاقات نصوص ثبوت الهلال لبيّنة خارج البلد؛ إذ تشمل مطلق البلاد الأخرى، قريبة كانت أو بعيدة، شرقيّة كانت أو غربية.

و فيه: أنّ احتمال إرادة خصوص البلاد القريبة لا مناص منه. وذلك بقرينة قوله ﷺ: «يدخلان و يخرجان» في صحيحة الخزار، ولأجل عدم الوسائل الثقيلة السريعة في ذلك الزمان، وغيرها من

القرائن الداخلية، بل لا تبعد دعوى ظهورها في ذلك. من هنا ينصرف لفظ الأمصار في قوله عليه السلام: «إلا أن يقضي أهل الأمصار» في خصوص البلاد القريبة. وكذا قوله «جميع الأمصار».

الثالثة: قوله عليه السلام: «هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً» في دعاء قنوت صلاة العيد؛ بدعوى ظهور هذا اليوم في شخص ذلك اليوم الذي هو عيد للمصلي الداعي بهذا الدعاء.

وفيه: أن الظاهر كونه إشارة إلى طبيعي يوم العيد الصادق على عيد كل بلد، كما في ليلة القدر؛ إذ ظاهر النصوص أن الشارع جعل أحكام العيد و ليلة القدر لطبيعتهما، لا ليوم شخصي، كما ثبت في محله أن الأحكام تتعلق بالطبايع - فالمقصود طبيعي أول الشوال الذي جعله الله لجميع المسلمين عيداً. وهذا الطبيعي ينحل إلى مختلف مصاديقه باختلاف الآفاق.

الرابعة: قوله عليه السلام في دعاء السمات «وجعلت رؤيتها لجميع الناس مرءً واحداً» - أي رؤية الشمس - مرأى واحداً. وفيه: ما سبق آنفاً في توجيه جميع الأمصار؛ أي جميع أهل البلاد و المناطق القريبة إلى بلد المصلي.

تحرير محل النزاع
و تنقيح الأقوال

يقع الكلام تارة: في أصل اختلاف أفق البلاد حسب وضع

القمر في سيره و كيفية قراره في مداره بالنسبة إلى الشمس و الأرض بمقتضى الأوضاع الفلكية. و أخرى: في ثبوت الهلال شرعاً في بلدٍ بثبوتِه في بعض البلاد الأخرى حسب مدلول نصوص المقام.

لا ريب: في كفاية شهادة البيّنة لثبوت الهلال في الجملة إذا كانت من خارج البلد؛ لصراحة بعض النصوص. ولكن وقع الكلام في ثبوت الهلال برؤيته في البلاد المتباعدة في الأفق.

بيان ذلك: أنّ البلد الآخر لا يخلو من أربع حالات؛ لأنه إمّا متقارب الأفق، أو متحدّ الأفق مع البلد الذي يعيش الانسان فيه، أو متباعد الأفق. و على الثالث إما يكون من البلاد الشرقية، أو الغربية.

لا إشكال في ثبوت الهلال بشهادة البيّنة في البلد الآخر في ثلاث صور من هذه الصور الأربع.

أحداها: ما إذا لم يكن البلدان واقعين في إمتداد دائرة نصف النهار، و لكن كانا متقاربي الأفق، بأن يقلّ اختلافهما في زمان غروب الهلال لتقرب مكانهما الطولي، كما هو واضح.

ثانيتهما: ما إذا كانا متحدين في الأفق ، و ذلك في البلاد الواقعة في امتداد دائرة النصف النهار الممتدّة من الشمال إلى الجنوب. و لا فرق في ذلك بين البلاد الشرقية و بين البلاد

الغربية الواقعة في هذا الامتداد. وذلك؛ لأنّ دائرة النصف النهار في آية نقطة من نقاط الأرض و أيّ قطر من أقطارها كانت، تستوي الأمكنة الواقعة في إمتدادها في زمان مواجهتها لقرص القمر أو الشمس في السماء، وكذلك يستوي غروبهما و طلوعهما بالنسبة إلى أهلها.

ثالثتها: ما إذا كان البلدان غير متّحدين و متباعدين في الأفق؛ بحيث يُقطع باختلاف زمان ظهور الهلال فيهما، و لكن روئي الهلال في البلاد الشرقية المتباعدة. فحينئذٍ يقطع بثبوت الهلال في البلاد الغربية؛ لأنّ الهلال يزيد في ضخامته في سيره حسب عمود الزمان إلى أن يغرب في المناطق الغربية. من أجل ذلك يمكن رؤيته على نحو أظهر و أبرز بل يزيد حينئذ في ضيائه، فيُرى في المناطق الغربية بطريق أولى بعد رؤيته في المناطق الشرقية.

و أما إذا روئي الهلال في المناطق الغربية لا يستلزم رؤيته في المناطق الشرقية، فضلاً عن الأولوية؛ لإمكان عدم خروجه من المحاق حين غروب الشمس في المناطق الشرقية أو خرج ولكن لم يصّر قابلاً للرؤية.

ها هنا قد يخطر بالبال في البداية ثبوت الأولوية في هذه الصورة ببيان أنّ الهلال يسير من المشرق إلى المغرب في منظر أهل الأرض كالشمس، فيتحقق غروبه و يستتر قرصه أولاً في البلاد الشرقية ثم في البلاد الغربية. فإذا كان مشهوداً في سماء البلاد الغربية، يكون مرئياً في الشرقية قبل ذلك؛ لأنها أكثر ظلمة من المناطق الغربية عند غروب الشمس. و ذلك لأنّ الشمس تغرب في البلاد الشرقية قبل غروبها في البلاد الغربية، فإذا ظهر هلال القمر في أفق البلاد الغربية، فلا محالة ظهر في أفق البلاد الشرقية، قبل ذلك.

هذا، ولكن هذه الأولوية بالبيان المزبور إنّما يصح في ما إذا كان الهلال خارجاً عن المحاق و قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الشرقية. و أما إذا لم نعلم ذلك و احتملنا عدم خروجه من المحاق حينئذٍ، أو احتملنا خروجه ولكن لم يكن قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في الشرقية، لا يثبت الهلال فيها بسبب رؤيته في المناطق الغربية.

واتضح على ضوء هذا البيان أنَّ محل الخلاف في الحقيقة ينبغي أن يكون هذه الصورة الأخيرة الرابعة. وهي ما لو روئي الهلال في المناطق الغربية، فهل يثبت بذلك الهلال في المناطق الشرقية البعيدة أم لا؟

فالذي يظهر من أكثر فقهاءنا عدم ثبوت الهلال في بلدٍ بثبوتِه في بلد آخر بعيد الأفق و اشتراط اتحاد الأفق أو تقاربه في ثبوته حينئذٍ ذهب إلى هذه النظرية الشيخ الطوسي^(١) و المحقق صاحب الشرايع في كتابيه^(٢) و العلامة في التذكرة^(٣) و الفيض في المفاتيح^(٤) وغيرهم من القدماء و المتأخرين، بل استظهره في الحقائق^(٥) من قول المشهور. و هذا مختار جلَّ فقهاءنا المعاصرين. بل هو مراد كل من قال باختلاف أفق البلاد المتباعدة.

و ذهب جماعة من المحققين إلى ثبوت الهلال في بلد الصائم برؤيته في البلد الآخر مطلقاً، بلا فرق بين البلاد المتقاربة و البعيدة و لا بين الشرقية البعيدة و الغربية البعيدة. و مرجع هذا القول إلى ثبوت هلال بعض البلاد المتباعدة برؤيته في بعضها الآخر، كالعلامة في المنتهى و المحدث الكاشاني في الوافي و صاحب الحقائق،^(٦) و ممن اختار ذلك هو المحقق النراقي^(٧) و قد مال إليه في الجواهر^(٨). و ممن ذهب إلى ذلك هو السيد الخوئي^(٩).

و احتُمِلَ التفصيل في البلاد المتباعدة بين الشرقية و الغربية بما بيَّناه، كما جاء في كلام

١- المبسوط: ج ١، ص ٢٦٨.

٢- الجواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦٠ و المعتبر: ج ٢، ص ٦٨٩.

٣- التذكرة: ج ١، ص ٢٦٩.

٤- المفاتيح: ج ١، ص ٢٥٧.

٥- الحقائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٣.

٦- الحقائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٨ و ٢٦٤.

٧- مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٤٢٤.

٨- حيث اشكل على المحقق - في تفصيله بين البلاد المتقاربة و المتباعدة - بقوله: «لكنه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون، إما لعدم كروية الأرض بل هي مسطحة، فلا تختلف المطالع حينئذٍ، وإما لكونه قدراً يسيراً لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علو السماء / جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٩- مستند العروة / كتاب الصوم: ج ٢، ص ١١٦.

صاحب الجواهر؛ حيث إنه - بعد نقل القولين السابقين و ذكر قائله - ، قال: «و يحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد الشرقية و إن تباعدت، للقطع بالرؤية عند عدم المانع، بل ظاهر المحكي عن المنتهى اختياره في أول كلامه»^(١).

منشأ تكوّن اختلاف

البلاد في الأفق

لاريب في اختلاف أفق البلاد تكويناً في غروب كل من الشمس و القمر بلا فرق بينهما. فكما أنّ زمان غروب الشمس يختلف في البلاد المتباعدة الشرقية و الغربية، كذلك يختلف زمان غروب الهلال و استتار قرصه عن أفق المغرب في البلاد المختلفة. و هذا أمر وجداني نشاهده في الخارج في كل يوم و ليلة، و لا يمكن إنكاره. و السرّ فيه: أنّ جهة حركة الشمس و القمر واحدة، فكما أنّ قرص الشمس في منظرنا يطلع من جانب المشرق و يغرب في جانب المغرب، فكذلك قرص الهلال يطلع من المشرق و يغرب في المغرب. و أنّ طلوعهما و غروبهما ينشئان من حركة الأرض الوضعية، كما أنّ بها يوجد الليل و النهار. من أجل ذلك، و بما أنّ الأرض كروية يكون زمان طلوع الشمس و القمر و زمان غروبهما في البلاد الشرقية قبل زمان طلوعهما و غروبهما في البلاد الغربية. و لأجل ذلك إذا كان قرصهما مشهوداً حين غروبه في البلاد الشرقية لا يكون مشهوداً في نفس ذلك الزمان في البلاد الغربية البعيدة، بخلاف العكس. و لا فرق في ذلك بين رؤية الهلال قبل الزوال و بين رؤيته بعد الزوال، إلّا أنّ أهل البلاد الشرقية يرون الهلال قبل أهل البلاد الغربية؛ لقربهم إلى مطلع الهلال، كما أنّ الأمر كذلك في ما بعد الزوال.

هذا، ولكن لا يوجب ذلك استلزام رؤية الهلال في الغربية ثبوته في البلاد الشرقية المتباعدة. و ذلك لما قلنا من احتمال عدم خروج قرص القمر من المحاق حين غروب الشمس

في البلاد الشرقية أو خروجه منه و عدم قابليته للرؤية حينئذ. ولكن الملازمة ثابتة في عكس ذلك؛ يعني كلما إذا رؤي الهلال في البلاد الشرقية يُرى في البلاد إلى أن يغرب في المناطق الغربية؛ نظراً إلى زيادة ضخامة قرصه تدريجاً في مضى الزمان.

و حاصل الكلام: في إعطاء الضابطة لاختلاف الأفق: أن خروج قرص القمر عن نقطة المحاق وإن يتحقق في زمان واحد، إلا أنه يختلف زمان رؤيته في البلاد، كما قلنا. و عليه ففي أي زمان خرج قرص القمر عن نقطة المحاق، إذا كان الهلال قابلاً للرؤية في ذلك الوقت لأهل البلاد الشرقية يثبت به الهلال لأهل البلاد الغربية، و هذا بخلاف العكس.

و على أي حال هذا أمر وجداني غير قابل للإنكار، فما ربما يظهر من بعض المحققين - كالمحقق النراقي في المستند^(١)، و السيد الخوئي^(٢) - من الفرق في ذلك بين الشمس و القمر و إنكار اختلاف أفق البلاد في مطلع القمر و مغربه غير قابل للقبول.

و لا يخفى أن المراد من الأفق هو محل اتصال السماء و الأرض في منظر الانسان بحيث يشكّل دائرة عظيمة على سطح الأرض و يكون محل استقرار الانسان الناظر لهذه الدائرة مركزها. و المقصود من أفق مغرب كل من الشمس و القمر، هو محل غروبهما في الأفق. و ههنا كلام في منشأ تكوّن الأشكال المختلفة للقمر من الهلال إلى البدر حسب التحولات الفلكية. و قد سبق بيان ذلك في تحقيق المسألة رؤية الهلال بالعين المسلحة.

تقارب القول

المخالف للمشهور

ثم إن لأقوال المخالفين تقارب عمدتها أربعة وجوه:

الوجه الأول: إن حركة القمر في مسيره الدوراني توجب حدوث وضعية له بالإضافة إلى

١- مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٤٢٥.

٢- الحدائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٥. مستند العروة: ج ٢، ص ١١٧ و منهاج الصالحين: ج ١، ص ٢٨١.

الشمس فتحدث بذلك أشكاله المختلفة من الهلال إلى البدر. ولكن هذه حركة فضائية لا ربط لها بالأرض ولا تأثير لنقاطها في ذلك شيئاً. بحيث لو لم تكن كرة الأرض لا تفتقت هذه الحالات وتشكلت هذه الأشكال.

هذه النظرية نسبت إلى الشهيد^(١) وقد اختارها السيد الخوئي. قال في المنهاج: «و من هنا يظهر أنّ ذهاب المشهور إلى اعتبار اتحاد البلدان في الأفق مبني على تخيل أنّ ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع ببقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس وغروبها بها، إلا أنه لا صلة - كما عرفت - لخروج القمر عنه ببقعة معينة دون أخرى. فإنّ حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء». ^(٢) وقال: «هذا بخلاف الهلال فانه انما يتولد ويتكون من كيفية نسبة القمر إلى الشمس من دون مدخل لوجود الكرة الأرضية في ذلك بوجه. بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عنها رأساً لكان القمر متشكلاً بأشكاله من هلاله إلى بدره و بالعكس كما نشاهدها الآن» ^(٣). ولكن اتضح فساد منشأ هذه النظرية بما بيّناه من أنّ حادثة خروج القمر من المحاق و تشكيل الهلال وإن كانت سماوية كما قالوا، إلا أنّ قابلية الهلال لرؤية سكّنة أهل الأرض في مسيره تختلف باختلاف البلاد. فلا ينبغي الخلط بينهما.

الوجه الثاني: إنّ ضوء القمر ينعكس على جميع الآفاق في آن واحد. و ذلك إمّا لأنّ الربع المسكون من الأرض مقدار يسير لا اعتداد به بالنسبة إلى علوّ السماء، و إما لكون الأرض مسطّحة غير كروية، فلأجل أحد هذين الملاكين لا تختلف مغارب البلاد المتباعدة و مطالعها.

هذه النظرية تظهر من العلامة؛ حيث قال: «و لو قالوا إنّ البلاد المتباعدة تختلف

١- راجع شرح نجاة العباد: ص ١١١.

٢- منهاج الصالحين: ج ١، ص ٢٨١.

٣- مستند العروة: ج ٢، ص ١١٧.

عروضها فجاز أن يرى الهلال في بعضها دون بعض لكروية الأرض، قلنا: إن المعمورة منها قدر يسير وهو الربع ولا اعتداد به عند السماء»^(١) وقد وافقه في الحقائق^(٢) وصرح به في الجواهر أيضاً^(٣). هذه النظرية خلاف ما أثبتته العلم العصري، بل هي خلاف مانشاهده بالوجدان وغير قابلة للدفاع بأي وجه.

الوجه الثالث: كفاية تحقق طبعي الرؤية في بلد لإثبات الهلال في جميع الآفاق. هذه النظرية تقول باعتبار رؤية الهلال بالعين غير المسلحة، كما هو ظاهر النصوص. ولكنّها قائمة بأنّه إذا رُوي الهلال في بلد من البلاد يكفي لتحقيق أوّل الشهر القمري بالنسبة إلى جميع البلاد.

و فيه: أنّ هذا مجرد دعوى لا دليل عليه، بل خلاف المشاهد بالوجدان في البلاد المتباعدة المختلفة في الأفق، مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر النصوص الناهية عن الأخذ بالظن عند رؤية الهلال.

و قد تمسك في الجواهر^(٤) - مضافاً إلى المطلقات السابقة - بما ورد في دعاء السمات «وجعلت رؤيتها لجميع الناس مرأ واحداً».

هذا التقريب أحد قولي المحقق التراقي في المستند و وافقه السيد أبو تراب الخوانساري في شرحه على نجات العباد. و يظهر ذلك من السيد الخوئي^(٥) أيضاً. ولكن هذه النظرية خلاف ما ثبت بالعلم في التحولات الفلكية وحركات الكواكب. بل هي خلاف ما نشاهده بالوجدان من اختلاف البلدان في رؤية الهلال وأوّل الشهور. فلا يمكن الالتزام بشيءٍ

١- الحقائق الناضرة: ج ١٣، ص ٢٦٥.

٢- المصدر: ص ٢٦٦.

٣- جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٤- جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٦١.

٥- مستند العروة / كتاب الصوم: ج ٢، ص ١١٦.

من ذلك، أللهم إلا أن يستظهر الأخير من نصوص المقام و سيأتي بيانه. و أما الفقرة المزبورة من دعاء سمات، ففيه: أنه - مع قطع النظر عن سنده - يرد عليه ما سيأتي في توجيه جميع الناس في صحيحة أبي بصير، من إمكان حمله على جميع أهل البلاد المتقاربة و المتحدة في الأفق. و جميع البلاد الغربية قريبة كانت أم بعيدة إذا كان بلد الصائم شرقياً.

الوجه الرابع: النصوص الواردة في المقام، و هي على طائفتين:

الأولى: إطلاقات نصوص حجية البينة الواردة في رؤية الهلال ليوم الشك في رمضان أو سؤال. فأنها دلّت بإطلاقها على ثبوت الهلال بالبينّة مطلقاً، سواء كانت من داخل البلد أو من خارجه، و سواء كان البلد الآخر الذي شوهد فيه الهلال متحد الأفق، أو متقاربه مع البلد المشكوك ثبوت الهلال فيه أم لا. و هذا الاطلاق قيّد ببعض النصوص بالنسبة إلى داخل البلد. و أما خارج البلد، فلا مقيد لاطلاق ما دل على ثبوت الهلال بشهادة البينة على رؤيته هناك. و فيه: أن الاستدلال بهذه الإطلاقات يتوقف على أحد هذين التقريبين:

أحدهما: دلالتها بالإطلاق على ثبوت الهلال واقعاً بشهادة البينة الجائية من مطلق البلاد حتى النائية. و يرد عليه: أنه خلاف المشهود بالوجدان؛ لما نشاهد من الفاصل الزماني الكثير في رؤية الهلال بين البلاد المتباعدة.

ثانيهما: دلالتها على كفاية تحقق طبيعي الرؤية لجميع أهل الأرض و لو بتحقيق فرد واحد من الطبيعي في أية بقعة من بقاع الأرض بإخبار البينة، بلا فرق بين البلاد المتباعدة و المتقاربة و المتحدة في الأفق.

و فيه: أن رؤية الهلال موضوع لوجوب الصوم و الإفطار. و كل خطاب ظاهر في إنحلاله إلى آحاد المكلفين من حيث فعالية الحكم بتحقيق موضوعه عنده، فكما أن وجوب صلاة الظهر لا يصير فعلياً لأهل كل بلد إلاّ بعلم آحادهم بدلوک الشمس في بلدهم، كذلك في رؤية

الهلال. هذا، مضافاً إلى أن ما نشاهده بالوجدان، من الاختلاف الوجداني في الأفق قرينة قطعية صارفة تصرف الطبيعي إلى بعض افراذه و هو رؤية البيّنة القائمة على رؤية الهلال في البلاد المتقاربة أو المتحدة أو الغربية، دون الشرقية البعيدة.

الثانية: نصوص خاصّة دلت على ثبوت الهلال بشهادة البيّنة التي جاءت من خارج البلد و شهدت على رؤية الهلال هناك. و هي:

١ - صحيحة هشام بن حكم عن الصادق عليه السلام فيمن صام تسعة و عشرين، قال عليه السلام: «ان كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»^(١) فإنّ إيجابه عليه السلام قضاء يوم الشك لأجل قيام البيّنة على رؤية الهلال في بلد آخر، يدل بإطلاقه على أنّ بثبوت الهلال في بلدٍ - و لو متباعد الأفق - يثبت الهلال في ساير البلاد. أللهم إلّا أن يراد من لفظ «مصر» بلد الصائم. و أمّا تجرّده عن «أل»، فلاّنه غير المنصرف، لكن الظاهر كونه بمعنى الجنس و منوّناً بتنوين الجرّ «مصرٍ»

٢ - صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يُعْمُ علينا في تسع و عشرين من شعبان، قال عليه السلام: لا تصم إلّا أن تراه. فان شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه، فاقضه»^(٢) و دلالتها على المطلوب - بإطلاق ذيلها - واضحة.

٣ - صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر. و قال عليه السلام لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضى أهل الأمصار، فان فعلوا فصمه»^(٣) قوله: «فان شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه» و قوله: «من جميع أهل الامصار متى كان رأس الشهر...» يدل على اتحاد رأس

١- الوسائل: ب ٥ من احكام شهر رمضان ح ١٣.

٢- الوسائل: ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٣. ب ١٢ من أحكام شهر رمضان، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٢، من احكام شهر رمضان، ح ١.

الشهر القمري في جميع البلاد و أنه بثبوت الهلال في بلد آخر يثبت الهلال في سائر البلاد. و يمكن الجواب عن هذه النصوص: بأنّ البلد الآخر أو جميع الأمصار، أو أهل مصر - في فرض روايات المقام - يمكن كون المقصود به البلاد الشرقية؛ إذ لا ريب في ثبوت الهلال في الغربية بثبوتها في الشرقية، أو كون المراد البلد المتحد و القريب في الأفق مع البلد المشكوك بثبوت هلاله؛ لقيام القرينة الوجدانية القطعية المتقدّم ذكرها آنفاً، و لا سيما بلحاظ عدم الوسائل النقلية السريعة في تلك الأزمنة، كزماننا هذا. و يشهد لذلك قوله: «يدخلان و يخرجان من مصر» في صحيح أبي أيوب^(١) فإنّ التردّد بين داخل البلد و خارجه في ذلك الزمان بتلك الوسائل البطيئة في زمان قصير غير ممكن في البلاد المتباعدة، أو كون المقصود البلاد الغربية.

٤ - ما استدل به السيد الخوئي، و هو ما ورد في دعاء صلاة عيد الفطر «اللّهم بحق هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»؛ بدعوى ظهوره في كون العيد لجميع المسلمين يوماً واحداً، و أنّ ليلة القدر ليلة شخصية نزل فيها القرآن و لا معنى أن يكون لكل منطقة من البلاد ليلة قدر عليها.

و فيه: أنّ المقصود في الدعاء جعل طبعي يوم الفطر عيداً للمسلمين. و هذا لا ينافي كون يوم الفطر في كل منطقة عيداً لأهلها. و أما لفظ «هذا اليوم»، فهو إشارة إلى يوم الفطر. كما أنّ ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن و ان كانت ليلة شخصية، إلّا أنّ اعتبار طبعي تلك الليلة من شهر رمضان قدراً بلحاظ ترتيب آثارها من أجر العبادة و ثوابها على نحو القضية الحقيقية الكلية بمكان من الامكان، فتكون لكل بلد ليالي القدر حسب أفقه اعتباراً باللحاظ المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّه يكفي في الجواب عن الكل التأمل في نكتة، و هي أنه لم يفرّق

الامام عليه السلام في بعض النصوص في ثبوت الهلال بالبينّة بين ما إذا كانت في السماء علّة و بينما إذا لم تكن علّة؟ فلو كانت رؤية الهلال في بلد كافية لإثبات الهلال في سائر البلاد، لكفى قيام البينة على رؤيته في بلد لثبوت الهلال في البلد المشكوك مطلقاً من غير فرق بين الغيم و الصحو. و التأمل في مفاد هذه النصوص المفصلة يقضي باعتبار رؤية أهل كل بلد لإثبات الهلال لهم. و حيث لا يتمكن أهل البلد من رؤية الهلال في السماء المغيمة فلذا حكم الامام عليه السلام بكفاية شهادة البينة على رؤية الهلال في بلد آخر، كما في صحيح أبي أيوب و خبر حبيب^(١).

مقتضى التحقيق و تنقيح
أدلة القول المختار

مقتضى التحقيق: أنه لا إشكال و لا خلاف في ثبوت هلال

بلد الصائم بثبوتهم في سائر البلاد المتحدة و المتقاربة له في الأفق؛ لظهور النصوص، و لإتفاق
الأصحاب - المشهور و غير المشهور - على ذلك، و كذلك ثبوتهم في بلد الصائم بثبوتهم في
البلاد الشرقية المتباعدة. و إنما الخلاف في ثبوت هلال بلد الصائم بثبوتهم في البلاد الغربية
البعيدة. فالمشهور عدم ثبوتهم، و عن جماعة ثبوتهم.

و يمكن الاستدلال لعدم ثبوت هلال بلد الصائم بثبوتهم في البلاد الغربية المتباعدة
بثلاثة وجوه:

١ - الاطلاقات الدالة على دوران وجوب الإفطار مدار الرؤية، خرج منها ما خرج من
سائر أمارات ثبوت الهلال بدلالة النصوص المقيّدة، و لا بد في غيرها من الرجوع
إلى المطلقات المزبورة. و لم يثبت كون رؤية الهلال في سائر البلاد مطلقاً من أسباب
ثبوت الهلال.

٢ - احتمال عدم خروج جزء قرص القمر من المحاق أو عدم قابليته للرؤية في غروب
البلاد الشرقية برؤيته في غروب البلاد الغربية؛ لأنّ الشمس و إن تغرب في البلاد الشرقية
المتباعدة قبل غروبها في البلاد الغربية، لكن لا يستلزم ذلك رؤية الهلال في الشرقية البعيدة
قبل رؤيته في البلاد الغربية بسبب سبق ظلامها؛ لأنّ خروجه من المحاق أو عدم قابليته للرؤية
في الشرقية حينئذٍ بمكان من الامكان، بل الوقوع، و لامناص من احتماله. لأجل ذلك لا يستلزم
رؤيته في الغربية رؤيته في الشرقية البعيدة؛ إذ من الممكن أنّ حين غروب الشمس في
المناطق الشرقية لم يخرج الهلال من المحاق أو خرج و لكنّه غير قابل للرؤية بعدد، ولكن بعد
لحظات خرج من المحاق و صار قابلاً للرؤية حين غروب الشمس في المناطق الغربية.

و لكن ليس كذلك عكس هذه الصورة؛ بمعنى أن رؤية الهلال في المناطق الشرقية تستلزم رؤيته في المناطق الغربية؛ نظراً إلى ضخامة جرم قرص الهلال بعد لحظات في طول مضي الزمان إلى وقت غروب الشمس في المناطق الغربية. و هذا أمر وجداني و أدلّ دليل على اختلاف الأفق، و على عدم ثبوت الهلال في المناطق الشرقية البعيدة بثبوتها في المناطق الغربية.

٣ - بعض النصوص الدالة على التفصيل في اعتبار بيّنة خارج البلد بين مالو كان بلد الصائم مقيماً و بين كونه صحواً.

من هذه النصوص قوله ﷺ: «ولا يُجزّي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين. و إذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان و يخرجان من مصر» في صحيحة الخزّاز^(١)، و قوله ﷺ: «إنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر و كان بالمصر علة»^(٢).

وجه الاستدلال ما سبق من أنه لو كان رؤية الهلال في البلد الآخر كافياً، لما فصل الامام ﷺ بين كون بلد الصائم مقيماً و بين كونه صحواً.

قد يشكل على الاستدلال بهذه الطائفة أنه لا نظر لها إلى ثبوت هلال بلد الصائم بثبوتها في البلد الآخر، بل إنّما هي ناظرة إلى كفاية شهادة رجلين شهدا الهلال في خارج البلد إذا كان مقيماً؛ لا إمكان ارتفاع الغيم في خارجه. و يمكن الجواب بأنّه بناءً على كفاية رؤية الهلال في بلد آخر مطلقاً لإثبات الهلال في بلد الصائم لا فرق بين كون بلد الصائم مقيماً أو صحواً، و لما فصل الامام بينهما، يفهم منه أنّ في الصحو إنّما يثبت هلال كل بلد برؤية أهله. لكن ظاهر هذه النصوص ثبوت الهلال لبلد الصائم إذا كان مقيماً برؤية عدلين الهلال في اطراف البلد لصحو

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

السماء.

و مما يدل على رأى المشهور قوله عليه السلام: «إنما عليك مشرقك ومغربك» في خبر حريز، عن أبي أسامة أو غيره، قال: «صعدت مرة جبل أبي قبيس والناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام أخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟! بنس ما صنعت، إنما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجللها سحب أو ظلمة تظّلها، وإنما عليك مشرقك ومغربك، وليس على الناس أن يبحثوا»^(١).

وجه الاستدلال أن الامام عليه السلام حكم بأن الغروب يثبت شرعاً لكل شخص بغروب قرص الشمس في بلده؛ لأنّ مغرب كلّ شخص مغرب بلده، وكذلك في غروب القمر؛ لعدم الفرق، لكنه لا يصلح للاستدلال. وذلك أولاً؛ لضعف سنده؛ لأنّ أبا أسامة - وهو زيد بن يونس الشحام - وإن كان ثقة، إلّا أنّ تردّد حريز بينه وبين غيره في السند يوجب ضعف هذه الرواية. و أمّا طريق الصدوق إلى أبي أسامة، فهو ضعيف بأبي جميلة.

و ثانياً؛ وجه حكم الامام بالصحة و عدم وجوب الفحص؛ إما هو علم المصلّين بغروب الشمس، أو لأجل التقيّة، كما حمله على ذلك في الوسائل في ذيل الرواية؛ نظراً إلى ذهاب العامة إلى كفاية مجرد استتار القرص. هذا مضافاً إلى عدم الملازمة بين مغرب الشمس و مغرب القمر بين البلاد الغربية و الشرقية البعيدة عند احتمال عدم خروج القمر من المحاق، كما قلنا.

و الحاصل: إنّ الأقوى في المقام عدم ثبوت الهلال في بلد الصائم بشبوته في البلاد الغربية المتباعدة في الأفق، كما هو المقصود ممّا نسب ذلك إلى المشهور. و عمدة الوجه لما ذكرناه أنّ المتفاهم العرفي من نصوص المقام كون تشريع اعتبار بينة الخارج إنّما هو من باب

الطريقة، لا الموضوعية، بمعنى أنّ رؤية الهلال في البلد الآخر لما كانت كاشفة عن ثبوته في بلد الصائم عادةً، حكم الشارع باعتبارها، لا للتعبد المحض. وهذا الكشف إنّما هو متحقق في البلاد المتقاربة أو المتحدة أو المتباعدة الغربية بمقتضى العادة والأوضاع الفلكية التكوينية. ومن أجل ذلك يحمل ما استدل به من النصوص في المقام على البلاد التي يكشف ثبوت الهلال فيها عن ثبوته في بلد الصائم عادةً، دون غيرها.

وقد يُنتقض ما اخترناه - من رأي المشهور - بما لو سافر الصائم إلى البلاد الشرقية البعيدة بالطائرات في آخر شهر رمضان وهو الثلاثون بحسب أفق بلده، لكن علم عدم ثبوت الهلال هناك. فيلزم عليه بصيام ذلك اليوم حينئذٍ أن يصوم أكثر من ثلاثين بنية رمضان وهذا غير مشروع قطعاً. وكذا لو سافر من الشرقية إلى الغربية البعيدة وصام هناك في اليوم التاسع والعشرين وفهم ثبوت الهلال فيها في الليلة الماضية، فيحرم عليه صيام ذلك اليوم، ويلزم عليه حينئذٍ أن يصوم ثمانية وعشرين من رمضان. وهذا أيضاً خلاف الضرورة.

والجواب: عن الأول: أنّ منع صوم أكثر من ثلاثين يوماً منصوص ومورد اتفاق الأصحاب. وعن الثاني بأنّ عليه إنّما يجب قضاء ذلك اليوم لعلمه بتركه صوم يوم واحد من رمضان لكن يحرم عليه صيام يوم العيد في البلد الغربي الذي سافر إليه. فيجمع بين العمل بنصوص وجوب القضاء وبين نصوص حرمة صوم يوم العيد.

وعلى الأول صيام ذلك اليوم ولا يرتكب الحرام بذلك؛ إذ الدليل إنّما دلّ على منع صيام أكثر من ثلاثين بقصد رمضان في بلد واحد أو بلاد متحدة أو متقاربة في الأفق، دون المتباعدة الشرقية؛ لما سبق وجهه. أما إفطار يوم رمضان، فقد دل الدليل على حرمة قطعاً.

هل الخمس ملكٌ لمنصب الولاية على الحكومة أو لمنصب المرجعية ؟



- الخمس ملكٌ لله و للرسول.
- الخمس لمنصب الامامة.
- أمر الخمس كلُّه بيد الفقيه الحاكم في زمان الغيبة.
- هل الخمس لمنصب المرجعية أو لمنصب الولاية الشرعية على الحكومة و الفقيه الحاكم ؟

خلاصة البحث

١ مقتضى أدلة تشريع الخمس - كتاباً و سنةً بمجموعهما - كون الخمس ملكاً لمنصب الولاية على النبوة والامامة والحكومة، لا لشخص النبي والامام والفقهاء. وقد دلت على ذلك معتبرة أبي علي الحسن بن راشد و ما رواه النعماني عن السيد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه، بل وغيرهما من النصوص.

٢ ليس الخمس من قبيل الضرائب والميزانيات حتى يختص بإدارة الحكومة والإمارة.

٣ جرت سيرة أهل البيت (عليه السلام) على أخذ الخمس من شيعتهم.

٤ مقتضى إطلاق أدلة ولاية الفقيه المطلقة أنّ ولاية الفقيه على الخمس كولاية الامام (عليه السلام) عليه. وأيضاً مقتضى كون الخمس من أمور الحسبة وجوب دفعه إلى الفقيه الجامع؛ لأنه العالم بموارد صرفه، ولأنّ دفع الخمس إليه محصل لغرض الشارع من تشريع الخمس، من بسط يد من بيده زمام أمر الامامة والنيابة والإمارة على المسلمين. من هنا لا يمكن إحراز رضا الشارع بصرف الخمس في غير ذلك.

٥ مقتضى الدليل - المشار إليه - وجوب دفع الخمس إلى الفقيه الجامع لشرائط الفتوى والقيادة والإمارة، دون سائر الفقهاء الجامعين لشرائط الفتوى فقط؛ لأنّ ذلك هو مقتضى كون الخمس ملكاً لمنصب الامارة والحكومة، ولأنّ الفقيه الجامع المتولي للحكومة والإمارة هو الذي يدور مجد الشيعة وقوة الاسلام والمسلمين مدار مجده وتقويته، دون غيره وحده، وإن كان تقوية غيره من الفقهاء توجب تقويته، لكنّه في ما إذا كان الفقيه الآخر مساعداً للفقيه المتولّي للإمارة والحكومة ومظاهراً له في خطة عمله السياسية ومواقفه الاجتماعية والحكومية، و عليه فلو اتخذ سائر الفقهاء موضعاً مستقلاً عن مواضعه السياسية تسقط ولايتهم الشرعية؛ نظراً

إلى قصور شمول أدلة ولاية الفقيه لولاية مثل هؤلاء الذين تكون ولايتهم مزاحمة و مضعفة
لكيان الحكومة الإسلامية و قيادتها و ولايتها الشرعية؛ إذ لا ريب في أن غرض تشريع الخمس
تقوية كيان الحكومة الإسلامية و ولايتها الشرعية. و المفروض كون الفقيه المتولي للحكومة
جامعاً لشرائط الفتوى و القيادة و الولاية على الأمانة.

الخمس

ملك لله وللرسول

وقع الكلام في أَنَّ الخمس هل هو ملك لله والرسول والإمام

أو أَنَّهُ خُصَّصَ لسبيل الله ونواب النبي والإمام؟ بمعنى كون هذه الجهات مصارفه.

مقتضى أدلة تشريع الخمس أَنَّ الخمس ملك لأربابه. والدليل على ذلك ظهور اللام

في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ في الملكية. وتدلّ على ذلك أيضاً النصوص
المعتبرة.

ولا يخفى أَنَّهُ اعتبر الخمس ملكاً لله تعالى بقوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ، فلم يجعل

لخصوص النبي ﷺ. لكن الآية المزبورة وإن دلت على أَنَّ الله تعالى اعتبر الخمس ملكاً لنفسه،

إلا أَنَّهُ ورد في النصوص المعتبرة أَنَّ سهم الله ملك للرسول ﷺ والإمام. كما في صحيح

البنزطي عن الرضاء عليه السلام حيث قيل له: «فَمَا كَانَ اللَّهُ فَلَيْقَنَ هُوَ؟ قَالَ عليه السلام: لِرَسُولِ اللَّهِ»^(١). ومعتبرة عمران

بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام: «مَا كَانَ اللَّهُ فَهُوَ لِرَسُولِهِ»^(٢). و ظاهرهما أَنَّ المقصود تفويض

الله تعالى سهمه إلى النبي ﷺ وإعطاء الولاية له على أخذه لنفسه وصرفه حيث شاء، كما في

صحيح الربيعي عن الصادق عليه السلام. قال: «يَأْخُذُ خُمُسَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لِنَفْسِهِ»^(٣).

ولا يخفى أَنَّ ملكية الخمس لله تعالى اعتبارية كملكه للرسول ﷺ وذريته وليست

تكوينية، حيث إن الملكية بهذا المعنى ثابتة له تعالى في حق جميع الموجودات بلا خصوصية

١- الوسائل / ج ٦ - ص ٣٥٧ ح ٦.

٢- الوسائل / ج ٦ - ص ٣٦٠ ح ١١.

٣- الوسائل / ج ٦ - ص ٣٥٦ ح ٣.

للخمس. ومن هنا تترتب عليه جميع آثار الملكية الاعتبارية، ومنها: عدم جواز التصرف فيه لأحدٍ بغير إذن أربابه لأنّه ملك الغير.

هل الخمس ملكٌ لمنصب

الإمامة أو لشخص الإمام؟

مقتضى التحقيق: أنّ ملكية الخمس للإمام لا تكون

بمعنى الملكية الشخصية، بل المقصود ملكيته لعنوان الإمامة والولاية على الحكومة. بأن يكون أرباب الخمس أولياء في تصرفه. وقد دلّت النصوص المعتبرة على أنّ الله تعالى قد فوّض الولاية على سهمه إلى نبيّه وهو قد فوّض الولاية على سهم الله وسهم نفسه إلى الإمام عليه السلام. وعليه فالإمام وليّ أمر الخمس ولا يجوز لأحدٍ صرفه - حتّى في الجهات المزبورة - بغير إذنه عليه السلام. وهذا معنى كون الخمس ملكاً لعنوان الإمامة. ومن هنا ليس قابلاً للتوريث إلى سائر الورثة غير الإمام عليه السلام.

وقد دلّت على ذلك معتبرة أبي علي الحسن بن راشد رواها الصدوق بإسناده، عن أبي علي بن راشد، قال: «قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّنا نُؤتّى بالشيء فيقال هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا، فكيف نصنع؟ فقال عليه السلام: ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي. وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه»^(١).

وجه الدلالة: ظهور المقابلة في كلام الإمام عليه السلام بين ما كان له بسبب الإمامة وبين ما يكون ميراثاً في أنّ ما كان له بسبب الإمامة إنّما هو ملكٌ لمنصب الإمامة، لا لشخصه؛ حيث جعله الإمام عليه السلام من قبيل ما لا يورث، ولما كان الخمس مما لا يورث بضرورة المذهب، فيكون ملكاً لمنصب الإمامة.

وقد يناقش في دلالتها بما حاصله:

إنَّ غاية مدلولها أنَّ ما كان للإمام - بماله من منصب الإمامة - لا يورث. و أمَّا كون الخمس ملكاً لمنصب الامامة، لا لشخصه، فلا دلالة لها على ذلك، لاحتمال إرادة صفو المال؛ نظراً إلى كونه أيضاً للإمام بسبب الإمامة و لا ينتقل إلى غير الإمام من ورثته لكنَّه ملكٌ لشخصه عليه السلام، مع ما في هذا الاحتمال من مراعاة ظهور اللام في قوله: «أما ما كان لِأبي» في الملكية الشخصية.

و فيه: أولاً: أنَّ هذا الاحتمال وإن لا يخلو من وجه صناعي، إلّا أنَّ وجود صفو المال بين أموال الائمة عليهم السلام غير محتمل. وذلك لاختصاصه بالحرب مع الكفار. وإنَّه لم يتحقق من جانبهم؛ نظراً إلى عدم بسط أيديهم صلوات الله عليهم، و ثانياً: أنَّ جملة «نؤتي بالشيء» تدل على استمرار الاتيان بالشيء، و هذا فرع وفوره. وإنَّه غير محتمل في صفو المال؛ لعدم وجوده في أيديهم؛ لما قلناه آنفاً، فضلاً عن وفوره؛ إذ على فرض وجوده في أيديهم لم يكن بحدٍّ من الكثرة بحيث يؤتى به مستمراً. كما لا يحتمل إرادة الهدايا و النذورات؛ لأنَّ كلَّها أملاكٌ شخصية قابلة للتوريث. فيبقى الخمس؛ لأنَّه المال الذي كان يؤتى به إليهم بسبب منصب الامامة و الامارة؛ لدلالة النصوص على تداول إتيان الأخماس إليهم بين أصحابهم و جريان عاداتهم على ذلك.

و أمَّا سنداً فالأقوى صحَّتها؛ حيث إنَّ رواها الصدوق بطريق صحيح عن القاسم بن يحيى عن جدِّه أبي علي الحسن بن راشد^(١). و إنَّ المسميَّ بالحسن بن راشد مشترك بين ثلاثة رواة. و الواقع في طريق هذه الرواية من أصحاب الهادي عليه السلام و قد وثَّقه الشيخ عليه السلام في رجاله. وعدَّه في كتاب الغيبة من وكلاء الإمام. وعدَّه المفيد في رسالته العديدة من الفقهاء الأعلام و

١- لأنَّ اسم أبي علي الحسن بن راشد. و قال الصدوق: و ما كان فيه عن الحسن بن راشد فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى و إبراهيم بن هاشم جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن جدِّه الحسن بن راشد. و رويته عن محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن يحيى، عن جدِّه الحسن بن راشد.

الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام الذين لا يطعن عليهم بشيء فلا إشكال في وثاقته. وإنه بغدادي من آل مهلب غير الحسن بن راشد الذي هو كوفي مولى بنى العباس وعُد من أصحاب الصادق عليه السلام وضعفه ابن الغضائري. وأيضاً غير الحسن بن راشد الطفاوي الذي كان من أصحاب الرضا عليه السلام وضعفه النجاشي، فليراجع من أراد الفحص إلى معاجم الرجال.

وأما القاسم بن يحيى، فهو وإن لم يرد فيه توثيق خاص بشخصه إلا أنه من المعاريف؛ حيث نقل روايات كثيرة تبليغ اثنين وثمانين حديثاً وله كتاب معروف في آداب أمير المؤمنين عليه السلام. فلو كان في مثله قدح لنقل إلينا وبان. هذا مضافاً إلى كونه مشمولاً للتوثيق العام من ابن قولويه؛ لوقوعه في أسناد كامل الزيارات. بل قال الصدوق: إن ما رواه القاسم بن يحيى في زيارة الحسين عليه السلام من أصحّ الزيارات^(١). ولا يُعْبَأُ بتضعيف ابن الغضائري؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه مع ما في تضعيفاته من الابتداء على توهم الغلو في حق كثير من أجلاء رواة الشيعة. فالأقوى صحة سند هذه الرواية.

ثم إنه مما يدل على كون الخمس لمنصب الإمامة ومن شؤون الحكومة ما رواه السيد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابهة نقلاً عن تفسير النعماني بإسناده عن علي عليه السلام قال: «فَأَمَّا وَجْهُ الْإِمَارَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُفِّسَهُ لِلرَّسُولِ...»^(٢). هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على المطلوب؛ لصراحتها في كون الخمس من قبيل وجه الإمارة وأنه ملك لمنصب الحكومة.

نعم يمكن الإشكال بأنه يحتمل كون المقصود من وجه الإمارة المال الحاصل من ناحية الإمارة بسبب الحرب والقتال من الغنائم، من دون نظر إلى جهة صرفه أو أنه ملك لمنصب الإمارة حتى ينصرف إلى الخمس، كما يتطرق هذا الاحتمال في المعتبرة السابقة. والفرق بين

١- معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٦٨.

٢- الوسائل / ج ٦- ص ٣٤١- ح ١٢.

هذه الجهات الثلاث واضحٌ.

و الجواب: أنَّ بين الجهة الأولى و بين الأخيرتين ملازمة. و ذلك لأنَّ ما يحصل بسبب الإمارة و الإمامة يكون زمام ملكه و صرفه بيد الإمام و الأمير و من أعطاه الله تعالى منصب الولاية الشرعية على الإمارة، كالفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة إذا تولَّى منصب الإمارة و الحكومة، أو مطلق الفقيه الجامع لشرائط الفتوى إذا لم تكن هناك حكومة عادلة بزعامة الفقيه الجامع.

إن قلت: هذه الرواية - بناءً على الجواب المزبور - تدل على اختصاص الملكية للمنصب و الولاية الشرعية بالغنائم الحربية؛ لأنَّ في غنيمة الحرب وجه الإمارة و الحكومة إنَّما هو في الغنيمة، دون سائر أقسام الخمس.

و الجواب: أنَّ معتبرة أبي علي بن راشد مطلقة من هذه الجهة؛ لعدم اختصاص ما يملكه الإمام عليه السلام بسبب الامامة بالغنيمة. و أما الموثقة المزبورة، فإلحاق الإمام عليه السلام فيها سائر أقسام الخمس يفيد نفي الفرق بين الغنائم و غيرها بين من أقسام الخمس.

أما سنداً، فقد ضعّفناه سابقاً؛ نظراً إلى وقوع علي بن أبي حمزة البطائني في سندها، لكن الأقوى اعتبار سندها؛ لما انتهينا إليه من وثاقة علي بن أبي حمزة البطائني في تحقيق حاله أخيراً.

تحقيق ذلك:

أما رسالة المحكم و المتشابه، فقد ألّفها السيد المرتضى علم الهدى. و قد روى فيها عن الكاتب النعماني، ما ورد عن أمير المؤمنين، من الروايات في تفسير القرآن. و لذا تُعرف هذه الرسالة بالتفسير النعماني.

قال السيد عليه السلام في أوّل الرسالة: «قال أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني

(رضي الله عنه) في كتابه، في تفسير القرآن: حدّثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، قال: حدّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه عن إسماعيل بن جابر، قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، يقول: «...»^(١).

و لا كلام في وثاقة رجاله إلّا في شخصين. أحدهما: أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي. ثانيهما: علي بن أبي حمزة البطائني.

أما أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي فهو متحد مع مولى بني تيم الله - كما قال السيد الخوئي^(٢) و هو ثقة؛ لتصريح الشيخ والعلامة بوثاقته.

و أما حال علي بن أبي حمزة البطائني، فتحقيق الكلام فيه:

أنّه تعرّض النجاشي والشيخ إلى ترجمته وأنّ له كتباً عديدة و ذكرا طريقهما إليه لكن لم يتعرّضا إلى قدحه و توثيقه. و كذلك البرقي^(٣).

و قد ضعّفه ابن الغضائري بقوله: لعنه الله، أصل الوقف و أشدّ الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه السلام^(٤). و لكن وقف الرجل و خبث باطنه و عداوته للإمام عليه السلام لا ينافي و ثاقته في النقل.

نعم روى ابن شهر آشوب عن ابن مسعود أنه قال: «سمعت علي بن الحسن يقول: ابن أبي حمزة كذاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيرة، و كتبت تفسير القرآن من أوّله إلى آخره، إلّا أنّي لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً»^(٥). و لكن مقصوده ظاهراً أنّه كذاب في إنكار

١- رسالة المحكم و المتشابه: من منشورات دار الشبستري، ص ٣.

٢- معجم رجال الحديث: ج ٣، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٣- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٤-٢٣٥.

٤- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٥.

٥- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٧.

إمامة الرضا عليه السلام، لا في نقل الحديث، كما يشعر بذلك إردافه باللعن. و أما قول ابن فضال: «لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً»، فليس إلاّ رأيه في ذلك و لا حجية لرأيه، كيف و أصحابنا الإمامية رَوَوْا عنه و اعتمدوا على روايته في الفقه، كما سيأتي تصريح الشيخ بذلك؟! و أما ما ورد في الخبر المستفيض^(١)، من أن أبا الحسن الأوّل قال له: «يا علي أنت و أصحابك أشباه الحمير»، فلا ينافي وثاقته؛ لعدم منافاة بين الحُقم - الذي هو قلة العقل - و بين الوثاقة في النقل.

هذا، مع أنّ النجاشي^(٢) نقل عن الكشي أنّه روى بطريقه عن محمد بن مسعود أنّه سأل ابن فضال عن حال الحسن بن علي بن حمزة، لا عن حال أبيه. من هنا جزم السيد الخوئي بأنّ سؤال ابن مسعود كان عن الحسن، و جعل القول بكون السؤال في حق أبيه توهماً؛ حيث قال: «إنّ النجاشي ذكر في ترجمة الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن الكشي، سؤال محمد بن مسعود علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة. و بما ذكرناه يندفع ما يتوهم من أنّ الصحيح نسبة القصّة إلى علي بن أبي حمزة، لا إلى الحسن»^(٣).

هذا، و لكن شهد الشيخ الطوسي بأنّ الطائفة عملوا برواياته. حيث قال: «و إن كان ما رَوَاهُ ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، و جب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً في أمانته، و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير و غيره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، و علي بن أبي حمزة، و عثمان بن عيسى»^(٤).

١- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٧-٢٤٥.

٢- حيث قال: في ترجمة الحسن بن علي بن أبي حمزة؛ و اسمه سالم البطائني قال أبو عمرو الكشي فيما أخبرنا به محمد بن محمد عن جعفر بن محمد عنه، قال: قال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني فظعن عليه... / رجال النجاشي: ص ٣٦، الرقم: ٧٣.

٣- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٤٧.

٤- العدة: ج ١، ص ١٥٠.

هذا الكلام من شيخ الطائفة شهادةً منه على أن علي بن أبي حمزة كان متحرّجاً في روايته موثقاً به في أمانته وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، وأنه مثل سماعة بن مهران و عثمان بن عيسى من حيث الوثاقة في نقل الحديث و اعتماد أصحابنا عليه. و لا يخفى أن هذا الكلام من الشيخ لا يناقض قوله في حق علي بن حمزة بأنه أول من أظهر الاعتقاد بالوقف، و طعم في الدنيا و مال إلى حطامها و استمال قوماً، فبدلوا له شيئاً مما اختانوه من الأموال؛^(١) لأن مرجع ذلك إلى فساد عقيدته، و خبت سريرته، و هذا لا ينافي وثاقته في النقل.

مقتضى التحقيق: الاعتماد على روايات علي بن أبي حمزة لشهادة الشيخ باعتماد الأصحاب و عملهم بروايته.

و قد ورد أيضاً في المقام روايات معتبرة لا تخلو من إشعارٍ بذلك، مثل صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «على كل أمرٍ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام و لمن يلي أمرها من بعدها من ذُرِّيَّتِها الحجج على الناس»^(٢)؛ أي يلي أمر الولاية على التشريع؛ لأنّها أمر فاطمة عليها السلام؛ حيث كانت أشد اهتمامها عليها السلام بالإمارة و الولاية لأئمة المؤمنين و أولاده المعصومين عليهم السلام، و لما ثبت لها الولاية التشريعية من غير فرق بينها و بين سائر الأئمة عليهم السلام في حجية قولهم و فعلهم و تقريرهم.

و قد يشكل بأنّ هذه الصحيحة لا نظر لها إلى منصب الحكومة؛ لرجوع ضمير «الهاء» في قوله: «أمرها» إلى فاطمة عليها السلام؛ فإنّها عليها السلام لم تكن تصدّي الحكومة و الإمارة من أمرها، بل كان من أمرها الولاية على الحكم الشرعي، من هنا يكون قولها كأقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام حجةً على الحكم الشرعي.

و الجواب: أن الحكومة لما كانت من شؤون الإمامة و من اختيارات الامام عليه السلام، تدخل

١- معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ٢٣٥-٢٣٦.

٢- الوسائل / ج ٦ - ص ٣٥١ - ح ١٨.

في لازم المعنى.

و مما يدل على ذلك: قوله في مرسل حماد: «فَسَهَّمُ اللهَ وَ سَهْمُ رَسُولِ اللهِ لِأُولِي الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ»^(١). هذا المرسل ضعفه منجبر بعمل الأصحاب؛ حيث استشهدوا ب فقرات منه في مطاوي كلماتهم. نعم لولا استنادهم إلى فقرات منها لكان إحراز استنادهم إليه مشكلاً لوجود النصوص الأخرى المعتبرة الدالة على مضمونه.

و أما دلالته على المطلوب، فهي واضحة؛ لأنَّ في قوله تعالى: «لأُولِي الْأَمْرِ» دلالته على دخل الولاية على أمر الامامة و الإمارة في ملكية الخمس لهم ﷺ.

و من هذه النصوص قوله ﷺ: «فَإِنْ فَضَّلَ عَنْهُمْ شَيْءٌ فَهُوَ لِلْوَالِي. فَإِنْ عَجَزَ أَوْ نَقَصَ عَنْ اسْتِغْنَائِهِمْ كَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَنْفِقَ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدَرِ مَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ. وَ إِنَّمَا صَارَ عَلَيْهِ أَنْ يَمُونَهُمْ لِأَنَّ لَهُ مَا فَضَّلَ عَنْهُمْ»^(٢). فَإِنَّ لَفْظَ «الْوَالِي» وَضِعَ لِمَتَوَلَّى الْإِمَارَةَ وَ الْحُكُومَةَ، فَيَدُلُّ عَلَى الْمَطْلُوبِ وَضْعاً.

و غير ذلك من النصوص الدالة على أَنَّ الخمس من شؤون الإمامة والولاية على الحكومة و مختصٌّ بهم ﷺ بما أنَّهم حجج الله تعالى على الناس و ولاية أمرهم. فيستفاد من مجموع هذه النصوص أَنَّ الخمس ملكٌ لمنصب الإمامة و أنّه من شؤون الإمارة و الحكومة.

ليس الخمس

من الميزانيات

و ممّا ينبغي أن لا يُغفل عنه في المقام أنّه ليس معنى كون

الخمس لمنصب الإمامة و من شؤون الحكومة، كونه من الميزانيات و الضرائب بحيث لم يجز صرفه في غير ما يرتبط بالحكومة، بل معناه كون الولاية على أخذه و صرفه في موارد بيد الحاكم الإسلامي و وليّ امر المسلمين؛ إذ من الواضح أَنَّ السيرة قد استقرّت من أئمّتنا

١- الوسائل ج ٦ / ص ٣٥٨ - ح ٨

٢- الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٣، ب ٣، ح ١.

المعصومين عليهم السلام في زمن الحضور على أخذ الخمس و صرفه في موارده حيث إنهم عليهم السلام كانوا يأخذون الخمس من شيعتهم وكان لهم وكلاء لذلك. ولا ريب أيضاً في أن فقهاء عصر الغيبة كانوا يأخذونه ويصرفونه في مصارفه منذ ابتداء عصر الغيبة إلى زماننا هذا، مع عدم تصديهم للحكومة؛ نظراً إلى عدم استقرار حكومة إسلامية بعد أمير المؤمنين عليه السلام في زمن حضور الائمة عليهم السلام وعصر الغيبة إلى زمان ثورتنا الإسلامية.

مع أن النصوص المعتبرة الدالة على كون الخمس ملكاً لهم عليهم السلام خاصة عوضاً عن الزكاة التي هي من أوساخ الناس و لهم أن يضعوه حيث شاؤوا و أنه لفقراء السادات، تنادي بأعلى صوتٍ بعدم اختصاصه بالميزانيات و الضرائب المعدّة لمجرد إدارة الحكومة و تأمين معاش عمّالها خاصةً.

حاصل الكلام: إن سيرة أهل البيت عليهم السلام و الفقهاء من زمان الشارع إلى زماننا قد استقرّت على عملهم في الخمس غير ما كانوا يعاملون مع الميزانيات. و هذا أقوى شاهدٍ على عدم تشريع سهم الإمام بعنوان ميزانيات الحكومة و ضرائبها خاصةً.

نعم لا إشكال في أصل جواز صرفه في موارد الميزانيات من جانب الإمام أو نائبه ممّن كان ولى أمر الحكومة في جهة إدارتها وفي سبيل تقوية الإسلام و تحكيم أركان كيانه ومصالح المسلمين. بل هو المتيقّن من موارد صرفه بمقتضى ما استظهرناه من النصوص آنفاً من أنه لمنصب الإمامة و من شؤون الإمارة والحكومة الإسلامية.

و مما يؤكّد ما قلناه: أن النبي صلى الله عليه وآله و أمير المؤمنين عليه السلام كانا يأخذان الخمس، و لا سيّما أنّ علياً كان يأخذ خمس غير الغنيمة الخاصة - مع ما كانا يأخذانه من العشر و الزكاة، و لم يُعلم صرفهما الخمس في خصوص مصارف ميزانيات الحكومة.

أمر الخمس كله بيد الفقيه

الحاكم في زمان الغيبة

و لما كان الخمس ملكاً لمنصب الإمامة ومن شؤون

الحكومة والإمارة لا لشخص الإمام عليه السلام فلا محالة يكون أمره في زمان الغيبة بيد من له ولاية الأمر، وليس ذلك إلا الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى والقيادة؛ لأنّه المتولي الشرعي لأمر الحكومة. هذا بناءً على ثبوت الولاية للفقيه.

و أمّا بناءً على اختصاص ولايته بالأموال الحسبية ومن باب الحسبة وأنّ الخمس من الأمور المهمة التي لا بدّ من القيام بها ولا يجوز في حكمة الشارع الحكيم إهمال أمره وأنّ في تركه مفسد كثيرة لا يرضى به الشارع، فأيضاً لا يجوز لغير الفقيه حينئذٍ تصدّي ذلك؛ نظراً إلى عدم إمكان إحرازه رضا الشارع بدفع سهم السادات إلى مستحقّيه بنفسه، وإن كان متيقناً بحصول شرائط الإستحقاق في المدفوع إليه؛ لما في إيصال الخمس إلى الفقيه من إعزاز المذهب وتقوية زعامة الشيعة.

قد يقال: إنّ مع العلم باختصاص صرف النصف الآخر للأصناف الثلاثة، ويقين المالك بحصول شرائط الإستحقاق في أشخاص معيّنين من السادة لا وجه لدفعه إلى نائب الإمام عليه السلام، نظراً إلى علم المالك حينئذٍ برضا الإمام عليه السلام.

وفيه: أولاً: أنّ ما سبق من النصوص دلّ على كون الخمس بأسره ملكاً لمنصب الإمارة والحكومة الشرعية. وعليه فالسادات مصارف الخمس. وثانياً: وجود القرينة التقطعية على عدم كون الخمس ملكاً للسادات. وهي أنّه لو كان الخمس ملكاً لجميع أفراد اليتامى والمساكين وأبناء السبيل على نحو الاستغراق بحيث لو قسّم على بعض دون بعض، لزم الضمان للآخرين. فإنّ هذا مقطوع بعدم ومخالف للسيرة القطعية المستقرّة على الاكتفاء بإيصالها إلى بعضهم. فيُعلم من ذلك عدم كون النصف الآخر ملكاً للسادات، وأنّ اختيار ذلك بيد الحاكم. و ثالثاً: لندور وجود أبناء السبيل، فلو كانوا مالكيين في عرض اليتامى والمساكين لا بدّ من

تثليث السهام و لازم ذلك أن يبقى سهمهم بلا مصرف لفرض ندورهم و كون السهم أكثر من قدر حاجتهم و هو مقطوع البطلان. و رابعاً: لدلالة النصوص الخاصة، كصحيحة البرنطي عن الرضا عليه السلام «ف قيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقل ما يصنع به؟ قال عليه السلام: ذاك إلى الإمام. أ رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع؟ أليس إنَّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام»^(١).

و نزيد توضيحاً في المقام إلهاماً ممَّا أشار إليه الإمام الراحل في كتاب البيع^(٢).

بيانه: أنَّ السادة موارد لصرف الأسهم الثلاثة من الخمس لا أنَّهم مالكون لها. و ذلك نظراً إلى اشتراط الفقر في استحقاقهم فيعطون من السهام الثلاثة بقدر تأمين مؤونهم و ارتفاع حاجتهم حدَّ شأنهم حسب المتعارف فلو زادت السهام عن مؤونتهم كانت للوالي و لو نقصت عنها كان عليه جبران النقص من ساير ما في بيت المال. كما دل عليه مرسل حماد عن الكاظم عليه السلام قال: «و له - يعني للإمام عليه السلام - نصف الخمس كلاً و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم ليتاماهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب و السنة ما يستغنون به في سنتهم. فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي. فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به. و إنَّما صار عليه أن يمونهم لأنَّ له ما فضل عنهم»^(٣).

هل الخمس لمنصب المرجعية أو

لمنصب الحكومة و الفقيه الحاكم؟

اتضح مما بيَّناه وجه دلالة أدلَّة ولاية الفقيه

المطلقة على أنَّ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة له الولاية على الخمس. و أيضاً يدلُّ على ذلك معتبرة أبي علي بن راشد و غيرها من النصوص المذكورة.

هذا، و لكن قد يُتوهم أنَّ بدفع الخمس إلى الفقيه يحصل العلم بفرغ الدِّمة لكونه

١- الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٢، ب ٢، ح ١.

٢- كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٩٠.

٣- الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٣، ب ٣، ح ١.

أعرف بمواضع صرفه. ويردّه: أنَّ المعلوم من أدلّة تشريع الخمس كون وضعه لتقوية الولاية و الإمامة الشرعية الشيعية و مجد الشيعة، و صرفه على نحوٍ يوجب تقوية حكومة الإسلام و عزة المسلمين. و لا يتحقق هذا الغرض إلّا بدفعه إلى من يدور ذلك مداره كالامام عليه السلام. و إنّما هو الفقيه الحاكم و ساير الفقهاء المظاهرين المساعدين له، دون غيرهم من الفقهاء. و ذلك لأنّ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة - الذي تصدّى لإدارة الحكومة و الامارة - هو الذي يدور مجد الإسلام و المسلمين مدار اقتداره، لا أيّ فقيه آخر، و لا سيّما أنّ الخمس لمنصب الإمامة و الولاية. و عليه فكيف يمكن احراز رضاالإمام بدفعه إلى غيره؟

و الحاصل: أنّه لا يجوز دفع الخمس إلى غير الفقيه الحاكم من ساير الفقهاء مطلقاً، حتى على القول بعدم الولاية المطلقة. إلّا من كان مدافعاً له في المواقف السياسية و الحكومية. فإن تقوية مثل هؤلاء الفقهاء مظاهرة للفقيه القائد و خطوةٌ شاسعةٌ إلى مجد الإسلام و عزة المسلمين.

مسائل مستحدثة حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

- وجوب الأمر و النهي غيريّ مقدّمي أو نفسيّ؟
- هل الدعوة إلى الخير و الأمر و النهي واجب واحد أو متعدّد؟
- هل إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلى الخير؟
- العناصر الدخيلة في أهمية المأمور به و المنهى عنه
- هل يشترط إعداد مستوى المجتمع في وجوب الأمر و النهي؟
- هل يكون إعدام مجال المعصية من مراتب الأمر و النهي؟
- هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر و النهي؟
- هل يجب الشروع في جميع موارد الأمر و النهي بالرفق؟
- تحقيق الكلام في المرتبة الثالثة
- نماذج من تقديم المرتبة الشديدة من الأمر و النهي في الروايات

خلاصة البحث

١ وجوب الأمر والنهي ليس نفسياً، بل غيريِّ مقدمي لغرض حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا يجوز تركهما، بل ربما يحرمَان إذا أمكن تحقُّق الغرض بمجرد الدعوة والارشاد من غير أمر ونهي.

٢ لكل واحد من الدعوة إلى الخير والأمر والنهي وجوب غيري عليحدة بدلالة الآية لكن وجوب الأخيرين في طول الأول؛ أي مادام أمكن الأول لاتصل النوبة إلى الأخيرين؛ لاستتباعهما الإيذاء والهتك، بل بحاجة إلى ولاية، وأدلة وجوبهما قاصرة عن إفادة الولاية عليهما حينئذ.

٣ إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلى الخير، لا الأمر والنهي؛ لعدم كون ما ارتكبه الجاهل معصية حتى يجب أمره ونهيه. وإنه ليس بواجب إلا إذا كان تركه من قبيل التسبب في الحرام عرفاً. كما لو سلَّطه على شيء نجس ولم يُعلمه نجاسته أو مكان لم يُعلمه غصبته.

٤ لابد من مراعاة الأهم فالأهم في نظر الشارع في وجوب الأمر والنهي عند الدوران. و عمدة ملاكات الأهمية: أ-كون أحدهما واجباً والآخر مندوباً، أو كان أحدهما حراماً والآخر مكروهاً. ب-كون أحدهما واجباً موسعاً والآخر مضيقاً، ج-كون أحدهما واجباً معيناً والآخر مختيراً، أو كان أحدهما عينياً والآخر كفائياً. و عليه فيتعين عند الدوران: الواجب، والمعين، و المضيق، والعيني.

٥ حفظ بيضة الاسلام و كيان المذهب و الحكومة الاسلامية و نوايس المسلمين أعظم الواجبات. و مقدّم على سائر الواجبات و المحرّمات عند الدوران.

٦ لا يشترط في وجوب الأمر والنهي اعداد مستوى ثقافة المجتمع و رفع علمهم و

معرفتهم. بل إنما يشترط استعداد شخص فاعل المنكر و تارك الواجب للتأثر والانفعال و
الایتمار والانتفاء بالأمر والنهي. فإذا احتمله الأمر و الناهي ، يجب عليه الأمر و النهي.

﴿٧﴾ آلات المعصية لو توقف على إعدامها الأمر و النهي، أو تأثيرهما في الفاعل و التارك
يجب إعدامها بنفس دليل الأمر و النهي ؛ لأنه مقتضى وجوبهما الغيري و لحصول الغرض
بإعدامها، بلافرق بين الآلات المشتركة و غيرها، وإلا يضمنها في المشتركة. و أما الآلات
المتحصنة المعدة للمعصية، بحيث لا يجيء منها إلا محض الفساد، يجب إعدامها على أي حال
من غير ضمان.

﴿٨﴾ لا يكفي القبح الفاعلي و خبث السريرة في وجوب الأمر و النهي ما دام لم يتحقق فعل
الحرام و ترك الواجب.

﴿٩﴾ وقع الكلام في أن المرتبة الثالثة هل تدخل في الأمر و النهي فتجب؟ و أنها هل هي من
وظيفة الحاكم، أو وظيفة آحاد المكلفين؟ فالمشهور شهرة عظيمة بين الأصحاب - المتقدمين و
المتأخرين - دخول المرتبة الثالثة في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و نسبة
المخالفة إلى بعض الأصحاب غير ثابتة غير كلام الفقيه السبزواري، و هو اجتهاد في مقابل
النص؛ لصراحة نصوص المقام في ذلك.

وصلت إلينا من بعض الفضلاء أسئلةٌ مبتلى بها حول مسائل من الأمر بالمعروف و
النهي عن المنكر ينبغي الإجابة التحقيقية الاستدلالية عنها.

وجوب الأمر والنهي
طريقي أو موضوعي؟

س: ١ - هل أخذ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر - في دليل وجوبهما - على وجه الطريقة أو أخذ على وجه الموضوعية؟ وبعبارة
أخرى: هل يكون وجوبهما غيرياً مقدّماً - كوجوب مقدّمات سائر الواجبات - أو نفسياً؟

ج: أخذ الأمر والنهي في أدلتهما على وجه الطريقة والغيرية والمقدمية. والوجه في
ذلك: أنّ المستفاد من أدلتهما كتاباً و سنّة كون إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
لغرض حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا قد يجب
لتحصيل هذا الغرض التوسل بغير الأمر والنهي، من وجوه الدعوة إلى الخير في ما إذا توقف
عليه تحقّق ذي المقدمة المشار إليه. و السرّ في ذلك: ما يستفاد من الأدلّة أنّه لا غرض للشارع
من إيجاب الأمر والنهي إلّا ذلك الغرض. من أجل ذلك يكون وجوبهما توصيلاً طريقياً غيرياً،
و إن كان خطرهما عظيماً في حفظ معالم الدين و إنفاذ أحكامها في مجتمع المؤمنين، بل من
أفضل العبادات إذا صدرا بنية القربة و قصد طاعة الله تعالى.

ثمرة الفرق بين الغيرية والنفسية في وجوب الأمر والنهي أنّه - بناءً على الغيرية - لو
أمكن حمل تارك المعروف على فعله و فاعل المنكر على تركه بغير الأمر والنهي - من
نصيحة، أو وعدٍ بهدية، أو قضاء حاجة له، و نحو ذلك - يجوز حينئذٍ له ترك الأمر والنهي و

الاكتفاء بغيرهما، من وجوه الدعوة إلى الخير، من الإرشاد، والوعظ، والنصيحة، والاستدعاء، والتشويق ونحو ذلك من المرغبات إلى فعل المعروف وترك المنكر.

بل ربما يحرم الأمر والنهي حينئذٍ. وذلك ما إذا كان الأمر والنهي موجبين لهتك عرض المؤمن المأمور والمنهي وإيذائه؛ إذ لا مانع من شمول إطلاقات تحريم الهتك والإيذاء حينئذٍ لفرض عدم توقف تحقق ذي المقدمة - وهو حمل تارك المعروف على فعله و حمل فاعل المنكر على تركه - على الأمر والنهي حتى يجبان. نعم لو توقف حصول الغرض على الأمر والنهي في مرأى الناس ومسمعهم، يرتفع محذور إهانة المؤمن المنهي والمأمور وهتك عرضه؛ نظراً إلى أخذ ذلك في موضوع دليل الأمر والنهي حينئذٍ نظير وجوب الخمس والزكاة والجهاد المستلزم بذاته للضرر المالي والبدني، بل ولو ببذل النفس في الجهاد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبيل ذلك بالنسبة إلى الشخص المنهي والمأمور في فرض التوقف المزبور، دون عرض الأمر والنهي؛ لعدم سقوط عرض الأمر والنهي في الغالب بالأمر والنهي. وبيّنا دليل ذلك في كتابنا: «دليل تحرير الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وكذا في كتابنا: «منهاج الفقه».

هل الدعوة إلى الخير

و الأمر والنهي

واجب واحد أو متعدّد؟

س : ٢ - تعلّق التكليف بكلّ من الدعوة إلى الخير و الأمر

و النهي في قوله تعالى: (وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) ^(١) و السؤال هنا أولاً: أنّه هل الدعوة إلى الخير و

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان مستقلّان متغايران، أو واجب واحد، وإنّما الدعوة

هي المرتبة الأولى من الأمر و النهي؟ و ثانياً: أنّه بناءً على الاستقلال و التعدد هل يجب تقديم

الدعوة على الأمر و النهي بحيث لا تصل النوبة إليهما مع إمكانها؟ و ثالثاً: ما هو ملاك الترجيح

عند تزامهما؟

ج : - هذا السؤال يحتوي ثلاث فقرات:

أما الفقرة الأولى، فالجواب أنّ وجوب كل من الدعوة و الأمر و النهي وإن كان مقدماً

غيرياً بالبيان المتقدم، إلّا أنّه يمكن القول بأنّ لكلّ واحد وجوباً عليحدة. و الوجه في ذلك: أنّ

لكل واحد منها مقدمية عليحدة؛ إذ يكفي وحده لحمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك

المعروف على فعله. و أنّ الوجوب الغيري تابع في الاستقلال لاستقلال الواجب الغيري في

مقدميته لتحقيق ذي المقدمة، و هو في المقام حمل فاعل المنكر على تركه و تارك المعروف

على فعله. و ذلك كتهيئة الماء، و فعل الوضوء، فان لكلّ واحد منهما مقدمية مستقلة بحياله

غاية الأمر أنّ إحداها توصلية و الأخرى تعبدية. و من أجل استقلالهما في جزءٍ من المقدمة

أو نوع منها، يكون لكل واحد منها وجوبٌ غيريّ عليحدة.

لكن الفرق بين المقام و بين مورد المثال: أولاً: أنّ إحدى المقدمتين في مورد المثال

توصلية، و الأخرى تعبدية، بخلاف المقام؛ فإنّ الوجوب في جميعها توصلي، كما بيّناه. و ثانياً:

في مورد المثال تكون إحدى المقدمتين متوقفة على الأخرى؛ إذ فعل الوضوء يتوقف على تهيئة الماء. بخلاف المقام فإن لكل واحدٍ من الدعوة، والأمر والنهي مقدمة عليحدة مستقلة في عرض الآخر لا تتوقف عليه.

هذا مضافاً إلى ظهور الأمر بكل واحد من الثلاث في الاستقلال بمقتضى إطلاق الصيغة. لكن مقتضى أدلة تحريم إيذاء المؤمن و هتكه تقدّم الدعوة إلى فعل المعروف وترك المنكر بالوعظ والنصيحة والاستدعاء والترغيب والانذار ببيان الثواب والعقاب؛ لما في الأمر والنهي من محذور هتك الشخص المنهي وإيذائه، إلا إذا توقف حصول ذى المقدمة الذي هو غرض الشارع - وهو حمل تارك المعروف على فعله وحمل فاعل المنكر على تركه - على خصوص الأمر والنهي، فيجبان حينئذٍ لما بيّناه.

أما الفقرة الثانية: فقد اتضح بالبيان المزبور وجه تقديم الدعوة على الأمر والنهي بعد إثبات استقلال كل واحدٍ من الثلاث في المقدمة ومغايرته للآخرين.

أما الفقرة الثالثة: فأيضاً تبين مما قلناه أن ملاك ترجيح الدعوة على الأمر والنهي ما يكون في الأمر والنهي من المحذور. وفي الحقيقة يكون ملاك الترجيح الجمع بين أدلة تحريم هتك عرض المؤمن وإيذائه وبين أدلة وجوب الأمر والنهي وبين أدلة الدعوة إلى الخير. فان مقتضى الجمع بين هذه الأدلة إنما هو ما بيّناه من التفصيل والترجيح. بل الأمر والنهي بحاجة إلى ولاية شرعية تقصر أدلتها عن إفادتها في ما إذا أمكن تحصيل الغرض من إيجاب الأمر والنهي بمجرد الارشاد والدعوة.

ومن ملاكات ترجيح بعض الثلاثة المزبورة على الآخر ما يكون له من التأثير في فعل المعروف وترك المنكر. فما كان من الدعوة، والأمر، والنهي له التأثير في ذلك دون الآخر، فهو المتعين. ودليل الترجيح بذلك ما يستفاد من الأدلة من إناطة وجوب كل واحد من الثلاث المذكورة بما له من التأثير والدخل في حمل تارك المعروف على فعله وحمل فاعل المنكر

على تركه. ولا فرق في ذلك بين الواجبات والمحرمات وبين المندوبات والمكروهات، غاية الفرق في أصل وجوب الدعوة والأمر والنهي وبين استحبابها. وإلاّ فما ذكرناه من القاعدة جارية محكمة في الجميع.

هل إرشاد الجاهل من

قبيل الدعوة إلى الخير؟

س : ٣ - هل يكون إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلى

الخير؟

محصل الكلام في الجواب: أنّ إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلى الخير، لا الأمر والنهي؛ لأنّ صدق فعل المنكر وترك الواجب فرع العلم بوجوب الواجب وحرمة الحرام. وفاعل المنكر وتارك الواجب ما دام جاهلاً لا يرتكب حراماً حتى يحب أمره ونهيه. وعليه فلا بدّ أن يكون إرشاد الجاهل من باب الدعوة إلى الخير، دون الأمر والنهي. نعم، إنّما يجب إرشاد الجاهل إذا كان تركه تسبباً لإيقاع الغير في الحرام.

بيان ذلك: مقتضى أدلّة وجوب النهي عن المنكر منع التسبب إلى فعله. وذلك لأنّ مدلول هذه الأدلّة الأمر بالسدّ عن إيجاد الفعل المنكر والمنع عن الإقدام على فعل ما هو مبغوض للشارع. ولا يرتاب أهل العرف في كون التسبب إلى فعل المنكر مصداقاً للإقدام على إيجاد الفعل الحرام، وأنّه ضدّ السدّ والمنع عن الفعل المنكر، بل هذا من قبيل الضدّ العام الذي لا خلاف ولا إشكال في استفادة حكمه من الخطاب الشرعي، بل أدخلوه في شؤون المدلول المطابق. وحينئذٍ نقول: إنّ الأمر بالسدّ والمنع عن فعل المنكر - الذي هو مفاد أدلّة النهي عن المنكر - يقتضي النهي عن ضده العام قطعاً الذي هو الإقدام على فعل المنكر.

وقد اتضح بهذا البيان ما في مناقشة الشيخ الأعظم من الضعف؛ حيث أشكل على دلالة أدلّة النهي عن المنكر على وجوب اعلام الجاهل بقوله: «لأنّ الظاهر من أدلّة النهي عن

المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية»^(١).

محصل الكلام في المقام: أنّ إرشاد الجاهل واجب في كل مورد كان تركه من قبيل التسيب في الحرام، عرفاً، فيكون ترك الإعلام حراماً، لكنه ليس من باب النهي عن المنكر لعدم إرتكاب الجاهل بالحكم أو الموضوع منكراً، ولعدم كون الإعلام من قبيل الطلب و الدعوة، بل من باب وجوب السدّ و الممانعة عن إيجاد الحرام بفعل العالم بتركه الإعلام. فلا مناس له بنهي الغير عن المنكر و لا بدعوته إلى الخير.

محصل التحقيق: أنّ إرشاد الجاهل و تعليمه ليس بنفسه واجباً لعدم دليل عليه. نعم يستحب لإطلاقات الترغيب إلى تبليغ الدين و تعليم الحكمة و تبين الحدود و الأحكام الإلهية، إلّا في صورتين فيجب تعليم الجاهل و إرشاده في هاتين الصورتين:

إحدهما: تعليم الجاهل السائل المستفتي عن وظيفته العملية و الاعتقادية الشرعية. وجه الوجوب ظواهر نصوص الكتاب و السنة كقوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)؛ نظراً إلى ملازمة العرفية بين إيجاب السؤال و بين إيجاب الجواب، و إلّا يصح إيجاب السؤال لغواً. و قوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»^(٣). و ما ورد في الصحيح - خطاباً لأهل المعصية يوم القيامة بعد جوابه عن سؤال "هَلَّا عَمِلْتَ" بقوله: لم أعلم - بقوله: «أَفَلَا تَعْلَمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ؟ فَيُخْصِمُهُ»^(٤).

ثانيتهما: ما إذا كان ترك إرشاد الجاهل و تعليمه سبباً لإيقاعه في الفعل الحرام. و ضابطه إسناد وقوع الجاهل في المعصية إلى تارك الإرشاد عرفاً. و مورده ما إذا سلّط شخص غيره على مكان، أو لباس، أو مشروب، أو مأكول حرام و هو يعلم حرمة، لكن الغير لا يعلمه.

١- كتاب المكاسب: ج ١، ص ٧٧.

٢- الأنبياء: ٧.

٣- الكافي: ج ١، ص ٣٠ و ٣١، ح ١، ٢، ٥.

٤- بحار الأنوار: ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٧.

فذلك الشخص يتصرف في ذلك المكان، أو اللباس و يتناول ذلك المشروب أو المأكول الحرام و هو جاهل بغصبية ذلك الشيء و تتجسّس ذلك الماء أو الغذاء، أو لا يعلم حكمه أساساً. فيصدق عرفاً أنّ تارك الإرشاد حينئذٍ بترك إرشاده و تعليمه ذلك الجاهل أضلّه و أوقعه في الحرام. و إيقاع الحرام حرامٌ على الذي أوقعه فيه بالتسبيب؛ لما علمنا من أدلّة المحرّمات مبغوضية الفعل الحرام مطلقاً، سواء صدر من الفاعل العالم بحكمه أو ممّن أوقعه في الحرام و هو جاهل، فالحرمة ثابتة حينئذٍ في حق العالم بالحكم التارك للإرشاد الذي يُسند أهل العرف إليه إيقاع الغير في الحرام بتركه إرشاده و تعليمه.

العناصر الدخيلة في أهمية
المأمور به و المنهي عنه

س: ٣ - ما هو مقدار دخل كل واحد من الأمور و

العناصر الأربعة التالية و ما هي درجة تأثيره في أهمية المأمور به و المنهي عنه عند تزامم حفظ عرض المؤمن و إقامة المعروف و قلع المنكر؟ و عند تزامم عدّة من الواجبات المتروكة و المحرّمات المفعولة. الف: - حق شخص فاعل المنكر و تارك المعروف. ب: - حق كل فرد من آحاد المؤمنين أو أفراد البشر على نحو الاستغراق. ج: - حقوق مجتمع المؤمنين أو الشعب على النحو الجمعي و العموم المجموعي. د: - مصالح الدين و المذهب و نظام الحكومة الاسلامية. و تظهر ثمرة دخلها عند التزامم.

ج: - بينّا في تحقيق قاعدة الأهمية في كتابنا: «مباني الفقه الفقّال»^(١) ما دلّ من نصوص الكتاب و السنّة على حجية هذه القاعدة و بينّا هناك أنّ ملاكات الأهميّة مختلفة باختلاف الموارد و عمدتها هي الموارد التالية:

١ - كون أحد المعروفين مندوباً و الآخر واجباً.

٢ - كون أحد الواجبين أعظم خطراً أو أكثر احتراماً و أوجب حفظاً في نظر الشارع، كال دوران بين اليومية و صلاة الآيات، و بين الصلاة و حفظ نفس محترمة من الهلاك، أو بين إنقاذ أمير الجيش و بين الجندي في الحرب، أو بين انقاذ عالم ربّاني و مرجع ديني و إنقاذ بين شخص عامي، أو بين حفظ عرض الأمر و الناهي و بين الأمر و النهي، بل بينه و بين عرض الشخص المأمور و المنهي.

٣ - إذا كان أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضيقاً، فلا ريب في تقديم المضيق ؛ لفوته بتقديم الموسع، دون العكس.

٤ - إذا كان أحدهما واجباً مخيراً و الآخر معيناً، كما لو دار الأمر بين سفر مندور و بين صوم الكفارة. فالسفر هو الأهم ؛ لامكان ابدال صوم الكفارة باطعام المسكين، دون السفر المندور. و في الحقيقة لا دوران في مثل هذا المورد، عند التمكن من أطراف التخير، نعم لو لم يتمكن إلا من أحد الأطراف يتحقق الدوران، و حينئذٍ لا يكون لخصوصية التخييرية دخلٌ لتقديم الآخر.

٥ - إذا كان أحدهما عينياً و الآخر كفائياً فإنّ الدوران بينهما إنّما يُقرض فيما إذا لم يشتغل به الآخرون أو لم يعلم باشتغالهم. و حينئذٍ يشكل إناطة الأهمية بالكفائية و العينية لاختلاف الموارد. و غير ذلك من أنحاء موجبات الأهمية في نظر الشارع.

هذا في العبادات، و كذا في المعاملات، كما لو توقّف أداء دين واجب، أو الوفاء بنذر، أو علاج مريض على معاملة. فاذا دار الأمر بين مثل هذه المعاملة و بين ما ليس فيه الخصوصية المزبورة تُقدّم المعاملة الأولى ؛ لأهميتها. و ملاكات الأهمية و موارد كثرية خارجة عن حدّ الاحصاء.^(١)

و لكن حفظ بيضة الاسلام و كيان المذهب و صيانة معالم الدين في المجتمع - لا بين أسطر الكتب - من أهمّ الواجبات، كما أُشير إليه في صحيحة يونس، عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث في بيان وظيفة الم رابط - ، قال: «وإن خاف على بيض الاسلام دروس ذكر محمد عليه السلام» (١) و في صحيحه الآخر عن الرضا عليه السلام قال: «... يقاتل عن بيضة الاسلام، فإن في ذهاب بيضة الاسلام دروس ذكر محمد عليه السلام ... الحديث» (٢).

من أجل ذلك يُقدّم حكم ولي الأمر في عصر الغيبة - و هو الفقيه الجامع الذي بيده زمام حكومة الاسلام - على جميع الأحكام الأولية. فإذا كان الأمر و النهي لانفاذ حكم ولي أمر المسلمين لابدّ فيه من تقديم مصلحة عامة الناس على مصلحة الشخص الخاص، و تقديم مصلحة مجتمع المؤمنين على مصلحة آحاد أفرادهم. و من قبيل ذلك إمضاء المعاهدات بين الدولية - المقترحة من جانب الدّول الاستكبارية الكافرة بإدارة الطواغيت المستكبرة العالمية - التي يُخاف بها على كيان الإسلام و بيضة الحكومة الإسلامية من الجهات الأمنية، أو الثقافية، أو الاقتصادية.

و قد ورد في النصوص المستفيضة نبذة من موارد أهمية بعض الواجبات على بعض (٣). فتحصل: أنّ الجواب الصحيح عن السؤال المزبور دوران أهمية الأمر و النهي مدار عنصر واحد، و هو أهمية المأمور به و المنهي عنه في نظر الشارع بواحدٍ من الملاكات المزبورة، و الملاك الأخير أهمّ من الكلّ.

١- الوسائل: ب ٦ من أبواب جهاد العدو.

٢- الوسائل: ب ٧ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.

٣- مباني الفقه الفقّال: ج ٣، ص ٥٢ - ٥٦.

هل يشترط إعداد مستوى

ثقافة المجتمع ومعرفة

في وجوب الأمر والنهي؟

س: ٤ - هل يصح ما يقال اليوم، من تقدّم إعداد

المجتمع و تمهيد الناس للانقياد بأوامر الله و نواهيه -

بتربية النفوس و رفع المستوى الثقافي و الفكري لعموم أفراد المجتمع - على الأمر و النهي، بل اشتراط ذلك في وجوبهما، بل منع الإقدام عليهما قبل ذلك و توجيه تركهما بعدم تهيوء مستوى أفكار عموم أفراد المجتمع؟

ج : لو كان المراد استعداد المجتمع للانقياد و الطاعة بالأمر و النهي و إمكان تأثرهم و

احتمال تأثير الأمر و النهي في فاعل المنكر و تارك المعروف، فهو شرطٌ في وجوبهما، و إلاّ فهذه التوجيهات في الحقيقة من قبيل طلب الرُّخَص و المعاذير لترك فريضة الأمر و النهي. و لا دليل على اشتراط ذلك ليقيد به إطلاقات أدلة وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل ورد النهي عن طلب الرُّخَص و المعاذير لترك هاتين الفريضتين العظيمتين. كما ورد عن أبي جعفر في حديث في ذمّ تاركي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: «يطلبون لأنفسهم الرخص و المعاذير». (١)

نعم تبليغ الدين و انذار القوم و إرشاد الجُهَال و تزكية النفوس و رفع مستوى أفكار

المجتمع و أخلاقهم و ثقافتهم إنّما يكون من رسالات الأنبياء و العلماء و دوائر الحكومة الاسلامية؛ لما للحكومة من القوة و التمكّن على أداء هذه الرسالة الإلهية بالجهات التبليغية و الارتباطية العامة العالمية على النحو الكلي، كما جرت سنة النبي ﷺ و الأئمة و علماء أصحابنا على ذلك. ولكن لا دليل على اشتراط شيءٍ من ذلك في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى آحاد أفراد المجتمع؛ إذ لا تخالف أدلتها أدلة الأمر و النهي حتى تخصص أو تقيّد إطلاق أدلة وجوب الأمر و النهي. و إنّ وجوب الأمر و النهي من التوقيفات

المحتاجة في إثبات شرائطها إلى قيام حجة شرعية.

قد يشكل على هذا الاشتراط بأن الشخص المأمور أو المنهي لو كان عالماً بالحكم و الموضوع، يجب نهيهِ و إلا لا يجب؛ لعدم صدور المنكر عن الجاهل بالحكم أو الموضوع. فيصبح هذا الشرط لغوياً.

و الجواب: أن مع العلم بالحكم و الموضوع ربّما لا تستعدّ النفوس للتأثر والانقياد للأمر و النهي و يتوقف تأثيرهما فيهم على تبين ما يترتب على فعل المنكر و ترك الواجب من العقاب الخالد و على عكسه من الثواب و الفلاح، و بيان وجه الأدلة و البراهين لاستحقاق الخالق القادر المتعال العليم الحكيم المدبّر للطاعة و العبودية ببيان عجائب خلقته و بدايع صنعه و مظاهر قدرته، و ضعف الانسان و غير ذلك من المواعظ. من هنا لو توقّف التأثير على ذلك يجب حينئذٍ.

هل يكون إعدام
مجال المعصية و آلتها من
مراتب الأمر و النهي؟

س: ٥ - هل يمكن القول بوجود مرتبة قبل أولى مرتبة

الأمر و النهي باللسان، و هي مرتبة إعدام مجال المعصية

بإعدام آلتها و أسبابها و إلغاء إجازات كسب مراكز عرض آلات المعصية و الألبسة المبتذلة و نحو ذلك من الإقدامات المانعة عن ارتكاب الجرائم و المعاصي؟

ج: - لو كانت الأسباب المشار إليها من الآلات و الأماكن المشتركة، لا يجب إعدامها.

بل لا يجوز؛ لإطلاق ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بغير طيبة من نفسه. و يضمن متلفه؛ لإطلاقات أدلة ضمان الإتلاف؛ إلا إذا انحصر احتمال التأثير في كسره أو اعدامه، فيجب؛ تقديماً و امتثالاً لأدلة وجوب إنكار فاعل المنكر و وجوب ردعه عن فعل المنكر؛ لتوقفه على قلع مادة المنكر و آله. و لا ضمان حينئذٍ؛ لأنّه بأمر الشارع و أخذ الضرر في موضوعه، فلا

تجري حينئذ قاعدة: «لا ضرر». وأما لو كانت معدة للمعصية والجنابة بحيث يجيء منه عادةً الفساد محضاً، فلا ريب في وجوب إعدامها على الدولة الإسلامية، ولكن لا دليل على كون ذلك شرطاً في الأمر والنهي أو كونه من مراتبهما المقدماتية؛ بحيث لا تصل النوبة إلى المرتبة التالية قبل العمل بها، بل إطلاقات وجوب الأمر والنهي تنفي اشتراط ذلك. نعم لو توقف نهى فاعل المنكر وسدّه ومنعه عن فعل المنكر على ذلك، يجب. وهذا لا يثبت اشتراط ذلك أو كونه من مراتب النهي في صورة عدم التوقف المزبور.

هل القبح الفاعلي يكفي
في وجوب الأمر والنهي؟

س: ٦ - هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر والنهي بمرتبتهما الأولى؟ ج: - ما دام لم يفعل المنكر أو لم يترك المعروف لا يجب الأمر والنهي؛ لأنّهما موضوع وجوب الأمر والنهي. وكل خطاب لا يصير حكمه فعلياً إلاّ بتحقيق موضوعه في الخارج وهو ارتكاب المنكر وترك المعروف.

أما لو كان المقصود من التجري أن يفعل المنكر مع علمه بحرمة لكن الناهي يعلم عدم حرمة واقعاً، فحينئذ وجوب نهيه عن التجري مبني على القول بحرمة. والتحقيق حرمة هذا النوع من التجري ووجوب نهى المتجري على من يعتقد حرمة هذا القسم من التجري. وذلك لما قلنا في مبحث التجري من حرمة نفس تحريك العضلات وارتكاب فعل ما يعتقد ويعلم الفاعل بكونه معصية لارتكاب المنكر الواقعي، وإلاّ يلزم إناطة التكليف بأمر غير اختياري، وهو مصادفة الواقع.

هل يجب الشروع بالرفق في
جميع موارد الأمر والنهي؟

س: ٧ - هل يجب الشروع في جميع موارد الأمر و

النهي برفق ومداراة ولين؟ أم لا بل قد يعكس الأمر؟

ج: - بل قد يعكس الأمر. و ذلك في ما إذا توقف حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله على الإبتداء بالأمر و النهي بمرتبتهما الشديدة. و الوجه في ذلك: ما تقدم من غيرية وجوب الأمر و النهي و طريقتيه و مقدميته. و على هذا الأساس فبأي نحو توقف عليه تحقق ذي المقدمة و غرض الشارع يجب الأمر و النهي بذلك النحو؛ لأنّه المستفاد من أدلّة وجوبهما. من أجل ذلك لو لم يحتمل الأمر و الناهي احتمال التأثير بالأمر و النهي اللساني برفق و لين، بل يرى التأثير متوقفاً على الخشونة و الغلظة و التهديد، يجب عليه الابتداء بذلك في الأمر و النهي.

و لا يخفى أنّه قد اتفق النصّ و الفتوى على تقديم الأمر و النهي باللسان على الأمر و النهي باليد، ولكن قد يوهم بعض النصوص عكس ذلك.

فمن ذلك خبر أبي جحيفة، قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إنَّ أوَّل ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثمَّ بالسنتكم، ثمَّ بقلوبكم. فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكراً قُلَّب فجعل أعلاه أسفله»^(١) و الظاهر أنّه يَقلَّب يوم القيامة فيجعل أعلاه أسفله.

و من هذه النصوص قول الامام العسكري عليه السلام في تفسير، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله

- في حديث - قال: «من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كاره»^(٢). فيستدل بهاتين الروايتين و مثلهما على عدم وجوب الترتيب من أدنى المراتب إلى أعلاها في الأمر و النهي.

و يرد على هذا الاستدلال: أنّ الخبر الأوّل - مضافاً إلى ضعف سنده - ناظرٌ إلى بيان أنّ أوّل ما يجب من جهاد العدوّ و قتاله إنّما هو القتال بالأيدي و الأسلحة، فإن لم يكن المكلف قادراً على ذلك لضعف أو مرض أو أيّ عذر مشروع، فعليه المظاهرة المالية للمقاتلين بإنفاق

١- الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠.

٢- الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر و النهي، ح ١٠ - ١٢.

المال، وإن لم يكن له مال، يجب عليه الجهاد باللسان بترغيب المجاهدين إلى الجهاد و تبليغ ضرورة الجهاد و المظاهرة الثقافية بالنصيحة و الوعظ و الدعوة إلى الجهاد و نصره دين الله، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(١).

و يرد على الاستدلال بالرواية الثانية بحملها على صورة توقف التأثير على تقديم الأمر و النهي باليد. و إذا لم يكن للإنكار باليد تأثيرٌ في حمل شخص الفاعل على ترك المنكر ولكن يؤثّر الإنكار باللسان في الوعظ الكلي و التبليغ على النحو العام، فيجب. و عليه فقوله عليه السلام: «إن استطاع» لا بدّ من حمله على التأثير؛ أي استطاع على الأمر و النهي المؤثرين؛ يعني توقف التأثير على الإنكار باليد. و على فرض التعارض لا مناص من طرحها؛ لترجيح ما يقابلها من النصوص المشهورة بالشهرة الروائية و الفتوائية.

تحقيق الكلام في المرتبة

الثالثة من الأمر و النهي

تحصل: أنّه لا كلام في أصل وجوب هاتين الفريضتين

و عظم خطرهما. و إنّما الكلام في المرتبة الثالثة و هي الأمر و النهي بضرب اليد و إيجاد الجرح؛ إذ لو قلنا بدخولها في مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، يثبت بذلك وجوب الإيجاب على فعل المعروف و ترك المنكر. ثم يقع الكلام في أنّه هل يكون من وظيفة الحاكم الإسلامي أو لا، بل إنّما يجوز لآحاد المسلمين، بل وظيفتهم الواجبة. و إنّ لهذه المرتبة مكانة مهمة؛ نظراً إلى تضمّنها جواز الإلزام على فعل الواجبات و ترك المحرّمات، بل وجوبه.

الأشهر، بل المشهور بين الفقهاء من القدماء و المتأخرين كون المرتبة الثالثة من وظيفة الحاكم الشرعي، إذا انجرّ إلى الجرح و القتل، دون الضرب الخالي من الجرح. و خالفهم جماعة

من القدماء والمتأخرين، فقالوا بعدم اشتراط إذن الحاكم في وجوب الأمر والنهي في المرتبة الثالثة حتى إذا انجرت إلى الجرح والقتل. كما قال في الجواهر^(١). ومن لاحظ في الجواهر كلام الشيخ في محكي النهاية يفهم بسهولة أنه ليس مقصود الشيخ حصر الأمر باليد في الدعوة العملية، بل مراده أنه أحد معنييه؛ إذ صرح بالمعنى الآخر في ذيل كلامه بأنه الضرب باليد. ولكن يرد عليه أن المعنى الأول من قبيل الدعوة إلى الخير، وهي خارجة عن حقيقة الأمر والنهي، كما ورد عن الإمام^(عليه السلام): «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم»^(٢). لكن الضرب باليد يصدق عليه عرفاً الإنكار باليد كما ورد هذا التعبير في نصوص المقام.

وقد حكى العلامة عن الشيخ نسبة ذلك إلى ظاهر مذهب الإمامية، قال: «الثالثة: باليد. فإذا لم ينجع القول والوعظ والشتم، أمر ونهى باليد؛ بأن يضرب عليهما لقول الصادق^(عليه السلام): «ما جعل الله عز وجل بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معا ويكفان معا. ولو افتقر إلى الجراح والقتل، قال السيد المرتضى: يجوز ذلك بغير إذن الامام. وقال الشيخ^(عليه السلام): ظاهر مذهب شيوخنا الإمامية أن هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلا للأئمة أو لمن يأذن له

١- قال^(عليه السلام): إن ظاهر المصنف وغيره الإجماع على عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام^(عليه السلام) أو القائم مقامه، لكن في محكي.. نهاية الشيخ الأمر بالمعروف باليد واللسان، فأما اليد فهو أن يفعل المعروف ويتجنب المنكر على وجه يتأسى به الناس، وأما باللسان فهو أن يدعو الناس إلى المعروف، ويعدوهم على فعله المدح والتواب، ويزجرهم ويحذرهم عن الإخلال به من العقاب، فإن لم يتمكن من هذين النوعين بأن يخاف ضرراً عليه أو على غيره اقتصر على اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، وليس عليه أكثر من ذلك، وقد يكون الأمر بالمعروف باليد وبأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات، إلا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامة، فإن فقد الإذن من جهته اقتصر على الأنواع التي ذكرناها، وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها، فأما اليد فهو أن يؤدب فاعله بضرب من التأديب؛ إما الجراح أو الأثم أو الضرب، غير أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسبما قدمناه... وكيف كان فلو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟ قيل: - والقائل السيد والشيخ في التبيان والحلي والفاضل في جملة من كتبه ويحيى بن سعيد والشهيد في التكت على ما حكى عن بعضهم - نعم يجب. وقيل والقائل الشيخ والديلمي والقاضي وفخر الإسلام والشهيد والمقداد والكركي على ما حكى عن بعضهم: لا يجوز إلا بإذن الإمام^(عليه السلام)، بل في المسالك هو أشهر، بل في مجمع البرهان هو المشهور بل عن الاقتصاد الظاهر من شيوخنا الإمامية أن هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلا للأئمة^(عليهم السلام) أو لمن يأذن له الإمام^(عليه السلام) فيه وهو الأظهر. /

جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٨٠ - ٣٨١، ٣٨٣.

٢- الوسائل: ب ١٦ عن أبواب مقدمة العبادة، ح ٢.

الإمام فيه»^(١). فإن نسبة شيخ الطائفة اشتراط إذن الإمام أو نائبه في جواز الأمر والنهي - الموديين إلى الجرح والقتل - إلى شيوخ أصحابنا ظاهر في أنه كان هو المشهور بين قدماء أصحابنا الإمامية.

و أما ما جاء في كلام العلامة من جواز، بل وجوب الشتم في المرتبة الثانية، فلا يخفى أن الشتم هو السب وفي استفادة جوازه - فضلاً عن وجوبه - من نصوص وجوب الأمر والنهي تأمل، بل المستفاد منها وجوب تغليظ القول، والخشونة والغلظة في ردع فاعل المنكر إذا احتمل فيه التأثير دون القول اللين والنصيحة.

و أما قوله تعالى لموسى و هارون عليه السلام في حق فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٢)، فهو في صورة احتمال التأثير في القول اللين، كما يشهد لذلك قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، أو لقطع العذر أيضاً مع رجاء التذكّر والاعتاظ، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ. فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ. فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٣). فإن قوله: «معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون» دلّ على أنه كان الداعي لذلك القوم إلى وعظ العصاة إتقائهم عن المعاصي وإلاّ كونه إتمام الحجة عليهم ليكون عذراً لهم عند الله يوم القيامة.

و أما ما دلّ من الآيات على القول للناس حسناً، والدفع بالأحسن، والنهي عن تصغير الخدّ للناس، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة في قوله تعالى ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^(٤)، و

١- تذكرة الفقهاء: ج ٩، ص ٤٤٤.

٢- طه: ٤٤.

٣- الأعراف: ١٦٤ - ١٦٦.

٤- البقرة: ٨٣.

قوله ﴿أَذْفَعُ بِالنَّبِيِّ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَلَا تُصَغِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿أَذْفَعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٣) ونحو ذلك من الآيات، فكُلُّها ناظرة إلى مقام التبليغ والإرشاد والدعوة إلى الخير والرشاد والفلاح، أو مقام العشرة والمعاشرة، لا إلى مقام الأمر والنهي عند مواجهة تارك المعروف أو فاعل المنكر، أو إلى المرتبة الأولى من الأمر والنهي، ولا ينافي وجوب سائر مراتبهما بعد قيام الحجة الشرعية على وجوبهما.

و قد اتضح على ضوء نقل كلمات الأصحاب أَنَّ أصل مشروعية المرتبة الثالثة و جوازها مورد اتفاق الأصحاب، و أيضاً يظهر من كلماتهم أَنَّهُ لا خلاف بينهم في جواز المرتبة الثالثة لآحاد المكلفين يعني الضرب باليد ما دام لم ينجَر إلى الجرح و القتل. و إِنَّمَا الخلاف بينهم ما إذا انجَر الضرب باليد إلى الجرح أو القتل. فالمشهور بينهم في هذه الصورة اشتراط إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الشامل لفقهاء الإمامية في عصر الغيبة؛ خلافاً للسيد المرتضى و جماعة من القدماء و المتأخرين؛ حيث إنَّهم لم يشترطوا إذن الإمام أو نائبه في وجوب الأمر و النهي حينئذٍ. و عليه

فمشروعية هذه المرتبة، بل وجوبها لا خلاف فيه بين الأصحاب، لكنه من وظيفة الحاكم الشرعي.

هذا، و لكن يمكن الاستدلال لاختصاص هذه المرتبة بالحاكم بلزوم الهرج و المرج و اختلال نظام معاش العباد و إثارة الفتنة لو كانت المرتبة الثالثة جائزة لغير الحاكم الشرعي، كما أشار إليه صاحب الجواهر بقوله: «كُلَّ ذَلِكَ مضافاً إلى ما في جواز ذلك لسائر الناس عدولهم و

١- فضلت: ٣٤.

٢- لقمان: ١٨.

٣- النحل: ١٢٥.

فساقهم من الفساد العظيم و الهرج والمرج المعبوم عدمه في الشريعة، خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس، و بالجملة لا يكاد ينكر اقتضاء تجويز ذلك لسائر الناس على مقتضى إطلاق وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فساد النظام، فدعوى اقتضاء إطلاق ما دل على وجوبهما خصوصاً ما دلّ منه على وجوبهما باللسان و اليد الشاملة للجرح و القتل واضحة الفساد»^(١). فإنّ كلام هذا العَلَم وإن كان للاستدلال على إثبات اشتراط إذن الحاكم للأمر و النهي بالضرب الموجب للجرح و القتل إلا أنّ المناط الذي ذكره يأتي في الأمر و النهي باليد وحده أيضاً.

و أضف إلى ذلك دلالة أدلّة ولاية الفقيه المطلقة على ذلك؛ نظراً إلى ظهورها في كون الفقيه الجامع وليّ أمر المسلمين و حافظ كيان الإسلام و مصالح المسلمين في مثل المقام الذي لا يمكن لأحد الناس القيام بمثل هذه الفريضة المهمة المتوقف عليها حفظ معالم الدين و آثار الشريعة من الدروس و الزوال.

كما يشهد لذلك معتبرة مسعدة بن صدقة أو موثقته، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «و سنل عن الأمر بالمعروف أو واجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال عليه السلام: لا، فقيل له: و لم؟ قال عليه السلام: إنّما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيّ من أيّ (يقول من الحق إلى الباطل)، و الدليل على ذلك كتاب الله عز و جل: «و لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» فهذا خاص غير عام كما قال الله عز و جل: «و مِنْ قَوْمٍ مُّوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَْعْبُدُونَ» و لم يقل على أمة موسى و لا على كل قومه و هم يومئذ أُمَّةٌ مختلفة و الأمة واحدة فصاعداً كما قال الله عز و جل: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّهِ يَقُولُ كُنْ فاعْبُدْ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ. وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهَدَنَةِ مِنْ حَرْجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عَدَدَ وَ لَا طَاعَةَ»^(٢).

١- جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

و اتضح بهذا البيان عدم اختصاص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأمر والنهي القولين. و ذلك لأنّ من له الخبرة و الإحاطة بمجموع الفتاوى و النصوص الواردة في المقام يقطع بأنّ غرض الشارع من تشريع هاتين الفريضتين حمل فاعل المنكر على تركه و حمل تارك المعروف على فعله. من هنا قلنا: إنَّهما من الواجبات الغيرية المقدّمية، دون النفسية.

و عليه فإذا توقّف تحصيل غرض الشارع على الأمر باليد و الجرح، بل القتل يجب القيام بالمرتبة الثالثة حينئذٍ، كما في المحرمات الخطيرة كدفع خطر شيوع الفساد و الفحشاء بين المؤمنين أو خوف اندراس معالم الدين و آثار الشريعة و المذهب و نحو ذلك، و لكن لا بدّ في مرتبة الجرح و القتل بل في مطلق الإنكار باليد، من إذن الحاكم الشرعي الذي هو ولي أمر المسلمين. كما أشار إليه في الجواهر بقوله:

«لا يخفى على من أحاط بما ذكرناه من النصوص و غيرها أنّ المراد بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف و التجنب من المنكر لا مجرد القول، و إن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر و النهي، بل و بعض النصوص الواردة... لكن ما سمعته من النصوص و الفتاوى الدالة على أنّهما يكونان بالقلب و اللسان و اليد صريح في إرادة حمل الناس عليهما بذلك كله، بل هو معنى قوله عليه السلام: ما جعل الله بسط اللسان و كفّ اليد، و لكن جعلهما يُسَـطَّان معاً و يُكفَّان معاً. فيمكن إرادة ما يشمل الضرب و نحوه من أمر الأهل و نهيمهم، كما أنّه صرح في النصوص أيضاً بالهجر و تغيير الوجه و غيرها مما يراد منه الطلب بواسطة هذه الأمور لا مجرد القول كما هو واضح بإدنى تأمل و نظر»^(١).

هذا، و لكن قد نسب إلى بعض المتأخرين و المعاصرين ما يوهم التشكيك في أصل مشروعية هذه المرتبة، كالمحقق الأردبيلي، و الفقيه السبزواري، و المحقق النراقي، و المحقق العراقي، و السيد الحكيم مستظهراً ذلك من بعض فقرات كلماتهم. لكن ليس مقصود أحد من

هؤلاء الفقهاء منع مرتبة الثالثة في الواجبات والمحرمات الخطيرة إذا كان بأمر ولي الأمر كما هو واضح بأدنى تأمل لمن كان له تحصيل ومعرفة بمغزى كلماتهم عند التأمل. ولتحقيق ذلك ينبغي نقل ما استشهد به لهذه النسبة، من نص كلمات هؤلاء الفقهاء:

١- قول المحقق الأردبيلي: «بل لا يجوز الإيلاء إلاّ بدليل شرعي؛ لقبحه عقلاً و شرعاً، بل لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعياً، لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتها المذكورة، مشكلاً»^(١). ولا يخفى أنّ من لاحظ كلام هذا العلّم يجد أنّ كلامه ناظرٌ إلى الأمر والنهي باليد من غير جرح و قتل و من غير إذن الإمام أو نائبه، و جواز ذلك أيضاً بل وجوبه مورد إجماع قدماء الأصحاب. و أما إذا كان الضرب باليد و ما فوقها بأمر ولي الأمر، فكلام هذا العلّم منصرف عنه؛ إذ جوازه، بل وجوبه بإذن الحاكم مورد اتفاق جميع الأصحاب بل هو المتيقن من معقد الإجماع.

بل النصوص المعتبرة دلّت على وجوب الإنكار باليد، بل العمدّة في الدليلية هي النصوص و اتفاق الأصحاب يوجب قطعية هذه النصوص سنداً و دلالة. بل الإجماع بعنوانه، ساقط عن الاعتبار؛ لأنّه مدركيّ.

٢- كلام الفقيه السبزواري، قال: «الأمر و النهي مختصّان بالألفاظ و ما في معناهما دون الأفعال»^(٢). و فيه: أنّه اجتهد في مقابل الإجماع و النص. أما الإجماع، فلما عرفت أنّها و أما النص، فلدلالة النص الصريح على أنّ الإنكار باليد من مراتب الأمر و النهي و سيأتي ذكر هذه النصوص. هذا مع انصراف كلامه عن صورة أمر نائب الإمام و الحاكم الشرعي.

٣- كلام المحقق النراقي، قال: «الثابت من النهي عن المنكر هو المنع قولاً؛ لأنّه حقيقة

١- مجمع الفائدة: ج ٧، ص ٥٤٢.

٢- كفاية الأحكام: ج ١، ص ٤٠٨.

في النهي»^(١). وفيه: أن في كلام المحقق النراقي فقرة أخرى تنفي مطلوب المستدل؛ لأنّه عطف على الفقرة المزبورة قوله: «أو ما ثبت وجوبه زائداً عليه أيضاً كالضرب و نحوه»^(٢)، فأدخل بذلك الضرب باليد و نحوه في عنوان النهي عن المنكر.

٤- كلام المحقق العراقي؛ حيث إنّه قال: «فدليل حرمة الدم يقتضي تحريم هذه الدرجة من الإنكار بل لولا الإجماعات في الكلمات كان يشكل ثبوت أصل مشروعية هذه الدرجة من الإنكار في أمر فروع الدين، بالنسبة إلى المسلمين، المستتبع لعدم إقدام الإمام أيضاً لذلك. و مجرد مشروعية الحدود و لهم و الجهاد في أمر الدين و العقائد في حقهم، لا يقتضي التعدي إلى هكذا إنكار شديد لمحرم فرعي، خصوصاً مع كونه - فعلاً أو تركاً - من أضعف المحرمات، لا سيما إذا بلغ أمر الجرح إلى القتل، المعلوم عدم مقاومة مصلحته مع مفسدة القتل، بل و مطلق الدم أيضاً»^(٣).

وفيه: أن الكلام ليس في جواز الجرح و القتل لإنكار الصغائر الفرعية التي أشار إليها بقوله: «لمحرّم فرعي، خصوصاً مع كونه - فعلاً أو تركاً - من أضعف المحرمات» -، بل الكلام في إنكار المحرمات الخطيرة التي تهدّد سلامة أرواح مجتمع المؤمنين و يخاف بها شيوع الفساد و الفحشاء، بل يوجب تزخرف وجه حكومة الإسلام بزينة الفسق و الابتذال بالغرى و السفور، و التبرّج الأشنع من تبرّج الجاهلية. و لا ريب في أن النهي عن مثل هذا المنكر العظيم بدرجة من الأهمية في نظر الشارع يدخل في نطاق أدلّة وجوب النهي و الإنكار بمرتبه الثالثة، و لا يقاس ذلك بالمحرمات و المعاصي الصغيرة الفرعية الشخصية. و القياس بين محل الكلام و مثل هذه المعاصي مع الفارق، بل هي خارجة عن ظاهر كلام المحقق العراقي قطعاً، و لا سيما إذا كان بأمر الحاكم الشرعي. هذا، مضافاً إلى أن هذه الدرجة من الإنكار - في

١- مستند الشيعة: ج ١٤، ص ١٠٠.

٢- المصدر.

٣- شرح تبصرة المتعلّمين: ج ٤، ص ٤٦٠.

المنكرات المهمة المشار إليها - تكون من أعظم الفرائض، و هذا من ضروريات الدين و مسلّمات الشريعة المتّفقة عليها نصوص الكتاب و السنة و إجماع الفريقين.

٥- كلام السيد الحكيم؛ حيث إنّهُ استُدلّ بقوله: «النهى عن المنكر يُراد منه الزجر عن المنكر تشريعاً بمعنى احدث الداعي إلى الترك»^(١) لإثبات أنّ كلامه في عداد أقوال المخالفين.

و فيه: أنّ الفقرة المستشهد بها لا ربط لها بمطلوب المستدل، بل مقصود هذا العَلَم: أنّ النهي عن المنكر إنّما المراد منه في النصوص و الفتاوى وجوب النهي و الزجر عن المنكر بتشريع الشرع وجوبه بعنوانه وجوباً مقدّمياً لغرض إحداث الداعي في فاعل المنكر إلى ترك المنكر، لا بمعنى حرمة فعل كل ما له دخل بنحو جزء العلة و المقدمات البعيدة، كغرس العنب و الاستعصار منه لثلا يجعله المشتري خمرأ، أو حرمة كشف الرجل المواضع المعتاد كشفها لثلا تنظر إليها المرأة المتعمّدة في النظر إليها. و لاحظ كلامه في ذلك من أوّلهُ إلى آخره حتى تعرف مغزى مراده^(٢). و إلّا فالسيد الحكيم نفسه صرّح بوجوب المرتبة الثالثة. نعم إنّهُ ﷺ اشترط في الجرح و القتل إذن الإمام أو نائبه، كما هو المشهور بين الفقهاء.

قال في منهاج الصالحين: «الثالث الإنكار باليد بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية... و المشهور الترتيب بين هذه المراتب... بل المشهور الترتيب بين مراتب كل واحدة... إذا لم تكف المراتب المذكورة في ردع الفاعل، ففي جواز الانتقال إلى الجرح و القتل وجهان، بل قولان أقواهما عدم... نعم يجوز للإمام و نائبه ذلك إذا كان يترتّب على معصية الفاعل مفسدة أهم

١- مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٠.

٢- قال ﷺ: يشكّل البناء على تحريمه من باب وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بناء على عمومهِ للمقام. بحيث يقتضي ترك المقدمة، كي لا يقع غيره في الحرام. وإن كان الظاهر عدم عمومهِ له، إذ النهي عن المنكر يراد منه الزجر عن المنكر تشريعاً، بمعنى: إحداث الداعي إلى الترك، فلا يقتضي وجوب ترك بعض المقدمات لثلا يقع المنكر، كما لا يقتضي الأمر بالمعروف فعل بعض المقدمات ليتحقّق المعروف. / مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٦٠.

من جرحه أو قتله وحينئذٍ لا ضمان عليه»^(١).

و عرفت من ذيل كلامه أولاً: أنَّ مقصوده من صدر كلامه الإنكار باليد بالضرب من غير إذن الإمام. و ثانياً: أنَّه موافق للأصحاب في جواز الضرب الموجب للجرح و القتل بأمر نائب الإمام مع ملاحظة أهمية مورد النهي، بل وجوبه.

و الحاصل: أنَّه لا دلالة لكلام أحدٍ من الأعلام - المذكورين بعنوان المخالفين - على عدم جواز المرتبة الثالثة حتى المنجّر منها إلى الجرح و القتل إذا كان بأمر الحاكم الشرعي الذي هو نائب الإمام عليه السلام في عصر الغيبة. إلا ما يوهمه إطلاق كلام الفقيه السبزواري مع انصراف إطلاقه عما لو كان بأمر نائب الإمام عليه السلام في النهي عن المنكرات المهمة الخطيرة المشار إلى مثلها آنفاً. بل مشروعية هذا الإنكار بل وجوبه عند توفر شرائطه مورد إجماع جميع الأصحاب من القدماء و المتأخرين و متأخريهم. هذا تنقيح كلمات الأصحاب.

تحقيق النصوص الدالة على

وجوب الأمر والنهي باليد

و قد دلّت نصوص مستفيضة على وجوب الإنكار

باليد. وإليك نماذج منها:

١ - المعبرة المروية في تفسير العسكري عن النبي صلى الله عليه وآله: «من رأى منكم منكراً فلينتهزه

بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنَّه لذلك كاره»^(٢). هذه المعبرة صريحة في وجوب الإنكار باليد. أما وجه تقديم الإنكار باليد، فلعلّه في ما لو توقف حمل فاعل المنكر على الترك على الإنكار باليد. فحينئذٍ يجب أولاً الإنكار باليد. فإن لم يستطع فباللسان من باب إتمام الحجة و قطع العذر، و إن لم يستطع فبالتنفّر و الاستنكار. و أما اعتبار سندها، فلما حققناه في اعتبار سند التفسير المزبور في خاتمة كتابنا:

١ - منهاج الصالحين: ج ١، ص ٤٩٠، م ٧.

٢ - تفسير العسكري عليه السلام: ص ٤٨٠.

«مقياس الرواة»، و في الجزء الثاني من كتابنا: «مصباح الرجال».

٢ - ما رواه الصدوق بسنده عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أَيُّمَا نَاشِئٍ نَشَأَ فِي قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ يُوَدَّبْ عَلَى مَعْصِيَةِ كَانِ اللَّهُ أَوَّلَ مَا يَعْاقِبُهُمْ بِهِ أَنْ يَنْقُصَ فِي أَرْزَاقِهِمْ»^(١). وجه الدلالة: أَنَّ التَّأْدِيبَ ظَاهِرٌ فِي الْإِنْكَارِ بِالْيَدِ.

٣ - ما ورد في النهج عن أبي جحيفة قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «أَوَّلُ مَا تَغْلِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ، الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِالسِّنِّكُمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا وَلَمْ يَنْكُرْ مَنكَرًا قَلْبَ فُجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ»^(٢). قوله عليه السلام: «الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ»؛ أَي الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِالْيَدِ؛ بِقَرِينَةِ إِرْدَافِهِ بِقَوْلِهِ: «ثُمَّ بِالسِّنِّكُمْ، ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ...». هذه الرواية في الدلالة نظير تفسير العسكري.

٤ - ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقُّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبِرِّ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ. وَكَيْفَ لَا يَحْقُقُ لِي ذَلِكَ وَأَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحَ فَلَا تَنْكُرُونَ عَلَيْهِ وَلَا تَهْجُرُونَهُ وَلَا تُؤْذِنُونَهُ حَتَّى يَتْرَكَ؟!»، و رواه المفيد في المقنعة أيضاً مرسلًا^(٣)؛ إِذْ قَوْلُهُ عليه السلام: «لَا تُؤْذِنُونَهُ» يَشْمَلُ الْإِذَاءَ بِالْيَدِ.

٥ - عَنْ عَلِيِّ عليه السلام فِي النَّهْجِ: «...وَمِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنْكَارِ الْمَنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ فَذَلِكَ مِيتَ الْأَحْيَاءِ وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَنْكَرِ إِلَّا كُنْفَتُهُ فِي بَحْرِ لُجِّي»^(٤).

٦ - ما رواه الكليني بسنده، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «فَأَنْكُرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَالْفُظُوءَ بِالسِّنِّكُمْ وَصَكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ وَلَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَانُمْ...»^(٥). فَإِنَّ قَوْلَهُ عليه السلام:

١-الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ٦.

٢-الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ١٠.

٣-الوسائل: ب ٧ من أبواب الأمر والنهي، ح ٤.

٤-نهج البلاغة: الحكمة: ٣٦٦.

٥-الوسائل: ب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

«صكّوا» صريحٌ في الضرب باليد.

٧- ما رواه الكليني بسنده الصحيح، عن ابن أبي عمير، عن يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما جعل الله عزوجل بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً»^(١). وجه الدلالة: ظهور قوله: «يبسطان معاً» في وجوب الإنكار باليد كوجوب الإنكار باللسان و عدم انفكاكهما في الحكم. بل قوله عليه السلام: «ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد» صريحٌ في الردّ على من زعم اختصاص وجوب الأمر والنهي باللفظ.

٨- ما دلّ على جواز ضرب تارك الصوم، كما في صحيحة بُريد العجلي، قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنّه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام قال عليه السلام: يسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال لا فإنّ على الإمام أن يقتله وإن قال نعم، فإنّ على الإمام أن ينهاه ضرباً»^(٢). وجه الدلالة: ظهور قوله عليه السلام: «على الإمام أن ينهاه ضرباً» في الإنكار باليد و من باب النهي عن المنكر.

٩- ما ورد في أمر النبي صلى الله عليه وآله الرجل حبس أمّها - التي لا تدفع يد لأمس - في بيتها، مثل صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أُمّي لا تدفع يد لأمس، فقال صلى الله عليه وآله: فاحبسها. قال: قد فعلت، قال عليه السلام: فامنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: فبئس ما فعلت، فإنك لا تَبْرَها بشيءٍ أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزوجل»^(٣).

لا إشكال في سند هذه الرواية؛ لأنّ طريق الصدوق إلى ابن محبوب صحيحة. و أما الدلالة، فظاهرها بدلالة صيغة الأمر وجوب حبس المرأة غير الممتنعة من لمس الأجنبية والزنا في بيتها و لو كان أمّ الرجل، و وجوب تقييدها بقيد في البيت لو عادت بعد الحبس. حتى لا

١- الوسائل: ب ٦١ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

٣- الوسائل: ب ٤٨ من أبواب حدّ الزنا، ح ١.

تستطيع فتح الباب و لا المشي إلى خارج البيت.

إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة الآمرة بالنهي عن المنكر باليد و الضرب. هذه النصوص و إن كانت أكثرها ضعاف الأسناد إلا، أنّ تظافرها موجب للقطع بصدور مضمونها، مع أنّ بعضها معتبر السند. هذا، مع اتفاق الأصحاب على وجوب المرتبة الثالثة من الأمر و النهي، و إجماعهم من غير خلاف على وجوب الإنكار باليد، بل اتفقوا و أجمعوا على وجوب الإنكار بالجرح و القتل إذا كان بإذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام.

فحصل: أنّه لا إشكال في وجوب الأمر و النهي في المرتبة الثالثة إلا أنّ في الجرح و القتل يعتبر إذن نائب الإمام عليه السلام.

نماذج من تقديم المرتبة الشديدة
من الأمر و النهي في الروايات

ورد في الروايات تقديم المراتب الشديدة من الأمر و

النهي على الخفيفة؛ و هي:

١ - تخريب مسجد الضرار، ٢ - احراق بيوت بعض رؤوس المنافقين الذين لم يكونوا يحضروا صلاة جماعة المسلمين، ٣ - لطم على عليه السلام و ضربه من كان ينظر حال الطواف إلى محاسن النساء الأجنبية^(١). ٤ - ضرب على عليه السلام في شرطة الخميس بسياطه يتأعي ما لافلس له من الأسماك، و المسوخ^(٢). إلى غير ذلك من النصوص الخارجة عن حدّ الاحصاء. فان كلّ هذه النصوص محمولة على توقف منع فاعل المنكر و تارك المعروف على المرتبة الشديدة من الأمر و النهي. و ذلك بمقتضى الجمع بين هذه النصوص و بين ما دلّ من نصوص الكتاب و السنّة على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالحكمة و الموعظة الحسنة و القول اللين، و المجادلة بالتي هي أحسن، و نحو ذلك من الآيات و الروايات المتظافرة.

١- بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٣٤٠.

٢- الكافي: ج ١، ص ٣٤٦ / ج ٧، ص ٢٦٨، ٢٦٣ / الوسائل: ج ١٨، ص ١١٠.

حكم أسفار الخارجية

- تنقيح محل النزاع وأهميّة المسألة
- نظرة إجمالية إلى قاعدة وجوب الهجرة
- مفاد قاعدة التعرّب بعد الهجرة
- تنقيح كلمات الفقهاء في حكم التعرّب بعد الهجرة
- أدلة المسألة ومقتضى التحقيق
- شرائط جواز الإقامة في بلاد الكفار والمخالفين
- اشتراط وجوب الهجرة إلى دار الإسلام في ولاية الفقية

خلاصة البحث

❶ الأسفار الخارجية تارة: إلى بلاد الإسلام، وأخرى: إلى بلاد الكفر. وكلُّ سفر - داخلي أو خارجي، إلى بلاد الإسلام أو الكفر، بقصد الإقامة أم لا - إذا كان فيه خوف هلاك النفس أو خوف ضرر بالغ جسمي أو خوف الضلالة و المعصية، أو خوف ذهاب الإيمان، يكون سفرًا حراماً بلا ريب ولا خلاف. ولكن محل الكلام إنما هو السفر إلى بلاد الكفر لمطلق الإقامة - لدون العشرة أو أكثر منها، دائمة أم لا - إذا لم يتمكن من إظهار شعائر الدين هناك، و لو لم يخف على النفس أو على الإيمان. وألحق الشهيد بلاد أهل العامة لمن لا يتمكن من إظهار شعائر المذهب هناك.

❷ أفتى الفقهاء بوجوب الهجرة عن بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام على من يضعف عن إظهار شعار الإسلام، بل ادّعى عليه الإجماع كما في الجواهر، و أفتى بعضهم باستحبابها لمن يتمكن من إظهاره هناك، كما عن الشهيد، و قد دلّ على وجوب الهجرة قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾، و قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، و يشعر بذلك تفريع الأمر بالعبادة على سعة الأرض في قوله: ﴿إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾. و سائر الآيات المستدل بها لا تدلّ على أكثر من الاستحباب.

❸ التعرّب بعد الهجرة في الأصل بمعنى الإقامة في بوادي الكفر بعد الهجرة منها إلى مدينة النبي ﷺ. ثمّ وسّع في إطلاقه إلى السفر للإقامة في مطلق بلاد الكفر، بلا اعتبار الدوام في الإقامة.

❹ وقع الخلاف في أنّ حرمة التعرّب بعد الهجرة هل تختصّ بالإقامة في بوادي الكفر بعد الهجرة منها إلى مدينة النبي ﷺ، أو مطلق الإقامة في بلاد الكفر حتى في زماننا. وأيضاً وقع الخلاف في أنّ ملاك الحرمة هل هو مجرد الإقامة في بلاد الكفر أو بشرط الخوف على إيمانه، أو

الضعف عن إظهار شعائر الدين، أو حتى عن إظهار شعائر المذهب؛ لاختلاف النصوص في ذلك.

❏ يمكن الاستدلال لحرمة التعرّب بعد الهجرة بقاعدة الضد بعد إثبات وجوب الهجرة من بلاد الشرك؛ لأنّ الإقامة هناك ضدّ عامّ للهجرة منها.

❏ النصوص الواردة في هذه القاعدة طائفتان: الأولى: ما عدّ فيها التعرّب بعد الهجرة من الكبائر وبعضها بلسان النفي؛ أي نفي الجواز، كقوله ﷺ: «لا تعرّب بعد الهجرة» في صحيحة منصور.

الثانية: ما دلّ على كون التارك للولاية بعد معرفتها والدخول في مسلك أهل العامة من قبيل التعرّب بعد الهجرة. وهذه الطائفة حاكمة على الأولى بتوسعة موضوعها، فيترتب حكم التعرّب بعد الهجرة عليها. وهي صحيحة حذيفة بن منصور.

الثالثة: ما دلّ على تعليق جواز الإقامة في بلاد الكفر على تبليغ الدين هناك.

❏ يشترط في جواز الإقامة في بلاد الكفار أولاً: عدم الخوف على الإيمان وحفظ النفس من الضلالة والانحراف والفساد.

و ثانياً: التمكن من إظهار شعائر الدين و ثالثاً: إضمار عداوة الكفار و بُغضهم و عدم إحساس حُبهم في القلب؛ لدلالة الآيات على وجوب بعضهم و حرمة حبهم و مودّتهم.

و أمّا الإقامة في بلاد المخالفين، فإنّما يشترط الشرط الأوّل دون الأخيرين؛ نظراً إلى روايات التقية و للأمر بالأخوة الإسلامية، إلّا أهل النصب فإنّهم مبغضوا أهل البيت عليه السلام و ناصبيهم، و في حكم الكفار و يجب بُغضهم و لا يجوز حُبهم.

بل يجب بغض مرام مطلق أهل العامة في القلب، و هذا معنى وجوب التبرّي.

❏ يشترط الهجرة من بلاد الكفر - مع عدم التمكن من إظهار شعائر الدين - في ثبوت الولاية للفقيه؛ إذ يخرج من العدالة بالإقامة في بلادهم حينئذٍ.

وقد دلّ على نفي ولاية مثل هذا الفقيه قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾؛ إذ دلّ على نفي مشروعية ولايته ونصرتة وأخوته الإيمانية.

تنقيح محل النزاع
و أهمية المسألة

كان للسفر والهجرة إلى البلاد دورٌ عظيم منذ أقدم القرون

في الحضارات البشرية ، و تعيين مصير حياة البشر في جميع أدوار التاريخ ، و لا سيّما في العالم المعاصر الذي هو عصر الارتباطات و الصناعات. من أجل ذلك ينبغي للفقهاء التحقيق العميق و دقّة النظر في حكم هذه المسألة المهمة.

السفر بعنوانه الأوّلي مباح و يترجع، بل يستحب إذا كان بقصد الأغراض المحبوبة للشارع كالاتّجار و الاعتاز مما جرى على الطواغيت و الأمم الطاغية الماضية، أو لزيارة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و العلماء و الصلحاء و الشهداء، و نحو ذلك مما رغب الشارع إليه. و قد يحرم، كما لو كان للهو و وجوده الفساد، أو للصيد اللهوي، بل و مطلق المعاصي. و قد يجب كما لو توقف فعل الواجب على السفر.

و لا يخفى أنّ الأسفار الخارجية تنقسم إلى قسمين: أحدهما: السفر من مملكة اسلامية إلى مملكة اسلامية أخرى، و ثانيهما: السفر من بلاد الاسلام إلى بلاد الكفر.

أما السفر الخارجي إلى بلاد الاسلام ، فلا كلام و لا إشكال في جوازه، إلّا أن يُخاف منه على النفس أو على الدين فلو كان مريد هذا النوع من السفر خائفاً على نفسه لما يكون هناك من الهرج و المرج و القتل و شيوع الإرهاب و الحرب ، فلا يجوز ؛ لكونه من قبيل إلقاء النفس إلى التهلكة، إلّا أن يتوجّه إليه تكليف شرعي لجهةٍ من الجهات ؛ إذ لا يجوز كل عمل يخاف منه على النفس ، بلا فرق بين السفر و غيره ، و لا بين السفر الخارجي و الداخلي. و كذا

لو خاف على دينه لما هناك من شدة الفساد والعُرى والسفور والفحشاء، و بلا فرق في الحرمة حينئذٍ بين السفر الداخلي والخارجي. فلو أن أحداً - مثلاً - خاف على دينه بالسفر إلى شمال طهران أو إلى بعض بلاد سواحل بحر الخزر؛ لما فيهما من الفساد، لا يجوز له السفر. و يجب عليه إتمام صلاته بمجرد الخروج عن حدّ ترخص بلده، و يجب عليه الصوم حينئذٍ. و كذلك الحكم في السفر الخارجي إلى الممالك الإسلامية.

و حاصل الكلام : أن هذا النوع من الأسفار الخارجية يُحكّم فيها مقتضى القاعدة و الإطلاقات الأولية. و هو جوازها بالعنوان الأولي و حرمتها بالعنوان الثانوي العارضي، من غير اشتراط الإقامة في السفر. و هو خارجٌ عن محل النزاع في المقام. و إنّما الكلام في القسم الثاني من الأسفار الخارجية و هو السفر من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر بقصد الإقامة فيها. و الذي يعبر عنه بالتعرّب بعد الهجرة ليس مجرد السفر إلى بلاد الكفر، بل مطلق الإقامة هناك دائماً كانت أم لا. و لتحقيق هذه المسألة ينبغي دراسة قاعدتين: إحداهما: قاعدة وجوب الهجرة. ثانيتهما: قاعدة التعرّب بعد الهجرة.

نظرة إجمالية إلى

قاعدة وجوب الهجرة

يظهر من كلمات الفقهاء اختصاص قاعدة وجوب الهجرة

من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام بشرائط يأتي بيانها ، كما جاء في متن الشرايع، و نفى الخلاف فيه في الجواهر ؛ حيث قال: «و تجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار شعار الإسلام من الأذان و الصلاة و الصوم و غيرها. سمي ذلك شعاراً ؛ لأنه علامة عليه أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن فاستعير للأحكام اللاحقة للدين ، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له، كالفاضل و الشهيدان وغيرهم».^(١)

و نظيره عن العلامة في القواعد و المحقق الكركي في شرحه.^(١) و مثله الشهيد الثاني ،
إلاّ أنّه أخرج عن هذا الحكم من يقوى على إقامة شعائر الدين في بلاد الشرك و إن تُستحب
الهجرة له ؛ حيث علّق على كلام صاحب الشرايع بقوله:

«و احترز بمن يضعف عن إقامتها ، عن ذي القوّة أو العشيرة ، بحيث يمنعه ذلك من أذى
المشركين ، و يقدر على إقامة الشعار ، فلا يجب عليه الهجرة . و مع ذلك يستحب له الهجرة ،
لثلا يكثر به سواد المشركين».^(٢) و ترى الشهيد استدلال استحياب الهجرة للمتمكن من إقامة
الشعائر بكثرة سواد المشركين به ، ولكن يمكن الاستدلال لذلك بإطلاقات النصوص الآتية
الدالة على استحياب الهجرة.

و نقل عن الشهيد الأوّل إلحاق بلاد أهل العامة لمن لا يتمكّن فيها من إقامة شعائر
الإيمان و المذهب ؛ حيث قال: «و ألحق الشهيد - فيما نقل عنه - ببلاد الشرك بلاد الخلاف
التي لا يتمكّن فيها المؤمن من إقامة شعار الإيمان ، فيجب عليه الهجرة منها - مع إمكان انتقاله
- إلى بلد يحصل فيه إقامة الشعار».^(٣)

و لكن ينبغي سحب نطاق البحث إلى حكم الهجرة من كل موطن لا يمكن فيه إقامة
شعائر الدين بلافق بين بلاد الكفر و بين بلاد المسلمين كالبلاد التي تحت سيطرة الطواغيت و
السلاطين المضادّين للدين و المذهب ، و ذلك لسعة نطاق الأدلة المستدل بها في المقام.
و على أيّ حال فقد استدلل لوجوب الهجرة في المقام - بعد نفي الخلاف كما عرفت من
صاحب الجواهر - بآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا

١- جامع المقاصد: ج ٣ ، ص ٣٧٤.

٢- مسالك الأفهام: ج ٣ ، ص ١٧ .

٣- مسالك الأفهام: ج ٣ ، ص ١٧ .

مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوُهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا* إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا* فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا*^(١)

وجه الدلالة: ما جاء فيه ، من عقاب الملائكة أهل المعصية على ترك الهجرة و ردّهم توجيه أهل المعصية - من أنّهم كانوا مستضعفين في الأرض - بإمكان المهاجرة من محل المعصية إلى سائر نقاط الأرض. فيعلم من ذلك كون هذه الهجرة واجبة.

و لا يخفى أنّ الاستضعاف في صدر هذه الآية بمعنى عدم التمكن من حفظ الإيمان في البلاد الذي كان الفساق يعيشون فيه. فعاتبهم الملائكة بتمكنهم من الهجرة من أوطانهم إلى سائر البلاد لحفظ الإيمان. و أما الاستضعاف في قوله: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ﴾ في ذيل الآية، فهو مطلق؛ بمعنى ضعف عقلهم و جهلهم و قصورهم عن فهم معارف الدين، و عدم تمكنهم من الهجرة عن أوطانهم.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾؛^(٢) حيث دل بالصراحة و المطابقة على نفي الولاية و عدم جواز العلاقة و المودة مع الذين آمنوا و لم يهاجروا من بلاد الشرك إلى بلاد الاسلام. و دلّ بالالتزام على وجوب الهجرة و إلّا لم يكن تركها موجباً لقطع الولاية و مودّتهم مع المؤمنين. و المقصود من المهاجرة في هذه الآية بمعنى السفر من مكّة و بواديها إلى مدينة النبي ﷺ؛ لكفر أهالي مكّة و بواديها و قرأها في صدر الاسلام و عدم تمكن المنتحلين بالاسلام من إقامة شعائر الدين هناك. و الولاية فُسِّرَت بالارث و الموالاة و النصرة، كما قال الطبرسي.^(٣) و بأيّ معنى فُسِّر يدلّ على وجوب المهاجرة؛

١- النساء: ٩٧ - ٩٩.

٢- الأنفال: ٧٢.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٣ - ٤، ص ٥٦١.

نظراً إلى كون تركها موجباً لقطع الإرث و الموالاة و النصرة؛ ضرورة اختصاص هذه الآثار بالمحرّمات، بل كبائر الذنوب.

و منها: قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾^(١)؛

وجه الدلالة: ما جاء فيه من تفريع الأمر بالعبادة على سعة الأرض بقوله: «فاعبدون» ؛ إذ يشعر ذلك بالأمر بالهجرة إلى مكانها، و وجوبها المستفاد من الأمر.

و أما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(٢)، ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقاً حَسَناً وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾^(٣)، ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبْؤَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَآجِرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ * الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ^(٤)، فلا دلالة لشيءٍ من هذه الآيات على وجوب الهجرة ، بل غاية مدلولها استحبابها.

و لكن لا إشكال في تمامية دلالة الأولى على حرمة البقاء في مكان يضعف الشخص عن إقامة الواجبات فيه و لا يقوى على حفظ نفسه من المعصية بترك المعاصي و فعل الواجبات ، و وجوب الهجرة منه إلى مكان يتمكن فيه من ذلك، بلا اختصاص ببلاد الشرك لكن الاتفاق على ذلك إنما هو في الهجرة من بلاد الشرك. و هذا الاتفاق - مع عدم تعرّض كثير من القدماء و المتأخرين لأصل المسألة - على فرض تحقّقه لا يمنع من إطلاق الآية للهجرة من غير بلاد الشرك أيضاً. و كذلك الآية الثانية تتمّ دلالتها على المطلوب.

و عليه فمقتضى التحقيق وجوب الهجرة من كل مكان لا يتمكن من ترك المعاصي و

١- العنكبوت: ٥٦ .

٢- النساء: ١٠٠ .

٣- الحج: ٥٨ .

٤- التحل: ٤١ و ٤٢ .

فعل الواجبات - ولو بعضاً - إلى أرض و بلد يتمكن فيه من ذلك، بدليل الآية المزبورة ، بلا فرق بين بلاد الشرك وغيرها. ولا ريب أن الهجرة كأَيِّ واجب آخر إنما يصير فعلياً مع القدرة والمكنة وإلا فلا. وحاصل الكلام: أن ملاك وجوب الهجرة إنما هو عدم التمكن من ترك المعاصي وفعل الواجبات في الموطن الأول و التمكن من ذلك في الموطن الثاني، من دون دخل لبلاد الشرك في وجوبها.

تحقيق معنى

التعرب بعد الهجرة

المقصود الأصلي من هذه المسألة تنقيح حكم السفر من بلاد الإسلام إلى بلاد الشرك. وقبل الخوض في البحث عن أدلة الحكم ينبغي تحقيق المعنى المقصود من عنوان «التعرب بعد الهجرة». و يُعلم ذلك من كلمات أهل اللغة والفقهاء.

وقد جاء لفظ «التعرب» في كلمات أهل اللغة؛ بمعنى اختيار السكونة في البادية بعد الخروج منها إلى بلاد الإسلام. وأخذ لفظ التعرب من الأعرابي؛ أي ساكن البادية. وقد عدّ في كلماتهم الهجرة إلى البادية بعد الهجرة منها إلى بلاد الإسلام في عداد الشرك.

قال ابن الأثير: «التعرب بعد الهجرة، هو أن يعودَ إلى البادية و يُقيمَ مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً. وكان من رجّع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر يعدّونه كالثرد و من حديث ابن الأَکوع: «لَمَّا قُتِلَ عَثْمَانُ خَرَجَ إِلَى الرَّبَذَةِ وَأَقَامَ بِهَا. ثُمَّ إِنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ يَوْمًا فَقَالَ لَهُ: يَا بْنَ الْأَكْوَعِ ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِيَّتِكَ وَ تَعَرَّبْتَ؟»^(١).

وقال الجوهري: «تعرب؛ أي تشبه بالعرب. و تعرب بعد هجرته؛ أي صار أعرابياً»^(٢).

وقال في مجمع البحرين: «لا تعرب بعد الهجرة. يُروى بالعين المهملة يعنى الالتحاق ببلاد الكفر والإقامة بها بعد المهاجرة عنها إلى بلاد الاسلام ، وكأنّ من رجع من الهجرة إلى

١- النهاية : ج ٣، ص ١٨٣.

٢- صحاح اللغة: مادة عرب.

موضعه من غير عذر يعدّونه كالمرتد. و في كلام بعض علمائنا: المتعرّب بعد الهجرة في زماننا هذا أن يشتغل الانسان بتحصيل العلم ثم يتركه و يصير منه غريباً. و روي: «المتعرّب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته».^(١)

و في الحدائق: «في جملة من الأخبار الدالة على عدد الكبار أن من جملتها التعرّب بعد الهجرة، إلا أن تحقّقه في مثل هذه الأزمنة غير معلوم»^(٢). يستفاد من كلامه أنه فسّر العبارة المزبورة بما قاله ابن الأثير، و هو العود إلى البادية و الإقامة بها بعد هجرته مع النبي ﷺ؛ إذ يختص ذلك بالمهاجرين في عصر النبي ﷺ.

ولكن فسّرهما السيد الخوئي بمطلق الإعراض عن بلاد الاسلام و أرض المسلمين إلى بلاد الكفار، بلا اختصاص بالإقامة في البادية. قال: «التعرّب بعد الهجرة؛ أي الإعراض عن أرض المسلمين بعد الهجرة إليهم و الانتقال إلى بلد الكفار الذي هو فسق و معدود من الكبار في جملة من الاخبار، لا الأعرابي بمعنى سكنة البوادي».^(٣) و يشهد لهذا التفسير بعض نصوص المقام، كما سيأتي.

و قد اتضح على ضوء هذا البيان المراد من الهجرة، فهي تدور بين خصوص الهجرة من البادية إلى بلاد الاسلام بعد انتحالهم إلى دين الاسلام في عهد النبي ﷺ، و بين الأعم منها و الإقامة في بلاد الاسلام و اختيار السكونة بين المسلمين، كما يلائمه كلام السيد الخوئي رحمه الله.

١- مجمع البحرين: مادة عرب.

٢- الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٩.

٣- صلاة الخوئي: ج ٥، ص ٤٣٣.

كلمات الفقهاء في

حكم التعرّب بعد الهجرة

أما تحقيق حكم هذه المسألة : فيظهر حرمة التعرّب بعد

الهجرة من كلمات الفقهاء في موردين من أبواب الفقه. أحدهما: شرائط امام الجماعة من كتاب الصلاة في مسألة عدّ المعاصي الكبيرة ؛ حيث إنهم ذكروا التعرّب بعد الهجرة من كبائر الذنوب ؛ أخذاً بالنصوص الدالة على ذلك، كما في رسائل الكركي^(١) و مجمع الفائدة^(٢) و المدارك^(٣) و الذخيرة^(٤) و الحقائق^(٥) و كشف اللثام^(٦)، و الرياض^(٧)، و كشف الغطاء^(٨) و الجواهر^(٩) و السرائر^(١٠) و الحقائق^(١١).

قال في الحقائق - في بيان أقسام من لا يجوز الصلاة خلفه - :

«الرابع- وهو الأعرابي -، فالمراد به الأعرابي بعد الهجرة كما أفصح به خبر الأصبغ بن نباتة و خبر محمد بن مسلم و عليهما يحمل ما أُطلق في غيرهما، و الوجه في المنع من إمامته ظاهر ؛ لإخلاله بالواجب عليه و هو الهجرة و إصراره على الترك بغير عذر شرعي ، و سيأتي إن شاء الله تعالى في جملة من الأخبار الدالة على عدد الكبائر أنّ من جملتها التعرّب بعد الهجرة، إلّا أنّ تحققه في مثل هذه الأزمنة غير معلوم. و الأصحاب في هذه المسألة منهم من أطلق المنع كالشيخ و جماعة و منهم من أطلق الكراهة. و فصل في المعتبر في ذلك بما

١- رسائل الكركي : ج ٢، ص ٤٣.

٢- مجمع الفائدة و البرهان: ج ١٢، ص ٣١٦.

٣- مدارك الأحكام : ج ٤، ص ٦٧.

٤- ذخيرة المعاد : ج ٢، ص ٤٠٣.

٥- الحقائق الناضرة: ج ١٠، ص ٤٧ - ٥٠.

٦- كشف اللثام: ج ٢ (ط ق)، ص ٣٧١.

٧- رياض المسائل (ط ق): ج ٢، ص ٤٢٧.

٨- كشف الغطاء: ج ١ ص ٢٦٧.

٩- جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٢٥.

١٠- السرائر : ج ٣، ص ٦٣٨.

١١- الحقائق الناضرة: ج ١٠، ص ٩ / ج ١١ ص ٢٢٤.

يرجع إلى الفرق بين من لا يعرف محاسن الاسلام و لا وصفها فالأمر كما ذكره من المنع، و بين من وصل إليه ما يكفيه اعتماده و يدين به و لم يكن تلزمه المهاجرة وجوباً جاز أن يؤم. و فيه: أن ما ذكره لا اختصاص له بالأعرابي كما لا يخفى، بل الأظهر كما عرفت إنما هو ما قلناه؛ لأنّه الذي دلّت عليه الأخبار المذكورة»^(١).

يتحصّل كلامه في نكات: الأولى: حرمة التعرّب بعد الهجرة، و كونه مانعاً من إمامة الجماعة، بل من الكبائر إذا كان مصراً على ترك الهجرة الواجبة.

الثانية: اختصاصه بالمهاجرين في عهد النبي ﷺ بأن يعودوا إلى الإقامة في البوادي أو إلى خصلة أهل البادية من عدم المبالاة بالدين.

الثالثة: منع اختصاص حرمة التعرّب بمن لا يعرف محاسن الاسلام و وصفه، كما عن المعتبر؛ بملك كونه في معرض الكفر بالعود إلى البادية، بخلاف العارف بمحاسن الاسلام؛ إذ تعلّم ما يحفظه من الانحراف. و علّل المنع بأنّ الاختصاص المزبور خلاف ظاهر إطلاق نصوص المقام.

و هل التعرّب خصوص العود إلى بوادي الكفار و الإقامة فيها بعد الهجرة منها و الانتحال إلى الاسلام في عصر النبي ﷺ؟ أو مطلق السفر إلى بلاد الكفر و الإقامة فيها حتى الشايع في زماننا بين المسلمين؟ فيه خلاف بين الفقهاء، كما سبق آنفاً من صاحب الحقائق استظهار الوجه الأوّل من أخبار المقام، ولكن عرفت من كلام السيد الخوئي تفسير نصّ القاعدة بالوجه الثاني.

و أيضاً اختلفت الكلمات في أنّ الحرام هل هو نفس الإقامة في بلاد الكفر أو بشرط خوف المقيم هناك على دينه؟ أو بشرط عدم التمكن من إقامة الشعائر و لو لم يخف على

دينه؟. يظهر من كلمات الفقهاء الأخير، و يستفاد من بعض النصوص الثاني، و يظهر من كلمات بعضهم الأول كما عرفت.

و فُسِّر التعرّب في بعض النصوص بالخروج من الإيمان بولاية أهل البيت عليهم السلام، و هذا التفسير من باب جري هذه القاعدة إلى مصاديقها.

أدلة المسألة

و مقتضى التحقيق

يمكن الاستدلال لحرمة التعرّب بعد الهجرة بمقتضى

القاعدة و بدلالة النصوص الخاصة.

أمّا القاعدة، فهي قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده. وجه الاستدلال: أنّه بعد إثبات وجوب الهجرة من بلاد الكفر و من كل بلد خيف فيه على حفظ الإيمان و حفظ النفس من المعاصي. فإنّ مقتضى الأمر بالهجرة النهي عن ضده الذي هو الرجوع إلى تلك المناطق. و يمكن أيضاً الاستدلال بقاعدة نفي السبيل لإثبات حرمة لحرمة التعرّب، بل مطلق الإقامة في بلاد الكفر إذا استلزم سلطة الكافر على المؤمن باستيجار و استخدام و نحو ذلك مما هو داخل في عنوان السبيل و السلطة على المؤمن. و دليل هذه القاعدة قوله تعالى: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».

أمّا النصوص الخاصّة، فهي على طوائف: الطائفة الأولى: ما دل من النصوص على حرمة التعرّب بعد الهجرة و أنّه من الكبائر.

١ - صحيحة ابن محبوب ، قال: «كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي؟ و ما هي؟ فكتب عليه السلام: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمناً و السبع الموجبات: قتل النفس الحرام ، و عقوق الوالدين، و أكل الرّبا ، و التعرّب بعد الهجرة... الحديث»^(١).

٢ - صحيحة عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر، فقال عليه السلام: هنّ في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الرّبا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلماً، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة، قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال عليه السلام: نعم...»^(١) دلّت هذه الصحيحة على كون التعرّب بعد الهجرة أكبر معصية من سائر المعاصي الكبيرة، لكنّه بعد الشرك قطعاً، كما صرّح بذلك في النصوص.

٣ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة... الحديث»^(٢).

٤ - معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الكبائر القنوط من رحمة الله - إلى أن قال عليه السلام -: والتعرّب بعد الهجرة ... الحديث»^(٣).

٥ - صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الكبائر سبعة: منها قتل النفس... التعرّب بعد الهجرة... - إلى أن قال عليه السلام - التعرّب والشرك واحد»^(٤).

مقصوده عليه السلام - ظاهراً -: أنّ التعرّب لما كان دخولاً اختيارياً في المشركين والرضا بفعالهم، يكون المتعرب كواحد من المشركين، لا أنّه مشركٌ حقيقةً. من هنا عدّ كل واحد من التعرّب والشرك من الكبائر في هذا الخبر عليحدة، أو يُحمل على مرتبة من الشرك.

٦ - صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «لا تعرّب بعد الهجرة ولا هجرة بعد الفتح»^(٥) دلّ ذيلها على أنّ الهجرة من بلد الشرك إنّما يجب إذا لم يتمكن المقيم فيه متمكناً من إظهار شعائر الدين؛ نظراً إلى ثبوت هذه الخصوصية في

١- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٤.

٢- الوسائل: ب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، ح ٦.

٣- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١٣.

٤- الوسائل: ب ١٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١٦.

٥- نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ص ٢٦، ح ١٧. / الوسائل: ب ٣٦ من أبواب جهاد العدو، ح ٧.

المقيمين بمكة قبل فتحها، بخلاف بعد فتحها.

٧- مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام: «الكبائر خمسة: الشرك... والتعزب بعد الهجرة».^(١)

٨ - خبر الحلبي ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ... قال : و الكبائر السبع الموبقات: قتل النفس الحرام... و التعزب بعد الهجرة... الحديث».^(٢)

٩ - خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما لنا نشهد على من خالفنا بالكفر؟ و ما لنا لا نشهد لأنفسنا و لأصحابنا أنهم في الجنة؟ فقال عليه السلام: من ضعفكم، إن لم يكن فيكم شيء من الكبائر فاشهدوا أنكم في الجنة، قلت: فأني شيء الكبائر؟ قال عليه السلام: أكبر الكبائر الشرك بالله، و عقوق الوالدين، و التعزب بعد الهجرة».^(٣)

مقصوده عليه السلام - ظاهراً - : أن التعزب لما كان دخولاً اختيارياً في المشركين و الرضا بفعالهم، يكون المتعرب كواحد من المشركين، لا أنه الشرك، من هنا ذكر الشرك في صدر هذا الخبر عليحدة، أو يحمل على مرتبة من الشرك.

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة لا يسع هذا المجال لذكر جميعها. هذه الطائفة أكثرها تامة سنداً و دلالة و بالغة حدّ النظافر. فلا إشكال في حرمة التعزب بعد الهجرة. و أنها من أكبر الكبائر. و مع الأسف الشديد من مصائب الإسلام و المسلمين في زماننا أن شبابهم و كهولهم بل شيوخهم يهاجرون إلى بلاد الكفر و لا يبالون بأداء فرائضهم الدينية هناك، و أشدّ أسفاً من ذلك فتوى بعض المتفقيين بجواز اتخاذ نساء المسلمين الشعر المستعار في بلاد الكفر لأجل تحصيل العلوم الجديدة. مع عدم وجوب تحصيلها و حرمة إبداء الزينة الباطنة و ما يستتبعه

١- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢٧.

٢- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٢.

٣- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٥.

من الفساد.

و سياق هذه النصوص على سبيل القضية الحقيقية الكلية المقدّر موضوعها إلى يوم القيامة، و تكون الفقرة المتضمنة للتعزّب بعد الهجرة على وزان سائر فقرات هذه النصوص. من أجل ذلك تفيد هذه النصوص بسياقها حرمة السفر و الإعراض عن بلاد الإسلام و أرض المسلمين إلى مطلق بلاد الكفار، بلا اختصاص بالإقامة في البادية.

الطائفة الثانية: ما دلّ على كون التارك للإيمان بالإمامة و الدخول في مذهب أهل العامة من قبيل التعزّب بعد الهجرة. مثل صحيحة حذيفة بن منصور، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المتعزّب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته»»^(١) هذه الصحيحة حاكمة على جميع نصوص المقام؛ إذ دلّت على توسعة موضوعها - و هو التعزّب بعد الهجرة - من أصله إلى العدول عن مذهب الامامية بعد معرفته. من هنا أفتى الشهيد و من تبعه بلحق بلاد العامة إلى بلاد الكفر في حكم التعزّب بعد الهجرة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز الإقامة في بلاد الشرك بل استحبابه إذا كان المقيم بها متمكناً من تبليغ الدين و ترويح معارف أهل البيت عليهم السلام و أحكامهم، من هذه الطائفة خبر حماد السمندي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعفر بن محمد عليه السلام إنّي أدخل بلاد الشرك و إنّ من عندنا يقولون: إنّ ميتاً ثمّ، خُشِرَتْ معهم، قال: فقال عليه السلام لي: يا حماد إذا كنت ثمّ تذكر أمرنا و تدعوا إليه؟ قال: قلت: نعم، قال عليه السلام: فإذا كنت في هذه المدن - مدن الاسلام - تذكر أمرنا و تدعوا إليه؟ قال: قلت: لا، فقال عليه السلام لي: إنك إن تمثت ثمّ تخشع أمتة وحدك و يسعى نورك بين يديك»^(٢).

الرابعة: ما علّل فيه وجه حرمة التعزّب بعد الهجرة بالرجوع عن الدين، و ترك معاونة الأنبياء و حجج الله، و ما فيه من الفساد، و زوال ما تعلّمه من معارف الدين و أحكامه. مثل ما

١- معاني الأخبار: ص ٢٦٥، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٣٦ من أبواب جهاد العدو، ح ٦.

رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن سنان: «أن أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله و حرم الله التعرب بعد الهجرة للرجوع عن الدين و ترك الموازنة للأتبياء و الحجج عليهم السلام، و ما في ذلك من الفساد و إبطال حق كل ذي حق لعلّة سكنى البدو، و لذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل و الخوف عليه، لأنّه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم و الدخول مع أهل الجهل و التماذي في ذلك». ^(١) قوله: «الموازنة»؛ يعني الإعانة و المساعدة.

هذا موجز الكلام في مسألة التعرّب بعد الهجرة موضوعاً و حكماً. أمّا موضوعاً، فهي تشمل كل سفر من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر إذا خيف على حفظ الدين و الإيمان و صيانة النفس عن ترك المعاصي و فعل الواجبات أو على إقامة الشعائر الدينية و إظهارها و لو لم يخف على دينه؛ بأن لا يرى نفسه متمكناً من ذلك هناك. و أما حكماً فلا ريب في تمامية دلالة نصوص المقام على حرمة ذلك، بل على كونه من الكبائر و من أكبرها.

و مقتضى التحقيق: شمول الملاك الأوّل للسفر من بعض بلاد الاسلام المتمكن فيه من حفظ الإيمان و الدين و فعل الواجبات و ترك المحرمات إلى بلاد إسلامية أخرى لا يتمكن من شيء من ذلك. للقطع بعدم خصوصية للسفر من بلاد الاسلام إلى بلاد الكفر في ذلك. كما سبق بيان ذلك في طليعة البحث، مضافاً إلى إطلاق مفهوم الآية الشريفة؛ إذ دلّت بمفهوم الفحوى و الأولوية القطعية على حرمة المهاجرة من كل بلد يتمكن فيه من حفظ الدين و الإيمان و فعل الواجبات و ترك المحرمات إلى أيّ بلد آخر لا يتمكن فيه من شيء من ذلك. نعم لو لم يخف على دينه و تمكّن من العمل بوظائفه الشرعية الواجبة من فعل الواجبات و ترك المحرمات، لكن لم يتمكن من إظهارها بين المجتمع، فلا يحرم السفر إلى بلاد الاسلام حينئذٍ؛ لعدم وجوب إظهارها، بل يجب عليه التقية الاضطرارية حينئذٍ. و عليه فالحكم المزبور مخصوص ببلاد الكفر لقيام الاجماع و ظهور النص، و مع احتمال الخصوصية لا يكون الاجماع حجةً في غير

القدر المتيقن من معقده.

ها هنا اشكالان:

أحدهما: أن روايات التقيّة دلّت على جواز التعيُّش مع أهل العامة مع فرض عدم إقامة شعائر المذهب هناك. من أجل ذلك نقول بعدم اشتراط التمكن من إقامة شعائر المذهب في إقامة بلاد المخالفين، إلّا أن يخاف على نفسه أو دينه. ولكنه في ما إذا كان قلبه مطمئنّاً بالايمن وإتّما يتقيهم في الظاهر. وإلّا فلا يجوز الإقامة والعيش في بلاد أهل العامة لو خاف على إيمانه، كما هو ظاهر صحيحة حذيفة.

ثانيهما: أن ما ورد من الأمر بطلب العلم و لو في بلاد الشرك - كقوله: «اطلبوا العلم ولو بالصين» يدلّ على جواز الإقامة مطلقاً في بلاد الكفر لطلب العلم.

وفيه: أن هذه الرواية بصدد عدم مانعية بُعد المسافة عن طلب العلم من دون نظر إلى الإقامة في بلد الشرك حتى يتعقد إطلاقها من هذه الجهة. مع حملها على ما إذا تمكن هناك من إقامة الشعائر و لم يخف على دينه.

شروط جواز الإقامة

في بلاد الكفار والمخالفين

يقع الكلام تارةً: في ما يشترط في جواز الإقامة في

بلاد الكفار وأخرى: ما يشترط في جواز الإقامة في بلاد المخالفين. أما شروط جواز الإقامة في بلاد الكفار - وهي عمدة محور الكلام - فهي ثلاثة:

أحدها: أن يأمن الانسان على دينه ؛ بأن يثق من نفسه و لا يخاف على فساد عقيدته و ذهاب إيمانه ؛ لماله من قوة الايمان ، و العلم و اليقين بما يصونه عن الانحراف و الفساد ، و إلّا فلا يجوز له السفر إلى بلاد الكفر و الإقامة فيها ؛ لما أمر به في نصوص الكتاب و السنة المتواترة من وجوب حفظ الدين و الايمان ، بل و تحصيله ، فضلاً عن حفظه بعد حصوله، بل

ذلك من ضروريات الدين. و هذا الشرط لا يختص بالسفر إلى بلاد الكفر ، بل يشترط في جواز السفر إلى أي بلد، بل إلى أي مجلس و موضع من بلده.

ثانيها: أن يكون مضرراً لعدواة الكفار و المشركين و بُغضهم، و أن لا يُضمر في صقع نفسه و قلبه شيئاً من محبتهم و مودتهم ؛ لأن ذلك من أصول المذهب ، بل من ضروريات الدين ؛ لما نطق به الكتاب في صريحه كقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾^(١) و قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ فترى الذين في قلوبهم مرضٌ يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيضربحوا على ما أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ^(٢) و للنبوي المشهور: «من أحب قوماً خسر معهم»، كما في حديث جابر بن عبدالله الأنصاري الوارد في أربعين أبيي عبدالله الحسن عليه السلام.^(٣) و في المروي عن الحسن بن علي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله: «من أحب قوماً كان معهم»^(٤) و عليه فإذا أحسن المسلم المقيم في بلاد الكفار ذرةً من محبتهم و مودتهم في قلبه بحيث لم يتمكن من قطع مودتهم و قلع محبتهم من قلبه مادام هناك، يحرم عليه الإقامة في بلادهم و يجب عليه العود إلى بلاد الإسلام حينئذٍ.

ثالثها: تمكّنه من إقامة الشعائر بفعل الواجبات و ترك المحرمات و لو في خلواته و إظهاره في الجلوات إذا كان واجباً أو شعاراً، كما عرفت دليل ذلك آنفاً.

و أما الإقامة في بلاد المخالفين و ساير بلاد الاسلام ، فلا يشترط في جوازها إلا

١- المجادلة: ٢٢.

٢- المائدة: ٥١ - ٥٢.

٣- بحار الأنوار: ج ٦٥، ص ١٣١ / ج ٩٨، ص ١٩٦.

٤- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٦، ص ١٦.

الشرط الأول. و قد قلنا إنه يشترط في السفر إلى أي بلد ، بلا فرق بين بلاد الكفار ، و بلاد المسلمين ، و لا بين بلاد المخالفين و المؤلفين.

و أما إضرار عداوة المخالفين ، فليس بواجب إلا ناصبيهم من أعداء أهل البيت عليه السلام خاصة؛ إذ غيرهم من أهل العامة ليسوا من مبغضي أهل البيت عليه السلام، بل كثيرٌ منهم يحبون آل بيت النبي صلى الله عليه وآله و لاسيما الأئمة المعصومين عليهم السلام.

و أما إظهار أحكام المذهب - من الصلاة و غيرها - في بلاد أهل العامة ، فليس بواجب بل يجب فيها مراعاة التقية المداراتية و أنها مما وعد له بالثواب المضاعف. فلا مانع من السفر إلى بلادهم و التقية في وظائفه الشرعية، إلا أن يخاف على إيمانه بالولاية أو إيمان أهله و أسرته و أولاده، فلا يجوز له الإقامة في بلاد المخالفين حينئذٍ، بل يجب عليه العود إلى موطنه ؛ نظراً إلى توقف حفظ نفسه و أهله من عذاب الآخرة على ذلك و لأنّ ذلك مما نطق القرآن بوجوبه ؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١) و بناءً على هذا الأساس فعلى فرض عدم خوفه على إيمان نفسه بالولاية، لكن خاف على إيمان أهله أو شخصٍ من أولاده ممن معه و تحت تكفله - لا يجوز له الإقامة في بلاد المخالفين حينئذٍ، بل يجب عليه العود إلى موطنه في أول لحظة أحسّ الخوف على ذلك.

اشتراط وجوب الهجرة

إلى بلاد الإسلام

في ولاية الفقيه

ثم إن من الفروع المهمة المترتبة على هذه المسألة اشتراط

الهجرة إلى بلاد الاسلام ، بل إلى بلاد الامامية في ثبوت

الولاية الفقيه الامامي الجامع لشرائط القيادة و الفتوى. فلو حصل فيه سائر شروط هذه الولاية . و تمت غير هذا الشرط لا يجوز له تولي قيادة المؤمنين ، بل تسقط ولايته الشرعية في نفسه

مادام لم يهاجر و يُعَد إلى بلاد الاسلام أو أهل الايمان فيما إذا لم يتوقّر لاقامته هناك أحدٌ من شروطها ؛ نظراً إلى خروجه بذلك عن العدالة و كونه فاسقاً بالإصرار على الإقامة هناك حينئذٍ. و قد دلّ على ذلك بوضوح قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾^(١) و أما نزول الآية في مهاجري عهد النبي ﷺ من مكة إلى مدينة، فلا يصلح لتقييد إطلاق الآية بعد اشتراك الملاك، و بعد ما دل على وجوب الهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الاسلام عند فقدان شرط جواز الإقامة هناك.

و قد يُشكل على الاستدلال بهذه الآية بأنّ لفظ «الولاية» فيها - بفتح الواو - بمعنى المحبة ، لا بمعنى السلطة و الاختيار الذي هو المناسب لمسألة ولاية الفقيه.

هذا الاشكال جوابه واضح. و ذلك لأنّ من لا يليق لمودة المؤمنين و محبتهم لا يليق بالفحوى القطعي لتفويض مقدّرات المؤمنين إليه.

و أما كون المراد من الولاية الأولوية في الارث من قوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(٢) كما يشهد له بعض النصوص^(٣) فلا يضر بالاستدلال؛ لعدم إثبات الاختصاص بذلك، بل من باب قاعدة الجري يكون من أحد مصاديق نفي الولاية، هذا مع جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على التحقيق الذي حققناه في محله من كتبنا الأصولية.^(٤)

١- الأنفال: ٧٢.

٢- الأنفال: ٧٥.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٥٦١ / المناقب: ج ١، ص ١٨٣ / بحار الأنوار: ج ٤٧، ص ١٧٦.

٤- راجع كتابنا «بداية البحوث» و «دقائق البحوث» في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وجوب الوفاء بالعهد أصول المعاهدات مع الدُول الأجنبية



- معنى الوعد والعهد
- أدلة وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد
- العقل، نصوص الكتاب و السنة
- تنقيح كلمات الأصحاب و ردّ دعوى الاجماع
- أدلة المجوّزين: السيرة و الشهرة
- مقتضى التحقيق
- حكم المعاهدة في الإسلام

أصول المعاهدات مع الدُول الأجنبية

- أصل نفي سلطة الدُول الكافرة على الدولة الإسلامية
- حفظ شعائر الدين و معالم المذهب
- صيانة الأسرار و عدم إذاعة الأخبار السريّة العسكرية
- عدم جواز إتخاذهم أولياء خلال المعاهدات
- عدم إجمال متن المعاهدة لثلاث يستمسك به العدو
- عدم نقضهم و وجوب سبقهم عند خوف النقص
- عدم التعلّق الثقافي و الاقتصادي و العسكري
- تحكيم أوامر ولي الأمر و عدم التخطّي عن خُطة عمله
- هل الأصل المحكّم في المعاهدات هو الصلح، أم لا ؟

خلاصة البحث

١ العهد في اللغة وارتكاز اهل العرف التقاء الالتزامين، أو إبراز البناء على الاحتفاظ بالالتزام بين الطرفين. و الوعد إبراز الالتزام بفعل من طرف واحد، بلا فرق بين كون الطرف أو الطرفين شخصاً واحداً أو جماعة. وكل من العهد و الوعد تارة: يكون في ضمن عقد، وأخرى: مستقلاً. و يظهر من أبي هلال أنَّ العهد وعد خاص، و هو المقرون منه بشرط. ليس الكلام هاهنا في العهد و الوعد ضمن العقد، بل إنما الكلام في الابتدائي المستقلّ منهما.

٢ استدلّ لوجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد بحكم العقل بقبح نقض العهد و خلف الوعد. و فيه: أنَّ حكم العقل بقبح فعل أعظم من حكمه باستحقاق فاعله للعقوبة، كفاعل كثير من المرجوحات و القبائح. و كون خلف الوعد و نقض العهد من قبيل ما يُستحق العقوبة عليه عند العقل أول الكلام.

٣ يمكن الاستدلال لوجوب الوفاء بالعهد و حرمة نقضه بقوله تعالى: «و أوفوا بالعهد إنَّ العهد كان عنه مسؤولاً»؛ لعدم السؤال عن الجائز يوم القيامة، و لظهور الجنس المحلّي باللام في الاستغراق، لا لظهور الأمر في الوجوب حتى يُحمل على الاستحباب.

و بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾؛ لصدق القول بما لا يُفعل على خلف الوعد و نقض العهد عرفاً، و لتطبيق الامام عليه السلام هذه الآية على خلف الوعد في صحيحة هشام.

٤ دلت نصوص صحيحة بالظهور الواضح، بل بالصراحة على وجوب الوفاء بالعهد و حرمة تخلف الوعد، بل على كون نقض العهد من الكبائر.

٥ استدلّ لجواز نقض العهد أولاً: بسيرة المشرعة. و فيه: أنَّ إحرازها بين المؤمنين المباليين مشكل، بل المشهود في سيرتهم تقبيح مخلف الوعد و ناقض العهد و طعنه بعدم المبالاة.

و ثانياً: بدعوى الإجماع. و فيه: أننا نمنع تحقق الإجماع بعد مخالفة جماعة من الأصحاب، مع عدم أي أثر من دعوى هذا الإجماع في كلام من دأبه دعوى الإجماع من القدماء و المتأخرين كشيوخ الطائفة و الحلّيين و المحققين، و صاحبى الحدائق و الجواهر و الشيخ الأعظم.

و ثالثاً: بإعراض المشهور. و فيه: أن إثبات إعراض المشهور مشكل بعد نسبة نفي الخلاف إلى قائل مجهول من دون تسمية. مع أن التحقيق عدم وهن سند الأخبار المستفيضة التامة في الدلالة بإعراض المشهور. كيف وإن الشهرة في نفسها ليست بحجة و لو لم تكن في مقابلها نص، فكيف تكون حجة إذا كانت في مقابلها نصوص مستفيضة واضحة الدلالة؟!

٦ مقتضى التحقيق في نهاية الشوط وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد في الامور المهمة المعنى بها عند أهل العرف بدلالة نصوص الكتاب و السنة المستفيضة. و عدم تمامية أدلة المجوزين.

٧ لا فرق بين كون طرف الوعد بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميزاً؛ لإطلاق الأدلة من هذه الجهة. نعم يعتبر كون متعلّق الوعد من الأمور المهمة المعنى بها عند أهل العرف؛ لانصراف نصوص المقام عن الأمور الحقيرة الجزئية غير المعنى بها. و المرجع في تشخيصها أهل العرف، إلا أن يدل دليل على اهتمام الشارع بما لا يهتم به أهل العرف، فالمتبع حينئذٍ نظر الشارع.

لفظ العهد جاء في اللغة بمعانٍ منها الحفاظ و رعاية

الحرمة، و منها الوصية، و منها: اليمين، الميثاق. قاله الأزهري.^(١)

و أضاف الجوهري الأمان، و المَوثِق، و الذمّة.^(٢) و أضاف الخليل معنى الالتقاء و

الإلزام.

و نقل ابن فارس عن الخليل أنّه قال: أصل العهد الاحتفاظ بالشئ.^(٣) و لا يخفى أن

موضوع البحث في المقام إنّما هو العهد بهذا المعنى، و بمعنى الميثاق بل الظاهر أنه معناه

الحقيقي لأنّ أوّل ما يخطر بالبال و ينسب إلى الذهن من لفظ العهد ما ينبغي الوفاء به و

الاحتفاظ عليه و ما يقتضى الإبرام، كما يقال الوفاء بالعهد في مقابل نقض العهد.

و أما الوعد، ففي أصل اللغة بمعنى الترجية و التأخير بالقول، كما قال ابن فارس.^(٤) و

قال أبو هلال: «الفرق بين العهد و الوعد: أنّ العهد ما كان من الوعد مقروناً بشرط نحو قولك

إن فعل كذا فعلت كذا و ما دمت على ذلك فأنا عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾^(٥)

أي أعلمناه أنّك لا تخرج من الجنة ما لم تأكل من هذه الشجرة، و العهد يقتضي الوفاء و الوعد

١- التهذيب للغة: ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦.

٢- صحاح اللغة: ج ٢، ص ٥١٥.

٣- معجم مقائيس اللغة: ج ٤، ص ١٦٧.

٤- معجم مقائيس اللغة: ج ٦، ص ١٢٥.

٥- طه: ١١٥.

يقتضي الإنجاز، و يقال نقض العهد و أخلف الوعد»^(١).

و أحسن ما قيل في تعريف الوعد و العهد و الفرق بينهما و هو الأقرب إلى الارتكاز؛ أنَّ المنسب من لفظ العهد القرار بين الطرفين، و من الوعد القرار، و الالتزام من طرف واحد. و من هنا فُسر العقود بالعهود في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. و عليه فالعهد يتضمن ربط الالتزامين بتعليق أحدهما على الآخر. و لا ينافي ذلك كونه من جانب شخص واحد بأن يقول شخصٌ لصاحبه: إن فعلت كذا أفعل كذا. و هذا بخلاف الوعد فإنه التزام واحد بفعل أو قول في مكان أو زمان؛ بأن يقول شخص لصاحبه افعل كذا أو أقول كذا في مكان أو زمان كذا.

و قد عرّف السيد الخوئي^(٢) الوعد بما حاصله: أنَّ حقيقة الوعد تتحقق إما بالإخبار عن العزم على الوفاء بأمر فعلي، أو استقبالي، أو بإنشاء الالتزام بكلامه الذي تُلَفَّظ به. لكن يرجع كلامه إلى بيان مصاديق الوعد في الخارج، لا توضيح حقيقته. و عرّف خلف الوعد بنقض ما التزم به و ترك فعل ما وعده^(٣).

١- معجم الفروق اللغوية: ص ٣٧٩.

٢- قال: أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة، الأول: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهماً، أو إني ملتزم بالمجيء إلى ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر، غاية الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانية من العلم و الظن و الشك و الوهم. و عليه فإن كان حين الإخبار عازماً فهو صادق، و إلا فهو كاذب، فتشمله أدلة حرمة الكذب، و يكون خارجاً عن المقام.

الثاني: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس الكلمة التي تكلم بها بأن يقول: لك علي كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً، و نظيره صيغ التذر و العهد، كقولك لله عليّ أن أفعل كذا، و لا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة، فلا تنصف بالصدق، و لا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق و الكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به.

الثالث: أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غداً، أو أعطيك درهماً بعد ساعة، أو أدعوك إلى ضيافتي بعد شهر، و هذه جملة خبرية بالحمل الشائع و لكنها مخبرة عن أمور مستقبلية، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية، كالإخبار عن قدوم المسافر غداً، و عن نزول الضيف يوم الجمعة، و عن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر. و لا شبهة في اتصاف هذا القسم من الوعد بالصدق و الكذب، فإنها عبارة عن موافقة الخبر للواقع و عدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، و هو واضح. / مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٤ - ٩٥.

٣- قال الخوئي: أما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به و ترك ما وعده و عدم إنجائه و إتمامه. / مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٥ - ٩٦.

و على أيّ حال الوعد و العهد إذا كانا في ضمن عقد لازم فلا إشكال في وجوب الوفاء بهما، و يُعبّر عنه بالشرط. و حينئذٍ يوجب تخلفه خيار الفسخ. و هذا ليس محل الكلام هاهنا.

و إنّما الكلام في الوعد و العهد الابتدائي - مستقلاً عن أيّ عقد و معاملة -، و موضوع البحث في المقام إنّما هو ما كان من هذين اللفظين في نصوص الكتاب و السنة بمعنى ما ينبغي من القول الاحتفاظ عليه و الوفاء به و لا ينبغي نقضه و خلفه، كما يقال: خُلف الوعد، و نقض العهد و إنجاز الوعد و الوفاء بالعهد. فاتضح بهذا البيان أنّ محل البحث في المقام يعمّ العهد الوعد.

و أما مجيء لفظ العهد بمعنى عقد الذمة أو عقد المهادنة مع الكفار في كلمات الفقهاء و إطلاقه على ذلك في اصطلاحهم لا يوجب ظهوره في هذا المعنى في نصوص الكتاب و السنة عند الإطلاق و عدم القرينة، فضلاً عما لو كانت القرينة على إرادة الوعد منه أو إرادة خلف الوعد من نقض العهد.

و أما كلام أبي هلال، من كون لفظ العهد ما كان من الوعد متضمناً للشرط، فهو - مضافاً إلى تفرّده في ذلك من بين أهل اللغة - راجع إلى الخصوصيات الملحوظة في مقام الاستعمال أحياناً لا مطلقاً، و لا إلى الأخذ في مفهومه.

و الحاصل: أنّ لفظ الوعد و العهد عند الإطلاق في نصوص الكتاب و السنة - من دون قرينة - ظاهرٌ في معناه الحقيقي بمقتضى أصالة الحقيقة. و هو إبراز الالتزام بفعل و قرار الاتيان به مع شخص مطلقاً، سواء كان ابتداءً أو في ضمن عقد. فيعبّر عنه حينئذٍ بالشرط. فليس الشرط داخلياً في مفهوم العهد، بل من خصوصيات بعض أفرادهِ.

أدلة وجوب الوفاء بالعهد
و حرمة خلف الوعد

قد استُدلّ لوجوب الوفاء بالعهد والوعد و حرمة نقض العهد

خُلف الوعد. بالعقل والكتاب والسنة.

أما العقل، فالوجه في الاستدلال به حكمه بقبح خلف الوعد و نقض العهد لحكمه بقبح

الكذب والظلم، بلا ريب ولا إشكال.

وفيه: أنه ليس كل ما حكم العقل بقبحه يحكم باستحقاق العقوبة عليه كحكمه بقبح كثير من المرجوحات من الأفعال والأقوال مع عدم حكمه باستحقاق العقوبة على فعله. كما أن حكمه بحسن أي فعل أو قول لا يلازم حكمه بلزومه واستحقاق عقوبة تاركه، كحكمه بحسن إكرام الضيف والإنفاق إلى الفقراء، وإدخال السرور في قلوب العباد. والشاهد لذلك ما نشاهده بالوجدان من العقلاء أنهم في سيرتهم لا يرون فاعلي كثير من القبائح مستحقين للعقوبة. و

كذلك الشارع في المنهيات التنزيهية غير التحريمية أو الأخلاقية. نعم يمكن القول باستحقاق العقوبة على نقض العهد إلى الله في نظر العقل، لكنه خارج عن موضوع الكلام.

والحاصل: أن حكم العقل بقبح نقض العهد، وخلف الوعد وحسن الوفاء بهما وإن كان مما لا ريب فيه، إلا أن حكمه باستحقاق العقوبة على خلفهما ونقضهما غير معلوم، إلا إذا تضمن النقض والخلف ضرراً و غرراً على الموعود له، فيحكم بتداركه.

وأما الكتاب: فمن الآيات التي يمكن الاستدلال بها في المقام قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنََّّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾؛^(١) بتقريب أنه يشمل بإطلاقه الاستغراقي - بدلالة «أل» الاستغرافية - العهد الابتدائي، بل التحقيق دلالة على ذلك بالعموم لوضع «أل» للاستغراق، كما

حققتنا ذلك في مباحثنا الأصولية وفاقاً لشيخ الطائفة، خلافاً للمحقق صاحب الشرايع.

و دعوى انصراف «العهد» في هذه الآية إلى خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد لا شاهد له. كما أن دعوى انصرافه إلى عهد الله - بمعنى مطلق أحكام الدين، أو عهد الله في خصوص مال اليتيم المذكور في الفقرة السابقة - لا وجه لها؛ نظراً إلى ذكر هذه الفقرة في عداد سائر الفقرات، و كونها مستقلة عما قبلها و بعدها من الفقرات، و إلى تضمن كل منها حكماً عليحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ...﴾، و ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَى...﴾، و ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ...﴾، و ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...﴾، و ﴿وَأَوْفُوا أَلْكِيلَ...﴾، و ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾^(١)؛ فإن كل واحد من هذه الفقرات يتضمن حكماً مستقلاً. فلا تصلح للقرينية على صرف هذه الفقرة عن ظاهرها.

و قد أناط الشيخ الأعظم ظهور هذه الآية في وجوب الوفاء بالوعد بالبناء على شمول العهد للوعد؛ حيث قال: «في ما يظهر منه وجوب الوفاء بالوعد، مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ و قوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾؛ بناءً على شموله للوعد»^(٢).

و قد فسره علي بن إبراهيم بقوله: «قوله: و أوفوا بالعهد؛ يعني إذا عاهدت انساناً فأوف له. إن العهد كان مسؤولاً؛ يعني يوم القيامة»^(٣) و هذا المعنى الذي فسره به علي بن إبراهيم هو الموافق لحقيقة معنى العهد. و تساعده أصالة الحقيقة عند الشك في المراد، و يدفع به احتمال إرادة خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد. و ما ورد في بعض النصوص المفسر للآية بذلك - مضافاً إلى ضعف سنده - إنما يكون في مقام بيان المصدق و محكوم بقاعدة الجري^(٤).

١- الاسراء: ٣١ - ٣٦.

٢- كتاب القضاء و الشهادات للشيخ الأنصاري: ص ٣٠٨.

٣- تفسير القمي: ج ٢، ص ١٩.

٤- بيّن مفاد هذه القاعدة في كتابنا: «القواعد التفسيرية».

و روى الفيض في تفسير^(١) هذه الآية عن الصدوق في الخصال عن الصادق عليه السلام: «ثلاث

لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنّ رخصة وعَدّ منها الوفاء بالعهد».

و قال العلامة الطباطبائي في تفسيره: «و الآية تشمل العهد الفردي الذي يعاهد به الفرد

الفرد، مثل غالب الآيات المادحة للوفاء بالعهد و الذامّة لنقضه كما تشمل العهد الاجتماعي

الدائر بين قوم و قوم و أمة و أمة، بل الوفاء به في نظر الدين أهم منه بالعهد الفردي؛ لأنّ

العهد عنده أتم و البليّة في نقضه أعم^(٢)».

و الحاصل: أنّه لا ريب في شمول الآية للعهد الابتدائي غير الواقع في ضمن العقد. إما

بالعموم أو بالإطلاق. و لا مقيّد أو مخصص له من النصوص، مع جريان أصالة الحقيقة.

و أمّا ما قاله أبو هلال في الفرق بين العهد و الوعد - من أنّ العهد هو الوعد المقرون

بالشرط -، فليس من قبيل المعنى الحقيقي، بل الفرق بينهما في استعمال لفظ العهد و الوعد،

فقد يُستعمل لفظ العهد في ما لا يستعمل فيه لفظ الوعد.

و من الآيات المستدل بها لذلك قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا

تَفْعَلُونَ﴾^(٣)، كما سبق آنفاً استدلال الشيخ الأعظم بهذه الآية.

و قد فسّر المحقق الأردبيلي^(٤) هذه الآية بحرمة خلف الوعد مع إضماره حين الوعد.

و أيضاً استظهر الشيخ الأنصاري من هذه الآية النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء؛

حيث قال: «و قوله عليه السلام: لا يَعدُنَّ أحدكم صبيّه ثم لا يفي له، لا بدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع

١- التفسير الصافي: ج ٣، ص ١٩١.

٢- تفسير الميزان: ج ٥، ص ١٥٩.

٣- الصف: ٣.

٤- حيث قال: يكون المراد النهي عن قول لعل لا يعمل به يعني: يَعد بشيء وفي نفسه عدّه، فيدلّ على تحريم خلف الوعد حينئذ لا مطلقاً، مع احتمال الإطلاق، فتأمل. أعادنا الله وإياكم عنه، وفقنا للعلم والقول والعمل. / زبدة البيان: ص

إضرار عدم الوفاء، و هو المراد ظاهراً بقوله تعالى: كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»^(١).
و لعل الوجه في أخذ إضرار الخلف حين الوعد في حرمة تعلّق التحريم في الآية بنفس القول بما لا يُفعل، أي القول مع بناء القائل على عدم فعله، لكنّه خلاف إطلاق الآية، مضافاً إلى دلالاته بالفحوى على نفس الخُلْف؛ لأنّه السبب لحرمة القول مع إضراره.

و لكن السيد الخوئي - بعد الإشارة إلى استدلال بعض هذه الآية لحرمة خلف الوعد - أشكل عليه بقوله: «و فيه: أنّ الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد؛ فإنها راجعة إلى ذمّ القول بغير العمل»^(٢).

و فيه: أولاً: أنّ حرمة القول بغير العمل بإطلاقه غير قابل للالتزام، و إلّا يلزم حرمة أقوال أكثر المبلّغين و الوعاظ في مقام التبليغ و الوعظ؛ لعدم عملهم بكثير مما يقولون، مع قيام الإجماع و الضرورة على عدم اشتراط العمل بالقول في التبليغ و لا في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و ثانياً: أنّ القول بما لا يُفعل صادق على خلف الوعد و نقض العهد عرفاً، فلا مانع من شمول الآية لذلك. و لا سيما بعد تطبيق الإمام عليه السلام هذه الآية على خلف الوعد في النص الصحيح، فيكون هذا الإشكال اجتهداً في مقابل النص. و ذلك لصحيحة هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف، فبُخلف الله بدأ، و لمقته تعرّض. و ذلك قوله: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»^(٣) و لا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «نذر لا كفارة له»؛ يعني إنّ الوعد كالنذر في وجوب الوفاء، إلّا أنّه لا يجب الكفارة فيه.

محصل الكلام: أنّ القول بلا عمل يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام. أحدها: خُلْف الوعد

١- كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري: ج ٢، ص ١٤ - ١٥.

٢- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.

٣- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، ح ٣.

و نقض العهد. الثاني: القول في مقام تبليغ الدين و الوعظ و الإرشاد و الدعوة إلى الخير مع عدم عمل المبلغ نفسه به؛ إذ لا فرق في صدق القول بين النقل و الإخبار عن الله و رسوله و بين الإنشاء في مقام التبليغ. الثالث: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالقول مع عدم عمل الأمر و الناهي به. وجه إفراد هذا القسم: أنَّ الأمر و النهي لا يصدقان على النقل و الإخبار، بل يعتبر فيهما الإنشاء. الرابع: إخبار الإنسان عن فعل نفسه مع أنَّه لم يفعل. و الاحتمال الثاني و الثالث متفيان؛ لما بيَّناه آنفاً. و أما الاحتمال الرابع فيرجع في الحقيقة إلى الكذب و هو حرام في نفسه، و لا بأس بدخوله أيضاً في نطاق الآية. و قوله تعالى: «لا تفعلون» و إن كان بصيغة المضارع الموضوع للحال و المستقبل، و لكن لا بأس أن يراد منها بالقرينة مطلق عدم العمل.

و عليه فالمتيقن من مدلول الآية حرمة القول بالوعد و العهد مع خلفهما و عدم الوفاء بهما. و تدل أيضاً على حرمة خلف العهد و الوعد بالفحوى؛ لظهورها في نشأة حرمة القول بالعهد و الوعد من الخلف و النقض و عدم العمل.

و أما دخل إضرار الخلف حين العهد و الوعد و قصد ذلك في حرمة القول بهما أو حرمة خلفهما - كما سبق آنفاً من الشيخ الأعظم و المقدس الأردبيلي -، فلا دليل و لا شاهد له. بل مخالف لإطلاق الآية، و لا سيما بدلالة إطلاق قوله ﷺ: «فمن أخلف» الشامل لصورة عدم إضرار الخلف حين الوعد.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(١) وجه الدلالة: أولاً: ذكر الوفاء بالعهد من القيود و الأوصاف الدخيلة في في فلاح الانسان؛ لتصديره بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾. و ثانياً: لذكره في عداد أداء الأمانة و غيره من واجبات الشريعة.

ولكن في دلالته على وجوب الوفاء و حرمة الخلف و النقض إشكال؛ إذ لا ملازمة بين الدخل في الفلاح و بين الوجوب؛ لأنّ من المندوبات أيضاً ما يكون دخيلاً في الفلاح، بل في نيل المقام المحمود و الجاه العظيم عند الله و التقربُ إليه تعالى و ابتغاء رضوانه، كالنوافل اليومية و الليلية و الإحسان إلى الفقراء و وجوه الصدقات و الخيرات و المبرّات الداخلة في قوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. و كذلك الكلام في قوله تعالى: ﴿وَأَلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^(١)؛ لأنّ توصيف المؤمنين بأوصاف لا يدل على وجوب الاتّصاف بها.

و من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾^(٢). هذه الآية لا إشكال في تمامية دلالتها على حرمة نقض الميثاق - و هو العهد -، إلّا أنّ المراد في الآية هو ميثاق بني إسرائيل مع موسى في العمل بالشرعة. و في الحقيقة راجع إلى ميثاقهم مع الله تعالى.

محصل الكلام: تمامية الآيتين الأوليين في الدلالة على وجوب الوفاء بالعهد و الوعد
الابتدائيين و حرمة خُلْفهما.

الاستدلال

بنصوص أهل البيت عليهم السلام

و قد دلّت نصوص على وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف

الوعد، و هي:

١ - صحيحة هشام السابقة آنفاً.

٢ - صحيحة شعيب العرقوقي قال: «قال رسول من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا

وعد»^(٣). وجه الدلالة: ظهور صيغة الأمر في الوجوب؛ إذ قوله عليه السلام: «ليف» من قبيل صيغة

١- البقرة: ١٧٧.

٢- المائدة: ١٣.

٣- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة: ح ٢.

الأمر.

٣ - ما رواه في الخصال بسنده الصحيح عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن مصعب الهمداني، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لا عذر لأحد فيها: أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر، و الوفاء بالعهد للبرّ والفاجر، و برّ الوالدين برّين كانا، أو فاجرين»^(١)، و رواه في الكافي^(٢). وجه الدلالة: ظهور

نفي العذر في الوجوب؛ لأنّ من العذر اعتذار مُخلف الوعد بأنّ وفائه لم يكن بواجب. مضافاً إلى أنّه مقتضى وحدة السياق؛ لاحتفاف الوفاء بالعهد بذكر واجبين مهمّين.

٤ - ما رواه أيضاً في الخصال بسنده الصحيح عن عنبسة بن مصعب، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة - إلى قوله: وفاء بالعهد للبرّ والفاجر...»^(٣). وجه دلالتة: صراحة نفي الرخصة في الوجوب.

و رواه أيضاً الكليني في الكافي بنفس السند المزبور.^(٤) و لم يرد في عنبسة ذم، بل بعض الروايات يدل على عناية الامام عليه السلام إليه، و إن قيل إنه كان ناووسياً أو واقفياً، و له روايات كثيرة، و نقل عنه الأجلّاء. و أما سائر رجال الحديث فمن الثقات و الأجلّاء.

٥ - صحيحة عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الثاني، عن موسى بن جعفر - في حديث قال: «أكبر الكبائر الإشراك بالله - إلى أن قال - ومنها: نقض العهد»^(٥). و هذه الصحيحة أدلّ ما في الباب و تشمل بالإطلاق العهد الابتدائي، بل دلّت على أنّه من الكبائر.

لا إشكال في تمامية هذه النصوص سنداً و دلالةً على المطلوب. و النصوص الواردة

١- الخصال: ص ١٢٣ - ١٢٤، ح ١٨.

٢- الكافي ج ٥، ص ١٣٢، ح ١.

٣- الخصال: ص ١٢٨، ح ١٢٩.

٤- الكافي: ج ٢، ص ١٦٢، ح ١٥.

٥- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب الجهاد النفس، ح ٢.

في الأمر بالوفاء بالعهد و الوعد و منع نقض العهد و خلف الوعد كثيرة بأضعاف ما ذكرناه. و لكن اكتفينا بذكر هذه النصوص؛ لتاميتها سنداً و دلالةً على المطلوب. و المتفاهم العرفي من العهد و الوعد واحد و إن يظهر من بعض أهل اللغة أنّ العهد التزامٌ بين الطرفين و الوعد التزام من طرف واحد.

٦- ما دلّ من النصوص على عدم عدالة من يخلف الوعد مثل ما رواه الصدوق في الخصال و العيون بأسانيده عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عن علي عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّثهم فلم يكذبهم و و عدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته و ظهرت عدالته و وجبت أخوّته و حرمت غيبته»^(١).

و ما رواه الصدوق بسنده عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثلاث من كنّ فيه أوجب له أربعاً على الناس من إذا حدّثهم لم يكذبهم و إذا و عدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم و جب أن يظهروا في الناس عدالته و تظهر فيهم مروءته و أن تحرم عليهم غيبته و أن تجب عليهم أخوّته»^(٢).

و أيضاً روى ما دلّ على ذلك في باب ١٢٢ من أبواب العشرة في كتاب الحج.

هاتان الروايتان و إن كان سندهما المذكور في المقام ضعيفاً، لكن وردت بمضمونها أحاديث أخرى بأسناد مختلفة، و لا يبعد دعوى الشهرة الروائية لما ورد بهذا المضمون من الروايات.

وجه الدلالة: أنّه لو لم يكن الوفاء بالوعد واجباً، لم يضرّ خلف الوعد بالعدالة؛ ضرورة عدم إضرار ترك الجائز بالعدالة.

و أما حمل الوعد في هذه الروايتين و ما شابهما على الشرط في ضمن العقد، فهو

١- الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٥.

٢- الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٦.

خلاف الظاهر، بل غير محتمل في ارتكاز عامة أهل العرف.

حكم الوفاء
بمعاهدة الكفار

و قد دلّ بالخصوص على وجوب الوفاء بمعاهدة الكفار ما

ورد عن علي أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر النخعي، قال:

«وإن عَقَدْتَ بينك وبين عدوك عُقْدَةً أو أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً فَحُطَّ عَهْدُكَ بِالْوَفَاءِ وَ أَرْغَ ذِمَّتُكَ بِالْأَمَانَةِ، وَ اجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيَْتَ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعاً - مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَانِهِمْ وَ تَشَتُّتِ آرَائِهِمْ - مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ، وَ قَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمَشْرُوكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لَمَّا اسْتَوْبَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْغَدْرِ؛ فَلَا تَغْيِرَنَّ بِذِمَّتِكَ وَ لَا تَخْيِسَنَّ عِدْوَكَ... وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَ ذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ وَ حَرِيمًا يَسْكُنُونَ إِلَى مَنْعَتِهِ وَ يَسْتَفِيضُونَ إِلَى جَوَارِهِ؛ فَلَا إِدْغَالَ وَ لَا مُدَالَسَةَ وَ لَا خِدَاعَ فِيهِ... وَ لَا يَدْعُوَنَّكَ ضَيْقُ أَمْرِ لَزِمَكَ فِيهِ عَهْدُ اللَّهِ، إِلَى طَلَبِ انْفِسَاخِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»^(١).

قوله: «حُطَّ عَهْدُكَ» فعل أمر من حاطه يحوطه، أي حفظه و صانه. و المقصود احفظ عهده مع عدوك.

قوله عليه السلام: «فإنه ليس من فرائض الله...»؛ بمعنى ليس الناس أكثر اجتماعاً و لا أشد التزاماً بفعل فريضة أكثر و أشد مما اجتمعوا و التزموا بالوفاء بالعهد، و لا يُعْظَمُونَ شَيْئًا مِنَ الْفَرَائِضِ أَكْثَرَ أَوْ أَشَدَّ مِنْ تَعْظِيمِهِمُ الْوَفَاءَ بِالْعَهْدِ.

قوله عليه السلام: «استوبلوا» مأخوذ من الويلة؛ أي المهلكة. و المقصود تعليل الفقرة السابقة بأن الناس وجدوا و أحسوا بالوجدان ما في خلف الوعد و نقض العهد من المهالك و المصائب. قوله عليه السلام: «و لا تخيسن بعهدك» مأخوذ من فعل «خاس بعهد»؛ أي نقضه و خان بنقضه. و المقصود: النهي الأكيد عن الخيانة بنقض العهد.

وقوله ﷺ: «وَلَا تَخْتَلَنَّ...» مأخوذ من الخَتَلَ ؛ أي الغدر و المكر. و المقصود النهي الأكيد عن غدر العدو و المكر به بنقض العهد.

قوله ﷺ: «أَفْضَاهُ» أي أفساه و نشره. قوله: «مَنْعَتِهِ» يعني قوّة تمتنع و تدافع بها عن نفسه قوله: «فَلَا إِدْغَالَ وَلَا مَدَالِسَةَ»، الإدْغَالَ: يعني الإفْساد، و المدالسة: يعني الخيانة.

و المقصود: أَنَّ الله تعالى جعل العهد و الميثاق بين العباد مأمناً. و قد أفسأ هذا المأمن و نشره بين العباد، و جعله حريماً لهم يسكنون به إلى قوّة و مكنة يلتجئون و يفزعون إليه بسرعةٍ حتى لا يكون بينهم إفساد و لا خيانة، و لا مخادعة بسبب الوفاء بالعهد.

قوله ﷺ: «وَلَا يَدْعُونَكَ...» يعني و لا يلجئُكَ و لا يدعونُكَ ضيق عرض عليك بسبب وفاءك بمعاهدتك عدوّك إلى نقض العهد.

فإنّ هذه النصوص تشمل المعاهدة مع الكفّار بالإطلاق و العموم. و لكن يعتبر في مشروعية المعاهدة مع الكفار و وجوب الوفاء بها شروط و اصول مستفادة من الكتاب و السنة.

و قد بحثنا عن هذه الشروط في مباحث فقه الحكومة و السياسة.

تنقيح كلمات الأصحاب

ورّد دعوى الإجماع

على الجواز

أما أدلّة المجوّزين لخلف الوعد و النافين لحرمة نقض العهد، فعمدتها، الشهرة الفتوائية و سيرة المتشركة.

أما الشهرة فقد نُسب إلى الأصحاب أنّهم لم يفتوا بحرمة نقض العهد الابتدائي و لا خلف الوعد، بل حكموا بكراهة ذلك.

قال الشيخ الأنصاري - بعد نقل نصوص المقام - :«و هذه الأخبار و إنّ دلّت بظاهرها على وجوب الوفاء، لكن قيل: إنّ الظاهر إطباق كلمات الأصحاب - عدا قليل من متأخري

المتأخرين - على عدم الوجوب، كما يظهر من اتفاقهم على عدم وجوب الوفاء بالشرط الغير المشترط في عقد لازم، و ما دلّ من الأخبار على جواز نقض اليمين إذا كان - أو صار - ترك ما حلف عليه راجحاً^(١).

يستفاد من كلامه: أولاً: أن نسبة القول بعدم وجوب الوفاء بالعهد و حرمة نقض العهد و خلف الوعد إلى الأصحاب إلا متأخر المتأخرين ليس نظره الشريف؛ حيث نسب ذلك إلى قائل مجهول. و ثانياً: تأييد المشهور باتفاق الأصحاب و عدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير العقد اللازم، و ما دلّ على جواز نقض اليمين إذا كان راجحاً. و لكن في تأييده بذلك نظراً؛ إذ الشرط غير العهد و الوعد الابتدائي فأنهما حقيقتان متغايرتان، بل الشرط خارجٌ عن حقيقة الوعد قطعاً، كما هو واضح. فالقياس مع الفارق. كما أن جواز نقض اليمين - إذا كان، أو صار ترك فعله راجحاً - لا ربط له بالوفاء بالعهد و الوعد لو خُلّي و طبعه مع قطع النظر عن عروض العنوان الراجع على النقض.

و أما قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾^(٢)، فلا ربط له بالوعد و العهد أساساً، و لا سيما إذا كانا بالداعي العقلاني في الأمور المشروعة، كما هو واضح.

و لكن السيد الخوئي - بعد الإذعان بكثرة الروايات الدالة على حرمة خلف الوعد و تمامية دلالتها - قال:

«و مع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهة مخالفته حتى المحدثين منهم - كصاحبي الوسائل و المستدرک و غيرها -، مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها. و لكننا قد حققنا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها، كما

١- كتاب القضاء و الشهادات، للشيخ الأنصاري: ص ٣٠٩.

٢- البقرة: ٢٢٥ / المائدة: ٨٩.

أَنَّ عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها، إلاّ إذا رجع إعراضهم إلى تضعيف الرواية، و رجع عملهم إلى توثيقها. و إذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها و حملها على الاستحباب»^(١). وفيه: أَنَّ إعراض مشهور القدماء غير ثابت. و قد عرفت في أوائل البحث من كلام علي بن إبراهيم وجوب الوفاء بالعهد الابتدائي و حرمة نقضه.

و قد أذعن صاحب الحقائق بأنّ القول بوجوب الوفاء بالوعد قويٌّ؛ حيث إنه استدرك عدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير ضمن العقد بقوله: «إلاّ أن يقال: بوجوب الوفاء بالوعد، كما دل عليه ظاهر القرآن، و يدل عليه أيضاً بعض الأخبار، و إليه جنح بعض مشايخنا المتأخرين و هو قويٌّ»^(٢). مدلول ذيل كلامه ذهاب بعض المتأخرين إلى وجوب الوفاء بالوعد، و لا دلالة لكلامه على فتوى القدماء بالاستحباب.

و قد يستدل لذلك بإجماع الفقهاء على نفي وجوب الوفاء و حرمة خلف الوعد الابتدائي. وفيه: أَنَّ الإجماع لم يرد في كلمات من دأبه دعوى الإجماع و نفي الخلاف، كشيخ الطائفة، و صاحبي الجواهر و الحقائق، و كثيرٍ من الأصحاب، بل نسبته الشيخ إلى قائل مجهول. أمّا فتوى المشهور، فلا تصلح للدليّة على رفع اليد عن مدلول هذه النصوص المستفيضة الواضحة في دلالتها. كيف وإن الشهرة الفتوائية في نفسها ليست بحجّة إذا لم يكن في مقابلها نصٌّ، فكيف تكون حجّة إذا كانت في مقابلها نصوص مستفيضة واضحة الدلالة؟! من أجل ذلك لم يجتريء السيد الخوئي على الفتوى بالجواز؛ حيث إنه في ختام البحث عن ذلك قال: «و مع ذلك كلّه فرغ اليد عن ظهور الروايات، و حملها على الاستحباب يحتاج إلى الجرأة، و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد»^(٣).

١- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص.

٢- الحقائق الناضرة: ج ٢٠، ص ٩٩.

٣- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.

و قد نسب صاحب الجواهر عدم وجوب الوفاء بالوعد إلى الأصحاب من غير جزم بقوله: «على ما يظهر»، من غير دعوى الإجماع على ذلك، بل استظهر من بعض الآيات والأخبار وجوب الوفاء بالوعد؛ حيث إنه - بعد نفي ترتيب الأثر على ما شك في كونه إقراراً من القول أو الفعل؛ تمسكاً بأصل البرائة، وإنكار وجود الدليل على ترتيب الأثر عليه - علل إنكاره بقوله: «إذ الأصحاب لم يقولوا بوجوب الوفاء بالوعد على ما يظهر وإن كان ظاهر بعض الآيات والأخبار وجوب الوفاء بالوعد»^(١). مع أن دأبه دعوى الإجماع في مثل هذه المسائل المهمة، فلو كان هناك إجماع بين الأصحاب، لذكره.

و في موضع آخر: أناط عدم نفوذ الإقرار المعلق بعدم وجوب الوفاء بالوعد بقوله: «ليس هو من الملزمات الشرعية؛ بناءً على عدم وجوب الوفاء بالوعد»^(٢). هذا التعبير منه يُشعر بعدم كون نفي وجوب الوفاء بالعهد قطعياً.

و قد استدل السيد اليزدي لوجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد بعموم أدلة الوفاء بالوعد بقوله: «و أيضاً يشمل عموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالوعد؛ إذ يصدق عليه الوعد حقيقة... و دعوى أن الوفاء بالوعد غير واجب عند هم و لا يمكن الاستدلال بالأخبار المشار إليه مدفوعة أولاً؛ بمنع عدم الوجوب؛ فإنّ ظاهرها الوجوب. و قد نُقِلَ عن جماعة الفتوى به»^(٣).

و ممن يظهر منه حرمة خلف الوعد المحقق الأردبيلي؛ حيث إنه عدّ خلف الوعد من المحرمات القادحة في العدالة، بقوله: «و يفهم من الأخبار... تحريم أمور لم يُعدّوها، و الظاهر أنّها مخلّة بالعدالة... منها خلف الوعد»^(٤).

١- جواهر الكلام: ج ٣٥، ص ٦.

٢- جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٥ - ٢٦.

٣- حاشية كتاب المكاسب: ج ٢، ص ١٩٧.

٤- مجمع الفائدة: ج ١٢، ص ٣٥٢.

و قد حكاه المحقق النراقي عن صريح جماعة؛ حيث قال: «و قد صرح جماعة بوجود الوفاء بالوعد مطلقاً وجعلوا الخلف معصية و لا شك أن كل ما يلتزم به وعد»^(١).

و على أي حال لا إجماع في البين؛ إذ لم يدع الإجماع في المسألة أحد ممن دأبه دعوى الإجماع في موارد من القدماء و المتأخرين كشيخ الطائفة و الحلبيين، و المحققين و الشهيدين و صاحبی الحدائق و الجواهر و الشيخ الأعظم، بل إنهم نسب نفي الخلاف إلى قائل مجهول. بل عرفت ذهاب جماعة من الأصحاب إلى وجوب الوفاء بالوعد و حرمة خلفه. نعم لا يمكن إنكار شهرة عدم وجوب الوفاء و جواز الخلف بينهم.

و لكن الشهرة الفتوائية القدمائية - فضلاً عن غيرها - ليست بحجة و إعراض المشهور ليس بموهن لسند خبر صحيح واحد، فضلاً عن نصوص صحيحة مستفيضة، و لا سيما مع دلالة الآيات الشريفة على الحرمة من دون قصور في الدلالة، و تطبيق الامام عليه السلام بعض الآيات الصريح في الحرمة على خلف الوعد في الصحيح.

الاستدلال للجواز

بسيرة المتشرعة

أما السيرة، فقد ادّعى السيد الخوئي قيام سيرة المتشرعة على جواز خلف الوعد، بل ادّعى قطعية هذه السيرة و جعلها قرينة على حمل ما ورد من الأمر بالوفاء على الاستحباب و ما ورد من النهي عن النقض على الكراهة؛ حيث قال: «فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد، و كراهة مخالفته»^(٢).

و يرد عليه أولاً: أن أصل إحراز استقرار هذه السيرة من المبالين بالدين مشكل جداً، فضلاً عن دعوى قطعيتها و عن إحراز اتصالها بزمان المعصومين عليه السلام؛ إذ من المحتمل جداً

١- عوائد الايام: ص ٤٧.

٢- مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٩٨.

حدوثها في العصور المتأخرة. بل الذي نشاهده من المتشريعة المبالين تقييح خلف الوعد و اتهام مخلف الوعد و ناقض العهد بعدم المبالاة في دينه.

و ثانياً: أنَّ بعض نصوص المقام صريحٌ في وجوب الوفاء و حرمة النقض و الخلف، و غير قابل للحمل على استحباب الوفاء أو كراهة الخلف، كقوله عليه السلام: «فمن أخلف فبخلف الله بدأ. و ذلك قوله: يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» في صحيحة هشام^(١)؛ إذ طبق الإمام عليه السلام الآية على خلف الوعد. أفهل ترى كون قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ﴾ مناسباً للتوعيد و التهديد على فعل مكروه أو ترك مندوب؟! و مجرد استبعاد ذلك لا يصلح لرفع اليد عن صريح هذه النصوص و لتأويل الآية عن صريحها بعد تطبيق الإمام عليه السلام خلف الوعد عليهما. بل لا وجه للاستبعاد.

و من قبيل ذلك قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد»، و قوله عليه السلام: «لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنَّ رخصة» في خبري ابني مصعب.

بل في صريح صحيحة عبدالعظيم عدَّ الإمام عليه السلام نقض العهد من قبيل الكبائر، فكيف يمكن حمله على الكراهة؟!.

مقتضى التحقيق

في نهاية الشوط

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط: عدم جواز نقض العهد و

خلف الوعد.

و ذلك أولاً: لدلالة النص الصحيح على تطبيق قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا...﴾ على خلف الوعد.

و ثانياً: لدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾. و ذلك لا لظهور

الأمر حتى يمكن حمله على الاستحباب، بل إنَّما لقوله: «إنَّ العهد كان مسؤولاً»؛ إذ لا يُسئل يوم القيامة عن الحكم غير الالتزامي الجائز تركه. و لفظ «العهد» بدلالة «أل» الاستغراق يشمل بعمومه أو إطلاقه مطلق العهود ابتداءً كان أو ضمن العقد اللازم. و لم يرد له مخصَّص في رواية ضعيفة حتى يتجبر ضعفها بالشهرة الفتوائية.

و ثالثاً: لصراحة صحيحة عبد العظيم في كون نقض العهد من الكبائر. و دعوى انصراف العهد في هذه الصحيحة إلى الشرط الواقع في ضمن العقد اللازم، لا شاهد لها، بل لا مناص من دفع احتمال ذلك بأصالة الحقيقة. و قد عرفت معناه الحقيقي في بداية البحث. و أما الإجماع على الجواز، فلم يتفوّه به أحدٌ من الأصحاب.

و لا يخفى أنَّ عنواني العهد و الوعد من قبيل العناوين العرفية المحضة المأخوذة في الخطابات الشرعية بمعناها اللغوي العرفي. و عليه فكل مقابلة و قرار و أيّ تقاؤل و تبيان مع شخص - أطلق عليه عند أهل العرف عنوان العهد و الوعد -، يجب الوفاء به و يحرم نقضه.

و لا فرق بين كون طرف الوعد بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميزاً؛ لإطلاقات نصوص المقام من هذه الجهة. و يؤيّد ذلك خبر الحارث الأعور، عن عليّ عليه السلام قال: «لا يصلح من الكذب جدّ و لاهزل، و لأن يعد أحدكم صبيّة ثم لا يفي لها؛ إنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، و الفجور يهدي إلى النار، و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر، و ما يزال أحدكم يكذب حتّى لا يُبقي موضع إبرة صدقي، فيستى عند الله كذاباً»^(١).

أما وجه الدلالة، فليس ظهور قوله عليه السلام «و لا أن يعد» - حتى يقال: إنّه عطف على قوله: «لا يصلح...» الظاهر في نفي الرجحان و الصلاحية لا نفي الجواز، فلا يدل على الحرمة، مع أنّه يرد على هذا القائل أنَّ إسناده إلى الكذب الجدّ قرينة على إرادة الحرمة منه، بل وجهها

أَنَّ الإمام عليه السلام جعل خُلْف الوعد في حكم الكذب من حيث الحرمة، كما أذعن بذلك الشيخ الأعظم - بعد ذكر هذا الخبر - بقوله: «وإنَّ إطلاق الكذب عليه في الرواية؛ لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأنَّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أنَّ سائر الإنشاءات كذلك؛ ولذا ذكر بعض الأساطين: أنَّ الكذب وإن كان من صفات الخير، إلَّا أنَّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه»^(١). هذا، مع أنَّ عدم بلوغ طرف الوعد لا دخل له في تكليف البالغ الذي صدر منه الوعد، كما أنَّه لا يكون مانعاً من صدق الوعد.

نعم يعتبر في متعلِّق الوعد والعهد أن يكون من الأمور المهمة المعتنى بها؛ بحيث يطلق عليه الوعد والعهد وخُلْفهما عرفاً. دون الأمور الحقيرة الجزئية غير المعتنى بها عند عامَّة المتشرعة؛ لانصراف نصوص المقام عن الثاني، وإمكان إحراز سيرة المتشرعة على الجواز في الأشياء الحقيرة غير المهمَّة في نظرهم. والمرجع في تشخيص حد الاهتمام ومصاديق ذلك هو العرف العام المتشرعين المباليين، إلَّا أنَّ يثبت بدليل شرعي أهمية مورد فهو المتَّبِع وإن لم ير أهل العرف أهمية له. وأما مجرد تضييع الوقت بخلف الوعد، فليس ملاك حرمة الخُلْف؛ إذ ليس بمثابة يوجب الحرمة. وأمَّا العبارات الدالَّة على الوعد والعهد، فالصريحة فيها؛ كقولك: وعدتك، واعدتك، وواعدنا، تواعدنا، عاهدتك، عاهدنا، تعاهدنا، قرَّرتنا ونحو ذلك من مترادفاتهما مما هو ظاهرٌ عرفاً في الوعد والعهد.

و أما عند الشك في صدق الوعد والعهد - ولو لأجل قلَّة أهميَّته -، فلا يثبت وجوب الوفاء ولا حرمة النقض؛ لعدم تكفُّل الخطابات الشرعية والقانونية - الملقاة على سبيل القضايا الحقيقية - لإثبات موضوعاتها، كما قرَّر ذلك في محلّه.

تحقيق في حكم المعاهدات مع الدول الأجنبية

نظرة إلى المعاهدة

مع الكفار في عهد النبي ﷺ

المعاهدة بين رؤساء الحكومة الإسلامية وبين رؤساء الكفر

كان أمراً واقعاً في عهد النبي ﷺ، إما لأجل السدّ و الممانعة عن اشتعال الحرب و التعايش السلمي، و إما للمهادنة و الصلح بعد الحرب و القتال؛ لقطع استمرار القتال، كما أشير إلى ذلك في الآيات القرآنية.

من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾^(١). و قد حكى الطبرسي^(٢) عن الفراء أن هذه الآية نزلت في معاهدة بين قوم من بني كنانة و بني ضمرة كان قد بقي من أجلهم تسعة أشهر أمر بإتمامها؛ لعدم مظاهرتهم على رسول الله ﷺ و لعدم نقضهم العهد. و نقل عن ابن عباس أنها نزلت في عقد هُدنة و صلح بين النبي ﷺ و بين أهل الهجر، و أهل البحرين.

و منها: قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ...﴾^(٣). و قد وقع الخلاف في المقصود من الذين عاهدوا النبي ﷺ، فقد نقل الطبرسي^(٤) عن ابن عباس أنهم كانوا قبيلة قريش، و عن قتادة و ابن زيد أنهم كانوا أهل مكة

١- التوبة: ٤.

٢- حيث قال: قال الفراء استثنى الله تعالى من براءته و براءة رسوله من المشركين قوماً من بني كنانة و بني ضمرة كان قد بقي من أجلهم تسعة أشهر أمر بإتمامها لهم لأنهم لم يظاهروا على المؤمنين و لم ينقضوا عهد رسول الله ﷺ. و قال ابن عباس عنى به كل من كان بينه و بين رسول الله ﷺ عهد قبل البرائة و ينبغي أن يكون ابن عباس أراد بذلك من كان بينه و بينه عقد هُدنة و لم يتعرض له بعد اوة و لا ظاهر عليه عدو؛ لأن النبي ﷺ صالح أهل الهجر و أهل البحرين و ابلة و دومة الجندل و له عهود بالصلح و الجزية و لم ينبذ إليهم بنقض عهد و لا حاربهم بعد و كانوا أهل ذمة إلى أن مضى لسبيله ﷺ و وفى لهم بذلك من بعده. / تفسير مجمع البيان: ج ٥ - ٦، ص ٥ - ٦.

٣- التوبة: ٧.

٤- حيث قال: و اختلف في هؤلاء من هم؟ فقيل: هم قريش عن ابن عباس و قيل: هم أهل مكة الذين عاهدهم رسول

في صلح الحديبية، و عن قائل مجهول أنهم من قبائل بكر: بنو خزيمة، و بنو مدلج، و بنو ضمرة، و بنو الدئل في الحديبية فنقض العهد بعضهم و وفى بعضهم.

و لا فرق بين الإمام عليه السلام و نائبه الخاص و العام في جواز الصلح و الذمام و إنشاء عقد الذمة و المعاهدة و عقد المهادنة، كما أشار إلى ذلك كله في الجواهر؛ حيث قال: «و الإمام عليه السلام يُذِمُّ لأهل الحرب عموماً و خصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة، بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى؛ لأن ولايته عامة، و الأمر موكل إليه في ذلك و نحوه و كذا من نصبه الإمام عليه السلام - للنظر في جهة يذم لأهلها - عموماً و خصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة أيضاً؛ لأنه فرع من له ذلك. أما في غير ما له الولاية عليه، فهو كغيره من المسلمين»^(١).

حاصله: أن للإمام عليه السلام و نائبه الخاص و العام عقد الذمة مع المشركين على حسب ما يرونه من المصلحة؛ لأن النائب فرع الإمام الذي هو الأصل في الولاية. و أنه لا يجوز للنائب إدخال ما هو خارج عن تحت ولايته في شرائط الذمة و مفاد عقده، مثل ما ليس بمصلحة الإسلام و المسلمين.

و قال عليه السلام: «في التحكيم الذي هو العقد مع الكفار بعد التراضي على أن ينزلوا على حكم حاكم، فيعمل على مقتضى حكمه... يجوز أن يعقد العهد على حكم الإمام عليه السلام أو غيره ممن نصبه للحكم و إن كان فيه بعض القصور، و على كل حال فلا خلاف في مشروعيتها، و قد

الله عليه السلام يوم الحديبية فلم يستقيموا و نقضوا العهد، بأن أعانوا بني بكر على خزاعة، فضرب لهم رسول الله صلى الله عليه وآله بعد الفتح أربعة أشهر يختارون أمرهم إما أن يسلموا و إما أن يلحقوا بأي بلاد شاءوا فأسلموا قبل الأربعة أشهر عن قتادة و ابن زيد. و قيل: هم من قبائل بكر بنو خزيمة و بنو مدلج و بنو ضمرة و بنو الدئل و هم الذين كانوا قد دخلوا عهد قريش يوم الحديبية إلى المدة التي كانت بين رسول الله صلى الله عليه وآله و بين قريش فلم يكن نقضها إلا قريش و بنو الدئل من بكر فأمر بإتمام العهد لمن لم يكن له نقض إلى مدته. و هذا القول أقرب إلى الصواب؛ لأن هذه الآيات نزلت بعد نقض قريش العهد و بعد فتح مكة (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم) معناه: فما استقاموا لكم على العهد؛ أي ماداموا باقين معكم على الطريقة المستقيمة فكونوا معهم. / تفسير مجمع البيان: ج ٥ - ٦، ص ٩.

رواه العامة والخاصة...»^(١).

و عليه فلا إشكال في دلالة الآيات القرآنية بالخصوص على مشروعية المعاهدة بين وليّ أمر المسلمين و رؤساء الدولة الإسلامية و بين رؤساء الدُول الكافرة حسب ما يراه وليّ الأمر من المصلحة. كما لا خلاف بين الفقهاء في ذلك كما عرفت من كلام صاحب الجواهر؛ إذ لم يفرّق بين الإمام المعصوم و بين نائبه العام أو الخاص في ذلك و نفي الخلاف فيه، كما عرفت.

هذا مضافاً إلى إطلاقات الأمر بالوفاء بالعهد و حرمة نقضه، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾^(٢)؛ لدلالته بظاهر صيغة الأمر و بالإطلاق بل بالعموم - على التحقيق - على وجوب الوفاء بمطلق العهد. و قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٣)؛ لصراحة صحيحة هشام^(٤) في تفسيره بنقض العهد و خلف الوعد. و قوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^(٥). و قوله تعالى: في وصف المؤمنين المفلحين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(٦)، و غير ذلك من الآيات.

و إطلاقات النصوص المستفيضة، مثل معتبرة عنبة بن مصعب، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة - إلى قوله: وفاء بالعهد للبرّ و الفاجر...»^(٧). وجه دلالته: صراحة نفي الرخصة في الوجوب. و مثله خبر الحسين بن مصعب

١- جواهر الكلام: ج ٢١، ص ١١٠.

٢- الإسراء: ٣٤.

٣- الصف: ٢ و ٣.

٤- الوسائل: ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، ح ٣.

٥- البقرة: ١٧٧.

٦- المؤمنون: ٨.

٧- الخصال: ص ١٢٨، ح ١٢٩.

الهمداني^(١). و من هذه النصوص صحيحة عبدالعظيم الحسيني عن أبي جعفر الثاني، عن موسى بن جعفر - في حديث قال: «أكبر الكبائر الإشراك بالله - إلى أن قال - ومنها: نقض العهد»^(٢). و هذه الصحيحة أدلّ ما في الباب و تشمل بالإطلاق العهد الابتدائي، بل دلّت على أنّه من الكبائر.

و قد دلّ بالخصوص على وجوب الوفاء بمعاهدة الكفار ما ورد عن على أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر النخعي، قال:

«وإن عَقَدْتَ بينك وبين عدوك عَقْدَةً أو أَلْبَسْتَهُ منك ذِمَّةً فَحُطَّ عَهْدُك بالوفاء و أَرْعَ ذِمَّتُكَ بالأمانة، و اجعل نفسك جُنَّةً دون ما أعطيت؛ فإنّه ليس من فرائض الله شيءٌ إلّا أشدُّ عليه اجتماعاً - مع تفرُّق أهوائهم و تشتُّت آرائهم - من تعظيم الوفاء بالعهد، و قد لَزِمَ ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب العَدْرِ؛ فلا تَغْيِرَنَّ بذِمَّتِكَ و لا تَخِيسَنَّ عدوك... و قد جعل الله عهده و ذِمَّتَهُ أَمْنًا أفضاه بين العباد برحمته و حريماً يسكنون إلى منعته و يستقيضون إلى جواره؛ فلا إدغال و لا مُدالسة و لا خِداع فيه... و لا يَدْعُوَنَّكَ ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ الله، إلى طلب انفساخه بغير الحق»^(٣).

قوله: «حُطَّ عَهْدُك» فعل أمر من حاطه يحوطه، أي حفظه و صانه. و المقصود احفظ عهدك مع عدوك.

قوله عليه السلام: «فإنّه ليس من فرائض الله...»؛ بمعنى ليس الناس أكثر اجتماعاً و لا أشدّ التزاماً بفعل فريضةٍ أكثر و أشدّ مما اجتمعوا و التزموا بالوفاء بالعهد، و لا يُعْظَمُونَ شيئاً من الفرائض أكثر أو أشد من تعظيمهم الوفاء بالعهد.

قوله عليه السلام: «استوبلوا» مأخوذ من الويلة؛ أي المهلكة. و المقصود تعليل الفقرة السابقة

١- الخصال: ص ١٢٣ - ١٢٤، ح ١٨ / الكافي: ج ٥، ص ١٣٢، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٤٦ من أبواب الجهاد النفس، ح ٢.

٣- نهج البلاغة صبحي الصالح: الكتاب ٥٣ ص ٤٤٣.

بأنَّ الناس وجدوا وأحسوا بالوجدان ما في خلف الوعد و نقض العهد من المهالك و المصائب.
قوله عليه السلام: «و لا تخيسنَّ بعهدك» مأخوذٌ من فعل «خاس بعهد»؛ أي نقضه و خان بنقضه. و
المقصود: النهي الأكيد عن الخيانة بنقض العهد.

وقوله عليه السلام: «و لا تختلنَّ...» مأخوذٌ من الختل ؛ أي الغدر و المكر. و المقصود النهي
الأكيد عن غدر العدو و المكر به بنقض العهد.

قوله عليه السلام: «أفضاه» أي أفشاه و نشره. قوله: «مُنْعَتِهِ» يعني قوّة تمتنع و تدافع بها عن
نفسه قوله: «فلا إدغال و لا مدالسة»، الإدغال: يعني الإفساد، و المدالسة: يعني الخيانة.

و المقصود: أنَّ الله تعالى جعل العهد و الميثاق بين العباد مأمناً. و قد أفشا هذا المأمن
و نشره بين العباد، و جعله حريماً لهم يسكنون به إلى قوّة و مكنة يلتجئون و يفزعون إليه
بسرعةٍ حتى لا يكون بينهم إفساد و لا خيانة، و لا مخادعة بسبب الوفاء بالعهد.

قوله عليه السلام: «و لا يدعونك...» يعني و لا يلجئتك و لا يدعونك ضيق عرض عليك بسبب
وفاءك بمعاهدتك عدوك إلى نقض العهد.

فإنَّ هذه النصوص تشمل المعاهدة مع الكفار بالإطلاق و العموم. و لكن يعتبر في
مشروعية المعاهدة مع الكفار و وجوب الوفاء بها شروط و اصول مستفادة من الكتاب و
السنة.

الأصول المحكّمة في المعاهدات مع الدّول الأجنبية

أهم ما ينبغي بل يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاتها في المعاهدة مع رؤساء الدّول الأجنبية من الأصول الشرعية ما يلي:

أصل نفي سلطة الدّول
الكافرة على الدولة الإسلامية

من أهم ما ينبغي مراعاته على مسؤولي الدولة الإسلامية في المعاهدات الدولية عدم سلطة الدّول الكافرة، و سدّ طرق أيّ استيلاءٍ لها على الدولة الإسلامية. و ذلك بدليل قاعدة نفي السبيل المستفادة من قوله: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^(١). و قد بحثنا عن مفاد هذه الآية في الجزء الأول من كتابنا: «مباني الفقه الفعّال».

حاصل تقريب الاستدلال بها: أنّ المنفي إنّما هو السبيل الناشئ من تشريع الحكم؛ لوضوح وجود السبيل التكويني الناشئ من الأسباب الخارجية للكفار. و جعل السبيل إذا تعدّى بـ «إلى» يفيد إيجاد الطريق و إمكان الوصول، كقوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^(٢). و إذا تعدّى بـ «على» يفيد إيجاد السلطة و الاستيلاء. و هذا معلومٌ لمن تتبّع في معاجم اللغة و تأمّل في موارد استعمالهما.

و حيث لا يعقل نفي السلطة التكوينية الخارجية؛ لما نشاهده بالوجدان من سلطة الكفار على المسلمين في طي القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الكتاب من جريان سنة الله تعالى على إملاء الكفار و إمهالهم في مطامع الدنيا و زخارفها و القدرة و السلطة المادّية.

و أما الإشكال على دلالة النصوص بأنّ المراد من السبيل في هذه الآية إنّما هو الحجة والبرهان والغلبة بها على الكفّار في الاستدال لإثبات التوحيد وحقّانية الدين، أو دّلّة الكفار و عزّة المؤمنين في القيامة؛ لما دلّ على ذلك من النصوص، فقد أجبنا عنه هناك^(١) أولاً؛ بضعف أسناد الروايات المشار إليها. و ثانياً؛ بأنّ الغلبة في الحجة أو عذاب القيامة لا يناسبهما التعبير بالجعل. و ثالثاً؛ بأنّه - على فرض مناسبة إسناد الجعل - تكون الغلبة في الحجة أو في القيامة بعض مصاديق السلطة، و الآية تشمل بعمومها نفي جميع أنحاء السلطات، و ذلك بدلالة ما جاء فيها من النكرة في سياق النفي. فلا وجه لتخصيص هذا العموم. و أما مسبوقية الآية بما يرتبط بالقيامة فلا توجب هدم ظهورها.

و عليه فلا مناص من إرادة نفي السبيل و السلطة الناشئة من التشريع. فيكون ظاهر الآية أنّ الله تعالى لن يجعل في دفتر التشريع أيّ حكم يوجب العمل به سلطة الكفار على المؤمنين.

حفظ شعائر الدين
و معالم المذهب

من الأصول الشرعية المهمة التي يجب مراعاتها على مسؤولي الدولة الإسلامية في مذاكراتهم و معاهداتهم مع الدّول الكافرة التحفّظ على شعائر الدين و معالم المذهب؛ بأنّ يدوّنوا متن المذاكرات و المعاهدات بنحو لا يشتمل على جملة أو تعبير يستتبع تقنينها و العمل بها اندراس شعائر الدين و معالم المذهب و لو تدريجاً، كالمعاهدات الثقافية و الحقوقية، و كمعاهدة سياحة الأجانب من الكفار في البلاد الإسلامية؛ لما في متن هذه المعاهدة من المسامحة في مراعاة أحكام الستر و الحجاب و العفاف، فتسافر النساء السياحات الكافرات إلى البلاد الإسلامية عاريات متبرّجات سافرات فيعاشرن النساء المسلمات و يروّجن السفور و العرى و يُذهبن الحياء عنهنّ. فإنّ هذه الظاهرة الشؤمة تستتبع

تدريباً محق أحكام الدين و اندراس معالم الإسلام، أو إمضاء معاهدات في تعليم الصبيان و الشباب من المسلمين يوجب إذهاب الحياء و إشاعة الفساد و الفحشاء بينهم بعنوان توحيد المنهج التربوي و التعليمي العالمي و نحو ذلك من العناوين الجاذبة الخادعة.

صيانة الأسرار و عدم

إذاعة الأخبار السرية العسكرية

من أهم ما يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية في

مذاكراتهم و مبادلاتهم و معاهداتهم مع الدّول الأجنبية حتى الإسلامية، فضلاً عن الكافرة صيانة أسرار الحكومة و كتمان الأمور الواجب إخفاءها التي في إفشائها خوف ضرر و خطر على المسلمين و كيان النظام الإسلامي، و لا سيّما الأخبار السريّة العسكرية و الدفاعية.

و قد وردت نصوص متظافرة أكّدت على كتمان السر و حفظ الأسرار الشخصية، فضلاً عن أسرار المسلمين و نظام الحكومة و الدولة الإسلامية، و لا سيما مهمّات الأمور العسكرية و الصنایع الدفاعية.

فإنّ هذه الامور المهمة - التي بإذاعتها يُخاف على المسلمين و كيان الحكومة الاسلامية - تدخل في نطاق هذه النصوص العامة بالفحوى بتنقيح الملاك القطعي، بل الأولوية القطعية. و إليك نبذة من هذه النصوص:

١ - ما رواه الصدوق في كتبه - العيون، و المعانى، و الخصال، و المجالس - بأسناده عن الرضا عليه السلام و عن النبي ﷺ قال: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون فيه ثلاث خصال، الحديث، و ذكر فيه كتمان سرّه»^(١).

٢ - ما روى عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: «افشاء السرّ سقوط»^(٢).

١- الوسائل: ج ١١، ص ١٥١، ب ٤ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٠.

٢- تحف العقول: ص ٣١٥ / بحار الأنوار: ج ٧٥، ص ٢٢٩، ح ١٠٧.

٣ - ما رواه البرقي بسنده عن الأحول وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إظهار الشيء قبل أن يُستحكم مفسدة له»^(١).

٤ - ما رواه في البحار عن الصادق عليه السلام، قال: «سرك من دمك، فلا يجرين من غير أوداجك»^(٢). هذا كناية عن إفشاء السرّ عند الأجانب.

٥ - ما رواه الصدوق في الأمالي بقوله: «وقال الصادق عليه السلام لبعض أصحابه: لا تُطلع صديقك من سرك إلا على ما لو اطلع عليه عدوك لم يضرك، فإنّ الصدوق قد يكون عدوّاً يوماً ما»^(٣).

هذه النصوص المطلقة متظافرة متواترة فوق حدّ الإحصاء في هذا المجال، وهي تشمل محل الكلام بالفحوى القطعي.

وهانا طائفة من النصوص دلّت على وجوب حبس جواسيس الكفّار والدّول الأجنبية المعاندة. ذكرناها وبحثنا عنها في الجزء الحادي عشر من هذا الكتاب. ويستفاد من هذه النصوص أنّ لحفظ السرّ دورٌ كبيرٌ في حفظ كيان الحكومة الإسلامية وأمنية المسلمين.

عدم جواز إتخاذهم أولياء
خلال المعاهدات

قد تجرّ المفاضات المقدماتية لغرض عقد المعاهدة مع

الكفار بعض المؤمنين المعاهدين إلى إلقاء المحبة والمودة إلى الكفار المعاهدين، بل قد يتأثر بعض من حسن بشر الكفار في خلال و ينجذبون إليهم بسبب ابتسامهم الظاهري فإذا يجدون في أنفسهم محبةً وعلقةً إليهم، فيعتمدون على أقوالهم ويتكلون على عهودهم ويعتمدون على مواعيدهم بسبب العلفة الحادثة والمودة النافذة في قلوبهم الناشئة من انجذابهم إليهم، و ينخدعون و يغترون بسبب تألقهم و تزويقهم و يولعون إليهم؛ بحيث تأخذهم سطوة الكفار

١- الوسائل: ب ٣ من أبواب الاحتضار، ح ١١.

٢- بحار الأنوار: ج ٧٢، ص ٧١، ح ١٥ / ج ٧٥، ص ٢٧٨.

٣- الأمالي للصدوق: ص ٧٦٧، ح ١٠.

فيصبح هؤلاء المؤمنون الضعفاء النفوس مهوورين للكفار فيختل فكرهم و تهنُّ بذلك عزيبتهم، فيتسلَّم الكفار بذلك عنان القلم في كتابة متن المعاهدة، فيسيطرون على هؤلاء المؤمنين بحيث يغفلون عن مصالحهم الحاسمة المصيرية، و ينحطَّ حالهم إلى حدِّ يصيرون رحماءً للكفار و أشدَّاء على مواطنيهم المؤمنين. و إنَّ هؤلاء خارجون عن ربقة الإيمان، خائنون لله تعالى و للرسول ﷺ و لأهل البيت  و للمؤمنين. و قد تعرَّضت آيات كثيرة إلى هذا الأمر المهم. و إليك نماذج منها:

من هذه الآيات، قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فُتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

و قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُومًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُلُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. هَآأَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمْ آلَانِمْ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. إِنْ تَمَسَّسْكُمُ حَسَنَةٌ سَوْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمُ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِبرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(٢).

البطانة أي الثوب اللاصق بالطن. لا يألونكم خبالاً: أي لا يُقصرون في الإيذاء و

الإسائة إليكم.

حاصل مضمون هذه الآيات: نهى المؤمنين و منعهم عن إتخاذ الكفار و المشركين أولياء خصيصين، و عن الإتكال عليهم؛ لأنّ قلوب الكفار - لا سيما أئمة الكفر - مملوءة من البغضاء و الغيظ و البغض إلى المؤمنين و يودّون مصيبة المؤمنين و حزنهم و هزيمتهم و سقوطهم.

و من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾^(١).

و منها قوله تعالى: ﴿تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ. إِنْ يَتَفَقَّهُوَكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَالسِّنَنَّهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾^(٢).

هاتان الآيتان دلتا أولاً: على تحريم إتخاذ الكفار أولياء معللاً بأنهم عدو الله و عدو المؤمنين، و ثانياً: على عتاب المؤمنين الذين يلقون المودة و المحبة إلى الكفار باللسان و القول و الفعل في الخفاء و السرّ من دون أن يطلع عليهم المؤمنون. و ثالثاً: على تحذير المؤمنين و إنذارهم بأنّ الكفار لو يسيطروا و يظفروا على المؤمنين يقاتلونهم باليد و يسيئون إليهم بالسنتهم.

عدم إجمال متن المعاهدة
لئلاّ يستمسك به العدو

من الأمور المهمة التي يجب على مسؤولي السياسة

الخارجية في الحكومة الاسلامية مراعاتها في مفاوضاتهم و مذاكراتهم مع الدول الكافرة عدم وجود الإجمال في متن المعاهدة باستعمال ألفاظ لغزّة و كلمات مجملّة قابلة للتوجيه بوجوه مضادة لأهداف الحكومة الإسلامية و منافية لمصالح الإسلام و المسلمين؛ لئلاّ يستمسك به

العدو لتسيير أهدافه وإجراء مقاصده الشؤمة.

و قد دل على ذلك كلام أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك: «ولا تعقد عقدًا تجوز فيه العِلل ولا تعولنَّ على لحن القول بعد التأكيد والتوثقة»^(١).

دلّ كلامه عليه السلام على النهي عن كتابة متن المعاهدة باستعمال الألفاظ المبهمة اللُّغْزة غير الصريحة في المراد وقابلة للتوجيه إلى ضدّ المقصود. قوله تجوز فيه العلل يعني أمكن فيه مختلف الوجوه و العلل الموجّهة إلى خلاف المقصود. وقوله عليه السلام: «لحن القول»؛ يعني كون القول بحيث يقبل التوجيه والتأويل إلى خلاف المقصود.

و لا يخفى أنّ سند عهد المالك معتبرٌ كما حققناه و أثبتناه في بعض كتبنا الفقهية.

إتخاذ الموقف الأمثل

المتفوق في المعاهدات

مما يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاته

في مذاكراتهم و معاهداتهم مع الدّول الأجنبية الكافرة إنّما هو إتخاذ الموقف السياسي الأمثل المتفوق على طرف المعاهدة.

و ذلك أولاً؛ لما دلّ على أنّ الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه، كما ورد في النبوي المشهور رواه الصدوق والشيخ وغيرهما من القدماء^(٢).

و ثانياً؛ لضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام و عزّة المسلمين و علوّهم على الكفّار، كما دلّ عليه آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا

١- نهج البلاغة صبحي الصالح: الكتاب: ٥٣، ص ٤٤٣، عهده إلى مالك الأشتر النخعي.

٢- الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٣، ح ٣ / كتاب الخلاف: ج ٤، ص ٢٣، ج ٦، ص ٤١٩ / المبسوط: ج ٣، ص ٣٤٢، ج ٨، ح ٧ / المهذب: ج ١، ص ٣٩٥ / الغنية: ص ٢١٠.

٣- المناقون: ٨.

٤- آل عمران: ١٣٩.

إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقَطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (٢).

وجه الدلالة: أنّه يستفاد من هذه الآيات وكثير مما يشبهها من الآيات أنّ سياسة الشارع في تشريع أحكامه إنّما استقرّت على وجوب مراعاة تفوّق المؤمنين وإعزازهم وإعلاء كلمتهم على الكافرين في الاتجاهات السياسية والحكومية أمام مواضع الدّول الكافرة. و عليه فعلى عاتق مسؤولي الدولة الإسلامية أن يتخذوا الموقف الأمثل المتفوّق أمام رؤساء الدّول الأجنبية الكافرة في مذاكراتهم ومعاهداتهم.

عدم نقضهم ووجوب سبقهم

عند خوف نقضهم

دلّت كثير من الآيات على النهي عن الاعتماد والركون

والاتكال على عهود أئمة الكفر والمستكبرين والمنافقين والظالمين في معاهداتهم معهم وفي مهمات أمور المسلمين. ومراعاة جانب الاحتياط والمراقبة في ذلك. كقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾^(٣).

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا الْبَيْعَ عَنْهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ﴾^(٤).

دلّت هذه الآية أولاً: على لزوم مراقبتهم حتى لا ينقصوا من عهدهم شيئاً. ولعلّ في التعبير بالنقصان نكتة، وهي إنهم ربّما لا ينقضون أصل المعاهدة مع المسلمين، ولكن ينقضون مهمات المعاهدة شيئاً فشيئاً بالتدريج، فلا ينقضون المعاهدة بجميع موادّها رأساً بالمرّة، بل ينقضون بعض موادّها وأهدافها - دون متنها صريحاً - حتى يُسقطوها عن التأثير. لكن الأنسب تفسيره بنقص المؤمنين بالتعبير والوقية فيهم وفي دينهم؛ نظراً إلى وقوع ضمير «كُم» مفعولاً في قوله: «ينقصوكم». وقولهم نقص الرجل فلاناً؛ أي قال فيه بالوقية والعيب، وأيضاً جاء بمعنى الخسران؛ أي أضره. كما نشاهد كلّ ذلك من رؤساء الدّول الأمريكية والأوروبية في المعاهدة المسماة بـ «برجام». بل وفائهم بالمعاهدة مع المؤمنين خلاف مقتضى كفرهم وشركهم، وأمرٌ مستبعدٌ منهم. من هنا استبعد الله تعالى وفائهم بمعاهداتهم مع المؤمنين؛ لعدم

١- التوبة: ١٢.

٢- هود: ١٣ و

٣- الاسراء: ٧٤.

٤- التوبة: ٤.

اعتقادهم بالله ورسوله، بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾^(١).

و ثانياً: على اشتراط اعتبار معاهداتهم ماداموا لم يظاهروا و لم يحاموا عن أعداء المؤمنين بمختلف أنحاء المظاهرة و المساعدة.

و ثالثاً: على أنّ المذاكرة و المعاهدة إنّما تجوز مع الكفار ما داموا موفين غير ناقضين عهدهم، فلا بدّ من مراقبة تحرّكاتهم و توسلاتهم إلى مختلف الحيل السياسية حتى لا ينقضوا المعاهدة. و ما داموا لم يظهر منهم مكّر و خدعة في جهة النقض ورد الأمر باتمام عهدهم، كما قال الله تعالى - عقيب الآية المزبورة -: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾^(٢)، ثم قال تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾^(٣).

و ممّا دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ شَرَّ اللَّذَوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ. فِيمَا تَنَفَّقْتُمْ^(٤) فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدُ^(٥) بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ. وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ. وَ لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ. وَ أَعْلُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطٍ أَلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾^(٦).

هذه الآيات دلّت أولاً: على أنّ الذين بناؤهم على نقض العهد من الكفار إنّما هم شرّ الذّواب. و ذلك بدلالة قوله: ﴿إِنْ شَرَّ اللَّذَوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

١- التوبة: ٧.

٢- التوبة: ٧.

٣- التوبة: ١٢.

٤- أي: تُدرّكهم.

٥- أي: فوّق بشكيلهم من خلفهم من المشركين الذين هم أعوانهم. قال في مجمع البيان: «أي فتكلّ بهم تنكيلاً و أثر فيهم تأثيراً يُشوّد بهم من بعدهم و يطردهم و يمنعهم من نقض العهد» / تفسير مجمع البيان: ج ٣ - ٤، ص ٥٥٣.

٦- الأنفال: ٥٥ - ٦٠.

و ثانياً: على الأمر بقتالهم و تعقيبهم بعد الظفر عليهم و عدم رفع اليد عنهم حتى يوجد فيهم الرعب و الوحشة فينتبهون حتى لا يخطر ببالهم تكرار نقض العهد. و ذلك بدلالة قوله: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ. فِيمَا تَخَفْتَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾.

و ثالثاً: على أن عند الخوف من خيانتهم فهُنْهُمْ و أخبرهم بنقض عهدهم معهم حتى تكونون أيها المؤمنون مع هؤلاء الكفار الناقضين للعهد متساوياً في نقض العهد؛ لكيلا يُحْسِنُوا فيكم ضعفاً من هذه الناحية حتى يميلوا إلى الطغيان و التعدي و تكرار نقض العهد. و ذلك: بدلالة قوله: ﴿وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾. و لا يخفى أن في التعبير بخوف الخيانة دلالة على كفاية مجرد الخوف لإعلان نقض المسلمين عهدهم في صورة نقض المشركين.

و رابعاً: على تخطئتهم في زعمهم أنهم يعجزون المؤمنين بتكرار نقض عهدهم. و ذلك: بدلالة قوله تعالى: ﴿وَ لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾^(١).

و خامساً: على وجوب إعداد السلاح بمختلف أنواعه و بأعلى قدرته و قوته على تدميرهم حتى يستوحشون. و ذلك بدلالة قوله: ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾.

و سادساً: على وجوب إرهابهم بأي وجه ممكن، بل دلت الآية على أن إرهابهم هو الغرض من وجوب إعداد السلاح عليهم. و ذلك بدلالة قوله: ﴿تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾.

من هنا أفتى السيد الشهيد مصطفى الخميني بوجوب إعداد القنبلة الذرية على ولي أمر المسلمين حيث قال: «فلا بدّ من الناظم السائس المديّر المشكل للدولة، حتى يتمكن من

الاستعدادات اليومية بإيجاد الشبكات المختلفة والمراكز للقبلة الذريّة و المطارات للسّير في الآفاق وغيرها، فإنّ كلّ ذلك إذا كان مما يتوقف عليه الواجب، يكون واجباً شرعاً أو عقلاً. على الخلاف في مقدمة الواجب»^(١).

و يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ أي لم يكتب الله في دفتر تشريعه حكماً يوجب العمل به سلطة الكفّار على المؤمنين. وإعداد القبلة الذريّة و الصواريخ العظيمة البعيدة المدى، و ذات الرؤوس النووية.

عدم التعلّق الثقافي و

الاقتصادي والعسكري

إنّ من أهم ما يجب مراعاته على مسؤولي الدولة

الإسلامية في معاهداتهم مع الدّول الكافرة سدّ طرق التعلّق الثقافي و الاقتصادي والعسكري بالدّول الكافرة.

و الوجه في ذلك: أنّ أوّل ما يتوقف عليه عزّة الإسلام و المسلمين و اقتدار الدولة الإسلامية و سدّ طرق سيطرة الدّول الكافرة و استيلائهم على المسلمين إنّما هو قطع أيّ تعلّق ثقافي، أو اقتصادي، أو عسكري أو صناعية بالدّول الكافرة المستكبرة. و لا سيما التعلّق الصناعي والعسكري؛ إذ يوجب هذا التعلّق على مسؤولي الدولة الإسلامية أن يجيبوا أيّ مطلوب لرؤساء الدولة الكافرة و أن يتحرّكوا في إطار أغراضهم السياسية الاستكبارية الاستعمارية، و هذا يضادّ استقلال الدولة الإسلامية و شوكتها و ينافي عزّة المؤمنين و علوّهم و يناقض اعتلاء كلمة الإسلام.

و عليه فيكون عدم تعلّق الدولة الإسلامية بالدّول الأجنبية - و لا سيما الدّول الكافرة المستكبرة - مقدّمةً لعزّة المؤمنين و شوكتهم و اعتلاء كلمتهم و صيانة كيان الحكومة

الإسلامية عن خطر الضعف والسقوط، وحفظ معالم الدين وشعائر المذهب عن الاندثار والأفول. وقد ثبت في محله بحكم العقل إنَّ مقدمة الواجب واجبٌ. فيثبت بذلك وجوب عدم التعلق.

تحكيم أوامر ولي الأمر
وعدم التخطي عن خطة عمله

من أهم الأصول الشرعية التي يجب مراعاتها بل ينبغي أن تكون في رأس برامج مسؤولي الدولة الإسلامية في مذكراتهم ومعاهداتهم مع الدُول الأجنبية إنما هو أصل ولاية الفقيه المطلقة؛ بأن لا يشذَّ شيء من موافقهم السياسية والاستراتيجية عن خطة عمل ولي الأمر في مختلف الشؤون الثقافية، والسياسية، والنظامية، والاقتصادية وغيرها، وإلاَّ لا تكون مواقف الدولة في إطار الإسلام الخالص المحمدي، بل لو اتخذ مسؤولوها موقفاً مخالفاً لخطة عمل ولي الأمر يكونون في حكم الطواغيت شرعاً.

وذلك لأنَّ أساس مشروعية الدولة الإسلامية يبتني على إنفاذ مواقفها وأحكامها بحكم ولي الأمر؛ لأنَّ منصب الولاية على الحكومة إنما أعطاه الله ورسوله والأئمة المعصومون إلى الفقيه الجامع لشرائط الفتوى والقيادة في عصر الغيبة وليس رأى الشعب وانتخابهم شيء من هذه الشرائط، وإنَّما لرأيهم وانتخابهم دوراً وتأثيراً في توجه التكليف بتصدي الزعامة وأخذ زمام الحكومة إلى الفقيه الجامع، بلا فرق في ذلك بين الفقيه وبين الامام المعصوم، كما يستفاد ذلك من كلام علي عليه السلام: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلاً على غاربها»^(١)؛ أي لولا بيعه الناس ونصرتهم ومساعدتهم، ولم تقم الحجة بذلك على وجوب أخذ زمام الحكومة على، لَرَفُضْتُ الحكومة ولم أَدْخُلْ فيها؛ يعني إنَّما أخذت زمام الحكومة وتصديت إدارة الحكومة الإسلامية؛ لما حصل لي من التمكن والقدرة على ذلك بانتخاب المؤمنين إتياء ومساعدتهم، فوجب تصدي الحكومة عليَّ بسبب

هذا الحضور و هذه المساعدة. وإلاّ لم يكن يجب عليّ ذلك؛ لعدم تمكّن لي من ذلك، و لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها.

و الغرض أنّ ولاية الفقيه حكم و ضعي شرعي، و إنّما ثبتت مشروعيتها بحكم الشارع، و لا دخل لأراء الناس في أصل مشروعيته. من هنا كلّ من خالف حكم الفقيه الجامع المتولّي للحكومة، يكون في حدّ الطاغوت، بل صرّح الامام الصادق عليه السلام بأنّه في حدّ الشرك بقوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله و علينا ربه، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله...»^(١). و كذا دلّ على ذلك إطلاق قوله عليه السلام: «فانهم حجّتي عليكم»^(٢).

و عليه فلا يكفي مجرد مراعاة الأحكام الأوليّة الشرعية في معاهدات الدولة الإسلامية مع الدّول الأجنبية، بل يجب أيضاً مراعاة الأحكام الثانوية الحكومية الصادرة من ولي أمر المسلمين و هو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و القيادة.

هل الأصل المحكّم في المعاهدات الدولية هو الصلح، أم لا ؟

لا ريب في رجحان الصلح في نظر الشارع عند الاختلاف؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَصْلَحْ خَيْرٌ﴾^(٣) و قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٤). فإنّ إطلاق الآية الثانية يشمل الصلح بين المؤمنين و الكفار؛ نظراً إلى تعبير «بين الناس»؛ إذ لم يقل بين المؤمنين، أو المسلمين، أو بينكم.

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

٣- النساء: ١٢٨.

٤- النساء: ١١٤.

نعم يحتمل في الآية الأولى كون المقصود الصلح بين الزوجين، كما أن سائر الآيات ظاهرة في الصلح بين المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(٣).
و عليه فلا إطلاق لهذه الآيات حتى تشمل المقام، بل إنما هي ناظرة إلى الصلح بين الزوجين، أو بين المسلمين.

نعم يشمل المقام إطلاق الآيات المرغبة إلى الصلح، كقوله تعالى: ﴿أَوْ إِضْلَاحِ بَيْنِ النَّاسِ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِضْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾^(٥)؛ نظراً إلى تقرير فعل هود عليه السلام بهذه الآية.

و منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ﴾^(٦). فإن هذه الآية دلّت على استحباب الصلح مطلقاً؛ بعموم لفظ «المصلحين»؛ لأن الجمع المحلّ باللام من أداة العموم.
أما النصوص، فمنها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لإن أصلح بين اثنين أحب إلي من أن أتصدق بدينارين»^(٧).

و منها: خبر حبيب الأحول، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صدقة يحبها الله إصلاح بين الناس إذا تفاسدوا، وتقارب بينهم تباعدوا»^(٨).

و منها: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الصلح جائز بين

١- الأنفال: ٨.

٢- الحجرات: ٤٩.

٣- الحجرات: ٩.

٤- النساء: ١١٤.

٥- هود: ٨٨.

٦- الأعراف: ١٧٠.

٧- الوسائل: ب ١ من كتاب الصلح، ح ١.

٨- الوسائل: ب ١ من كتاب الصلح، ح ٢.

الناس»^(١). إلى غير ذلك من نصوص الكتاب و السنة المطلقة.

و لكن هذه المطلقات كلها منصرفة إلى الصلح بين الإخوان المؤمنين، لا بينهم و بين الكافرين؛ لأنَّ أشدَّ العداوة قد أغري بين الكفار و بين المؤمنين بنفس الشرك و التوحيد فكيف يمكن الصلح بينهم و قد قال الله تعالى: ﴿أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾^(٢). و أنَّ التبري منهم عُدَّة من أوجب الواجبات على المسلمين. و قد ورد النهي عن تولي الكفار و إتخاذهم أولياء في آيات كثيرة:

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾^(٣).

و يمكن تقسيم الآيات في هذا المجال إلى ثلاثة أقسام:

الطائفة الأولى: ما دل على النهي عن إتخاذ الكفار أولياء و توليهم و إلقاء المودة إليهم، كالآية المزبورة. و من هذه الطائفة قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ...﴾^(٤).

و منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا﴾^(٥).

و منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^(٦).

و منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٧).

١- الوسائل: ب ٣ من كتاب الصلح، ح ١.

٢- المائدة: ٨٢.

٣- الممتحنة: ١.

٤- آل عمران: ٢٨.

٥- النساء: ٨٩.

٦- النساء: ١٤٤.

٧- التوبة: ٢٣.

و منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١). إلى غير ذلك من الآيات المتظافرة الدالة على حرمة تولي الكفار.

و هذه الآيات لم تُخصَّص بشيءٍ من الآيات الأخرى.

الطائفة الثانية: ما دلَّ على الأمر بقتال الكفار والمشرّكين و هذه الآيات أكثر من الطائفة السابقة لا حاجة إلى ذكرها لكثرتها. و في بعضها أمر بجهاد الكفار و المناقيت و الغلظة عليهم، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^(٢). و قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾^(٣).

و لكن هذه الطائفة من الآيات قد خُصِّصت بآيات دلّت على رفع النهي و نفيه و الترخيص في البرّ و الاقساط اليهم، و ترك القتال، بل النهي عنه في خصوص الكفار الذين لا يقاتلون المسلمين بل إتخذوا مسلك المسالمة معهم.

كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٤).

و قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ

١- المائدة: ٥١.

٢- التوبة: ٧٣ / التحريم: ٩.

٣- التوبة: ١٢٣.

٤- الممتحنة: ٨ - ٩.

يُقَاتِلُوكُمْ وَآلَفُوا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا^(١).

هذه مهمّات الأصول الشرعية القطعية التي نطق بها الكتاب العزيز و دلّت عليه النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام يجب على مسؤولي الدولة الإسلامية مراعاتها في معاهداتهم و مذاكراتهم مع الدّول الكفارة الأجنبية.

و قد دلّت نصوص على وجوب قبول اقتراح الصلح من جانب العدوّ الكافر إذا كان في الصلح رضى الله؛ بأن كان فيه مراعاة مصالح الإسلام و المسلمين و لم يناف الأصول الشرعية كالمذكورة منها هاهنا. و من أهم هذه الأصول عدم الغفلة عن كيد العدوّ تحت ستار الصلح.

من هذه النصوص ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك: «و لا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك و لله فيه رضى؛ فإنّ في الصلح دعةً لجنودك و راحةً من همومك و أمناً لبلادك و لكن الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه؛ فإنّ العدوّ رِيماً قارب لِيَتَغَفَّلَ، فَخُذْ بِالْحِزْمِ وَ اتَّهَمْ فِي ذَلِكَ حَسَنَ الظَّنِّ»^(٢).

و قد دلّت هذه الرواية المعتبرة أولاً؛ على وجوب قبول اقتراح الصلح من جانب العدوّ الكافر إذا كان فيه مراعاة أحكام الله و حدوده و مراعاة الاصول الشرعية و مصالح الإسلام و المسلمين؛ معللاً بما في مخالفة الصلح من إهدار النفوس و إهراق الدماء و إهانة الأعراض و سلب أمن البلاد و المؤمنين.

و ثانياً؛ على وجوب مراقبة كيد العدوّ تحت ستار الصلح.

الذبح بالأجهزة الجديدة

- الاختلال في استناد الذبح إلى فعل شخص الذابح
- الاختلال في مقارنة زمان التسمية و زمان فري الأوداج
- الاختلال في التسمية على كلّ ذبيحة بخصوصها
- إشكال عدم استناد التسمية إلى الذابح
- الاختلال في استقبال الذبيحة حين الذبح
- الاختلال في وقوع الذبح من جانب قُدّام بدن الحيوان
- إشكال قطع رقبة الذبيحة بالأجهزة
- إشكال قطع الأوداج بالجهاز الذي من غير جنس الحديد
- شبهة موت الحيوان و عدم حركته بتخديره قبل الذبح

خلاصة البحث

١ المرجع المحكّم عند الشك في التذكية في الشبهات المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر -كما في المقام -الرجوع إلى عموم تحریم غير المذكّي، و في الشبهات المصدقية الرجوع إلى الأصل السببي، وهو أصالة عدم التذكية؛ نظراً إلى سقوط خطابي العام والخاص حينئذٍ.

٢ أُشكل على الذبح بالأجهزة الجديدة من تسع جهات:

الأول: الاختلال في استناد الذبح إلى الانسان؛ بدعوى استناده إلى الجهاز. و الجواب: أنّ كبرى اعتبار استناد فعل الذبح إلى الانسان لا إشكال في استفادتها في التذكية المشروعة من نصوص الكتاب و السنة، كما لا إشكال في اعتبار قصر الفاصل الزمني بين فري الأوداج بالجهاز و بين حركة يد الانسان في حصول هذا الاستناد صغرياً في نظر أهل العرف، إلّا أنّ دعوى عدم استناد الذبح بالجهاز إلى الإنسان مطلقاً صغرياً ممنوعة؛ لأنّ في صورة قصر الفاصل الزمني بينهما يرى العرف الجهاز مجرد آلة للذبح تابعة لفعل الإنسان وإرادته؛ إذ يقال: ذبح الإنسان الحيوان بالجهاز. وإنّ إسناده إلى الجهاز إنّما هو من باب المجاز؛ إذ لا يرى العرف الفاصل الزمني القصير مانعاً من صحّة إسناد الذبح إلى الإنسان. و صحّة الإسناد حقيقة تكفي لشمول إطلاقات نصوص المقام.

٣ الثاني: الاختلال في المقارنة بين زمان التسمية و بين زمان تحقق فري الأوداج بالجهاز؛ لما يوجد من الفصل الزمني بينهما، و لعدم اشتغال الانسان بفعل حينما يقطع الجهاز الأوداج. مع أنّ المستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار المقارنة بينهما بحيث يصدق كون التسمية على الذبيحة.

و الجواب: أنّ المقارنة بينهما على الوجه المذكور وإن استفاد اعتبارها من النصوص في التذكية

كبروياً، إلا أن دعوى الاختلال في تحقق المقارنة المذكورة في الذبح بالجهاز ممنوعة؛ نظراً إلى تحقق المقارنة عرفاً في صورة قصر الزمان الفاصل؛ لصدق كون التسمية على الذبيحة و الذبح حينئذٍ في نظر أهل العرف، إلا أن يكون الزمان الفاصل كثيراً بحيث يمنع عرفاً من صدق الإسناد إلى فعل الإنسان.

❏ إشكال عدم التسمية على كل ذبيحة بخصوصها في الذبح بالجهاز، مع استفادة اعتبارها في التسمية. والجواب: منع اعتبار ذلك؛ لكفاية التسمية الواحدة على مجموعة من الذبائح في صدق وقوع التسمية على كل واحدٍ منها عرفاً.

❏ إشكال عدم استناد التسمية إلى الذابح في الذبح بالجهاز مع استفادة اعتباره من النصوص. والجواب: منع الصغرى في الذبح بالجهاز؛ لأنَّ المسمَّى إنما هو الشخص الذابح الذي يُسند إليه الذبح عرفاً دون الجهاز. نعم لو سمي غير الذابح لا يكفي، بلا فرق في ذلك بين كون الذبح بالجهاز أو بيد الانسان.

❏ الاختلال في تحقق استقبال الحيوان حين الذبح؛ نظراً إلى كون الحيوان معلقاً على الجهاز و تابعاً له في جهة الاستقبال. والجواب: أن كبرى اعتبار المقارنة بينهما ثابتة بظهور قوله عليه السلام: «استقبل بذبيحتك القبلة»؛ لدلالة التعبير بالذبيحة على حال الاشتغال بالذبح. لكن من حيث صغرى تحقق الاستقبال ينبغي التفصيل فيها بين أنواع الأجهزة. فان كان الجهاز ممّا يمكن إحراز استقبال القبلة في ما يذبحه، تتحقق التذكية بذبحه، وإلا فلا.

❏ الاختلال في ذبح الحيوان من جانب قدام بدنه؛ أي من طرف حلقه. والجواب: أن قطع الحلقوم والأوداج من مذبح الحيوان و طرف حلقه وإن لا إشكال في استفادة اعتباره من النصوص كبروياً، إلا أن في عدم تحقق ذلك في الذبح بالأجهزة تأمل. والضابط إحراز تحققه. فلا يجوز الذبح بالجهاز إذا كان مما يقطع الحلقوم والأوداج من جانب القفا.

٨ إشكال قطع رقبة الذبيحة بالأجهزة. و الجواب: أن قطع رقبة الحيوان عمداً وإن يوجب حرمة على التحقيق عندنا، ولكن الجهاز الرائج المستعمل في الذبح لا يقطع الرقبة في الغالب. فلو كان الجهاز مما يقطع الرقبة لا يجوز استعماله. فلو ذبح الانسان به الحيوان عمداً و قطع رقبته حين الذبح، يحرم الحيوان.

٩ إشكال الذبح بغير الحديد في الجهاز الذي من غير جنسه. و الجواب: أن اعتبار كون القطع بالحديد عند ما وُجد وإن يستفاد من نصوص المقام على التحقيق، إلا أن الأجهزة المستعملة الرائجة تكون من جنس الحديد غالباً. نعم لا تتحقق التذكية إذا كان الذبح بالجهاز الذي من غير جنس الحديد. و الظاهر أن ما يسمّى اليوم «استيل» يُلحق بالحديد عرفاً، وكذلك الحديد المذهب و المفضّض؛ لأن عمدة أجزائهما من جنس الحديد. و كذا ما يُعبّر عنه بفولاذ، لصدق عنوان الحديد على الجميع.

١٠ إشكال عدم حركة الحيوان قبل الذبح و بعده بتخديره بإيراد الصدمة الكهربائية عليه قبل أن الذبح.

و الجواب: أن حركة الحيوان قبل الذبح لا اعتبار لها باستقلالها في التذكية، بل إنما المعتبر هو وجود الحياة فيه. و أما بعد الذبح، فيعتبر فيه الحركة و خروج الدم كلاهما. فلو لم يتحقق واحد منهما ذلك في الذبح بالجهاز، لا تتحقق التذكية بذلك.

أشكّل على ذبح الحيوان بالأجهزة الجديدة من تسع جهات.

١ - الاختلال في استناد الذبح بالأجهزة إلى فعل الانسان؛ بدعوى استناده إلى الجهاز عرفاً، لا إلى الانسان المريد للتذكية، مع دلالة النصوص على اعتبار كون الذبح فعل الانسان المذكي و استناده إليه.

٢ - الاختلال في مقارنة زمان التسمية و زمان فري الأوداج؛ بدعوى عدم حصولها؛ لما يوجد من الفصل الزماني بين زمان التسمية الواقعة حين جعل إلا صبع على زرّ الكهرباء و بين زمان فري أوداج الحيوان، بحيث يكون الشخص واقفاً حين فري الأوداج و ناظراً إليه من غير حركة و من دون صدور فعلٍ منه حينئذٍ؛ نظراً إلى تأخّر زمان الفري عن زمان ذكر التسمية. مع أنّ المستفاد من النصوص اعتبار المقارنة بينهما.

٣ - إشكال عدم التسمية على كل ذبيحة بخصوصها في الذبح بالجهاز، مع استفادة اعتبارها في التسمية.

٤ - إشكال عدم استناد التسمية إلى الذابح في الذبح بالجهاز مع استفادة اعتباره من النصوص.

٥ - الاختلال في استقبال الذبيحة حين الذبح؛ بدعوى عدم كون قُدّام بدن الحيوان حين الذبح، إلى جانب القبلة حين فري الأوداج؛ لكون الحيوان معلقاً على الجهاز حين الفري و تابعاً لجهة حركة الجهاز في مواجهة قُدّام بدنه، فلا يمكن مراعاة استقبال الحيوان مع أنّ المستفاد من النصوص اعتبار استقبال الذبيحة حين الذبح و اشتراط المقارنة الزمانية بين الاستقبال و

الذبح.

٦ - الاختلال في ذبح الحيوان من جانب قُدَّام الرقبة؛ بدعوى عدم مراعاة ذلك في بعض الأجهزة؛ إذ تقطع رقبة الحيوان من جانب الخلف. مع دلالة النصوص على اعتبار ذلك.

٧ - إشكال قطع رقبة الحيوان حين الذبح في بعض الأجهزة، مع دلالة النصوص على منع ذلك حين الذبح.

٨ - إشكال قطع الأوداج بغير الحديد؛ لأنَّ آلة القطع في بعض الأجهزة من غير جنس الحديد. مع أنَّ المستفاد من النصوص اشتراط كون قطع أوداج الحيوان بالحديد.

٩ - إشكال عدم حركة الحيوان قبل الذبح وبعده بتخديره قبل أن الذبح.

هذه الوجوه التسعة عمدة الاشكالات و الاختلالات التي توجد في ذبح الحيوان بالأجهزة الجديدة. من أجل ذلك أشكل بعض الفقهاء المعاصرين على مشروعية الذبح بهذه الأجهزة.

المرجع المحكَّم عند
الشك في التذكية

قبل ورود في البحث ينبغي تحقيق المرجع المحكَّم - من الإطلاقات وعمومات المقام وإعطاء الضابطة عند الشبهات المفهومية والمصادقية للتذكية والذبح المشروع. قبل الخوض في تحقيق حكمها ينبغي ذكر أمثلة لهما من فروع المقام. فمن الشبهة المفهومية مثل ما لو شك في كون المقصود من آلة الذبح في نصوص المقام خصوص الحديد أو كل ما له حدة قاطعة ولو من غير جنس الحديد، أو أنَّ المقصود من قوله ﷺ: «استقبل بذبيحتك القبلة» هل هو الأمر باستقبال خصوص الحيوان المذبوح أو الأعم منه و استقبال الإنسان، أو أنَّ المقصود من التسمية خصوص البسملة أو الأعم من لفظ الجلالة و سائر الأسماء الخاصة لله تعالى. و من الشبهة المصادقية ما لو شك في صدق الاستقبال عرفاً

على التوجُّه إلى ما بين جهة الأمام وبين اليمين واليسار. أو شك في صدق الحديد على بعض الآلات المعدنية، مثل ما يُعبَّر عنه بإستيل ونحوه. أو شك في تحقق الفري عرفاً بمجرد شق بعض الأوداج وانخراقه و جريان الدم منه.

أما حكم الشبهات المفهومية، فمقتضى القاعدة التي قرَرناها في محلِّه من علم الأصول الرجوع إلى العام في القدر الزائد من الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر لدليل المخصَّص. و عليه ففي المقام إذا شك في ما يعتبر في التذكية من الشروط المبحوث عنها في المقام بالشبهة المفهومية - كاعتبار الذبح بخصوص الحديد أو مطلق المعادن الصلبة التي لها صلابة ومنعة وجِدَّة كالحديد -، مقتضى هذه القاعدة الأصولية الرجوع إلى عمومات تحريم غير المذكور - المستثناة بقوله: «إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» - و الحكم بحرمة في الذبح بغير الحديد؛ إذ لا شبهة مصداقية في تحقق الذبح بفري الأوداج الأربعة بغير جنس الحديد إذا كانت له حدة.

و أما في الشبهات المصداقية، كما لو شُقَّ وانخرق بعض الأوداج من دون قطع و جرى منه الدم، فيُشك في صدق الذبح عليه عرفاً أو أيِّ سبب آخر موجب للشك في صدق الذبح عرفاً. فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم صلاحية شيء من العام والخاص للرجوع إليه و التمسك به؛ نظراً إلى عدم تكفُّل الخطاب لإثبات موضوعه. و مقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلى الأصل المحكم في مثل المقام، و هو أصالة عدم التذكية الواردة على أصالة الحل؛ لأنَّها أصل مسبَّب و لكن أصالة عدم التذكية أصل سببي. و كذلك الكلام في الشبهات المفهومية و المصداقية في سائر الشرائط من الاستقبال و التسمية و غيرهما.

و ينبغي البحث في المقام تارة: كبروياً عن أصل اعتبار آحاد الأمور التسعة المذكورة في تحقق التذكية الشرعية و عن كيفية اعتبارها حسب مدلول النصوص و الإجماعات.

و أخرى: صغروباً في تحقق هذه الشروط و كيفية حصولها في الذبح بالأجهزة الجديدة. فنبحث عن آحاد المحاور التسعة المزبورة تارة: كبروياً و أخرى: صغروباً.

اعتبار استناد الذبح

إلى فعل الذابح

يستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار استناد التذكية و

الذبح إلى فعل الإنسان.

أما الكتاب، فقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتَةٌ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمَتَرَدِيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ﴾^(١).

وجه الدلالة: أَنَّ الاستثناء المذكور بقوله: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...» ظاهر في إخراج التذكية المستند فعلها إلى الانسان من موارد التحريم؛ لظهور قوله: «ذَكَّيْتُمْ» في استناد التذكية إلى فعل الإنسان و تعلّق الفعل بالفاعل المريد المختار. و أما كون خصوص التذكية مشروعة، لا مطلق المذبح، فيستفاد من مفهوم الاستثناء؛ إذ دلّ على إخراج التذكية عن تحريم المحرّمات المذكورة في العقد المستثنى منه. و معنى ذلك الحكم بحلية خصوص التذكية. و يؤكّد ذلك قوله تعالى: «و ما ذبح على النّصب»؛ لأنّ الذبح على النّصب و الأصنام أو بأساميها حُرّم في هذه الفقرة بعطفها على المحرّمات المذكورة في العقد المستثنى منه، و قد ذُكرت هذه الفقرة عقيب قوله «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، مع أنّ التذكية أيضاً تقع بالذبح، فيُعلم من ذلك أنّ المقصود من التذكية المستثناة إنّما هو الذبح المشروع لا مطلق الذبح.

و الحاصل: أنّ هذه الآية دلّت على اعتبار استناد التذكية إلى فعل الانسان في مشروعيتها، فهي قاصرة عن شمولها للذبح المستند إلى غير الانسان، من الأشياء الجامدة، كالأجهزة.

أما السنّة، فقد دلّت عدّة نصوص معتبرة على اعتبار إحراز استناد زهوق روح الحيوان -

و لو بعد قطع أوداجه الأربعة - إلى الذبح الصادر من الانسان.

من هذه النصوص: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تأكل من فريسة السبع ولا الموقودة ولا المتردية، إلا أن تدركها حيّة فتذكي (تدركه حيّاً فتذكيه خل)»^(١). قوله عليه السلام: «فريسة السبع»؛ أي ما افترسه السبع وقتله بكسر عنقه، كما جاء في مجمع البحرين وغيرها في مادة: «فرس».

ومنها: معتبرة عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرّك الذنب فأدركته، فذكّه»^(٢) رجال سند هذه المعتبرة لا إشكال في وثافتهم، إلاّ عبدالله بن سليمان؛ لكنه وإن لم يُصرّح بوثاقته، إلاّ أنّ له أصلاً وروايات كثيرة، فهو من المعاريف، ومع ذلك لم يرد في حقه أيّ قدح. من هنا قلنا باعتبار رواياته؛ إذ لو كان في مثله قدح لبان وتقل. ولا إشكال في دلالتها - كالخبر السابق - على اعتبار ذبح الانسان لو وُجد الحيوان المصدوم المجروح حيّاً وأنه لا يحلّ بقطع أوداجه بصدمة أو ضربة.

ومثلها في الدلالة خبر أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا شكت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرّك أذنيها أو تمصع بذنبيها، فاذبحها؛ فإنّها لك حلال»^(٣).

بل دلّ بعض الأخبار على أنه لو تردّى الحيوان بعد الذبح في جُبّ ونحوه، لا تتحقق تذكيتة الشرعية، إلاّ إذا أحرز كون زهوق روحه بسبب ذبح الانسان، كما في خبر حمران بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الذبح، فقال عليه السلام: إذا ذبحت فأرسل ولا تكثف ولا تقلّب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه إلى فوق. والارسال للطير خاصة. فان تردّى في جُبّ أو وهدة من الأرض، فلا تأكله ولا تطعمه؛ فانك لا تدري: التردّي قتله أو الذبح»^(٤). وذلك بدلالة قوله عليه السلام: «إذا

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب الذبائح، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٧.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٥.

٤- الوسائل: ب ٣ من أبواب الذبائح، ح ٢.

ذبحت»، و قوله ﷺ: «فإنك لاتدري القرذي قتله أو الذبيح»؛ إذ دلّ على اعتبار عدم استناد زهوق الروح إلى سبب آخر غير فعل الذابح في مشروعية الذبيح حتى لو كان تأثير ذلك السبب بعد الفري وقطع الأوداج بفعل الذابح، فضلاً عما لو كان أصل الذبيح بذلك السبب، كما في الجهاز. هذه النصوص و غيرها - مما دلّ عى مضمونها - بالغة حدّ الاستفاضة بل التظافر. و حاصل مدلولها اعتبار استناد الذبيح إلى الانسان، بل دلّت على اعتبار زهوق روح الحيوان - بعد ذبحه - إلى ذبيح الانسان، لا إلى سبب طبيعي آخر غير الانسان، من السقوط، أو إصابة حديد أو حجر، أو غير ذلك من الأشياء.

و الحاصل: أنّ المستفاد من نصوص الكتاب و السنة اعتبار استناد زهوق روح الحيوان إلى ذبيح الانسان في تحقق تذكّيته المشروعة. هذا من جهة الكبرى. و لا إشكال فيها.

هل الذبيح بالأجهزة

مستند إلى الانسان؟

سبق آنفاً أنه لا إشكال في اعتبار استناد زهوق روح الحيوان إلى ذبيح الانسان أو نحره في تحقق التذكّية الشرعية من حيث الكبرى. و هذا لا كلام فيه. و إنّما الكلام من حيث الصغرى في استناد فري الأوداج إلى الانسان في الذبيح بالأجهزة الجديدة؛ نظراً إلى تأخّر زمان تحقق قطع الأوداج عن زمان وضع الانسان إصبعه على زرّ الكهرباء، و لما بينهما من الفاصل الزمني المانع عن استناد فري الأوداج إلى الانسان؛ إذ الشخص الواضع إصبعه على زرّ الكهرباء لا يصدر منه أيّ فعل حين فري الأوداج بالجهاز، بل هو حينئذٍ واقف بلا حركة ينظر إلى عملية الفري بالجهاز.

لكن مقتضى التأمّل و التحقيق تحقق إسناد الذبيح إلى الانسان عرفاً. و ذلك للوجهين:

أحدهما: كون حركة الجهاز و عمليته مستندةً إلى فعل الانسان عرفاً؛ لصدق أنّ الانسان ذبّح الحيوان بوضع إصبعه على زرّ الكهرباء، فيقال: ذبّح الانسان الحيوان بوسيلة الجهاز؛ إذ

يرى العرف الجهاز مجرد آلة تحت اختيار الانسان و إرادته، من دون استقلال له. فلا يرى العرف توسّط الجهاز بين حركة يد الانسان و بين وقوع الذبح مانعاً من استناد الذبح إلى الانسان.

ثانيهما: عدم كون الفصل الزمني و طول المدّة بين الفعل الصادر من الانسان و عملية الجهاز بمقدار موجب لصحة سلب إسناد عملية الجهاز إلى الانسان؛ لأنّ الأجهزة الموجودة من قبيل ما لا يطول تأخّرة في الذبح عن بدء زمان جريان الكهرباء.

فلو كان الفصل الزمني كثيراً بحيث كان زمان وقوع عملية الجهاز بعد مضي ساعات كثيرة أو بعد يوم أو يومين - و لا سيّما حينما يكون الشخص حال النوم أو الاشتغال بفعل آخر، بل و لو لم يشتغل بأيّ فعل -، يصح سلب استناد فري الأوداج و الذبح عن الانسان. و المعيار كون قصر الزمان الفاصل بمقدار لا يمنع عرفاً من استناد فري الأوداج بالجهاز إلى فعل الإنسان.

و قد اتضح بهذا البيان عدم وجهة ما صدر عن بعض المحققين^(١) من كفاية عدم توسّط إرادة الغير و اختياره في استناد فعل الذبح إلى شخصه عرفاً. وجه الاتضاح: اعتبار قلّة الفصل الزمني بين فعل الانسان و بين وقوع الذبح، بحيث لا يمنع طول المدّة من صحة استناده إلى الانسان عرفاً، كما بيّناه، فلا يكفي مجرد عدم توسّط إرادة الغير و اختياره.

بل يرد على ذلك إشكال أساسي، و هو أنّ توسّط إرادة الغير لا يمنع أساساً عن صحة إسناد الفعل إلى الانسان، كما لو اشترك جماعة في رفع صخرة؛ بحيث استعمل كلُّ واحد قوّته في رفع الصخرة في آن واحد، فرفعوها مجتمعين. فحينئذٍ لا إشكال في توسّط إرادة الغير بين إرادة كل واحد منهم و بين رفع الصخرة -؛ لعدم تأثير إرادة كلِّ واحد بدون إرادة ساير أفراد

الجماعة المشتركين - ، مع صحة إسناد رفع الصخرة إلى آحادهم حينئذٍ، أَللّهم إلا أن يقال: الاستناد حينئذٍ إلى مجموعهم من حيث المجموع، لا إلى كل واحد وحده. لكن على فرض المانعية إنّما المانع هو توسط إرادة الغير و فعله معاً، دون إرادته وحدها كما يظهر من هذا المحقق. وعلى أي حال لا يستلزم ذلك كفاية مجرد عدم توسط إرادة الغير و فعله الاختياري في استناد فعل الذبح إلى فاعله

عرفاً، بل يعتبر قلة الزمان الفاصل أيضاً بين وضع الإصبع على زرّ الكهرباء و بين الفري.

إن قلت: استناد الذبح بالجهاز إلى شخص الذابح عرفاً بالتقريب المزبور إنّما نسلّمه في ذبح حيوان واحد، دون حيوانات عديدة؛ لعدم استناد ذبح الحيوان الثاني و الثالث الخ إلى شخص الذابح عرفاً.

قلت: لما كان فري أوداج سائر الحيوانات في استمرار الفري الأوّل و بفعل الذابح يستند فري الجميع إلى فعله عرفاً. و ذلك مثل ألبان كثيرة متصلة منضمة مرتبة - يتكئ كلّ لبن على الآخر في امتداد طويل - بحيث يسقط جميعها و تنهدر بضربة واحدة على الأوّل. فكيف يستند سقوط الجميع إلى فعل الشخص بضربة واحدة على اللّبن الأوّل و إن طال زمان سقوط الأواسط و الأواخر؟ كذلك ذبح حيوانات عديدة بالجهاز بحركة واحدة من شخص الذابح بجعل إصبعه على زرّ الكهرباء و كذلك الكلام في التسمية.

اعتبار التسمية حين

الذبح في التذكية

يعتبر التسمية حين الذبح في تحقق التذكية؛ بمعنى اعتبار

المقارنة بين زمان التسمية و بين زمان الذبح.

و الدليل على ذلك صحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من لم يسم إذا ذبح،

فلا تأكله»^(١). وجه الدلالة: أَنَّ لفظ «إذا» الظرفية دلّ على اعتبار وقوع التسمية حين الذبح في تحقق التذكية المشروعة و حلية أكل الحيوان. و ظاهره اعتبار المقارنة بين التسمية و بين فعل الذبح عرفاً، وإلا لا يصدق تحقق التسمية حين الذبح عرفاً.

و قد استظهر صاحب الجواهر من هذه الصحيحة اعتبار المقارنة بقوله: «وكذلك الظاهر اعتبار المقارنة العرفية فيها على وجه يصدق التسمية عليها، فلا يجزىء ذكرها عند مقدمات الذبح، كربط المذبوح و نحوه، قال الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: من لم يسم إذا ذبح، فلا تأكله»^(٢).

و عليه فلا يُجزى التسمية حين مقدمات الذبح. و هل المناط صدق مجرد كون التسمية على الذبيحة عرفاً أو يعتبر المقارنة بينهما، بحيث يصدق عرفاً وقوع التسمية حين الذبح؟ مقتضى التحقيق: كفاية مجرد صدق كون التسمية على الذبيحة عرفاً. و أما كون التسمية إذا ذبح أو حين الذبح - المذكور في صحيحة الحلبي -، فهو عنوان مشير إلى صدق كون التسمية على الذبح عرفاً، كما يظهر من كلام صاحب الجواهر.

و ذلك لأنّ متعلق التحليل و التحريم في الآيات القرآنية إنّما هو صدق كون التسمية على الذبيحة، و عدمه. كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ... وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٣). و قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^(٤)؛ يعني أكل ذبيحة لم يُذكر اسم الله عليه لفسق. و قد دلّت على ذلك نصوص مستفيضة من الروايات^(٥).

و الحاصل: أَنَّ الذي يستفاد من نصوص الكتاب و السنة صدق كون التسمية على

١- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبايح، ح ٦.

٢- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١١٥.

٣- الانعام: ١١٨ و ١١٩.

٤- الانعام: ١٢١.

٥- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبح.

الذبيحة عرفاً. بل يمكن أن يقال: ظاهر هذه النصوص كون الملاك التسمية على فعل الذبح كما في سائر الموارد هو المراد من الأمر بالتسمية قبل الشروع في بعض الأفعال. فالتسمية إنّما تعتبر على فعل الذابح، و هي المقصودة من التسمية على الذبيحة. و لا إشكال في صدق التسمية على ذبح الجميع بتسمية واحدة قبل الذبح بالجهاز.

هذا من جهة الكبرى. و أمّا من جهة الصغرى، فلا إشكال في صدق كون التسمية على الذبح و الذبيحة، بل صدق التسمية حين الذبح إذا سُمّي الشخص حينما جعل إصبعه على زرّ الكهرباء؛ لأنّه شروع في فعل الذبح عرفاً و لقلة الزمان الفاصل؛ إذ لا يضرّ الفصل الزمني القصير في صدق كون التسمية على الذبيحة، بل صدق كون التسمية حين الذبح عرفاً في نظر أهل العرف، بلا فرق بين كون المذبوح واحداً أو متعدداً إذا كانت الفاصلة بين قطع أوداج آحاد الذبائح قصيرة؛ بحيث عدّ مجموعها مجموعةً واحدة عرفاً. و ذلك لصدق وقوع التسمية على آحاد المجموعة بعد صدق التسمية على كلّ المجموعة و لو بتسمية واحدة، كما في صيد الطيور لو سُمّي تسمية واحدة، ثم أطلق الرصاص مرّةً واحدة فأسقط عدّة طيور. و لا فرق بينهما بعد كون الجهاز من قبيل الآلة.

اعتبار التسمية

على كل ذبيحة بخصوصها

و أما اعتبار التسمية على كل ذبيحة بخصوصها و عدم كفاية

تسمية واحدة لمجموعة من الذبائح، فلا دليل له، إلّا توهم ظهور قوله: «لا تأكلوا مما لم يُذكر اسم الله عليه»؛ بدعوى رجوع ضمير «الهاء» في «عليه» إلى كل حيوان مذبوح بشخصه. و لكنه غير وجيه؛ نظراً إلى كون المرجع المحكّم في تشخيص ذلك نظر أهل العرف. و لا إشكال في صدق التسمية على كل واحد من آحاد مجموعة حيوانٍ حينما ذُبِحَتْ بذكر تسمية واحدة على الجميع في نظر أهل العرف، كما لو رمى سهماً بتسمية واحدة، فأسقط عدّة طيور. و الصيد بمنزلة الذبح في الأحكام. كما صرّح بذلك في النص الآتي.

اعتبار استناد

التسمية إلى الذابح

أشكل بأنّ المستفاد من النصوص اعتبار استناد التسمية إلى

الذابح. و ذلك لظهور قوله عليه السلام: «من لم يسمّ إذا ذبح...» في اعتبار استناد التسمية إلى الذابح، دون غيره؛ لرجوع الضمير الفاعلي في فعل «يسمّ» إلى الذابح. فلا يكفي تسمية غيره.

و مما يمكن أن يستشهد لذلك ما دلّ من النصوص على عدم كفاية تسمية غير الصائد الذي أرسل الكلب في تحقق التذكية. و أنّ الصيد بمنزلة الذبح.

من هذه النصوص صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن القوم يُخرجون جماعتهم إلى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم و يرسل صاحب الكلب كلبه و يسقي غيره أيجزىء ذلك؟ قال عليه السلام: لا يسمى إلا صاحبه الذي أرسله»^(١).

و يدلّ عليه مرسل أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يجزى أن يسمى إلا الذي أرسل الكلب»^(٢).

و أما كون الصيد بمنزلة الذبح، فقد دلّ عليه جميع ما دلّ على تحقق التذكية بالصيد من نصوص الكتاب و السنة. هذا، مضافاً إلى دلالة معتبرة زرارة على ذلك بالخصوص؛ إذ روى الكليني و الصدوق باسنادهما، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أرسل الرجل كلبه و نسي أن يسقي، فهو بمنزلة من ذبح و نسي أن يسقي، وكذلك إذا رمى بالسهم و نسي أن يسقي و حلّ ذلك»^(٣).

و حاصل الإشكال: أنّه لا ريب في تمامية هذه النصوص سنداً و دلالةً على اعتبار كون التسمية من الذابح و عدم كفاية تسمية غيره. مع أنّ في الذبح بالأجهزة الجديدة يكون الذي

١- الوسائل: ب ١٣، من أبواب الصيد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب الصيد، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الصيد، ح ٢.

يجعل السكين على حلقوم الحيوان و يقطع الأوداج غير من يسمي على الذبيحة.

و الجواب: أن ذلك وإن استفاد اعتباره من الأدلة، إلا أن المسمي هو الذابح في الذبح

بالأجهزة الجديدة. نعم لو لم يكن الذابح هو المسمي، يشكل القول بتحقيق التذكية.

اشتراط استقبال

الذبيحة حين الذبح

لا إشكال في اعتبار استقبال الذبيحة حين الذبح و اشتراط

المقارنة بين الاستقبال و فري الأوداج. و ذلك لوجهين:

أحدهما: اتفاق الأصحاب على ذلك، بل في الجواهر حكاية الاجماع عليه مستفيضاً

بقسميه المحصل و المنقول؛ حيث قال: «يشترط فيها شروط أربعة. الأول: أن يستقبل بها القبلة

مع الامكان بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض

كالنصوص»^(١).

و لا يخفى أن تعلق الاستقبال بالذبيحة في قوله ﷺ: «أن يستقبل بها القبلة» ظاهر في

كون معقد الاجماع مقارنة زمان الاستقبال و زمان الذبح و فري الأوداج، و إلا لا يصدق

استقبال الذبيحة، كما هو واضح. لكن الاجماع المزبور مدركي؛ لاستناد الأصحاب إلى

النصوص الدالة على ذلك، و إن كان اتفاق الأصحاب بنفسه في مثل هذا المورد رصيماً

معاضداً للنصوص.

ثانيهما: دلالة النصوص المستفيضة على ذلك، نكتفي هنا بذكر نماذج منها.

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألت عن الذبيحة، فقال عليه السلام:

استقبل بذبيحتك القبلة»^(٢).

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١١٠.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبايح، ح ١.

٢ - صحيحة أخرى، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «إذا أردت عن تذبح، فاستقبل بذبيحتك القبلة»^(١).

٣ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال عليه السلام: لا بأس إذا لم يتعمد»^(٢)؛ إذ مفهومه وجود البأس إذا تعمد غير القبلة حين الذبح.

٤ - صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال عليه السلام: كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمده»^(٣).

٥ - صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال عليه السلام: لا بأس إذا لم يتعمد. وإن ذبح ولم يسم، فلا بأس أن يسمى إذا نكز: بسم الله على أوله و آخره، ثم يأكل»^(٤). قوله: «ذبح ولم يسم»؛ أي لم يسم حال الذبح، فدلّ بذلك على أنه ذبح ولم يسم حين الذبح عامداً تحرم الذبيحة.

دلّت هذه النصوص بدلالة المفهوم على حرمة أكل الذبيحة إذا ذُبِحَتْ إلى غير جهة القبلة عمداً. ومن الواضح أنّ هذه الحرمة إنّما هي لأجل عدم تحقق التذكية وكون الحيوان المذبوح إلى غير جهة القبلة غير مذكّي وميتة. ومقتضى الصناعة والقاعدة الأصولية حينئذٍ تقييد إطلاقات الكتاب - الدالة على جواز أكل كُلِّ ما ذكر اسم الله عليه وإن لم يستقبل - ، بدلالة هذه النصوص وإخراج ما إذا لم يتحقّق الاستقبال عن تحت مطلقات الجواز. وأما دعوى الإجمال في دلالة هذه النصوص، فلا يُعْبَأُ بها، وإن أطنب مدعيها^(٥) في توجيه إثبات إجمال هذه النصوص.

١- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبائح، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبائح، ح ٣.

٣- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبائح، ح ٤.

٤- الوسائل: ب ١٤ من أبواب الذبائح، ح ٥.

٥- مجلة فقه أهل البيت: ج ١، ص ٦٤ - ٨٠.

و ذلك لأنّ قوله ﷺ: «لا بأس إذا لم يتعمد» في النصوص الصحيحة المستفيضة دلّ بمفهوم الشرط على وجود البأس في الذبح إلى غير القبلة عمداً. و ظاهر البأس هو المنع، كما يكون معناه كذلك في سائر النصوص الواردة في مختلف أبواب الفقه. و منع الذبح ظاهر في عدم مشروعيته و هو إرشادٌ إلى عدم تحقق التذكية بذلك، كما هو واضح. فالمحاولة المزبورة أشبه بالاجتهاد في مقابلة النص. و كذلك صيغة الأمر في قوله ﷺ: «استقبل بذبيحتك القبلة» ظاهرٌ في الوجوب الوضعي و شرطية الاستقبال.

و الحاصل: أنّه لا إشكال في سند هذه النصوص كما أنّ دلالتها على المطلوب واضحة؛ لظهور تعلّق الاستقبال بالذبيحة - في قوله ﷺ: «استقبل بذبيحتك القبلة» - في اعتبار المقارنة الزمانية بينهما، كما قلنا. فلا إشكال نصّاً و فتوى في اعتبار المقارنة بين الاستقبال و بين فعل الذبح.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فالظاهر أنّ تحقق الاستقبال حين الذبح في جميع آحاد الحيوان المتعلقة بالجهاز حال الحركة مشكلاً جدّاً؛ لما بيناه سابقاً. و عليه فكلّ ما أحرز استقباله حين الذبح يحلّ، و إلا فيحرم و يكون في حكم الميتة.

و يبقى هاهنا سؤال و هو أنه هل يعتبر في التذكية كون الحيوان حين الذبح بحالة الاضطجاع؟ أو يكفي استقباله واقفاً؟ مقتضى التحقيق: كفاية مطلق صدق الاستقبال، بلا فرق بين كونه واقفاً أو مضطجعاً.

اشتراط كون الذبح

من جانب قُدّام بدن الحيوان

و قد أفتى السيد الامام الراحل ﷺ بحرمة الذبيحة إذا

دُبيحت من جانب القفا^(١). و قد دلّ على اشتراط كون الذبح من جانب القُدّام ما دلّ من

النصوص على اعتبار كون الذبح من محلّه، كقوله ﷺ: «لا تأكل من ذبيحة لم تُذبح من مذبحها» في صحيحة محمد بن مسلم.^(١) وقوله ﷺ: «النحر في اللَّبَةِ والذبح في الحلق» في صحيحة معاوية بن عمار.^(٢) وقوله ﷺ: «لا يصلح أكل ذبيحة لا تُذبح من مذبحها» في صحيحة الحلبي.^(٣)

وجه الدلالة: أولاً: أنّ لفظة «مِنْ» وُضِعَتْ لابتداء الغاية. ولذلك دلّت هذه النصوص على اعتبار كون شروع الذبح من جانب الحلق؛ بأن يجعل السكين على الحلق أولاً، ثم يقطع. و عليه فلو قطع رقبة الحيوان من القفا لا يتحقق الذبح من مذبح الحيوان، فلا تتحقق التذكية، فهو ميتة يحرم أكله حينئذٍ. و هل يمكن تدارك ذلك لو صدر منه خطأً بأن يقطع من محلّه ما دام الحيوان حياً - و لو بحياة المذبوح - ؟ أشكل في ذلك صاحب الجواهر^(٤) و احتاط وجوباً بالاجتناب عنه.

و بهذه النصوص يُقَيَّد إطلاق ما دلّ على حصول التذكية بفري الأوداج و قطع الحلقوم مطلقاً، و لو من جانب القفا.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلا بد من ملاحظة وضع الجهاز و كيفية عمله. فلو قَطَعَ الحلقوم و الأوداج من جانب قَدَام الحيوان - لا من القفا - تتحقق التذكية المشروعة، و إلا فلا. و الظاهر أنّ الغالب، بل جميع الأجهزة الموجودة في بلاد الجمهورية الإسلامية، بل الممالك الإسلامية من قبيل ذلك. و أما لو أحرز في جهازٍ يقطع رقبة الذبيحة من القفا، فلا إشكال في منع استعمال مثل هذا الجهاز في الذبح؛ لحرمة الذبيحة حينئذٍ و كونها ميتةً.

١- الوسائل: ب ٤ من أبواب الذبائح، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٤، من أبواب الذبائح، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ١٤، من أبواب الذبائح، ح ٣.

٤- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٥٣.

قطع رقبة

الذبيحة و تنعيمها

و هل يحرم الحيوان بالتخنيع و قطع الرقبة أو يحرم تكليفاً؟

يظهر من الأكثر أنّ قطع رقبة الذبيحة و تنعيمها مكروه، كما قال في الشرايع و الجواهر^(١) بل حكى الاجماع عليه^(٢).

و الوجه في ذلك أنه مقتضى الجمع بين النصوص الظاهرة في الحرمة و الصريحة في الجواز. هذا ما أفتى به في الشرايع و وجهه في الجواهر. ولكن النص دلّ على تعليق نفي البأس على عدم التعمد و على إسراع السكين.

من هذه النصوص صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سُئِلَ عن رجل ذبح طيراً فَقَطَّعَ رأسه أَيْوَكُلَ منه؟ قال عليه السلام: نعم، ولكن لا يعتمد قطع رأسه»^(٣) ذيل هذه الصحيحة يتحمّل الوجهين: أحدهما: كون النهي عن تعمد القطع تكليفاً و مستقلاً عن جواز الأكل. و عليه فجواز الأكل عند قطع الرقبة ثابت على أيّ حالٍ لكن قطع الرقبة حرامٌ تكليفاً. ثانيهما: كونه استدراكاً لتجوز الأكل؛ بمعنى: كونه مشروطاً بعدم تعمد الأكل. و الظاهر أنّ المقصود هو الثاني. و ذلك بقرينة المعبرة الآتية.

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام و سئل عن الرجل يذبح ففُسِرَ السكينُ ففَتَّبِنُ الرأس، فقال عليه السلام: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يعتمد ذلك»^(٤) قوله: «الوحية»؛ أي السريعة، و المقصود ماخرج عن زمام الانسان من غير عمدٍ.

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٢٢، ١٣٥.

٢- حيث قال: كيف كان ففى إبانة الرأس عامداً خلاف. فعن المقنعة و المقنع و المراسم الحرمة... و عن الشيخ في الخلاف و ابن إدريس و الفاضل في جملة من كتبه و كثير الكراهة، بل عن بعض نفي الخلاف فيه بين المحصلين، بل عن الشيخ في الخلاف دعوى إجماع الصحابة عليه، و لعله لذا قال المصنف:

أظهره الكراهية حملاً للنهي المزبور عليه. / جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٢٠ - ١٢١.

٣- الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبايح، ح ٥.

٤- الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبايح، ح ٣.

و منها: صحيحة الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «إذا أسرعت السكين في الذبيحة فقطعت الرأس، فلا بأس بأكلها».^(١)

هذه الصحيحة و معتبرة مسعدة دلّت بمفهوم الشرط على حرمة أكل الذبيحة إذا قطع الذابح رقبة الحيوان عمداً.

و الحاصل: أنّ هذه النصوص دلّت بمفهوم الشرط على وجود البأس و المنع في أكل الحيوان المذبوح إذا قطع الذابح رأسه عمداً. و منع الأكل ظاهر في عدم تحقق التذكية بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع و مناسبة المقام. من أجل ذلك يمكن الاشكال في تذكية حيوان قُطع رأسه عمداً بالذبح.

نعم قد دلّ بعض النصوص على حرمة التنخيع و قطع الرقبة بعد الذبح و قبل البرد، كقوله عليه السلام: «و لا ينخع و لا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة»^(٢) و قوله: «و لا يقطع الرقبة بعد ما يذبح»^(٣) في صحيحتي محمد بن مسلم، و قوله عليه السلام: «و لا تنخعها حتى تموت»، و قوله عليه السلام: «و لا تنخع الذبيحة حتى تموت. فإذا ماتت فانخعها» في صحيحتي ابن مسلم، و الحلبي.^(٤)

و لا يخفى أن كلّ واحد من التسمية و الاستقبال و القطع من جانب الحلق، و عدم قطع الرقبة إنّما هو شرط في صورة العمد و الاختيار و الالتفات. و إلّا يتحقق التذكية إذا كان قصد الشخص التذكية المشروعة. و ارتكب ذلك عن سهوٍ أو غفلة. نعم إذا كان غافلاً محضاً - بحيث لو سأله ماذا تفعل؟ يبقى متحيراً في الجواب فلا يدري أيدكي أم لا -، يشكل تحقق التذكية، لأنّها أمرٌ قصديّ.

١- الوسائل: ب ٩ من أبواب الذبائح، ح ٦.

٢- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبائح، ح ٣.

٣- الوسائل: ب ١٥ من أبواب الذبائح، ح ٢.

٤- الوسائل: ب ٦ من أبواب الذبائح، ح ١ و ٢.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلا بدّ من مراعاة عدم إبانة الرأس عمداً بالجهاز. و عليه فإذا كان الجهاز من قبيل ما يقطع الرأس حين الذبح لا يجوز الذبح به عمداً و اختياراً. بل يحرم أكل الذبيحة حينئذٍ على الأقوى.

اشتراط كون

الذبح بالحديد

لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط كون الذبح بالحديد كما

في الجواهر^(١) و حكاه عن الرياض و المسالك و الكشف أيضاً.

و قد دلّت على اشتراط ذلك النصوص المستفيضة، و هي:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة و بالمروة،

فقال عليه السلام: لا ذكاة إلا بحديدة».^(٢)

٢ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن ذبيحة العود و الحجر و القصبة،

فقال: قال على عليه السلام لا يصلح إلا بالحديدة».^(٣)

٣ - صحيحة الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يؤكل ما لم يُذبح بحديدة».^(٤)

٤ - موثقة سماعة بن مهران، قال: «سألت عن الذكاة: فقال عليه السلام: لا تذك إلا بحديدة. نهى عن ذلك

أمير المؤمنين عليه السلام».^(٥)

هذا، و لكن تعارضها حسنة الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن

على عليه السلام إنه كان يقول: «لا بأس بذبيحة المروة و العود و أشباههما، ما خلا السنّ و العظم».^(٦) و

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٠٠.

٢- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٢.

٤- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٣.

٥- الوسائل: ب ١ من أبواب الذبائح، ح ٤.

٦- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٥.

الظاهر المتعارف الذبح بأسنان بعض الحيوانات؛ يعني ذبح الإنسان لها و لا ذبحه بأسنان نفسه،
و إن يشمل به بالإطلاق إلا أنه قليل الوقوع عادةً.

وجه التعارض: أن الطائفة الأولى دلت على عدم جواز الذبح بالمروة و العود كما صرح بذلك في صحيحتي الحلبي و ابن مسلم السابقتين، و أيضاً دلت على عدم جواز أكل المذبوح بغير الحديد، كما دلّ على ذلك جميع نصوص المقام بالمطابقة أو الالتزام. مضافاً إلى نفي الخلاف في ذلك.

مقتضى الجمع بين هذه النصوص إما حمل النهي عن الذبح بالمروة و العود و نحوهما على الكراهة بقرينة حسنة بن علوان و إما على ما إذا وجد الحديد و حمل الحسنة على صورة فقدان الحديد. و هذا الجمع الثاني هو المتعين بقرينة صحيحة زيد الشحام الآتية.

هذا، ولكن حسنة ابن علوان دلت على الجواز بالصراحة. و مقتضى القاعدة حمل هذه الحسنة على صورة عدم وجود الحديد؛ بقرينة ما دلّ من النصوص المستفيضة^(١) على جواز الذبح بغير الحديد إذا لم يوجد الحديد. هذا مضافاً إلى معارضة هذه الحسنة مع صحيحة زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام: «اذبح بالحجر و العظم... إذا لم تُصَبِّ الحديد». إذا قطع الحلقوم و خرج الدم، فلا بأس به»^(٢)، إذ دلت هذه الصحيحة بالصراحة على جواز الذبح بالعظم إذا لم يوجد الحديد.

و قد يحمل لفظ الحديد على كل آلة لها حدة. و فيه: أنه خلاف الظاهر. و ذلك أولاً: لظهور لفظ الحديد في المعدن الخاص المعروف؛ لوضعه له كما صرح به أهل اللغة. و لفظ التاء في آخره إنما هو تاء الوحدة، أي قطعة من الحديد. و ثانياً: لدلالة النصوص على جواز الذبح بكل شيء له حدة و قابل لقطع الأوداج عند عدم وجود الحديد؛ إذ لو كان الذبح بكل ما

١- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب الذبائح: ح ٣.

له حدة جائزاً عند الاختيار، لأصبحت هذه الطائفة من النصوص^(١) لغواً.

نعم يمكن إلحاق ساير المعادن مما له حدة إلى الحديد بقرينة ذكر لفظ «السكين» في النصوص؛ لأنّه في عهد الأئمة عليهم السلام كان قد يُصنع من المعدن المعبّر عنه بـ «فولاد»، ولأنّ العرف يلحق ساير المعادن التي لها بأس و صلابة شديدة بالحديد، وإنّ الحقيقة اللغوية غير الحقيقة العرفية و قد تكون الحقيقة العرفية أعم من الحقيقة اللغوية. و المرجع المحكّم في فهم العناوين العرفية - المأخوذة في الخطابات الشرعية - إنّما هو العرف. و ساير المعادن الصلبة التي فيها خصوصية الحديد من حيث الصلابة و الحدة تلحق بالحديد عند أهل العرف من هذه الجهة. من هنا لا فرق بين ما يسمّى بـ «استيل»، و «فولاد»، و الحديد المفضّص و المذهب.

هذا من جهة الكبرى. و أما من جهة الصغرى، فلو كان الجهاز من غير جنس الحديد لا يجوز الذبح به، و تحرم الذبيحة، بل في حكم الميتة. و الظاهر أنّ أجهزة الذبح الموجودة من جنس الحديد غالباً. و المهمّ إعطاء الضابطة في ذلك كلّ.

حكم تخدير الحيوان
بالصدمة الكهربائية قبل الذبح

ربما يُسأل: إنّه قد يتفق في بعض الأجهزة تخدير

الحيوان بالصدمة الكهربائية قبل أن الذبح ثم يُذبح بالجهاز حال كونه مخدراً، فلا يتحرّك الحيوان حينئذٍ، قبل الذبح بل ولا يتحرّك أحياناً بعد الذبح، مع أنّ اتفاق النص والفتوى على اعتبار حركة الحيوان قبل الذبح وبعده.

وفي تحقيق الجواب عن هذا السؤال يقع الكلام كبروياً تارةً؛ في اعتبار حركة الحيوان قبل الذبح، وأخرى: في حركته بعد الذبح. ثم يقع الكلام في كيفية وقوع ذلك في الذبح بالأجهزة. فالكلام يقع في ثلاثة مواضع:

الأوّل: حركة الحيوان قبل فرى الأوداج، فاختار جماعة عدم اعتبار لها؛ لعدم موضوعية لها، بل إنّما الاستفادة من الأدلة اعتبار استقرار الحياة فيه قبل أن الذبح. وعلّوا ذلك بأنّ غير مستقر الحياة بمنزلة الميت وأنّه ليس الذبح بأكثر دخلاً في زهوق روحه. كما ذكره في الجواهر^(١)، لكن دلّت النصوص بظاهرها على اعتبار الحركة قبل الذبح في تحقق التذكية بالذبح.

من هذه النصوص معتبرة عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرّك الذنب، فأدرّكه فذكّه»^(٢) قوله عليه السلام: «فذكّه»؛ أي فاذبحه. ومنها: خبر أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرّك أذنيها أو تمصع بذنّبها، فاذبحها؛ فإنّها لك حلال»^(٣).

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ١٤٢-١٤٧.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٧.

٣- الوسائل: ب ١١ من أبواب الذبائح، ح ٥.

و منها: قوله عليه السلام: «إِلَّا أَنْ تَدْرِكَهُ وَلَمْ يَمِتْ بَعْدَ فَذْكِهِ» فِي خَبَرِ أَبِي بَصِيرٍ.^(١)

و منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لَا تَأْكُلْ مِنْ فَرِيَسَةِ السَّبْعِ وَلَا الْمَوْقُودَةِ وَلَا الْمَتْرَدِيَةِ، إِلَّا أَنْ تَدْرِكَهَا حَيَّةً فَتَذْكِيَّ».^(٢) قوله: «فَرِيَسَةُ السَّبْعِ» أَي مَا افْتَرَسَهُ السَّبْعُ، وَ «الْمَتْرَدِيَةِ»: أَي السَّاقِطَةُ مِنْ مَرْتَفَعٍ، وَ الْمَوْقُودَةُ: أَي الْمَضْرُوبَةُ الْمَشْرِفَةُ عَلَى الْمَوْتِ.

هَذِهِ الطَّائِفَةُ مِنَ النُّصُوصِ ظَاهِرَةٌ فِي عَدَمِ اعْتِبَارِ اسْتِقْرَارِ الْحَيَاةِ؛ إِذْ دَلَّتْ عَلَى تَحَقُّقِ التَّذْكِيَةِ بِذَبْحِ الْحَيَوَانَ الْمَشْرِفِ عَلَى الْمَوْتِ. وَ أَيْضاً ظَاهِرَةٌ فِي تَحَقُّقِ التَّذْكِيَةِ بِذَبْحِهِ إِذَا عُلِمَ فِيهِ وَجُودُ الْحَيَاةِ بِعَلَامَةٍ كَقَوْلِهِ: «و لَمْ يَمِتْ بَعْدَ، فَذْكُهُ»، بَلْ قَوْلِهِ: «إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ أَوْ رَكَضَتِ الرَّجْلُ أَوْ تَحَرَّكَ الذَّنْبُ» ظَاهِرٌ فِي أَنَّ اعْتِبَارَ الْمَذْكُورَاتِ مِنْ قِبَلِ عِلَالِ الْحَيَاةِ، مِنْ دُونِ مَوْضُوعِيَةِ لَهَا. وَ عَلَيْهِ فَالْحَيَوَانَ الْمَخْدَرُ قَبْلَ الذَّبْحِ إِذَا عُلِمَ فِيهِ الْحَيَاةُ تَتَحَقَّقُ التَّذْكِيَةُ بِذَبْحِهِ.

الثَّانِي: حَرَكَةُ الْحَيَوَانَ بَعْدَ الذَّبْحِ، فَيُعْتَبَرُ تَحَرُّكُ الْحَيَوَانَ الْمَذْبُوحِ وَ لَوْ قَلِيلاً وَ خُرُوجَ الدَّمِ الْمَعْتَدِلِ حِينَ الذَّبْحِ - خُرُوجاً رَقِيقاً جَارِياً، لَا مَثَاقِلاً - كِلَاهُمَا؛ لِدَلَالَةِ النُّصُوصِ.

منها: صَحِيحَةُ أَبِي بَصِيرٍ - يَعْنِي الْمَرَادِي -، قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الشَّاةِ تَذْبِيحَ فَلَا تَتَحَرَّكُ وَ يَهْرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيطٌ، فَقَالَ عليه السلام: لَا تَأْكُلْ، إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ: إِذَا رَكَضَتِ الرَّجْلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ».^(٣) هَذِهِ الصَّحِيحَةُ دَلَّتْ عَلَى اعْتِبَارِ تَحَرُّكِ الْحَيَوَانَ الْمَذْبُوحِ بَعْدَ الذَّبْحِ فِي تَذْكِيَتِهِ.

و منها: صَحِيحَةُ زَيْدِ الشَّحَامِ، قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ سَكِينٌ أَيْذَبِحُ بِقَصْبَةٍ؟ فَقَالَ عليه السلام: أَيْذَبِحْ بِالْحَجَرِ وَ بِالْعِظَمِ وَ بِالْقَصْبَةِ وَ الْعُودِ إِذَا لَمْ تَصِبِ الْحَدِيدَةَ. إِذَا قَطَعَ

الْحَلْقُومَ وَ خَرَجَ الدَّمُ، فَلَا بَأْسَ».^(٤)

١- الوسائل: ب ١٠ من أبواب الذبائح، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب الذبائح، ح ٥.

٣- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.

٤- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ٣.

و منها: صحيحة بكر بن محمد الأزدي، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «فان كان الرجل الذي ذبح البقرة - حين ذبح -، خرج الدم معتدلاً، فكلوا وأطعموا. وإن كان خرج خروجاً متثاقلاً، فلا تقربوه»^(١) و المقصود من الخروج المتثاقل هو خروج الدم الغليظ خروجاً بطيئاً بحيث لا يصدق سَفْحُ الدم و جريانه و إهراقه. هاتان الصيحتان دلّتا على اعتبار خروج الدم حين الذبح في تذكية الحيوان المذبوح. و لا منافاة بينه و بين اعتبار حركة الحيوان بعد الذبح كما دلّت عليه صحيحة أبي بصير.

و عليه فالمعتبر إنّما هو العلم بحياة الحيوان قبل الذبح و لو بحركة عينه أو ذَنَبِهِ. و أما بعد الذبح، فيعتبر حركته و خروج الدم المعتدل كلاهما. فلا بدّ من حصول ذلك في الذبائح بالجهاز.

و أمّا الذبح من البعيد بالجهاز الكهربائي، فان كانت الفاصلة المكانية و الزمانية بمقدار صحّ استناد الذبح إلى الانسان، تتحقق به التذكية، و إلّا فلا. و مقتضى القاعدة عند الشك في أمثال المقام جريان أصالة عدم التذكية الواردة على أصالة الحلّ.

و كذلك الكلام في الذبح التدريجي الذي يطول زمان ذبح الحيوان في ما لو كثر تعداده. فإنّ الضابطة في جميع هذه الفروع و ما شابهها ما بيّناه.

و قد بحثنا عن جميع الشروط المزبورة في كتاب الصيد و الذباجة من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

فهرس الآيات

- ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ ٢
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ ٢
- ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ ... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ ٢
- ﴿فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ ١٤
- ﴿وَلِيُتَّكِنَ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ ١٤
- ﴿وَلَا ضَلَالَنَّهُمْ وَلَا مَنِيئُهُمْ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيُتَّكِنَ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ ١٥
- ﴿هَئَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ ٢٥
- ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ ٤١
- ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ ٤١
- ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ ٤٦
- ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ ٥٧
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ
- عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ٥٩
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا
- إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ ٦٢

- ﴿وَأَمَّا زُوا آلَيْوَمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ ٦٢
- ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ ٦٣
- ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ٦٦
- ﴿وَوَطَّعُوا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ ٦٦
- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبَرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ٦٧
- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ ٦٧
- ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ ٦٧
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ إِلَى قَوْلِهِ - سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ٧٤
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ ٧٤
- ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ ٧٤ - ٧٥
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ ٧٥
- ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ﴾ ٧٥
- ﴿اتَّخَذُوا أَجْنَابَهُمْ رُءُوبَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ٧٥
- ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ .. ٧٥
- ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ٧٥

- ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ ٧٥
- ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ ٧٦
- ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ ٧٦
- ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ ٨٩
- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ٨٩
- ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ ١١١
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ١٢١
- ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ١٣٩
- ﴿هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾ ١٤٠
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾ ١٤٠
- ﴿وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ ١٤١
- ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا﴾ ١٤١
- ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ ١٤٢
- ﴿مَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ١٤٢
- ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ ١٤٤ - ١٤٥
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ ١٤٨
- ﴿لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ ١٧٨
- ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ١٧٨

- ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢١٠
- ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ٢١٨
- ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ أَلَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ ٢٢٠
- ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمُّهُ مِنْهُمْ لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَغْرِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ. فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ. فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ٢٢٠
- ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ ٢٢٠
- ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ ٢٢١
- ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾ ٢٢١
- ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ النُّوعِطَةِ الْحَسَنَةِ﴾ ٢٢١
- ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَ اسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ ٢٣٣
- ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلَا يَتِيهِمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾ ٢٣٣
- ﴿إِنْ أَرْضِي وَ اسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾ ٢٣٣
- ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلَا يَتِيهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ ٢٣٥
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَ اسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَٰئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ٢٤٠ - ٢٣٩

﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾ ٢٤١

﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾

..... ٢٤١

﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقْنَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ

الرَّازِقِينَ﴾ ٢٤١

﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَنْبُوْتَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَآ أَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ

لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ * الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ٢٤١

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ

أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ ٢٥٢

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ

مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

يُتَسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ

عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَادِمِينَ﴾ ٢٥٢

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ ٢٥٣

﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ ٢٥٤

﴿كَبِيرٌ مَّقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ ٢٥٧

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾ ٢٥٩

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ٢٦٠

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ ٢٦٢

- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْنَىٰ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَلَا تَنْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ٢٦٣
- ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ ٢٦٣
- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ ٢٦٦
- ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ٢٦٦
- ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ ٢٦٧
- ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ ٢٦٧
- ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ ٢٦٧
- ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ ٢٧٢
- ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ ٢٧٩
- ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ...﴾ ٢٧٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ ٢٨١
- ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ ٢٨١

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾..... ٢٨٤

﴿اللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَكِيمٌ غَبِيبٌ﴾..... ٢٨٤

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْمُرُكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ هَآأَنْتُمْ أُولَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَاوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ إِنْ تَمَسَسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَضُرُّوهُمْ وَتَنْفَعُهُمْ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُكُمْ شَيْنٌ إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْلَمُونَ مُحِيطٌ﴾..... ٢٨٨

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾..... ٢٨٩

﴿تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ إِنْ يُخْفَوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَنْسِفُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾..... ٢٨٩

﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ الرَّسُولُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾..... ٢٩٠

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾..... ٢٩٠

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾..... ٢٩٠ - ٢٩١

﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾..... ٢٩١

﴿فَقَاتِلُوا أَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾..... ٢٩٢

﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَسَّكُمْ النَّارُ﴾..... ٢٩٢

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْنًا قَلِيلًا﴾..... ٢٩٢

﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾..... ٢٩٣

﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾..... ٢٩٣

﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنَا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾..... ٢٩٣

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ. فِيمَا تَتَفَقَّهُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدَ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ. وَ لَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ. وَ أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾..... ٢٩٣

﴿الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ. فِيمَا تَتَفَقَّهُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدَ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾..... ٢٩٤

﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾..... ٢٩٤

﴿وَ لَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾..... ٢٩٤

﴿وَ أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾..... ٢٩٤

﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾..... ٢٩٤

﴿وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾..... ٢٩٥

﴿وَ أَلْصَلِحْ خَيْرٌ﴾..... ٢٩٧

﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾..... ٢٩٧

- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ ٢٩٨
- ﴿فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ ٢٩٨
- ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ ٢٩٨
- ﴿أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ ٢٩٨
- ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ ٢٩٨
- ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ ٢٩٨
- ﴿أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ ٢٩٩
- ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا﴾ ٢٩٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ ٢٩٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَ
مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ٢٩٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَغْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَغْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ
مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ٣٠٠
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ ٣٠٠
- ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ ٣٠٠
- ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ
تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ
أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ﴾ ٣٠٠

﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ
أَوْ يَقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَ
أَلْقُوا إِلَيْكُمْ أَسْلَحَهُمْ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ ٣٠١ - ٣٠٠

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَ
الْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّيتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ ٣١٢

﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ... وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ٣١٧

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ ٣١٧

فهرس الروايات

- ١ «إذا أَرَادَ الله بعبد خيراً ففقهه في الدين»
- «سئل عن جابر، فقال:»رحم الله جابراً قد بلغ من فقهه انه كان يعرف تأويل هذه الآية ان الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد يعني الرجعة»..... ١
- «صم للرؤية و أفطر للرؤية» ٤
- «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأمة جميع ما يُحتاج إليه» ٥
- «خطب رسول الله ﷺ في حَجَّةِ الوداع، فقال: يا أَيُّهَا النَّاسُ والله ما من شيءٍ يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شيءٍ يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلّا و قد نهيتكم عنه»..... ٥
- «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» ٦
- «الشعر الحسن من كسوة الله فاكرموه» ٨
- «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليحزه»..... ٨
- «إحلق فإنّه يزيد في جمالك» ٨
- «من اتخذ شعراً و لم يفرقه فرقة الله بمنشار من نار»..... ٩
- «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له وفره ٩
- أيفرقها أو يدعها؟ قال عليه السلام: يفرقها»..... ٩
- «من لم يفرق شعره فرقه الله يوم القيامة بمنشار من نار»..... ١٠

«و لكنّها من الحنيفية التي قال الله عزّوجلّ لنبيه ﷺ: و اتبع ملة إبراهيم حنيفاً، فهي عشر سنن خمس في الرأس و خمس في الجسد. فأما التي في الرأس فالفرق و المضمضة و الاستنشاق و قصّ الشارب و السواك. و أما التي في الجسد، فتتف الإبط، و تقليم الأظافر، و حلق العانة، و الاستنجاء و الختان. و إياك أن تدع الفرق إن كان لك شعر؛ فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: من لم يفرّق شعره فرّقه الله بمنشار من النار، انتهى. و قد عرفت الوجه فيه» ١٠

«من اتخذ شعراً فليحسن ولايته، أو ليجزّه» ١١

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الفرق من السنة، قال: لا، قلت: فهل فرق رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قلت: كيف فرق رسول الله ﷺ، و ليس من السنة؟ قال: من أصابه ما أساب رسول الله ﷺ يفرق كما فرق رسول الله ﷺ، و إلّا فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال: إن رسول الله ﷺ لما صدّ عن البيت و قد كان ساق الهدى و أحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك الله بها في كتابه إذ يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّقين رؤسكم و مقصرين لا تخافون) فعلم رسول الله ﷺ أنّ الله سيفي له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في الحرم، حيث وعده الله عزّوجل، فلما حقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من قبله ﷺ» ١٢

«تخلّلوا فأنّه من النظافة و النظافة من الإيمان، و الإيمان و صاحبه في الجنة» ١٤

«إنّي لأحلق في كل جمعة في ما بين الطلّية إلى الطلّية» ١٦-١٧

«سمعت علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: ثلاث من سنن المرسلين: العطر، و أخذ الشعر، و

كثرة الطروقة» ١٨

- «قال لي: استأصل شعرك يقلّ دَرْنُهُ و دوابّه ووسخه، و تغلظ رقبتك و يجلو بصرك». ١٨
- «قال أبو عبدالله عليه السلام ألقوا عنكم الشعر؛ فإنّه يحسن»..... ١٩
- «عشرة أشياء من السنة الحنيفة خمسة في الرأس و خمسة في البدن. فأما التي في الرأس، فأخذ الشارب، و إعفاء اللّحي، و طمّ الشعر، و السواك و الخلال. و أما التي في البدن، فحلق الشعر من البدن، و الختان، و قلم الأظفار، و الغسل من الجنابة، و الطهور بالماء. فهذه خمسة في البدن. و هو الحنفة الطاهرة التي جاء بها إبراهيم فلم تُنسخ إلى يوم القيامة. و هو قوله تعالى: "و اتّبع ملّة إبراهيم حنيفاً"..... ١٩
- «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في إطالة الشعر؟ فقال عليه السلام: كان أصحاب محمد صلى الله عليه وآله مشعرين يعني الطمّ»..... ١٩
- «سمعتّه يقول: إنّ الشعر على الرأس إذا طال ضعف البصر، و ذهب بضوء نوره، و طمّ الشعر يجلو البصر، و يزيد في ضوء نوره»..... ٢٠
- «حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثله»..... ٢٠
- «روي أنّ حلق الرأس مثله للشاب و وقارٌ بالشيخ»..... ٢١
- «قلت له: إنّ أصحابنا يروون أنّ حلق الرّأس في غير حج و لا عمرة مثله، فقال عليه السلام: كان أبو الحسن عليه السلام إذا قضى نسكه عدل إلى قرية يقال لها: ساية فحلق»..... ٢١
- «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: حلق الرأس مثله، فقال عليه السلام: عمرة لنا، و مثله لأعدائنا»..... ٢١
- «إنّ حلق الرأس في غير حجٍّ و لا عمرةٍ مثله لأعدائكم و جمال لكم»..... ٢١
- «قلت: إنهم يروون أنّ الفرق من السنّة، و قلت: يزعمون أنّ النّبي صلى الله عليه وآله فرّق؛ قال عليه السلام: ما فرّق النّبي صلى الله عليه وآله؛ و لا كانت الأنبياء تمسك الشعر»..... ٢٢

«من اتخذ شعراً فليحسن ولايته» ٢٢

«وكان شعر رسول الله ﷺ و فرة لم يبلغ الفرق» ٢٢

«قلت له: أكان رسول الله ﷺ يفرق شعره؟ قال ﷺ: لا، إن رسول الله ﷺ كان إذا طال شعره

كان إلى شحمة أذنه» ٢٢

«قلت لأبي عبد الله ﷺ: الفرق من السنة قال ﷺ: لا، قلت: فهل فرق رسول الله ﷺ؟

قال ﷺ: نعم، قلت: كيف فرق رسول الله و ليس من السنة؟ قال ﷺ: من أصابه ما

أصاب رسول الله يفرق كما فرق رسول الله، وإلا فلا، قلت له: كيف ذلك؟ قال ﷺ: إن

رسول الله لما صدّ عن البيت و قد كان ساق الهدى و أحرم أراه الله الرؤيا التي أخبرك

الله بها في كتابه، إذ يقول: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام

إنشاء الله آمنين محلّقين رؤسكم و مقصرين لا تخافون فعلم رسول الله أن الله سيفي له

بما أراه، فمن ثمّ وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم إنتظاراً لحلقه في

الحرام، حيث وعده الله عزّ وجلّ، فلما حلقه لم يعد في توفير الشعر و لا كان ذلك من

قبله ﷺ» ٢٢

«قلت لأبي جعفر ﷺ الرجل يقلّم أظفاره و يجزّ شاربته، و يأخذ من شعر لحيته و رأسه، هل

ينقض ذلك وضوءه؟ قال ﷺ: يازرارة كلّ هذا سنّة، و الوضوء فريضة و ليس شيء من

السنة ينقض الفريضة، و إنّ ذلك ليزيده تطهيراً» ٢٣

«سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يكون له و فرة أيفرّقها أو يدعها؟ قال ﷺ: يفرّقها» ٢٣

«من آخذ شعراً و لم يفرّقه فرّقه الله بمنشار من نار» ٢٤

«إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن و نعمة الصوت الحسن» ٢٤

«الشعر الحسن من كسوة الله تعالى فأكرموه» ٢٤

- «و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال عليه السلام: أما من عارضيه، فلا بأس.
 و أما من مقدمها، فلا»..... ٣١
- «أقوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمسيخوا»..... ٣٦
- «حلق اللحية من المثلة. و من مثل، فعليه لعنة الله»..... ٣٦
- «ملعون من أخر الصلاة»..... ٣٧
- «حَقَّوا الشوارب و أعفوا اللحي، و لا تشبَّهوا بالمجوس»..... ٣٧
- «حَقَّوا الشوارب و أعفوا اللحي و لا تشبَّهوا باليهود»..... ٣٧
- «إنَّ المجوس جَزَّوا لحاهم و قَرَّوا شواربهم و إِنَّا نحن نَجَزُّ الشوارب و نُعْفِي اللحي، و هي
 الفطرة»..... ٣٨
- «ويلكما، من أمركما بهذا؟ قالوا: أُمِرنا بهذا (يعنيان كسرى). فقال رسول الله ﷺ: لكن ربِّي
 أَمَرَنِي بِإِعْفَاءِ لِحيتي و قَصِّ شاربِي»..... ٣٨
- «احفوا الشوارب و اعفوا اللحي»..... ٣٨
- «انهكوا الشوارب و اعفوا اللحي»..... ٣٨
- «اعفوا اللحي و جَزَّوا الشوارب، و غَيَّرُوا شيبكم، و لا تشبَّهوا باليهود و النصرى»... ٣٨
- «جَزَّوا الشوارب و أَرَخُوا اللحي و خالفوا المجوس»..... ٣٨
- «خالفوا المشركين و قُرَّوا اللحي و أحفوا الشوارب»..... ٣٨
- «قصَّوا الشوارب و أعفوا اللحي»..... ٣٨
- «إنَّه أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي و لا تَطْعَمُوا
 مطاعم أعدائي و لا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي، كما هم أعدائي»... ٣٩

«سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال عليه السلام: هم من أهل الكتاب و مجراهم مجرى اليهود و

النّصارى في الحدود و الديات» ٥٣

«قال بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى البحرين فأصاب بها دماء قوم من اليهود و

النّصارى و المجوس، فكتب إلى النبي ﷺ: إني أصبت دماء قوم من اليهود و النّصارى

فوديتهم ثمانمائة درهم ثمانمائة، و أصبت دماء قوم من المجوس و لم تكن عهدي إليّ

فيهم عهداً، فكتب إليه رسول الله ﷺ: إن ديتهم مثل دية اليهود و النّصارى، و قال عليه السلام:

إنهم أهل الكتاب» ٥٣

«أن علياً عليه السلام قال على المنبر : سلوني قبل أن تفقدوني. فقام إليه الأشعث فقال: يا

أمير المؤمنين كيف يؤخذ الجزية من المجوس و لم ينزل عليهم كتاب و لم يبعث إليهم

نبي؟ فقال عليه السلام: بلى يا أشعث قد أنزل الله عليهم كتاباً و بعث إليهم نبياً، الحديث» ٥٣

«إن رسول الله ﷺ قال: سئوا بهم سنة أهل الكتاب ؛ يعني المجوس» ٥٣

«لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية» ٥٤

«استأذنا على أبي عبد الله عليه السلام أنا و الحارث بن المغيرة النضري و منصور الصيقل (إلى أن

قال) ثم قال: الحمد لله الذي ذهب بالناس يميناً و شمالاً ، فرقة مرجئة، و فرقة خوارج ،

و فرقة قدرية، و سُميت أنتم الترابية. ثم قال يمين منه: أما و الله ما هو إلا الله وحده

لا شريك له، و رسوله و آل رسوله ﷺ و شيعتهم كرم الله وجوههم ، و ما كان سوى

ذلك فلا ، كان علي و الله أولى الناس بالناس بعد رسول الله ﷺ، يقولها ثلاثاً» .. ٥٤

«سألته عن الرجل يتمتع من اليهودية و النصرانية، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت

فالمجوسية؟ قال: أما المجوسية، فلا» ٥٤

«فأخبرني عن المجوس أبعث الله إليهم نبياً؟ فآني أجد لهم كتباً محكمة و مواعظ بليغة، و

امثالاً شافية، يقرون بالثواب والعقاب، ولهم شرايع يعملون بها. قال عليه السلام: ما من أمة إلا خلا فيها نذير، وقد بُعث إليهم نبي بكتاب من عند الله، فأنكروه. وحجداً كتابه. قال: ومن هو فان الناس يزعمون أنه خالد بن سنان؟ قال عليه السلام: إن خالداً كان عربياً بدوياً، ما كان نبياً، وإنما ذلك شيء يقوله الناس. قال: أفزردشت؟ قال عليه السلام: إن زردشت أتاهم بزمزمة، وادّعي النبوة، فأمن منهم قوم وجده قوم، فأخرجوه فأكلته السباع في برية من الأرض... الخ» ٥٥

«سألت أبا جعفر عليه السلام: أكان عيسى بن مريم عليه السلام حين تكلم في المهد حجة الله على أهل زمانه؟ فقال عليه السلام: كان يومئذ نبياً حجة لله غير مرسل. أما تسمع لقوله حين قال: إني عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبياً * وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. قلت: فكان يومئذ حجة لله على زكرياً في تلك الحال وهو في المهد؟ فقال عليه السلام: كان عيسى في تلك الحال آية للناس، ورحمة من الله لمريم حين تكلم فعبّر عنها، وكان نبياً حجة على من سمع كلامه في تلك الحال، ثم صمت فلم يتكلم حتى مضت له سنتان، وكان زكرياً الحجة لله عز وجل على الناس بعدما صمت عيسى سنتين، ثم مات زكرياً عليه السلام، فورثه ابنه يحيى الكتاب والحكمة، وهو صبي صغير، أما تسمع لقوله عز وجل: يا يحيى خذ الكتاب بقوة و آتيناه الحكم صبيّاً. فلما بلغ عيسى عليه السلام سبع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين أوحى الله تعالى إليه، فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس أجمعين» ٦٤

«يغتسل النصارى، ثم يغسلونه، فقد اضطر» ٦٤

«كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر. فإذا علمت، فقد قدر. وما لم تعلم فليس عليك». ٧٨

«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» ٧٨

«جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ». و ما ٨١

«الْمَيْتَةُ نَجِسٌ وَإِنْ دُبِغَتْ» ٨١

«عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام فِي مَصَافْحَةِ الْمُسْلِمِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ، قَالَ عليه السلام: مَنْ وَرَاءَ الثُّوبِ، فَإِنْ صَافَحَكَ بِيَدِهِ، فَاغْسِلْ يَدَكَ» ٨٤

«فِي رَجُلٍ صَافَحَ رَجُلًا مَجُوسِيًّا، قَالَ عليه السلام: يَغْسِلُ يَدَهُ وَلَا يَتَوَضَّأُ» ٨٥

«عَنِ الرَّجُلِ: يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَصَافِحَ الْمَجُوسِيَّ؟ فَقَالَ عليه السلام: لَا. فَسَأَلَهُ: يَتَوَضَّأُ إِذَا صَافَحَهُمْ؟ قَالَ عليه السلام: نَعَمْ إِنْ مَصَافَحْتَهُمْ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ» ٨٥

«سَأَلْتُهُ عَنْ مُوَاطَاةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قِصْعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَارْقُدَ مَعَهُ عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ وَأُصَافِحُهُ؟ قَالَ عليه السلام: لَا» ٨٦

«سَأَلْتُهُ عَنْ الْمُسْلِمِ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَ الْمَجُوسِيِّ فِي قِصْعَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ يَقْعُدَ مَعَهُ عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ أَوْ فِي الْمَسْجِدِ أَوْ يَصَاحِبَهُ؟ قَالَ عليه السلام: لَا» ٨٦

«أَمَّا أَنَا، فَلَا أَأْكُلُ الْمَجُوسِيَّ وَأُكْرِهُ أَنْ أُحَرِّمَ عَلَيْكُمْ» ٨٦

«وَلَا تَتْرَكَهُ تَقُولُ إِنَّهُ حَرَامٌ» ٨٦

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُوَاطَاةِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ. فَقَالَ عليه السلام: إِنْ كَانَ مِنْ طَعَامِكُمْ وَتَوَضَّأَ، فَلَا بَأْسَ» ٨٦-٨٧

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْمٍ مُسْلِمِينَ يَأْكُلُونَ وَحَضَرَهُمْ مَجُوسِيٌّ أَيْدِعُونَهُ إِلَى طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ عليه السلام: أَمَّا أَنَا فَلَا أَكِلُ الْمَجُوسِيَّ وَأُكْرِهُ أَنْ أُحَرِّمَ عَلَيْكُمْ شَيْئًا تَصْنَعُونَهُ فِي

بِلَادِكُمْ» ٨٧

«كَنتَ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتَ، فَقُلْتَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي عَلَى دِينِ النَّصْرَانِيَّةِ فَأَكُونُ مَعَهُمْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَأَكُلُ مِنْ آتِيَتِهِمْ؟ فَقَالَ عليه السلام لِي: أَيَأْكُلُونَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ؟ قُلْتَ لَا.

قال عليه السلام: لا بأس» ٨٨ - ٨٧

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي و النصراني. فقال عليه السلام: لا بأس إذا كان من

طعامك. و سألته عن مؤكلة المجوسي، فقال عليه السلام: إذا توضأ، فلا بأس» ٨٨

«قال: قلت لأبي عبد الله ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال عليه السلام: لا تأكله، ثم سكت هنية،

ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله و لا تتركه تقول إنه حرام و لكن تتركه

تنتزه عنه؛ إن في آيتهم الخمر و لحم الخنزير» ٨٨

«قال : سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال عليه السلام: لا تأكل في آيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة

و الدم و لحم الخنزير» ٨٨

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمة و المجوسي فقال: لا تأكلوا في آيتهم و لا من

طعامهم الذي يطبخون و لا في آيتهم التي يشربون فيها الخمر» ٩٠

«أنه عليه السلام قال في آنية المجوس إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء» ٩٠

«انه سأل الصادق عليه السلام عن سور اليهودي و النصراني أيؤكل أو يشرب ؟ قال عليه السلام: لا». ٩١

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي و النصراني و المجوسي أفأكل من طعامهم؟

قال عليه السلام: لا» ٩١

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أخالط المجوس فأكل من طعامهم؟ قال عليه السلام: لا» ٩٢

«سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر: أتى أعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و

يأكل لحم الخنزير فيرده عليّ ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ

فيه و لا تغسله من أجل ذلك؛ فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه ، فلا

بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه» ٩٣

«أن علياً عليه السلام كان لا يرى بالصلاة بأساً في الثوب الذي يشتري من النصارى و المجوس و

اليهود قبل أن تغسل ، يعني الثياب التي تكون في أيديهم فينجسونها، و ليست ثيابهم التي يلبسونها»..... ٩٤

«أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف: عندنا حاكمة مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثياباً، فهل تجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل؟ فكتب عليه السلام إليه في الجواب: لا بأس بالصلاة فيها»..... ٩٤

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخبات (أجناب) و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال ، ألبسها و لا أغسلها و أصلي فيها؟ قال عليه السلام: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصاً و خططته و قتلت له إزاراً و رداءً من السابري، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار ، فكأته عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة»..... ٩٤

«قلت له: الطيلسان يعمله المجوس أصلي فيه؟ قال عليه السلام: أليس يغسل بالماء؟ قلت: بلى، قال عليه السلام: لا بأس، قلت: الثوب الجديد يعمله الحائك أصلي فيه؟ قال عليه السلام: نعم»... ٩٥

«سألت عن الصلاة على بوارى التصارى و اليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم أتصلح؟ قال : لا تصلي عليها»..... ٩٥

«قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الحبري (الجريظ) و يشرب الخمر فيردّه أصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال عليه السلام: لا يصلي فيه حتى يغسله»..... ٩٥

«سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب ، أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال عليه السلام: لا بأس. و إن يغسل أحبّ إليّ»..... ٩٦

«قلت: فإن مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوي قرابته و

معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينه و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: يغتسل النصارى ثم يغسلونه، فقد اضطروا. و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوي قرابتها و معها نصرانية و رجال مسلمون ليس بينها و بينهم قرابة؟ قال عليه السلام: تغتسل النصرانية ثم تغسلها»..... ٩٧

«أتى رسول الله نفرًا، فقالوا: إن امرأة تُوفيت معنا و ليس معها ذو محرم، فقال عليه السلام: كيف صنعتم؟ فقالوا: صبينا عليها الماء صبًا، فقال عليه السلام: أو ما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا، قال عليه السلام: أفلا يمتوها؟!»..... ٩٧

«سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية و النصرانية و المشركة؟ قال عليه السلام: لا بأس، و قال: امنعوه شرب الخمر»..... ٩٧

«لا تسترضع الصبي المجوسية و تسترضع اليهودية و النصرانية، و لا يشربن الخمر يُمنعن من ذلك»..... ٩٨ - ٩٧

«لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب إليّ من ولد الزنا»..... ٩٨

«سألته عن الرجل المسلم هل يصلح له أن يسترضع اليهودية و النصرانية و هنّ يشربن الخمر؟ قال عليه السلام: امنعهنّ من شرب الخمر ما أرضعن لكم»..... ٩٨

«عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام، قال عليه السلام إذا علم أنّه نصرانيّ، اغتسل بغير ماء الحمام، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل»..... ١٠٠

«سألته عن فراش اليهودي و النصراني ينام عليه؟ قال: لا بأس، و لا يصلّي في ثيابهما، و قال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، و لا يقعه على فراشه و لا مسجده و لا يصفحه، قال: و سألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، و إن اشتراه من

- نصرانيّ فلا يصلّي فيه حتّى يغسله»..... ١٠٠
- «قلت للرضاء عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنّها نصرانية و لا تتوضّأ و لا تغتسل من جناية، قال عليه السلام: لا بأس تغسل يديها»..... ١٠١
- «سأله عن اليهودي و النصراني يُدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال عليه السلام: لا، إلاّ أن يضطرّ إليه»..... ١٠١
- «قال أبو جعفر عليه السلام: أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكارى، و الكرّي، و الراعي، و الأشتقان ؛ لأنّه عملهم»..... ١١١
- «سبعة لا يقصّرون الصلاة: الجابي الذي يدور في جبايته، و الأمير الذي يدور في إمارته ، و التاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق، و الراعي، و البدوي الذي يطلب مواضع القطر و منبت الشجر ، و الرجل الذي يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، و المحارب الذي يقطع السبيل»..... ١١٣
- «ليس على الملاحين في سفينتهم تقصيرٌ و لا على المكارى و الجمال»..... ١١٤
- «المكارى و الجمال الذي يختلف و ليس له مُقام يُتمّ الصلاة و يصوم شهر رمضان» ١١٥
- _ ١١٤
- «سألت عن الملاحين و الأعراب هل عليهم تقصير؟ قال عليه السلام: لا، بيوتهم معهم» ١١٥
- «الذي يدور في جبايته... الذي يدور في إمارته ... الذي يدور في تجارته»..... ١١٥
- «المكارى إذا لم يستقرّ في منزله إلاّ خمسة أيام أو أقل، قصر في سفره بالنهار و أتمّ صلاة الليل و عليه صيام شهر رمضان. فان كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر و ينصرف إلى منزله و يكون له مقام عشرة أيام أو أكثر، قصر في سفره و أفطر»..... ١١٧

- «سألته عن حدّ المكاري الذي يصوم و يتمّ، قال عليه السلام: أيّما مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقلّ من مقام عشرة أيّام، وجب عليه الصيام و التمام أبداً. وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير و الإفطار» ١١٧
- «المكاري و الجمال إذا جدّ بهما السير فليقصّرا» ١١٨
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المكارين الذين يختلفون. فقال عليه السلام: إذا جدّوا السير، فليقصّروا» ١١٨
- «سألته عن المكارين الذين يختلفون إلى النيل هل عليهم إتمام الصلاة؟ قال عليه السلام: إذا كان مختلفهم، فليصوموا و ليتّموا الصلاة، إلّا أن يجذبهم السير فليفطروا فيقصّروا» .. ١١٨
- «الجمال و المكاري إذا جدّ بهما السير فليقصّرا فيما بين المنزلين و يُتِمّا في المنزل» ١١٩
- «سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب و قلت: يختلفون كلّ أيّام كلّما جاء هم شيءٌ اختلفوا. فقال عليه السلام: عليهم التقصير إذا سافروا» ١٢٢
- «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الذين يكرون الدواب يختلفون كلّ الايام أعلّهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال عليه السلام: نعم» ١٢٢
- «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام إن لي جمالاً و لي قوام عليها، و لست أخرج فيها إلّا في طريق مكّة؛ لرغبتني في الحجّ، أو في النذرة إلى بعض المواضع، فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل؟ أوجب عليّ التقصير في الصلاة و الصيام في السفر أو التمام؟ فوقع عليه السلام إذا كنت لا تلزمها و لا تخرج معها في كلّ سفر إلّا إلى مكّة، فعليك تقصير و إفطار» ١٢٣ - ١٢٢
- «صم للرؤية و أفطر للرؤية» ١٣٨
- «فإذا رأيت الهلال، فصم و إذا رأيتّه، فأفطر» ١٣٩

- «قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا رأيتم الهلال فافطروا»..... ١٤٦
- «لاتجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً»..... ١٤٩
- «و ليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره. إذا رآه واحد، رآه مائة. وإذا رآه مائة، رآه ألف...»..... ١٤٩
- «إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يُختلف فيه. قال عليه السلام: إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية، فاقضه إذا كان أهل مصر خمسة مائة انسان»..... ١٤٩
- «صم للرؤية ، و أفطر للرؤية، و ليس رؤية الهلال أن يجيء الرجل و الرجلان فيقولان رأينا. إنّما الرؤية أن يقول القائل: رأيته، فيقول القوم: صدق»..... ١٥٠ - ١٤٩
- «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته، قضى يوماً» ١٥٢
- «إذا طُلِبَ الهلال في المشرق عُدوةٌ فلم يُرَ ، فهو هاهنا هلال جديدٌ رؤي أو لم يُرَ». ١٥٤
- «إذا تطوّق الهلال، فهو لليلتين، و إذا رأيته ظلّ رأسك فيه، فهو لثلاث»..... ١٥٥
- «كتبته إليه عليه السلام جعلت فداك ربّما غمّ علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، و ربّما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمر في ذلك؟ فكتب عليه السلام تتمّ إلى الليل فإنّه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال»..... ١٥٦
- «ان كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»..... ١٩٤
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يُعَمُّ علينا في تسع و عشرين من شعبان، قال عليه السلام: لا تصم إلّا أن تراه. فان شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه، فاقضه»..... ١٧٥
- «إنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر. و قال عليه السلام لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فان فعلوا فصمه»..... ١٧٥

- «ولا يُجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين. وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان و يخرجان من مصر» ١٧٩
- «إنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة» ١٧٩
- «صعدت مرة جبل أبي قبيس و الناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام أخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟! بس ما صنعت، إنما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجللها سحب أو ظلمة تظّلها، و إنما عليك مشرقك و مغربك، و ليس على الناس أن يبحثوا» ١٨٠
- «فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلَمَنْ هُوَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِرَسُولِ اللَّهِ» ١٨٧
- «يَأْخُذُ خُمْسَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لِنَفْسِهِ» ١٨٧
- «قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إِنَّا نُوْتِي بِالشَّيْءِ فَيَقَالُ هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَنَا، فَكَيْفَ نَصْنَعُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا كَانَ لِأَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي. وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ» ١٨٨
- «فَأَمَّا وَجْهُ الْإِمَارَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَ أَعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ...» ١٩٠
- «على كل أمر غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام و لمن يلي أمرها من بعدها من ذريّتها الحجج على الناس» ١٩٤
- «فَسَهَّمُ اللَّهِ وَ سَهَمَ رَسُولُ اللَّهِ لِأُولِي الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» ١٩٥
- «فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي. فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به. و إنما صار عليه أن يموّنه لأن له ما فضل عنهم»

١٩٥

«و له - يعني للإمام عليه السلام - نصف الخمس كلاً و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم ليتاماهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سيبلهم يقسم بينهم على الكتاب و السنة ما يستغنون به في سنتهم. فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي. فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن يتفق من عنده بقدر ما يستغنون به. وإنما صار عليه أن يمولهم لأن له ما فضل عنهم» ١٩٨

«طلب العلم فريضة على كل مسلم» ٢١٠

«أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه» ٢١٠

«و إن خاف على بيض الاسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله» ٢١٣

«... يقاتل عن بيضة الاسلام، فإن في ذهاب بيضة الاسلام دروس ذكر محمد صلى الله عليه وآله ...

الحديث» ٢١٣

«يطلبون لأنفسهم الرخص و المعاذير» ٢١٤

«سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثم بألستكم، ثم بقلوبكم. فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكراً قلباً فجعل أعلاه أسفله» ٢١٧

«من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنه لذلك كاره» ٢١٧

«كونوا دعاة للناس بغير ألستكم» ٢١٩

«و سئل عن الأمر بالمعروف أ واجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال عليه السلام: لا، فقليل له: و لم؟ قال عليه السلام: إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي

لا يهتدي سبيلا إلى أي. من أي (يقول من الحق إلى الباطل)، و الدليل على ذلك كتاب الله عزوجل: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" فهذا خاص غير عام كما قال الله عز و جل: "وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" و لم يقل على أمة موسى و لا على كل قومه و هم يومئذ أُمَّةٌ مختلفة و الأمة واحدة فصاعداً كما قال الله عز و جل: "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ" يقول كان مطيعاً لله عزوجل. و ليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوة له و لا عدد و لا طاعة»..... ٢٢٢

«من رأى منكم منكراً فلينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنه لذلك كارِهٌ»..... ٢٢٧

«أَيُّمَا نَاشِئٍ نَشَأَ فِي قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ يُوَدِّبْ عَلَى مَعْصِيَةِ كَانِ اللَّهِ أَوَّلَ مَا يَعْاقِبُهُم بِهِ أَنْ يَنْقُصَ فِي أَرْزَاقِهِمْ»..... ٢٢٨

«أَوَّلَ مَا تَغْلِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ، الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِالسُّنَّتِمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفاً وَ لَمْ يَنْكُرْ مَنكَراً قَلْبَ فَجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ»..... ٢٢٨

«قال الصادق عليه السلام: لقوم من أصحابه إنه قد حق لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم. و كيف لا يحق لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يترك؟!»..... ٢٢٨

«...و منهم تاركٌ لِانْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ مِيتَ الْأَحْيَاءِ وَ مَا أَعْمَالُ الْبَرِّ كُلِّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كُنْفَتُهُ فِي بَحْرِ لُجِّي»..... ٢٢٨

«فأنكروا بقلوبكم و ألفظوا بالسنتكم و صكّوا بها جباههم و لا تخافوا في الله لومة لائم...»

٢٢٨.....

«ما جعل الله عزوجل بسط اللسان و كفّ اليد و لكن جعلهما ييسطان معاً و يكفّان

معاً»..... ٢٢٩

«سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنّه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام

قال عليه السلام: يسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال لا فإنّ على الإمام أن يقتله و إن قال

نعم، فإنّ على الإمام أن ينهكه ضرباً»..... ٢٢٩

«جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمتي لا تدفع يد لامس ، فقال صلى الله عليه وآله: فاحبسها، قال:

قد فعلت، قال عليه السلام: فامنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: قيدها؛ فانك لا تبرّها

بشيءٍ أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجلّ»..... ٢٢٩

«لا تعرّب بعد الهجرة»..... ٢٣٤

«كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي؟ و ما هي؟

فكتب عليه السلام: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمناً و

السبع الموجبات: قتل النفس الحرام ، و عقوق الوالدين ، و أكل الرّبا ، و التعرّب بعد

الهجرة... الحديث»..... ٢٤٦

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر، فقال عليه السلام: هنّ في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله، و قتل

النفس، و عقوق الوالدين، و أكل الرّبا بعد البيّنة، و أكل مال اليتيم ظلماً، و الفرار من

الزحف، و التعرّب بعد الهجرة، قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال عليه السلام: نعم...»..... ٢٤٧

«الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، التعرّب بعد

الهجرة... الحديث»..... ٢٤٧

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الكبائر القنوط من رحمة الله - إلى أن قال عليه السلام : و التعرّب

٢٤٧ بعد الهجرة ... الحديث»

«الكبائر سبعة: منها قتل النفس... التعرب بعد الهجرة... إلى أن قال عليه السلام - التعرب و الشرك

٢٤٧ واحد»

٢٤٨ «الكبائر خمسة : الشرك... و التعرب بعد الهجرة»

«سألت أبا عبدالله عليه السلام ... قال : و الكبائر السبع الموبقات: قتل النفس الحرام... و التعرب

٢٤٨ بعد الهجرة ... الحديث»

«ما لنا نشهد على من خالفنا بالكفر؟ و ما لنا لا نشهد لأنفسنا و لأصحابنا أنهم في الجنة؟

فقال عليه السلام: من ضعفكم، إن لم يكن فيكم شيء من الكبائر فأشهدوا أنكم في الجنة، قلت:

فأي شيء الكبائر؟ قال عليه السلام: أكبر الكبائر الشرك بالله، و عقوق الوالدين، و التعرب بعد

٢٤٨ الهجرة»

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول : المتعرب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته» . ٢٤٩

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد عليه السلام إني أدخل بلاد الشرك و إن من عندنا يقولون:

إن ميتاً ثم، حُشِرَتْ معهم، قال: فقال عليه السلام لي: يا حماد إذا كنتَ ثم تذكر أمرنا و تدعوا

إليه؟ قال: قلت: نعم، قال عليه السلام: فإذا كنت في هذه المدن - مدن الاسلام - تذكر أمرنا و

تدعوا إليه؟ قال: قلت: لا، فقال عليه السلام لي: إنك إن تَمُتَ ثم تُحْشَرُ أُمَّةً وحدك و يسعى

٢٤٩ نورك بين يديك»

«أن أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله و حرم الله التعرب بعد

الهجرة للرجم عن الدين و ترك الموازنة للأنبياء و الحجج: و ما في ذلك من الفساد

و إبطال حق كل ذي حق لعلته سكنى البدو، و لذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجوز

له مساكنة أهل الجهل و الخوف عليه، لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم و الدخول مع

- أهل الجهل و التماذي في ذلك» ٢٥٠
- «اطلبوا العلم و لو بالصين» ٢٥١
- «من أحب قومًا كان معهم» ٢٥٢
- «ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنّ رخصة و عدّ منها الوفاء بالعهد» ٢٦٤
- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عدة المؤمن أخاه نذرٌ لا كفّارة له، فمن أخلف، فبخلف الله بدأ، و لمقته تعرّض. و ذلك قوله: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» ٢٦٥
- «قال رسول من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد» ٢٦٧
- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لا عذر لأحد فيها: أداء الأمانة إلى البرّ و الفاجر، و الوفاء بالعهد للبرّ و الفاجر، و برّ الوالدين برّين كانا، أو فاجرين» ٢٦٨
- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة - إلى قوله: وفاء بالعهد للبرّ و الفاجر...» ٢٦٨
- «أكبر الكبائر الإشراك بالله - إلى أن قال - و منها:...نقض العهد» ٢٦٨
- «قال رسول الله ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّتهم فلم يكذبهم و و عدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته و ظهرت عدالته و وجبت أخوّته و حرمت غيبته» ٢٦٩
- «ثلاث من كنّ فيه أوجب له أربعاً على الناس من إذا حدّتهم لم يكذبهم و إذا و عدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم و جب أن يظهرها في الناس عدالته و تظهر فيهم مروءته و أن تحرم عليهم غيبته و أن تجب عليهم أخوّته» ٢٦٩
- «و إن عقّدت بينك و بين عدوك عُقْدةً أو ألبستَه منك ذمّةً فحطّ عهذك بالوفاء و أرعَ

ذمتك بالامانة، و اجعل نفسك جُتَّةً دون ما أعطيت ؛ فأنه ليس من فرائض الله شيء
الناس أشدُّ عليه اجتماعاً - مع تفرُّق أهوائهم و تشتت آرائهم - من تعظيم الوفاء
بالعهود، و قد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استولوا من عواقب
الغدر؛ فلا تغدرنَّ بذمتك و لا تخيسنَّ عدوك... و قد جعل الله عهده و ذمته أمناً أفضل
بين العباد برحمته و حريماً يسكنون إلى منعته و يستفيضون إلى جواره؛ فلا إدغال و لا
مُدالسة و لا خِداع فيه... و لا يدعوتك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ الله، إلى طلب انفساخه
بغير الحق»..... ٢٧٠

«لا يصلح من الكذب جدُّ و لا هزل، و لا أن يعد أحدكم صيئةً ثم لا يفي لها؛ إنَّ الكذب
يهدى إلى الفجور، و الفجور يهدى إلى النار، و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب
و فجر، و ما يزال أحدكم يكذب حتى لا يُبقي موضعَ إبرةٍ صدقٍ، فيسمى عندالله كذاباً»
..... ٢٧٧

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة - إلى قوله:
وفاءً بالعهد للبرِّ و الفاجر...»..... ٢٨١

«لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون فيه ثلاث خصال، الحديث، و ذكر فيه كتمان
سرِّه»..... ٢٨٦

«افشاء السرِّ سقوط» ٢٨٦

«إظهار الشيء قبل أن يُستحكم مفسدةٌ له»..... ٢٨٧

«سرَّك من دمك، فلا يجرين من غير أوداجك»..... ٢٨٧

«و قال الصادق عليه السلام لبعض أصحابه: لا تُطلع صديقك من سرِّك إلا على ما لو اطلع عليه
عدوك لم يضرَّك، فإنَّ الصدوق قد يكون عدواً يوماً ما» ٢٨٧

- «ولا تعقد عقداً تجوز فيه العَلَلُ ولا تعولَنَّ على لحن القول بعد التأكيد و التوثقة» . ٢٩٠
- «لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها» . ٢٩٦
- «فإني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فإنما استخفَّ بحكم الله و علينا ردة، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله...» . ٢٩٧
- «لإن أصلح بين اثنين أحب إليّ من أن أتصدّق بدينارين» . ٢٩٨
- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صدقة يحبّها الله إصلاح بين الناس إذا تفسدوا، و تقارب بينهم تباعدوا» . ٢٩٨
- «الصلح جائز بين الناس» . ٢٩٨-٢٩٩
- «و لا تدفعنَّ صلحاً دعاك إليه عدوك و لله فيه رضئ؛ فإنّ في الصلح دعةً لجنودك و راحةً من همومك و أمناً لبلادك ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوك بعد صلحه؛ فإنّ العدو ربّما قارب ليستفعل، فخذ بالحزم و اتهم في ذلك حسن الظنّ» . ٣٠١
- «لا تأكل من فريسة السبع و لا الموقوذة و لا المتردّية، إلّا أن «فريسة أن تدركها حيّة فتذكي (تدركه حيّاً فتذكيه خل)» . ٣١٣
- «في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرّك الذنب فأدركته، فذكّه» . ٣١٣
- «إذا شككت في حياة شاةٍ فرأيتها تطرف عينها أو تحرّك أذنيها أو تمصع بذنبها، فاذبحها؛ فإنّها لك حلال» . ٣١٣
- «سألته عن الذبح، فقال عليه السلام: إذا ذبحت فأرسل و لا تُكثّف و لا تُقَلّب السكين لتدخلها تحت الحلقوم و تقطعه إلى فوق. و الارسال للطير خاصة. فان تردّئ في جبٍّ أو وهدّة من الأرض، فلا تأكله و لا تطعمه؛ فانك لا تدري: التردّي قتله أو الذبح» . ٣١٣

- «من لم يسمّ إذا ذبح، فلا تأكله» ٣١٦-٣١٧
- «سألت أبا جعفر عليه السلام عن القوم يُخرجون جماعتهم إلى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم و يرسل صاحب الكلب كلبه و يسمّي غيره أيجزىء ذلك؟ قال عليه السلام: لا يسمّى إلا صاحبه الذي أرسله» ٣١٩
- «لا يُجزي أن يسمّي إلا الذي أرسل الكلب» ٣١٩
- «إذا أرسل الرجل كلبه و نسي أن يسمّي، فهو بمنزلة من ذبح و نسي أن يسمّي، وكذلك إذا رمى بالسهم و نسي أن يسمّي و حلّ ذلك» ٣١٩
- «سألته عن الذبيحة، فقال عليه السلام: استقبل بذبيحتك القبلة» ٣٢٠
- «إذا أردت عن تذبح، فاستقبل بذبيحتك القبلة» ٣٢١
- «سُئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال عليه السلام: لا بأس إذا لم يتعمّد» ٣٢١
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال عليه السلام: كل و لا بأس بذلك ما لم يتعمّده» ٣٢١
- «سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال عليه السلام: لا بأس إذا لم يتعمد. و إن ذبح و لم يسمّ، فلا بأس أن يسمي إذا ذكر: بسم الله على أوله و آخره، ثم يأكل» ٣٢١
- «لا تأكل من ذبيحة لم تُذبح من مذبحتها» ٣٢٢
- «النحر في اللَّبّة و الذبح في الحلق» ٣٢٢
- «لا يصلح أكل ذبيحة لا تُذبح من مذبحتها» ٣٢٢
- «أنّه سُئل عن رجل ذبح طيراً فَقَطَعَ رأسه أيؤكل منه؟ قال عليه السلام: نعم، ولكن لا يتعمد قطع رأسه» ٣٢٤

- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام و سئل عن الرجل يذبح فتُسرع السكين فتُبِينُ الرأس، فقال عليه السلام:
 الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد ذلك» ٣٢٤
- «إذا أسرع السكين في الذبيحة فقطعت الرأس، فلا بأس بأكلها» ٣٢٥
- «و لا ينخع و لا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة» ٣٢٥
- «و لا تنخعها حتى تموت» ٣٢٥
- «و لا تنخع الذبيحة حتى تموت. فإذا ماتت فانخعها» ٣٢٥
- «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة و بالمروة، فقال عليه السلام: لا ذكاة إلاً بحديدة» ... ٣٢٦
- «سألته عن ذبيحة العود و الحجر و القصبة، فقال: قال علي عليه السلام لا يصلح إلاً
 بالحديدة» ٣٢٦
- «لا يؤكل ما لم يُذبح بحديدة» ٣٢٦
- «سألته عن الذكاة: فقال عليه السلام: لا تذك إلاً بحديدة. نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام» ... ٣٢٦
- «لا بأس بذبيحة المروة و العود و أشباههما، ما خلا السنَّ و العظم» ٣٢٦
- «اذبح بالحجر و العظم... إذا لم تُصب الحديد. إذا قطع الحلقوم و خرج الدم، فلا بأس به»
 ٣٢٧
- «في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرَّك الذنب، فأدركته
 فذَّكَّهُ» ٣٢٩
- «إذا شككت في حياة شاةٍ فرأيتها تطرف عيناها أو تحرَّك أذنيها أو تمصع بذنبها، فاذبحها؛
 فإنَّها لك حلالٌ» ٣٢٩
- «إلا أن تدركه و لم يمت بعد فذَّكَّهُ» ٣٣٠

- «لا تأكل من فريسة السبع و لا الموقوذة و لا المتردية، إلا أن تدركها حيّة فتذكي». ٣٣٠
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذيب فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عييط، فقال عليه السلام: لا تأكل، إنّ علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل». ٣٣٠
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذيب بقصبة؟ فقال عليه السلام: اذبح بالحجر و بالعظم و بالقصبة و العود إذا لم تصب الحديد. إذا قطع الحلقوم و خرج الدم، فلا بأس». ٣٣٠
- «فان كان الرجل الذي ذبح البقرة - حين ذبح -، خرج الدم معتدلاً، فكلوا و أطعموا. و إن كان خرج خروجاً متثاقلاً، فلا تقربوه». ٣٣١

الفهرس التفصيلي

- الفهرس الإجمالي ٣
- مقدمة الكتاب بقلم المؤلف
- حلق الرأس ٥
- تنقيح كلمات الأصحاب ٧
- مقتضى التحقيق في الجمع بين كلمات الأصحاب ١٠
- شبهة وإجابتان ١١
- أسئلة جديدة وأجوبة فنيّة ١٢
- حلّ النزاع فى استحباب حلق الرأس في خصوص يوم الجمعة ١٦
- تحقيق نصوص المقام ١٨
- مقتضى التحقيق في المقام ٢٥
- حكم حلق الرأس و تقصيره للمرأة ٢٦
- حلق اللحية ٢٩
- تنقيح كلمات الأصحاب ٢٩
- تحقيق الأدلّة: السيرة / النصوص ٣١

- حكم أهل الكتاب من حيث الطهارة والنجاسة ٤٣
- تنقيح كلمات الفقهاء، و دراسة الإجماع و الشهرة في المسألة ٤٩
- تحقيق في أصناف أهل الكتاب و حكم المجوس و الصابئي في كلمات الفقهاء ٥٢
- طهارة الانسان الذاتية لا تنافي نجاسة الكتابي بعرض الشرك ٦٥
- الاستدلال بالكتاب لنجاسة الكتابي ٧٢
- تحقيق معنى لفظ «المشرك»، و «النجس» في اللغة و الكتاب و السنّة ٧٤
- تحقيق النصوص الواردة ٨٤
- تنقيح كلمات الفقهاء، و مقتضى التحقيق في المسألة ١٠٥
- حكم الصلاة و الصيام في الأسفار التحصيلية و التوظيفية و نحوها ١٠٧
- تحقيق نصوص المقام و تنقيح مفادها ١١١
- دراسة الضابطة المستفادة من النصوص ١١٤
- شرط وجوب الصيام و إتمام الصلاة على كثي.ر السفر ١١٦
- تنقيح كلمات الفقهاء في إعطاء ضابطة الإتمام و تعيين مبدأ السفر ١٢٦
- أهمّ الفروع المترتبة على المسألة ١٢٩
- رؤية الهلال بالعين المسلّحة ١٣٣
- التحقيق اللغوي و تعيين محل النزاع ١٣٩
- منشأ تكوّن الهلال و معنى خروجه من المحاق ١٤٣
- تحقيق أدلّة المسألة بمقتضى القاعدة و النصوص ١٤٥

- تنقيح أدلة المجوزين لثبوت الهلال بالعين المسلحة و نقدها..... ١٥٢
- تنبيهات على نكات مهمة ١٥٧
- اختلاف البلاد في الأفق و ثبوت الهلال ١٦١
- تحرير محلّ النزاع و تنقيح الأقوال ١٦٧
- منشأ تكون اختلاف البلاد في الأفق ١٧٠
- تقارب القول بوحدة البلاد في الأفق ١٧١
- تحقيق أدلة القول باختلاف البلاد في الافق و بيان مقتضى التحقيق ١٧٨
- هل الخمس ملكٌ لمنصب الولاية على الحكومة أو لمنصب المرجعية؟ .. ١٨٣
- الخمس ملكٌ لله و للرسول ١٨٧
- الخمس لمنصب الامامة..... ١٨٨
- أمر الخمس كلّ بيد الفقيه الحاكم في زمان الغيبة ١٩٧
- هل الخمس لمنصب المرجعية أو لمنصب الولاية الشرعية على الحكومة و الفقيه الحاكم؟..... ١٩٨
- مسائل مستحدثة حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر..... ٢٠١
- وجوب الأمر و النهي غيريُّ مقدّمي أو نفسيُّ؟..... ٢٠٥
- هل الدعوة إلى الخير و الأمر و النهي واجب واحد أو متعدّد؟ ٢٠٧
- هل إرشاد الجاهل من قبيل الدعوة إلى الخير؟ ٢٠٩
- العناصر الدخيلة في أهمية المأمور به و المنهى عنه ٢١١
- هل يشترط إعداد مستوى المجتمع في وجوب الأمر و النهي؟ ٢١٤

- هل يكون إعدام مجال المعصية من مراتب الأمر و النهي؟ ٢١٥
- هل القبح الفاعلي يكفي في وجوب الأمر و النهي؟ ٢١٦
- هل يجب الشروع في جميع موارد الأمر و النهي بالرفق؟ ٢١٦
- تحقيق الكلام في المرتبة الثالثة من الأمر و النهي ٢١٨
- تحقيق النصوص الدالة ٢٢٧
- نماذج من تقديم المرتبة الشديدة من الأمر و النهي في الروايات ٢٣٠
- حكم الأسفار الخارجية ٢٣١
- تنقيح محل النزاع و أهمية المسألة ٢٣٧
- نظرة إجمالية إلى قاعدة وجوب الهجرة ٢٣٨
- مفاد قاعدة التعرب بعد الهجرة ٢٤٢
- تنقيح كلمات الفقهاء في حكم التعرب بعد الهجرة ٢٤٤
- أدلة المسألة و مقتضى التحقيق ٢٤٦
- شرائط جواز الإقامة في بلاد الكفار و المخالفين ٢٥١
- اشتراط وجوب الهجرة إلى دار الاسلام في ولاية الفقية ٢٥٣
- وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد ٢٥٥
- معنى الوعد و العهد ٢٥٩
- أدلة وجوب الوفاء بالعهد و حرمة خلف الوعد ٢٦٢
- تنقيح كلمات الأصحاب و ردّ دعوى الاجماع ٢٧١

- أدلة المجوزين: السيرة و الشهرة ٢٧٥
- مقتضى التحقيق ٢٧٦
- تحقيق في حكم المعاهدات مع الدُّول الأجنبية ٢٧٩
- نظرة إلى المعاهدة مع الكفار في عهد النبي ﷺ ٢٧٩
- الأصول المحكّمة في المعاهدات مع الدُّول الأجنبية ٢٨٤
- أصل نفي السلطة الدول الكافرة على الدولة الإسلامية ٢٨٤
- حفظ شعائر الدين و معالم المذهب ٢٨٥
- صيانة الأسرار و عدم إزاعة الأخبار السرية العسكرية ٢٨٦
- عدم جواز اتخاذهم أولياء خلال المعاهدات ٢٨٧
- عدم إجمال متن المعاهدة لئلا يستمسك به العدو ٢٨٩
- اتخاذ الموقف الأمثل المتفوق في المعاهدات ٢٩٠
- عدم نقضهم و وجوب سبقهم عند خوف نقضهم ٢٩٢
- عدم التعلق الثقافي و الاقتصادي و العسكري ٢٩٥
- تحكيم أوامر ولي الأمر و عدم التخطي على خُطة عمله ٢٩٦
- هل الأصل المحكّم في المعاهدات هو الصلح أم لا ؟ ٢٩٧
- الذبح بالأجهزة الجديدة ٣٠٣
- المرجع المحكّم عند الشك في التزكية ٣١٠
- اعتبار استناد الذبح إلى فعل الذابح ٣١٢

- هل الذبح بالأجهزة مستندة إلى الإنسان؟ ٣١٤
- اعتبار التسمية حين الذبح في التذكية ٣١٦
- اعتبار التسمية على كل ذبيحة بخصوصها ٣١٨
- اعتبار استناد التسمية إلى الذابح ٣١٩
- اشتراط استقبال الذبيحة حين الذبح ٣٢٠
- اشتراط كون الذبح من جانب قُدَّام بدن الحيوان ٣٢٢
- قطع رقبة الذبيحة و تنخييعها ٣٢٤
- اشتراط كون الذبح بالحديد ٣٢٦
- حكم تخدير الحيوان بالصدمة الكهربائية قبل الذبح ٣٢٩
- فهرس الآيات ٣٣٣
- فهرس الروايات ٣٤٣