فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثالثة

- بحث حول الصابئة
- حول أصناف الدية الستة / ٢
- المسائل المستحدثة في الفقه الاسلامي
- مداواة الرجل للمرأة
- دروس في علم الفقه / ٢

٤

العدد الرابع - السنة الاولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م

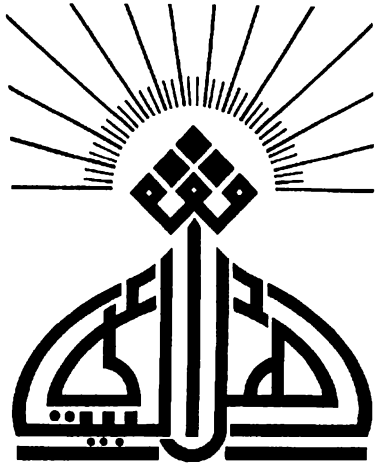
فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

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

العدد الرابع ـ السنة الأُولى

١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م



مجلة فصلية فقهية تخصصية

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري

المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير
وعلى العنوان التالي :
الجمهورية الإسلامية الإيرانية
قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥
هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩
فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

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

محتويات العدد

كلمة التحرير ١ ـ ٦

رئيس التحرير

قاعدة ربح ما لم يضمن ..... ٧ ـ ٥٢

آية الله السيّد محمود الهاشمي

أحكام البنوك ٥٣ ـ ٧٢

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

التصوير ـ القسم الأوّل ٧٣ ـ ١٠٤

آية الله السيّد محسن الخرازي

دروس في علم الفقه ـ الإعانة على الإثم ..... ١٠٥ ـ ١١٤

الشيخ خالد الغفوري

الفقه والمنهج الموسوعي ـ القسم الثالث ..... ١١٥ ـ ١٢٨

الشيخ ياسر الخزرجي

نافذة : المصطلحات الفقهية ـ آنية / القسم الرابع ..... ١٢٩ ـ ١٥٠

الشيخ قاسم الابراهيمي

من فقهائنا : الصدوق الثاني / القسم الثالث ١٥١ ـ ١٨٥

الشيخ صفاء الخزرجي

كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

أمام الفقه فضاء ثقافي مفتوح من حيث المادة ومن حيث أساليب البلاغ .. وهذه الدعوى التي سجّلناها سنحاول إثباتها - إن شاءالله تعالى - لا على مستوى الإمكان النظري فحسب .. بل على مستوى الإمكان الميداني ..

إنّ هذا الموضوع قمن بأن نواصل الحديث حوله .. وحريّ بأن نتابع البحث فيه .. لكي تتشخّص لنامعالم المشروع الثقافي الفقهي بصورة بيّنة .. وتتبلور مسائله شيئاً فشيئاً كمّاً وكيفاً .. وإلّا فإنّ الاكتفاء بالإثارة الإعلامية الخاطفة أو الإشارات الإجمالية التي لاتتعدّى الحالة الشعارية العائمة لايُشبع الغرض الرسالي .. ولا ننسى أنّنا يجب أن نكون رساليّين قبل أن نكون إعلاميّين مهما أحسنّا صناعة الخطاب وأجدنا فنّ التعبير ..

ولقد عرضنا في العدد السابق من المجلّة إحدى النوافذ التي يمكن للفقه أن يطلّ منها على الساحة الثقافية .. إنّها نافذة المصطلح الفقهي .. وأيّدناها ثَمَّ بأنموذج كان تحت عنوان [آنية]. . نرجوأن نوفّق لإتباعه بنماذج أُخر. .

وفي المقام نودّ فتح نافذة ثقافية أُخرى للفقه يمكن من خلالها ممارسة فعله المسؤول .. وذلك عن طريق استقصاء ما هو كائن من المفاهيم والقناعات في الباحات الثقافية الخاصّة والعامّة .. يزنها بدقّة ويبتليها ببوتقته فيميزالخبيث من الطيب ويفرز الزبد عمّا ينفع الناس .. بعدها ينطلق لإبراز مولويّته الجازمة كآمربالمعروف حريصٍ على بيان الحقيقة وناهٍ عن المنكر رافضٍ للحن القول .. فيمنح الشرعية ما يشاء من مفهوم

ويصرفها عمّا يشاء دون تلكّؤ أو مجاملة.. بليقولكلمته الهادفة بحسم قائده اليقين وحزم رائده الحكمة .. هذا كلّه بعد إحراز تحقّق الشرائط الأوّلية والثانوية اللازمة لتنجّز هذه الوظيفة الكبرى المناطة بالفقه ..

نحن لا نقنع من الفقه أن يقتصر في حركته على تعيين التكليف للفعل بمعناه المدرسي ـ أي ما يصدر عن الجوارح ـ وأعظِم بها من مهمّة .. ولا نريد أن نقلّل من شأنها .. وإنّما ندعو الفقه ومؤسّساته ـ بما له من قدرات خلّاقة ومنابر متعدّدة ـ أن لايضنّ على جمهوره بالكلمة الطيّبة وأن لا يبخل على مريديه بالنصيحة الواعية .. فباعتباره منهج حياة ودستور حركة ينبغي له أن يحدّد الموقف تجاه الفعل بمعناه الحضاري الواسع وأن يقدّم للملأ منظومة ثقافية تامّة معلومة النسب يسدّ بها خلّتهم المعرفيّة .. ويفتح أعينهم على الحقّ الحنيف ..

مهلاً .. ليس المراد إلغاء دور الكتّاب والمفكّرين .. ولا التشكيك في قيمة نتاجاتهم وإنجازاتهم الكبرى .. ولا نستهدف تعطيل أقلامهم النبيلة التي طالما ذادت عن حمى الفقه والفقهاء .. إنّها دعوة إلى تنضيج الثقافة وتطويرها .. لا مصادرتها وتدميرها .. إنّها محاولة لتأصيل البضاعة الثقافية .. لقد كان المفكّر في الزمن الأوّل يتحدّث نيابة عنالمؤسّسة الفقهيّة لمكان الضغوط القاسية التي واجهتها آنذاك .. أمّا اليوم من بعد أن أذن الله لها بالحضور فلنسمع منها مشافهة .. هذا أوّلاً .. وثانياً أنّ البيان الثقافي ـ باستثناء نزر ـ كان يعتمد يومها البيانات الإجمالية العابرة .. وهو لا ينجّز على المؤسّسة الفقهية أكثر من الرقابة عن كثب .. إذ يكفي مجرّد التنبيه على المفارقات المريبة وتصحيح الاشتباهات الحادّة .. أمّا وقد بدأ البيان الثقافي في تشريح تفاصيل المدرسة الفقهيّة واستنباط مبانٍ دقيقة ذات علاقة بأركان النظرية العامّة وتفصيلاتها ـ بل حتى البيان الإجمالي كان يلحظ سابقاً

بما هو ومن دون الالتفات إلى لوازمه وامتداداته بخلافه اليوم إذ ينبغي للفقه أن يتحمّل أعباء الرفع والدفع والوضع ـ ففي مثل هذه الحالة لم يعد الآن دور الرقابة وحده مؤمّناً ولا معذّراً .. بل لا بدّ من التصدّي المباشر للمبادرة الثقافية وتبنّي إعداد مجموعة ثقافية تتشكّل من عناصر بعضها إمضائيّة وأُخرى تأسيسيّة محصّلة ـ لا منقولة ـ من الركاز الفعلي .. ومستنبطة من أُصولنا الأصلية ..

لنضرب لذلك مثلاً: مفهوم القداسة .. فإنّه من المفاهيم التي تتعامل بها الثقافة .. ورغم ذلك فإنّنا لم نعثر على من أتعب نفسه في تشخيصه حدّاً أو رسماً في الوقت الذي تترتّب عليه انعكاسات جمّة ايديولوجية واجتماعية ونفسية بل وقانونية أيضاً .. ولعلّ السبب في إهمال بحث مثل هذا المفهوم هو التعويل على العرف باعتبار أنّ الانطباعات والتصوّرات العرفيّة حول القداسة هو الأثر الواضح والملموس لها .. ولأنّه المتبادر في الوهلة الأُولى من اللفظ .. ممّا قد يدعو إلى توهّم كونه من شؤون العرف خاصّة والتي يحكّم نظره فيها وحده عادة ..

وقالوا: إنّ القداسة لا يمكن أن نُخضعها للبحث .. لعدم كونها مادة يمكن أن يطالها العقل وينالها التفكير .. بل هي والعقل في تقابل .. فإنّ القداسة مقولة ذاتيّة ـ لا موضوعيّة ـ تعبّر عن الشعور بالهيبة والخضوع المطلق من قِبل المتديّن الأدنى تجاه الحقّ الأعلى .. فليس لهذه القضيّة ما بإزاء في الخارج كي تقبل النفي والإثبات البرهانيّين وحينئذٍ فلا ضابطة محدّدة يُرجع إليها .. ولا معيار يصار إليه ..

وننبّه على ما في هذا القول من مغالطة .. فإنّ التقديس وإن كان يعكس حالة شعورية معيّنة إلّا أنّ ذلك تارة يكون ناشئاً من الوهم وأُخرى من وجود حقيقة خارجية مادّية كانت أو غيبية .. وما نقدّسه من النحو الثاني الذي هو حقّ ثبوتاً قابل للتدليل عليه إثباتاً ..

ولا جديد في هذه الإشكالية الساذجة بالرغم من سعي بعض المقلّدة لتحديثها بعبارات عصرية متأرجحة بين نقد الفكر الديني وبين نقد العقل الإسلامي .. فإنّ المقدّسات الأساسيّة التي نتبنّاها قد تمّ إثباتها بالمنطق العامّ .. ولقد كفانا الحكماء والمتكلّمون مؤونة ذلك .. نعم ما يتفرّع عن ذلك قد يتمّ إثباته بالمنطق الخاصّ .. وبالتالي فإنّ المبنى والبناء كلاهما قابلان للإثبات .. وإلّا فيهبطان من عرش القدس إلى مستنقع الخرافات والأباطيل التي يرتادها الضعفاء من الناس .. كالماديّين وكبعض أهل الديانات المختلطة .. وليس المقدّس عندنا عبارة عن مجموعة من المصادرات المعلّبة والتصوّرات الهلاميّة ..

وكيف كان فماذا يقول الفقه بهذا الصدد ؟!

البيان : إنّ متعلّق القداسة والموصوف بها عندنا على ثلاثة أنحاء : (اعتقادات ـ أحكام ـ ذوات) وملاك القداسة في الجميع واحد وهو النسبة إلى الدين .. والأدقّ النسبة إلى الله وهو عين القدس ومصدره..

ولا كلام لنا في الأوّل بل هو موكول إلى محلّه كما أشرنا قبل قليل .. و أمّا الثاني والثالث فإنّ حظّهما من القداسة يتوقّف على صحّة إسنادهما إلى الشارع سواء كان إسناداً وجدانياً أو تعبّدياً لانتهاء التعبّد إلى القطع .. وبعبارة أُخرى إنّ الحكم واقعياً كان أو ظاهرياً هو حكم بكلّ ما للكلمة من معنى يمتلك سمة الشرعية ويتحلّى بصبغة القداسة .. خصوصاً إذا عرفنا أنّ روح الحكم الظاهري واقعي أيضاً .. أي كونه مجعولاً في سبيل انخفاض ملاكات ومبادىء الحكم الواقعي الأُمّ ومن أجله .. وليس الجعل الظاهري جعلاً مستقلّاً وراء ذلك ..

ويمكن القول بأنّ الحكم الظاهري بمثابة الحريم للحكم الواقعي .. وحاكٍ عن الأهمّية في لحاظ الجاعل تعالى ـ كما هو محقّق في الأُصول ـ فقدسيّته وحرمته ناشئة من هذا الحيث كما هو واضح .. فيعود

الأمر إلى أنّه ليس لنا إلّا حكم واحد يريد المولى سبحانه حفظه ..

وفي نهاية المطاف نسعى أن نجمع أذيال الحديث في النقاط التالية:

١ ـ ليس من الصواب تعليق القدسية على مدى قطعيّة الدالّ دون تعبّديّته .. لرجوع الثاني إلى الأوّل .. فالتعبّد ليس بشيء ما لم يحرز صدوره قطعاً إلّا أن يتسامح بالتعبير ـ ولا أظنّ ـ فيراد بالقطعي ما يشمل العلم والعلمي .. في مقابل الدليل غير المعتبر البتّة ..

٢ ـ اتّضح أنّ الاتّفاق و عدم الخلاف لا يضرّ ولا ينفع من هذه الجهة ..

٣ ـ إنّ المقدّسات ليست على حدّ سواء .. فلو تتبّعنا الأدلّة الشرعية سنجد تفاوتاً بينها فبعض المقدّسات أشدّ حرمة وأعظم من غيرها .. فالكعبة أكثر حرمة بالنسبة لما عداها .. ووجوب حفظ النفس المحترمة أهمّ في نظر الشارع من غيره من الأحكام .. والعناية الخاصّة بفريضة الصلاة لا نلمسها تجاه غيرها من الفروض .. ولهذا التفاوت في الحرمات أثر شرعي فمثلاً من يهتك حرمة الكعبة كأن يرتكب فاحشة ـ والعياذ بالله ـ فإنّه سيضاعف من عقوبته ويزيد في حدّه أو تعزيره .. ومن ينكر وجوب الصلاة ليس كمن ينكر حكماً فرعياً آخر .. وهكذا..

٤ ـ ربّما لا يلتفت العرف إلى أهمّية بعض المقدّسات ولا يدرك خطورتها .. كما أنّه قد يشتبه في تحديد بعض المصاديق .. فقد يتوهّم القداسة في شيء لا أصل له ولا منشأ في الشريعة .. ولا ندخل في غضون ذلك الآن .. بل إنّ هذا بحاجة إلى بسط أكثر في مقام آخر ..

٥ ـ إنّ الاختلاف في فهم الأدلّة الشرعية يضفي على كلّ رأي من القداسة بمقدار ما له من الحجّية .. وينبغي أن يفهم أنّ محض توسّط الفهم البشري في البين لا يُلغي اعتباره رغم احتمال أو ظنّ الخطأ فيه كسائر الأمارات الظنّية والطرق غير القطعيّة التي جعلها الشارع لمصالح راجحة في حساباته .. ولعلّنا نعود إلى هذا البحث آتياً ..

إنّ القداسة تدور مدار الحجّية .. لا مدار العصمة فحسب

ولا بأس هنا بإيراد بعض الشواهد الفقهيّة على الدعوى المتقدّمة آنفاً: كحجّية رأي المجتهد في حقّ مقلّده .. بلا فرق بين قطعه وظنّه .. وصحّة الائتمام في الجملة بمن يختلف مع المأموم اجتهاداً أو تقليداً.. أيضاً عدم جواز نقض حكم القاضي من مجتهد آخر وإن ظنّ خطأه .. ٦ ـ قدسيّة كلّ شيء بحسبه .. فقد تعتبر الصلاة أمام قبر المعصوم هتكاً للحرمة في بعض الحالات دون بعض .. وهنا قد نستعين بالعرف على تحديد بعض اللوازم للقداسة بعد الفراغ عن ثبوتها شرعاً .. لا أنّه يُرجع إلى العرف ليحدّد لنا المقدّس من غيره ..

كانت هذه محاولة قدّمناها لكيفيّة المعالجة الفقهية لإحدى المفردات في المجال الثقافي العامّ .. ولا أدري إلى أي حدٍّ وفّقنا في ذلك ..

إنّنا على أمل كبير بأن يتجسّد التصدّي لملء هذا الفراغ في عدّة أُطروحات من ذوي الخبرة .. و ما أكثر مناطق الفراغ الثقافي والفكري التي تنتظر المدد من المراكز الفقهيّة والحوزات العلميّة ومؤسّساتها الكبرى .. سيّما مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام فإنّها أهل أن تتبنّى مثل ذلك خدمة لدين الله ..

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

بحث حول الصابئة

❑ ولي أمر المسلمين آية الله السيّد الخامنئي

لقد أولى النظام الإسلامي ـ بما له من شمولية ومبادئ إنسانية ـ الأقلّيات الدينية والطوائف غير المسلمة عناية فائقة .. وبنى الكيان الاجتماعي على أساس التعايش السلمي وضمان حقوق الجميع ..

تدور هذه الدراسة القيّمة حول تحديد نظرة الشريعة الإسلامية تجاه فرقة الصابئة وهل أنّهم من أهل الكتاب أو لا .. وقد عقد سماحة السيّد (دام ظلّه) البحث في محورين: أوّلهما البحث الكبروي في تحقيق المراد بأهل الكتاب وما هو الموقف فقهيّاً عند الشكّ .. ثانيهما البحث الصغروي في الاستدلال على كون فرقة الصابئة من أهل الكتاب ..

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين .

إنّ القول بجريان أحكام أهل الذمّة أو عدم جريانها عليهم يحتاج إلى زيادة فحص في أدلّة الحكم وأيضاً إلى بحث وتتبّع جادّين في معرفة الموضوع ؛ إذ عمدة الإشكال في حكمهم ناشئٌ من عدم المعرفة بحالهم وحقيقة دينهم واعتقادهم ، ولا بدّ أوّلاً من نقل الكلمات فيهم :

قال الشيخ المفيد[1] : وقد اختلف فقهاء العامّة في الصابئين ومن ضارعهم في

الكفر سوى من ذكرناه من الأصناف الثلاثة فقال مالك بن أنس والأوزاعي: كلّ دين بعد دين الإسلام سوى اليهودية والنصرانية فهو مجوسيّة وحكم أهله حكم المجوس ـ ثمّ استمرّ في نقل الكلمات في تسويتهم مع المجوس ـ: ثمّ قال ﷺ: فأمّا نحن فلا نتجاوز بإيجاب الجزية إلى غير من عدّدناه؛ لسنّة رسول الله ﷺ فيهم والتوقيف الوارد عنه في أحكامهم. ثمّ قال ﷺ ـ في مقام استبعاد ما ذكره القوم من تسوية الصابئة للمجوس ـ: فلو خُلّينا والقياس لكانت المانويّة والمزدقيّة والديصانيّة عندي بالمجوسية أولى من الصابئين؛ لأنّهم يذهبون في أُصولهم مذاهب تقارب المجوسية وتكاد تختلط بهما.

ثمّ ذكر بعض النحل المهجورة، وبيّن قربها من النصرانية أو من مشركي العرب، ثمّ قال ﷺ:

فأمّا الصابئون فمنفردون بمذاهبهم ممّن عدّدناه؛ لأنّ جمهورهم يوحّد الصانع في الأزل، ومنهم من يجعل معه هيولى في القدم صنع منها العالم فكانت عندهم الأصل. ويعتقدون في الفلك وما فيه الحياةَ والنطق وأنّه المدبّر لما في هذا العالم، والدالّ عليه، وعظّموا الكواكب وعبدوها من دون الله عزّ وجلّ وسمّاها بعضهم ملائكة وجعلها بعضهم آلهةً وبنوا لها بيوتاً للعبادات، وهؤلاء بالقياس إلى مشركي العرب وعبّاد الأوثان أقرب من المجوس؛ لأنّهم وجّهوا عبادتهم إلى غير الله سبحانه في التحقيق وعلى القصد والضمير، وسمّوا من عداه من خلقه بأسمائه جلّ عمّا يقول المبطلون ... إلى آخر كلامه الشريف الذي سلك فيه مسلك الفقيه المتكلّم، وعمد إلى إبطال حجّة فتوى الخصم بكون الصابئة من أهل الذمّة، من طريق الخدشة في مشابهة المقيس والمقيس عليه.

وهو في غاية الجودة والإتقان إذا فرض أنّ ما نسبه ﷺ إلى الصابئة من العقائد هي العقائد المقبولة لديهم وهي التي تشكّل أُصول دينهم ونحلتهم، وسوف تعرف الكلام في ذلك.

وقال الشيخ ﷺ في الخلاف[٢]: الصابئة لا يؤخذ منهم الجزية ولا يقرّون على دينهم، وبه قال أبو سعيد الاصطخري، وقال باقي الفقهاء: إنّه يؤخذ منهم الجزية، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[٣] وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[٤]، ولم يأمر بأخذ الجزية منهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[٥]، فشرط في أخذ الجزية أن يكونوا من أهل الكتاب، وهؤلاء ليسوا من أهل الكتاب .. انتهى كلامه رفع الله مقامه.

فاستناده إلى الآيتين بضميمة أنّه لم يأمر بأخذ الجزية منهم، بمنزلة تأسيس أصل عام في معاملة الكفّار، وحاصله: أنّ مقتضى الآيتين قتال الكفّار إلّا من أُمر بأخذ الجزية منهم، وهؤلاء لم يرد الأمر بالجزية في حقّهم.

وأمّا استناد ذلك إلى آية الجزية فهو متوقّف على أمرين:

الأوّل: دلالتها على عدم الجزية بالنسبة لغير من أُوتي الكتاب ولو بضميمة رواية عبدالكريم الهاشمي[٦].

الثاني: إثبات كون الصابئة من غير «الذين أُوتوا الكتاب» أو قل: عدم إحراز كونهم من الذين أُوتوا الكتاب، وسوف نذكر في ذلك ما هو المؤدّي إليه نظرنا إن شاء الله تعالى.

وقال الطبرسي ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ... وَالصَّابِئِينَ﴾[٧] ـ بعد نقل كلمات الفقهاء وأهل اللغة في معنى الصابئة وما هم عليه من الاعتقاد ـ: والفقهاء بأجمعهم يجيزون أخذ الجزية منهم، وعندنا لا يجوز ذلك؛ لأنّهم ليسوا بأهل كتاب[٨]، انتهى. واستدلاله يشبه ما مرّ من الخلاف.

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم في بيان قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ...﴾[٩]، قال (يعني عليّ بن إبراهيم): الصابئون قوم لا مجوس ولا يهود

ولا نصارى ولا مسلمون، وهم يعبدون الكواكب والنجوم[١٠].

وفي الجواهر بعد ما نقل عن ابن الجنيد تصريحه بأخذ الجزية منهم، قال: ولا بأس به إن كانوا من إحدى الفرق الثلاث ـ ثمّ أخذ في ذكر أقوال من صرّحوا بكون الصابئة داخلة في إحدى تلك الفرق، مع ما فيها من التضارب ـ ثمّ قال: وحينئذٍ يتّجه قبول الجزية منهم... ثمّ ذكر بعده أقوال من ينسبهم إلى عبادة النجوم وأمثالها، وأضاف: وعليه يتّجه عدم قبولها منهم .. إلى آخر كلامه[١١].

ولكنّ الظاهر من كلام ابن الجنيد ﷺ المذكور في مختلف العلّامة ﷺ أنّه حكم بدخول الصابئة في من يؤخذ منهم الجزية كفرقة مستقلّة عن الفرق الثلاث المذكورين قبلها، لا كجزء منها، كما أنّ هذا ينبغي أن يكون هو المراد في كلام من يعتقد بأخذ الجزية من الصابئة؛ وإلّا فأخذ الجزية من جميع الديانات الثلاث ممّا لا يختلف فيه اثنان[١٢].

والذي يتحصّل من الأقوال:

أوّلاً: أنّه ليس في المسألة إجماع من أصحابنا؛ وذلك لمخالفة ابن الجنيد ﷺ الذي هو من الذين لابدّ أن يُعتنى بقولهم في تحقّق الإجماع وعدمه، ولأنّ فتوى العلماء بعدم أخذ الجزية من الصابئة إنّما تنشأ ممّا وصلوا إليه في تشخيص الموضوع؛ أعني كون هؤلاء من غير أهل الكتاب، كما عرفت ذلك في كلام المفيد والقمّي والطبرسي وغيرهم إلى صاحب الجواهر ﷺ، وأين هذا من الإجماع الحجّة الذي يحكي عن حكم الله تعالى في موضوع محدّد معلوم؟!

وثانياً: أنّ الموضوع في هذه المسألة ممّا لم ينقّح من قبل فقهائنا، لا بالفحص الخارجي بالتتبّع في أحوال منتحلي هذه النحلة واستماع عقائدهم منهم أو فهمها من كتبهم وأسفارهم، ولا بمقارنة ما قيل عنهم بتاريخهم أو بعضها ببعض حتى يحصل من ذلك ما يمكن الركون إليه في معرفة هذه الفرقة التي ذكر اسمها في القرآن الكريم ثلاث مرّات.

نعم ربّما يوجد في بعض كتب الملل والنحل ما يلقي الضوء على شطرٍ من عقائدهم ونبذة من تاريخهم، وإن كان هذا غير كافٍ في إحراز الموضوع في مسألة عصمة الكافر وأخذ الجزية منه وعدمها، ولعلّ هذا الإعراض أو قلّة الاهتمام في إحراز الموضوع جاء نتيجة لعدم الابتلاء كثيراً بحكمه، لا سيّما لأمثال فقهائنا الكرام الذين كانوا بمعزل عن الحكم وإدارة شؤون المجتمع وغير مبتلين بمسألة أخذ الجزية من الكافر أو محاربته، لا في العمل ولا حتى في الإفتاء وبيان الحكم.

ثمّ بعد ما ثبت أنّه ليس هناك إجماع يمكن الركون إليه، فتنقيح المسألة يتوقّف تارة على الفحص عن الأدلّة اللفظيّة من العمومات والإطلاقات التي ربّما يتحصّل منها قاعدة كلّية شاملة لمثل المقام، أو ما يمكن الاستدلال به أحياناً في خصوص هذا المورد، أو ما هو مقتضى الأُصول العمليّة على فرض خلوّ المسألة عن الدليل الاجتهادي.

وأُخرى على زيادة تتبّع وتنقيب لمعرفة الموضوع وإلقاء الضوء على الزوايا المعتمة منه.

فهناك محوران للبحث، فالمحور الأوّل منهما يتضمّن أربعة أُمور كبرويّة كما يلي:

١ ـ هل المراد بالكتاب في بابالجزية كتاب خاصّ؟ أو يعمّ جميع الكتب المشرّعة دون غيرها؟ أو يشمل مطلق الكتاب السماوي، سواء المشرّعة منها وغيرها؟

٢ ـ لو شُكّ في كون الصابئة أهل كتاب فهل يجري في حقّهم حكم من له شبهة كتاب أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل وجود شبهة الكتاب يوجب دخولهم في من يُقرّ على دينه، واندراجهم تحت عنوان أهل الذمّة؟

٣ ـ لو شُكّ في عقائدهم من جهة التوحيد والشرك وأمثالهما، فهل يجوز التمسّك بدعواهم في ذلك، فيكون ما يقولونه عن أنفسهم وعقائدهم حجّة على غيرهم؟

٤ ـ لو بقي الشكّ في أمرهم قائماً، فما هو مقتضى القاعدة في ذلك ؟ وهل هناك أصل لفظي أو عملي يعمل بمقتضاه ؟

والمحور الثاني يتضمّن عدّة نقاط صغروية تلقي الضوء على جوانب من الموضوع، وهي :

١ ـ هل هناك ما يمكن الاستدلال به على أنّ الصابئة أهل كتاب ؟

٢ ـ هل يعدّون من شعب الأديان الثلاثة (اليهود والنصارى والمجوس) ؟

٣ ـ هل العقائد المنسوبة إليهم تمنع من انعقاد الظنّ بكونها إلـهيّة ؟

٤ ـ هل يشتمل اسمهم على شيء ينافي كونهم ذوي دين سماوي ؟

فنقول :

أمّا الأمر الأوّل من المحور الأوّل :

فقد اشتهر أنّ عنوان « الكتاب » في الآيات القرآنية المبيّنة لحكم أهل الكتاب ومنها آية الجزية[١٣]، يراد به التوراة والإنجيل، قال في الجواهر : « إنّ المنساق من الكتاب في القرآن العظيم هو التوراة والإنجيل »، ونقل عن منتهى العلّامة دعوى الإجماع على أنّ اللّام في الكتاب في آية الجزية للعهد إليهما[١٤].

إلّا أنّنا أثبتنا خلاف ذلك تفصيلاً في ما سبق وقلنا ما حاصله أنّ عنوان « أهل الكتاب » في القرآن الكريم وإن كان لا يبعد أن يراد به اليهود والنصارى ـ على ما ربّما يشهد به التتبّع والتأمّل ـ إلّا أنّ عنوان « الكتاب » في الآيات الشريفة القرآنية إذا استعمل مجرّداً عن ذاك التعبير التركيبي (= أهل الكتاب) خالياً عن قرينة معيّنة، لا يراد به التوراة والإنجيل أو كتاب خاصّ آخر من كتب الأنبياء السالفة، بل يراد به مطلق ما نزل من السماء وحياً على نبيّ من أنبياء الله عليهم السلام، من غير اختصاص أو إشارة إلى كتاب خاصّ، وهذا أيضاً ممّا يشهد به التتبّع والتأمّل في تفاصيل الآيات .. بناءً عليه فالكتاب في آية الجزية هو الأعمّ من التوراة والإنجيل، ولا شاهد على تقييده بهما، بل يشهد

على كونه أعمّ منهما أنّه يشمل كتاب المجوس بإجماع الأُمّة وبمعونة الروايات الحاكية عن أنّ للمجوس كتاباً، وهكذا يتّضح أيضاً أنّه لا شاهد على تقييده بالكتب المشرّعة، أي التي جاءت بدين جديد؛ إذ الظاهر أنّ كتاب المجوس ليس من الكتب المشرّعة، ونبيّهم ليس من أُولي العزم، فإطلاق الكتاب في الآية الشريفة يشمل غيره.

ولزيادة الإيضاح في ذلك نقول: إنّ الظاهر من معنى الكتاب في الكلام عن الأنبياء والأديان الإلهيّة، هو الحدّ الفاصل والمائز الفكري والاعتقادي والعملي بين الإيمان والكفر، فالكتاب هو الوحي الإلهي الذي يُخرج الأفراد والجماعات عن ربقة الأديان البشرية والمجعولة كعبادة الأصنام والآلهة المزعومة، ويسوقهم إلى دين الله تعالى وعبادته، فهو الصحيفة الإلهية المشتملة على معرفة الله تعالى ومعرفة الحقائق التي تتصدّى لتشريحها وتحقيقها الرسالات السماوية، والتي تقابل الإلحاد والشرك والوثنية، وهذا معنى عامّ يشمل أنواع الكتب السماوية، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾[١٥]، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾[١٦]، فجعل أهل الكتاب والعلماء به في مقابلة الأُميّين، ويريد بهم عبّاد الأصنام.

وقال تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ﴾[١٧]، فجعل الكتاب في مقابلة الشرك.

وقال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[١٨]، فجعل الكتاب مائزاً للنبوّة وحاكماً لأهل الدين في ما اختلفوا فيه.

ومن الواضح أنّ هذه صفات لعامّة كتب الله تعالى.

فهذه الآيات وغيرها تدلّ على أنّ الكتاب في مصطلح القرآن الكريم هو ما ينزل من الله تعالى على أنبيائه لهداية الناس والحكم فيهم وإخراجهم من ظلمات الكفر والشرك والإلحاد، فلِمَ لا يكون الكتاب في آية الجزية بنفس المعنى؟! وأيّ شاهد على استعماله في الأخصّ منه؟

هذا، وتشهد أيضاً لعموم معنى الكتاب في باب الجزية رواية الواسطي عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبيّ؟ فقال: نعم، أما بلغك كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أهل مكّة: أسلموا وإلّا نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله: أن خذ منّا الجزية ودعنا على عبادة الأوثان، فكتب إليهم النبيّ صلى الله عليه وآله: أنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب، فكتبوا إليه يريدون بذلك تكذيبه: زعمت أنّك لا تأخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب ثمّ أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ المجوس كان لهم نبيّ فقتلوه وكتاب أحرقوه أتاهم نبيّهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور...[١٩].

وإطلاق الكتاب فيها على كتاب المجوس ـ بل إطلاق أهل الكتاب عليهم ـ لا يدع المجال لاحتمال اختصاصهما بالتوراة والإنجيل وأهلهما في مصطلح أهل الشرع.

وقريب منها مرسلة الصدوق عن النبيّ صلى الله عليه وآله ورواية الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام[٢٠].

وضعف أسناد هذه الروايات لا يضرّ، بعد ما هو المعلوم من تلقّي الأصحاب لمضامينها بالقبول والعمل بها في خصوص المجوس. مضافاً إلى أنّ هناك روايات معتبرة وقع فيها التصريح بأنّ المجوس أهل كتاب، منها معتبرة سماعة: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: بعث النبيّ صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد إلى البحرين.. (إلى أن قال:) فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنّهم أهل الكتاب[٢١]. ومنها موثقة زرارة: سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال: هم من أهل الكتاب، ومجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات»[٢٢]، وإضمار الرواية غير مضرّ بعد كون المضمِر مثل زرارة.

فبملاحظة هذه الروايات يظهر ضعف ما يتوهّم ويدّعى من أنّ إطلاق الكتاب بلا قرينة ينصرف إلى الكتابين؛ إذ مع التعبير عن المجوس بأهل الكتاب لا مجال لمثل هذه الدعوى.

ثمّ إنّ هناك روايات أُخرى في المجوس أيضاً ورد فيها: سنّوا بهم (أيّ بالمجوس) سنّة أهل الكتاب .. والمراد بأهل الكتاب فيها: اليهود والنصارى. وهذا يشعر بأنّ إطلاق أهل الكتاب على اليهود والنصارى كان دائراً في عرف المحادثات، والظاهر أنّ ذلك كان من جهة غلبة وجود الفرقتين ـ دون غيرهما ـ في الجزيرة العربية. وأين هذا من اختصاص عنوان أهل الكتاب بأهل الكتابين دون غيرهما؟! فضلاً عن اختصاص عنوان الكتاب بالتوراة والإنجيل.

والمتحصّل من ذلك كلّه أنّ «الكتاب» في مصطلح القرآن وفي لسان الأحاديث وهكذا في عرف المتشرّعة في صدر الإسلام، حتى زمن الأئمّة عليهم السلام، كان يستعمل في مطلق الكتاب السماوي، ولا شاهد على اختصاصه في آية الجزية بكتاب خاصّ ـ التوراة والإنجيل أو غيرهما ـ فيستنتج من ذلك أنّ الكتاب الذي يحكم بالجزية في حقّ متّبعيه هو مطلق الكتاب السماوي.

ويدلّ على ذلك أيضاً رواية الواسطي المتقدّمة، حيث علّل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حكمه بالجزية على المجوس بأنّهم كان لهم رسول وكتاب، ومقتضاه عموم هذا الحكم بالنسبة لكلّ فرقة لهم كتاب، والمعلوم أنّ كتاب المجوس مغاير للتوراة والإنجيل، ولم يعلم أنّه كان كتاباً مشرّعاً حاوياً لدين جديد، وبناءً عليه فالحكم شامل لكلّ كتاب من أيّ نبيّ من الأنبياء.

هذا، وربّما يستفاد من الكلام الذي نقلناه عن المفيد رحمه الله أنّ هناك دليلاً من السنّة على اختصاص الجزية بالطوائف الثلاث (اليهود والنصارى والمجوس)، وإذا صحّ ذلك فإطلاق ما عرفت في الآية الكريمة (آية الجزية) ورواية الواسطي يقيّد بهذا الدليل، ويكون هذا شاهداً على إرادة خصوص الكتب الثلاثة من الكتاب في الآية، قال في طيّ كلامه المنقول سابقاً: وأمّا نحن فلا نتجاوز بإيجاب الجزية إلى غير من عدّدناه؛ لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم والتوقيف الوارد في أحكامهم .. إلى آخر كلامه الشريف.

إلّا أنّه لم يتّضح لنا المراد من السنّة في كلامه، فإن أراد السنّة القولية، فليس

في ما بأيدينا من الروايات ما يدلّ على اختصاص الجزية باليهود والنصارى والمجوس، ولم نعثر على من ادّعى وجود رواية بهذا المضمون، حتى من قريبي العهد بزمان المفيد كأصحاب المجاميع الحديثية وغيرهم، بل هناك بعض ما ربّما يستفاد منه تعميم الجزية لجميع الكفّار، كما ستسمعه إن شاء الله.

وإن أراد السنّة الفعليّة بمعنى عدم وضع الجزية على الصابئة في زمان حياة النبيّ صلى الله عليه وآله فهي:

أوّلاً: غير ثابتة؛ إذ عدم النقل أعمّ من عدم الوقوع.

وثانياً: لو سلّم فربّما يكون ناشئاً من عدم وجود الصابئة في عداد القانطين في رقعة الفتوح الإسلامية آنذاك، فهؤلاء كانوا ساكنين في الميسان والحرنان، وكلا المكانين قد فتحا بعد وفاته صلى الله عليه وآله، وربّما يكون ناشئاً عن أسباب أُخرى. والحاصل أنّ السنّة الفعليّة في عدم أخذ الجزية من الصابئة لا تكفي لإثبات أنّ الحكم فيهم عدم الجزية، نعم لو كان هناك ما يدلّ على محاربتهم لكان دالّاً على المطلوب بوجه، وأنّى يثبت ذلك؟!

وحاصل الكلام في النقطة الأُولى هو أنّ الكتاب في باب الجزية لا ينحصر في الكتابين كما لا ينحصر في الكتب المشرّعة، بل لو فرض ثبوت تبعيّة قوم لكتاب يحيى أو داود أو إدريس مثلاً، فهؤلاء من الذين أُوتوا الكتاب، فيُحقن دماؤهم ويقرّون على دينهم، ويؤخذ منهم الجزية.

الأمر الثاني: إذا لم يحرز صغروياً أنّ الصابئة أهل كتاب من الكتب السماوية، فهل وجود الشبهة في أمرهم وعدم الجزم بخروجهم من دائرة أتباع الأنبياء يكفي في جريان حكم أهل الكتاب فيهم؛ من إقرارهم على دينهم وإجراء عقد الذمّة معهم وغير ذلك؟ أم لا، بل لا بدّ في ذلك من إحراز كونهم من متّبعي الأنبياء والكتب السماوية؟

وإجمال القول في ذلك: أنّ أحد العناوين التي تكرّر ذكرها في هذا الباب من الكتب

الفقهية عنوان « مَن له شبهة كتاب » ، والظاهر أنّ هذا التعبير ليس له أصل حديثي ؛ إذ لم نجد في روايات هذه الأبواب ما يمكن استقاء هذا التعبير منه ، وإنّما نشأ ذكره من عصر شيخ الطائفة ﷺ ، وهو أوّل من وجدنا هذا العنوان في كلماته ، قال في المبسوط : الكفّار على ثلاثة أضرب : أهل كتاب وهم اليهود والنصارى ... ومن له شبهة كتاب فهم المجوس فحكمهم حكم أهل الكتاب ... إلى آخره[٢٣] .

وأخذ منه تلميذه ومعاصره القاضي ابن البرّاج[٢٤] ، ثمّ تبعهما في ذلك ابن إدريس والمحقّق والعلّامة ﷺ ، ولم نجد في كلمات قدماء أصحابنا إلى زمان المحقّق الحلّي ﷺ من استعمله غير من ذكرنا . وهؤلاء استعملوه تعبيراً عن المجوس وجعلوه مقابلاً لعنوان أهل الكتاب المراد بهم اليهود والنصارى .

والظاهر من مساق كلماتهم أنّ في ذكر هذا التعبير نوع إشارة إلى مناط الحكم في أمر المجوس ، فكأنّ جريان ما يجري على المجوس من الأحكام إنّما نشأ من وجود الشبهة في أمرهم أو في كتابهم ؛ وإلّا لم يكن وجه للعدول عن تسمية المجوس باسمهم إلى التعبير عنهم بعنوان كلّي ، فالروايات الواردة في المجوس إنّما تتصدّى لحكم المجوس بعنوان المجوس فقط ، فلم يكن الباحث في بيان حكمهم كمجوسيّين بحاجة إلى ذكر عنوان كلّي كهذا ، وعلى هذا فيكون ذكر هذا العنوان ؛ أعني وجود الشبهة في أمر كتابهم ، بحكم الإشارة إلى أنّ هذا هو المناط في حكمهم . وعلى هذا فالحكم لا ينحصر فيهم ، بل يجري في كلّ نحلة تشترك معهم في هذا المناط ؛ أعني وجود الشبهة .

وممّا يقوّي هذا الاحتمال في كلامهم ما ذكره العلّامة ﷺ في المنتهى ، فإنّه قال في مقام الردّ على أبي حنيفة الذي قاس مشركي العرب بأهل الكتاب والمجوس ما لفظه : والجواب بالفرق بين المقيس والمقيس عليه ؛ فإنّ أهل الكتاب لهم كتاب يتديّنون به ، والمجوس لهم شبهة كتاب ـ ثمّ نقل رواية الواسطي ـ ثمّ قال : والشبهة تقوم مقام الحقيقة في ما بني على الاحتياط ، فحرمت دماؤهم للشبهة ، بخلاف من لا كتاب له ولا شبهة كتاب ، انتهى . فاستدلاله لحكم المجوس بوجود الشبهة في أمرهم كالصريح في

أنّ عنوان « من لهم شبهة الكتاب » لا يراد به الإشارة إلى المجوس فحسب ، بل هو حامل لاستدلال عامّ يشمل المجوس وغيرهم من الفرق التي يكون فيها مثل ما كان في المجوس من الشبهة .

ويؤيّد ذلك كلامه الآخر في المنتهى فإنّه قال في مقام تقسيم الكفّار إلى الذمّي والحربي : فالذمّي يشمل من له كتاب كاليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب كالمجوس ، انتهى . فقوله : « كالمجوس » فيه إشعار إلى أنّ المجوس أحد المصاديق لهذا العنوان الكلّي ، لا المصداق المنحصر له .

وحاصل ما ذكرنا إلى هنا هو أنّ المناط في إلحاق المجوس باليهود والنصارى في أحكامهم هو وجود الشبهة في أمرهم وعدم إحراز كونهم غير منتمين إلى نبيّ من الأنبياء وكتاب من الكتب السماوية .

ثمّ إنّ إناطة حرمة الدماء والنفوس بالشبهة أمر موافق لما علمناه من الشرع ، من الاحتياط في أمر الدماء والأموال والفروج ، مضافاً إلى أنّ من الممكن القول بأنّ هدر الدماء وحلّ النفوس إنّما يختصّ بالمحاربين للدولة الإسلامية دون غيرهم من الكفّار ، وأنّ حكم القتل والقتال بالنسبة إلى الكفّار ليس أمراً شاملاً لكلّ كافر إلّا ما خرج ، بل يختصّ بطوائف منهم ـ على ما احتملناه ونفينا عنه البُعد في بعض المباحث السابقة ـ وعلى فرض قصور الدليل على ذلك فلا أقلّ من الاحتياط الذي أشرنا إليه في الطوائف التي قامت الشبهة في أمرهم ، وقد سمعت فيما نقلناه عن العلّامة ﷺ أنّ : « الشبهة تقوم مقام الحقيقة في ما بني على الاحتياط ، فحرمت دماؤهم (أي المجوس) للشبهة » . فهذا المقدار ممّا لا يحتاج إلى زيادة تكلّف في الاستدلال ، إلّا أنّ معاملة أهل الكتاب لا تنحصر في حرمة نفوسهم وأموالهم ، بل تشمل عقد الذمّة معهم والذي يشمل كثيراً من الفروع والأحكام ، ومن المعلوم أنّ ما أُنيط به حرمة الدماء والأموال من وجود الشبهة ولزوم الاحتياط لا يكفي لإثبات تلك الأحكام .

إلّا أن يدّعى الأولوية في ذلك ؛ بأن يقال: الجزية وسائر ما يكلّف الذمّي به تكون

بمنزلة العوض الذي يؤدّيه في مقابل حقن دمه وحرمة نفسه وماله ، فإذا كلّفنا الكتابي بذلك فالمشتبه بالكتابي أولى منه به .

فالحاصل: أنّ القول بجريان أحكام أهل الكتاب في من يحتمل كونه كتابياً ممّا لا يبعد عن القواعد الفقهية المتسالم عليها ، فهذا هو الوجه في ذكر عنوان « من له شبهة كتاب » في كلمات بعض القدماء ، وجعله قسيماً لأهل الكتاب موضوعاً ومشتركاً له حكماً .

ولكن هذا كلّه بناءً على أنّ المراد من الشبهة في العنوان المذكور الشبهة والشكّ في كونهم أهل كتاب ، فالشبهة هنا بناءً على هذا المعنى من قبيل شبهة الأمان ؛ حيث قلنا هناك إنّ من احتمل في حقّه الأمان فهو محقون ، كما أنّ من توهّم الأمان بالنسبة إلى نفسه ـ كمن سمع صوتاً من مسلم فتوهّمه أماناً له ـ أيضاً محقون ، مع أنّ في المثال الأوّل يحتمل عدم الأمان في الواقع ، وفي المثال الثاني عدم الأمان معلوم واقعاً ، إلّا أنّ الشارع حكم بترتيب آثار الأمان في المثالين احتياطاً في أمر الدماء والنفوس ، فهنا أيضاً يحكم في حقّ مشتبه الكتابية بأحكام أهل الكتاب احتياطاً للدماء والنفوس .

وأمّا بناءً على أن يكون المراد من « شبهة الكتاب » ما احتملناه سابقاً ـ في البحث عن حكم المجوس ـ من أنّ المراد بالشبهة المشتبه فيه ، والمعنى : أنّ ما بيد القوم من الكتاب الذي يزعمونه كتاباً سماوياً ليس هو الكتاب السماوي الذي نزل على نبيّهم ؛ بمعنى أنّ الأمر اشتبه عليهم في ذلك ، كما هو الحال في المجوس بحسب ما ورد فيهم من الروايات ، حيث ورد أنّه كان لهم نبي وقد أُنزل عليه كتاب ولكن أُحرق الكتاب ولم يبقَ منه شيء ، فما هو الآن بأيديهم ليس هو الكتاب الحقيقي النازل من السماء بل شيء مشتبه به ، فعلى هذا المعنى يختلف الأمر مع ما ذكرناه على المعنى السابق ؛ إذ الحكم بالنسبة لمن حاله هكذا كالمجوس ليس حكماً احتياطياً ؛ لأنّهم أهل الكتاب واقعاً وليس من جهة اشتباههم بأهل الكتاب ، فالحكم فيهم بعينه هو الحكم في اليهود والنصارى . إلّا أنّ صحّة استعمال هذا التعبير في حقّ كلّ طائفة ونحلة يتوقّف على إثبات كونها أهل

كتاب واقعاً بدليل معتبر، كما هو الحال في حقّ المجوس، ولا يكفي فيه الحدس الظنّي من طريق مقارنة ما بأيديهم من الكتاب بما تحتويه الكتب السماوية عادةً، أو من أي طريق ظنّي آخر.

فحينئذٍ لو فرض ثبوت مثل هذا الدليل في باب الصابئة فهو، وإلّا فإجراء عنوان «من له شبهة الكتاب» في حقّهم مشكل.

وسوف يأتي إن شاء الله في بيان النقاط التالية ما يوضّح الأمر أكثر.

الأمر الثالث: هل يجوز التمسّك بدعواهم في عقائدهم إذا ادّعوا التوحيد والاعتقاد بنبيّ من الأنبياء وكتاب من الكتب السماوية وأمثال ذلك؟ ربّما يتبادر ذلك إلى الذهن من وجوه:

أوّلاً: أفتى الفقهاء ﷺ بحجّية قول الكافر إذا ادّعى أنّه كتابيّ بمعنى أهل الكتاب المعروفين أعني اليهود والنصارى. قال في المبسوط: إذا أحاط المسلمون بقوم من المشركين فذكروا أنّهم أهل كتاب وبذلوا الجزية فإنّه تقبل منهم... إلى آخر كلامه[٢٥]. والظاهر أنّه أراد من أهل الكتاب اليهود والنصارى المعروفين بهذا العنوان، فإذا كان قول الكافر حجّة في ذلك فلِمَ لا يكون حجّة إذا ادّعى أنّه موحّد وأنّه من متّبعي أحد أنبياء الله تعالى؟!

ثانياً: إنّ الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً...﴾[٢٦] تجعل قول من كان يعرف بالكفر حجّة في دعواه الإسلام، فلِمَ لا يكون حجّة من باب تنقيح المناط في دعواه التوحيد والإيمان بنبيّ من الأنبياء؟! إذ المناط هو عدم التعرّض لمن يُظهر أنّه ممّن لا يجوز التعرّض لهم، سواءً من جهة الإسلام أو من جهة الاندراج في الطوائف الذين لا يُتعرّض لهم من الكفّار، وليس خصوصيّة لدعوى الإسلام، ولذا لو ادّعى أنّه من أهل الذمّة يُسمع منه أيضاً.

وثالثاً: إنّ قبول قول أهل الملل في عقائدهم أمر عقلائي لا يتخلّف عنه العقلاء

عادةً، وذلك من جهة الظنّ النوعي بكونهم صادقين في دعواهم هذه، والسرّ في ذلك أنّ من يعتقد بشيء إنّما يعتقد به من جهة أنّه يراه حقّاً وصدقاً، بل يراه الشيء الوحيد الذي ينبغي أن يُعتقد به؛ ولذا تراه صادعاً بعقيدته إذا لم يوجد الدواعي الموجبة لإخفاء عقيدته كالخوف والتقيّة، فلا يعقل أن يقول أهل ملّة - بأجمعهم وفي مرّ الأزمان - عن ملّتهم ونحلتهم التي يتّبعونها غير ما يعلمون منها، فقولهم حجّة على غيرهم في ما يقولون عن نحلتهم بحسب هذا البناء العقلائي الذي لم يردع عنه الشارع المقدّس.

هذا، ويمكن الخدشة في الوجوه المذكورة بما يوهن الاستدلال بها.

أمّا الوجه الأوّل فيمكن التفريق فيه بين المقيس والمقيس عليه؛ بأنّ دعوى الكافر في ما ذكره الشيخ ﷺ إنّما هو إخبار عن أمر قائم بنفسه؛ أي إيمانه وعقيدته، ولا يعرف ذلك إلّا من قبله، وفي مثله لا مناص عن قبول قول المدّعي، وبذلك أفتى الفقهاء في أمثاله، ولذا ترى أنّه إذا أمكن الوصول إلى الواقع بواسطة البيّنة - المتشكّلة ممّن أسلم منهم وصار معدّلاً - وتبيّن كذب الدعوى بطل العهد والذمّة[٢٧].

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ إذ الدعوى هاهنا ليس أمراً راجعاً إلى اعتقاد الشخص بأمرٍ معلوم حتى يكون أمراً لا يعرف إلّا من قبله، بل راجع إلى أمر أعمّ من ذلك؛ أعني اشتمال الدين الذي يعتنقه على عقيدة التوحيد وكذا وكذا ...

وبعبارة أُخرى: هناك فرق بين أن يدّعي أحدٌ أنّه من اليهود مثلاً، وأن يدّعي أنّ دين اليهود يشتمل على كذا وكذا من العقائد والأحكام، ففي الأوّل يجري كلام الشيخ ﷺ، وأمّا في الثاني فلا؛ لأنّ هذا ليس ممّا يكون قائماً بنفس المدّعي، وليس ممّا لا يمكن معرفته إلّا من قبله، حتى يلزم قبول قوله فيه، بل هو أمر خارجي يمكن أن يعرفه كلّ من بحث وفحص عنه، فلا يلزم قبول قول المدّعي فيه.

وأمّا الوجه الثاني، ففيه:

أوّلاً: أنّ الآية الشريفة لم تأمر بقبول دعوى المدّعي، بل أمرت بالتبيّن والتثبّت

وعدم التسرّع إلى قتل من يدّعي الإسلام أو السلم بداعي ابتغاء عرض الحياة الدنيا، بل يمكن استئناس عدم قبول قول المدّعي من إيجاب التبيّن في الآية؛ إذ لو كان قبول قوله جائزاً لما بقي وجه للتبيّن.

وثانياً: أنّ ما ذكر من المناط غير مقطوع به؛ إذ كم فرق بين دعوى من يدّعي الإسلام ودعوى من يُظهر الكفر به، والآية الشريفة بصدد بيان حكم الأوّل، ولا يبعد وجود خصوصيّة في مدّعي الإسلام دون غيره، وأن يكون المناط هو لزوم الاحتياط في دماء من يحتمل فيه الإيمان به، وعدم السماح لتطرّق الدواعي النفسيّة والشخصيّة في هذا الأمر الخطير.

وأمّا الوجه الثالث فيمكن أن يقال فيه: بأنّ الآية الشريفة الآمرة بالتبيّن ـ ﴿فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ...﴾[٢٨] ـ ردعٌ من ناحية الشارع عن قبول قول المدّعي في أمر الدين، فلو سلّم ما ذكرتم من بناء العقلاء فهو مردوع عنه من قبل الشارع المقدّس.

هذا، ولكن يمكن دفع شبهة الردع عن هذا الوجه بأنّ الأمر بالتبيّن لو سلّم كونه ردعاً عن قبول قول مدّعي الإيمان دائماً فلا يكون ردعاً عن قبول ما يقوله أهل الملل والأديان عن مضمون نحلتهم وما تتضمّنه من العقائد والأحكام، فالآية أجنبية عمّا نحن فيه بالمرّة.

فالوجه الثالث ممّا ذكرناه في مقام إثبات جواز التمسّك بدعوى الكافر في معتقداته متين وسالم عن الإيراد، ويمكن توضيحه بأن يقال: إنّ المناط في اعتبار كثير من القواعد العقلائية المقبولة شرعاً ـ كقاعدة الصحّة في باب العقود والإيقاعات وقاعدة جواز إقرار العقلاء على أنفسهم وقاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به وأمثالها من القواعد الكثيرة المعمول بها في الفقه ـ هو بناء عرفيّ عقلائيّ علم من الشارع المقدّس إمضاؤه له واعتباره لديه، لا بمعنى الإمضاء وجعل الاعتبار في كلّ واحدة من هذه القواعد على حدة حتى يُناط الاعتبار الشرعي في كلّ منها بإمضاء الشارع له

بالخصوص ويكونَ مقتضى القاعدة عند الشكّ في إمضاء الشارع لواحدة منها عدم الاعتبار، بل بمعنى تصديق الشارع لما يشترك فيه الكلّ؛ من الاعتماد على ما يتعامل به الناس في الأُمور الراجعة إليهم، وعدم الاعتناء باحتمال وقوعها غير صحيحة وغير منطبقة على ما هو الحقّ الحقيق، والبناء على صحّة ما يأتون به لمصالحهم أو ما يبدونه من الأعمال لجلب النفع إليهم أو دفع الشرّ عن أنفسهم، فحاصل هذا البناء العقلائي الذي لم يردع عنه الشارع المقدّس هو الاعتماد على أعمالهم وأقوالهم المعتادة لهم في أُمورهم وشؤونهم والبناء على صحّتها؛ وإلّا لم يبقَ لتعامل الناس بعضهم مع بعض أساس يعتمد ويتّكأ عليه، ومن ذلك ما يبدون ويظهرون من عقائدهم وأديانهم، فإذا أراد أحد التوصّل إلى ما يحتويه الدين البرهمي أو البوذي فلا طريق له إلى ذلك غير الرجوع إلى أقوال أهل ذاك الدين وما كتبوه عنه في كتبهم وآثارهم، فهم حجّة على غيرهم في ذلك لدى العقلاء، طبعاً في ما لم يرد في ذلك ما يعارض دعواهم من الصادق المصدَّق.

وعلى هذا، فالتمسّك بدعوى الصابئة في بيان عقائدهم وما ينتحلونه من المعارف والأحكام أمر عقلائي موافق لبناء العقلاء في أمثال ذلك. فلو فرض أنّهم يدّعون الإيمان بالله واليوم الآخر والاتّباع لنبيّ من أنبياء الله المعروفين لدينا والعمل بكتاب من الكتب السماوية التي يفرض نزولها من عند الله، فمقتضى القاعدة العقلائية التي لم يردع عنها الشارع هو الأخذ بكلامهم والتبنّي لدعواهم بغير تطرّق وسوسة وريب في ذلك.

وسوف يأتي في بعض الأُمور اللّاحقة دعواهم لعقيدة التوحيد والإيمان بالله والملائكة واليوم الآخر والتبعية لبعض أنبياء الله تعالى.

الأمر الرابع: لو بقي الشكّ في كونهم ممّن أُوتي الكتاب، فما هو مقتضى القاعدة في ذلك؟ وهل هناك أصل لفظي أو عملي يعمل بمقتضاه؟

ظاهر كلام الشيخ ﷺ في الخلاف أنّ الأصل بالنسبة إلى كلّ ملّة لم يحرز كونهم

كتابيّين هو عدم قبول الجزية منهم وعدم إقرارهم على دينهم. قال في مقام الاستدلال على جريان هذا الحكم بالنسبة للصابئة: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[٢٩] وقال: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾[٣٠]، ولم يأمر بأخذ الجزية منهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٣١]. فشرط في أخذ الجزية أن يكونوا من أهل الكتاب، وهؤلاء ليسوا بأهل الكتاب .. انتهى[٣٢].

وحاصل كلامه ﷺ أنّ هناك أصلاً لفظياً، وهو عموم هذا الحكم في الآيات المذكورة بالنسبة إلى ما سوى أهل الكتاب من الكفّار، فمتى لم يثبت الخروج عن هذا العموم بدليل خاصّ فمقتضى القاعدة عموم حكم العامّ له. ولا يخفى على المتأمّل أنّ قوله: «وهؤلاء ليسوا من أهل الكتاب» إنّما هو نفي إحراز كونهم من أهل الكتاب، لا نفي كونهم كذلك واقعاً؛ إذ لا سبيل لأحد إلى الكشف القطعي بأنّهم ليسوا بكتابيّين إلّا من طريق إخبار الصادق المصدّق[٣٣]، والمفروض عدم ورود دليل في باب الصابئة على أنّهم غير كتابيّين، فالمراد: أنّهم غير محرَزٍ كونهم كتابيّين. وقد صرّح بذلك صاحب الجواهر ﷺ، حيث قال: من شُكّ فيه أنّه كتابيّ يتّجه عدم قبولها [أي الجزية] منه؛ للعمومات الآمرة بقتل المشركين المقتصر في الخروج منها على [عنوان] الكتابيّة، التي هي شرط قبول الجزية[٣٤]، انتهى. فموضوع الحكم في كلامه ﷺ هو من شكّ في كتابيّته.

أقول: للخدشة في ما يستفاد من كلام الشيخ ﷺ ـ والذي تبعه فيه صاحب الجواهر ﷺ ـ مجال:

أمّا أوّلاً: فلأنّ العمومات المشار إليها في كلام صاحب الجواهر ـ ومنها الآيتان المذكورتان في كلام الشيخ ﷺ ـ قد سبق الحديث عنها بالتفصيل (في الأبحاث السابقة)، وقلنا إنّها أو أكثرها ناظرة إلى حكم مشركي الحجاز من عبدة الأوثان الذين

كان رسول الله ﷺ والمسلمون يومئذٍ مبتلين بهم كأعداء محاربين، وليس فيها تعرّض لحكم مطلق الكافر بالمعنى العامّ؛ أي الذي لم يتديّن بما جاء به نبي الإسلام ﷺ، وليست بصدد الأمر بقتلهم على العموم، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك وكون هذا المقدار هو القدر المتيقّن من مدلول الآيات.

وثانياً: أنّ ما أفاده الشيخ وصاحب الجواهر ﷺ كأصلٍ متّبع في باب المعاملة مع الكفّار ـ أعني الحكم بعدم الجزية في مَن يشكّ في كونه ممّن أُوتي الكتاب ـ من قبيل التمسّك بالعام في الشبهات المصداقية لمخصّصه؛ بمعنى أنّ من يشكّ في كونه داخلاً في عنوان «من أُوتي الكتاب» ـ وهو عنوان المخصّص لعمومات عدم إقرار الكافر على دينه ـ يشكّ في كونه داخلاً في المراد الجدّي من عنوان العامّ بعد ورود الدليل المخصّص؛ أعني الكافر غير الكتابي، وهذا يقتضي عدم جواز الاستدلال بالعامّ لحكم هذا الفرد المشكوك.

نعم، لو فرض أنّ عنوان «من أُوتي الكتاب» ـ وهو عنوان دليل المخصّص ـ مشتبه مفهوماً؛ بأن دار أمره بين صاحب الكتاب المشرّع مثلاً أو الأعمّ منه ومن غير المشرِّع، فإجمال المخصّص بهذا النحو لا يوجب عدم جواز التمسّك بعموم دليل الكفّار؛ لأنّ الدليل العامّ يشمل صاحب الكتاب غير المشرّع، ولا نعلم بشمول الدليل الخاصّ له، فالأمر في شمول الدليلين لهذا الفرد المشكوك دائر بين الحجّة واللّا حجّة. ولعلّ هذا هو الوجه في استدلال صاحب الجواهر ﷺ بعموم آيات القتال في بيان حكم الصابئة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الفرق بين الصورتين ـ أعني ما كانت الشبهة فيه من قبيل الاشتباه في المفهوم، وما كان المفهوم فيه أمراً جليّاً غير مشتبه ولكنّ الشبهة أتت من ناحية الاشتباه في المصداق ـ فتفصيله مذكور في الأُصول.

ومجمل القول فيه: أنّه في صورة الاشتباه المفهومي، والذي يكون أمر المخصّص دائراً مفهوماً بين الأقلّ والأكثر؛ كما لو دار الأمر في معنى الفاسق الذي ورد

في الدليل المخصّص موضوعاً لعدم الإكرام ، كقول القائل : لا تكرم العالم الفاسق ، دار أمره بين مرتكب الكبيرة فقط ومرتكب الأعمّ من الكبيرة والصغيرة من الذنب ، فدلالة هذا الدليل المخصّص على حكم الأقلّ وهو خصوص مرتكب الكبيرة معلومة ، ولكن دلالته على حكم مرتكب كلّ ذنب ولو صغيرة غير معلومة ، فإذا كان هناك عالم مرتكب لصغيرة فدلالة المخصّص عليه وشموله له غير معلومة ، في حين أنّ دلالة العامّ عليه وهو إكرام كلّ عالم معلومة ، فتعارض العامّ والخاصّ بالنسبة لهذا المورد ـ أعني العالم مرتكب الصغيرة ـ تعارض بين الحجّة واللّاحجّة ، فلا مناص من التمسّك فيه بالعامّ ، وفي ما نحن فيه إذا فرض أنّ الدليل المخصّص ـ أعني آية الجزية ـ مجمل من حيث المفهوم فيحتمل فيه إرادة خصوص أهل الكتب الثلاثة أو الكتب المشرّعة ، كما يحتمل شموله لهم ولغيرهم ، فدلالة هذا الدليل على حكم غير أهل الكتب الثلاثة غير معلوم ، في حين أنّ دلالة العامّ ـ أي عمومات الكفّار ـ عليهم ثابتة بلا ريب ، فيحكم عليهم بمقتضاه .

وأمّا في ما كان عنوان الدليل المخصّص أمراً واضحاً وإنّما وقع الاشتباه من ناحية الشبهة المصداقيّة فالأمر يختلف تماماً ؛ فإذا فرض أنّ مفهوم الفاسق ـ في المثال الذي سبق ذكره ـ غير مشتبه ، ولكن شُكّ في فسق زيد بالخصوص ، فحينئذٍ لمّا كان المراد الجدّي من قول القائل : أكرم كلّ عالم هو إكرام كلّ عالم غير فاسق وذلك بقرينة المخصّص المنفصل الذي يقول : لا تكرم أيّ عالم فاسق ، فشمول العامّ للفرد المشكوك كونه فاسقاً أو غير فاسق بعينه كشمول الدليل المخصّص له في أنّ كلّاً منهما لا يشمل سوى ما أُحرز كونه مصداقاً له ، وبعبارة أدقّ: أنّ كلّاً منهما لا يكون حجّة إلّا في ما أُحرز كونه مصداقاً له ، فكما لا يشمل الدليل المخصّص هذا الفرد المشتبه كونه فاسقاً كذلك لا يشمله الدليل العامّ .

فبناءً على كون الشبهة في باب عنوان « من أُوتي الكتاب » وشموله للصابئة من باب الشبهة المصداقية ، تكون النتيجة أنّ عمومات قتال الكفّار لا تشمل الصابئين ، فلا وجه لاستدلال الشيخ وصاحب الجواهر رحمهما الله بتلك العمومات لأجل إثبات

خروجهم عن أحكام أهل الذمّة ، وقد علمنا في ما قبل أنّ الشبهة في هذا المورد ليست شبهة مفهوميّة في رأي صاحب الجواهر ﷺ على ما يبدو من التأمّل في كلامه ، وهو صحيح وواضح بناءً على ما ذكرناه سابقاً من أنّ الكتاب في آية الجزية يشمل الكتب السماوية جميعاً من غير اختصاص ببعضها. وعليه فلو بقي هناك شبهة في أمر الصابئة فهي إنّما تكون من باب الشبهة المصداقية ، وفيها لا يجوز التمسّك بالعامّ كما مرّ .

فحاصل الكلام في هذا الأمر : أنّه ليس هناك عموم أو إطلاق يمكن الاستدلال به في المشكوك كونه كتابياً على جواز قتله وعدم إقراره على دينه . نعم ترتيب جميع أحكام الكتابي على هذا المشكوك أيضاً مشكل ؛ لأنّ أدلّتها إنّما تثبتها لمن كان كتابياً ، ولازمه إحراز هذا الموضوع ، فما لم يحرز كونه كتابياً لا يمكن ترتيب تلك الأحكام عليه . اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ حكم الجزية يشمل هذا الفرد المشكوك كونه كتابياً بمفهوم الأولويّة ، وقد سبق منّا توضيح ذلك .

هذا كلّه في الأُصول اللفظيّة ، وأمّا الأصل العملي فربّما يبدو أنّ المورد مجرى استصحاب عدم كون الصابئة ممّن أُوتي الكتاب ، ويمكن تقريره على وجهين :

الأوّل : أن يكون المراد بالعدم المستصحب هو العدم المفروض في ما قبل وجود الصابئة ، فيكون هذا الاستصحاب من جزئيات استصحاب عدم الخصوصية المفروض في ظرف عدم موضوعها ، المعروف لدى الأُصوليّين باستصحاب العدم الأزلي ، ففي ما نحن فيه يصدق أنّ هؤلاء قبل وجودهم لم يكونوا ممّن أُوتي الكتاب ، فيستصحب هذا العدم . وهذا النوع من الاستصحاب قد استقرّ على إمكانه وصحّته رأي أكثر متأخّري الأُصوليّين ، بذريعة تماميّة أركان الاستصحاب فيه ، ولذا ترونهم يتمسّكون به في باب الشكّ في تذكية الحيوان المشكوك ذكاته والشكّ في قرشية الامرأة المشكوك كونها قرشيّة وغيرهما من الأمثلة الكثيرة .

إلّا أنّنا مع الاعتراف بما يدّعى من انطباق قاعدة الاستصحاب عليه شكليّاً وعدم قبول ما يورد عليه من هذه الجهة لم نتمكن من الاعتراف به بحسب شمول أدلّة

الاستصحاب عليه لفظاً أو إطلاقاً، وهكذا بحسب انطباق الاستصحاب عليه كقاعدة عقلائية متداولة في عرف العقلاء، ونرى أنّ حكم العقلاء بعدم وجود الخصوصيّة المشكوك فيها في موضوع ما في صورة سبق السلب بانتفاء الموضوع إنّما هو من باب أنّ الحكم بوجود كلّ خصوصيّة ذاتيةً كانت أو عرضية في أيّ موضوع من الموضوعات إنّما يحتاج إلى وجود دليل لذلك، فحكمهم بعدم الخصوصية من باب عدم الدليل عليها، لا من باب الاستصحاب. والتفصيل في ذلك موكول إلى محالّه ولا يسعه المجال في ما نحن فيه.

الثاني: أن يكون المراد بالعدم المستصحب عدم نزول الكتاب على الجماعة المعتنقة لهذه النحلة في أوّل الأمر، وهذا خارج عن استصحاب العدم الأزلي؛ إذ العدم المستصحب إنّما فرض في ظرف وجود موضوعه لا في ظرف عدمه، فكلّ جماعة يفرض اعتناقها أوّلاً لنحلةٍ ما إذا شكّ في نزول الكتاب السماوي عليها، يمكن استصحاب عدم نزوله عليهم في ما قبل ذلك، والنتيجة هي أنّ الجماعة المعتنقة أوّلاً لتلك النحلة والمسمّاة أوّلاً بذاك الاسم ليست ممّن أُوتي الكتاب. وهذا كافٍ في تنقيح هذا الموضوع بالنسبة إلى من يتبعهم في الأزمنة اللّاحقة؛ إذ المفروض عدم نزول الكتاب عليهم بعد تلك الأزمنة.

والاستصحاب على هذا التقرير أيضاً تامّ الأركان، ولا يرد عليه ما يمكن أن يورد على استصحاب العدم الأزلي، إلّا أنّ الاعتماد على مثله في الأُمور الخطيرة التي ترتبط بالنفوس والأموال والأعراض لا سيّما في المسائل العامّة الراجعة إلى الجماعات المتعاقبة والأقوام المتتابعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لوضوح أنّ إحالة أمر دماء الأُلوف من أفراد النوع البشري إلى مجرّد عدم العلم بكونهم محقوني الدم بعيد عن مذاق الشرع، ولا يعهد عن التعاليم الإلهيّة وبالخصوص عن الشريعة الإسلامية ـ التي تعتبر كرامة الإنسان وحرمة دمه من أعظم الأُمور، ولا تسمح بهدر الدماء وهتكها بغير حقّ ـ أن تحكم بحلّ دم إنسان واحد فضلاً عن الجموع الكثيرة بمجرّد الشكّ في حرمة دمائهم واعتماداً على أمثال هذا الاستصحاب.

وتوهّم أنّ الاحتياط في أمر الدماء مختصّ بدماء المسلمين مردود؛ بأنّ المناط في هذا الاحتياط إنّما هو احتمال حقن الدم في مورده، ومعلومٌ أنّ منشأ هذا الاحتمال لا ينحصر في الإسلام بل يشمل الكتابي المعاهد وأمثاله أيضاً، فكلّما وُجد هذا الاحتمال من أيّ طريق كان ومن أي منشأ، يكون المورد مورد الاحتياط، والواضح وجود هذا الاحتمال في أمثال ما نحن فيه.

فالحاصل أنّ جريان استصحاب عدم الكتابيّة في ما نحن فيه لا يستقيم بوجه. فالظاهر أنّ المورد مجرى أصالة الاحتياط من جهة لزوم ذلك في باب النفوس والأموال والأعراض، والله العاصم.

هذا كلّه في الأُمور الراجعة إلى كبريات المسألة.

وأمّا المحور الثاني أعني النقاط الصغروية التي لا بدّ من البحث عنها:

فالنقطة الأُولى منها أنّه: هل هناك ما يمكن الاستشهاد به على أنّ الصابئة أهل كتاب؟

والجواب على ذلك أنّه ربّما يمكن الاستدلال على أنّهم أهل كتاب، بوجوه:

منها: ما يستفاد من الآيات الكريمة القرآنية التي ذكر فيها اسم الصابئين، وهي ثلاث آيات، الآية الأُولى قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٣٥].

وقريب منها الآية الثانية وهي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٣٦].

ويستفاد من الآيتين **أوّلاً**: أنّ عقائدهم مشتملة على الإيمان بالله واليوم الآخر؛ وإلّا لم يكن وجه لذكر ذلك عنهم.

وثانياً: أنّ من آمن منهم بالله واليوم الآخر وقرن ذلك بالعمل الصالح فهو من أهل النجاة، وهذا لا يكون إلّا في صورة صحّة هذا الدين وكونه نازلاً من قِبل الله تعالى.

وثالثاً: أنّ الأديان الثلاثة مستقلّة بعضها عن بعض، على ما هو الظاهر المتبادر من تعدادها مردفاً ومقترناً بعضها مع بعض. وما ربّما احتمل في بعض الكلمات من أنّ ذكر الصابئين من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ، يبعّده بل ينفيه ذكرهم بعد اليهود في آية وبعد النصارى في الآية الأُخرى.

وممّا ذكرنا يُعرف وجه المناقشة في ما ذكره بعض أعاظم أساتذتنا ـ أعلى الله مقامه ـ في تفسيره، فإنّه بعد نقل كلام طويل عن البيروني في تاريخ الصابئة وبعض ما يُنسب إليهم من العقائد، قال: وما نسبه إلى بعضٍ من تفسير الصابئة بالمذهب الممتزج من المجوسية واليهودية مع أشياء من الحرّانية هو الأوفق بما في الآية؛ فإنّ ظاهر السياق أنّ التعداد لأهل الملّة[٣٧]، انتهى. فظهور الآية بأنّ الصابئين أهل ملّة ـ وهذا ما اعترف به ﷺ ـ يعارض ما توهّمه من أنّ مذهبهم مزيجٌ من المذاهب الثلاثة؛ إذ ظاهر الآية كونهم أهل ملّة غير الملل الأُخرى المذكورة فيها، لا أنّها ملتقط بشري من سائر الأديان، مضافاً إلى أنّ ما نسبه البيروني إليهم لا يعترف به المنتمون إلى هذا المذهب ظاهراً.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من إيمانهم بالله واليوم الآخر وأنّ دينهم صحيح ونازل من الله تعالى عبارة أُخرى عن كونهم من «أهل الكتاب» بناءً على أنّ هذا العنوان أعمّ من أن يكون الكتاب نازلاً على نبيّ هذه الجماعة ابتداءً وبخصوصه، وأن يكون نازلاً على نبيّ آخر يتبعه ويروّج دينه النبيّ الذي ينتمون إليه. وأمّا بناءً على أنّ عنوان أهل الكتاب خاصّ بأُمّة نبيّ نزل عليه كتاب بالخصوص ولا يشمل أُمّة من كان بدوره تابعاً لنبيّ آخر، فالآيتان بما ذكر من مفادهما ليس فيهما دلالة واضحة على كون الصابئة من أهل الكتاب، وإنّما تدلّان على كونهم ذوي شريعة إلـٰهيّة ولو مع عدم صدق عنوان أهل الكتاب عليهم. ولعلّ من استفاد من الآيتين أنّ الصابئين من أهل الكتاب ـ كبعض أعلام هذا العصر ﷺ في جهاد منهاجه ـ لم يفهم من عنوان أهل الكتاب إلّا الأعمّ، وهو الأظهر.

وأمّا الآية الثالثة فهي قوله تعالى في سورة الحجّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (٣٨).

والظاهر من التصنيف الثلاثي فيها أنّ كلّ صنف يلي موصولاً على حدة، ذو طبيعة وحكم مباين للصنفين الآخرين؛ فالصنف الأوّل هم المؤمنون، والمراد بهم من آمن بهذا الدين الحنيف، في قبال من رفضه جهلاً أو عناداً أو لم يطّلع عليه أصلاً. الصنف الثاني أهل الأديان النازلة من السماء، وإن شئت قلت: أهل الكتاب وهم اليهود والصابئون والنصارى والمجوس، والاقتصار على الأديان الأربعة لعلّه من جهة وجود هذه الأربعة في رقعة البلاد القريبة إلى مهبط الوحي ومولد الإسلام في أوّل ظهور الدعوة الإسلامية. والصنف الثالث هم المشركون، والمراد بهم في التعبيرات القرآنية غالباً عبّاد الأصنام والأوثان، وإن كانت عقيدة الشرك غير منحصرة في هؤلاء، فأكثر الأديان الإلـهيّة صارت بعد عهودها الأُولى مشوبة بالشرك تدريجياً، وأمّا في هذه الآية الشريفة، فمقتضى المقابلة بين الذين أشركوا وغيرهم من الأصناف كون التعبير صريحاً أو ظاهراً كمال الظهور في عبدة الأصنام والأوثان.

والحاصل أنّ هذه الآية لها ظهور تامّ في أنّ الصابئين في عداد اليهود والنصارى والمجوس من جهة كونهم أهل دين وكتاب سماوي، وأنّ كلّاً من الفرق الأربعة مستقلّ في نفسه؛ بمعنى عدم كونه داخلاً وجزء من فرقة أُخرى.

والمتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال بالآيات الثلاثة على أنّ الصابئة في عداد أهل الكتاب ممّا لا بأس به بل لا غبار عليه.

الوجه الثاني ممّا يمكن الاستدلال به لذلك: المضامين المنقولة عن كتبهم التي يعتبرونها سماوية وينسبونها إلى أنبياء الله المعروفين لدينا، كما نقل عن ما يسمّى «كنزا ربّا» ومعناه ـ على ما يقال ـ الكنز الكبير، فإنّها مشتملة على عقائد لا تعهد إلّا من الأديان الحقيقية الإلهية، كعقيدة التوحيد والمعاد وتسمية الحقّ المتعال بالأسماء

الحسنى والصفات العليا، ونسبة كلّ شيء إليه وإلى إرادته، وما إلى ذلك، وهم يدّعون أنّ الكتاب المشتمل على ذلك هو كتاب يحيى ـ على نبيّنا وعليه السلام ـ الذي يعتبرونه آخر أنبياء الله تعالى، أو كتاب شيث وصحف آدم، أو كتاب إدريس ـ على نبيّنا وعليهم السلام ـ بحسب اختلاف ما ينقل عنهم. فبناءً على ما رجّحناه سابقاً من تصديق أصحاب الملل والنحل في ما يبدونه من عقائدهم وكون ذلك حجّة على غيرهم بحسب البناء العقلائي غير المردوع عنه شرعاً، لا يبقى مجال لإنكار صحّة هذا الدين في أصله وأنّه منسوبٌ إلى أحد أنبياء الله عليهم السلام.

ثمّ إنّه لمّا كان أصل نزول كتاب على يحيى وآدم عليهما السلام مسلّماً نطق به القرآن الكريم ـ كما سنذكره ـ فنسبة كتاب الصابئين إلى أحدهما إمّا أن تكون صادقة أو خاطئة، فعلى الأوّل يكون هؤلاء أهل كتاب بلا ريب، وعلى الثاني يكون ممّن بيدهم شبهة كتاب كالمجوس ـ على ما بيّنّاه في معنى هذا العنوان ـ فكونهم ممّن يقرّ على دينهم كاليهود والنصارى والمجوس أمر لا محيص من الالتزام به.

وأمّا نزول الكتاب على يحيى عليه السلام فهو وإن كان الظاهر من قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ...﴾[٣٩]، لكن لو نوقش في دلالته ـ بأنّ المراد بالكتاب فيه هو التوراة بدلالة لام العهد، فلا يدلّ على كون يحيى صاحب كتاب آخر حتى يحتمل كونه هو الذي بيد الصابئة، وليس هذا الذي يدّعونه كتاب يحيى هو التوراة حتى يحكم بكونهم من أهل التوراة، فلا شيء هناك يصحّح لهم عنوان «أهل الكتاب» أو أهل شبهة كتاب ـ لقلنا في الجواب **أولاً**: يكفي في إثبات الكتاب ليحيى عليه السلام آيات سورة الأنعام، حيث يقول تعالى بعد ذكر عدّة من الأنبياء منهم زكريا ويحيى وعيسى وإلياس وإسماعيل واليسع ويونس ولوط وغيرهم وذكرِ اجتبائهم وهدايتهم من عند الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[٤٠]، والظاهر من الآية بلا ريب أنّ كلّاً من هؤلاء المذكورين أُوتي كتاباً مستقلّاً غير ما أُوتي الآخرون بقرينة الحكم والنبوّة، وبعيد غاية البعد أن يحمل الكتاب في الآية على كتاب خاصّ أو كتابين وهما التوراة والإنجيل، كما أنّ من البعيد جدّاً أن يكون المراد بإيتاء الكتاب لنبيّ من الأنبياء إلزامه بالعمل بكتاب نزل على

نبيٍّ آخر قبله، والشاهد على ذلك أنّه لا يقال إنّ عيسى عليه السلام أُوتي التوراة مع أنّه كان مصدّقاً للتوراة وعلّمه الله إياه وأمره بالعمل بما فيه، ولكنّه أُوتي الإنجيل، قال الله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (٤١).

ثمّ بعدما ثبت دلالة آية سورة الأنعام على أنّ يحيى عليه السلام أُوتي كتاباً مستقلّاً عن التوراة فاللّام في آية سورة مريم ـ أعني قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ ـ يمكن أن يكون للعهد إلى هذا الكتاب، بل هو أقرب احتمالاً من كونه إشارة إلى التوراة كما يظهر وجهه من بعض ما ذكرناه آنفاً، بل يمكن أن يقال: إنّ من البعيد عن الحكمة والبلاغة أن يؤمر نبيّ من الأنبياء ـ وقد أُوتي الكتاب من الله تعالى ـ بأن يأخذ كتاب نبيّ آخر سبق عليه مئات من السنين، وأن يأخذه بقوّة، خصوصاً مع العلم بأنّ ذاك الكتاب مع ما جاء به من الشريعة سوف ينسخ عمّا قريب بكتاب نبيّ آخر من أنبياء أُولي العزم وهو عيسى عليه السلام.

وثانياً: سلّمنا ذلك، ولكن لم يدلّ دليل قطعي على أنّ التوراة الموجود هو جميع التوراة المنزل على موسى عليه السلام، فليكن هذا الذي بيد الصابئة جزءً من التوراة الواقعي التامّ، كما أنّ الذي بيد اليهود جزء آخر منه، وعليه فليكن هؤلاء أهل كتاب هو التوراة لكن من طريق يحيى عليه السلام، بل لو ادّعى أنّه الجزء الأصحّ منه بالقياس إلى الذي كان بيد اليهود المعاصرين ليحيى المحرّفين المنحرفين، لم يكن بعيداً عن الاعتبار كثيراً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من احتمال انتساب كتاب الصابئين إلى يحيى يتأتّى تماماً بالنسبة لاحتمال انتسابه إلى آدم عليه السلام، وعلى فرض التحريف والغلط يكون من مصاديق عنوان شبهة الكتاب، كما سبق.

فنتيجة البحث في النقطة الأُولى: أنّ الأقوى والأظهر بحسب الأدلّة أنّ الصابئين يعدّون من أهل الكتاب.

النقطة الثانية: هل الصابئة يعدّون من شعب بعض الأديان الثلاثة: اليهود

والنصارى والمجوس، أو إنّهم نحلة أُخرى غير هؤلاء ؟

والجواب على ذلك قد علم من بعض ما ذكرنا في توضيح النقطة الأُولى ، فلا دليل على ما قيل ـ وقد مضى في ما نقلناه من كلمات بعض الفقهاء ـ من أنّهم شعبة من اليهود أو أنّهم مجوسيّون وأمثال ذلك ممّا نقله في الجواهر عن غير واحد من الفقهاء كالشافعي وابن حنبل والسدّي ومالك وغيرهم[٤٢]، بل لعلّ مقتضى ما ذكرنا الجزم بخلافه .

ولا يخفى أنّه لا يترتّب على تنقيح هذا الأمر كثير فائدة وأثر فقهي، فلا نطيل الكلام فيه، ولا نضيف على ما سبق إلّا ذكر أنّ اليهود والمجوس لا يعتبرون هؤلاء منهم، كما أنّ هؤلاء لا يعتبرون أنفسهم من اليهود أو المجوس، بل نقل عنهم أنّهم لا يعتقدون بنبوّة موسى عليه السلام وغيره من أنبياء بني إسرائيل غير يحيى عليه السلام .

النقطة الثالثة: ربّما يتبادر إلى بعض الأذهان أنّ العقائد المنسوبة إلى الصابئة تمنع من انعقاد الظنّ بكونها إلهيّة، فلا بأس بأن يجاب على هذا السؤال: هل أنّ ما يشكّل العقائد الأصلية أو المجموعة العقائدية لهم يشتمل على مثل ذلك ؟

والحقّ الذي ينبغي الاعتراف به هو أنّنا لا نعرف من المعارف والأحكام الدينية لهذه النحلة التاريخية ـ والتي أصبح المنتمون إليها موجودين بين أيدينا وفي عقر بلادنا ـ شيئاً كثيراً تسكن النفس بملاحظته إلى معرفة أصحابها، والباحث في هذا الموضوع يجد في حقل البحث الموضوعي فيه فراغاً كبيراً لم يسدّ ـ مع الأسف ـ مع ما بأيدينا من الإشارات الخاطفة الموجودة في كتب الملل والنحل، ولهذا فالقول الحاسم في باب عقائدهم وأحكامهم وتقاليدهم الدينيّة ممّا لا يسهل في هذا المقام، إلّا أنّ الذي يبدونه من ذلك في بعض منشوراتهم ـ والتي يقال عنها إنّها مأخوذة من كتابهم الديني المسمّى « كنزا ربّا » ـ يرسم لنا صورة إجمالية عن أُسّ عقائدهم، فلنذكر من ذلك ما يفيدنا في البحث الفقهي :

فمن جملة عقائدهم التي يدّعونها ويصرّون عليها التوحيد، فقد عُقد في الكتيبة

الصغيرة التي نشروها باسم « درفش »[٤٣] فصل مخصوص بالتوحيد باسم « بوثة التوحيد » (والظاهر أنّ بوثة في كتابهم تعادل القسم والفصل ، كالسورة أو الآية) ، وممّا جاء فيها ما ترجمته بالعربية هكذا : « إلهي منك كلّ شيء ، يا عظيم يا سبحان ، يا حكيم يا عظيم ، يا الله المتعال الكريم ، علا قدرتك على كلّ شيء ، يا من ليس له شبيه ولا نظير ، يا راحم المؤمنين ، يا منجي المؤمنين ، يا عزيز يا حكيم ، يا من ليس له شريك في قدرته ، اسبّح اسمك... » .

ومن جملتها الاعتقاد بالنبوّة والكتب المقدّسة وبالملائكة والجنّة والنار والدعاء ، وأمثال ذلك ، ومن جملتها في باب الأخلاق والعبادات ما لا يبعد كثيراً عمّا يعهد عن الأديان الإلهيّة . هذا في جانب .

وفي جانب آخر لهم عقائد ربّما يستشمّ منها رائحة الخروج عمّا يعهد من التوحيد الخالص ، فمن ذلك اعتقادهم بما يسمّى « مندادهيّ » الذي يقولون عنه بأنّه أوّل من سبّح الله تعالى وحمده ، وأنّه أحد الملائكة المقرّبين ، ويقرنون اسمه في بعض البوثات باسم الربّ تعالى ، ومن ذلك ما يرى من التوسّل بالملائكة الذين يسموّنهم بأسماء عندهم ويعتبرونهم من المقرّبين ، ويذكرون اسم آدم أبي البشر ويحيى عليهما السلام في عِداد الملائكة ، ويسلّمون على الأنهار المقدّسة والأماكن المقدّسة وعلى الحياة وسكّان عالم الأنوار وغير ذلك . ومن ذلك تسميتهم أحياناً الله بأب الآباء ، تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً .

والحاصل أنّ في عقائدهم جملة من العقائد التوحيدية الحقّة المقبولة ، وزمرة من الأباطيل المنافية للعقيدة التوحيدية الخالصة . وقد نقلناها عمّا نشروه تعبيراً عمّا لديهم من العقيدة والشريعة ترجمةً عن الأصل الآرامي[٤٤] لكتابهم .

ولكن لا يخفى على المتأمّل في ذلك أنّ ما بأيديهم من العقائد المردودة ليس بأكثر عمّا هو معروف عن بعض الأديان الإلهيّة المحرّفة المنسوخة ، أصحاب الكتب الإلهية النازلة على أنبياء الله ، وهذا من أمرّ ما مرّ على شرائع الله تعالى في خلقه ؛ أن

تعرّضت يد التحريف والجعل الناشئَين تارة من الجهل وأُخرى من الأغراض المختلفة، وتطاولت على أعظم وأغلى ما منّ الله به على عباده، أعني الكتب السماوية والأحكام الإلهيّة، فحرّفتها عن مواضعها ومزجتها بالأباطيل والخرافات، إلّا أنّ ذلك كلّه لا يوجب خروج الدين المحرّف عن كونه إلهيّاً في الأصل، وخروج أهله عن كونهم أهل الكتاب، والله العاصم.

النقطة الرابعة: ذكر بعض من تعرّض للتعريف اللغوي أو التاريخي للصابئين أنّ اسمهم هذا مشتقّ من «صبأ» بمعنى خرج، ويقال لهم الصابىء؛ لخروجهم من دين إلى دين. ويذكرون في وجه ذلك أُموراً (راجع: التفسير للرازي وغيره، وغير واحد من كتب اللغة)، فربّما يتبادر إلى الذهن أنّ هذا لا يتلاءم مع الانتساب إلى أصل إلـهي ونبيّ وكتاب سماوي.

أقول: أوّلاً: في مقابل هذا الوجه في تسميتهم وجه آخر ذكره بعض الفضلاء والمحقّقين في رسالة كتبها في التعريف بالصابئة، وهو أنّ هذه الكلمة (الصابىء) من أصل آرامي بمعنى «المغتسل» وقد سمّوا بها لاهتمامهم بالغسل بالماء، بحيث إنّه أحد أركان أحكامهم الشرعية؛ ولذا يسمّون في عرف أهل الملل بالصابئة المغتسلة.

وثانياً: أمثال هذه الاعتبارات المبنيّة على الحدس الظنّي ممّا لا وزن لها في استنباط الحكم الشرعي، حتى ولو لم يذكر في وجه تسميتهم ما ذكرناه عن ذاك البعض؛ فإنّ هذه الوجوه الظنّية لا تغني من الحقّ شيئاً. والتفصيل في تحقيق الحال في أصل الكلمة ووجه التسمية بها خارج عمّا نستهدفه، فهو موكول إلى محالّها، والله العالم.

الهوامش :

(١) المقنعة : ٢٧٠ .

(٢) الخلاف ٥ : ٥٤٢ .

(٣) التوبة : ٥ .

(٤) محمّد (ص) : ٤ .

(٥) التوبة : ٢٩ .

(٦) وهي الصحيحة المذكورة في الباب ٩ من أبواب جهاد العدو من الوسائل، الحديث ٢، ومحل الاستدلال فيها قوله(ع) بعد تلاوة آية الجزية: «فاستثناء الله تعالى واشتراطه من أهل الكتاب، فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟! ... الحديث» حيث إنّ الظاهر من استفهام الإمام(ع) ـ الذي وقع في مقام الاستنكار ـ أنّ مفهوم اللقب في الآية الشريفة حجّة .

(٧) البقرة : ٦٢ .

(٨) مجمع البيان ١ : ٢٤٩. ط ـ دار التقريب .

(٩) البقرة : ٦٢ .

(١٠) تفسير علي بن إبراهيم : ٤٨ .

(١١) جواهر الكلام ٢١ : ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

(١٢) راجع كلام ابن الجنيد في المختلف ٤ : ٤٣١. ط ـ مؤسّسة النشر الإسلامي .

(١٣) وهي قوله تعالى: ﴿من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية ...﴾ التوبة : ٢٩ .

(١٤) الجواهر ٢١ : ٢٣٢ .

(١٥) البقرة : ٧٨ .

(١٦) آل عمران : ٢٠ .

(١٧) البقرة : ١٠٥ .

(١٨) البقرة : ٢١٣ .

(١٩) الوسائل : ب٤٩ من جهاد العدو، ح ١ .

(٢٠) المصدر السابق : ح٥ و ٧ .

(٢١) الوسائل : ب١٣ من ديات النفس ، ح٧ .

(٢٢) المصدر السابق : ح ١١ .

(٢٣) المبسوط ٢ : ٩. ط ـ حيدري .

(٢٤) المهذّب ١ : ٢٩٨. ط ـ قم .

(٢٥) المبسوط ٢ : ٣٧ .

(٢٦) النساء : ٩٤ .

(٢٧) انظر المبسوط ٢ : ٣٧ .

(٢٨) النساء : ٩٤ .

(٢٩) التوبة : ٥ .

(٣٠) محمد (ص) : ٤ .

(٣١) التوبة : ٢٩ .

(٣٢) الخلاف ٥ : ٥٤٣ .

(٣٣) إلّا أن يكون مراده من أهل الكتاب خصوص اليهود والنصارى .

(٣٤) جواهر الكلام ٢١ : ٢٣١ .

(٣٥) المائدة : ٦٩ .

(٣٦) البقرة : ٦٢ .

(٣٧) تفسير الميزان ١ : ١٩٦ .

(٣٨) الحجّ : ١٧ .

(٣٩) مريم : ١٢ .

(٤٠) الأنعام: ٨٩ .

(٤١) المائدة : ٤٦ .

(٤٢) راجع ج ٢١، ص ٢٣٠ .

(٤٣) درفش : كلمة فارسية تعني العَلَم (بالتحريك) .

(٤٤) يدّعون أنّ لغة كتابهم اللغة الآرامية التي كانت دارجة في ما بين النهرين قبل رواج اللغة العربية هناك، كما أنّهم يدّعون أنّ خطّه هو الخط الآرامي، إلّا أنّ المقارنة بين هذا الخط والخطوط القديمة يقرّب إلى الذهن كونه آشوريّاً لا آراميّاً، وبزيادة التحقيق في هذا الأمر تزداد الحقيقة وضوحاً.

حول أصناف الدية الستة

ـ القسم الثاني ـ

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

لقد تقدّم القسم الأوّل من هذه الدراسة القيّمة والذي تضمّن بحث جهات ثلاث .. وإليك بحث الجهة الرابعة التي تركّزت في تحقيق ما هو المراد بالدينار والدرهم ضمن أصناف الدية .. وقد استوعب سماحة السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ الموضوع بما لا مزيد عليه .. حيث استعرض ستّة احتمالات استبعد بعضها .. واستقرب بعضاً سيّما الأخير .. والذي يترتّب عليه إمكان الاجتزاء بدفع الأوراق النقدية الاعتبارية بما يعادل قيمة الإبل خاصّة أو هي مع الأصناف الثلاثة .. دون الدراهم والدنانير وقيمتيهما ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الجهة الرابعة :ما هو المراد من الدرهم والدينار ضمن أصناف الدية ؟

في البدء ثمّة احتمالات عديدة لا بدّ من تمحيصها ، وهي :

١ ـ أن يراد بهما المتخذ من الذهب والفضّة المسكوكين بالوزن الشرعي المخصوص والمسمَّين باسم الدرهم والدينار والرائجين في السوق للتعامل .

٢ ـ الاحتمال نفسه مع إسقاط قيد الرواج .

٣ ـ الاحتمال نفسه مع إسقاط قيد التسمية بالدرهم والدينار ، بل حتى إذا

كان يسمّى بغيرها كالروبيّة مثلاً ، ولكن بشرط أن يكون من الذهب أو الفضّة .

٤ ـ الاحتمال نفسه مع إسقاط قيد أن يكون كل سكّة بوزن مخصوص ، بل يكفي أن يكون مجموع سكّتين أو ثلاث كذلك ، فيجب منها بمقدار ما يساوي الدرهم والدينار .

٥ ـ أن يـراد بـهما الوزن الشـرعي مـن الذهب والفضة ولو لم يكونا مسكوكين ؛ أي مثقال ذهب و $\frac{٧}{١٠}$ مثقال فضة .

٦ ـ أن يراد بهما مطلق النقد الممثّل للمالية المحضة في كلّ زمان ، فيشمل العملة الورقية الرائجة اليوم بعنوان النقد .

تحقيق هذه الاحتمالات :

١ ـ الاحتمال الأوّل هو المتيقّن :

وواضح أنّ القدر المتيقن من هذه الاحتمالات هو الأول مـنها ، وأنّ كل احتمال من الاحتمالات الأُخرى تلغى فيه خصوصية من الخصوصيات الثابتة في الدرهم والدينار لغةً أو خارجاً ، بحيث لا بدّ في إلغائها من استفادة إطلاق في قبالها من روايات الدية ، وإلّا كان مقتضى القاعدة عدم إجزاء الفاقد لها ولو من جهة التمسّك بإطلاق مفهوم الحصر في أدلّة سائر الأصناف ، كما تـقدّم فـي الجـهة السابقة .

وعلى هذا الأساس لا بدّ من ملاحظة تلك الخصوصيات ومدى احتمال دخل كل منهما في هذا الحكم الشرعي .

٢ ـ ردّ الاحتمال الثاني ومناقشته :

أمّا خصوصية الرواج في السوق ـ أي التعامل بهما في مبادلة السلع ـ فهذه هي خصوصية النقدية فيهما ؛ حيث إنّ النقد ما يكون وسيلة للمبادلة والتعامل ، فهل

يشترط في الدرهم والدينار في باب الدية أن يكونا نقدين رائجين كما هو شرط في تعلّق الزكاة بهما أم لا ؟

لم أرَ من تعرّض للمسألة في باب الديات ، وإنّما تعرّضوا لها في باب الزكاة باعتبار ما ورد من الروايات فيها على اشتراط الرواج والتعامل في تعلّق الزكاة بهما .

وأيّاً ما كان فقد يقال باشتراط رواج التعامل بالسكّة حتى يصدق عليه الدرهم والدينار ؛ لأنّ مجرّد ضرب السكّة للزينة بل للتعامل من دون رواجه لا يكفي لصدق ذلك ، ومن هنا ذكر جملة من الفقهاء ذلك ، ففي الجواهر « ولو ضُربت للمعاملة لكن لم يتعامل بها أصلاً أو تعومل بها تعاملاً لم تصل به إلى حد تكون به دراهم أو دنانير مثلاً لم تجب الزكاة ؛ للأصل وغيره ، ولعلّه إليه أومأ في جامع المقاصد بقوله : وينبغي أن تبلغ برواجها أن تسمّى دراهم ودنانير »[1] .

وقد يقال في قبال ذلك :

بأنّ الضرب للتعامل بل وقوع التعامل والرواج وإن كان شرطاً في صدق الدرهم والدينار إلّا أنّه يكفي في ذلك وقوعه في الجملة ولو سابقاً ، فلا يشترط فعليّة التعامل ، ومن هنا إذا كان يتعامل به ثم هجر وسقط عن الرواج والتعامل مع ذلك كان درهماً ودیناراً ؛ بدليل صدقهما على ما يستخرج منهما ممّا كان رائجاً سابقاً ، فيشمله إطلاق الدرهم والدينار في الروايات ويثبت الاجتزاء بدفعه وإن لم تكن سكّة رائجة بالفعل بل مهجورة ، بل كفى ذلك في تعلّق الزكاة عند جملة من الفقهاء ـ وإن كان الحق خلافه ـ ففي الجواهر: « بل يكفي حصول المعاملة بها سابقاً وإن هجرت بعد ذلك ، كما صرّح به جماعة منهم المصنف ﷺ فقال : أو ما كان يتعامل بهما ، بل لم أرَ فيه خلافاً ، كما اعترف به في محكي الرياض ؛ للاستصحاب ، والإطلاق وغيرهما »[2] .

وحيث إنّه لا يلزم رواج شخص السكّة المدفوعة ، فيقال : بأنّ عنوان الدرهم

والدينار يكفي في صدقهما أن يكون صنف السكّة رائجاً في الجملة ، أي قد حصل التعامل به سابقاً ، فيمكن للصيرفي اليوم أن يضرب سكّة على شكل تلك التي كانت رائجة سابقاً ، فتكون درهماً أو ديناراً ، ويكون دفعه مجزياً في باب الدية تمسّكاً بإطلاق الدرهم والدينار في أدلتها ، حتى إذا اشترطنا في تعلّق الزكاة بهما الرواج الفعلي .

مناقشة دعوى الإطلاق :

والإنصاف عدم تمامية هذا الإطلاق ؛ وذلك لعدة وجوه :

الأول ـ أنّا نمنع صدق الدرهم والدينار على ما يضربه الصيرفي من السكّة اليوم ؛ لأنّ هذا ليس من المضروب لأجل التعامل ، بل لغرض آخر كالزينة أو المشابهة للسكّة المضروبة سابقاً .

وإن شئت قلت : لا بدّ وأن تكون السكّة مضروبة من قبل الجهة التي كانت تتكفّل ضرب السكّة للتعامل بها كالسلطان في السابق والدول اليوم ، وأما ما يضربه الصيرفي اليوم على شكل ما كان يضرب السلطان سابقاً فليس بدرهم ولا دينار .

نعم ، لو حصل الجاني على سكّة السلطان الرائجة سابقاً فقد يقال بصدق الدرهم والدينار عليه ، وإن كان مهجوراً عن التعامل .

الثاني ـ أنّا لو سلّمنا صدق الدرهم والدينار على الساقط عن الرواج والتعامل لغة ، فلا نسلّم إطلاق الروايات لذلك ، بل ندّعي انصراف عنوانهما في الروايات إلى النقد الرائج عرفاً ؛ لأنّ هذه الحيثية هي الحيثية المهمة المطلوبة عرفاً من الدرهم والدينار ، لا مجرّد التعامل به في الجملة ولو في زمن سابق سحيق والتي تعتبر من الآثار القديمة .

الثالث ـ لو تنزّلنا عن هذا مع ذلك قلنا بأنّ في ألسنة روايات الدية ما يدل

على ملاحظة حيثية النقدية والتعامل بالدرهم والدينار في موضوع الحكم ، وهو ما ورد من التعبير بقوله عليه السلام : « قيمة الدينار عشرة دراهم »[٣] أو « قيمة كل بعير . . عشرة دنانير »[٤] أو « قسَّمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورِق »[٥] ونحو ذلك مما يدل على ملاحظة الدرهم والدينار اللذين يتعامل بهما في السوق ويقوّم بهما السلع والأموال الأُخرى ، وهذه الخصوصية ـ أعني خصوصية الرواج والتعامل ، أي النقدية ـ خصوصية مهمة وخطيرة لا يمكن إلغاء دخالتها في الحكم ، كيف ؟! وأنّ الرواج والنقدية غرض عقلائي مهم ، وكثيراً ما يؤدي إلى ازدياد مرغوبية ومالية السكّة الرائجة عن غير الرائجة ، كما أنّها المناسبة مع باب الضمان .

لايقال : لو فرض عدم الإطلاق في هذه الروايات المتعرّضة للتقويم بالدرهم والدينار كفانا الإطلاق في مثل صحيح الحلبي « الدية عشرة آلاف درهم ، أو ألف دينار »[٦] حيث لم يرد فيه التقويم بهما .

فإنّه يقال : ـ مضافاً إلى الانصراف الذي ذكرناه في الجواب السابق ـ إنّ عنوان الدرهم والدينار في هذه الصحيحة بل وفي كل الروايات لا يمكن أن يحمل على الجنس ليصح التمسك بإطلاقه ؛ إذ جنس الدرهم والدينار يصدق على كل سكّة مضروبة للتعامل ولو كان أقل كثيراً من المثقال الشرعي ، مع أنّ عدم الاجتزاء بعشرة آلاف منه إذا كان من فضة وألف منه إذا كان من ذهب مقطوع به .

وإن شئت قلت : يعلم بأنّ الحكم ليس دائراً مدار عشرة آلاف سكّة تسمّى بدرهم أو ألف سكّة تسمّى بدينار مهما كان وزنه ، فليس جنس الدرهم والدينار مراداً ، بل المراد الدرهم والدينار المعهودان زمان صدور الروايات ، وهما اللّذان كان لهما وزن مخصوص سنشير إليه في ما يأتي . ومع لزوم حمل عنوان الدرهم والدينار على إرادة ما كان معهوداً من الدرهم والدينار لا ينعقد إطلاق فيه لفرض خروجهما عن الرواج والتعامل ؛ لأنّ ما هو المعهود كما كان بوزن مخصوص كذلك كان بصفة الرواج الفعلي وكونه نقداً يتعامل به ، وهذه الخصوصية يحتمل دخالتها

في الحكم ، بل هو المناسب مع مثل هذا الحكم الذي هو من الضمانات المالية ، وتشهد عليه التعبيرات الواردة في الروايات الأُخرى .

وهكذا لا يبقى إطلاق في روايات الدية لما سقط عن التعامل والنقدية من الذهب والفضة المسكوكين مما كانا رائجين سابقاً فضلاً عمّا يضربه الصيرفي اليوم .

ومع عدم الإطلاق كذلك يكون المرجع إطلاق عدم إجزاء غير الأصناف الأُخرى ، أو عدم إجزاء غير الإبل المستفاد من ظهور دليله في الانحصار فيه ، والذي لا يخرج عنه إلّا بما يثبت إجزاءه ، وهو خصوص الدرهم والدينار النقدين الرائجين لا أكثر .

٣ـ توجيه الاحتمال الثالث :

أما خصوصية تسمية المسكوك باسم الدينار والدرهم في مورد رواجه فهي غير محتملة الدخل في هذا الحكم ؛ لأنّ الدرهم أو الدينار ليس علَماً لنوع معيّن من النقود كالريال أو التومان ، وإنّما صار اسماً لمطلق المسكوك من الذهب والفضة ، وإن كان يسمّى في لغة أُخرى بأسماء خاصّة كالروبية مثلاً .

نعم ، ربّما كان هذان اللفظان بالأصل علمين ، بل قيل إنّهما إذا كانا مأخوذين من الفارسية فالدرهم أصله (درم)[٧] ، والدينار (دين آر) أي الشريعة جاءت به كما عن الراغب في مفرداته[٨] ، وإذا كانا معرّبين عن الرومية فأصلهما (دناريون) و (دراخمة) كما عن غيره .

وأيّاً ما كان ، فلا شك أنّ عنواني الدرهم والدينار بعد التعريب صارا اسمين للمسكوكين من الذهب والفضة من أجل التعامل ، بل الدراهم والدنانير التي كان يتعامل بهما في صدر الإسلام لم تكن عربية ولا إسلامية ، بل كانت تضرب في بلاد الروم ، والمظنون أنّه كان لهما أسماء لاتينية ، ومع ذلك سمّيت بالدرهم

والدينار في الروايات والآيات ، فهذه الخصوصية غير دخيلة في الحكم جزماً .

٤ ـ توجيه الاحتمال الرابع :

وكذلك خصوصية الوزن المخصوص في كل سكّة فإنّها غير دخيلة ؛ إذ الدينار والدرهم يصدقان على المسكوك من الذهب والفضة مهما اختلف وزنهما ، والشاهد عليه ـ مضافاً إلى الوجدان اللغوي ـ الاستعمالات اللغوية والروائية ؛ حيث أُطلق فيها الدرهم والدينار على المسكوكات ذات الأوزان المختلفة ، فكانت تسمّى جميعاً بالدراهم والدنانير حتى صار يقسم الدرهم إلى أنواع وأسماء خاصة مختلفة حسب اختلاف محل الضرب أو الوزن كالدرهم البغلي والبصري والشامي والوضح والسود والطبري ، بل لا إشكال في تغير وزن الدراهم في تأريخ المسلمين باختلاف عهود الحكم القائم فيه ، كما يظهر من مراجعة التأريخ ، ومع ذلك كانت جميع تلك المسكوكات تسمّى درهماً وديناراً لغةً وعرفاً .

نعم ، خصوصية الوزن الذي كان للدرهم والدينار في صدر الشريعة حينما جعلت الأحكام لا بدّ من الحفاظ عليها ولو في أكثر من سكّة ، فلو كان وزن السكّة نصف ذلك وجب من الدية ألفا دينار وعشرون ألف درهم ؛ لأنّ هذا الوزن كان ملحوظاً في مالية الدرهم والدينار ، وبالتالي في موضوع الحكم الشرعي خصوصاً المرتبط بالأموال بما لها من مالية كالديات والزكاة .

وقد أجمعت الأُمة على أنّ الدينار كان وزنه مثقالاً شرعياً من الذهب ، وبقي كذلك بلا تغيير ، والدرهم كان وزنه $\frac{٧}{١٠}$ من المثقال الشرعي (والمثقال الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي) .

قال في الحدائق : « لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) وغيرهم أيضاً أنّ الدنانير لم يتغير وزنها عمّا هي عليه الآن في جاهلية ولا إسلام . صرّح بذلك جملة من علماء الطرفين ، قال شيخنا العلّامة (أجزل الله إكرامه) في النهاية :

« والدنانير لم يختلف المثقال منها في جاهلية ولا إسلام ، كذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز أنّه قال : المثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا إسلام . والدينار مثقال شرعي ، فهما متحدان وزناً ، فلذا يعبّر في أخبار الزكاة تارة بالدينار وتارة بالمثقال »[٩] . وقال العلّامة المجلسي في رسالته ميزان المقادير : « أنّ الدنانير لم تتغير عما كانت عليه من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهذا مما اتفقت عليه العامّة والخاصّة »[١٠] .

وأمّا الدرهم فقد صرّحت كلمات الأصحاب وغيرهم بأنّه عبارة عن ستة دوانيق وأنّ عشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل شرعية . قال في كتاب الأوزان والمقادير في تعريف الدرهم الشرعي : « هو ستة دوانيق كما عن صريح المقنعة[١١] والنهاية[١٢] والمبسوط[١٣] والخلاف[١٤] وما تأخر منها أو عنها وكما في رسالة التحقيق والتنقير . وفي الجواهر : بلا خلاف أجده فيه[١٥] . وفي المدارك : نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من أهل اللغة[١٦] . وعن المفاتيح أنّه وفاقيّ عند الخاصة والعامة ونص أهل اللغة[١٧] . وعن الرياض : لا أجد فيه خلافاً بين الأصحاب ، وعزاه جماعة منهم إلى الخاصة والعامة وعلمائهم ، مؤذنين بكونه مجمعاً عليه عندهم[١٨] . وعن ظاهر الخلاف أنّ عليه إجماع الأُمة[١٩] . وعن ظاهر المنتهى في الفطرة الإجماع عليه[٢٠] .

وفي أول رسالة ميزان المقادير للمجلسي : « وأما الدراهم فقد ذكر الخاصة والعامة أنّها كانت ستة دوانيق ، قال العلّامة في التحرير : والدراهم في صدر الإسلام كانت صنفين بغلية وهي السود ، وكل درهم ثمانية دوانيق ، وطبرية كل درهم أربعة دوانيق ، فجمعا في صدر الإسلام وجعلا درهمين متساويين ووزن كل درهم ستة دوانيق[٢١] ، ونحوه قال في التذكرة[٢٢] والمنتهى[٢٣] . وقال المحقق في المعتبر[٢٤] : والمعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل ، وهو الوزن المعدل ، فإنّه يقال : إنّ السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية

أربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين ، وذلك موافق لسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وقال الرافعي في الشرح المذكور : وأما الدراهم فإنّها كانت مختلفة الأوزان ، واستقرّ في الإسلام على أنّ وزن الدرهم الواحد ستة دوانيق كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب ، وفي المغرب : تكون العشرة وزن سبعة مثاقيل »[٢٥] .

وقد نقل عن المسعودي أنّه علّل ذلك بقوله : إنّما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من الذهب ؛ لأنّ الذهب أوزن من الفضة ، وكأنّهم ضربوا مقداراً من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما ، فكان وزن الذهب زائداً على وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها ، واستقرّت الدراهم في الإسلام على أنّ كل درهم نصف مثقال وخمسه .

ويؤيده ما في رواية المروزي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : « الغسل بصاع من ماء ، والوضوء بمد من ماء ، وصاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم خمسة أمداد ، والمد وزن مئتين وثمانين درهماً ، والدرهم وزن ستة دوانيق . . .الخ »[٢٦] .

ويستفاد ذلك أيضاً من رواية الخثعمي ، فعن محمّد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن سلمة (سليمان) بن الخطّاب ، عن الحسن بن راشد ، عن عليّ بن إسماعيل الميثمي ، عن حبيب الخثعمي (في حديث) : « أنّ أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام سئل عن الخمسة في الزكاة من المئتين كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فقال : إنّ رسول الله عليه السلام جعل في كلّ أربعين أُوقية أُوقية ، فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة ، وقد كانت وزن ستّة وكانت الدراهم خمسة دوانيق . . . فقال له عبدالله بن الحسن : من أين أخذت هذا ؟ قال : قرأت في كتاب أُمّك فاطمة . . . »[٢٧] .

وكيفما كان ، فلا إشكال في مقدار وزن الدينار والدرهم الشرعيين ، وأنّ ذلك كان هو الوزن المحدّد في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من قبله للدينار والدرهم حتى صار المثقال والدينار كثيراً ما يستعمل أحدهما مكان الآخر ، كما سوف نشير إليه.

وقد صرّح الفقهاء أنّ الميزان في الزكاة والديات بالدينار والدرهم بهذا الوزن ، وهذا هو الصحيح ؛ لما ذكرناه من أنّ الوزن المذكور له دخل في المالية جزماً ، فلا بدّ من حفظه في الحكم الشرعي المتعلّق بالمال بما هو مال كما في الزكاة والدية ، فإذا تغير وزن الدرهم والدينار بعد ذلك - كما تغير في العهود المتأخرة عن صدر الشريعة ، خصوصاً في الدرهم - كان اللازم مراعاة ذلك الوزن في ما يعطى بعنوان الدية ، وكذلك في نصاب الزكاة ، فأصل الوزن في المجموع لابدّ من ملاحظته واعتباره وإن كان الوزن فيْ كلّ سكّة من الدراهم أو الدنانير غير لازم.

٥ - ردّ الاحتمال الخامس ومناقشته :

وأمّا خصوصية المسكوكية فقد يدّعى إلغاؤها والاكتفاء بمطلق الوزن الشرعي للدينار والدرهم ، أي ألف مثقال من الذهب وسبعة آلاف مثقال من الفضة .

وقد يستدل عليه بأحد وجهين :

الوجه الأول - أنّ الدرهم والدينار كانا يطلقان في الجاهلية على الوزن ، فقد روى البلاذري عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير قال : «كانت دنانير هرقل ترد على أهل مكّة في الجاهلية وترد عليهم دراهم الفرس البغلية ، فكانوا لا يتبايعون إلّا على أنّها تبر ، وكان المثقال عندهم معروف الوزن ؛ وزنه اثنان وعشرون قيراطاً إلّا كسراً ، ووزن العشرة الدراهم سبعة مثاقيل ، فكان الرطل اثنتي عشرة أُوقية ، وكل أُوقية أربعين درهماً ، فأقرّ رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك ، وأقرّه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي عليه السلام ، فكان معاوية فأقرّ ذلك على حاله . . .» وروي أيضاً عن عبد الرحمان بن سابط الجمحي قال : «كانت لقريش أوزان في الجاهلية ، فدخل الإسلام ، فأقرّت على ما كانت عليه ، كانت قريش تزن الفضة بوزن تسمّيه درهماً وتزن الذهب بوزن تسمّيه ديناراً ، فكلّ عشرة من أوزان الدراهم سبعة أوزان الدنانير ، وكان لهم وزن الشعيرة ، وهو واحد من الستين من وزن الدرهم ، وكانت لهم الأُوقيّة وزن أربعين درهماً ، والنش وزن عشرين درهماً ، وكانت لهم النواة وهي وزن خمسة دراهم ،

فكانوا يتبايعون بالتبر على هذه الأوزان ، فلمّا قدم رسول الله ﷺ مكة أقرّهم على ذلك »[٢٨] .

فيقال بحمل روايات الدرهم والدينار في الدية على إرادة الدرهم والدينار من حيث الوزن ولو لم يكن مسكوكاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ هذا التحديد كان في زمن النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام الذي لم تكن فيه الدنانير والدراهم بعد مضروبة عند المسلمين ، وإنّما ضربت في زمن عبد الملك وبأمر الإمام زين العابدين عليه السلام أو ابنه الباقر عليه السلام ، كما في القصة المعروفة ، فيجزي في باب الدية ألف مثقال من الذهب وسبعة آلاف مثقال من الفضة ، ويكون ذكر الدينار والدرهم في رواياتها ـ كذكرهما في روايات الربا والصرف ـ محمولاً على إرادة الوزن .

وقد ورد في روايات الصرف ما قد يدلّ على استعمال الدرهم والدينار في الوزن ، ففي معتبرة أبي بصير قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : آتي الصيرفي بالدراهم أشتري منه الدنانير ، فيزن لي أكثر من حقي ثم أبتاع منه مكاني دراهم ؟ قال : ليس به بأس ، ولكن لا تزن أقل من حقك »[٢٩] .

وفي صحيح ابن الحجاج قال : « سألته عن الرجل يشتري من الرجل الدرهم بالدنانير فيزنها وينقدها ويحسب ثمنها كم هو ديناراً ، ثم يقول : أرسل غلامك معي حتى أعطيه الدنانير ، فقال : ما أحب أن يفارقه حتى يأخذ الدنانير . . الحديث »[٣٠] .

فإنّ قول السائل في الحديث الأول :« أشتري منه الدنانير فيزن لي أكثر من حقي » وفي الحديث الثاني « فيزنها وينقدها ويحسب ثمنها كم هو ديناراً » ظاهر في أنّ الدينار كان بالوزن لا بالعدد .

ويلاحظ على هذا الوجه:

بأنّ قصارى ما يثبت ـ لو صح ما يذكره البلاذري ـ أنّ أهل مكة كانوا يتعاملون بالوزن أيضاً مكان الدينار والدرهم المضروبين ، لا أنّ لفظتي الدينار والدرهم كانتا

بهذا المعنى العام لغةً أو عرفاً ، بل من المظنون أنّ التعامل أيضاً لم يكن مع الذهب والفضة بنحو السبيكة ، وإنّما كانت قطعاً صغيرة بوزن المثقال من الذهب و $\frac{7}{10}$ المثقال من الفضة يتعاملون بها من دون أن تكون مسكوكة بالسكّة الرومية أو الفارسية باعتبار صعوبة ضربها وعدم قدرتهم عليه ، فما كانوا يسمّونه درهماً ودیناراً كان معدّاً للتعامل أيضاً ، ولكنه لم يكن مسكوكاً بالنحو الفني المتعارف وقتئذٍ في بلاد الروم أو فارس ، نعم خصوصية الوزن المخصوص كانت ملحوظة في الدرهم والدينار عندهم ، وهذا هو مفاد روايات باب الصرف أيضاً ، لا أنّ الدينار أو الدرهم كان يطلق على مجرّد الوزن ولو لم يكن مسكوكاً أو بشكل قطع معدّة للمعاملة على الأقل ، وقد أجمعت كلمة اللغويين ـ ويشهد له الوجدان العرفي أيضاً ـ أنّ الدينار والدرهم اسمان للمضروب من الذهب والفضة للتعامل ، وليس مطلق الوزن من الذهب والفضة يسمّى بذلك لغة .

كما يشهد له استعمال الروايات ، مثل رواية جميل بن درّاج ، عن أبي عبدالله وأبـي الحسـن عليهما السلام أنّـه قـال: «ليس فـي التبر زكـاة ، إنّما هـي عـلى الدنـانير والدراهم »[٣١] .

نعم ، في باب الربا والصرف مقتضى الروايات المصرّحة بثبوت أحكام الصرف أو الربا لمطلق الذهب والفضة ، وبيع أحدهما بجنسه أو بالآخر ، إلغاء خصوصية المسكوكية ، وهذا مطلب آخر يخص ذاك الباب ويناسبه ، ولا دليل عليه في باب الدية ، ولعلّه لا يناسبه أيضاً .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الإجمال والشك يكون لصالح القول باعتبار المسكوكية تمسكاً بإطلاق الحصر في روايات سائر الأصناف ، كما ذكرنا سابقاً .

الوجه الثاني ـ التمسّك برواية أبي بصير في حديث قال : « سألت أباعبدالله عليه السلام عن الدية ؟ فقال : دية المسلم عشرة آلاف من الفضة وألف مثقال من الذهب وألف من الشاة على أسنانها ، أثلاثاً ، ومن الإبل مئة على أسنانها ومن البقر مئتان »[٣٢] .

فإنّ الوارد فيها ليس عنوان الدرهم والدينار ، بل المثقال وهو ظاهر فيكفاية الوزن . ولا منافاة بينها وبين ما ورد في سائر روايات الدية من التحديد بألف دينار وعشرة آلاف درهم ؛ إذ لا مانع من أن يكون كل منهما كافياً ، بل تكون هذه الرواية دليلاً على أنّ المراد بالدرهم والدينار هوالمعنى الأعم ، أو على إلغاء خصوصية المسكوكية في موضوع الحكم ، كما في باب الصرف والربا .

ويلاحظ على هذا الاستدلال أيضاً:

أولاً : ضعف سند الرواية بعلي بن أبي حمزة البطائني .

وثانياً : أنّ الأظهر في مدلولها أنّ المراد بالمثقال فيها الدينار لا العكس ؛ فإنّ المثقال كان يطلق على الدينار أيضاً باعتبار وزنه ، كما في صحيح علي بن عقبة في الزكاة فقد روى الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضّال عن عليّ بن عقبة وعدّة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا: « ليس في ما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء ، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين ، فإذا أكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين ، فعلى هذا الحساب كلّما زاد أربعة »[٣٣] .

ويشهد له أنّه لو كان نظر الإمام عليه السلام -على تقدير صدور الرواية- إلى الوزن كان ينبغي أن يقول سبعة آلاف من الفضة بينما قال : « عشرة آلاف من الفضة » ، ممّا يعني أنّ نظره عليه السلام إلى الدراهم لا المثاقيل ، ولا أقل من الإجمال ، والذي تقدم أنّه بصالح القول باعتبار خصوصية المسكوكية ، فهذه الخصوصية لا يمكن إلغاؤها في المقام بناءً على اعتبار أصل الذهب والفضة في الدرهم والدينار .

٦ ـ توجيه الاحتمال السادس :

وأمّا إلغاء الخصوصية الجنسية للنقد وحمل الدرهم والدينار على مطلق النقد الرائج الممثل للمالية الخالصة ـ والذي يختلف من زمان إلى آخر ومن بلد إلى بلد ،

وأصبح اليوم على شكل الأوراق النقدية ـ فاستفادة ذلك يكون بأحد بيانين :

البيان الأول :

أن نستفيد من روايات الدية ابتداءً كفاية دفع قيمة كل صنف من الأصناف ، وعدم تعيّن دفع أحد الأجناس بخصوصياتها ، نعم لا يجزي دفع جنس آخر غيرها إلّا أنّه في ما بينها تلغى خصوصية الجنسية ـ ولو باعتبارها أجناساً متباينة ـ ويحمل الترديد بينهما على كفاية جامع لها ، وهي القيمة والمالية وعدم دخل خصوصيتها الجنسية فيه .

وعندئذٍ يقال بأنّ المالية للأجناس المذكورة إذا كانت هي حق المجني عليه دون الخصوصيات للأجناس الستة ، فيكفي في دفعها دفع النقد الرائج ؛ لأنّه يمثّل عرفاً المالية الخالصة والجامعة المتحدة مع مالية كل جنس ، ومن هنا قلنا في بحث تعلّق الخمس والزكاة بالمال بأنّ تعلّقهما لو كان بنحو الشركة في مالية المال لا الإشاعة كان دفع النقد الرائج مجزياً على القاعدة ، فكذلك في المقام إذا كان حق المجني عليه متعلّقاً بمالية الأجناس لا أعيانها أمكن دفع قيمة واحد منها بالنقد الرائج على القاعدة .

مناقشة البيان الأوّل :

وهذا البيان غير تام ؛ لأنّ الظاهر من الترديد بين الأجناس بعنوان أنّها الدية تعلّق حق الجاني بأحد تلك العناوين بخصوصيّاتها ، لا بالمالية الجامعة في ما بينها ؛ فإنّه إلغاء أيضاً لظهورها في خصوص مسمّياتها ؛ فكما لا يجوز الإلغاء والتعدّي إلى جنس آخر كذلك لا يجوز إلغاؤها والاكتفاء بمطلق النقد الرائج .

البيان الثاني :

أن نستفيد من ورود عنوان الدرهم والدينار ضمن الأصناف المذكورة تعلّق الدية بالمالية للأجناس لا بأعيانها ؛ وذلك بدعوى : أنّ الدرهم والدينار ينظر إليهما

عرفاً بما هما نقدان رائجان ، لا بما هما ذهب وفضة كسائر الأجناس . والنقد وظيفته تحديد قيم الأجناس الأُخرى وقياسها ومحاسبتها والمبادلة معها ، ومن هنا يعتبر النقد مالية خالصة وجامعة للأموال الأُخرى ؛ لأنّه بحكم سيولة المبادلة بينه وبين كل جنس ، فكأنّه مجرّد وخالص عن شوب كل جنس وخصوصية ، فإذا ذكر ضمن أُمور يجب على الجاني دفع أحدها ـ خصوصاً مع ذكر أنّه قيمة الأجناس الأُخرى أو بعضها ـ استفاد العرف من ذلك أنّ متعلّق حق المجني عليه مالية تلك الأجناس ، وأنّ ذكر الدرهم والدينار معها كان بهذا الاعتبار ، فيلغي العرف خصوصية تلك الأجناس بهذا المقدار ، لا بمقدار الانتقال إلى أي جنس آخر ، كما تلغى حينئذٍ خصوصية كون النقد المذكور من جنس الذهب والفضة ، ويتعدّى إلى كل ما يكون نقداً معبّراً عن المالية الخالصة .

تقييم البيان الثاني :

وهذا البيان قريب من الذوق ، وقد يشهد عليه ما سنورده قريباً من النكات والقرائن ، إلّا أنّ لازمه بدلية الدرهم والدينار في روايات الدية عن الأجناس الأُخرى أو عن الإبل على الأقل ؛ لأنّ ملاحظة الدرهم والدينار كنقد ومالية مشتركة لسائر الأجناس أو بعضها مساوق مع لحاظ بدليتهما عن تلك الأجناس لا محالة ، فلابدّ وأن يدفع من النقد الرائج بقيمة الإبل أو أحد تلك الأجناس الأُخرى ، ولا يجزي دفع قيمة ألف دينار أو عشرة آلاف درهم ، وهذا بخلافه على البيان الأول .

والحاصل : لحاظ النقدية المحضة في الدرهم والدينار وإلغاء خصوصيتهما الجنسيتين يستلزم بدليتهما في المالية عن الإبل أو هي مع الأجناس الأُخرى ، فلا يمكن الجمع بين ذلك وبين أصالة الدرهم والدينار في المالية ؛ بمعنى كفاية دفع قيمتهما من النقد الرائج اليوم .

لايقال : أيّ مانع من أن يلحظ النقد مستقلّاً عن الإضافة إلى جنس ، فيكون أصلاً في قباله ، كما إذا قال له : ادفع الإبل أو كذا من النقد ؛ أي ماليته من أي نقد

رائج ، فتلغى خصوصية نقد معيّن من دون أن يلزم معادلته مع قيمة الجنس كالإبل .

فإنّه يقال : مالية النقد وإن كانت قابلة للّحاظ بالنقود الأُخرى إلّا أنّه بهذا يكون ذلك النقد ملحوظاً بما هو جنس خاص من النقود لا بما هو مالية خالصة ، وهذا رجوع إلى البيان الأول ولو فيخصوص عنوان الدرهم والدينار من الستّة .

وإن شئت قلت : إنّ النقدية المطلقة ـ أعني المالية المحضة المشتركة بين الأجناس ـ لا يمكن أن تلحظ إلّا من خلال تجريد النقد عن كل خصوصياته إلّا القوة الشرائية الثابتة فيه ، والتي هي حيثية إضافية لا يمكن لحاظها إلّا بالقياس إلى الأجناس الأُخرى ، فإذا كان الدرهم والدينار ملحوظين كذلك في روايات الدية كان الملحوظ فيهما لا محالة معادلتهما مع مئة من الإبل وكونهما ثمن شرائها حيث كانت قوتهما الشرائية كذلك .

نعم ، لو فرض ازدياد قيمة الإبل بالخصوص من دون نقصان قيمة النقد بلحاظ سائر الأجناس والسلع فالقوة الشرائية والقيمة للنقد باقية على حالها ، فيجزي دفعه بخلافه على البدلية عن الإبل .

إلّا أنّ هذا مجرّد فرض ، فإنّ الاختلاف ناشىء من هبوط قيمة الدراهم لا صعود قيمة الإبل ، فالفضة اليوم لا تملك نفس القوة الشرائية التي كانت لها سابقاً .

كما أنّ الدرهم والدينار لو أُريد بهما النقد الرائج ـ أي ما لهما من القوة الشرائية ـفلا ينبغي الإشكال في ملاحظتهما بما هما قيمة لمئة من الإبل ، كما صرّح بذلك في الروايات ،فإذا كانت القوة الشرائية ملحوظة فيهما فهي قوة شراء مئة من الإبل لا الأشياء الأُخرى ،وهذا يساوق البدلية ـ لا محالة ـ عن مالية هذا الجنس أو هو مع الأجناس الثلاثة الأُخرى .

القرائن على البيان الثاني:

ثم إنّ استظهار ملاحظة الدرهم والدينار في روايات الدية بعنوان مطلق النقد

المعادل لمالية الأجناس الأُخرى أو بعضها على الأقل قد يتم بملاحظة عدّة أُمور ، منها ما يلي :

الأمر الأوّل : ورودهما بعنوان قيمة البعير أو الإبل أو عشرة دراهم بعنوان قيمة الدينار ، فإنّ مقام التقويم يناسب ملاحظة خصوصية النقدية ؛ فهي ملاك التقويم والمقياس لحساب القيم ، ولا دخل في ذلك لخصوصية الجنس الذي يصنع منه النقد في كل زمان ، فيدّعى أنّ هذا الارتكاز العرفي يلغي خصوصية الذهب والفضة المأخوذين في الدرهم والدينار لغة .

الأمر الثاني : ما ورد في بعض الروايات كصحيح الحكم من التعبير بالورِق وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام قسّم الدية بعد أن كانت مئة من الإبل قبل الإسلام على الورِق حينما كثرت بأيدي الناس ، فعن الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن زياد بن سوقة عن الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : « قلت له : إنّ الديات إنّما كانت تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم . قال : فقال : إنّما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام ، فلمّا ظهر الإسلام وكثرت الورِق في الناس قسّمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورِق . قال الحكم : قلت : أرأيت من كان اليوم من أهل البوادي ما الذي يؤخذ منهم في الدية اليوم ؟ إبل أو ورِق ؟ فقال : الإبل اليوم مثل الورِق ، بل هي أفضل من الورِق في الدية ، إنّهم كانوا يأخذون منهم في دية الخطأ مئة من الإبل يحسب لكل بعير مئة درهم ، فذلك عشرة آلاف . قلت له : فما أسنان المئة بعير ؟ فقال : ما حال عليه الحول ذكران كلها »[٣٤] .

حيث قد يقال : إنّ الورِق وإن فسر بالدرهم أيضاً إلّا أنّه أعم ، فيشمل كل مسكوك يتعامل به ، أو : يقال إنّ التعبير بتقسيم الدية على الورِق يشعر بأنّ الورِق نفس مالية الإبل بحيث صح تقسيمها عليه ، وهذا إنّما يكون لو لوحظ في الورِق جانب نقديته وماليته الخالصة لا جنس الفضة ، فإنّه مباين مع الإبل ، ولا معنى لتقسيمها عليه .

الأمر الثالث : دعوى أنّ المناسب عرفاً وارتكازاً أن يكون الضمان في باب الدية قيمياً لا مثلياً ؛ إذ لا ارتباط بين المجني عليه وبين جنس من الأجناس كما في ضمان المثليات ، فلا يناسب أن يلزم المجني عليه بأخذ جنس معين إلّا ما جعله الشارع من أجل التسهيل على أهل كل صنف من تلك الأصناف من تجويز دفع الجاني ما يجده عنده ، وإلّا فالأصل في الدية أن تكون تعويضاً قيمياً لا مثلياً ؛ أي القيمة المشتركة بين الأجناس ، وقد عرفت أنّ القيمة والمالية المحضة تكون بالنقد الرائج في كل زمان .

الأمر الرابع : معتبرة إسحاق بن عمار المتقدمة ، فعن الكليني عن عليّ عن أبيه عن إسماعيل بن مرّار عن يونس عن إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: « قلت له: تسعون ومئة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء ؟ فقال: إذا اجتمع الذهب والفضّة فبلغ ذلك مئتي درهم ففيها الزكاة ؛ لأنّ عين المال الدراهم ، وكلّ ما خلاف الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات »[٣٥] ؛ بناءً على الاستظهار الذي ذكرناه فيها ، حيث عبّر فيها عن الدراهم بأنّها عين المال في قبال الذهب والمتاع وسائر الأجناس فإنّها عروض ، وهذا يعني لحاظ الدرهم في الروايات في باب الدية والزكاة بما هي نقد وعين المالية ، لا بما هي جنس خاص .

الأمر الخامس : الروايات المتعرّضة لجواز المعاملة بالدراهم المغشوشة إذا كانت تجوز بين الناس ، أي كانت نقداً رائجاً عندهم ، وهي عديدة أهمها :

١ ـ صحيح أبي العباس قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدراهم المحمول عليها ؟ فقال إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد فلا بأس ، وإن أنفقت ما لا يجوز بين أهل البلد فلا »[٣٦] .

٢ ـ مرسلة ابن أبي نصر عن رجل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : جاءه رجل من سجستان فقال له : إنّ عندنا دراهم يقال لها الشاهية يحمل

على الدرهم دانقين . فقال : « لا بأس به إذا كانت تجوز »[٣٧] .

٣ ـ مرسلة محمد بن يحيى عمّن حدّثه عن جميل بن درّاج عن حريز بن عبد الله ـ قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه قوم من أهل سجستان فسألوه عن الدراهم المحمول عليها ، فقال : لا بأس إذا كان جواز المصر »[٣٨] . وفي الكافي : « جوازاً لمصر » .

٤ ـ وعلى هذا يحمل مثل صحيح محمد بن مسلم قال : « سألته عن الدراهم المحمول عليها . فقال : لا بأس بإنفاقها »[٣٩] .

٥ ـ رواية زيد الصائغ قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّي كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى ، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مسّاً وثلث رصاصاً ، وكانت تجوز عندهم ، وكنت أعملها وأنفقها ، قال : فقال أبو عبد الله عليه السلام : لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم . فقلت : أرأيت إن حال عليه الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليَّ فيه الزكاة أُزكّيها ؟ قال : نعم إنّما هو مالك . قلت : فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أُزكّيها ؟ قال : إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزكِّ ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ، ودع ما سوى ذلك من الخبيث . قلت : وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة ؟ قال : فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة »[٤٠] .

وظاهر مثل هذه الروايات أنّ الدرهم ملحوظ بما له من المالية والقيمة التبادلية المحضة مع قطع النظر عن خصوصية جنسه ؛ حيث جعل المدار فيها على الجواز والرواج في البلد سواء كان خالصاً أم مغشوشاً ، فلا خصوصية لجنس الفضة ، وإنّما الميزان في الأحكام المتعلّقة بالدرهم بكونه رائجاً بعنوان النقد ووسيلة التعامل والمالية المحضة عند الناس ، والتعبير بإنفاقه يشمل تمام أنحاء الإنفاق

سواء جعله ثمناً في البيع والشراء أو دفعه في أداء الدين والضمانات أو الديات والحقوق الشرعية .

بل ظاهر رواية زيد الصائغ أنّ ذلك هو الموضوع أيضاً لتعلّق الزكاة به ؛ حيث حكمت في جواب السؤال الثاني بأنّه إن حال على الدراهم الحول في البلد الذي يجوز فيه وفيها ما يجب عليه فيه الزكاة تعلّق بها الزكاة ، وظاهره تعلّق الزكاة ببلوغ نفس الدراهم النصاب أي المئتين ، لا بلوغ خالص الفضة فيها ذلك ، وإلّا كان اللازم التقييد بذلك وتوضيحه ، كما صنع في جواب السؤال الثالث .

لا يقال : نظر هذه الروايات إلى جواز إنفاق الدرهم المغشوش وحرمته من حيث كونه مغشوشاً ، فيكون إنفاقه غشّاً محرّماً في المعاملة ، وليس النظر فيها إلى ترتب أحكام النقد والدرهم الحقيقي على الدرهم المحمول عليه ، ولهذا وقع السؤال في بعضها عن عمل الدرهم المغشوش وصنعه ، كما في رواية زيد الصائغ .

فإنّه يقال : هذه الحيثية وإن كانت ملحوظة في الروايات ـ وقد يناسبه أيضاً ما ورد من الأمر بكسر الدرهم المغشوش وإتلافه تجنّباً من تداوله ووقوع الغش بذلك على من يصل إليه[٤١] ـ إلّا أنّه لا اختصاص لها بالنظر إلى هذه الحيثية فقط .

بل يستفاد ـ من نفس تعليق الحكم بجواز الإنفاق على كون الدرهم رائجاً بين الناس ومتّخذاً من قبلهم كنقد ووسيلة للتبادل ـ الإطلاق وترتيب أحكام النقدية على كل ما يتخذ كذلك بين الناس .

وإن أبيت عن انعقاد إطلاق لفظي ، فلا أقل من إطلاق مقامي لهذه الروايات يقتضي ذلك ؛ لأنّ الإذن في إنفاق الدرهم المحمول عليه في الخارج يستلزم عرفاً إنفاقه في تمام الأغراض التي يبتلى بها المكلّف ، والتي منها دفع الحقوق الشرعية والشخصية كالضمانات والديات والزكاة وغيرها ، فيكون السكوت عن عدم جواز إنفاقها في ذلك منشأ لإطلاق مقامي دالٍّ على جواز إنفاقها في ذلك أيضاً ، وإلّا كان

على الإمام عليه السلام أن ينبّه على عدم الاجتزاء به في ذلك .

وقد يشهد لهذا الإطلاق ما نجده في رواية زيد الصائغ من السؤال عن ترتّب الزكاة على مثل هذه الدراهم إذا بلغت ما يكون فيه الزكاة ، فكأنّ حكم الإمام عليه السلام بجواز إنفاقها أوجب أن ينسبق إلى ذهنه ترتب أحكام الدرهم الحقيقي عليها .

لا يقال : غاية ما تدل عليه هذه الروايات جواز إنفاق الدرهم الذي يكون مغشوشاً وترتب أحكام الدرهم الحقيقي عليه ، وهذا مختص بما إذا كان أصل الفضة موجوداً فيه ولكنه ليس خالصاً .

وإن شئت قلت : إنّ الدرهم المغشوش أيضاً نقد حقيقي لا اعتباري ، فكيف يتعدّى إلى الأوراق النقدية والنقود الاعتبارية المحضة في ترتيب تلك الأحكام ؟ !

فإنّه يقال : ظاهر تعليق الحكم بجواز إنفاق الدرهم المغشوش على رواجه وجوازه بين الناس أنّ هذه الحيثية هي تمام الميزان والمعيار للحكم في باب النقد وأحكامه ، لا كون الدرهم من الفلزّ الفلاني أو غيره .

وإن شئت قلت : كما تلغي هذه الروايات خصوصية الفضة الخالصة كذلك تلغي خصوصية أي جنس آخر وخصوصية كون النقدين سلعة حقيقية ، وتجعل الرواج والاعتبار بين الناس هو معيار النقدية والملاك في جواز الإنفاق ، وهو الملحوظ في الدرهم والدينار في إطلاقات الشارع واستعمالاته لهما وترتيب الأحكام عليهما ، خصوصاً إذا كان ذكرهما في قبال الأجناس الأُخرى بعنوان أنّه قيمة لها أو لبعضها كما في باب الديات ، فيكون ذكر الدرهم والدينار في روايات الدية باعتبار أنّهما النقدان الرائجان وقتئذٍ ، فيجوز إعطاء أيّ نقد رائج بمقدارهما .

عدم إجزاء قيمة النقدين :

ثمّ إنّه بناء على ذلك لا يكفي عندئذٍ دفع قيمة ألف مثقال من الذهب أو سبعة آلاف فضة من النقد الرائج ، بل لا بدّ من دفع قيمة الإبل أو أحد الأجناس الأُخرى ،

كما أشرنا آنفاً ؛ لأنّ الدرهم والدينار عندما يلحظان كنقدين رائجين يكون الملحوظ قوتهما الشرائية لا قيمة الجنس الموجود فيهما ، وحيث إنّ الروايات قد صرّحت بملاحظتهما بما هما قيمة الإبل أو أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد قسّم الدية بعد أن كانت تعطى من الإبل على الدراهم عندما كثرت الدراهم ، فقد يحصل الجزم عندئذٍ بأنّ اللازم دفع ما يعادل قيمة الإبل أو أحد الأجناس الأربعة من النقد الرائج اليوم ، وهو الأوراق النقدية .

ويمكن أن نستنتج ـ من مجموع ما تقدم في الجهات السابقة ـ عدم إجزاء دفع مثل الدراهم اليوم أو قيمتها بمقدار عشرة آلاف بعنوان الدية ؛ وذلك لعدّة حيثيّات :

الحيثية الأُولى : ما تقدم في الجهة الثالثة السابقة من ظهور الروايات في كون الأصل في الدية مئة من الإبل من حيث المالية بحيث لا بدّ من حفظ ماليتها في الأجناس الأُخرى ، خصوصاً في الدراهم حيث جاءت بعنوان أنّها قيمة الإبل ، وهي اليوم أقل بكثير من ذلك .

الحيثية الثانية : لو سلّمنا ما استظهره المشهور من أنّ كل الأجناس الستة أُصول في نفسها ، مع ذلك نمنع إطلاق الروايات ؛ لفرض نقصان مالية واحد منها نقصاناً فاحشاً ، كما في الدراهم اليوم ، ولهذا وجدنا الروايات حددت الدية في الدراهم الأقل قيمة من ناحية الوزن باثني عشر ألفاً ، فإذا كان نقصان المالية بنقصان الوزن بنسبة السدس مؤثّراً ، فكيف لا يكون نقصان المالية بنسبة هائلة ـ حتى أصبحت الفضة اليوم أقل من عشر قيمتها سابقاً ـ غير مؤثر في الحكم المذكور الذي هو تعويض مالي للمجني عليه عن خسارته ؛ لمجرّد أنّ مقدار الوزن محفوظ فيه ؟ ! فإنّ هذا قد يناسب الأحكام التعبدية ، لا باب الضمانات وتدارك الخسارة والضرر المادي اللاحق بالغير في حقوق الناس .

فهذه النكتة كما تمنع من انعقاد إطلاق في روايات عشرة آلاف درهم للدرهم الساقط عن المالية سقوطاً مطلقاً لو فرض ذلك ، كذلك تمنع من إطلاقها لفرض

انخفاض قيمته انخفاضاً فاحشاً ، بل في ألسنة روايات الدية ما يدل بوضوح على ملاحظة الشارع للتناسب بين الأصناف الستة في القيمة والمالية ، ودخالة ذلك في هذا الحكم ، وهذا يمنع عن انعقاد الإطلاق المذكور ويجعله على الأقل منصرفاً إلى فرض التساوي ، أو التقارب بينها في القيمة كما كانت كذلك سابقاً .

الحيثية الثالثة : لو تنزّلنا عن ذلك ، فلا ينبغي الإشكال في عدم شمول إطلاق روايات الدرهم والدينار للمسكوك من الفضة والذهب اليوم بعد خروجهما عن التعامل والنقدية ، بل أصبحا كسائر الأجناس والسلع الحقيقية ؛ إما لعدم صدق الدرهم والدينار عليهما أو على أساس الانصراف إلى النقد الرائج منهما أو على أساس نكات وقرائن في ألسنة رواياتهما . ومع عدم تمامية الإطلاق من هذه الناحية لا يكون دفعهما مجزياً ، كماتقدم بيانه .

الحيثية الرابعة : لو فرضنا الإطلاق من جميع الوجوه المتقدمة مع ذلك لم يكن دفع قيمة الفضة مجزياً اليوم مع عدم رضى المجني عليه أو وليه سواءً مع تعذّر دفع الأصناف الأُخرى أو عدم تعذّره .

أمّا في صورة عدم تعذّر دفع أحد الأجناس الأُخرى فواضح ؛ لأنّ مقتضى اشتغال ذمة الجاني بأحدها للمجني عليه بخصوصياتها أنّه يجب عليه دفع أحدها مع التمكن ، وما دام يمكنه دفع واحدٍ منها يجب عليه ذلك ، ولا ينتقل إلى القيمة بعدأن لم يكن دليل على إجزاء دفعها ابتداءً .

وأمّا في صورة تعذّر الجميع ؛ فلأنّه لا دليل على أنّ ذمة الجاني قد اشتغلت بالجامع في ما بينها بحيث يجزي دفع قيمة كل واحد منها عند التعذّر كما في ضمان المثليات ، وإنّما المقدار الثابت هو التخيير في ما بين نفس الأجناس الستة مهما بلغت قيمتها ، وهذا لازم أعم من دخولها جميعاً في الضمان بنحو يجزي قيمة كل واحد عند التعذّر ، بل نحتمل أنّه عند تعذّرها جميعاً يجب دفع قيمة واحد منها تعييناً وهو مئة من الإبل ، كما هو مقتضى مفهوم الحصر في قوله عليه السلام : « الدية مئة من

الإبل »[٤٢] .

وتمام النكتة في ذلك أنّه إنّما اجتزي بدفع سائر الأجناس مهما بلغت قيمتها من باب التعبد الذي هو مبنى الإطلاق من الوجوه المتقدمة ، لا من باب ضمان قيمة الجناية ، والتي لا تختلف في المالية ، فلا دليل على أنّ شغل الذمة بالأجناس المذكورة يكون على غرار الضمانات المثلية بحيث ينتقل إلى القيمة عند التعذّر ، فلا دليل على الاجتزاء بدفع قيمة أقلها في المالية ، بل يكون المرجع عندئذٍ إطلاق « الدية مئة من الإبل » المقتضي بقاء شغل الذمة به في فرض تعذّره ، فلا تفرغ ذمة الجاني إلّا بدفع قيمة مئة من الإبل .

وإن شئت قلت : إنّ التخيير بين الأجناس الستة لا يستلزم التخيير بين قيمها المتفاوتة تفاوتاً فاحشاً عند التعذّر لا عقلاً ـ كما هو واضح ـ ولا عرفاً ؛ لعدم عرفية ذلك في باب الضمانات ؛ فلا يمكن استفادة إجزاء قيمة أقلها حتى عند تعذر الجميع ، وعندئذٍ يكون مقتضى إطلاق « الدية مئة من الإبل » لزوم دفع ما يمكن دفعه منه ، وهو ماليتها وقيمتها بعد فرض العلم بعدم هدر حق المجني عليه بتعذر الأجناس .

تلخيص واستنتاج :

تقدم أنّ تخريج الاجتزاء بدفع الدية بالنقود الورقية الرائجة اليوم يكون له أحد أساسين :

الأول : أن يستفاد ابتداءً من روايات الدية تخيير الجاني بين دفع أحد الأجناس الستة أو دفع قيمته حيث يكتفى في دفع القيمة بالنقد الرائج في البلد .

وقد تقدم أنّ هذه الاستفادة لا يساعدها مقام الإثبات والدلالة ؛ لأنّ إلغاء خصوصية الأجناس وحملها على التخيير بينها وبين قيمة واحد منها خلاف ظاهرها الأولي ، فيكون مقتضى القاعدة وجوب دفع أحدها بالخصوص مع الإمكان وعدم الاجتزاء بدفع قيمته ، لا من جهة أصالة الاشتغال لكي يقال بأنّ هذا من الشك في

أصل التكليف وتعلّقه بالخصوصية أو بالجامع بينها وبين القيمة ، والأصل فيه البراءة حتى إذا كان بنحو التعيين والتخيير فضلاً عما إذا كان بنحو الأقل و الأكثر ـ على ما هو محقق في محله ـ بل من جهة أنّ مقتضى مفهوم الحصر المستفاد من الاقتصار في روايات الدية على الأجناس الستة عدم إجزاء غيرها مع إمكان أحدها ، فلا تصل النوبة إلى البراءة ، كما هو واضح .

الثاني : استفادة ذلك من عنوان الدرهم والدينار بعد استظهار أنّ المراد منهما في ألسنة الروايات ـ لولا القرينة على الخلاف ـ مطلق النقد الرائج لا النقد الخاص ، وفي خصوص روايات الدية يتأكد ذلك باعتبار ما فيها من القرائن والمناسبات الدالّة على ملاحظة الدرهم بما هو نقد رائج يكون قيمة للأجناس بحيث يمكن إعطاء ما يعادله من أي نقد آخر إذا كان رائجاً .

وهذا الاستظهار هو الذي استقربناه في الجهة السابقة ، أي الجهة الثالثة . وعلى هذا الأساس ينفتح البحث حينئذٍ ـ كما أشرنا إليه في تلك الجهة ـ عن كيفية محاسبة ذلك .

كيفيّة حساب الدية اليوم :

فهل يكفي إعطاء ما يعادل قيمة عشرة آلاف درهم بمعنى سبعة آلاف مثقال من الفضة الخالصة اليوم ؛ لأنّ قيمة الدرهم الذي هو نقد حقيقي تكون على أساس قيمة جنسه لا أكثر في الأعم الأغلب ؟ أو لا بدّ من إعطاء ما يعادل قيمة مئة من الإبل أو ألف دينار أو المالية المشتركة بين الأجناس الأربعة أي ما يعادل قيمة أحدها على الأقل ؟

الصحيح : أنّ هذا يختلف باختلاف ما نستظهره من الروايات المتقدمة في الجهات السابقة :

فتارة : نبني على استفادة أنّ الأصل في الدية من حيث المالية مئة من الإبل ،

كما استفدناه من مثل صحيح الحكم الذي ورد فيه « يحسب لكل بعير مئة درهم فذلك عشرة آلاف »[٤٣] ، فعندئذٍ يكون مقتضى الجمع ـ بين ذلك وبين أنّ الدرهم ملحوظ بعنوان مطلق النقد ـ الاجتزاء بمطلق النقد الرائج المعادل لقيمة مئة من الإبل ، لا أقل من ذلك .

وأُخرى : لا نبني على ذلك ، ولكن نستفيد اشتراط أن يكون الدرهم في الدية كل عشرة منه بدينار من مثل صحيح ابن الحجاج الوارد فيه « قيمة كل دينار عشرة دراهم »[٤٤] وعندئذٍ لابد أيضاً من ملاحظة قيمة ألف دينار في دفع النقد الرائج .

وثالثـة : لا نستفيد ذلك أيضاً ، ولكن يقال بأنّ ظاهر ذكر الأجناس الأربعة معاً في مقام دفع الجاني للدية ـ التي هي تعويض مالي للمجني عليه ـ إرادة المالية المشتركة في ما بينها ، وأنّ ذكر الدرهم والدينار معها باعتبارهما ثمناً وقيمة لكل واحد منها ، لا باعتبار قيمة نفسيهما ، وإنّ هذا هو المناسب مع ملاحظة الدرهم والدينار بما هما نقدان ولوحظ تقييم الأجناس الأُخرى وحساب ماليتها بهما ، فلا يكونان ملحوظين إلّا بما هما مضافان إلى تلك الأجناس ،أي بما هما ثمن لتلك الأجناس ، وعندئذٍ لابدّ أيضاً في مقام دفع الدية بالنقد الرائج اليوم من مراعاة قيمة أحد الأجناس الأربعة ؛ لأنّ هذا هو المعادل لقيمة الدرهم والدينار الملحوظين كثمن للأجناس في روايات الدية .

ورابعـة : لا نستفيد ذلك أيضاً ، بل يدّعى أنّ الدرهم أو الدينار ملحوظان كنقدين لهما ماليتهما في نفسيهما ، فإنّ حيثية النقدية لا تنافي ملاحظة النقد بما له من مالية مستقلّة عن الإضافة إلى الأجناس الأُخرى ، فإذا أُلغيت خصوصية كونه نقداً معيّناً يتعدّى إلى مطلق النقد الرائج المعادل لقيمة ذلك النقد من حيث المالية . وهذا هو مبنى فتوى المشهور بأصالة الأجناس الستة كلها .

فقد يقال عندئذٍ بأنّ مقتضى إطلاق روايات الدرهم الملحوظ بما هو نقد رائج كفاية دفع مطلق النقد الرائج في الدية بما يعادل قيمة عشرة آلاف درهم أي سبعة

آلاف مثقال فضة خالصة ؛ لأنّ قيمة الدرهم بما هو نقد مقارب أو معادل لقيمة مقدار جنسه الحقيقي عادة ، فلو كانت الدراهم مسكوكة اليوم من الجنس الحقيقي كالفضة بدلاً عن النقود الورقية كانت قيمتها بما هي نقد مساوية لقيمتها بما هي فضة أو قريباً منها ، فيكفي دفع قيمة الجنس بذلك المقدار بالنقد الرائج اليوم .

إلّا أنّ هذا الإطلاق مما لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ ـ مضافاً إلى عدم وجود مثل هذا الإطلاق في روايات الدية على ما شرحناه في الجهات السابقة ـ أنّ ما ذكر من أنّ النقد اليوم لو كان حقيقياً أي بالدرهم كانت قيمة الدرهم مساويةً مع قيمة $\frac{٧}{١٠}$ مثقال من الفضة الخالصة بسعر اليوم غير صحيح ؛ لأنّ النقد الحقيقي وإن كان مساوياً أو مقارباً في القيمة غالباً لقيمة الجنس الموجود فيه إلّا أنّ نفس استخدام الجنس أعني الفضة في ضرب النقود وكثرة استعمالها والحاجة إليها في التداول والمبادلات أحد أهم العوامل المؤثرة في ارتفاع قيمة ذلك الجنس ارتفاعاً هائلاً ، ولعلّ من أهم أسباب سقوط قيمة الفضة اليوم سقوطاً فاحشاً إنّما هو خروجها عن دائرة النقود التي يتعامل بها وعدم الحاجة إليها إلّا في الأغراض الاستهلاكية ، وهي نادرة جداً بالقياس إلى الحاجة للنقد ، وإنّما لم يسقط الذهب عن المالية بهذا المقدار لتوفّر الطلب عليه في الأغراض الاستهلاكية الأُخرى كالزينة ونحوها ، وندرته الوجودية أيضاً بالقياس إلى الفضة ، وقلّة استعماله في النقد بالقياس إلى الدراهم الورِق ، كما يظهر من مراجعة تأريخ رواج الدرهم والدينار في المعاملات ، فبقي الذهب محافظاً على جزءٍ معتدّ به من قيمته السابقة بخلاف الفضة .

فالحاصل : أنّه لا يصح التمسك بإطلاق روايات عشرة آلاف درهم على فرض تمامية الإطلاق فيها إلّا بالنسبة إلى الدراهم التي كانت رائجة في الأزمنة السابقة ، والتي كانت النقود الرائجة فيها حقيقية ومتخذة من الفضة ، وقد كانت ـ لا محالة ـ قيمتها أكثر بكثير من قيمة الفضة اليوم ؛ لكثرة الطلب عليها من أجل ضرب السكّة والتعامل بها في التجارات والمعاملات وغيرها من أغراض النقد ، ولعلّها كانت تعادل قيمة ألف دينار ومئة بعير وقتئذٍ .

وبهذا يظهر وجه آخر لعدم الاجتزاء بدفع قيمة الفضة اليوم في الدية ـ مع تعذّر الأجناس الأُخرى فضلاً عن فرض عدم تعذّره ـ حتى على مبنى المشهور من استفادة الأصالة للأجناس الستة جميعاً والإطلاق فيها لغرض تفاوت قيمها السوقية زيادة ونقيصة ؛ لأنّ هذا لا يعني أنّ قيمة الدرهم يساوي قيمة $\frac{٧}{١٠}$ مثقال فضة خالصة اليوم ، كما شرحنا .

وأما ما يمكن أن يصاغ اليوم على شكل الدراهم السابقة فقد تقدم أنّه ليس درهماً ولا نقداً رائجاً ، فلا يتوهم إمكان الاجتزاء بدفعه في الدية إذا صنعه الجاني أو حصل عليه .

ومن هنا ينبغي أن يقال بأنّه لو أُريد دفع الدية من النقود الورقية الرائجة اليوم كان اللازم مراعاة قيمة أحد الأجناس الأربعة على الأقل ، والله العالم بحقائق الأُمور ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

الهوامش :

(١) جواهر الكلام ١٥ : ١٨٢ ، وانظر جامع المقاصد ٣ : ١٩ .

(٢) جواهر الكلام ١٥ : ١٨١ .

(٣) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١ .

(٤) المصدر السابق : ١٤٦ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ١ .

(٥) المصدر السابق : ١٤٨ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٨ .

(٦) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٥ .

(٧) انظر العقد المنير ١ : ٦ .

(٨) المفردات : ١٧٢ .

(٩) الحدائق ١٢ : ٨٩ ، ولاحظ شرح الوجيز ٦ : ٥ من المطبوع بضميمة المجموع .

(١٠) ميزان المقادير : ١٣٢ .

(١١) المقنعة : ٢٥١ .

(١٢) النهاية : ١٩١ .

(١٣) المبسوط ١: ٢٠٩ .

(١٤) الخلاف ١ : ٣٠٢ . ط ـ اسماعيليان .

(١٥) جواهر الكلام ١٥ : ١٨٢ .

(١٦) المدارك ٥ : ١١٤ .

(١٧) المفاتيح ١ : ٥٠ .

(١٨) الرياض ٥ : ٩١ .

(١٩) الخلاف ١ : ٣٠٢ .

(٢٠) المنتهى ١ : ٤٩٣ .

(٢١) التحرير ١ : ٦٤ .

(٢٢) التذكرة ٥ : ١٢١ . ط ـ آل البيت .

(٢٣) المنتهى ١ : ٤٩٣ .

(٢٤) المعتبر : ٢ : ٥٢٩ .

(٢٥) ميزان المقادير ١ : ١٣٢ .

(٢٦) الوسائل ١ : ٣٣٨ ، ب ٥٠ من الطهارة ، ح٣ ، وقد نقلها عن الشيخ ، ولها سندان في كليهما إشكال أحدهما بالإرسال والآخر بموسى بن عمر بن يزيد الصيقل .

(٢٧) الوسائل ٦ : ١٠٠ ، ب ٤ من زكاة الذهب والفضّة ، ح١ .

(٢٨) فتوح البلدان : ٤٥٢ . ط ـ مصر سنة ١٩٥٩م .

(٢٩) الوسائل ١٢ : ٤٥٨ ، ب ٢ من الصرف ، ح٤ .

(٣٠) المصدر السابق : ح١ .

(٣١) الوسائل ٦ : ١٠٦ ، ب ٨ من زكاة الذهب والفضة ، ح٥ .

(٣٢) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح٢ .

(٣٣) الوسائل ٦ : ٩٢ ، ب ١ من زكاة الذهب والفضة ، ح٥ .

(٣٤) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح٨ .

(٣٥) الوسائل ٦ : ٩٣ ، ب ١ من زكاة الذهب والفضة ، ح٧ .

(٣٦) الوسائل ١٢ : ٤٧٤ ، ب ١٠ من الصرف ، ح٩ .

(٣٧) المصدر السابق : ٤٧٣ ، ح٦ .

(٣٨) المصدر السابق : ٤٧٤ ، ح١٠ . والكافي : ٢٥٣ ، ح٣ .

(٣٩) المصدر السابق : ٤٧٢ ، ح١ .

(٤٠) الوسائل ٦ : ١٠٤ ، ب٧ من زكاة الذهب والفضة ، ح١ .

(٤١) الوسائل ١٢ : ٤٧٣ ، ب١٠ من الصرف ، ح٥ ، وغيره .

(٤٢) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب١ من ديات النفس ، ح٣ و٥ .

(٤٣) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب٢ من ديات النفس ، ح٨ .

(٤٤) المصدر السابق : ١٤١ ، ب١ من ديات النفس ، ح١ .

المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي

ـ القسـم الأول ـ

□ آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

إنّ النمط المعهود والمتعارف في بحث المسائل المستحدثة إنّما يكون بالرجوع إلى أدلّة كل مسألة على حدة كغيرها من المباحث الفقهية .. إلّا أنّ الجديد في هذا المقال هو الأُطروحة المحكمة التي قدّمها الباحث ـ دام ظلّه ـ في لمّه لشعث هذه الفروع وصبّها في قوالب عامة وإرجاعها إلى الأُصول والمباني الكلّية .. ليتم على ضوئها معالجة الكثير من تلك المسائل .. وإنّها بحقّ لخطوة صاعدة في حركة النهوض الفقهي .. ومبادرة تأسيسيّة موفّقة في سبيل تفعيل الاستنباط .. وسنوافيك بالقسم الأول في هذا العدد آملين أن نوفّق لنشر ما تبقّى من المباحث في الأعداد القادمة .. إن شاء الله تعالى..

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطّاهرين

تمهيد

قبل الورود في بحث المسائل المستحدثة بصورة مفصّلة نذكر مقدمتين نافعتين : أُولاهما في تعريف المسائل المستحدثة، وبيان الحاجة إليها، وعرض نماذج لها في أنواع مختلفة. والثانية في بيان المباني العامّة للمسائل المستحدثة.

المقدمة الأُولى

وهي تشتمل ـ كما ذكرنا ـ على ثلاثة أبحاث:

١ ـ تعريف المسائل المستحدثة:

المسائل المستحدثة: هي كل موضوع جديد يُطلب له حكم شرعي سواء لم يكن في السابق أو كان سابقاً لكن تغيّرت بعض قيوده.

فالأول من قبيل النقود الاعتبارية التي لم تكن قبل، والثاني من قبيل اعتبار المالية لبعض الأعيان النجسة والتي لم تكن لها مالية في الماضي.

٢ ـ الحاجة إلى هذه المسائل:

وتوضيح ذلك يكون ببيان أمرين:

الأمر الأول ـ إنّ من خصائص عالم المادة التغيّر الدائم والتحوّل المستمر، بل التغيّر ـ باعتقاد كثير من الفلاسفة والحكماء ـ من اللوازم الذاتية للمادة لا ينفكّ عنها بحال من الأحوال، وبما أنّ الإنسان يعيش في هذا العالم المادي، فمن الطبيعي أن يطال هذا التغيّر كل مظاهر الحياة الإنسانية على صعيد شكل ونمط ووسائل المعيشة، وكذلك على صعيد العلاقات الجديدة سواء كانت في حدود الأفراد أو في ما بين المجتمعات والدول. وهذا ما جعل الفقه يواجه ظاهرتين جديدتين:

الأُولى: بروز موضوعات جديدة للأحكام الشرعية لم تكن من قبل، كما هو الحال بالنسبة الى الأوراق النقدية، فإنّه أمر حادث نسبياً، حيث كان المتعارف في سابق الأيام هو التعامل بالدينار والدرهم ـ أي الذهب والفضة المسكوكين ـ ولكن تطوّر الحياة واتساع حاجات البشر أوجب اعتبار الأوراق النقدية مالاً.

الثانية: ثمة موضوعات كانت موجودة في الماضي إلّا أنّه طرأ عليها من الأحوال والشرائط ما غيّر من قيودها، كما نرى ذلك في الأعيان النجسة التي لم تكن لها قيمة ومالية في السابق، غير أنّ التطوّر الذي حصل في العلوم الطبية واكتشاف منافع كبيرة في بعض الأعيان النجسة كالدم وأجزاء الميتة أوجب أن يكون لها مالية

في نظر العقلاء، فإنّه يُبذل اليوم بإزائها المال الكثير.

وعليه، فإنّ الفقيه لابدّ له من تبيين الحكم الشرعي في كلتا الحالتين، ولا يقتصر في البحث والفتيا على خصوص ما تعورف من المسائل المسطورة في كتب فقهائنا القدماء قدس الله أسرارهم.

الأمر الثاني ـ تمتاز شريعتنا الإسلامية ـ حسب ما نعتقد ـ بعدّة امتيازات، منها العالمية والاستمرار والشمولية لكل جوانب الحياة، فهي لم تتأطّر بزمان ولامكان معيّنين، ولا تختص بطبقة من الناس ولا بخصوص قوم أو جنس ما، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد بُعث إلى الناس كافة وفي شتى أقطار الأرض، عربيهم وأعجميهم، أبيضهم وأسودهم، شرقيهم وغربيهم، في أية بقعة وجدوا، وفي أي زمان عاشوا، فدعوته صلى الله عليه وآله وسلم عامة للناس، وفي الوقت ذاته إنّها تستوعب مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وتقدّم الحلول لجميع مشكلاتها.

وقد دلّ على ذلك ـ مضافاً إلى الدليل العقلي، ومضافاً إلى طبيعة الشريعة وقوانينها ـ النصوص الكثيرة، سيما ما ورد في كتاب الله العزيز من الآيات الصريحة بذلك، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأُولى: ما صرّح فيها بالعموم من حيث المكان، بل الزمان أيضاً، منها:

١ ـ قوله تعالى ـ إشارة إلى القرآن المجيد ـ: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرىٰ لِلْعَالَمِينَ ﴾[١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾[٣].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾[٤].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً ﴾[٥].

٦ ـ قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً ﴾[٦].

٧ ـ بل جميع الآيات التي وقع الخطاب فيها بلفظ « **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** »، وهي أكثر من عشر آيات.

فإنّ هذه الآيات شاملة لجميع آحاد الناس الى يوم القيامة في مختلف أنحاء المعمورة من غير فرق بينهم من حيث اللون والجنس وغير ذلك.

بل قد يقال: إنّها شاملة لمن يسكن سائر الكواكب من أهل السماوات لو كان لها سكّان كالبشر، كما عساه يظهر من بعض الآيات والروايات التي ليس هنا موضع بحثها.

الطائفة الثانية ـ ما دلّ على خاتمية الرسالة الإسلامية وأنّه ﷺ خاتم الأنبياء، وهذه الطائفة أوضح مما تقدّم في عمومها بالنسبة إلى عمود الزمان، من قبيل قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِجَالِكُمْ وَلَـكِن رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾[٧].

الطائفة الثالثة ـ ما دلّ على كمال الدين وتمامية الشريعة واستيعابها لجميع الأحكام التي ينبغي أن تشرّع، نحو قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً ﴾[٨].

وحاصل ضرب هذه الآيات بعضها في بعض هو أنّ الشريعة قادرة على تلبية احتياجات البشر التشريعية وتغطية كل ساحة الحياة في أي مقطع زمني وفي أية بقعة من أقطار الأرض سواء في المسائل العبادية والروحية أو المسائل التربوية والأخلاقية أو المسائل الاقتصادية أو الحقوقية، وسواء تعلّقت بالفرد أو المجتمع أو الدولة.

وإلّا فإنّ عدم تقديم الإجابة الكاملة ولو لواحدة من مسائل الحياة المعاصرة ومشكلاتها يعدّ اعترافاً ضمنياً بعدم تمامية هذا الدين لا سمح الله.

إن قلت: إنّ عدم قدرتنا على تشخيص بعض الأحكام الشرعية سيما في الموضوعات المستحدثة لا يستلزم نسبة النقص إلى الشريعة، فإنّ عدم العثور على أحكام هذه الموضوعات من جملة العطايا الإلهية التي حرمنا منها على أثر غيبة الإمام المعصوم (عج) والتي حصلت بسبب تقصير البشر أنفسهم، إذن فلا عيب حينئذٍ في ذات الشريعة ولا نقص، بل النقص نشأ من قِبل الإنسان؛ لأنّه هو الذي أوجد المانع الذي حال دون وصوله إلى الحكم الشرعي.

قلت: هذا البيان إنّما يتم بالنسبة إلى الأحكام الواقعية والألطاف الإلهية الخفية والهدايات الربانية الخاصة.

أما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الظاهرية فلا؛ فإنّنا قد نعجز عن الوصول إلى الحكم الواقعي إلّا أنّه لا مانع من الوصول إلى الحكم الظاهري، فلا أحد يقول بخلوّ واقعة منها، ولا نكاد نجد فقيهاً من الفقهاء في أي عصر من الأعصار يقول بعدم وجود حكم ظاهري ـ على الأقلّ ـ لواقعة ما وأنّ الناس بالنسبة إلى ذلك مطلقو العنان ومخيّرون لا حكم لهم فليفعلوا ما شاءوا من دون مراجعة فقيه؛ إذ لا أحد يتفوّه بذلك قطعاً، ولا نرى أثراً من هذا في شيء من كلمات وكتب الفقهاء من الأولين والآخرين، بل إنّ الأمر على العكس تماماً، فإنّهم يتصدّون دائماً للإفتاء عن كل ما يرد عليهم من الاستفسارات. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، قد أُمرنا في عصر الغيبة بالرجوع إلى الفقهاء ورواة الحديث، كما في التوقيع الشريف:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[9]، فإنّه يدل بالمطابقة على لزوم الرجوع إلى الفقهاء في كل أمر حادث، وعلى الفقهاء أن يبيّنوا الحكم، وهذا معناه أن لابدّ من وجود حكم لكي يرجع فيه إلى الفقهاء، وإلّا كان هذا الأمر لغواً.

إذا عرفت ذلك، فإنّنا نعلم بوجود مسائل مستحدثة كثيرة وفي مختلف أبواب الفقه في عصرنا الراهن، وليس شيء منها منصوصاً بخصوصه في كتب الفقه؛ لأنّها لم تكن محلّاً للابتلاء آنذاك، ولم يرد فيها نص خاص في الكتاب العزيز، ولا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام، فلابدّ من بحثها والوقوف فيها على الإجابة الصحيحة والوافية.

٣ـ نماذج من المسائل المستحدثة:

إنّ المسائل المستحدثة كثيرة ومتنوّعة، وإليك أهم النماذج التي اخترناها ومن أنواع مختلفة، ويمكن تقسيمها إلى الأقسام التالية:

القسم الأول ـ ما يتعلّق بالطب :

١ ـ التشريح : فهل يجوز لطلّاب الطب تشريح جسد المسلم إذا لم يوجد جسد غير مسلم ؟ بل هل يجوز تشريح غير المسلم ؟ فإنّه قد ورد أنّ « المثلة حرام ولو بالكلب العقور »[١٠] ، مع أنّه لو لم يتسنَّ لهم التشريح لم يقدروا على إجراء أنواع العمليات الطبّية والجراحيّة بل ولا معالجة كثير من المرضى ، فإنّ ذلك مشكل جدّاً بدون ممارسة التشريح .

٢ ـ الترقيع : هل يجوز ترقيع الأعضاء من بدن الحي أو الميّت للحي نحو القلب والكلى والعين ؟ مع أنّ العضو المبان من الحي ـ كالعضو المبان من الميت ـ نجس ، ولا تجوز الصلاة معه ، ولا يصح بيعه ، بل ولا يجوز أخذه من الميت !

٣ ـ التلقيح الصناعي : هل يجوز تكليفاً التلقيح الصناعي بأخذ النطفة من الزوج وجعلها في رحم زوجته أو رحم الأجنبية ، أو جعل النطفة ـ المأخوذة من ماء الرجل والمرأة ـ في وعاء ثم زرعها في رحم الزوجة أو رحم الأجنبية ، إلى غير ذلك من أقسامه ؟ ثم ما هو حكم المتولّد منه ـ على تقدير تحققه ـ من حيث إلحاقه بصاحب النطفة أو صاحب الوعاء في الإرث ؟ وما هو حكم المحارم ؟ وغير ذلك .

٤ ـ تزريق الدم : هل يجوز تزريق دم المسلم للكافر وبالعكس ، أو دم المرأة للرجل وبالعكس ؟

وهل يجوز بيع الدم لذلك ؟ ولا يخفى ضرورته في يومنا هذا ؛ إذ لولاه لتعذّر إنقاذ حياة العديد من المصدومين والمرضى .

٥ ـ تحديد النسل : هل يجوز المنع عن تكثير النسل ؟ ! مع ما هو المعروف من قوله صلى الله عليه وآله : « تزوّجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم ... الخ »[١١] ، وقوله تعالى ـ في مقام المنّة على العباد ـ : ﴿ وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ ﴾[١٢] .

وهل يباهي صلى الله عليه وآله بالنسل الكثير الفقير الضعيف ؟ أو إنّ الكثرة هنا فيها نظر للكيفية لا الكمية حسب ؟ !

ثم على فرض الجواز، هل يجوز التعقيم المؤقت أو الدائم، ووضع وسائل خاصة في الفرج، مع أنّه قد يؤدي ذلك إلى وقوع النظر واللمس من الأجنبي، ولو المرأة بالنسبة إلى المرأة، لا سيما مع ما قد يقال من أنّ ذلك قد يكون من قبيل تضييع النطفة؛ لأنّ النطفة تنعقد هناك ثم تموت لعدم إمكان وصولها إلى محلها؟ وهل يجوز تعقيم الرجل أو المرأة مع ما فيه من نقصان العضو؟

٦ ـ هل يجوز أخذ القلب من إنسان مشرف على الموت وزرعه في بدن إنسان آخر لإنجائه من الهلاك الحتمي، مع أنّ الأخذ سبب لتسريع موته؟ وهل يكفي رضا صاحبه أو أوليائه؟

٧ ـ هل يجوز إسقاط الجنين إذا كان بقاؤه يشكّل خطراً على نفس الأُم أو على سلامتها؟

ولو فرض جوازه ففي أي وقت يجوز؟ فهل يجوز ذلك إذا كان بصورة العلقة أو المضغة أو الإنسان الكامل الذي فيه الحياة؟

٨ ـ هل يجوز إسقاط الجنين إذا علمنا بالطرق العلمية الحديثة بأنه سيولد ناقص الخلقة ويبقى موجوداً مزاحماً للآخرين إلى آخر عمره؟

٩ ـ هل يجوز تجميد الإنسان المصاب بأمراض غير قابلة للعلاج رجاء كشف طرق لمعالجته في المستقبل، كما هو المعروف في بعض البلاد؟

وما هو حكم أمواله وزوجته وهو في هذه الحالة، فإنّه ليس له حياة ظاهرية وما هو بميت واقعاً؟

١٠ ـ قد يقال إنّ الزواج بين القرابة القريبة يكون منشأ لبعض الأخطار بالنسبة إلى الولد باعتقاد الأطباء، فهل يكره مثل هذا الزواج حينئذٍ أو يحكم بحرمته، مع أنّ المعروف خلافه؟

القسم الثاني ـ ما يتعلّق بالعبادات:

١١ ـ كيف نصلّي ونصوم في المناطق القطبية التي يكون فيها كل من الليل

والنهار ستة أشهر، أو يكون هناك أيام طويلة بمقدار الشهر أو الأسبوع أو أقل من ذلك؟

(وعدّ ذلك من المسائل المستحدثة إنّما هو من جهة عدم إمكان الوصول إلى تلك الأمكنة والسكن فيها سابقاً).

١٢ ـ في الأسفار الفضائية كيف يصلّي المسلم، حيث لا يمكن تشخيص أوقات الصلاة، فلا صباح ولا مساء ولا ظهر ولا ليل ولا نهار؟ ثم كيف يواجه القبلة في الصلاة؟ وهكذا بالنسبة إلى سائر الأحكام.

١٣ ـ إذا سافر الإنسان بالطائرات السريعة باتجاه حركة الأرض فصلّى الظهر مثلاً ثم وصل إلى محل آخر لم يتحقق فيه وقت الظهر بعد، فهل تجب عليه صلاة أُخرى؟

وكذلك إذا صام شهر رمضان ثلاثين يوماً في محل ـ مثل مكة ـ ثم سافر إلى محلٍّ آخر وكان يوم من الشهر باقياً، فهل يجب عليه صوم يوم آخر، فيكون الصوم الواجب عليه حينئذٍ واحداً وثلاثين يوماً؟

وهكذا لو نذر إنسان صيام يوم الغدير مثلاً فصامه ثم جاء إلى محل آخر يتأخر الشهر عنه بيوم فصادف الغدير، فهل يجب عليه صومه مرة أُخرى؟

١٤ ـ هل يجوز للصائم استعمال المواد الغذائية أو الأدوية المقوّية بواسطة تزريقها بالبدن؟

١٥ ـ هل يجوز السعي في الطبقة العالية من المسعى؟ أو الرمي من الطبقة العليا من محل الجمرات المستحدثة في أيامنا هذه؟

وكذلك الطواف في الطبقات العالية من المسجد الحرام إذا قلنا بعدم وجوب كون الطواف في سبع وعشرين ذراعاً، كما هو الأقوى؟

١٦ ـ هل يجوز للمرأة المسلمة التداوي بالأقراص ونحوها لتأخير العادة حتى تصوم الشهر كملاً، وتأتي بالطواف والصلاة في الوقت؟

١٧ ـ هل يكفي في جريان حكم المسافر السير العمودي والابتعاد في الفضاء بمقدار المسافة الشرعية أو لابد أن يكون السفر على الأرض والسير الأُفقي ؟

١٨ ـ هل تكفي رؤية الهلال بالوسائل الحديثة كالتلسكوب في ثبوت الشهر ؟

القسم الثالث ـ ما يتعلّق بالمعاملات والمسائل الاقتصادية :

١٩ ـ ما هو حكم الأوراق النقدية الاعتبارية ؟ ومن أين نشأت ماليتها ؟ وهل تترتب عليها أحكام النقدين من قبيل الزكاة والربا والمضاربة بها ؟

٢٠ ـ ما هو حكم المعاملات المصرفية مع ما فيها من الربا ؟ وما هو حال المصرف الإسلامي اللاربوي ؟ وهل يمكن إجراء حكم الجوائز على الربح الذي يتعلّق بالودائع المصرفية ؟

٢١ ـ ما حال الصك والكمبيالة من جهة بيعها وشرائها وسائر أحكامها ؟

٢٢ ـ هل يجوز التأمين بأقسامه (تأمين على الحياة والسيارات والبيوت وسائر الأموال) ؟ وما شرائطه على فرض الصحة ؟ وهل هو داخل في المعاملات ؟

٢٣ ـ ما حكم أنواع الشركات التي لم تعهد في السابق ؟

٢٤ ـ ما حكم السرقفلية ؟ وهل هي جائزة أم لا ؟ وفي أي مورد تجوز وأي مورد لا تجوز ؟ فقد يدفع المشتري قبال السرقفلية عوضاً للمالك ، وقد لا يكون كذلك .

٢٥ ـ ما حكم الاستخدام من ناحية الدولة مع ما في ذلك من الجهالة من جهات عديدة ، والجهل مبطل للإجارة ؛ فقد يكون الجهل من ناحية مدة الاستخدام لاختلاف الأفراد من حيث مدة التقاعد ، وقد يكون الجهل من ناحية المبلغ ومقدار الأُجرة ؛ لأنّها تتغير حسب اختلاف الأزمنة ؟ بل وكذا الاستخدام في بعض المؤسسات الخصوصية ؟

٢٦ ـ ما معنى حق التقاعد ، فهل هو معاملة أو شرط في ضمن العقد ؟ مع ما

فيه من الجهل من جهات شتى؛ لأنّ المقدار الذي يؤخذ من الحقوق قد يكون أقلّ مما يعطى حال التقاعد وقد يكون أكثر وقلّما يتحدان، فما حكم هذا التفاوت؟

٢٧ ـ هل يجوز بيع أوراق اليانصيب مع عدم اندراجها في شيء من العقود، بل قد يكون من قبيل الأزلام المنهي عنها في كتاب الله، فهل هناك طريق لتوجيهه فقهيّاً؟

٢٨ ـ كيف تصحّ المضاربة في زماننا مع أنّ المعروف اشتراطها بالنقدين المسكوكين؟

فهل يغلق باب المضاربة إلى الأبد، أو تتصور فيها أقسام أُخر؟ وهل تصحّ المضاربة في غير التجارات كما هو المعروف؟

٢٩ ـ ما حال غنائم الحرب في هذه الأيام مع أنّ الجيش موظّف من قِبل الدولة لمثل ذلك، وهي التي تتحمّل جميع المصارف، بخلاف الحروب السابقة التي كانت المصارف فيها غالباً على الأشخاص؟

هذا مع العلم أنّ كثيراً من الغنائم كالدبابات والأسلحة الثقيلة وشبهها مما لا ينتفع به الأشخاص عادة، فهل يجب بيعها وإعطاء ثمنها للمجاهدين أو أنّ الأدلّة منصرفة عن مثلها؟

٣٠ ـ هل يجوز إجراء العقود بالهاتف أو المذياع أو التلفزيون؟ وما حال خيار المجلس فيها حينئذٍ؟ وكذا الإقرار، بل الطلاق إذا حضر شاهدان عدلان؟

٣١ ـ هل إنّ حق التأليف أو حق الاختراع أو الاكتشاف مقبول شرعاً؟ وبعبارة أُخرى هل تتصور الملكية للأُمور المعنوية أو لابدّ في الملك من عين خارجية؟

٣٢ ـ هل إنّ الشخصية الحقوقية تملك كما تملك الشخصية الحقيقية أو لا؟

٣٣ ـ هل تصح الإجارة بشرط الرهن كما هو المتعارف في زماننا، حيث يشترط على المستأجر دفع مبلغ إلى المؤجر ويسترجعه عند انقضاء مدة الإجارة، وتكون الأُجرة أقلّ مما ينبغي لمكان ذلك المبلغ المدفوع؟

القسم الرابع ـ في مسائل مختلفة :

٣٤ ـ قد تكون الخسارة الناشئة عن الجناية أكثر من الدية، بمعنى أنّه قد يحتاج لعلاج الجرح أو الكسر إلى مصارف أكثر من الدية، فهل هناك ضمان لذلك أو لا؟ فمثلاً دية اليد لا تزيد عن خمسمئة دينار في حين قد تكون مصارف علاجها ألف دينار.

٣٥ ـ هل يجوز الذبح بالمكائن الحديثة؟ وكيف يكون حال الاستقبال والتسمية حينئذٍ؟

فهل يلزم المباشرة في الذبح أو يكفي التسبيب؟

وهل تكفي في التسمية المقارنة العرفية؟

٣٦ ـ الجراحات والصدمات الناشئة من حوادث الدهس بالسيارات هل هي من سنخ العمد أو شبه العمد أو الخطأ المحض، أو يفصّل بين من راعى ضوابط المرور وبين من لم يراعِ ذلك؟

٣٧ ـ هل يجوز إحداث الشوارع عند حاجة الناس إليها؟ وما هو حكم هدم البيوت والمساجد والمقابر وشبهها من حيث الضمان؟

وهل تجري أحكام المسجد لو فرض وقوعه في الشارع؛ كعدم جواز مكث المجنب فيه وعدم جواز تنجيسه؟

٣٨ ـ هل يجوز تغيير الجنسية بأن يبدّل جنس الرجل إلى أُنثى وبالعكس، فإنّ بعض الأفراد تظهر عليهم علامات الذكورة أو الأُنوثة إلّا أنّ لديهم الاستعداد للاتصاف بعلامات الجنس الآخر، فيبدّل جنسه بعملية جراحية؟

ثم على فرض جوازه أو عدم جوازه، لو فرض وقوعه وتبدّل أحدهما إلى الآخر فما حكم الزوجية وما يلحقها من أحكام كالمهر والنفقات السابقة والإرث إذا وقع التبدّل قبل القسمة؟

٣٩ ـ ما هي أحكام المذياع والتلفزيون؟ وهل يحرم سماع الأغاني المحرّمة

منهما؟ وكذا النظر إلى الأجنبية؟ وهل يجب السجود إذا استمع إلى آية السجدة منهما؟ إلى غير ذلك من الإحكام.

٤٠ ـ هل يمكن ترتيب آثار الإقرار والأوقاف والوصايا وغيرها بمجرّد سماعها من الأشرطة المسجّل عليها ذلك؟ وكذا لو كانت الصورة محفوظة على الأفلام سواء أُخذت مع علم صاحبها بها أو على غفلة منه، فهل يحكم طبقاً لذلك أو لا، أو يفصّل؟

هذه أربعون مسألة من المسائل المهمة المبتلى بها اليوم والتي قلّما تعرّض لها فقهاؤنا الأعلام من القدماء والمتأخرين؛ لعدم ابتلائهم بها، وقد تصدّى جمع من أكابر المعاصرين للجواب على بعضها في كتبهم الفتوائية من دون ذكر دليل عليها؛ لاقتضاء المقام ذلك، وبقي كثير منها بلا جواب. هذا ومن المعلوم عدم حصر المسائل المستحدثة في الأربعين وإن كانت هذه أهمها.

المقدمة الثانية

في بيان المباني العامة للمسائل المستحدثة:

من الواضح أنّ هذه المسائل المستحدثة وأشباهها مما لم يرد فيها نص خاص، لذا فمن اللازم بيان الأدلّة التي تعتمد في بحثها.

وينبغي لنا أولاً ذكر القواعد الكلية التي يمكن إرجاع المسائل المستحدثة إليها من باب ردّ الفروع إلى الأُصول الذي هو وظيفة المجتهد، ثم بعد ذلك نتعرّض لكل واحدة منها مفصّلاً وبيان أحكامها وما ينطبق عليها من القواعد والأُصول.

فنقول ـ ومن الله نستمد التوفيق والهداية ـ: لابدّ هنا من رسم أُمور خمسة:

الأمر الأول: إنّه ينبغي أن يعلم أنّ طريقة البحث في هذه المسائل المستحدثة وأشباهها عند الشيعة تختلف عما هو عليه عند إخواننا أهل السنة؛ وذلك لاختلاف المباني الأُصولية لكل من الفريقين، حيث إنّ أصحابنا يتمسكون بالنصوص الخاصة والعامة وأيضاً بالقواعد الكليّة المأخوذة من الأدلّة المعتبرة ـ الكتاب والسنة

والإجماع القطعي - ولا ركون لهم في شيء من ذلك إلى الظنون. فإنّ الاجتهاد عندنا إنّما هو استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها، وإنّ لكل واقعة حكماً شرعياً مجعولاً يكون المجتهد دائماً بصدد الوصول إليه، سواء وصل إليه أم لا.

وإن شئت قلت: قد ثبت بالأدلّة أنّ لكل واقعة حكماً في الشريعة الإسلامية علمنا به أو لم نعلم، وهذه الأحكام الواقعية كانت مودعة عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده عند أوصيائه المعصومين عليهم السلام، فالحوادث الواقعة لا تخلو من الأحكام الواقعية، إلّا أنّنا إذا لم نظفر بحكم واقعي نظفر بحكم ظاهري قطعاً؛ لما قد ثبت عندنا من أنّ الفقيه إمّا يعلم الحكم الواقعي أو يظن به ظناً معتبراً دلّت الأدلّة القطعية على اعتباره - أي الأمارات - أو يشك، وعند الشك يرجع إلى أحد الأُصول العملية المعتبرة -أي البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط -وهذه الأُصول حاصرة لموارد الشك طرّاً لا يشذّ منها شاذّ، فإذن لا فراغ قانوني في الشريعة لا واقعاً ولا ظاهراً، ووظيفة المجتهد هي عملية اكتشاف وتشخيص الحكم الموجود في الشريعة. هذا هو الاجتهاد لدى الشيعة الإمامية.

أما الاجتهاد لدى أهل السنة فإنّه مباين لما عندنا؛ وذلك لاعتمادهم في الإفتاء في مثل هذه المسائل على القياس الظني والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع بما لها من معانٍ عندهم، ولا ينحصر الاجتهاد - حسب مبانيهم - في حدود النصوص، ويمكن القول إنّ الاجتهاد عندهم في الجملة على أقسام ثلاثة:

أولها: وهو المسمّى عندهم بالاجتهاد البياني الذي هو نحو ما ذكرنا آنفاً من استنباط الحكم الشرعي من النصوص.

ثانيها: تشريع الحكم وجعله في ما لا نصّ فيه، فإنّ المجتهد هنا يُعمل رأيه الخاص وفهمه في تشخيص الحكم الشرعي إما على أساس القياس الظني أو على أساس مبدأ الاستحسان أو على أساس مبدأ المصالح المرسلة أو على أساس مبدأ سدّ الذرائع، كما هو مشروح عندهم، ويكون هذا الحكم المجعول من قبل المجتهد بمنزلة حكم الله تعالى، وذلك بمقتضى قولهم بالتصويب.

وهو كما ترى؛ فإنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً، وهم إنما لجأوا إلى ذلك لشحّة المصادر والنصوص المتوفرة لديهم؛ حيث حرموا أنفسهم من الانتفاع والانتهال مما صدر عن العترة الطاهرة من روايات وأحاديث كثيرة، فوقعوا في ما وقعوا فيه.

وقد حذّر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مغبّة ذلك في الحديث المتواتر بين المسلمين: «إنّي مخلّف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»(١٣).

ثالثها: الاجتهاد في مقابل النص، وبعض أمثلته معروفة، نحو ما حكي عن عمر من قوله: «متعتان كانتا محلّلتين في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنا أُحرّمهما وأُعاقب عليهما»(١٤).

وهذا القسم كسابقه غير مقبول عندنا؛ إذ ليس من حق المجتهد أن يشرّع، بل عليه أن يبذل ما في وسعه للوصول إلى الأحكام الواقعية المجعولة من خلال النصوص الخاصة والعامة والقواعد الكلية التي هي طرق إليها.

وقد ذكرنا ذلك مفصّلاً في محلّه من أبحاث الاجتهاد والتقليد.

الأمر الثاني: هل للزمان والمكان تأثير في الاجتهاد؟

إنّ المعروف في ألسنة جمع من أكابر المعاصرين أنّ للزمان والمكان تأثيراً ودخلاً في الاجتهاد، فما هو المراد من ذلك؟ وكيف تتغير الأحكام باختلاف الأمكنة والأزمنة مع أنّها عامة لكل زمان ومكان؟!

لا يخفى أنّ جذور هذا البحث موجودة في كلمات القدماء والمتأخرين أيضاً، ومهما يكن من أمر فإنّ لهذا الكلام ثلاث معانٍ، بعضها باطل وبعضها صحيح:

أولها- وهو معنى ساذج لا يقول به أحد من فقهائنا؛ وحاصله أن يقال: إنّه لابدّ أن يكون الفقيه تابعاً للزمان والمكان، فإذا شاع المصرف الربوي فاللازم عليه الإفتاء بحلّية هذا النوع من الربا، وإذا كان الفقيه في مكان شاع فيه السفور وتبرّج النساء فاللازم الإفتاء بجواز ذلك، فهو إذن تابع لمقتضى الزمان والمكان. وهذا

خيال فاسد لا يقول به فقيه من فقهاء الإسلام.

ثانيها ـ أن يقال: ليس المراد منه تغيير الحكم بدون تغيير الموضوع؛ فإنّ حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة[١٥]، بل إنّما يقع التغيّر والتبدّل في الحكم من ناحية تبدّل الموضوعات.

توضيح ذلك: إنّ في كل حكم من الأحكام ثلاثة عناصر: (نفس الحكم ـ المتعلّق ـ الموضوع)، ففي مثل قولنا: «يحرم شرب الخمر» التحريم هو الحكم والشرب هو المتعلّق والخمر هو موضوع، وكذلك في قولنا «يجب تطهير المسجد» الوجوب هو الحكم والتطهير هو المتعلّق والمسجد هو الموضوع، ولكن قد لا يكون هناك إلّا الحكم والمتعلّق كالحكم بوجوب الصلاة والصيام؛ لعدم تعلّقهما بأمر خارجي، وهنا قد يسمى المتعلّق موضوعاً، ويقال: الوجوب هو الحكم والصلاة موضوعه.

ومن الواضح أنّ كل حكم يدور مدار موضوعه، ونسبته إليه تشبه نسبة المعلول إلى علّته أو المعروض إلى عرضه. وإنّما قلت: تشبه، ولم أقل إنّه هو هو؛ لعدم جريان هذه العناوين ـ أعني العلّية والعروض ـ في الأُمور الاعتبارية.

وعلى كل حال، لازم ذلك أنّه إذا تغيّر الموضوع تغيّر الحكم بتبعه، ومن الواضح أنّه قد يكون للزمان والمكان دخل في تبدّل الموضوعات الخارجية.

ومثاله المعروف في كتاب البيع: أنّ مالية المال ـ الذي هو قوام صحة بيعه وشرائه ـ تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فالماء على الشاطىء لامالية له أحياناً، وفي المفازة له مالية كبيرة (هذا من ناحية المكان)، والجمد في الشتاء لامالية له، ولكنه في الصيف له مالية كبيرة عادة (هذا من جهة الزمان)، وهكذا في غيرهما مما يشبههما من الأمثلة.

وليعلم أيضاً أنّ الحكم يؤخذ من الشارع المقدّس، والموضوعات العرفية تؤخذ من أهل العرف. نعم، الموضوعات المخترعة من قِبل الشارع مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات إنّما تؤخذ من الشارع فقط.

ومن الواضح أنّه قد تتبدّل الموضوعات في نظر العرف من جهات متعددة، فيكون الحكم تابعاً له ودائراً مداره؛ ولذا يقال: بخار النجس ودخانه ليس نجساً، والكلب إذا وقع في المملحة وخرج عن عنوان الكلب وصدق عليه عنوان الملح كان طاهراً، حتى إنّه لو شك في بقاء النجاسة لم يجز إجراء الاستصحاب؛ للشك في بقاء الموضوع وتغيّره حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية.

ثم اعلم أنّ تغيّر الموضوع على أنحاء ثلاثة:

فتارة: تنقلب ماهيته العرفية وتستحيل إلى غيرها، كاستحالة الكلب ملحاً والفحم دخاناً، فإنّ الملح عنوان مباين ومغاير لعنوان الكلب في أنظار العرف، فتغيّر الحكم بسببه واضح.

وأُخرى: يكون تبدّل بعض أوصافه الظاهرية إلى موضوع آخر وإن لم يكن مبايناً له، كانقلاب الخمر خلّاً؛ فإنّ الفرق بينهما وإن لم يكن في نظر العرف كالفرق بين الكلب والملح ولكنّه أيضاً موضوع آخر، فتبدّل الحكم هنا أيضاً واضح؛ لانتفاء الموضوع السابق.

وثالثة: يكون بتغيّر بعض أوصافه المعنوية والاعتبارية المقوّمة، كسقوط الماء عن المالية عند الشاطىء، وصيرورة الدم مالاً في أعصارنا، وكذا بالنسبة إلى أعضاء البدن عند الانتفاع بها في الترقيع وشبهه.

فتبدّل الحكم هنا أيضاً ظاهر؛ لتبدّل ما هو مقوّم من الصفات، وإذا تبدّلت الأوصاف غير المقوّمة كان مجرى للاستصحاب، نحو المثال المعروف في زوال التغيّر عن الماء المتغيّر بنفسه.

أما إذا بقي الموضوع على حاله من حيث الماهية والأوصاف المقوّمة للموضوع فالحكم باقٍ إلى الأبد؛ لأنّ تغيّره والحال هذه لا يكون إلّا بالنسخ، والمفروض انتفاؤه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم.

ويمكن حلّ غير واحدة من المسائل السابقة من هذا الطريق:

منها ـ إنّ بيع الدم لم يكن جائزاً في الأزمنة السابقة؛ لعدم وجود منفعة محلّلة فيه، ولانحصار منفعته في الأكل المحرّم، ولكن تبدّل الزمان أوجد له منافع محلّلة كثيرة، كإنقاذ بعض المرضى والمجروحين من الهلاك، فجاز بيعه لهذه المنفعة المهمة الغالبة حيث لادليل لنا على بطلان بيع النجس مطلقاً.

ومنها ـ بيع أعضاء البدن كالكلية والقلب وقرنية العين؛ فإنّها وإن كانت ممّا لا ينتفع بها في سابق الأيام منفعة محلّلة مقصودة، إلّا أنّه ينتفع بها في عصرنا أعظم المنافع التي قد توجب نجاة نفس إنسان من الهلاك أو من العمى.

اللّهم إلّا أن يستشكل في بيعها من جهة أنّها ميتة وإن كان لها منافع كثيرة، كالأديم المأخوذ من الميتة الذي ينتفع منه منافع كثيرة ومع ذلك لا يجوز بيعه، كما لعلّه يظهر من كثير منهم؛ ولذا قلنا في محلّه إنّ الأحوط جعل العوض المأخوذ في مقابل الإذن بأخذ الكلية منه، لا في مقابل نفس الكلية.

ومنها ـ مسألة الترقيع بجلد مأخوذ من إنسان حي أو ميت، فيقال إنّ اتصاف الجلد بالنجاسة إنّما هو إذا قطع عن بدن إنسان ولم يتصل ببدن إنسان آخر، أمّا إذا اتصل به وجرى الدم والحسّ فيه اتصف بصفة الحياة وخرج عن عنوان الميتة، بل وصدق عليه أنّه من أعضاء هذا الإنسان الذي انتقل العضو إليه، لا من أعضاء الإنسان السابق.

كما يقال في مسألة انتقال دم الإنسان الى البقّ: إنّه إذا انتقل إليه وصدق دم البقّ عليه اتصف بالطهارة بعد أن كان نجساً.

ومنها ـ مسألة المالية في النقود الورقية؛ فإنّ المالية أمر اعتباري، وكثيراً ما يكون اعتبارها بيد العرف والعقلاء، فإذا اعتبرها العرف والعقلاء في أوراق خاصة ـ لعللٍ سيأتي بيانها إن شاء الله في محلها ـ جاز جعلها ثمناً في البيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، وإذا أُبطل اعتبار قسم منها بطلت ماليتها، فتصبح ورقة عادية فاقدة للقيمة، وربّما تلقى في سلّة المهملات.

ومنها ـ ما قد يقال في مسألة كثرة النفوس والنسل ـ ولا أقول هذا إلّا احتمالاً ـ

من أنّ تأكيد الشارع المقدّس على المباهاة بكثرة المسلمين إنّما كان في زمن كان هذا سبباً لمزيد القوة والشوكة، فالموضوع في الحقيقة كثرة النفوس الموجبة لذلك، كما يظهر من آيات كثيرة في الكتاب العزيز بعضها وقع في كلام الله تعالى أو بعض أوليائه وبعضها حكي عن الكفّار:

فمن الأول قوله تعالى في سورة نوح: ﴿ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوالٍ وَبَنِينَ ﴾[١٦] فقد كان البنون كالأموال سبباً للقوة، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً ﴾[١٧]، وقوله تعالى: ﴿ كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُواْ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوالاً وَأَوْلَاداً ﴾[١٨].

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوالاً وَأَوْلَاداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾[١٩].

فقد كانت كثرة الأولاد مثل كثرة الأموال سبباً للقوة والشوكة والعظمة، فلو تغيّر هذا الموضوع في زمان وصارت الكثرة سبباً لمزيد الضعف والتأخّر والذلّة والحقارة ـ كما يحكى ذلك كثيراً عن أهل الهند، حيث بلغت كثرة النفوس فيها إلى حدّ سبّب في موت الكثير منهم من شدّة الجوع، وكذلك مسألة السكن حتى قيل إنّ أعداداً هائلة من الناس يتّخذون من أطراف الشوارع والممرّات مساكن لهم فيها يتكاثرون وفيها يموتون، وليس لهم من أسباب الحياة شيء ـ فهل تكون كثرة النسل راجحة في نظر الشرع؟!

لا أقول: إنّ كثرة المسلمين قد وصلت إلى هذا الحدّ أو لا، بل أقول: لو وصل الأمر إلى هذا الحدّ فهل هو شيء يباهي به رسول الله صلى الله عليه وآله سائر الأمم؟! أو إنّ اللازم على المسلمين في هذه الأعصار الاهتمام بالكثرة من ناحية الكيفية ـ أعني الزيادة في العلم والقوة الفكرية والثقافية والصناعية والأخلاقية ـ لا الكثرة في كمية الأفراد الفاقدة لذلك؛ فإنّ كثرتهم والحال هذه كثيراً ما تمنع عن الوصول إلى الكيفية المطلوبة، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

وقد يؤيد ذلك كلّه بما ورد في بعض الكلمات القصار لأمير المؤمنين عليه السلام

ـبعد أن سئل عن قول رسول الله ﷺ « غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود » ـ قال : « إنّما قال ﷺ ذلك والدِّين قُلٌّ ، فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرَب بِجِرانه فامرؤٌ وما اختار »[٢٠] ، وللكلام صلة .

ولا ينحصر الكلام بهذه المسائل الخمس ، بل المراد توضيح أنّ المفتاح الأصلي الوحيد لحلّ قسم كبير من المسائل المستحدثة هو هذا المعنى ؛ أي تبدّل الحكم بتبدّل الموضوعات عرفاً .

وعصارة الكلام : أنّ الأحكام المأخوذة من الشارع المقدّس ثابتة لا تتغيّر مدى القرون والأعصار ولا تتبدّل بحسب اختلاف الأمكنة والأمصار ، فالحلال حلال دائماً والحرام حرام كذلك ، ولكن الموضوعات العرفية متغيرة دائماً ، فكلّما تغيّر الموضوع تغيّر الحكم،حيث إنّ الموضوع كثيراً ما يكون متأثّراً بالزمان والمكان ، فإذا تغيّر الزمان والمكان تغيّر الموضوع فيتغيّر الحكم تبعاً له .

وتغيّر الموضوع على أقسام مختلفة : تارة يكون بتبدّل الماهية كما في الكلب الواقع في المملحة ، وأُخرى بتبدّل أوصافه الخارجية كتبدّل الدم من جسم الإنسان إلى البقّ ، وثالثة بتبدّل الأُمور الاعتبارية كتبدّل المالية . وهذا هو المراد من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد .

ثالثها : هو أنّ تبدّل الزمان والمكان قد يكون سبباً لتنبّه الفقيه إلى مسائل جديدة وانشراح فكره وصدره ، فيلتفت إلى أُمور لم يكن متنبهاً لها في السابق ، سيما بعد قيام الحكومة الإسلامية ، ولكن لا بمعنى أنّه إذا كان خارجاً عن هذه الدائرة كانت له أفكار خاصة وإذا دخل تبدّلت أفكاره ، بل بمعنى التفاته إلى حاجات ومصالح النظام والأُمة .

فمثلاً يتنبّه إلى أنّ تحصيل العلم ـ الأعمّ من كونه دينياً أو دنيوياً ـ الذي كان يعدّه في الماضي من الواجبات الكفائية ، يعدّه الآن من الواجبات العينية ؛ لما يحس من حاجة المسلمين الماسّة إلى ذلك في تدبير أُمور الدين والدنيا ، فإنّ الجماعة الجاهلة تصبح متأخرة جدّاً وضعيفة إلى النهاية ، ولا يرضى الله ورسوله ﷺ والأئمة الهداة عليهم السلام هذا التأخر والضعف للمسلمين ، ولذا يفتي الفقيه بوجوب الجهاد لمحاربة

الجهل وبوجوب تحصيل العلم عينياً على جميع المسلمين كل حسب استعداده.

إذن، فقد أثّر الزمان في فتوى المجتهد لتنبّهه إلى حيثيات جديدة ونكات مستحدثة، ونحو ذلك.

الأمر الثالث: في الأُمور التي تبتني عليها هذه المسائل:

من المعروف أنّ القضية على قسمين: خارجية وحقيقية.

فالقضايا الخارجية ما يكون الحكم فيها ثابتاً على الأفراد الموجودة في الخارج، مثل ما إذا قلت: إنّ لي صلة بجميع العلماء؛ أي العلماء الموجودين، لا كل من يصدق عليه العالم اليوم وفي سابق الزمان ومستقبل الأيام، وكذا إذا قلت: أعطِ كل من في المعسكر مئة درهم، كان النظر إلى الموجودين في الخارج.

أما القضايا الحقيقية فالحكم فيها تابع لموضوعاتها التي يقدّر وجودها في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، وقد لا يكون لها مصداق فعلاً في الخارج ولكن الحكم صادق، كقولنا: النار حارّة، فإنّها تشمل جميع المصاديق المقدّرة سواء في الماضي أو الحال أو المستقبل.

ولا ينبغي الشك في أنّ أغلب الأحكام الشرعية التي وردت بصورة القضايا ـ سواء كانت بصورة الإخبار، كقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»[٢١] أو الإنشاء كقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[٢٢] وأمثال ذلك ـ فإنّها على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، وحينئذٍ لا تنحصر مصاديقها بما كان موجوداً في عصره صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، بل تشمل جميع المصاديق التي توجد لها في كل زمان ومكان ما لم يقم دليل على خروجها واستثنائها كما لا يخفى، لا سيما الآيات القرآنية بعد التصريح بأنّها لجميع العالمين إلى يوم القيامة، حتى إذا كانت الخطابات بصورة خطابات المشافهة.

ومن هنا نقول: إنّ أحكام المسافر تشمل المسافرين بالوسائل السريعة في عصرنا، ولا تختص بالأسفار في الأزمنة القديمة، ما لم يقم دليل على الاختصاص،

ولم يقم قطعاً.

كما أنّ الأحكام الخاصة بماء الحمّام تشمل الحمامات الموجودة في عصرنا مع مفارقتها عما كان في قديم الأيام من جهات كثيرة.

وكذا أحكام البئر فإنّها تشمل الآبار العميقة المستحدثة في عصرنا.

وكذا حكم القيمي والمثلي بالنسبة إلى مصنوعات كثيرة وجدت الآن ولم تكن سابقاً، كأنواع الألبسة والأغذية ووسائط النقل والأثاث المنزلية وغيرها، فقد كانت تعدّ من القيمي وتعدّ اليوم من المثلي، وغير ذلك.

ولو كانت الأحكام الشرعية على نحو القضايا الخارجية لم تشمل شيئاً من هذه المصاديق، بل كانت ناظرة إلى خصوص المصاديق الموجودة في عصرهم عليهم السلام، وأما غيرها فلا تندرج تحت هذه العمومات.

ومن هنا يمكن حلّ كثير من المسائل السابقة؛ لشمول الأدلّة للمصاديق المستحدثة.

وإن شئت قلت: تنحلّ عقدتها بالتمسك بالإطلاقات والعمومات ما لم يقم دليل على تقييدها أو تخصيصها، وهذه قاعدة عامة ثابتة في علم الأُصول.

وإليك نماذج من المسائل السابقة تجري فيها هذه القاعدة:

منها ـ جريان ﴿ **أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ** ﴾[٢٣] في العقود المستحدثة، كالتأمين، فإنّه أيضاً عقد، فيدخل تحت عموم «**أوفوا**»، ولا معنى لتخصيصه بالعقود الموجودة في عصر التشريع فقط، بل يشمل جميع العقود المتعارفة بين العقلاء.

ومنها ـ أنواع الشركات المستحدثة يومياً، حيث إنّ بعضها مشمول للأدلّة.

ومنها ـ السرقفلية إذا كانت بصورة عقد جديد، لا من قبيل الشرط في ضمن عقد الإجارة، كما سيأتي مفصّلاً في ما بعد إن شاء الله.

ولكن لابدّ أنّ تتحقق في جميع تلك العقود الشرائط العامة الواجبة شرعاً في

العقود؛ من معلومية العوضين ـ لو قلنا بجريان حكم الغرر في جميع العقود ـ وكونه على أمر محلّل، وعدم كونه من قبيل التعليق في الإنشاء، وكون العاقد عاقلاً بالغاً رشيداً مختاراً، إلى غير ذلك مما يعتبر في جميع العقود.

ومنها ـ صحة المضاربة بالنقود الورقية، بل وصحة بذل رأس المال للزراعة والصناعة وغيرها وإن لم تُسمَّ مضاربة ولم تجرِ عليها أحكام المضاربة لو كان لها أحكام خاصة بها. فإذا بذل إنسان مالاً إلى آخر وقال: مني رأس المال ومنك الصناعة ولك نصف منافعها، كان هذا داخلاً في عمومات وجوب الوفاء بالعقد و« المؤمنون عند شروطهم » وشبههما، فيجوز ابتياع سهام المؤسسات الصناعية وتقسيم منافعها بين العاملين عليها والذين يملكون سهامها؛ لأنّه عقد عرفي جامع للشرائط الشرعية، فهي داخلة تحت عموماتها وإن لم تدخل تحت العناوين المعروفة.

ومنها ـ إجراء العقود بالهاتف وشبهه فهو أيضاً داخل في عمومات الباب، وأما حكم خيار المجلس ففيه كلام يأتي عند الكلام عن هذه الفروع تفصيلاً إن شاء الله.

الأمر الرابع: إنّ إطلاقات الأدلّة اللفظية شاملة لكل مصاديق موضوع الحكم الشرعي، ولا تنحصر في حدود المصاديق المتحققة في فترة صدور النص أو ما يقاربها، بل إنّ الإطلاقات تطال ما يتحقق في زماننا من مصاديق مستجدّة أيضاً، إلاّ أنّه قد يكون هناك من النكات والحيثيات ما يوجب انصراف الإطلاقات عن بعض المصاديق المستحدثة، وحينئذٍ لا يجوز الأخذ به والقول بشموله.

توضيح ذلك: إنّ المعروف أنّ شمول الإطلاق لجميع مصاديق الموضوع ثابت بمقدمات الحكمة، والمعروف أنّها أربع:

١ ـ كون المتكلم في مقام البيان ٢ ـ عدم صدور البيان ٣ ـ عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده ٤ ـ عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

أما الرابعة فهي مردودة عندنا؛ فإنّه قلّما يوجد إطلاق ليس له قدر متيقن،

ولازمه سقوط غالب المطلقات، لا سيما ما له شأن نزول أو شأن ورود، ولا أظنّ أحداً يلتزم به، كيف؟! والمعروف أنّ الورود وكذا شأن النزول لا يخصص، وأما باقي المقدمات فهي حق لاريب فيه، وأما منشأ الانصراف فهو أُنس الذهن ببعض المصاديق لأسباب متنوّعة من قبيل غلبة الوجود؛ وذلك مثل ما يقال في أشبار الكرّ وأنّها منصرفة إلى المتوسط الغالب لا المفرط في الكبر والصغر النادرين، وكذا في مقدار الوجه في الوضوء وتعيين ذلك بما دارت عليه الإبهام والوسطى، وكذا الذراع في كثيْر من المقاييس الشرعية. كل ذلك محمول على الغالب؛ للانصراف، وفي مقابل ذلك يقال بإلغاء الخصوصية العرفية عند العلم بعدم دخلها.

ومن هنا يعلم حال غير واحدة من المسائل المستحدثة:

منها- ما مرّ في حكم الغنائم المأخوذة من العدو في عصرنا من الطيارات والدبابات والمدافع وأمثال ذلك؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿ **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ** ﴾[٢٤] - الدال على تملّك المقاتلين لأربعة أخماس الغنيمة - منصرف عن أمثالها من جهتين:

أولاً- إنّ الجيوش في عصرنا تكون جميع مصارفها على الحكومة؛ من وسائل النقل والسلاح والتغذية والأدوية ومصارف الجرحى والمعلولين بل وعوائل الشهداء وغير ذلك، بينما كانت جميعها على آحاد المقاتلين في أزمنة نزول الآية وما يقاربها؛ ولذا كان للفارس سهمان وللراجل سهم واحد من الغنائم باعتبار مصارف المركب. نعم، ربما كان هناك مساعدات لبعض الأفراد سيما الذين لا يجدون إلّا جهدهم ولكن لم يكن ذلك شاملاً لحوائجهم كلّها؛ فلذا يمكن دعوى انصراف الآية عن مثل زماننا.

ثانياً- إنّ الأسلحة والمعدّات الحربية في عصرنا مما تحتاج إليه الدولة ولا حاجة لغيرها فيها، نعم، يمكن أن يقال ببيعها وصرف ثمنها فيهم، ولكن لا دليل على ذلك أيضاً. إذن، فدعوى الانصراف عن هذه المصاديق قوية.

ومنها ـ ما مرّ في حكم التشريح والترقيع.

إلى غير ذلك مما يمكن دعوى انصراف العمومات عنها.

الأمر الخامس: كثيراً ما تندرج المسائل المستحدثة تحت العناوين الثانوية؛ ولذا يجب شرحها وكشف النقاب عنها، فنقول ـ ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية ـ : إنّ حال تلك العناوين لا يتنقّح إلّا برسم مسائل:

١ ـ تعريف العناوين الثانوية.

٢ ـ تعداد العناوين الثانوية.

٣ ـ دور العناوين الثانوية في الفقه الإسلامي.

٤ ـ نسبة العناوين الثانوية إلى الأدلّة.

[١] تعريفها ـ

قد مر أنّ كل حكم له موضوع خاص، وهذا الموضوع قد يلاحظ بذاته وله أقسام وأنواع وأفراد، وقد يلاحظ بحسب العناوين الطارئة الذي قد يتغير حكمه معها، مثلاً لحم الميتة له عنوان بذاته، وله أقسام: ميتة البقر والغنم والإبل، وأسباب الموت أيضاً مختلفة، فقد تكون مترديةً وأُخرى نطيحة وثالثة مما أكله السبع؛ أكل بعضه وبقي بعض. فقوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾[٢٥] يشمل الجميع؛ بناءً على كون الموت بمعنى ما لم يُذكَّ، ولكن للميتة عناوين طارئة خارجة عن ذاتها، مثلاً هذه الميتة مما اضطر إلى أكلها، ومن الواضح أنّ الاضطرار وعدمه ليس مما يعرضها لذاتها، بل لأُمور خارجية، وهذا وأشباهه هي العناوين الثانوية.

مثال آخر: حفر البئر في ذاته أمر مباح، من دون فرق بين الآبار العميقة والمتوسطة وقليلة العمق، ولكن إذا كان مقدمة لتحصيل الماء للوضوء والغسل فحينئذٍ يجب بعنوان المقدمة. ومن الواضح أنّ هذا العنوان خارج عن ذات البئر وإنّما عرضه من الخارج، فهذا عنوان ثانوي.. إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومنه المسألة المعروفة، وهي تحريم شرب التنباك في بعض الأزمنة من قِبل آية الله الشيرازي؛ لكونه سبباً لمزيد قوة أعداء الاسلام.

[٢] أقسامها ـ

واعلم أنّه لا تنحصر العناوين الثانوية بالاضطرار والضرورة كما قد يتوهم، بل لها أقسام كثيرة يشكل إحصاؤها، وإليك أهمها:

١ ـ الاضطرار، كما في المثال السابق: الاضطرار إلى أكل لحم الميتة.

٢ ـ الضرر على النفس، مثل ما إذا علم المريض أنّ تناول ذاك الغذاء المباح يؤدي إلى هلاكه.

٣ ـ الإضرار بالغير، مثل ما إذا حفر في داره بالوعة ـ وهو أمر مباح ـ مع علمه بأنّه يؤدي إلى تضرّر الجار، ومنه حديث سمرة بن جندب.

٤ ـ العسر والحرج الشديد؛ مثل ما إذا لم تتضرر المرأة الحامل أو الشيخ الكبير بالصوم ولكن يقعان في مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة.

٥ ـ مقدمة الواجب، مثل ما مر من حفر البئر لتحصيل ماء الوضوء أو الغسل، ومنه ما يكون مقدمة لحفظ النظام.

٦ ـ مقدمة الحرام، مثل ما مر من أنّ شرب التنباك سبب لمزيد شوكة المعتدين.

٧ ـ الإعانة على واجب شرعي، مثل ما إذا لم يمكن الجهاد إلّا ببذل أموال غير الوجوه الواجبة الشرعية؛ فإنّه يجب لما فيه من التعاون على البر والتقوى.

٨ ـ الإعانة على الظلم وسائر المحرمات، كبيع العنب ممن يعمله خمراً مع هذا القصد، والفرق بينه وبين مقدمة الواجب والحرام أنّ الإعانة تكون بالنسبة إلى فعل الغير والمقدمة لفعل النفس.

٩ ـ قاعدة الأهم والمهم، مثل ما إذا دار الأمر بين التصرّف في دار الغير ونجاة نفس المؤمن.

١٠ و ١١ و ١٢ ـ النذر والعهد والقسم.

إلى غير ذلك من أشباهها مما يطول المقام بذكرها.

[٣] أثر العناوين الثانوية ـ

إنّ للعناوين الثانوية أثراً كبيراً في ازدهار الفقه الإسلامي وتطوّره وانطباقه على الحاجات البشرية، فكم من معضلة انجلت بمعونتها! وكم من مشكلة انكشفت ببركتها!

توضيح ذلك: إنّ هنا إشكالاً حاصله أنّ الحاجات البشرية متغيرة باستمرار، وما من زمان جديد إلّا وله حاجة جديدة، والمسائل الاجتماعية في حال تبدل دائم، فكيف تنطبق هذه المتغيرات مع الأحكام الثابتة الشرعية التي حلالها حلال إلى يوم القيامة وحرامها حرام كذلك؟

وكذلك إنّ أحكام الإسلام ثابتة، وحاجات الإنسان متغيرة بحسب الزمان والمكان، وتطبيق أحدهما على الآخر غير ممكن، فالإشكال لا ينحصر بخاتمية الإسلام بل يجري ولو في دين يبقى آلاف أو مئات من السنين؛ لتطور حياة الإنسان في ألف سنة قطعاً بل وفي مئات من السنين.

ويجاب على ذلك بأُمور متعددة: منها أنّ كثيراً من هذه الأُمور المتغيّرة ينحلّ ببركة القواعد الكلّية الموجودة في الكتاب والسنة التي لها عرض عريض، كقوله تعالى: ﴿ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ﴾[٢٦] و ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾[٢٧] و ﴿ الصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾[٢٨]، وكقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»[٢٩]، فإنّها تشمل جميع أبواب المعاملات والعقود المستحدثة بين الأفراد بل الدول أيضاً، وكقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ﴾[٣٠]، فالقيام بالقسط في المجتمع له عرض عريض يشمل

جميع أنحائه إلّا ما خرج بالدليل. وكقاعدة البراءة وقبح العقاب بدون بيان، فإنّها توجب الترخيص في جميع ما يحدث من الأُمور مما لم يرد فيها منع من الشرع والعقل كجميع المخترعات المستحدثة طوال القرون والأعصار ومن جملتها أنواع الرياضات والعلوم والفنون هي من هذا القبيل، وكذا قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

هذا، وكثير من هذه الأُمور مندرج تحت العناوين الثانوية، وببركتها ينحلّ كثير من عقدها ومشكلاتها، وهذه العناوين ـ كما عرفت ـ كثيرة جدّاً، وكل واحد منها له عرض عريض ومصاديق كثيرة تشمل جوانب وسيعة من حياة الإنسان، فهذه العناوين وإن كانت ثابتة على كلّيتها ولكن مصاديقها متغيّرة.

وإن شئت قلت: أُصول حوائج الإنسان ثابتة وهي فطرية طبيعية وإن كانت أشكال قضائها مختلفة، مثلاً إنّ للإنسان حاجة طبيعية فطرية إلى الطعام والكسوة والمسكن وعلاج الأمراض، وكذا له حاجة إلى العلم والصناعة والزراعة والترفيه المزيل لأتعاب الحياة ومرارتها، هذه أُصول ثابتة، ولكن تتغير طرق إشباع هذه الحوائج، فأصلها ثابت وفروعها متغيرة. وكذا قوانين الإسلام لها أُصول ثابتة موافقة للفطرة وفروع متغيرة على مرّ الدهور والأيام مندرجة تحت العناوين الثانوية، وكثير من المسائل المستحدثة تنحل بواسطتها.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى كيفية الاستناد إلى العناوين الثانوية في حل هذه المسائل، وإليك نماذج منها:

١ ـ مسألة إحداث الشوارع في البلاد، مما يوجب تخريب البيوت بغير إذن مالكيها. توضيح ذلك: لا شك في أنّه لا يمكن لأحد في العصر الحاضر الاكتفاء بوسائل النقل القديمة وصرف النظر عن الوسائل السريعة الجديدة سواء لنقل الأشخاص أو الأمتعة التجارية.

فلو اجتمعت أُمة من الأُمم على رفضها وطيّ المسافات داخل المدن وخارجها

بواسطة الجمل أو الفهرس وشبههما، وترك المكائن الحديثة الجديدة في الصناعة والزراعة وغيرها، ورفض استخدام الآلات الحربية الحديثة لكانت من أذل الأمم وأفقرها وأقلّها قدرة وأشدها حاجة إلى الغير، ولم يستقر لهم حجر على حجر. وهذا مخالف لقول الله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ ﴾[٣١] وقوله: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾[٣٢]، وقوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٣٣].

وإذا تعيّن استعمال الوسائل الحديثة ووسائط النقل الجديدة وهذه المصانع والأسلحة الثقيلة وجب إحداث طرق تستوعبها؛ إذ لا يمكن الاستفادة منها في الطرق والشوارع الضيقة القديمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى لا يجوز تخريب بيوت المسلمين والتصرف في أموالهم بغير إذنهم؛ لما ثبت بالعقل والنقل أنّه لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بطيب نفسه، فإذا دار الأمر بين الأول والثاني دخل في قاعدة الأهم والمهم ووجب الأخذ بالأهم وترك المهم.

ومن الواضح أنّ حفظ عزّة المسلمين وعظمتهم أهم، ولكن يجوز ذلك بالمقدار الواجب، فيجب تدارك خسارات البيوت التي تقع في الشوارع المستحدثة، وتنحلّ هذه العقد ببركة القاعدة المذكورة؛ فإنّ الذهاب والإياب والعبور والمرور مع هذه الوسائل إن كان خالياً عن النظم اللازم حدث قطعاً كل يوم حوادث مؤلمة من تلف النفوس وجرحها وتلف الأموال والثروات، فمن باب مقدمة الواجب ـ أعني حفظ النفوس والأموال بل حفظ نظام المجتمع ـ يجب وضع مقرّرات للمرور، وهذا ـ أعني مقدمة الواجب ـ عنوان آخر من العناوين الثانوية، ومن المعلوم وجوب اتّباع هذه الضوابط إذا جعلتها الحكومة الإسلامية أو أمضتها بعد إنشائها من جهة غيرها.

٢ ـ حفظ النفوس المحترمة واجب، وقد يكون التشريح مقدمة له، وقد لا توجد أجساد غير المسلمين لهذا الأمر، فلا مناص من تشريح أجساد المسلمين، فيدور الأمر بين هتك حرمة هذه الأبدان وترك حفظ النفوس، ومن الواضح كون

الثاني أهم، ولكن لابدّ أن يكون ذلك بالمقدار اللازم، فيجب الاقتصار عليه وعدم التعدّي عنه.

٣ ـ في الخسارات الناشئة عن الجنايات العمدية أو الخطأ، فقد يحتاج جبرها إلى مصارف كثيرة جدّاً أكثر من مقدار الدية بمراتب.

ولقائل أن يقول: إنّ قاعدة لا ضرر تقتضي جبران هذه الخسارات، وكيف يمكن القول بوجوب تحمّلها من ناحية المجني عليه مع أنّه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام؟!

٤ ـ ما يضرّ بالزوجة من ناحية الزوج بحيث يكون بقاؤها في بيته حرجاً شديداً وعسراً أكيداً، مثلاً: سمعت أنّ هناك رجلاً قد ارتكب جنايات كثيرة تبلغ ١٨ جناية من السرقة والفحشاء وهتك الأعراض والنفوس و...، فبقاء الزوجة معه والحال هذه أمر متعذّر.

إن قلت: إنّ قاعدتي لا ضرر ولا حرج إنّما تنفيان الأحكام الضررية والحرجية ولا تثبتان شيئاً من الأحكام، مثل جواز الطلاق لحاكم الشرع أو تدارك خسارة المجني عليه أو نحو ذلك.

قلنا: قد ذكرنا ذلك في محلّه وأجبنا عنه.

إلى غير ذلك من أشباه هذه المسائل التي سنتكلم فيها إن شاء الله مفصّلاً، فإنّ المقام مقام الإشارة المختصرة.

بقي هنا أُمور يجب التنبيه عليها:

التنبيه الأول ـ إنّ العناوين الثانوية على قسمين: قسم منها مبني على الضرورات، فهي تتقدّر بقدرها ولا يجوز أن يتعدى عن موردها ـ بحسب الزمان والمكان وسائر الخصوصيات ـ إلى غيرها مثل مسألة جواز أكل الميتة في المخمصة وما يحذو حذوها. وقسم آخر ليس من هذا القبيل، فقد يبقى مدى الدهور

والأعصار، مثل جواز التشريح في أعصارنا في الجملة، وجواز إيجاد بعض الشوارع، والمحافظة على مقررات الذهاب والإياب والعبور والمرور فيها.

ولابدّ في القسم الأول ـ أي الضرورات وما يضطرّ إليها ـ من تعيين حدود الموضوع، وليس ذلك على عهدة الفقيه، بل فتواه لا يكون إلّا كلّياً على الموضوع المفروض وجوده.

نعم، قد يتصدّى الفقيه لتطبيق الحكم الاضطراري على موضوعه بما أنّه وليّ أمر المسلمين ويحكم حكماً خاصاً على موضوع خاص، ولكن ليس ذلك بما أنّه مقنّن، بل بما أنّ له ولاية الأمر، كما هو كذلك في الحكم المعروف من السيد السند العلّامة الشيرازي ـ المرجع الديني الأعلى في زمانه ـ في استعمال التنباك وأنّه بحكم المحاربة لإمام العصر صاحب الزمان (عج)، فالفتوى هنا أنّ كلّ ما يكون سبباً لضعف المسلمين وتقوية شوكة المعتدين فهو حرام من باب أنّه مقدمة الحرام أو إعانة على الإثم، فهذه هي الفتوى الكلّية في المسألة، أما تطبيقها على خصوص التنباك في تلك البرهة من الزمان فهو من باب حكم الفقيه والولاية الإلهية.

هذا، ومن الواضح أنّ الضرورات أُمور قسرية استثنائية لا تدوم وإنّما يحتاج إليها في برهة خاصة من الزمان وإن كان قد يتفاوت ذلك طولاً وقصراً.

ومن هنا يعلم أنّه لا يمكن بناء أكثر القوانين في زمن طويل على الضرورات؛ فإنّ معنى هذا حينئذٍ أنّ عصر الشريعة الإسلامية قد انقضى، فإنّ أحكامه الأولية غير قابلة لإدارة شؤون المجتمع، ولذا فهو يلجأ دائماً إلى المستثنيات لمعالجة ذلك.

وإن شئت قلت: الأحكام الثانوية كلّها تدور على موضوعاتها، فإذا انتفت انتفت، وموضوع الضرورة والاضطرار أمر عارضي غالباً ما ينتفي بعد مضي زمن ولا يبقى مدى الأعصار والقرون عادة، فبناء غالب أحكام الدين عليها لا يناسب خلود الشريعة وقدرتها على إدارة الحياة وحل معضلاتها.

التنبيه الثاني ـ قد يقع الإفراط والتفريط في الاعتماد على العناوين الثانوية، فيؤخذ بالضرورة والاضطرار في كل شيء فيه كلفة ما، مع أنّ غالب الأُمور في حياة الإنسان لا تخلو عن كلفة، وجميع التكاليف فيها كلفة ما؛ ولذا سمّي تكليفاً، فلا يمكن رفع اليد بمجرّد ذلك والحكم بحلّية كل محرّم؛ لأنّ في تركه كلفة يسيرة وإلّا انفتح باب ارتكاب الكبائر والصغائر على الناس، وقد رأينا بعض مَن لا خبرة له بالأحكام وموضوعاتها في عصرنا هذا يتوقّع ارتفاع الحرمة عن الكبائر والصغائر بمجرّد أدنى ضرورة خفيفة، ولو كان الأمر كذلك فعلى الإسلام السلام.

وبالعكس نرى بعض الأفراد يوسوس في جريان لا ضرر في أبواب النكاح وغيرها، وكذا لا يرى كفاية العسر والحرج الشديد في تجويز بعض الممنوعات، مع ما ورد من أنّه ما من شيء حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه[٣٤]، قال الله تعالى: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[٣٥]، ومفهوم الدين واسع جدّاً.

التنبيه الثالث ـ إنّ لنا أربعة أقسام من الحكم:

١ ـ الحكم الجاري على العناوين الأولية كوجوب الصلاة وحرمة الخمر.

٢ ـ الحكم الجاري على العناوين الثانوية كوجوب المقدمة ونفي الضرر والضرار.

٣ ـ أحكام القضاء في الخصومات.

٤ ـ الأحكام الناشئة عن ولاية الفقيه.

والقسمان الأولان أحكام كلّية ترتبط بالفتوى.. والثالث أحكام خاصة جزئية حاصلة من تطبيق تلك الأحكام الكلّية على مواردها ومصاديقها في باب الخصومات.. والرابع أيضاً أحكام جزئية حاصلة من تطبيق الأحكام الكلّية على مصاديقها في ما يرتبط بالحكومة وتدبير أُمور المسلمين وكل ما ليس له مسؤول خاص من أُمور الغيّب والقصّر وما أشبه ذلك.

ولا شك أنّ جواز فصل الخصومة بين المسلمين بالقضاء حكم أولي، كما أنّ

ولاية الفقيه في حدّ ذاتها من الأحكام الأولية، ولكن القاضي قد يعتمد في قضائه على الحكم الأولي لفصل الخصومة في أبواب الإرث، وقد يعتمد على العنوان الثانوي كطلاق المرأة المسلمة من باب العسر والحرج الشديد الذي لا يتحمّل عادة، كذلك الولي الفقيه قد يعتمد في أحكامه ـ مثل الحكم بقتال الكفار المهاجمين لحوزة الإسلام ـ على الأحكام الأولية، فيتصدّى لتطبيق تلك الأحكام الكلّية الواردة في مسألة الدفاع مثلاً على موردها، ويبيّن ساعة القتال ومكان الشروع فيها وأُمراء الجيش وسائر الأُمور الجزئية الخاصة بهذه الحرب، وأُخرى يعتمد في حكمه على العناوين الثانوية، مثلاً يرى استعمال التنباك في برهة من الزمان من قبيل مقدمة الحرام أو الإعانة على الإثم ويحكم بحرمته.

والحاصل: إنّ الأوّلين حكمان كلّيان يرجعان إلى الفتاوى، والأخيرين حكمان جزئيان يعتمدان على الأولين. وإلّا فلا يقول أحد من علماء الشيعة بجواز تشريع أحكام كلّية مخالفة للعناوين الأولية والثانوية الواردة في الشرع من ناحية الفقيه.

وإن شئت قلت: إنّ النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله له مناصب ثلاثة: منصب النبوة والرسالة، ومنصب إمامة الأُمة، ومنصب القضاء. وكذلك الأئمة عليهم السلام لهم مناصب ثلاثة: منصب تبيين الأحكام، ومنصب القضاء، ومنصب الإمامة وتدبير أمر الأُمة.

[٤] نسبة أدلّة العناوين الثانوية إلى الأوّليّة ـ

ما هي النسبة بين أدلّة العناوين الأولية والعناوين الثانوية، هل هي الورود أو التخصيص أو الحكومة؟

لا إشكال أنّه ليست النسبة الورود؛ فإنّ موضوعات الأدلّة الأولية محفوظة عند انطباق العناوين الثانوية عليها، فإذا اضطرّ الإنسان إلى أكل الميتة فلا شك أنّ عنوان الميتة صادق حتى عند الاضطرار، وكذا عنوان الغصب والتصرف في أموال الناس عند الحاجة إليه في إنجاء الغريق، وكذا عنوان صيام رمضان عند العسر والحرج الشديد.. إلى غير ذلك، فلا ترتفع العناوين الأولية بورود أدلّة العناوين

الثانوية عليها.

نعم، هي حاكمة عليها غالباً؛ بناءً على ما هو المختار من أنّ الحكومة هي أن يكون أحد الدليلين شارحاً للآخر وناظراً إليه نظر تفسير أو توسعة أو تضييق لدائرة موضوعه أو حكمه، فقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[٣٦] بصراحة لفظه ناظر إلى جميع أحكام الدين وأنّها ليست حرجية، وكذلك قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار (في الإسلام)»[٣٧] ناظر إلى أحكام الإسلام وأنّها لا تشتمل على حكم ضرري.

وهكذا أدلّة حرمة التعاون على الإثم والعدوان بالنسبة إلى أدلّة المباحات الأولية، كبيع العنب ممّن يعمله خمراً وشبه ذلك، واستعمال التتن والتنباك.

نعم، قد تكون بعض أدلّة العناوين الثانوية بمنزلة الاستثناء في العناوين الأولية، كقوله تعالى: ﴿ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ... ﴾[٣٨].

هذا كلّه في ما إذا كان الدليل لفظياً؛ فإنّ النسب الأربع من التخصص والتخصيص والحكومة والورود إنّما هي ثابتة بين الأدلّة اللفظية.

وأما إذا كان الدليل على حكم العنوان الثانوي دليلاً عقلياً كقاعدة الأهم والمهم فلا تندرج في شيء من هذه العناوين الأربعة، بل هو من قبيل الترجيح بين ملاكات الأحكام، فملاك إنجاء المؤمن أقوى من ملاك الغصب فيقدم عليه؛ لأنّ الأحكام تابعة لما هو الأقوى من الملاكات، إلى غير ذلك من أشباهه.

خلاصة البحث:

قد تلخّص مما ذكرنا في هذه المقدمات:

١ ـ أنّ المسائل المستحدثة: هي كلّ موضوع جديد يطلب حكماً فقهيّاً سواء لم يكن في سابق الأيام أو كان في السابق لكن بعض مصاديقه مستحدث. الأول كالترقيع والثاني كالسفر بالطائرات بالنسبة إلى حكم التقصير.

٢ ـ وبيّنا أنّ سبب الحاجة إلى بحث المسائل المستحدثة هو كون طبيعة عالم المادة هي التحوّل الدائم، والتحول في حياة الإنسان أكثر.. واعتقادنا أنّ الشريعة جاءت إلى جميع الناس وفي كل الأزمنة.

٣ ـ وذكرنا أربعين مسألة من المسائل المتعلّقة بالعبادات والمعاملات والمسائل الطبية والأُمور المختلفة.

٤ ـ وذكرنا مقدمات خمسة:

الأُولى ـ افتراق مذهب الشيعة عن أهل السنة في مثل هذه المسائل، فنحن نقول: لكل شيء حكم حتى أرش الخدش فلا تصل النوبة إلى القياس والاستحسان.

الثانية ـ المعروف أنّ للزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد...

الثالثة ـ أنّ الأحكام بصورة القضايا الحقيقية يشمل الأفراد الموجودة فعلاً والتي توجد مستقبلاً.

الرابعة ـ الإطلاق قد يكون منصرفاً انصرافاً بدوياً عن بعض الأفراد.

الخامسة ـ كثيراً ما تندرج المسائل المستحدثة في العناوين الثانوية، وهي ليست منحصرة في الضرورة، فقد ذكرنا اثني عشر قسماً من العناوين الثانوية.

الهوامش :

(١) الأنعام : ٩٠ .
(٢) الأعراف : ١٥٨ .
(٣) الأنبياء : ١٠٧ .
(٤) إبراهيم : ١ .
(٥) الفرقان : ١ .
(٦) سبأ : ٢٨ .
(٧) الأحزاب : ٤٠ .
(٨) المائدة : ٣ .
(٩) الوسائل ٢٧ : ١٤٠ ، ب ١١ من القضاء ، ح ٩ .
(١٠) الوسائل ٢٩ : ١٢٨ ، ب ٦٢ من القصاص ، ح ٦ .
(١١) الوسائل ٢٠ : ١٤ ، ب ١ من النكاح ، ح ٢ .
(١٢) الإسراء : ٦ .
(١٣) الوسائل ٢٧ : ١٨٩ ، ب ١٣ من صفات القاضي ، ح ٣٤ .
(١٤) الخلاف ٢ : ٣٩٤ .
(١٥) الوسائل ٢٧ : ١٦٩ ، ب ١٢ من صفات القاضي ، ح ٥٢ .
(١٦) نوح : ١٢ .
(١٧) الإسراء : ٦ .
(١٨) التوبة : ٦٩ .
(١٩) سبأ : ٣٥ .
(٢٠) شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ١٨ : ١٢٢ .
(٢١) الخلاف ١ : ٣١٨ .
(٢٢) المائدة : ١ .
(٢٣) المائدة : ١ .
(٢٤) الأنفال : ٤١ .
(٢٥) المائدة : ٣ .

(٢٦) المائدة : ١ .

(٢٧) البقرة : ٢٧٥ .

(٢٨) النساء : ١٢٨ .

(٢٩) مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٠١ ، ب٥ من التجارة ، ح٧ .

(٣٠) النساء : ١٣٥ .

(٣١) الأنفال : ٦٠ .

(٣٢) النساء : ١٤١ .

(٣٣) الوسائل ٢٦ : ١٢٥ ، ب١٥ من ميراث الأبوين ، ح٢ .

(٣٤) الوسائل ٤ : ٢٧٣ ، ب١٣ من لباس المصلّي ، ح٦ . ولفظ الحديث : «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» .

(٣٥) الحجّ : ٧٨ .

(٣٦) الحجّ : ٧٨ .

(٣٧) الوسائل ٢٦ : ١٤ ، ب١ من موانع الإرث ، ح١٠ .

(٣٨) الأنعام : ١١٩ .

مداواة الرجل للمرأة والمرأة للرجل

❑ الأستاذ الشيخ محمد هادي آل راضي

إنّ من المسائل التي كثيراً ما يبتلى بها المسلم هي مسألة مداواة الرجل للمرأة وكذا مداواة المرأة للرجل.. ولقد وزّع فضيلة الشيخ الأُستاذ الباحث دراسته على محورين :

الأوّل: حكم الطبيب المعالج..

الثاني : حكم المريض المعالَج.. وقد بيّن الباحث ذلك مفصّلاً.. وكان من جملة ما أفاده هو كفاية صدق الضرورة بمعناها العرفي المسامحي ـ لا بمعناها الحقيقي الدقيق ـ في جواز المعالجة في الجملة لا بالجملة كما يقال..

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

لابدّ في البداية من إلقاء الضوء على عنوان المسألة لغرض توضيحه؛ وذلك لأنّ البحث حول العنوان المطروح يبتني على افتراض أمرين لا معنى لهذا البحث من دون افتراضهما:

الأوّل: كون المداواة في عنوان البحث تستلزم النظر أو نحوه[1] لغير

المماثل حتى يقع البحث في المقام عن جوازه وعدمه، وأمّا إذا فرض أنّ المداواة تتحقّق بدون ذلك فلا بحث؛ إذ لا إشكال في الجواز حينئذٍ.

الثاني: حرمة النظر ونحوه إلى غير المماثل في الجملة، وأمّا إذا فرض عدم الحرمة فلا معنى لهذا البحث؛ لوضوح الجواز حينئذٍ، كما في مداواة الرجل لمثله والمرأة لمثلها في ما إذا لم تستلزم النظر إلى العورة.

أمّا الأوّل: فقد عرفت أنّه مفروض في المسألة، وإلّا فالمداواة التي تتم عن طريق المحاورة بين الطبيب والمريض مثلاً، أو عن طريق الاطلاع على التحاليل الطبّية والصورة (الأشعة) ونحو ذلك، لا ينبغي الإشكال في جوازها؛ إذ ليس فيها ما يوجب توهم الحظر والحرمة.

وأمّا الثاني: فبالرغم من كونه أصلاً موضوعياً لهذه المسألة ـ وهو من ناحية فنية ينبغي أن يؤخذ مسلّماً مفروغاً عنه ـ إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إلى أدلّة هذا الحكم بشكل مختصر باعتبار أنّ ذلك يلقي الضوء على أصل البحث؛ وذلك لأنّ موضوع البحث يعتبر استثناءً من هذا الحكم، ومن الواضح أنّ فهم أصل الحكم بدليله يعين على تحديد الاستثناء وفهمه بشكل جيد.

والحكم الذي أُخذ مفروضاً في المسألة هو عبارة عن:

١ ـ حرمة نظر الرجل إلى المرأة عدا الوجه والكفّين.

٢ ـ حرمة نظر المرأة إلى الرجل في الجملة.

٣ ـ حرمة النظر إلى عورة الغير.

أمّا الأوّل: فهو مورد اتفاق كل المسلمين في الجملة، ويدلّ عليه أُمور:

منها ـ الروايات الدالّة على حرمة النظر إلى الأجنبية عدا الوجه والكفّين[٢].

ومنها ـ الأدلّة الدالّة على جواز نظر الرجل إلى شعر المرأة التي يريد

الزواج بها[٣]، وكذا الأمة إذا أراد شراءها[٤]، وكذا الأدلّة الدالّة على جواز النظر إلى شعور وأيدي نساء أهل الذمّة لأنّهنّ لا حرمة لهنّ[٥]، فإنّ ذلك كلّه يدلّ دلالة واضحة على حرمة النظر إلى المرأة في غير هذه المواضع.

وكذا يدلّ عليه ما رواه الترمذي وغيره عن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي لا تُتْبع النظرة النظرة؛ فإنّ لك الأُولى وليست لك الثانية»[٦] وروى الصدوق قريباً منه في عيون الأخبار[٧] بسنده عن الرضا عليه السلام.

وأمّا الثاني: فهو محلّ خلاف بين الفقهاء، فيرى بعضهم[٨] أنّ المحرّم هو النظر إلى ما بين السرّة والركبة من الرجل، وأمّا ما زاد عليه فهو مباح، واستدلّ عليه بأنّنا لا نملك دليلاً على حرمة نظر المرأة إلى الرجل عدا ما دلّ على حرمة النظر إلى عورة الغير، فإذا ضممنا إلى ذلك ما دلّ على تحديد عورة الرجل في ما بين السرّة والركبة كانت النتيجة حرمة النظر إلى ذلك المقدار فقط.

وقد يقال بالجواز في المقام؛ لعدم وجود دليل معتبر على التحريم، بل دلّت السيرة القطعية ـ المنعقدة من عصر الرسول صلى الله عليه وآله إلى زماننا ـ على الجواز.

ويجاب عنه بأنّ السيرة المتقدّمة لا تدلّ على الجواز إلّا بالمقدار المتعارف كشفه للرجال كالرأس والعنق، وأمّا ما عداه فلا سيرة على النظر إليه من النساء.

وأمّا الثالث: فهو ممّا لا خلاف فيه، ويدلّ عليه كل ما دلّ على حرمة النظر إلى عورة المماثل: مثل ما رواه مسلم والترمذي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة»[٩]، ومثل صحيحة حريز عن الإمام الصادق عليه السلام «لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه»[١٠] ونحوه غيره، فإنّه يدلّ على حرمة النظر إلى عورة غير المماثل بالأولوية القطعية.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ... وَقُل لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[١١] بناء

على أنّ المقصود بغضّ النظر في الآية غضّ النظر عن عورة الغير رجلاً كان أو امرأة، والشاهد على هذا التفسير هو أنّ الروايات العديدة[١٢] قد دلّت على أنّ المقصود بحفظ الفرج في الآية هو حفظه عن نظر الغير، وبمقتضى المقابلة يكون المراد من غضّ النظر هو غضّه عن عورة الغير، فالآية تدلّ على أنّ كل مكلّف يجب عليه حفظ عورته عن نظر الغير، ويحرم عليه النظر إلى عورة الغير.

ومن أدلّة الباب ما روي عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»[١٣] فإنّها تشمل المماثل وغيره.

والحاصل: أنّ الكلام في المقام عن حكم مداواة الرجل للمرأة وبالعكس مع افتراض استلزام ذلك لفعل محرّم كنظر الرجل إلى جسد المرأة أو لمسه ـ فضلاً عن عورتها ـ وكنظر المرأة المعالجة إلى جسد الرجل على القول بحرمته أو إلى عورته الذي لا إشكال في حرمته عند الجميع. فالبحث ينصبّ على أنّ تعنون النظر المحرّم بعنوان المداواة هل يوجب ارتفاع الحرمة، نظير العناوين الثانوية الطارئة على الفعل المحكوم بحكم بعنوانه الأولي الموجبة لتبدّله إلى حكم آخر، وهل هناك دليل على ذلك أم لا؟ فإن أمكن إقامة الدليل على ذلك التزمنا بمضمونه؛ أي الجواز كحكم ثانوي للنظر المحرّم، وإلّا فيبقى على الحرمة؛ لأنّ مجرّد طرو عنوان ثانوي لا يوجب ارتفاع الحكم الأولي ما لم يدلّ دليل معتبر على هذا الارتفاع.

تقسيم البحث

يمكن تقسيم البحث في مقامين: -

الأوّل: في حكم الطبيب المعالِج رجلاً كان أو امرأة، وهل يجوز له النظر ونحوه إلى الغير مما يحرم عليه في الحالات الاعتيادية؟

الثاني: في حكم المريض المعالَج رجلاً كان أو امرأة، وهل يجوز له كشف ما يجب عليه ستره أمام الطبيب المعالج؟

ثم إنّ كلّاً من المقامين يمكن تقسيمه إلى قسمين: -

الأوّل: المداواة التي تستلزم النظر إلى سائر أجزاء البدن عدا العورة كالساعدين والصدر.

الثاني: المداواة التي تستلزم النظر إلى العورة.

والداعي لهذا التقسيم وجود أدلّة خاصة يفهم منها التشديد في أمر العورة[١٤]، وهذا يولِّد عند الباحث احتمال الفرق بين القسمين؛ بمعنى أنّ الجواز لو التزم به في القسم الأوّل وساعدت عليه الأدلّة فقد لا يلتزم به في القسم الثاني؛ باعتبار هذه الأدلّة الخاصة، فلابدّ من إفراده في البحث والتكلّم فيه على ضوء تلك الأدلّة الخاصة وغيرها.

المقام الأوّل

ثمّ إنّ الكلام الآن يقع في المقام الأوّل أي في حكم الطبيب المعالِج بلحاظ كلا القسمين: ـ

ـ القسم الأوّل ـ

المداواة التي تستلزم النظر إلى سائر أعضاء الجسد عدا العورة، فهل يجوز للطبيب المعالج ذلك أم لا؟

هناك عدّة روايات واردة في هذا القسم لابدّ من استعراضها: ـ

الرواية الأُولى:

صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت»[١٥].

والظاهر أنّ الرواية واردة في هذا القسم، فإنّ السؤال عن حكم مداواة الرجل للمرأة مع فرض استلزامه النظر إلى الجسد الذي لا يصلح النظر إليه، ولا تشمل صورة استلزامه النظر إلى العورة الذي هو القسم الثاني الآتي؛ وذلك بقرينة قوله: «إمّا كسر وإمّا جرح» فإنّ افتراضهما في العورة أو ما يقاربها بعيد، كما سيأتي مفصّلاً.

والرواية معتبرة سنداً؛ إذ كل رواتها موثقون، بل بعضهم من أجلّاء الطائفة.

وأمّا الدلالة فالكلام فيها يتضح من خلال بيان النقاط التالية: ـ

١ ـ لا شكّ في دلالة الرواية على الحكم الأولي في المقام أي حرمة نظر الرجل إلى جسد المرأة؛ وذلك باعتبار تقرير المعصوم عليه السلام لما ادّعاه السائل بقوله: «لا يصلح النظر اليه»، مضافاً إلى دلالة سياق الرواية على الفراغ عن هذه الحرمة وافتراضها أمراً مُسلّماً.

ثمّ إنّ مورد الرواية وإن كان معالجة الرجل للمرأة إلّا أنّه يستفاد منها حكم معالجة المرأة للرجل في حالة الاضطرار؛ إذ لا نحتمل أنّ الاضطرار يوجب ارتفاع الحرمة في الحالة الأُولى دون الحالة الثانية، وهذا معناه أنّ الجواز في معالجة الرجل للمرأة يستلزم الجواز في العكس، بل قد يتوهم الأولوية باعتبار ارتكازية أشدّية حرمة نظر الرجل للمرأة من حرمة نظر المرأة للرجل، ولعلّ هذا هو السرّ في ظهور الرواية في الاستلزام المشار إليه.

٢ ـ أنّ الرواية دالّة على بقاء هذا الحكم الأولي في غير صورة الاضطرار وإن تعنون النظر بعنوان المعالجة والمداواة، وهذا يستفاد من مفهوم الجواب؛ أي إذا لم تضطرّ إليه فلا تجوز المعالجة المستلزمة للنظر المحرّم.

٣ ـ دلّت الرواية على ارتفاع هذا الحكم الأولي في صورة الاضطرار، فيكون النظر المحرّم جائزاً في هذه الصورة إذا كان بعنوان المعالجة، ودلالة الرواية عليه واضحة.

٤ ـ أنّ الرواية سؤالاً وجواباً ناظرة أولاً وبالذات إلى حكم المعالج من حيث جواز نظره إلى الغير في ما إذا اضطرّ إلى ذلك ـ أي المقام الأول ـ وليس لها نظر إلى حكم نفس المعالَج (المريض) وإن كان حكمه يفهم ضمناً من الرواية، كما سيتضح. والمتحصّل من معنى الرواية ـ بعد وضوح عود الضمير في قوله عليه السلام: «إذا اضطرّت إليه» إلى الرجل المعالج ـ أنّ اضطرار المرأة إلى مداواة الرجل ومعالجته أو العكس يوجب ارتفاع حرمة النظر عن الطبيب المعالج.

٥ ـ أنّ مفاد هذه الرواية يختلف تماماً عن مفاد الأدلّة العامة الواردة

بمضمون «رفع عن أُمتي ما اضطرّوا إليه» أو قوله عليه السلام: «ليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[١٦] فإنّ مفاد هذه الأدلّة هو ارتفاع الحرمة عن نفس الشخص الذي اضطرّ إلى فعل الحرام، فيصح الاستدلال بها على ارتفاع الحرمة عن المرأة المعالَجة مثلاً في ما إذا اضطرّت إلى تمكين الأجنبي من النظر إليها، الذي سيأتي الحديث عنه في المقام الثاني، وأمّا نفس الرجل المعالِج فهو ليس مضطرّاً إلى النظر حتى ترتفع حرمته عنه.

فلو بقينا وهذه الأدلّة العامة لما صحّ الاستدلال بها على حكم المسألة -أعني جواز نظر الرجل إلى المرأة أو العكس للعلاج حتى في حالة الاضطرار- إلّا بعنايات إضافية، بينما هذه الرواية تدلّ على ذلك - كما تقدم - فيصح الاستدلال بها على جواز نظر الرجل للمرأة أو العكس بمجرّد اضطرار الآخر إلى علاجه ومداواته. ومنه يتضح اختلاف مفاد الدليلين، فلا يتوهم أنّ الرواية في المقام لم تأتِ بشيء جديد؛ لأنّ مفادها موجود في الأدلّة العامة المشار إليها، فلاحظ.

٦ - ما هو المقصود بالاضطرار في هذه الرواية؟ للجواب على ذلك نطرح عدّة أسئلة مع أجوبتها ليتضح المقصود منه:

أ - هل وجود المندوحة يرفع الاضطرار؟ بمعنى أنّ وجود المعالج المماثل أو المحرم على المرأة كالأخ هل يوجب زوال حالة الاضطرار؟ الجواب: نعم؛ وذلك لأنّ عنوان الاضطرار إلى الأجنبي لا يصدق مع وجود المماثل أو المحرم، فلابدّ لكي يصدق الاضطرار من افتراض عدم ذلك.

ب - هل يمكن اعتبار كل الحالات المرضية حالات اضطرارية يجوز معها النظر؟ والجواب هو: إنّ الحالات المرضية تختلف باختلاف الأشخاص وطول المرض وقصره والآثار التي يتركها المرض وغير ذلك، فلا يمكن إعطاء جواب مطلق من هذه الناحية.

نعم، الضابط في ذلك هو أنّ كل حالة مرضية يلزم عن ترك علاجها

الوقوع في الضرر المعتنى به تعتبر حالة اضطرارية.

جـ- في حالة وجود المعالج المماثل هل يجوز مراجعة غير المماثل لمجرّد كونه أدقّ أو أكثر ممارسة وإحاطة بالمسائل الطبية، وبعبارة أُخرى: إنّ كون غير المماثل أعلم من المماثل هل يحقق حالة الاضطرار إليه؟

لا يبعد تحقق الاضطرار في هذا الفرض في ما إذا كانت الأعلمية مؤثّرة في قوة احتمال الشفاء أو سرعته أو حتى كونه أرفق بالعلاج، كما فرضه نفس السائل في الرواية، والسرُّ في ذلك أنّ المراد بالاضطرار في الرواية - على الظاهر - معنى أوسع من الاضطرار بمعناه الحقيقي، وليسمّى بالاضطرار العرفي، وهو متحقق في هذا الفرض.

ولعلّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «إن شاءت» قرينة على ذلك؛ باعتبار أنّ الاضطرار بمعناه الحقيقي لا يناسب التعليق على المشيئة عرفاً، فلاحظ.

د - هناك حالات خاصة قد يشك في دخولها في صورة الاضطرار، مثل حالة تساقط الشعر، والحالات التي تحتاج إلى عمليات التجميل الجراحي وغيرها ممّا لا يكون صدق الاضطرار فيها واضحاً؟

والصحيح دخولها في حالة الاضطرار؛ وذلك لتحقق الضابط المذكور سابقاً، فإنّ هذه الحالات يلزم من ترك علاجها الضرر المعتنى به وإن كان لا يعتنى به بالقياس إلى الضرر اللازم من ترك العلاج في الحالات الصعبة والمستعصية، ونفس الكلام يقال في حالات العقم الدائم والمؤقت، فإنّها تعتبر من موارد الاضطرار.

هـ - قد يقال: إنّ هذا التوسّع في مفهوم الاضطرار في الرواية ينافي ما افترضه السائل، فإنّه فرض البلاء في جسد المرأة إمّا كسر وإمّا جرح، فلابدّ من الاقتصار على هذا ونحوه؟

والجواب: هو أنّه لا موجب لتقييد جواب الإمام عليه السلام بما ذكره السائل؛ لإمكان حمل الكسر والجرح على المثالية؛ لعدم احتمال الفرق بينهما وبين الحرق والرضّ مثلاً، وهذا في قوة تصريح السائل بهذه الأُمور، فيكون جواب الإمام عليه السلام شاملاً لكل هذه الأُمور.

و - في حالات الشك وعدم وضوح الدخول في حالة الاضطرار، ما هو الحكم؟

إنّ القاعدة في حالة الشك تقتضي عدم الدخول؛ لأنّ الجواز في الرواية معلّق على صدق الاضطرار، ومع الشك في صدقه لا يمكن إثبات الجواز.

٧ - إنّ مورد الرواية وإن كان هو جواز النظر إلى المرأة إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها جواز اللمس ونحوه مما يتوقّف عليه العلاج؛ وذلك لإطلاق جواب الإمام عليه السلام، فإنّه لم يجوّز خصوص النظر في جوابه - وإن كان هو مورد السؤال - بل الذي ذكر في الجواب عنوان المعالجة، وهي تشمل اللمس ونحوه إذا اضطرّت إليه.

بل قد يقال: إنّ نفس عدول الإمام عليه السلام عن بيان حكم النظر الواقع مورد السؤال إلى بيان حكم المعالجة قرينة واضحة على ذلك، وإلّا كان المناسب أن يقول: «إذا اضطرّت إليه فلينظر إليها» بعد قول السائل: «أيصلح له النظر إليها».

والحاصل: أنّ المستفاد من الرواية جواز نظر الرجل ولمسه للمرأة وبالعكس لغرض المعالجة إذا صدق الاضطرار.

وصدق هذا العنوان يتوقّف على أمرين: -

الأوّل: عدم وجود المعالج المماثل أو المحرم إذا كان مساوياً لغير المماثل في الجهات الدخيلة في العلاج.

الثاني: أن يكون ترك العلاج عند غير المماثل مستلزماً للوقوع في الضرر المعتنى به.

الرواية الثانية :

صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : « سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه ؟ قال : لا »[١٧] .

وهي معتبرة سنداً ومتحدة المورد مع الرواية الأُولى ؛ بمعنى أنّ موردها النظر إلى ما عدا العورة مما يحرم النظر إليه ، ولا ينافي ذلك ما في الرواية من فرض الجرح في الفخذ والبطن ؛ لعدم الملازمة بين النظر إلى هذه الأُمور وبين النظر إلى العورة ، مضافاً إلى قوله في الرواية : « أو عضدها » حيث لا مجال لتوهم الملازمة المذكورة فيه .

ثمّ إنّ مورد الرواية معالجة الرجل للمرأة ، وحيث إنّ الحكم المذكور فيها هو التحريم ، فالتعدّي إلى معالجة المرأة للرجل يكون مشكلاً ؛ لاحتمال اختصاص المنع بمعالجة الرجل للمرأة دون العكس ، وذلك لارتكازية أشدّية الحرمة في نظر الرجل للمرأة منها في حالة العكس كما أشرنا إليه سابقاً ، وهذا بخلاف الرواية السابقة باعتبار أنّ الحكم فيها هو الجواز لا المنع ، فلاحظ .

وعليه فمفادها حرمة نظر ومعالجة الرجل للمرأة مطلقاً حتى في صورة اضطرار المرأة إليه ، وحينئذٍ تقيد بمدلول الرواية السابقة الدالّة على الجواز في صورة الاضطرار ، كما هو القاعدة في تعارض المطلق مع المقيد ، فيتحد مفادها مع مفاد الرواية الأُولى .

الرواية الثالثة :

رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سئل أمير المؤمنين صلوات الله عليه عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : إذا كان يحسن يصف فلا »[١٨] .

وقد يستدلّ بها على عدم جواز معالجة الرجل للمرأة حتى في حالة الاضطرار كالرواية السابقة ؛ إلّا أنّها مخدوشة سنداً بالنوفلي حيث لم يثبت توثيقه

-راجع الملحق- ودلالةً بظهورها في صورة عدم الاضطرار من جهتين: -

الأُولى: إنّ نفس الحجامة لا يصدق معها الاضطرار؛ لأنّها لا تعبر عن مرض محسوس يُضطرّ معه إلى العلاج.

الثانية: إنّ العادة قاضية في مثل ذلك بوجود المماثل القادر على الحجامة؛ فإنّها أمر بسيط يمارسه كل أحد من دون فرق بين الرجال والنساء.

هذا مضافاً إلى أنّها ناظرة إلى المقام الثاني الآتي، ولا علاقة لها بمحل الكلام؛ أي أنّها في مقام بيان حكم المرأة المعالَجة، لا حكم الطبيب المعالِج؛ فإنّ مفروض الرواية كون الحاجم صبياً، وهو غير مشمول للتكليف، فلاحظ.

مضافاً إلى أنّ مفادها لا يزيد عن مفاد الرواية الثانية، فتقيد بالرواية الأُولى.

الرواية الرابعة:

صحيحة علي بن جعفر الأُخرى قال: «وسألته عن الرجل يكون ببطن فخذه أو إليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس»[١٩].

وهي معتبرة سنداً، وموردها معالجة المرأة للرجل عكس الروايات السابقة، فتدلّ على الجواز في هذه الصورة، ولا يصح التعدّي إلى صورة العكس؛ لما تقدّم من احتمال الفرق، وعدم الملازمة بين الجواز في معالجة المرأة للرجل والجواز في صورة العكس، وعليه فهي دالّة على جواز نظر ومعالجة المرأة للرجل مطلقاً، أي حتى في صورة عدم الاضطرار في القسم الأول، أي في غير العورة. وحينئذٍ قد يقال: إنّه لابدّ من تقييدها بمفهوم الرواية الأُولى القاضي بعدم الجواز في حالة عدم الاضطرار، نظير تقييد الرواية الثانية بمنطوق الأُولى كما تقدّم.

وفيه: أنّ المعارض لهذه الرواية إنّما هو مفهوم الرواية الأُولى الدالّ على المنع في صورة عدم الاضطرار، وأما منطوقها الدالّ على الجواز في حالة

الاضطرار فهو لا ينافي هذه الرواية أصلاً، وعليه فلابدّ من ملاحظة هذه الرواية مع مفهوم الرواية الأُولى؛ فإن اتحد موردهما فلابدّ مما ذكر من التقييد، وتكون النتيجة هي الجواز في صورة الاضطرار والمنع في صورة عدمه، وهي نفس مفاد الرواية الأُولى، إلّا أنّ الصحيح أنّ موردهما متعدّد، فالمفهوم في الرواية الأُولى يختص بمعالجة الرجل للمرأة؛ لأنّ الحكم المذكور فيه هو الحرمة، ويحتمل اختصاصها بهذه الحالة دون العكس على ما تقدم، وهذه الرواية تختص بمعالجة المرأة للرجل وتدلّ على جوازه مطلقاً حتى في حالة عدم الاضطرار، ولابدّ من العمل بهذا الإطلاق؛ إذ لا دليل على تقييده.

وعليه، فلابدّ من التفصيل بين حالتين:

الأُولى ـ معالجة الرجل للمرأة: وفيها نلتزم بالجواز في حالة الاضطرار العرفي المشار إليه في الرواية الأُولى، وهو أوسع من الاضطرار بمعناه الحقيقي، وأمّا في صورة عدم الاضطرار بهذا المعنى فنلتزم بعدم الجواز.

الثانية ـ معالجة المرأة للرجل: وفيها نلتزم بالجواز مطلقاً حتى في حالات عدم الاضطرار بشرط صدق المداواة والمعالجة عملاً بإطلاق الرواية الرابعة.

ـ القسم الثاني ـ

مداواة الرجل للمرأة وبالعكس مع استلزامه النظر إلى العورة.

والظاهر أنّه لا خصوصية حينئذٍ لغير المماثل؛ فإنّ حرمة النظر إلى العورة لا يفرّق فيها بين غير المماثل والمماثل، ولذا ينبغي طرح هذا القسم بهذا الشكل.

المداواة غير المستلزمة للنظر إلى العورة:

والبحث يقع في أنّ حرمة النظر إلى العورة هل ترتفع بطرو عنوان المداواة

والمعالجة أو لا؟

وقبل الدخول في البحث لابدّ من الالتفات إلى أنّ المستفاد من ألسنة الأدلّة ـ الدالّة على حرمة النظر إلى العورة ـ أشدّية هذه الحرمة من حرمة النظر إلى سائر أعضاء الجسد التي يحرم النظر إليها، كما يظهر ذلك أيضاً من الموارد العديدة التي جوّز الشارع النظر فيها إلى بدن الغير ولم يجوّز النظر إلى عورته[٢٠]، كما في المحارم والمماثل وغيره.

وبناء على ذلك يطرأ في المقام احتمال عدم ارتفاع حرمة النظر إلى العورة وإن قلنا بارتفاع حرمة النظر إلى ما عداها؛ لمكان هذه الأشدّية.

ومنه يتضح أنّه في صورة عدم الاضطرار بالمعنى المتقدم في الرواية الأُولى لابدّ من الالتزام ببقاء الحرمة وعدم ارتفاعها في هذا القسم؛ وذلك لأنّ هذه الرواية دلّت بمفهومها على بقاء الحرمة في صورة عدم الاضطرار في القسم الأوّل، فتدلّ بالأولوية على ذلك في محل الكلام؛ إذ لا نحتمل حرمة النظر إلى بدن الغير للمعالجة مع جواز النظر إلى عورته لذلك.

وأمّا في صورة اضطرار المريض المعالَج، فتارةً نبني على شمول الرواية الأُولى لهذا القسم أيضاً بمعنى أنّ النظر المسؤول عن حكمه لا يختص بالنظر إلى سائر أجزاء الجسد عدا العورة، بل يشمل العورة أيضاً إذا استلزمه العلاج، وأُخرى نبني على عدم الشمول واختصاصها بالقسم الأول.

أمّا الأول ـ فيمكن أن يقرّب بتقريبين:

أوّلهما ـ دعوى شمول قول السائل: «يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح» لما إذا كان ذلك في العورة أو قريباً منها بحيث يتوقّف العلاج على النظر إليها.

ثانيهما ـ دعوى التمسّك بإطلاق كلام الإمام عليه السلام «إذا اضطرّت إليه فليعالجها»

فإنّه شامل لكلا القسمين وإن كان مورد السؤال هو الأول.

فإذا تمّ هذان التقريبان أو أحدهما فحينئذٍ يكون حكم هذا القسم حكم القسم الأول من حيث ارتفاع الحرمة في صورة الاضطرار التي هي محل الكلام فعلاً، ويستفاد ذلك من منطوق الجواب في الرواية.

وأمّا الثانيـ فهو يبتني على منع كلا التقريبين المتقدمين:

أمّا الأوّل منهما: فلما تقدم من أنّ مفروض السؤال يختص بالقسم الأول؛ فإنّ المفهوم منه عرفاً أنّ البلاء في الجسد إمّا كسر وإمّا جرح، أي يمكن فرضه كسراً ويمكن فرضه جرحاً، ومن الواضح أنّ افتراض الكسر في العورة أو في ما يقاربها بعيد جدّاً.

هذا مضافاً إلى احتمال انصراف نفس كلمة «الجسد» إلى غير العورة.

وأمّا الثاني من التقريبين: فلمنع إطلاق جواب الإمام عليه السلام على نحو يشمل القسم الثاني، بل المراد منه إذا اضطرّت إليه، فيجوز علاج ذلك البلاء المفروض في كلام السائل، وقد بيّنّا اختصاصه بالقسم الأول.

وبعبارة أُخرى: إنّ مورد السؤال ـ الذي هو غير العورة بحسب الفرض ـ يكون قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، وهو يمنع من انعقاد الإطلاق في الجواب قطعاً حتى لو قلنا بأنّ القدر المتيقن من الخارج لا يمنع منه.

ثمّ إنّه حتى لو فرض وجود إطلاق في الرواية الأُولى، فلابدّ من تقييده بالرواية الرابعة المتقدمة الدالّة بمفهومها على عدم الجواز إذا كان موضع المداواة عورة، وهي وإن كان موردها نظر المرأة إلى عورة الرجل إلّا أنّنا لا نحتمل الفرق بينه وبين نظر الرجل إلى عورة المرأة الذي هو مورد الرواية الأُولى، بل قد يدّعى الأولوية في المقام، فلاحظ.

وعليه، فلا يمكن الاستدلال بتلك الرواية على جواز النظر إلى العورة في

صورة الاضطرار.

نعم، يمكن الاستدلال على الجواز بالأدلّة العامة الدالّة على ارتفاع الحرمة التكليفية بالاضطرار في ما إذا صدق الاضطرار في حق الطبيب المعالج، ولكنّه شيء آخر غير الاضطرار الذي تعنيه الرواية السابقة كما تقدم.

وممّا تقدم يظهر أنّه يمكن الاستدلال على عدم الجواز في المقام بالرواية الرابعة المتقدمة؛ فإنّ مفهومها أنّه إذا كان موضع الجرح عورة فلا يجوز النظر إليه، وهو بإطلاقه يشمل صورة الاضطرار العرفي، ولا مقيّد لهذا الإطلاق حيث لم يدلّ دليل على الجواز في صورة الاضطرار في هذا القسم كما تقدم.

وعليه، فالمعالجة المستلزمة للنظر إلى العورة غير جائزة، سواء كانت عورة المماثل أم غيره وسواء تحققت حالة الاضطرار العرفي أم لا. نعم حالات الاضطرار الحقيقي لها حساب آخر كما أشرنا إليه.

المقام الثاني

في حكم نفس المريض من حيث جواز عرض نفسه على الطبيب وتمكينه من النظر إلى جسده إذا كان غير مماثل أو إلى عورته مطلقاً وإن كان مماثلاً.

وهو ينقسم إلى القسمين المتقدمين أيضاً.

ـ القسم الأوّل ـ

مراجعة الطبيب المستلزمة للنظر إلى سائر أعضاء البدن عدا العورة. والكلام في هذا القسم يختصّ بغير المماثل؛ لوضوح جواز النظر إلى بدن المماثل، ويختص أيضاً بالمواضع التي يحرم النظر إليها في الحالات الاعتيادية.

وهنا لا ينبغي الإشكال في الجواز في صورة الاضطرار بمعناه الحقيقي،

كما في حالات المرض الشديد مع عدم وجود المندوحة؛ وذلك للأدلّة العامة الدالّة على ارتفاع حرمة المحرمات في حق المضطرّ، وقد تقدمت الإشارة إليها.

وأمّا في غير هذه الصورة كبعض الحالات المتقدمة التي لا تعتبر حالات مرضية شديدة مثل حالة العقم الدائم أو المؤقت أو حالة تساقط الشعر ونحو ذلك فهل يجوز التداوي حينئذٍ؟

الجواب: إنّ الروايات السابقة وإن كان المقصود بها بالأصالة بيان حكم المعالِج كما يظهر من خلال التأمّل فيها، وأمّا حكم نفس المريض فليست الروايات بصدد بيانه، بل لم يقع مورد السؤال أصلاً، إلّا أنّ هناك ملازمة عرفية بين ما كانت الروايات بصدد بيانه وبين محلّ الكلام؛ فإنّ جواز نظر الطبيب المعالج إلى المريض يلازم عرفاً جواز عرض المريض نفسه على الطبيب، والتفكيك بينهما ـ بالالتزام بالجواز في حق الطبيب المعالج والتحريم في حق المريض المعالج ـ غير عرفي.

وعليه، فتدلّ الروايات السابقة على الجواز في محل الكلام في نفس الصورة التي دلّت على الجواز فيها في المقام الأوّل؛ وهي صورة معالجة المرأة للرجل حتى إذا لم يكن اضطرار عرفي وصورة الاضطرار العرفي بمعناه المتقدم سابقاً في صورة معالجة الرجل للمرأة، كما أنّها تدلّ على بقاء الحرمة في غير ذلك من الصور، وحينئذٍ يصبح حكم المعالِج والمعالَج واحداً جوازاً ومنعاً.

ـ القسم الثاني ـ

مراجعة الطبيب المستلزمة لنظره إلى العورة:

والكلام فيه لا يختص بغير المماثل؛ لأنّ حرمة كشف العورة ووجوب حفظها لا يفرّق فيه بين المماثل وغيره.

وهنا أيضاً لا إشكال في الجواز في صورة الاضطرار بالمعنى الحقيقي له؛

لنفس الأدلّة العامة المتقدم إليها الإشارة.

وأمّا في غير ذلك فقد تقدم تقريب عدم دخول صورة المداواة المستلزمة للنظر إلى العورة في روايات الباب، وعليه فلا دليل على ارتفاع الحرمة في المقام من دون فرق بين صورة الاضطرار بمعناه العرفي وبين صورة عدم الاضطرار، فيكون حكم المعالِج والمعالَج واحداً أيضاً، فكما يحرم على الطبيب المعالج النظر إلى عورة المريض في غير حالات الاضطرار الحقيقي كذلك يحرم على المريض تعريض نفسه لذلك وكشف عورته أمام الطبيب المعالج، فلاحظ.

خلاصة البحث

١ ـ حكم الطبيب المعالج من حيث نظره إلى غير العورة في ما إذا كان غير مماثل:

أ ـ إذا كان رجلاً يحرم عليه النظر ونحوه مما يحرم عليه في الحالات الاعتيادية في صورة عدم اضطرار المريض بالمعنى المتقدم في رواية الثمالي.

ب ـ يجوز له ذلك في صورة الاضطرار المذكور.

ج ـ إذا كان الطبيب امرأة يجوز لها النظر ونحوه مما يحرم عليها في الحالات الاعتيادية مطلقاً أي سواء كان هناك اضطرار أم لا.

٢ ـ حكم المريض من حيث تمكين غير المماثل من النظر إلى سائر بدنه غير العورة:

أ ـ إذا كان امرأة يحرم عليها ذلك في غير صورة الاضطرار.

ب ـ يجوز لها ذلك في صورة الاضطرار.

ج ـ إذا كان رجلاً يجوز له ذلك مطلقاً.

٣ ـ حكم كل منهما بلحاظ النظر إلى عورة الغير وإن كان مماثلاً ومن حيث كشف العورة للغير كذلك.

ـ يحرم عليهما ذلك مطلقاً حتى في صورة الاضطرار بمعناه العرفي المتقدم.

٤ ـ كل ما تقدم يكون جائزاً في حالة الاضطرار بمعناه الحقيقي.

ـ ملحق ـ

إنّ النوفلي لم يوثّق صريحاً في كتب الرجال. نعم، قد تذكر وجوه لإثبات وثاقته، منها:

الأوّل ـ وقوعه في أسناد كامل الزيارات لابن قولويه.

وفيه: عدم كفاية ذلك في التوثيق، كما ذكر في محله.

الثاني ـ الاستدلال على وثاقته بشهادة الشيخ في العدّة بأنّ الأصحاب عملوا بروايات السكوني، قال في العدّة: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص ابن غياث... والسكوني...»[٢١].

وجه الاستدلال: أنّ معظم روايات السكوني التي عملت بها الطائفة وصلت إليهم عن طريق النوفلي، فعمل الطائفة بروايات السكوني يكون عملاً بروايات النوفلي[٢٢].

وفيه:

أوّلاً: أنّه تبيّن بعد المراجعة أنّ الرواة ـ غير النوفلي ـ عن السكوني كثيرون، فراجع ترجمته في كتب الرجال[٢٣].

نعم، رواياته الواصلة إلينا عن طريق السكوني أكثر من الواصلة عن طريق غيره، إلّا أنّ هذا لا يكفي لإثبات عمل الطائفة بروايات النوفلي.

وثانياً: أنّ ظاهر كلام الشيخ في العدّة هو أنّ كون الراوي عامياً لا يمنع من العمل بروايته إذا كان ثقة في نفسه، وأمّا سائر الشرائط الأُخرى فالكلام ليس ناظراً إليها، وليس بصدد إحرازها، فكأنّه قال: إنّ روايات السكوني إذا كانت

جامعة للشرائط فالطائفة تعمل بها، فلاحظ، وإلّا لكان اللازم العمل بكل رواية يقع أحد هؤلاء المذكورين في كلام الشيخ في سندها، وهو باطل جزماً.

الهوامش:

(١) المراد به اللمس ونحوه ممّا يحرم في الحالات الاعتيادية.

(٢) **الوسائل** ٢٠: ٢٠٠، ب١٠٩ ممّا يحلّ النظر إليه من المرأة، ح١ و٢.

(٣) راجع **الوسائل** ٢٠: ٨٨، ب٣٦ من مقدمات النكاح، ح١ و ٢.

(٤) راجع **الوسائل** ١٨: ٢٧٤، ب ٢٠ من بيع الحيوان، ح٤ وغيره.

(٥) راجع **الوسائل** ٢٠: ٢٠٥، ب١١٢ من مقدّمات النكاح، ح١ و ٢.

(٦) راجع: **جامع الأُصول** / ابن الأثير ٧: ٤٢٢.

(٧) **الوسائل** ٢٠: ١٩٣، ب ١٠٤ من مقدّمات النكاح، ح١١.

(٨) راجع: **الحلال والحرام في الإسلام** / القرضاوي ـ فصل تحريم النظر إلى العورات.

(٩) نقلاً عن القرضاوي في **الحلال والحرام**: ٢٤١.

(١٠) **الوسائل** ٢: ٣٢، ب٣ من آداب الحمّام، ح١.

(١١) **النور**: ٣٠ و ٣١.

(١٢) **الوسائل** ١: ٣٠٠، ب١ من أحكام الخلوة، ح٥ و ٣، و ١٥: ١٦٥، ب٢ من جهاد النفس، ح١.

(١٣) **الوسائل** ٢: ٣٩، ب٩ من آداب الحمّام، ح٤.

(١٤) **الوسائل** ٢: ٣٢، ب٣ من آداب الحمّام، ح١ و ٤؛ وكذا: ٣٩، ب٩ من آداب الحمّام، ح٤.

(١٥) **الوسائل** ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح١.

(١٦) **الوسائل** ٥: ٤٨٣، ب١ من القيام، ح٦ و ٧.

(١٧) **الوسائل** ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح٣.

(١٨) **المصدر السابق**: ح٢.

(١٩) **الوسائل** ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح٤.

(٢٠) **الوسائل** ٢: ٣٢، ب٣ من آداب الحمّام، ح١ و ٤.

(٢١) **الوسائل** ٢: ٣٢، ب٣ من آداب الحمّام، ح١ و ٤.

(٢٢) **إرشاد الطالب** ١: ١٨٥.

(٢٣) راجع **معجم رجال الحديث** ٢٣: ١٠٣.

دروس في علم الفقه

على ضوء التراث الفقهي للإمام المرجع

❑ إعداد الشيخ خالد الغفوري

ـ القسم الثاني ـ

الغناء[1]

تعريف الغناء:

أ ـ التعريف المختار:

الأولى تعريف الغناء بأنّه: «صوت الإنسان الذي له رقّة وحسن ذاتي ولو في الجملة وله شأنيّة إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس» ٢: ١٠/٢٠٢

وقد اشتمل التعريف على:

١ ـ قيد الرقّة والحسن، فخرج بذلك صوت الأبحّ الرديء الصوت.

٢ ـ قيد التناسب، فخرج الصوت الرقيق الرخيم إن لم يكن فيه التناسب الموسيقي [والإيقاع]. ٢: ١٧/٢٠٢

وإنّما قلنا له شأنيّة الإطراب؛ لعدم اعتبار الفعليّة، نظير ما ورد في المسكر بأنّ ما كان كثيره مسكراً فقليله حرام[2]؛ فإنّ الحكم ٢: ١٢/٢٠٢

تعلّق بالطبيعة التي من شأنها الإطراب لا بالأفراد والمصاديق غير المطربة فعلاً.

والتقييد بشأنية الطرب لمعرفيّة التناسب الخاصّ. ٢: ٢٠٢/٢٠

ب ـ تعريف المشهور:

عرّف الغناء بتعاريف كثيرة جدّاً إلّا أنّ المشهور عرّفه: «بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»[٣]. ٢: ١٩٨/٤

وبما ذكرنا تظهر الخدشة فيه: ٢: ٢٠٢/٢٢

١ ـ أنّ الغناء لا يتقوّم بالمدّ ولا الترجيع.

٢ ـ أنّ المطربية الفعليّة غير معتبرة فيه.

٣ ـ أنّ الصوت ما لم يكن فيه رخامة وصفاء ليس بغناء.

تنبيهات:

١ ـ ما ذكرناه في المقام هو تحصيل ماهيّة الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعلّ موضوعه أعمّ أو أخصّ، وسيأتي الكلام فيه[٤]. ٢: ٢٠٣/٤

٢ ـ أنّ الغناء ليس مساوقاً للصوت اللهوي والباطل، ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر، بل كثير من ذلك خارج عن حدّه.

٣ ـ أنّ مقتضى كلمات كلّ من تصدّى لتحديد الغناء أنّه من كيفيّة الصوت أو الصوت نفسه، وليست مادّة الكلام دخيلة فيه.

حكم الغناء بذاته وأدلّته:

وحكمه الحرمة، وأمّا ما يمكن الاستدلال به فهو:

أوّلاً: الآيات بضميمة الروايات:

[١] قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[٥]، حيث فسّر قول الزور في الروايات بالغناء: ١: ٢٠٣/١٥

كصحيحة هشام عن أبي عبدالله عليه السلام ... قال: « ﴿الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾: الشطرنج، وقول الزور: الغناء »[٦].

كما فسّر في رواية زيد الشحّام[٧] وأبي بصير[٨] وعبدالأعلى[٩] وغيرهم[١٠] به أيضاً.

هذا، وفسّرت الآية في صحيحة حماد بن عثمان بقول القائل للمغنّي: أحسنت[١١]. مع أنّ ذلك ليس بنفسه باطلاً وزوراً لكن إنّما أُطلق عليه باعتبار تحسين الغناء. ١: ٢١/٢٠٣

المناقشة الأُولى:

١ ـ إنّ الظاهر المتفاهم من عنوان « قول الزور » هو القول الباطل باعتبار مدلوله كالكذب وشهادة الباطل والافتراء. والغناء ـ كما عرفت ـ من كيفيّة الصوت أو الصوت بكيفيّة، وهو عنوان مغاير لعنوان الكلام والقول. ١: ١٨/٢٠٣

الجواب:

[توجد عدّة احتمالات، منها] أنّه أراد بـ(قول الزور) القول المشتمل على الباطل، إمّا نحو اشتمال الكلام على مدلوله كالكذب، أو نحو اشتمال الموصوف على صفته وهو الصوت الخاصّ وبكيفيّة خاصّة أي الغناء. ١: ١٣/٢٠٤

ولعلّ هذا الاحتمال أو ما يرجع إليه أقرب الاحتمالات إلى ظهور الأخبار المفسّرة للآية. ١: ١٨/٢٠٤

وعليه، فوجوب الاجتناب في الآية يعمّ القسم الأوّل بجميع مصاديقه من الأقوال الباطلة، وبضميمة الأخبار يعمّ القسم الثاني ـ أي الغناء ـ بجميع مصاديقه. ١: ٥/٢٠٥

المناقشة الثانية:

إنّ قول الزور إن أُريد به مطلق الباطل المقابل للحقّ ـ أي ما لا يكون فيه غرض عقلائي، ولا دخل له في المعاش والمعاد ـ فلا شبهة في عدم حرمته بهذا الإطلاق، وبهذا العرض العريض، فيدور الأمر بين حفظ ظهور هيئة الأمر ـ واجتنبوا ـ في الوجوب وتقييد قول الزور، وبين حفظ إطلاق قول الزور وحمل الأمر على الرجحان المطلق لا خصوص الوجوب، ولا ترجيح للأوّل إن لم نقل أنّه للثاني؛ لشيوع استعمال الأمر في غير الوجوب، وبُعد رفع اليد عن الإطلاق. وعليه، فلا دلالة للآية ولا للأخبار المفسّرة على حرمة الغناء. ١: ١٣/٢٠٥ ـ ٢١/٢٠٥

الجواب:

١ً ـ إنّ سياق الآية وذكر ﴿ وَاجْتَنِبُواْ قَوْلَ الزُّورِ ﴾ تلو ﴿ فَاجْتَنِبُواْ الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ ﴾[١٢] يوجب قوّة ظهور الأمر في الوجوب، سيّما مع إشعار مادة الاجتناب بذلك، فيصير قرينة على أنّ المراد ليس مطلق القول الباطل. ١: ٢٣/٢٠٥

٢ً ـ مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قول الزور ليس مطلق القول الباطل بمعناه الوسيع الذي تقدّم، بل باطل خاصّ عرفاً كالكذب والافتراء والسخرية. ١: ١/٢٠٦

فتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ الآية بضمّ الروايات المفسّرة تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبإلغاء الخصوصية عرفاً يستفاد منها حرمته مطلقاً، ولو وجد في لفظ مهمل أو وجد في صوت بلا كلام. ١: ٨/٢٠٦

[٢] قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾[١٣]، حيث فسّر «لهو الحديث» في الروايات بالغناء، كما في رواية ـ أو موثّقة ـ محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: الغناء ممّا وعد الله ١: ١٥/٢٠٦

عليه النار، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ... ﴾»[١٤].

١: ١٩/٢٠٦ وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم في الآية الأُولى.

١: ١٣/٢٠٨ [٣] قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾[١٥]، حيث فسّر في الروايات كصحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام بالغناء[١٦].

لكن في دلالتها على الحرمة تأمّل وإشكال.

ثانياً: الروايات:

١: ١٥/٢٠٨ وهي كثيرة، وقد يدّعى تواترها، منها ما يلي:

١ ـ صحيحة الريّان بن الصلت: قال: «سألت الرضا عليه السلام يوماً بخراسان عن الغناء، وقلت: إنّ العبّاسي ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء! فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له ...»[١٧].

١: ٢٢/٢٠٨ ٢ ـ رواية عبدالأعلى ـ الموثّقة على الأظهر ـ قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا، نحييكم، فقال: كذبوا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ مَا خلقنا السماوات والأرض ومابينهما لاعبين ﴾»[١٨].

١: ٤/٢١٢ والظاهر من إنكار الترخيص الحرمة.

الأقوال ومناقشتها:

١: ١٦/٢١ **القول الأوّل**: [عدم حرمة الغناء بذاته] والتفصيل بين قسمين من الغناء، قسم محرّم وهو المقارن للمحرّمات من دخول الرجال على

١: ١٨/٢١٠ النساء وتكلّمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان وغيرها، وقسم محلّل وهو ما يتغنّى بالمواعظ ونحوها.

١: ٢/٢١١ ويمكن أن يستدلّ على هذا التفصيل بما يلي:

١ ـ دعوى قصور الأدلّة عن إثبات حرمة مطلق الغناء؛ لعدم إطلاق ما دلّ على الحرمة، وما كان منها مطلقاً لا يدلّ على الحرمة، كقوله: «شرّ الأصوات الغناء»[١٩] و«الغناء عشّ النفاق»[٢٠] ونحوهما[٢١].

وفيه: إنّه لا قصور في إطلاق كثير من الروايات، كالمفسّرة للقول الزور ولهو الحديث بالغناء. ١: ٦/٢١١

٢ ـ التمسّك بروايات عمدتها صحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أجر المغنية التي تزّف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»[٢٢] لكن في مرآة العقول «ليست» بسقوط الواو[٢٣]. ١: ١٧/٢١٤

وتقريب الاستدلال: إنّ قوله: «وليست بالتي يدخل عليها الرجال» مشعر أو دالّ على العلّية في الحكم بعدم البأس في أجر المغنية، فتدلّ على أنّ المحرم هو خصوص المقارن للمعاصي.

وفيه: إنّ في الرواية على نسخة إثبات الواو احتمالات ثلاثة لا مرجّح لأحدها، وهي: ١: ١/٢١٥

أ ـ كون الجملة حالية، فتدلّ على جواز أخذ الأُجرة على الغناء بشرطين: الغناء في الأعراس، وعدم اقتران الغناء بمحرم كإدخال الرجال عليها.

ب ـ كون الجملة بمنزلة التعليل، فتدلّ على عدم حرمة الغناء لذاته، بل لما يقارنه، فتكون معارضة لجميع ما دلّ على الحرمة، ومخالفة للإجماع.

ج ـ إفادتها حرمة قسم خاصّ من الغناء وهو المقارن لدخول الرجال عليهنّ وفعل المحرم.

لكن في دلالتها على ذلك التفصيل إشكال.

والإنصاف أنّ طرح الأدلّة الظاهرة الدلالة بمثل هذه الرواية ـ المشتبهة المراد مع اختلاف النسخ ـ غير جائز، سيّما مع مخالفة مضمونها لجميع الأقوال سواء في ذلك نسخة إثبات الواو وإسقاطها. ١: ١٨/٢١٥

القول الثاني: الحرمة مع استثناء أيام الفرح كعيد الفطر والأضحى؛ لصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الغناء ١: ١٥/٢١٧

هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يزمّر به»[٢٤].

ولكن يشكل العمل بها؛ لعدم قائل ظاهراً باستثنائه، بل عدم نقل احتماله من أحد، مع بُعد تجويزه في العيدين الشريفين المعدّين لطاعة الله تعالى. ١: ١٩/٢١٨

وكيف كان، لم يصل الاعتماد عليها بحدّ يمكن تقييد الأدلّة سيّما تلك المطلقات المستفيضة ١: ٥/٢١٩

القول الثالث: احتمال القول باستثناء المراثي وقراءة القرآن، واستدلّ عليه: ١: ١١/٢١٩

أ ـ بعمومات أدلّة الإبكاء والرثاء وقراءة القرآن بدعوى أنّ التعارض بينها وبين أدلّة حرمة الغناء من وجه، فيتساقطان ويرجع إلى ما يقتضيه الأصل، وهو الجواز.

وفيه:

١ً ـ أنّه لو بني على معارضة أدلّة الاستحباب وأدلّة الحرمة وتساقطهما في المشترك بينهما استلزم ذلك تأسيس فقه جديد. ١: ١٨/٢١٩

والصحيح: أنّه لا معارضة بين أدلّة الاستحباب وأدلّة الحرمة؛ وذلك لأنّ الأحكام في المطلقات تتعلّق بالطبائع مع قطع النظر عن الطبائع الأُخرى أو الأفراد التي تعلّق بها حكم آخر، فلا تعارض في مرحلة تعلّقها بالموضوعات.

نعم، العقل في مقام الامتثال يحكم بلزوم حفظ الغرض الأهمّ.

٢ً ـ ثمّ لو قلنا بتعارض الأدلّة فالترجيح لأدلّة حرمة الغناء بعدّة وجوه ستأتي؛ بناء على دخول العامّين من وجه على فرض تعارضهما في أدلّة العلاج ولو مناطاً أو بإلغاء الخصوصية. ١: ٦/٢٢٣

ب ـ موثّقة حنّان بن سدير لمّا سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أجر الجارية النائحة فقال: «قل لها: لا تشارط وتقبل ما أعطيت»[٢٥] ١: ٦/٢٢٤

وصحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت»[٢٦]. والاستدلال بها: امّا بدعوى أنّ النوح لا يكون إلّا مع التغنّي أو أنّ مقتضى الإطلاق شمول الغناء.

وفيه:

١: ١٥/٢٢٤ أ ـ أنّ الظاهر كون عنوان الغناء غير الرثاء، بل هما متقابلان في اللغة والروايات، كما في رواية الدعائم ورواية عبدالله بن سنان.

١: ٧/٢٢٥ ٢ ـ ولو سلّم إطلاقها فلا نسلّم ملازمتهما، فحينئذٍ يأتي فيها ما تقدّم في الجواب عن أخبار استحباب الابكاء والرثاء.

١: ٩/٢٢٥ ٣ ـ ولو فرض التعارض رجحت أدلّة الحرمة؛ لموافقتها المشهور ومخالفتها العامّة.

١: ١/٢٢٧ ج ـ الروايات المستفيضة الدالّة على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن.

١: ٨/٢٢٧ وفيه: إنّ المراد بقراءة القرآن بالصوت الحسن وألحان العرب مقابل قراءته بألحان أهل الفسوق والكبائر واتّخاذه مزامير وغيره ممّا هو من الغناء.

١: ١٧/٢٢٨ القول الرابع: استثناء الحداء من الغناء حكماً، كما يظهر من المحقّق ـ في كتاب الشهادات ـ وهو المحكيّ عن العلّامة في القواعد، والشهيد في الدروس، والخراساني[٢٧].

١: ٧/٢٣٠ واستدلّ عليه بموثّقة السكوني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «زاد المسافر الحداء، والشعر ما كان منه ليس فيه خنا»[٢٨].

١: ٤/٢٣١ وفي دلالتها إشكال منشأه الشكّ في معنى الحداء، فقد ذكر له عدّة معان:

١: ٥/٢٣١ ١ ـ إنّه سوق الإبل مطلقاً بأيّة وسيلة كانت، كما هو ظاهر القاموس[٢٩].

٢ ـ إنّه سوق الإبل بمطلق الصوت الأعمّ من الغناء. ١: ٢٣١/ ٧

٣ ـ إنّه سوق الإبل بالغناء كما هو محتمل عبارة الصحاح وغيره، وظاهر الوافي والمسالك والرياض وغيرها[٣٠]. ١: ٢٣١/ ١٢

٤ ـ إنّه مشترك بين سوق الإبل مطلقاً والتغنّي لها، كما هو محتمل الصحاح والمنجد ومجمع البحرين[٣١]. ١: ٢٣١/ ١٠

٥ ـ إنّه مباين للغناء، كما هو صريح مفتاح الكرامة؛ تمسّكاً بشهادة العرف، وكأنّه مال إليه في الجواهر[٣٢]. ١: ٢٣١/ ١٦

فإن كان بمعنى التغنّي للإبل فالرواية تكون أخصّ مطلقاً من أدلّة التحريم، ولا مانع من تقييدها لها، وعليه فيكون جائزاً، وكذا لو كان الحداء مشتركاً بين التغنّي وبين السوق بغير صوت.

أمّا لو كان أعمّ فتكون الرواية أعمّ من وجه من روايات التحريم [فلا معارضة]، وعلى فرض المعارضة تقدّم عليها روايات التحريم. ١: ٢٣٢/ ٥

القول الخامس: استثناء الغناء في زفّ العرائس من الحرمة؛ لرواية أبي بصير المحكيّة بطرق عديدة صحيحة ومعتمدة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»[٣٣] ضرورة أنّ حليّة الأجر ملازمة عرفاً لحلّية العمل. ١: ٢٣٢/ ١٢

نعم، الظاهر اختصاص الجواز بالمغنيّة لا المغنّي، وبمجلس العرس المختصّ بالنساء لا غير، بل الأحوط الاقتصار على زفّ العرائس لا غيره، بل لا يخلو من قوّة، لكن لا بذلك التضييق، بل لا يبعد الجواز في مقدّمات الزفّ ومؤخّراته المتعارفة. نعم، لا يستثنى المجالس الأُخر المستقلّة أيام الأعراس على الأحوط الأقوى. ١: ٢٣٣/ ١١

كما أنّ الأحوط الاقتصار على خصوص حضور النساء، وعدم التغنّي وأخذ الأجر مع حضور الرجال ولو المحارم.

إلّا أن يقال: إنّ الرواية منصرفة عن المحارم، وهو ليس ١: ٢٣٤/ ٢

ببعيد، وإن كان الأحوط ما ذكر.

كما أنّ الأحوط عدم جواز أخذ الأجر للتغنّي المتّحد خارجاً مع محرّم كالتغنّي بالكذب والفحش.

نعم، لا بأس بأخذ الأجر للغناء وإن اقترنت معه المحرّمات الخارجية، كما لو كان مقترناً بآلات اللهو وإن كانت المغنّية ضاربة لها مع تغنّيها، يجوز أخذه في مقابل تغنّيها، لا العمل المحرّم المقارن له. ١: ٢/٢٣٤

ملحق -

نذكر بعض الفتاوى الصادرة عن الإمام ﷺ مع إضافة توضيحات مختصرة :

سؤال : هل إنّ إنشاد الزوجة لزوجها لو أدّى إلى الغناء حرام أم لا ؟

جواب : هو حرام[٣٤] .

سؤال : هل يجوز قراءة آيات القرآن مع الألحان أم لا ؟

جواب :لا يجوز إذا كان مطرباً[٣٥] .

سؤال : الموسيقى التي تذاع اليوم من الراديو والتلفزيون هل تعتبر جائزة ؟ وهل يجوز تعلّم الآلات الموسيقية لتلحين الأناشيد الثورية والدينية والعرفانيّة ؟

جواب :الموسيقى المطربة حرام ، ولا مانع من الأصوات المشكوكة ، والتعلّم يتبع حكم الأصل[٣٦] .

أقول :

١ ـ للغناء ثلاثة أحكام ، هي :

الأوّل ـ حرمة الفعل نفسه .

الثاني ـ حرمة استماعه .

الثالث ـ حرمة التكسّب به[٣٧] .

٢ ـ الحرمة المذكورة تنصبّ على الغناء في حدّ ذاته ومع قطع النظر عمّا يقارنه من المحرّمات ، كالموسيقى المطربة فإنّها محرّمة في نفسها أيضاً سواء اقترنت مع الغناء أو انفردت .

٣ ـ الحرمة المذكورة ثابتة للغناء بعنوانه كما لو ارتكب ـ والعياذ بالله ـ أحد ذلك في بيته الخاصّ، أمّا لو كان هناك ترويج للباطل بواسطة الأشرطة المسجّلة أو مكبّرات الصوت أو وسائل الإعلام العامّة كالراديو والتلفزيون فهنا تأتي عناوين أُخرى للحرمة.

٤ ـ الغناء حرام من أيّ شخص سمع ومن أيّ إذاعة أُذيع.

٥ ـ لا فرق في الحرمة بين الرجل والمرأة، وكذلك لا فرق بين الغناء الانفرادي أو الجمعي.

هذا كلّه مع إحراز أنّه غناء مطرب، فلو شكّ في ذلك فلا يحكم بالحرمة، بل يجوز.

الهوامش:

(١) وهذه هي المسألة من النوع الرابع، أي ما يحرم التكسّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه، حسب التقسيم الوارد في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، راجع المكاسب المحرّمة للإمام الخميني ـ المجلّد الثاني: (١٩٨ ـ ٢٤٥)، ط. مؤسّسة اسماعيليان.

ملحوظة: إنّ الرقم الأوّل يشير إلى المجلّد، والرقم الثاني يشير إلى الصفحة، والرقم الثالث يشير إلى السطر.

(٢) **الوسائل ٢٥**: ب١٧ من الأشربة والأطعمة.

(٣) **جامع المقاصد** ٤: ٢٣.

(٤) سيأتي في ١: ٨/٢٠٦، حيث صرّح فيها بحرمته بذاته لا أعمّ ولا أخصّ. نعم، استثني منه فرد خاصّ هو التغنّي في الأعراس على ما سيأتي في ١: ١٢/٢٣٢. واستظهر خروج الحداء عنه موضوعاً.

(٥) **الحجّ**: ٣٠.

(٦) **الوسائل ١٧**: ب٩٩ من ما يكتسب به، ح٢٦.

(٧) المصدر السابق : ح٢ .

(٨) المصدر السابق : ح٩ .

(٩) المصدر السابق : ح٢٠ .

(١٠) منها مرسلة ابن أبي عمير ورواية عبدالله بن أبي بكر محمّد بن عمر بن حزم عن أبي عبدالله(ع) ـ انظر الوسائل ١٧ ، ب٩٩ من ما يكتسب به ، ح٨ و ٢٤ .

(١١) المصدر السابق: ح٢١ .

(١٢) الحجّ: ٣٠ .

(١٣) لقمان: ٦ .

(١٤) الوسائل ١٧ ، ب٩٩ من ما يكتسب به ، ح٦ .

(١٥) الفرقان: ٧٢ .

(١٦) الوسائل ١٧ ، ب٩٩ من ما يكتسب به ، ح٥ .

(١٧) المصدر السابق: ح١٤ .

(١٨) الأنبياء: ١٦ ، والرواية رواها من المصدر المتقدّم ، ح١٥ .

(١٩) الوسائل ١٧ ، ب٩٩ من ما يكتسب به ، ح٢٢ .

(٢٠) المصدر السابق : ح١٠ ، وفي الكافي ٦: ٢/٤٣١ «الغناء عُشر النفاق» .

(٢١) كصحيحة زيد الشحّام في المصدر السابق ، ح١ .

(٢٢) الفقيه ٣ ، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات ، ح٢٤ من الباب .

(٢٣) مرآة العقول ١٩ ، كتاب المعيشة ، باب كسب المغنية وشرائها ، ح٣ .

(٢٤) الرواية مختلفة متناً كما صرّح بهﷺ فهي بهذا المتن في كتاب عليّ بن جعفر المتداول ، وأمّا في الوسائل ١٧ ، كتاب التجارة أبواب ما يكتسب به ، ب١٥ ، ح٥ نقلاً عن قرب الاسناد ١٢١ ففيها ما لم يعصَ به بدل ما لم يزمرّ به ، وفي مسائل عليّ بن جعفر ما لم يؤمر به . واحتملﷺ أنّ ما لم يزمّر به تحريف عن مالم يؤزر به فيكون نقلاً بالمعنى لما لم يعصَ به ولم يستبعده .

(٢٥) الوسائل: ج١٧ ، كتاب التجارة ، ب١٧ من أبواب ما يكتسب به ، ح٣ .

(٢٦) المصدر السابق: ح٧ .

(٢٧) راجع القواعد ٢ : ٢٣٦ ، والدروس ٢: ١٢٦ .

(٢٨) الوسائل: ج١١ ، ب٣٨ من آداب السفر ، ح١ .

(٢٩) القاموس المحيط ٤: ٣١٥ ، طبع دار المعرفة ـ بيروت .

(٣٠) الصحاح ٦: ٢٣٠٩ ، والوافي ٨: ٣٩٦ لكنّه قال بالترنّم ، والرياض ١: ٥٠٢ .

(٣١) الصحاح ٦: ٢٣٠٩ ، المنجد: ١٢٢ ، مجمع البحرين ١: ٩٦ ، مسالك الافهام ٢: ٤٠٣ .

(٣٢) الجواهر ٤١: ٤٩ .

(٣٣) من لا يحضره الفقيه ٣ ، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات ، ح ٢٤ من الباب .

(٣٤) استفتاءات الإمام الخميني قدس سره (فارسي) ٢: ١٥ .

(٣٥) المصدر السابق: ١٤ ـ ١٥ .

(٣٦) المصدر السابق: ١٣ ـ ١٤ .

(٣٧) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٧ ، ط . جامعة المدرّسين .

نافذة ـ

المصطلحات الفقهية :

❑ الشيخ قاسم الابراهيمي
❑ الشيخ عبـاس سـاويز

آنيـة

ـ القسم الثاني ـ

٢ ـ الآنية المفضضة والمذهّبة:

وسنبين المراد منها ، والأحكام المترتبة عليها :

تعريف المفضضة :

ليعلم أولاً أنّه قد وردت عدّة عناوين في المقام منها : المفضّض ـ المموّه ـ المطلي ـ الملبَّس ـ المنبّت والمرصّع ، في حين أنّ الوارد في الروايات عنوان المفضّض خاصة ، فما هو المراد بالمفضض؟ وهل يشمل العناوين الاخرى أو لا؟

الوارد في كلمات اللغويين تفسيره بالمموّه والمرصّع ، قال في تاج العروس : «شيء مفضّض مموّه بالفضة ، ولجام مفضض مرصّع بالفضة »[١]، وفي لسان العرب : «وشيء مفضض مموّه بالفضة أو مرصّع بالفضة»[٢] إلى غير ذلك[٣] .

وأما الفقهاء فقد اختلفت كلماتهم في تعريفه ، فظاهر بعضهم اتحاد المفضض والمموّه والمطلي[٤] ، وظاهر آخر الفرق بينهما[٥] ، وقد صرّح في كشف الغطاء أنّ المموّه والمُلبّس والمنبّت من المفضض[٦] ، وقال الشيخ الأعظم « الظاهر أنّ المراد بالمفضض

ماكان بعضه فضة أو متلبّساً بالفضة أو مموّهاً بماء الفضة »[٧]، وفي جواهر الكلام : « ذو الضبّة من المفضض كما صرّح به في كشف اللثام ، بل ومنه المنبّت ، بل في كشف الاستاذ إنّ منه المموّه وإن كان لا يخلو من نظر »[٨]، وادّعى المحقق الهمداني : أنّ الظاهر أنّ الأواني والآلات التي لها حلقة فضّة غير مندرجة في موضوع المفضض أو أنّ إطلاقه منصرف عنها[٩].

وفي البحار : « انّ المفضض أقسام :ـ

الأول : الظروف التي يكون بعضها فضّةوبعضها نحاساً، أو غيرهمتميّزاً كلّ منهما عن الآخر ، كما يستعمل ظروف أصلها الخزف أو غيره وفيها من الفضة.

الثاني : ما كان جميعه مموّهاً بالفضة ، وهو قسمان : أحدهما ماطلي بماء الفضة وإذا عرض على النار لا ينفصل عنه شيء ، وثانيهما ما تلبّس بالسبائك وشبهها بحيث إذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها .

الثالث : ما علّق عليه حلقة أو قطعة من سلسلة من الفضة .

الرابع : أن يختلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الآنية .

الخامس : ما نقّش بالفضة »[١٠].

والظاهرالفرق بينالمفضض والمموّه والمطلي والملبّس ؛ لأنّ المطلي مالافضة فيه ، وإنّما هو مطلي بمائها[١١].

والمموّه الإناء الّذي من الصفر أو النحاس أو غيرهما لكنه يوهم الناظر أنّه من الفضة أو الذهب[١٢].

والمفضض ينصرف إلى ما كانت الفضة فيه جرماً لا لوناً ولا عرضاً ، كما في المطلي[١٣].

حكم استعمالها:

اختلف الأصحاب في حكم استعمال الأواني المفضضة على قولين ، كما هو صريح المعتبر[١٤] وجامع المقاصد[١٥] والرياض[١٦] وغيرها .

القول الأول : التحريم ، كما يستفاد ذلك من الشيخ في الخلاف حيث سوّى في الحكم بينها وبين أواني الذهب والفضة[١٧]، ومال إليه الآبي[١٨].

واحتج الشيخ برواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة »[١٩]، واستدل في الرياض[٢٠] بالموثق عن الصادق عليه السلام : أنّه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض[٢١].

القول الثاني: الكـــراهـــة، وهـو المشـهور بـين الأصـحاب، قـال فـي الجـواهـر: «يكـره اسـتعمال الانـاء المفضض على المشهور بين الاصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل فـي الحدائـق عـليه عامة المتأخرين ومتأخريهم، بل لا أجد فيه خلافاً إلّا ماحكي عن الخلاف»[٢٢].

ويدلّ عليه:

١ ـ الأصل.

٢ ـ الروايات المعتبرة، منها صحيح معاوية بن وهب «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الشرب في القدح فيه ضبّة من فضة؟ قـال: لا بأس إلّا أن تكـره الفـضة فتنزعها»[٢٣].

ثم إنّه بناء على القول بالكراهة فـهل يجب عزل الفم عن محلّ الفضة؟

الأشهر ـ كما في الرياض[٢٤] ـ نعم، واختاره الشيخ في المبسوط[٢٥] والعلّامة في المنتهى[٢٦] والشهيد في الذكرى[٢٧] وعامة المتأخرين[٢٨]؛ لظاهر الأمر فـي مـصحح عـبدالله بـن سـنان عـن أبـي عبدالله عليه السلام: «واعـزل فـمك عـن مـوضع الفضة»[٢٩].

خـلافاً للـمعتبر[٣٠] فـالاستحباب، واستحسنه في المدارك[٣١]، وتبعه في الذخيرة[٣٢]، للأصل؛ وحمل الأمر فـي الرواية على الاستحباب.

تعريف المذهبة:

ويظهر معنى المذهّب مما تـقدم فـي المفضض، وكذا الفرق بينه وبين المموّه والمطلي والملبّس.

حكم استعمالها:

١ ـ إنّ الأحـــاديث قـد وردت فـي المـفضض، وأمـا المـذهّب فـلم نـقف للأصحاب فيه على قول[٣٣]، وخلت عنه أكثر الفتاوى[٣٤].

٢ ـ إنّ المضبّب بـالذهب حـرام عـند العامة على الإطلاق[٣٥].

وأمّا عند الخاصة ففيه قولان:

القول الأول: إلحاقه بـالمفضّض فـي جميع أحكامه، ففي الجواهر: «والتسامح وحسـن الاحـتياط واحـتمال الاسـتغناء بذكر المفضض عنه ـ بل لعلّه ينساق إلى الذهن عند ذكره، خصوصاً بعد اقترانه بآنية الفضة ـ كافٍ في الكراهة»[٣٦]، بل أولوية المنع فيها، كما في المـدارك[٣٧] والجواهر، قـال: «بـل يـمكن أنّ يـدّعى أولويته من المفضض أو مساواته، بـل هو كذلك»[٣٨].

القول الثاني: عدم الإلحاق مع الحكم

بالجواز ؛ لعدم الدليل على الإلحاق ، بل القاعدة تقتضي الجواز فيه وإن كان الذهب أعلى قيمة من الفضة ؛ لعدم السبيل إلى ملاكات الإحكام الشرعية ، وإثبات الكراهة مع فقد النص لا يخلو من إشكال ، كما يظهر من الذخيرة والتنقيح[٣٩] .

بقي الكلام في وجوب عزل الفم عن موضع الذهب ، فإنّه بناء على إلحاقه بالمفضض في جميع أحكامه فيجب العزل[٤٠] ، وأما بناء على عدم الإلحاق فالحق أنّه لا يجب ؛ لأنّ الأمر بعزل الفم يختص بالفضة فحسب[٤١] .

أما الطهارة منها ، فقد ذكر الشهيد كراهة الطهارة من الإناء المفضض[٤٢] ، وفي كشف الغطاء جعل من مكروهات الوضوء استعمال ماء في إناء فيه فضة[٤٣] .

وفي العروة ـ عدّ في مكروهات الوضوء ـ الوضوء من الآنية المفضضة أو المذهّبة[٤٤] .

والظاهر أنّ هذا الحكم متفرّع على حكم الاستعمال .

ومن هنا يتبيّن حكم المعاملة عليها من حيث الجواز والحرمة ، وحكم صناعتها ، وكذلك إتلافها ، وأما حكم المعاملة عليها من حيث الصحة والبطلان فقد تقدّم البحث في حكم المعاملة على آنية الذهب والفضة ، فراجع .

٣ ـ الآنية المموّهة والملبّسة بالذهب والفضة

ألحق كثير من الفقهاء واللغويّين المموّه والملبّس بالمفضض ، وناقش صاحب الجواهر في إلحاق المموّه بالمفضض ، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في بيان المراد من المفضض ، فراجع .

والخلاصة : أنّه إن قلنا بأنّ المموّه والملبّس من مصاديق المفضض فلا إشكال في جريان أحكام المفضض عليهما ، وإلّا فالوارد في الروايات عنوان المفضض خاصة[٤٥] .

٤ ـ الآنية النفيسة

لا خلاف ولا إشكال في جواز استعمال الآنية النفيسة والغالية الثمن غير الذهب والفضة ، وكذا اقتنائها وبيعها وشرائها وصناعتها وإعارتها وغير ذلك من وجوه التصرف بالغاً ثمنها ما بلغ ، فيعمّ الحكم ما كان ارتفاع ثمنه لجودة جوهره كأواني الياقوت والفيروزج والبلّور ، أو لحسن صنعه كالمخروط والزجاج وغيرهما أو

غير ذلك .

وقد ادّعى غير واحد من الفقهاء عدم الخلاف كما في الحدائق[٤٦] والجواهر[٤٧] ومصباح الفقيه[٤٨] ، بل في كشف اللثام دعوى الاجماع عليه[٤٩] ، ونسبه في التذكرة إلى علمائنا أجمع[٥٠] .

والظاهر أنّ المسألة مسلّمة وخالية من الاشكال ، وإنمّا أوجب ذكرها توهّم العامة الحرمة إما قياساً على آنية الذهب والفضة حيث علّلوه بأن استعمالها مدعاة للفخر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء[٥١] أو لتغير الماء بها ، كما هو المروي عن ابن عمر[٥٢] ، واختاره أبو الفرج في الصفر والنحاس[٥٣] .

وقد استدل للجواز بقوله تعالى : ﴿ قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده ﴾[٥٤] ، والأصل السالم عن المعارضة[٥٥] ، مضافاً إلى الاجماع المتقدّم .

وأما ما استدلّ به أهل العامّة ـ فمع أنّه لا ينهض دليلاً على الحرمة ـ ردّ بعدم إدراك عامّة الناس نفاستها ، وبأنها لقلّتها لا يحصل اتخاذ الآنية منها إلّا نادراً ، فلا يفضي إباحتها إلى اتخاذها واستعمالها[٥٦] .

وقد صرّح بالجواز كثير من الفقهاء منهم الشيخ الطوسي[٥٧] والمحقق الحلّي[٥٨] وابن سعيد[٥٩] والعلّامة في أكثر كتبه[٦٠] والشهيدان[٦١] وغيرهم[٦٢] .

٥ ـ الآنية المتخذة من الأشياء المحترمة

ويترتّب عليها بعض الأحكام من قبيل لزوم الاحترام وعدمه وما يتفرع عليه .

ولم نعثر على من تعرّض لأحكامها غير الشيخ الفقيه كاشف الغطاء[٦٣] حيث قسمها إلى قسمين ذاكراً حكم كل قسم منهما من حيث وجوب الاحترام وعدمه ، والقسمان هما :

الأوّل : ما يؤخذ مما يجب احترامه لنفسه كخشب الأضرحة المقدسة وترابها وتراب قبور النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وتراب الكعبة ـ وربما ألحق بها تراب المساجد ، خصوصاً المساجد الخمسة ثم الأربعة ثم الثلاثة ثمّ الحرمين ـ ويجعل آنية إمّا تجرّياً على المعصية أو لاشتباهها ، فهذه يجب احترامها بلا إشكال كانت في الموضع الّذي أخذت منه أم لا . نعم ، لو كان المأخوذ ما خرج عن الاحترام لكونه كناسة أو شبهها جاز .

الثاني : ما يؤخذ من الأراضي

المحترمة كحرم الكعبة أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الحسين عليه السلام أو باقي الأئمّة عليهم السلام فهو على ثلاثة أقسام :

أولها : أن يكـون اتـخذ للاحـترام كـالسجود أو التسـبيح أو للـتبرّك أو الاستشفاء بالاكل والشرب منها أو للحرز ـ قاصداً لذلك أو مهدياً لذلك ـ فيثبت فيها الحكمان المتقدمان ، سواء كـانت بـاقية في الحرم أو خارجة عنه .

ثانيها : مالم يقصد بأخذه الاحـترام ، بل قـصد بـه الاسـتعمال مـطلقاً ، فـهذا القسم تارة يكون باقياً في الحرم فقد قال عنه الشيخ كاشف الغـطاء بأنـه بـمنزلة أرض الحرم ، وأُخرى يكون خارجاً عنه فقد قوّى الشيخ الكبير عدم لزوم احترامه وإن استحب الاحتياط فيه .

ثالثها : أن لا يكون قصد بأخذه أحـد القصدين المذكورين ، بل أخذه لا بقصد وقد استوجه الشيخ على مـا يـظهر مـن عبارته مساواته بالقاصد للاستعمال في الحكم .

وتوجد هنا مسائل:

الأُولى : لو اشتبه على الآخذ أو عـلى غيره القصد لم يجب الاحترام .

الثانية : لو استنبط المأخوذ استنباطاً لا بقصد الاحترام ثم تناولها غـيره بـهذا القصد اختلف التكليف باختلاف القصد .

الثالثة : لو اختلف قصد الآخـذين أو المستنبطين رجح جانب الاحترام .

ويتفرّع عـلى وجـوب احـترام الآنـية المتخذة أحكام منها :

أوّلاً : حرمة تنجيسها ، بل حرمة كل فعل يوجب انتهاك حرمتها كوطء ما كتب عليه القرآن .

ثانياً : وجوب إزالة النجاسة عـنها لو تلوّثت بـها ، ولو وقـعت فـي كـنيف لزم إخراجها مالم تستهلك أجزاؤها فيه .

ثالثاً : خروج المنتهك لاحترامها عـن الإسـلام إن كـان مـن المـحترمات الاسلامية ، ومـن الايـمان إن كـانت مـن المحترمات الإيمانية .

رابعاً : لو استعمل الآنية المتخذة من الأشياء المحترمة في الأفعال التـوصلية كإزالة نجاسة البئر بالنزح ترتب الحكـم الوضعي للاستعمال وإن كان قد ارتكب محرّماً[٦٤] .

٦ ـ الآنية المتخذة من العظام

لاخلاف ظـاهر بـين فـقهائنا فـي جـواز استعمال الآنية المتخذة من العـظام فـي الأكل والشـرب وغـيرهما إذا كـانت مـن

حيوان طاهر الأصل وإن لم يذكّ[٦٥]، وأما من نجس العين فلا يجوز لتنجس المأكول به لنجاسة العظم منه أيضاً على ما ذهب إليه المشهور[٦٦] إلّا ما ينقل عن السيد المرتضى من عدم نجاسة ما لا تحلّه الحياة من نجس العين[٦٧].

والدايل عليه ظاهراً الروايات الدالة على طهارة مالا تحله الحياة منها كصحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الانفحة تخرج من الجلد الميّت؟ قال: لا بأس به، قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت؟ قال: لا بأس به، قلت: والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: كل هذا لا بأس به»[٦٨].

وأمّا استثناء المشهور نجس العين فلإطلاق ما دلّ على نجاسته الشاملة لأجزائه أيضاً.

وتوجد هنا مسائل:

الأُولى: يعمّ نجس العين الكلب والخنزير والكافر على القول بنجاسته وإليها يشير التعبير بالثلاثة في كلمات بعض الفقهاء[٦٩].

الثانية: لا تشترط في طهارة العظام كونها من حيوان مأكول اللحم، بل تعمّ السباع أيضاً[٧٠]، كما لا تشترط التذكية فيها، فلو كانت متخذة من حيوان ميت جاز استعمالها بعد غسلها بالماء[٧١]، والظاهر أنّه لأجل اتصالها باللحم النجس.

الثالثة: استثني من جواز استعمال الآنية المتخذة من العظام ما اتخذ من عظام الآدمي؛ فإنه يجب دفنها وحفظ حرمتها[٧٢].

الرابعة: يلحق بالمتخذ من العظم كل ما لا تحل فيه الحياة من القرن والظلف وغيرهما[٧٣].

الخامسة: إنما لا يجوز استعمال الأواني المتخذة من عظام الحيوان نجس العين فيما يشترط فيه الطهارة كالأكل والشرب والوضوء وغيرها، وأما سقي الحيوانات والمزارع فلا، وربما ظهر من بعض القول بحرمة مطلق الانتفاع به أيضاً[٧٤].

٧ـ الآنية المتخذة من الجلود

وهذا القسم كسابقه يدور الحكم في جوازه إثباتاً ونفياً على ثبوت حكم النجاسة للجلد وعدمه، ولذا اشترط في جواز استعمالها شرطان:

الأوّل: التذكية مع اتخاذه من الحيوان

ذي النفس ، وهذا الشرط مجمع عليه بين فقهائنا ، ولم يخالف فيه أحد إلّا ما ينقل عن ابن الجنيد حيث قال بطهارة جلد الميتة بالدباغ والصدوق ووالده[٧٥] والمحدث الكاشاني على ما نقل عنه[٧٦] .

لكن البعض اشترط الدباغة في غير مأكول اللحم[٧٧] ، وبعض استحبها فيه[٧٨] ، وبعض كره استعماله بدونها[٧٩] .

الثاني : طهارة الأصل ، وهو مجمع عليه بين الاصحاب أيضاً ، ولم يخالف فيه أحد على الظاهر[٨٠] . وعليه فلا يجوز استعمال جلد الكلب والخنزير والكافر وإن دبغا أو غسلا .

تنبيه: الظاهر أنّ أحداً من الفقهاء لم يتعرّض لجواز استعمال جلد الآدمي كآنية رغم دخوله في البحث وحصول الطهارة له بالغَسل أو الغُسل أو الشهادة إلّا العلّامة حيث تعرّض له في التذكرة ، واستشكل في حكمه[٨١] . ويحتمل المنع من جواز استعماله كآنية بملاك غير ما ذكر ، وهو إيجابه انتهاك الحرمة للميت ولزوم دفنه ، فيكون شرطاً ثانياً .

ويمكن لمن يرغب في التفصيل أكثر أن يرجع إلى بحث جلود أو دباغة .

٨ ـ الآنية المتخذة من مادة رخوة

تختلف المواد التي تصنع منها الآنية صلابة ورخاوة ، فالصلبة مالا ينشف فيها الماء كالمعادن من الرصاص والنحاس والحديد وغيرها وكذا المقيّرة والمدهونة[٨٢] .

وبعكسها الرخوة كأواني القرع والخشب والخزف غير المغضور وغيرها[٨٣] .

والفقهاء فرّقوا بين القسمين في الخمر خاصة حيث أجمعوا على طهارة القسم الأوّل منها بالغسل وجواز استعمالها[٨٤] ، وأمّا الثاني فوقع فيه خلاف كثير يأتي التعرض له في آنية الخبث إن شاء الله تعالى .

التقسيم الثاني

تقسيم الآنية بحسب الهيئة

تتضمّن الهيئة الواقعة مصبّاً للحكم الشرعي فرعين هما :

١ ـ الآنية المنقوش عليها الصور والتماثيل

والمتعرّض له من أحكامها حكم الطهارة فقط فقد ذكر جملة من الفقهاء كراهة الطهارة من الآنية المنقوش عليها الصور

والتماثيل[٨٥]؛ لما ورد في الموثق عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام عن الطشت يكون فيه التماثيل، أو الكوز أو التور يكون فيه التماثيل أو فضة لا يتوضّأ منه ولا فيه »[٨٦].

٢ ـ الآنية المكتوب عليها الآيات القرآنية

ذهب السيد مهدي بحر العلوم في منظومته إلى عدم كراهة الآنية المكتوب عليه حيث قال:

وليس في ذات كتاب من ضرر
وإن يكن ذلك من بعض السور
ولا يصيب المحدث الكتابا
منه وإن أصاب ما أصابا
وتركه في خبث من غير مسّ
أولى وللحرمة في ذاك مجسّ[٨٧]

التقسيم الثالث

تقسيم الآنية بحسب المظروف

وللآنية أحكام تتعلّق بها من حيث كونها ظرفاً لمائع معين، فيمكن تقسيمها من هذه الجهة إلى أقسام عدّة هي:

١ ـ آنية الكرّ:

اختلف في حكم الكرّ بين كونه في آنية وغيرها، فذهب المفيد وسلّار إلى تنجس الأوّل بإصابة النجاسة له مطلقاً على ما يظهر من عبائرهم[٨٨] ونسبه في الحدائق إلى الشيخ في النهاية أيضاً[٨٩]، وباقي الفقهاء إلى عدم تنجسه بها إلّا أن يتغيّر بأحد أوصافها من اللون والطعم والرائحة[٩٠].

واستند أصحاب القول الأول إلى المطلقات الدالة على نجاسة ماء الأواني بالملاقاة للنجاسة[٩١].

والمشهور إلى ما دلّ على اعتصام الماء الكثير وعدم تنجّسه بإصابة النجاسة له مالم يتغير[٩٢] بعد ردّ مستند الرأي الأوّل بانصراف الأواني إلى الأفراد المتعارفة التي لا تستوعب الكرّ.

هذا، ومع أنّ الشيخ المفيد رحمه الله ذكر حكم الكرّ كذلك في المياه، لكنه في آداب الأحداث الموجبة للطهارات أطلق القول بعدم فساد الكرّ بملاقاة النجاسة وإن كان راكداً من دون تقييد للحكم بما إذا كان في آنية أو حوض كما هي عبارته الأُولى[٩٣].

٢ ـ الآنية المسخّن ماؤها بالشمس:

تكره الطهارة بماء أُسخن بالشمس في آنية كذا المذكور في أكثر كتب أصحابنا[٩٤]، بل نسبه في الذخيرة إلى المشهور[٩٥]، وادّعى في الخلاف

الإجـماع عـليه إن قـصد بـه ذلك[٩٦]، والظاهر عدم الخلاف في كراهة الطهارة منه في الجملة ؛ فإنّ ابن إدريس قيّده بما إذا جعله جاعل في الإناء متعمداً لذلك[٩٧].

والظـاهر أنّ مسـتندهم فـي الحكـم بالكراهة رواية إبراهيم بن عبدالحميد عن أبـي الحسـن عليه السلام قـال : « دخـل رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم عـلى عـائشة وقـد وضـعت قمقمتها في الشمس فقال : يا حميراء مـا هذا؟ قالت : أغسل رأسي وجسدي ، قال : لا تعودي ؛ فإنه يورث البرص »[٩٨].

ورواية إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قـال رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم الماء الّذي سخنته الشمس لا تتوضأوا به ولا تغتسلوا به ولا تـعجنوا فـإنه يـورث البرص »[٩٩].

وقد خصّ البـعض الحكـم بـالطهارة كما فعله صاحب الشرائع[١٠٠]، ووسعه آخـر للـطهارتين كـما فـعله صـاحب السـرائـر[١٠١]، وعـممه الشـهيد فـي الذكرى لهما وللعجين[١٠٢]، بينما جعله غـيرهم عـامّاً للـخبث ، بـل لسـائر الاستعمالات التي تحصل فيها مـباشرة للبدن كما صـنع صـاحب المـهذب[١٠٣] والجامع للشرائع[١٠٤] والجواهر[١٠٥].

والظاهر أنّ مستند التعميم بهذه السـعة ظهور التعليل الوارد فـي الروايـتين فـي ذلك.

ولعل اسـتفادة الكـراهـة إمـا بسـبب ضـعف السند والاستناد لقاعدة التسامح أو للتعليل ، والتخصيص بالآنية سببه إما التسالم أو الاجماع على عدم كـراهـة مـا عداه كما نقل في التـذكرة[١٠٦] ونـهاية الإحكام[١٠٧].

هذا ، وقد احـتمل فـي المـنتهى[١٠٨] اختصاص الحكم بما يخاف منه حـدوث البرص كالمشمّس في البلاد الحارّة دون المـعتدلة أو فـيما أشـبه آنـية الحـديد والرصاص دون الفضة والذهب لصـفاء جوهرهما بخلاف غيرهما ؛ فإنّ الشمس إذا أسـخنتهما أثـرت فـيهما فأخـرجت منهما زهـومة[١٠٩] الإنـاء تـعلو المـاء. وقوّاه في نهاية الاحكام في موضع[١١٠] واحـتمله فـي مـوضع آخـر[١١١]. وردّ بإطلاق الأدلّة.

٣، ٤، ٥ ـ آنية العصير المغلي والنزح والخمر

إن بعض الأواني المتنجسة بسبب المائع الّـذي فـيها يكـون تـطهيرها بـالتبعية ، فتطهر بـطهارة المـائع ، ومـثالها أدوات

تغسيل الميت بعده ، وأواني الخمر بعد انقلابها خلاً ، وأواني النزح بعد نزح المقدار المحدّد منها بناء على القول بالنجاسة والعصير العنبي بعد ذهاب الثلثين على القول بنجاسته أيضاً .

وتختص آنية الخمر بأحكام أُخر ، منها قابلية تطهيرها وكيفيته وكراهة الصلاة في بيت فيه خمر محصور في آنية وحرمة النبيذ بضراوة[١١٢] الآنية بالخمرة . والحكمان الأوّلان نتركهما إلى حين البحث في القسم الخامس من الاواني.

وأما الثالث فقد ذكر صاحب المختلف ذهاب المشهور إلى كراهة الصلاة فيه كذلك[١١٣] بينما ذهب الصدوق[١١٤] إلى عدم الجواز فيما نقل عنه .

وأمّا الحكم الأخير فقد أشار إليه صاحب السرائر[١١٥] حيث قال بحرمة النبيذ بضراوة الإناء ، وهو المستفاد من الروايات أيضاً ، ففي الحديث المروي عن عثمان بن عيسى قال : كتب عبيدالله بن محمد الرازي إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام : إن رأيت أن تفسّر لي الفقّاع فإنه قد اشتبه علينا ، أمكروه هو بعد غليانه أم قبله؟ فكتب عليه السلام : « لا تقرب الفقّاع إلّا مالم يضر آنيته أو كان جديداً . فأعاد الكتاب إليه : كتبت أسأل عن الفقّاع مالم يغل ، فأتاني أشربه ما كان في إناء جديد ، أو غير ضارٍ ، ولم أعرف حد الضراوة والجديد ، وسأل أن يفسر ذلك له ، وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة[١١٦] والزجاج والخشب ونحوه من الأواني؟ فكتب عليه السلام يجعل الفقّاع في الزجاج وفي الفخار الجديد إلى قدر ثلاث عملات ، ثمّ لا يعَد منه بعد ثلاث عملات إلّا في إناء جديد ، والخشب مثل ذلك »[١١٧] .

٦ ـ الآنية التي يبال فيها:

ذكر الفقهاء لهذا القسم من الأواني أحكام ثلاثة :

الأول : عدم كراهة البول في الإناء ؛ لفعل النبي صلى الله عليه وآله ذلك ، كما نقل العلّامة في التذكرة والشهيد في الذكرى[١١٨] .

الثاني : حرمة البول في إناء في المسجد كما في التذكرة[١١٩] والمنتهى[١٢٠] ، وعلّله في الذكرى والتذكرة بمنافاته التعظيم وكونه في معرض التلويث[١٢١] .

الثالث : كراهة الصلاة في بيت فيه بول مجموع في آنية أو إناء يبال فيه ، كما صرّح به العلّامة في المنتهى[١٢٢] والشيخ البهائي في الحبل المتين[١٢٣]

واحتمله في الذكرى[١٢٤]؛ وذلك لما روى محمد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ جبرئيل أتاني فقال: إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه»[١٢٥].

والحديث رغم عدم اختصاصه بالصلاة فيشمل حال الاحتضار مثلاً، لكنا لم نعثر على من تعرض لحكم الآنية التي يبال فيها في غير مكان الصلاة.

هذا، وظاهر التعبير الوارد في الحديث شموله للإناء الذي يبال فيه بالفعل أو المعدّ لذلك وإن لم يستعمل في البول، كما صرّح به صاحب الحبل المتين[١٢٦].

التقسيم الرابع

تقسيم الآنية بحسب ذي اليد

وهذا القسم يشتمل على عدّة أنواع هي:

١ ـ آنية الكفّار والمشركين:

اختلفت كلمات الفقهاء في جواز استعمال آنية الكفار والمشركين رغم اتحاد الحيثية ظاهراً، وانحصارها بوصف النجاسة العارض لها: إما نتيجة لمباشرتهم إياها ـ أو المائعات التي فيها ـ بأبدانهم بناء على نجاستها، أو لعدم توقّيهم عن النجاسات من خمر وميتة ولحم خنزير ومني وبول ودم وغيرها، أو إصابتها أوانيهم علماً أو بحسب العادة وكونها في مظنّة النجاسة.

ويمكن تصنيف كلمات الفقاء إلى أصناف:

الأول: قول من أطلق الحكم بعدم جواز استعمالها إلّا بعد غسلها، كالمفيد في المقنعة[١٢٧] والشيخ الطوسي في النهاية[١٢٨] والخلاف[١٢٩] وابن سعيد في الجامع[١٣٠]. وعلّله المفيد رحمه الله باستحلالهم الميتة وإهمالهم الطهارة من النجاسات، وظاهره كونها في مظنة النجاسة.

الثاني: قول من قيد الحكم بالعلم باستعمال الكفّار لها في المائعات، كما يظهر من الشيخ في المبسوط[١٣١].

ويظهر الفرق بينه وبين الأوّل في المستعمل من أوانيهم إذا لم يعلم استعمالهم إياه في المائعات، فيكون محكوماً بالنجاسة على القول الاول وبالطهارة على الثاني.

الثالث: قول من أتبع الحكم فيها الحكم في أواني الخمر، فجعل ما ينشف الماء منها كالخشب والفخّار الّذي لم

يقصر وغيرهما لا يقبل الطهارة إن كان آنية للكفار. وإن كان مما لا ينشف الماء منها كالرصاص والزجاج وغيرهما واستعمله الكفار أو باشروه بأجسامهم لم يجز استعماله إلّا بعد غسله ثلاث مرات بالماء، كما صرّح به في المهذّب[١٣٢].

الرابع: قول المشهور وهو الحكم بطهارة أوانيهم مالم يعلم نجاستها بمباشرتهم لها برطوبة بناء على نجاستهم أو بملاقاتها النجاسة، كما هو قول المحقق[١٣٣] والعلّامة[١٣٤] والشهيدين[١٣٥] وابن فهد[١٣٦] والمحقق الثاني[١٣٧] والمولى الاردبيلي[١٣٨] والسبزواري[١٣٩] والسيد العاملي[١٤٠] والسيد الطباطبائي[١٤١] مدعياً عليه عدم الخلاف من غير محكي الخلاف محتملاً توجيهه والسيوري[١٤٢] والسيد الحكيم[١٤٣] والخوئي[١٤٤] والامام الخميني[١٤٥] والگلپايگاني[١٤٦].

واستدلّ له بأصالة الطهارة أو الاستصحاب والنصوص. هذا، وقد احتاط جملةمنالأعلام أيضاً.

وفي المقام تنبيهات:

الأوّل: قد جعلنا العبارات المطلقة قسماً برأسه مقابل المقيّدة رغم احتمالنا إرادتها أخذاً بالظواهر.

الثاني: أدرجنا فيالقول المشهور كل قائل بالطهارة ولو لأجل البناء على طهارة الكفّار؛ لاتفاقه في النتيجة مع القائلين بطهارة أواني المشركين ونجاستهم.

الثالث: الكافر هو من أنكر وجود الله أو وحدانيته أو رسالة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو ضرورياً من ضروريات الدين، فيشمل الدهري والمشرك الاصطلاحي وغيره والكتابي وبعض الفرق الاسلامية المنحرفة كالخوارج والنواصب والغلاة، كما يشمل المرتدّ عن فطرة أو ملّة[١٤٧].

٢ ـ آنية مستحل بعض النجاسات وغير المتقي لها:

والمتعرّض لها من بين الفقهاء فضلاً عن المصرح بحكمها قليل؛ إذ لم نعثر على من تعرّض لها غير المفيد في المقنعة[١٤٨] وسلّار في المراسم[١٤٩] فحكما باجتناب آنية مستحلي الخمر وعدم الأكل والشرب منها مالم تطهّر وابن الجنيد فاحتاط في آنية مستحل الميتة مالم تعلم طهارتها[١٥٠]. والظاهر أنّه قول كل من جعل الدليل على عدم

جواز استعمال آنية الكفّار مظنة تنجّسها لاســـتحلالهم المــيتة والخــمر ولحــم الخنزير ؛ فإنّ الملاك في ذلك القسم جارٍ بنفسه هنا .

الهوامش :

(١) تاج العروس ٥ : ٧٠ .

(٢) لسان العرب ١٠ : ٢٧٩ .

(٣) انظر أقرب الموارد ٢ : ٩٣١ ، والمنجد : ٥٨٦ .

(٤) التنقيح ٤ : ٣٢١ .

(٥) العروة الوثقى ١ : ١١٨ . ط ـ إسماعيليان .

(٦) كشف الغطاء (حجري) : ١٨٤ .

(٧) الطهارة (حجري) : ٣٩٣ .

(٨) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٠ .

(٩) مصباح الفقيه (حجري) ١ : ٦٥١ .

(١٠) البحار ٦٦ : ٥٤٧ .

(١١) التنقيح : ٤ : ٣٢٢ .

(١٢) المصدر السابق : ٣٢١ .

(١٣) المستمسك ٢ : ١٧٠ .

(١٤) المعتبر ١ : ٤٥٥ . ط ـ مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام .

(١٥) جامع المقاصد ١ : ١٨٨ . ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام

(١٦) الرياض ١ : ٥٣٩ . ط ـ دار الهادي .

(١٧) الخلاف ١ : ٦٩ ، ١٥٢ .

(١٨) انظر المهذب البارع ١ : ٢٦٤ .

(١٩) الوسائل ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ١ .

(٢٠) الرياض ١ : ٥٤٠ .

(٢١) الوسائل ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ٢ .

(٢٢) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٠ .

(٢٣) الوسائل ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ح ٤ .

(٢٤) الرياض ١ : ٥٤٠ .

(٢٥) المبسوط ١ : ١٣ .

(٢٦) المنتهى ١ : ١٨٧ .

(٢٧) الذكرى : ١٨ .

(٢٨) انظر المدارك ٢ : ٣٨٢ .

(٢٩) الوسائل ٣ : ٥١٠ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ٥ .

(٣٠) المعتبر ١ : ٤٥٥ .

(٣١) المدارك ٢ : ٣٨٣ .

(٣٢) ذخيرة المعاد : ١٧٤ .

(٣٣) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٢ .

(٣٤) المنتهى (حجري) ١ : ١٨٧ .

(٣٥) ذخيرة المعاد : ١٧٤ .

(٣٦) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٢ .

(٣٧) المدارك ٢ : ٣٨٣ .

(٣٨) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٢ .

(٣٩) انظر الذخيرة : ١٧٤ . التنقيح ٤ : ٣٢٢ .

(٤٠) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٢ .

(٤١) انظر التنقيح ٤ : ٣٢٢ .

(٤٢) البيان : ٥٠ .

(٤٣) كشف الغطاء : ١٠١ .

(٤٤) العروة ١ : ١١٨ .

(٤٥) المصدر السابق .

(٤٦) الحدائق الناظرة ٥ : ٥١٥ .

(٤٧) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٣ .

(٤٨) مصباح الفقيه ١ : ٦٥١ .

(٤٩) كشف اللثام ١ : ٦١ .

(٥٠) تذكرة الفقهاء ١٠ : ٦٨ .

(٥١) عن كشف اللثام ١ : ٦١ .

(٥٢) عن منتهى المطلب ١ : ١٨٧ .

(٥٣) عن منتهى المطلب ١ : ١٨٧ .

(٥٤) راجع نهاية الإحكام ١ : ٢٩٩ .

(٥٥) راجع مدارك الاحكام ٢ : ٣٨٣ . ط ـ موسسة آل البيت عليهم السلام وذخيرة المعاد (حجري) : ١٧٤ .

(٥٦) راجع المدارك ٢ : ٣٨٣ ، وروض الجنان (حجري) : ١٧١ ، والذكرى (حجري) : ١٨ .

(٥٧) المبسوط ١ : ١٤ .

(٥٨) راجع الشرائع ١ : ٥٦ ، والمعتبر ١ : ٤٥٤ .

(٥٩) الجامع للشرائع : ٣٩١ .

(٦٠) راجع منتهى المطلب ١ : ١٨٧ ، والذكرى : ١٨ ، وروض الجنان : ١٧١ .

(٦١) راجع الدروس ١ : ١٢٨، والذكرى : ١٨، وروض الجنان : ١٧١، والمسالك (حجري) ١ : ١٤.

(٦٢) راجع : الذخيرة ١٧٤ ، والحدائق ١ : ١٥١ ، والمدارك ٢ : ٣٨٣ ، وغيرها .

(٦٣) راجع كشف الغطاء : ١٨٤ – ١٨٥ .

(٦٤) راجع كشف الغطاء : ١٩٥ .

(٦٥) راجع في هذا الصدد القواعد (حجري) ١ : ٩ ، والتذكرة (حجري) ١ :٦٨ ، والذكرى : ١٨ ، كشف اللثام (حجري) ١ : ٦١ ، الدروس ١ : ١٢٨ ، المنتهى ١ : ١٦٩ ، الرسائل العشر :٦٣ ، وجامع المقاصد ١ : ١٨٩ .

(٦٦) راجع القواعد ١ : ٧ والرياض ١ : ٤٨٠ والحدائق ٥ : ٢٠٨ .

(٦٧) راجع الجوامع الفقهية (حجري) : ٢١٨ ، وكشف اللثام ١ : ٦١ .

(٦٨) انظر وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٢ ، أبواب الاطعمة المحرمة ب ٣٣ ح ١٠ .

(٦٩) راجع الذكرى : ١٨ .

(٧٠) كما يظهر من إطلاق تذكرة الفقهاء ١ : ٦٩ ، ونهاية الإحكام ١ : ٢٢٩ ، والدروس (حجري) : ١٨ ، والذكرى : ١٨ .

(٧١) الذكرى : ١٨ .

(٧٢) راجع الذكرى : ١٨ ، والدروس ١ : ١٢٨ .

(٧٣) الذكرى : ١٨ .

(٧٤) راجع المبسوط ١ : ١٣ ، والخلاف ١ : ٥ ، والمنتهى ١ : ١٩١ ، ونهاية الاحكام ١ : ٣٠٠ ،

والذكرى : ١٦ والمسالك (حجري) ١ : ١٩ ، والتذكرة ١ : ٦٨ .

(٧٥) راجع المختلف ١ : ٣٤٢ . ط ـ مركز الابحاث والدراسات الاسلامية ، والتذكرة ١ : ٦٨ ، والمنتهى ١ : ١٩٠ ، والتحرير (حجري) ١ : ٢٦ ، وفقه الرضا ٣٠٢ ، ٣٠٣ والمقنع : ٣٧ .

(٧٦) راجع كشف اللثام ١ : ٦١ .

(٧٧) راجع المبسوط ١ : ١٥ والخلاف ١ : ٦٠ ط جامعة المدرسين ، ومصباح الفقيه ١ : ٥٢٣ ، والمعتبر وغيره إلى السيد المرتضى المعتبر ١ : ٤٦٦ وفي الذخيرة إلى الصدوق الذخيرة : ١٧٥ .

(٧٨) راجع المسالك ١ : ١٩ والقواعد ١ : ٩ والشرائع ١ : ٥٦ .

(٧٩) راجع المهذب البارع ١ : ٢٦٣ ، وجامع المقاصد ١ : ١٨٩ ، والمعتبر ١ : ٤٥٤ ، وكشف الرموز ١ : ١٢٠ ط جامعة المدرسين ، وغيرهم .

(٨٠) راجع التذكرة ١ : ٦٨ والمنتهى ١ : ١٩٠ والرياض ١ : ٥٣٩ .

(٨١) التذكرة ١ : ٦٨ .

(٨٢) راجع المعتبر ١ : ٤٦٧ ، والمهذب البارع ١ : ٢٦٤ .

(٨٣) راجع المعتبر ١ : ٤٦٧ والمهذب ١ : ٢٨ .

(٨٤) راجع على سبيل المثال المصدرين السابقين والمبسوط ١ : ١٥ والشرائع ١ : ٥٥ والجامع للشرائع ١ : ٢٤ .

(٨٥) راجع البيان : ١١ ، والألفية النفلية : ٩٤ ، وكشف الغطاء ١٠١ ، والمستند ١ : ١٠١ ، والعروة الوثقى ومستمسكها ٢ : ٣٢٥ ، والدرة النجفية ٦٢ .

(٨٦) راجع الوسائل ١ : ٤٩١ ابواب الوضوء ـ ب ٥٥ ـ ح ١ .

(٨٧) الدرة النجفية : ٦٢ .

(٨٨) راجع المقنعة : ٦٤ ، والمراسم العلوية : ٣٦ .

(٨٩) راجع الحدائق الناظرة ١ : ٢٢٧ ، والنهاية : ٤ .

(٩٠) راجع الوسيلة : ٧٣ ومختلف الشيعة ١ : ٢٤ ، ومنتهى المطلب ١ : ٩ والدروس الشرعية ١ : ١١٨ ، وجامع المقاصد ١ : ١١٧ ، ومجمع الفائدة والبرهان ١ : ٢٥٨ ، ومدارك الاحكام ١ : ٥٢ ، وذخيرة المعاد ١٢٥ ، وكشف اللثام ١ : ٢٩ ، ومصباح الفقيه ١ : ٣١ ، وجامع المدارك ١ : ٤ وغيرهم .

(٩١) انظر الوسائل ١ : ١٥٠ – ١٥٧ الباب ٨ من أبواب الماء المطلق .

(٩٢) انظر الوسائل ١ : ١٥٨ – ١٦٨ الابواب ٩ و ١٠ و ١١ من أبواب الماء المطلق .

(٩٣) المقنعة : ٤٢ .

(٩٤) راجع السرائر ١ : ٩٥ ، والشرائع ١ : ١٢ ، والنهاية : ٩ . ط . انتشارات قدس ، والمهذب ١ : ٢٧ والقواعد ١ : ٩ ، والذكرى : ١٨ .

(٩٥) ذخيرة المعاد : ١٤٤ .

(٩٦) الخلاف ١ : ٥٤ . ط ـ جامعة المدرسين .

(٩٧) السرائر ١ : ٩٥ .

(٩٨) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٧ الباب ٦ من ابواب الماء المضاف ح ١ ، وسند الرواية صحيح على الظاهر بناء على توثيق درست بن أبي منصور الواقفي حيث روى عنه الحسن بن علي الطاطري ، وقد ذكر النجاشي أنه روى عن الموثوق بهم وبرواياتهم .

(٩٩) المصدر السابق : ح ٢ ، والحديث ضعيف لجهالة الحسن بن أبي الحسين الفارسي على الأقل .

(١٠٠) الشرائع ١ : ١٢ .

(١٠١) السرائر ١ : ٩٥ .

(١٠٢) الذكرى : ١٨ .

(١٠٣) المهذب ١ : ٢٧ .

(١٠٤) الجامع للشرائع : ٢٥ .

(١٠٥) الجواهر ١ : ٣٣٢ .

(١٠٦) تذكرة الفقهاء ١ : ٣ .

(١٠٧) نهاية الاحكام ١ : ٢٢٦ .

(١٠٨) منتهى المطلب ١ : ٥ .

(١٠٩) الشرائع ١ : ١٢ .

(١١٠) نهاية الاحكام ١ : ٣٣٣ .

(١١١) نهاية الاحكام ١ : ٢٦٦ .

(١١٢) الضراوة: هي الدُّربة والعادة قال في اللسان نقلاً عن ابن منصور : «الضاري من الآنية الذي ضرّي بالخمر فإذا جعل فيه النبيذ صار مسكّراً» لسان العرب ٨ : ٥٧ . ط ـ دار إحياء التراث .

(١١٣) مختلف الشيعة ١ : ٨٤ .

(١١٤) المقنع ٥٦ : ١٩٨ .

(١١٥) السرائر ٣: ١٢٩.

(١١٦) الغضارة: آنية الخزف المصنوعة من الطين الحرّ. انظر لسان العرب ١٠: ٨٠.

(١١٧) أُنظر الوسائل ٢٥: ٣٨١ الباب ٣٩ من أبواب الاشربة المحرمة، ح٢.

(١١٨) الذكرى ٢٠، والتذكرة ١: ٢٨٧.

(١١٩) التذكرة ١: ٢٨٧.

(١٢٠) المنتهى ٢: ٦٣٩.

(١٢١) الذكرى ٢٠، والتذكرة ١: ٢٨٧.

(١٢٢) المنتهى ١: ٢٤٦.

(١٢٣) الحبل المتين ١٦٣.

(١٢٤) الذكرى: ١٥٢.

(١٢٥) الوسائل ٣: ٤٦٤ ب ٣٣ من أبواب مكان المصلي، ح١.

(١٢٦) الحبل المتين: ١٦٣.

(١٢٧) المقنعة: ٥٨١.

(١٢٨) النهاية: ٥٨٩.

(١٢٩) الخلاف ١: ٧٠.

(١٣٠) الجامع للشرائع: ٢٥.

(١٣١) المبسوط ١: ١٤.

(١٣٢) المهذب ١: ٢٨.

(١٣٣) راجع الشرائع ١: ٤٤ والمختصر ٤٤ والمعتبر ١: ٤٦٢.

(١٣٤) راجع قواعد الاحكام ١: ٩ و ٢: ١٥٨، وتحرير الاحكام ١: ٢٦.

(١٣٥) راجع البيان، و ٩٧. ط ـ بنياد فرهنگي إمام مهدي عليه السلام: ٤٣، والدروس ١: ١١١، والذكرى ١٤، والمسالك ٢: ١٨٠.

(١٣٦) انظر المهذب البارع ١: ٢٦٣، والرسائل العشر: ٦٣.

(١٣٧) راجع جامع المقاصد ١: ١٨٩.

(١٣٨) راجع مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٦٥ و ١١: ٢٨٢.

(١٣٩) انظر ذخيرة المعاد: ١٧٤.

(١٤٠) انظر مدارك الاحكام ٢: ٣٨٤.

(١٤١) انظر رياض المسائل ١: ٤٢٣.

(١٤٢) انظر التنقيح الرائع ١ : ١٥٦ .

(١٤٣) انظر مستمسك العروة الوثقى ٢ : ١٦٠ .

(١٤٤) انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤ : ٣٠٣ .

(١٤٥) تحرير الوسيلة ١ : ١١٩ .

(١٤٦) انظر هداية العباد ١ : ١٢٣ .

(١٤٧) العروة الوثقى ١ : ٥٤ .

(١٤٨) المقنعة ٥٨١ . ط ـ جامعة المدرسين .

(١٤٩) المراسم العلوية : ٢١٣ .

(١٥٠) مسالك الافهام ٢ : ١٩٦ .

من فقهائنا

-٣-

الصدوق الثاني
محمد بن بابويه القمّي قدس سره

- القسم الأوّل -

❑ الشيخ صفاء الخزرجي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم :

تعتبر المئة الرابعة والخامسة من أخصب الفترات عطاءً وتميّزاً في تأريخ المذهب الإمامي ، ولا نبالغ إذا اعتبرناها عقد القلادة بين القرون الثلاثة الأُول وما تلا هذه الفترة من قرون[١] .

ففي هذه الحقبة بالذات تمّ تثبيت الهوية الفكرية والعلمية للتشيّع في زمن الغيبة بنحو أفضل ممّا سبق وحدّدت معالمه بنحو أدقّ ، بعد أن مرّ في أوائل أمر

الغيبة بمنعطفات حرجة كانت كلّ واحدة منها كافية لتقويض كيانه ومحو هويّته لولا رعاية الله . .

وتأتي أهمّية تلك الحقبة باعتبار أنّها تمثّل بدايات عصر الغيبة الكبرى ، ذلك التحوّل العظيم الذي طرأ على كيان التشيّع ، فنقله من تركيبته التي أَلِفَها قرابة القرنين من الزمن ـ والتي كانت تقوم على دعامتين أساسيّتين : القيادة المباشرة للمعصومين عليهم السلام ، والقاعدة المؤمنة بها ـ إلى مرحلة جديدة تفترض غياب القيادة في الظاهر ، وتصدّي القيادة النائبة الخاصّة المتمثّلة بالنواب الأربعة (رضى الله عنهم) ، والقيادة النائبة العامّة المتمثّلة بالفقهاء والعلماء قرون طويلة إلى أن ينفذ الله مشيئته في خلقه ويأذن بالظهور .

وقد اضطلع علماء تلك الحقبة المتاخمة لإعلان الغيبة الكبرى بمهمّة حفظ التشيّع وتحصينه من حالات التصدّع وعمليات التحريف أو التذويب والاحتواء .

وتحدّدت مسؤوليات أُولئك العظام (رضوان الله عليهم) في ثلاث محاور :

١ ـ حفظ القيادة والنائبة من تسلّل أصحاب الادّعاءات والانتهازيّين .

٢ ـ الردّ على أصحاب المقالات المشككّة في أمر الإمامة والغيبة ، وتحصين القاعدة المؤمنة وتخليصها من حالات اليأس والتردّد التي حاول الأعداء زرعها في نفوسهم بالنسبة إلى الغيبة بوجه خاصّ .

٣ ـ تحديد الهوية العلمية للتشيّع من خلال تصنيف الجوامع الرئيسية في الحديث والفقه والرجال والتفسير ، سيّما وأنّ رواسب المرحلة السابقة (ما قبل الغيبة) من الدسّ والتزوير في حديث أهل البيت (عليهم السلام) وضياع الأُصول الحديثيّة وغير ذلك كان يتطلّب وقفة حازمة ومسؤولة في هذا المجال .

كل هذا كان يلقي بأعباء المسؤولية على كاهل الفقهاء المعاصرين لتلك البرهة ، ويدفعهم لتحمّل واجبهم الديني . . ولقد قاموا ـ جزاهم الله خيراً ـ بالمأمول

خير قيام.

ومن هنا فقد تمخّض نشاط الفقهاء في القرن الرابع والخامس عن جملة أُمور تأسيسيّة تُعدّ من شواخص ذينك القرنين، وهي:

١ ـ حفظ الخطّ الأصيل للتشيّع من التمزّق والضياع؛ وذلك من خلال تثبيت فكرة الغيبة والدفاع عن مقام الإمامة، ودحض الشبهات الواردة في هذا المجال من داخل الوجود الشيعي وفرقه الأُخرى كالزيدية وهم العمدة، والإسماعيلية والكيسانية والواقفة[٢] أو من خارجه. ولذا نرى اشتداد الصراع الكلامي آنذاك وكثرة المناظرات والمقالات والمصنّفات في مثل هذه الأُمور على عهد الشيخ الصدوق والمفيد والسيّد المرتضى حتى أنّ الشيخ المفيد ـ أعلى الله مقامه ـ أفرد لوحده في موضوع الغيبة عشرة مصنّفات ما بين رسالة وكتاب ونقض وجواب[٣]، ووضع الشيخ الصدوق كتابه إكمال الدين وإتمام النعمة لدفع الحيرة عن الشيعة في أمر الغيبة، وله كتاب كبير آخر في الغيبة[٤]، كما أنّ لأبيه عليّ بن الحسين بن بابويه كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة[٥]، وللشيخ الطوسي أيضاً كتاب الغيبة معروف.

٢ ـ حفظ الأُصول الروائية الموروثة (الأربعمئة) وضبطها، وغربلة أسانيد الروايات ودراسة أحوال رجالها، وإقامة الفقه على أساس علمي واستدلالي رصين من خلال نقله من اطار الحديث والنقل وإدخال عنصر العقل والاستدلال في عملية الاستنباط والاجتهاد، ولا شكّ فإنّ ذلك يُعدّ خطوة عظيمة وقفزة كبيرة في تأريخ علم الفقه. ومن هنا فقد صُنِّفت الكتب الحديثيّة الأربعة في تلك الفترة والأُصول الرجالية، وفي تلك البرهة أيضاً تطوّر الفكر الأُصولي بشكل ملحوظ على يد الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي.

٣ ـ تأسيس أو تقوية الحوزات العلمية كحوزة بغداد والنجف في العراق وحوزة قم والريّ في ايران. وعليه فقد مهّد أُولئك الأعاظم الطريق أمام قوافل الفقهاء التي تلت عصرهم واقتفت أثرهم بحيث صارت كتبهم ومصنّفاتهم منهلاً لكلّ

شارب ومصدراً لكلّ باحث وطالب ، ومن هنا ندرك عظمة الجهد الذي بذلوه وأنّه لم يكن جهداً عادياً ولا يمكن مقايسته بجهود من تلاهم من الفقهاء ، ولو قلنا إنّ أصل وجود أُولئك الأكابر من الألطاف الإلهيّة التي منّ الله بها على هذه الأُمّة لحفظ الشريعة لما جانبنا الصدق والحقّ في ذلك .

وقد تبنّت مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام مهمّة التعريف بحياة الفقهاء ودراسة حياتهم في البُعد الفردي والعلمي منها ، فنشرت بحثين عن عَلمين من أعلام الأُمّة وفقهائها وهما ثقة الإسلام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني ، والشيخ الأجلّ عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي (رضوان الله عليهما) ، وتتبنّى في هذا العدد تقديم مقال آخر عن أحد أعلام القرن الرابع الذين أحيوا الشريعة ، وهو :

الشيخ الصدوق الثاني[٦] :

رئيس المحدّثين على الإطلاق ، وفقيه الإمامية ووجههم ، صدوق الطائفة وملاذها وركن الملّة وعمادها ، ناصر الحقّ ورافع رايته ، وداحض شبهات الباطل وماحقه ، الذائد عن حمى الإمامة والدين ، المؤيّد بتأييدات ربّ العالمين ، شيخ مشايخ الإسلام والحجّة على الخاصّ والعامّ ، المولود بدعوة صاحب الأمر (عج) ، المخصوص بخفيّ رعايته وألطافه ، الشيخ الفقيه المحدّث أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي ، الملقّب في ألسنة الفقهاء بالصدوق ، كذا أثبت نسبه رحمه الله في أكثر كتبه ، ولم يتجاوز به بأكثر من جدّه بابويه .

لمحات عامّة :

ولد الشيخ الصدوق رحمه الله في محتدٍ طيّب وبلدة عريقة ، في مدينة قم موئل العلماء ومنبت الفضيلة ، وتربّى في وسط بيت رفيع من بيوتاتها كان قد عُرف بالصلاح والعلم وزعامة الدين ، فدرج في مقتبل أمره وعنفوان فتوّته يرتضع لبان المعارف والفضيلة ، ويرتشف من معين العلم على يد والده الفقيه المعظّم ذي الجلالة والشرف ، عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه المعروف بالصدوق الأوّل ،

وذلك خلال مدّة طويلة .

ثمّ اختلف من بعد أبيه ﷺ إلى أكابر المشايخ بقم يسمع منهم على حداثة سنّه ، فحاز إجازة الحديث والرواية عنهم .

ولمّا اشتدّ من العلم كاهله وصفت له مناهله وبلغ مبالغ العلماء العظام استقلّ بالتدريس ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن ، حتى تناهى صيته إلى كلّ بلاد الإسلام وأُمرائها ، فدعوه إلى بلادهم ، للإفادة من محضره والاستنارة بوهج علمه ، فلبّى نداء المسؤولية ، ويمّم وجهه إلى الري حيث كانت محطّته الأُولى في سلسلة أسفاره وتطوافه في البلاد المختلفة .

وقد كانت هجرة الشيخ الصدوق ﷺ من وطنه الأُمّ بقم بمثابة مرحلة جديدة في حياته ، انفتح من خلالها على حواضر العلم ومراكز الإشعاع الأُخرى في العالم الإسلامي ، لتبادل السماع والأسماع مع محدّثيها وأئمّة العلم فيها .

وبعد أن استقرّ به المقام في بلاد الري ـ التي كانت تعتبر جامعة علمية تزخر بالعلم وروّاد المعرفة ـ انطلق بعد ذلك إلى بلاد أُخرى ، فعرفته حواضرها وعلماؤها بالفضل والتقدّم من خلال ما سطّرته يراعته من مؤلّفات ناهزت الثلاثمئة كتاب[٧] ومن خلال مواقفه ومناظراته في أندية العلم دفاعاً عن المبدأ والحقيقة ، فذاع لذلك صيته وتألّق نجمه في الأوساط العلمية والاجتماعية ، وألقت إليه الأُمّة أمر زمامها ورجعت إليه من مختلف الأصقاع تسأله في قضاياها ، فكان وجه الطائفة وزعيمها في المئة الرابعة من بعد أبيه ، إلى أن التحق بالرفيق الأعلى بعد أن أدّى ما افترض عليه تجاه أُمّته ومجتمعه .

وهكذا كان الشيخ الصدوق إبّان حياته جامعة سيّارة بعلمها المتدفّق ، وكذلك بقي بعد رحيله جامعة عكفت على الدرس في أروقتها الأجيال ، وما فتئت يرتوي من معينها الأعيان والأبدال . فخلّد لنفسه في الدنيا ـ قبل غيره ـ ذكراً جميلاً ومجداً شامخاً ومقاماً رفيعاً ، وفي الآخرة مزيداً .

هذا ، وقد عرف علماؤنا العظام للشيخ الصدوق حقّه ومكانته الخاصّة لدى الأمّة فأطروه بكل مكرمة وجميل ، عرفاناً لفضله وإكباراً لشخصه وخدماته . . وإليك بعض الشذرات من كلامهم العطر حول هذه الشخصية الفذّة وإن كان يكفيه كلام حجّة العصر (عج) في وصفه ، ولو لم يذكر في حقّه سواه لكفى ، حيث ورد وصفه ﷺ في التوقيع الخارج من الناحية المقدّسة بأنّه فقيه ، خيّر ، مبارك ينفع الله به[٨] فطوبى لمن امتدحه حجّة الله بمثل هذا وحسن مآب ، وكفى به لصاحبه فخراً وعزّاً ، ولعمري فإنّ كلّ ما قيل غير هذا فهو دونه .

الصدوق في نظر الأعلام :

• قال شيخ الطائفة **الطوسي** في رجاله : جليل القدر حَفَظة ، بصير بالفقه والأخبار والرجال[٩] .

وشهد له شهادة أعلى وأضفى ، فقال في فهرسته : جليل القدر ، يكنّى أبا جعفر ، كان جليلاً حافظاً للأحاديث ، بصيراً بالرجال ، ناقداً للأخبار ، ولم يُر في القمّيين مثله في حفظه وكثرة علمه ، له نحو من ثلاثمئة مصنّف ، وفهرست كتبه معروف[١٠] .

ولك أن تتأمّل مليّاً في كلّ لفظة من تينك الشهادتين ، فإنّ قائلهما ممّن لا يجازف بالقول ، ولا يقول شططاً .

• وقال الرجالي الخبير ، الشيخ **أبو العبّاس النجاشي** : أبو جعفر نزيل الريّ ، شيخنا وفقيهنا ، ووجه الطائفة بخراسان ، وكان ورد بغداد سنة ٣٥٥ ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن ، وله كتب كثيرة[١١] .

• وقال **الخطيب البغدادي** في تأريخه : كان من شيوخ الشيعة ، ومشهوري الرافضة حدّثنا عنه محمّد بن طلحة النعالي[١٢] .

• وفي سير **أعلام النبلاء للذهبي** : رأس الإمامية ، أبو جعفر محمّد بن العلّامة

عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي ، صاحب التصانيف السائرة بين الرافضة ، يضرب بحفظه المثل . يقال له : ثلاث مئة مصنّف[١٣] .

• وقال **العلّامة الحلّي** في رجاله[١٤] **وابن داود في رجاله**[١٥] بمثل قولي الشيخ والنجاشي ، فلا نعيد .

• وقال الشيخ المتقدّم **ابن إدريس الحلّي** في السرائر : كان ثقة جليل القدر ، بصيراً بالأخبار ، ناقداً للآثار ، عالماً بالرجال ، حَفَظة ، وهو أُستاذ شيخنا المفيد ، محمّد بن محمّد بن النعمان[١٦] .

• وأثنى عليه **الشيخ حسين بن عبدالصمد** والد الشيخ البهائي فقال : وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة في الخاصّة والعامّة ، حافظاً للأحاديث بصيراً بالفقه والرجال والعلوم العقلية والنقلية ، ناقداً للأخبار ، شيخ الفرقة الناجية وفقيهها ووجهها بخراسان وعراق العجم ، وله أيضاً كتب جليلة . ثمّ قال : لم يُرَ في عصره مثله في حفظه وكثرة علمه[١٧] .

• ووصفه **المحقّق الكركي** في إحدى إجازاته بالإمامة والفقاهة فقال : الشيخ الإمام الفقيه المحدّث الرحلة ، إمام عصره أبي جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي الملقّب بالصدوق (قدّس الله روحه) .

• وأطراه **الشهيد الأوّل** في إجازته لزين الدين عليّ بن الخازن بوصفه « الإمام ابن الإمام »[١٨] .

• ووصفه **المحقّق الداماد** بالصدوق ابن الصدوق وقال عنه أيضاً : عروة الإسلام أبي جعفر[١٩] .

• وقال **العلّامة المجلسي** ﷺ بعد أن أورد كلاماً للصدوق ﷺ : وإنّما أوردناه لكونه من عظماء القدماء التابعين لآثار الأئمّة النجباء عليهم السلام الذين لا يتّبعون الآراء والأهواء ، ولذا ينزّل أكثر أصحابنا كلامه وكلام أبيه (رضي الله عنهما) منزلة

النصّ المنقول والخبر المأثور[٢٠].

• وقال **المحقّق التستري** في مقابسه: الصدوق رئيس المحدّثين ومحيي معالم الدين، الحاوي لمجامع الفضائل والمكارم، المولود كأخيه بدعاء الإمام العسكري أو دعاء القائم عليه السلام بعد سؤال والده له بالمكاتبة أو غيرها أو بدعائهما صلوات الله عليهما، الشيخ الحَفَظة ووجه الطائفة المستحفظة، عماد الدين أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي الخراساني الرازي (طيّب الله ثراه ورفع في الجنان مثواه)[٢١].

وفي إجازة المحقّق الكركي - في إجازته للشيخ صفي الدين عيسى - وصفه بالشيخ الحافظ المحدّث الرحلة المصنّف الكنز الثقة الصدوق[٢٢].

• ووصفه الشيخ **حسن ابن الشهيد** في إجازته للسيّد نجم الدين، بالشيخ الإمام الصدوق الفقية[٢٣].

• وفي الفوائد الرجالية لآية الله **المحقّق السيّد بحر العلوم** «شيخ من مشايخ الشيعة، وركن من أركان الشريعة رئيس المحدّثين، والصدوق فيما يرويه عن الأئمّة الصادقين عليهم السلام، ولد بدعاء صاحب الأمر والعصر عليه السلام ونال بذلك عظيم الفضل والفخر، ووصفه الإمام عليه السلام في التوقيع الخارج من الناحية المقدّسة بأنّه: فقيه خيّر مبارك ينفع الله به.

فعمّت بركته الأنام، وانتفع به الخاصّ والعامّ وبقيت آثاره ومصنّفاته مدى الأيام وعمّ الانتفاع بفقهه وحديثه فقهاء الأصحاب ومن لا يحضره الفقيه من العوام. وقال في موضع آخر عنه: وكيف كان فوثاقة الصدوق أمر ظاهر جلي، بل معلوم ضروري كوثاقة أبي ذرّ وسلمان، ولو لم يكن إلّا اشتهاره بين علماء الأصحاب بلقبيه المعروفين - يقصد رئيس المحدّثين والصدوق - لكفى في هذا الباب[٢٤].

كانت هذه شمّة من كلام الأعلام والفقهاء في حقّ شيخنا الصدوق (قدّس الله

نفسه) ، وقد تصافقت كلماتهم ـ كما عرفت ـ وكلمات غيرهم ممّن أعرضنا نقل عن كلامه خوف الملال على تبجيله وتعظيمه ووصفه بالإمامة والفقاهة والوجاهة والنبل والتضلّع في علوم جمّة كالفقه والحديث والتفسير والرجال وغيرها .

ولادته :

غمرت الرعاية الإلهية شيخنا الصدوق ﵀ منذ بداية أمره . . وحفّته في مقتبل شبابه وفتوّته عندما كان يحفظ ما لا يحفظه غيره حتى أنّه سمع عنه شيوخ الطائفة وهو حدث السن . . وظلّلته كهلاً ثمّ شيخاً . .

ولنا أن نتلمّس البوادر الأُولى من تلك الرعاية فيما ظهر من أمر ولادته المباركة ، حيث كانت بدعاء صاحب الأمر (عج) عندما طلب منه والد الصدوق (عليه الرحمة) ذلك ، ولقد كان الشيخ الصدوق يفتخر ذلك ويقول : أنا ولدت بدعوة صاحب الأمر (عج)[٢٥] .

ويحدّثنا شيخنا المترجم بنفسه عن قصّة ولادته فيقول :

حدّثنا أبو جعفر محمّد بن عليّ الأسود قال : سألني عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه ﵀ بعد موت محمّد بن عثمان العمري ﵁ أنّ أسأل أبا القاسم الروحي أن يسأل مولانا صاحب الزمان ﷺ أن يدعو الله عزّ وجلّ أن يرزقه ولداً ذكراً . قال فسألته فأنهى ذلك فأخبرني بعد ذلك بثلاثة أيام أنّه قد دعا لعليّ بن الحسين ، وأنّه سيولد له ولد مبارك ينفع الله به ، وبعده أولاد[٢٦] .

وذكر الشيخ الطوسي ﵀ في (كتاب الغيبة) كلاماً أكثر تفصيلاً ، حول الأمر الذي حمل والد الصدوق ﵀ على مكاتبة الناحية وطلب الولد منها ـ لأكثر من مرّة ـ فقال :

عن أبي العبّاس بن نوح عن أبي عبدالله الحسين بن محمّد بن سورة القمّي ـ حين قدم علينا حاجّاً ـ قال : حدّثني عليّ بن الحسين بن يوسف الصائغ القمّي ،

ومحمّد بن أحمد بن محمّد الصيرفي المعروف بابن الدلّال وغيرهما من مشايخ أهل قم ، أنّ عليّ بن الحسين بن بابويه كانت تحته بنت عمّه محمّد بن موسى بن بابويه فلم يرزق منها ولداً ، فكتب إلى الشيخ أبي القاسم رحمه الله أن يسأل الحضرة أن يدعو الله أن يرزقه أولاداً فقهاء . فجاء الجواب : إنّك لا ترزق من هذه ، وستملك جارية ديلمية وترزق منها ولدين فقيهين[٢٧] .

وفي رجال النجاشي أنّ عليّ بن الحسين رحمه الله قدِم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله وسأله مسائل ثمّ كاتبه بعد ذلك على يد عليّ بن جعفر بن الأسود يسأله أن يوصل له رقعة إلى الصاحب عليه السلام ويسأله فيها الولد ، فكتب إليه : قد دعونا الله لك بذلك وسترزق ولدين ذكرين خيّرين[٢٨] .

ولم يذهب غير بعيد حتى كان الأمر كما أمّل ابن بابويه رحمه الله ورجا ، فقد ملك الجارية الديلمية وولدت له ولده الموعود فقرّت بذلك عينه وطابت به نفسه وكان ذلك المولود هو محمّد بن عليّ الصدوق أكبر ولده وأفقههم ، ثمّ ولدت له الحسين بن عليّ وقد كان آية في الحفظ والنباهة والفقاهة ، إلّا أنّه لا يبلغ شأو أخيه الصدوق . هذا ولم يُضبط تأريخ ولادة الشيخ الصدوق على نحو التحديد ، إلّا أنّها كانت بعد وفاة العمري محمّد بن عثمان رحمه الله السفير الثاني كما عرفت ذلك من نقل الصدوق رحمه الله المتقدّم وفي أوّل سنيّ سفارة أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله . وقد كانت وفاة العمري سنة ٣٠٥ كما ذكر ابن الأثير ذلك في حوادث تلك السنة من تأريخه[٢٩] ، ولعلّها كانت سنة ٣٠٦ إذا لاحظنا مدّة رجوع جواب الإمام عليه السلام من سامراء إلى عليّ بن بابويه بقم وامتلاكه الجارية وما يستغرقه الحمل من وقت .

قال العلّامة المحقّق السيّد بحر العلوم في فوائده : ولد بعد وفاة العمري في أوائل سفارة الحسين بن روح وقد كانت وفاة العمري سنة ٣٠٥ فيكون قد أدرك من الطبقة السابعة فوق الأربعين ومن الثامنة إحدى وثلاثين ، ويكون عمره نيفاً وسبعين سنة ، ومقامه مع والده ومع شيخه الكليني في الغيبة الصغرى نيفاً

وعشرين سنة فإن وفاتهما سنة ٣٢٩ وهي سنة وفاة السمري آخر السفراء[٣٠].

وعلى هذا يكون الشيخ الصدوق ﷺ قد عاصر في عهد الغيبة الصغرى سفيرين من السفراء الأربعة هما: الحسين بن روح والسمري (رضي الله عنهما).

ولقد كان أمر ولادته بدعاء الإمام (عج) ذائعاً عند القمّيّين يعرفه الخاصّ والعامّ، ففي الغيبة للشيخ الطوسي: كان أهل قم يتعجّبون من حفظهما ـ الصدوق وأخيه ـ فكلّما رويا شيئاً قال الناس: هذا الشأن خصوصية لكما بدعوة الإمام عليه السلام، وهذا أمر مستفيض في أهل قم[٣١]. إلّا أنّه ورد في كتاب عقيدة الشيعة للمستشرق دوايت م. رونلدس: إنّ ولادة الصدوق كانت بخراسان أثناء زيارة والده لمشهد الرضا عليه السلام[٣٢]. ولم يذكر مأخذه في ذلك. ولم ينقله أحد ممّن تعرّض لأحواله، فالصحيح أنّ ولادته كانت بقم.

وعلى كلّ حال، فلا يخفى ما لهذه الواقعة من دلالة خاصّة تدلّ على عظمة عليّ بن بابويه وولده الصدوق لدى الناحية المقدّسة، ولا شكّ أنّها زادت من جلالة وقدر أُسرة آل بابويه في المجتمع القمّي.

ولنطو الكلام عن ولادته بكلام للعلّامة المحقّق بحر العلوم واصفاً أحاديث ولادته بالقول: «إنّ هذه الأحاديث تدلّ على عِظم منزلة الصدوق وكونه أحد دلائل الإمام عليه السلام، فإن تولّده مقارناً لدعوة الإمام عليه السلام وتبيّنه بالنعت والصفة من معجزاته (صلوات الله عليه)، ووصفه بالفقاهة والنفع والبركة دليل على عدالته ووثاقته . . . »[٣٣].

مقوّمات شخصيّته:

لا شكّ أنّ شخصيّة فذّة كالشيخ الصدوق لم تكن وليدة ساعتها، بل هي وليدة عقود من الزمن اختلجت بتجارب عسيرة ومعاناة طويلة انجبت شخصية عملاقة كالشيخ الصدوق. ذلك أنّا عندما نلهج باسم الصدوق ونترجم له لا نريد أن

نتحدّث عن ذات كانت ثمّ مضت ، فإنّ الشيخ الصدوق لا يعني ذاتاً خارجية بقدر ما يعني تراثاً علمياً ضخماً وعطاءً دينياً ثرّاً ، فالألقاب التي أحاطت - بحقّ -بشخصيّته كالإمامة والفقاهة ورئاسة المحدّثين وغيرها من النعوت لم تأت عن فراغ أو مجاملة في التعبير بقدر ما تعكسه من محتوى وجوهر هذه الشخصية وما جادت به من تراث خالد وخدمات جليلة . ولو أردنا تحديداً دقيقاً لأهمّ العوامل والمقوّمات التي ساهمت في صناعة ذلك الجوهر الناصع وتظافرت على صياغة أبعاد تلك الشخصية المرموقة ورسمت معالمها الأصيلة لوجدنا في الصدارة من تلك المقوّمات عامل التسديد الإلهي والرعاية الربّانية الخاصّة التي رعته في جميع أدوار حياته ، حيث جادت عليه الظروف بمناخ علمي وديني في حاضرة العلم آنذاك بقم المشرّفة ، كما زوّدته يد الرعاية الإلهية باستعداد مفرط ، وذكاء وحفظ شديدين بحيث كان ، يحفظ ما لا يحفظه غيره من أهل قم(٣٤) .

وفوق كلّ ذلك نشأته في ظلّ والده المعظّم ، الفقيه الوجيه عليّ بن بابويه الذي كان له القسط الأوفر في تكوين شخصية ولده الصدوق رحمه الله .

وأمّا سائر المقوّمات والعوامل الأُخرى المؤثّرة في تقويم وتكوين شخصية شيخنا المترجم فيمكن الإشارة إليها في أُمور نعقد الحديث حولها ، وهي :

(أُسرته * بيئته * عصره * رحلاته * شيوخه * قدراته الذاتية)

١ - أُسرته :

إنّ من يقرأ تاريخ الأُمم والشعوب ، يجد أصنافاً من الأُسر والبيوتات التي عُرفت بالسياسة والحكم أو بالثروة والمال أو بالعلم والتقى أو بغير ذلك من الأُمور التي تميّزها وترفع من قدرها . ولا شكّ فإنّ خيرها من عُرف بالعلم والصلاح ، فالعلماء باقون ما بقي الدهر . ومن الأُسر التي يُشار إليها بالبنان في حاضرة العلم بقم بل في العالم الإسلامي فى القرن الرابع الهجري ، هي أُسرة آل بابويه ، تلك

الأُسرة التي شهد الفضل بفضلها والشرف بشرفها وعرفت بالعراقة والسؤدد والمجد، فهي باسقة الأفنان، عالية البنيان قد نبغ منها ثلّة من أئمّة العلم وجهابذته، وحملة الفقه وسدنته، يأتي على رأسهم الفقيه الجليل والمحدّث النبيل، الشيخ أبو الحسن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه الذي أطبقت الطائفة على علوّ مرتبته وارتفاع كعبه، حتى أنّ أكثر أصحابنا ينزّلون كلامه منزلة النصّ المنقول والخبر المأثور كما نقل ذلك العلّامة المجلسي[٣٥]، وعلى كل حال فإنّ أمره في الفقاهة والجلالة والفهم والعلم أعلى من أن تحوم فوقه العبارة أو تحيطه الإشارة ويكفيه فخراً خطاب الإمام العسكري عليه السلام له ـ على ما في الرسالة المنقولة عنه عليه السلام ـ بالفقاهة والشيخوخة حيث جاء في كتابه عليه السلام: «... أمّا بعد: أوصيك يا شيخي ومعتمدي وفقيهي أبا الحسن عليّ بن الحسين القمّي وفّقك الله لمرضاته وجعل من صلبك أولاداً صالحين برحمته، بتقوى الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» الكتاب[٣٦].

وإليه يعود الفضل في اشتهار أُسرته حتى طار صيتها في الآفاق، واستوى صفّها مع سائر الأُسر والبيوتات المعروفة في التأريخ، إذ لم يحدّثنا التاريخ وكتب المعاجم عن أبيه وجدّه موسى وجدّه الأعلى بابويه القمّي الذي عُرفت الأُسرة بعد ذلك باسمه، كما أنّه لم يحدّثنا التاريخ أيضاً عن مبدأ سكناهم بقم.

ومن أشهر أعلام هذه الأُسرة أخو المترجَم الحسين بن عليّ بن الحسين بن بابويه الذي ولد أيضاً بدعاء الإمام الحجّة (عج)، ويعتبر من أكابر الفقهاء والصلحاء، وقد كان شريكاً لأخيه الصدوق في موهبة الحفظ والفطانة وعقد مجلس البحث وله من العمر دون العشرين، وكان محمّد بن عليّ الأسود ربّما يحضر مجلسه فإذا رأى إسراعه في الجواب في الحلال والحرام يُكثر التعجّب لصغر سنّه ثمّ يقول: لا عجب لأنّك ولدت بدعاء الإمام عليه السلام[٣٧].

ولهما أخ ثالث هو الحسن بن عليّ وهو الأوسط، قال صاحب رياض العلماء في أحوال هذا الفقيه العظيم: «هو وأخوه الصدوق وابن هذا الشيخ وسبطه وأحفاده

نازلاً إلى زمن الشيخ منتجب الدين كلّهم كانوا من أكابر العلماء ، ولم أعثر فيما بعد الشيخ منتجب الدين كيف كانت أحوالهم ، وقد كان الشيخ منتجب الدين من أعاظم أسباطه ، وأمّا سلسلة الصدوق فالظاهر أنّه لم يكن منهم عالم سوى ولد الصدوق ، فلاحظ »[٣٨] . وقد توفّي الحسين بن عليّ بعد أخيه الصدوق سنة ٤١٨هـ. روى الشيخ في الغيبة عن أبي عبدالله بن سورة قال : ولأبي الحسن بن بابويه ﷺ ثلاثة أولاد : محمّد والحسين فقيهان ماهران في الحفظ ، ويحفظان ما لا يحفظه غيرهما من أهل قم ، ولهما أخ اسمه الحسن وهو الأوسط مشتغل بالعبادة والزهد ولا يختلط بالناس ولا فقه له[٣٩] .

ومن أكابر هذا البيت وأعاظمهم شمس الإسلام الحسن بن الحسين نزيل الري المدعو (حسكا) قرأ على شيخ الطائفة الطوسي جميع تصانيفه بالغري وكذا قرأ على الشيخ سلّار والقاضي ابن البرّاج جميع تصانيفهما [٤٠] .

وأيضاً من أعلامهم الثقات المشاهير الشيخ منتجب الدين أبو الحسن عليّ بن عبيدالله بن الحسن (حسكا) وهو من أحفاد الحسين بن عليّ أخو الصدوق . وكان من ثقات المحدّثين قال عنه الشهيد الثاني في شرح درايته : « ومنتجب الدين واسع الطرق كثير الرواية عن آبائه وأقاربه وأسلافه ... إلخ »[٤١] .

وغير هؤلاء من أعلام هذا البيت الرفيع كثيرون لا يأتي عليهم المجال لعدهم ، وقد أفرد المحقّق الشيخ سليمان البحراني رسالة في تعداد أولاد بابويه ذكر فيها خمسة عشر اسماً من أعلامهم[٤٢] . وقد ذكر في رياض العلماء ترجمة عدّة منهم[٤٣] .

قال العلّامة المامقاني : « وأولاد بابويه كثيرون جدّاً وأكثرهم علماء أجلّة[٤٤] وفي الرياض : « كلّهم كانوا من أكابر العلماء »[٤٥] .

فالشيخ الصدوق إذن غصن من أغصان هذه الدوحة النضرة وثمرة من أفنان تلك الشجرة الباسقة ، قد ولد في مثل هذه الأُسرة الطيّبة الأعراق الطاهرة

الإنساب درج وتربّى في أحضان الفضيلة، تحت رعاية والده الزاهد العابد العالم الذي كان يرفع له في كلّ يوم من العلم والتقى علماً .. كيف وهو أُمنيته التي طالما دعا الله تعالى أن يحقّقها فكان كما أراد ورجا، وتوسّم فيه الخير والنفع كما جاء في التوقيع الشريف. فحرص على تربيته وتغذيته من علومه وكمالاته الروحية، وشعّ على نفسه من صفائه وأغدق عليه من فيض علومه فصقل روحه وعقله وصهر معدنه وجوهره حتى صار مثالاً له بعد ملازمة بينهما فاقت العشرين عامّاً.

أجل، لقد كان لأبي الحسن بن بابويه الأثر الكبير في تكوين وتطوير شخصيّة ولده العلمية، حتى كاد أن ينعكس أثره في مجمل العطاء العلمي للشيخ الصدوق. فهذا الخطيب البغدادي يروي أنّ الصدوق ﷺ عند ما ورد بغداد حدّث فيها عن أبيه[٤٦] علماً بأنّ وفاة أبيه كانت سنة ٣٢٩ وبينه وبين وروده لبغداد أكثر من عشرين عامّاً الأمر الذي يُظهر عنايته بفقه وحديث أبيه على الرغم من سماعه وتحمّله عن غيره من المشايخ طيلة هذه الفترة. ونقل ابن النديم في فهرسته أنّه قرأ على ظهر نسخة وجدها بخطّ الصدوق «أجزت لفلان ابن فلان كتب أبي عليّ بن الحسين وهي مئتا كتاب وكتبي وهي ثمانية عشر كتاباً»[٤٧].

ولك أن تتأمّل تراث الشيخ الصدوق فإنّه يُنبئك عن غزارة النقل عن أبيه في مجموع مصنّفاته الثلاثمئة، التي ضنّ الدهر علينا بالكثير منها، بيْدَ أنّ ما وصلنا منها وظفرنا به يُنبئ عمّا فاتنا.

وإلى القارىء الفاضل بعض الاحصائيات المقارنة بين ما رواه عن كلّ واحد من أعيان مشايخه ممّن أكثر الرواية عنهم في مصنّفاته وهم: والده أبوالحسن بن بابويه، وشيخه المعظّم محمّد بن الحسن بن الوليد، ومحمّد بن موسى المتوكّل ومحمّد بن عليّ ماجيلويه وأحمد بن محمّد بن يحيى العطّار وعليّ بن أحمد الدقّاق، لنرى تفوق ما يرويه عن أبيه وعنايته بتراثه، الأمر الذي يعكس حرص والده طيلة عشرين عامّاً أو أكثر على أن يُسمع ولده أكثر ما يمكن من الرواية والحديث.

الكتـــاب	والد الصدوق	ابن الوليد	الدقّاق	ماجيلويه	أحمد بن محمّد العطّار	ابن المتوكل
من لا يحضره الفقيه	٢٣١	١٣٦	٧	٥٣	٥	٤٣
الخصال	٤٥٨	١٧٩	—	٧٨	٤٢	٥٧
الأمالي	١٧٨	٩٧	٢٧	٥٣	٤٤	٨٧
معاني الأخبار	٣١٦	١١٥	١٠	٣٣	٤	٤١
التوحيد	١٥٠	١٠٠	٦٩	٢٣	١٧	٤١

والذي ينبغي التنبيه عليه هو أنّ ما ذكرناه من الأرقام عن (من لا يحضره الفقيه) إنّما هو بلحاظ طرقه إلى مشايخه المذكورين ، وقد استقصينا ذلك من مشيخة الفقيه ، لا بلحاظ موارد الرواية عنهم في الكتاب ، وإلّا لكانت الإحصائية أضعاف ما ذكرنا [٤٨] ، وما ذُكر كافٍ للقياس عليه .

٢ ـ بيئته :

بعد أن هاجر الأشعريّون إلى قم من ظلم الحجّاج واستوطنوها ، أضحت هذه البلدة المباركة موئلاً لأتباع أهل البيت عليهم السلام ، وقلعة من قلاع التشيّع المنيعة .

قال الحموي : وهي ـ قم ـ كبيرة حسنة طيبة وأهلها كلّهم شيعة إماميّة[٤٩] .
وقد ورد في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام يصف أهل قم « هم أهل ركوع وسجود وخشوع وسجود وقيام وقعود ، هم الفقهاء العلماء ، هم أهل الدراية والرواية وحسن العبادة »[٥٠] .

وقد زادها الله شرفاً بأن جعل تربتها محلّاً لجثمان البضعة الطاهرة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى الكاظم عليه السلام وغيرها من ذراري الأئمّة المعصومين عليهم السلام ممّا عزّز من مكانتها الروحية لدى الشيعة[٥١] .

والذي يظهر أن بدايات اقتران اسم هذه البلدة بالعلم وبحديث أهل البيت عليهم السلام كان على يد إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق الكوفي الذي انتقل إليها من الكوفة ،

ولا يبعد أن يكون السبب في هجرته الظروف السياسية التي كانت تمرّ به الكوفة آنذاك. قال الشيخ النجاشي والطوسي: «وأصحابنا يقولون أوّل من نشر حديث الكوفيّين بقم هو»[٥٢].

وذكر الكشيّ ـ على ما نسب إليه ـ أنّه كان من تلامذة يونس بن عبدالرحمن وأصحاب الرضا عليه السلام[٥٣] وقد كانت قم على مرّ تلك العصور آهلة بالعلماء وحملة الحديث، عامرة بحلقات الدرس حتى لا يكاد يُرى فيها إلّا عالم أو متعلّم، يشهد لذلك أنّها كانت مولداً ومنزلاً ومدفناً لجملة كبيرة من الفقهاء والمحدّثين، وخرّجت مدرستها رعيلاً من الأفذاذ من أضراب:

أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمّي أبو جعفر: شيخ القمّيّين ووجههم بقم وفقيههم، وكان الرئيس الذي يلقى السلطان بها، لقى أبا الحسن الرضا وأبا جعفر الجواد وأبا الحسن الهادي عليهم السلام ثقة عظيم له كتب عديدة منها كتاب (النوادر)[٥٤].

محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمّي أبو جعفر: جليل القدر ثقة في الحديث كثير الروايات له كتب منها كتاب (نوادر الحكمة) وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيّون (بدبّة شبيب)[٥٥].

سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القمّي أبو القاسم: ثقة جليل واسع الأخبار كثير التصانيف. قال النجاشي: شيخ هذه الطائفة وفقيهها وجهها. له كتاب (الرحمة) وغيرها. توفّي ٣٠١ أو ٢٩٩[٥٦].

إسماعيل بن آدم بن عبدالله بن سعد الأشعري: قال النجاشي عنه وجه القمّيّين ثقة[٥٧].

عليّ بن إبراهيم شيخ ثقة الإسلام الكليني: الذي كان حيّاً سنة ٣٠٧، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صنّف كتباً، صحيح المذهب[٥٨].

علي بن الحسين بن بابويه القمّي: والد شيخنا الصدوق، وأمره في الجلالة

والوثاقة والوجاهة فوق ما تحوم عليه العبارة. وهو ممّن كاتب الناحية المقدّسة (عج) واجتمع بسفيرها أبي القاسم الحسين بن روح ﷺ. وله كتاب الشرائع في الفقه وغيرها. وتوفّي سنة ٣٢٩[٥٩].

محمّد بن الحسن بن الوليد: شيخ القمّيّين، وفقيههم ومتقدّمهم ووجههم ثقة ثقة، جليل القدر مسكون إليه، مات سنة ٣٤٣. وله كتب منها كتاب « الجامع » و« كتاب التفسير »[٦٠].

أحمد بن محمّد بن خالد البرقي: أصله كوفي، هرب جدّه خالد مع أبيه عبدالرحمن إلى برقة قم على أثر حبس ومقتل جدّه الأعلى محمّد بن عليّ على يد يوسف بن عمر والي العراق بعد مقتل زيد بن عليّ عليه السلام. وكان أحمد ثقة في نفسه له تصانيف كثيرة منها كتاب المحاسن، ويشتمل على كتب عدّة[٦١].

الحسين بن محمّد بن قولويه: أُستاذ الشيخ المفيد وتلميذ الشيخ الكليني، قال النجاشي في حقّه: وكان أبو القاسم من ثقات أصحابنا وأجلّائهم في الحديث والفقه، وله كتب حسان[٦٢].

هذه كوكبة من الأعلام الذين حفلت بهم بلدة قم (حرسها الله وزادها شرفاً).

وأيضاً من الدلائل على عراقة هذه البلدة واشتهارها بالعلم والفضل، تشرّف تربتها بأجساد طائفة كبيرة من العلماء والصلحاء ذكرهم العلّامة المجلسي في تحفة الزائر من أمثال زكريا بن آدم، وزكريا بن إدريس وعليّ بن بابويه وآدم بن إسحاق.

وقد عاشت قم في زمن الشيخ الصدوق وأبيه (رضوان الله عليهما) أزهى عصورها؛ حيث نفقت فيها سوق العلم وراجت في أنديتها بضاعة الحديث واكتضّت أروقتها بطلّاب المعرفة، وتبوّء مقعد المشيخة فيها أئمّة العلم ومشايخ الرواية من أمثال الشيخ محمّد بن الحسن بن الوليد (م٣٤٣) وأضرابه من المشايخ العظام.

وقد ذكر المجلسي الأوّل في شرحه على من لا يحضره الفقيه الموسوم باللوامع أنّه قرأ في كتابٍ أنّ في زمن عليّ بن بابويه (والد الصدوق المتوفّى سنة ٣٢٩) كان بقم مئتا ألف محدّث »[٦٣] .

إلّا أنّ هذا الرقم في غاية الغرابة ، فمن المستبعد جدّاً تواجد هذا العدد الضخم الهائل بقم في ذلك الزمان ، إذ ذكر صاحب كتاب تاريخ قم[٦٤] ـ الحسن بن محمّد بن الحسن القمّي المتوفّى ٣٧٨ من معاصري الشيخ الصدوق ـ عدداً من علماء الخاصّة بقم من أصحاب المصنّفات والخواص في عصره وعدّة من ذكرهم ٢٦٦ شخصاً وذكر من أعلام العامّة ١٤ نفراً ثمّ تعرّض لمصنفات كلّ واحد منهم!

وحتى لو أضفنا لهذه الإحصائية (٢٦٦) أضعاف أضعافها ـ باعتبار أنّها لأكابر العلماء وأرباب الحديث وأصحاب التصانيف) ـ ممّن هم دونهم في الفضل والمرتبة فإنّه لا يبلغ أيضاً ما ذكره المجلسي الأوّل ﷺ .

والذي يُعزّز وجود الاستغراب أيضاً أنّ نفس العلّامة المجلسي الأوّل التفت لذلك فأراد توجيهه بقوله : « والذي يظهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الخواص والعوام كانوا يعملون بالأحاديث ويحفظونها »[٦٥] .

إلّا أنّ هذا التوجيه لا يمكن القبول به؛ لأنّ لفظ المحدّث الوارد في كلامه لا يطلق كما هو واضح على من يحفظ حديثاً أو حديثين ، بل يراد بها من أجازه الشيوخ بالرواية عنهم ، ولا يُجاز بذلك إلّا من حفظ وأكثر السماع وحبّر دفاتره بالكثير ممّا سمع ، خصوصاً لو لاحظنا المجتمع القمّي آنذاك وتشدّد مشايخه في الإجازة والرواية . وحينئذٍ فمن المستبعد أن ينبغ مئتا ألف محدّث في مثل تلك الآونة .

وممّا يعضد هذا الاستبعاد أيضاً أنّ عدد طلّاب العلوم الدينية في عصرنا بقم لا يتجاوز الثلاثين ألف طالب وعالم ، مع الأخذ بنظر الاعتبار الاتّساع المفترض في

هذه المدينة طيلة القرون المتمادية، إضافة للتضخّم السكّاني الحاصل فيها اليوم.

كلّ هذا يبعّد ما أفاده العلّامة المجلسي الأوّل، وحتّى على فرض وقوع التصحيف في عبارته وأنّ الصحيح هو عشرون ألف[٦٦] فإنّ الأمر أيضاً لا يخلو من غرابة بملاحظة ما ذكرناه.

إلّا أنّ ذلك كلّه لا يمنع بالطبع من وجود أعداد غفيرة وجموع كثيرة من روّاد العلم وأكابر الفقهاء والمحدّثين في هذه المدينة المشرّفة، التي هي من أوضح مصاديق قوله تبارك وتعالى: «والبلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه»[٦٧].

وعلى كلّ حال، فقد اختصّت قم بموقع علمي مرموق ومكانة سامية لدى علماء الطائفة نتيجة دقّة وتشدّد علمائها ومحدّثيها، حتى أضحت آراؤهم ومرويّاتهم مقياساً يقاس به صحّة الحديث والخبر عند الآخرين، كما يستفاد ذلك من مكاتبة السفير الثالث الشيخ الأجل أبي القاسم الحسين بن روح النوبختي (م٣٢٦) حين أنفذ كتابه (التأديب) إلى قم يطلب من علمائها النظر في كتابه هذا قائلاً لهم: «انظروا ما في هذا الكتاب وانظروا» فيه شيء يخالفكم؟ فكتبوا إليه: أنّه كلّه صحيح وما فيه شيء يخالف إلّا قوله في الصاع ...»[٦٨].

وأمّا الريّ موطنه الثاني[٦٩]، فقد كانت آهلة بالعلماء والمحدّثين من كلا الفريقين، عامرة بمكتباتها كمكتبة الصاحب بن عبّاد ومكتبة ابن العميد[٧٠] ومكتبة شرف الدين أبي الفضل محمّد بن عليّ بن المطهّر نقيب النقباء في الريّ[٧١].

وقد خرّجت جامعة الريّ طبقة من الأعيان، من نظائر ثقة الإسلام الكليني (قدّس رمسه) وخاله وشيخه الأجلّ علّان الرازي الكليني الذي وصفه النجاشي بأنّه شيخ أصحابنا ووجههم بالريّ[٧٢].

والشيخ الأجلّ أبي عليّ بن عبدربّه الرازي القطّان وصفه الشيخ الصدوق بأنّه شيخ كبير لأصحاب الحديث، وقال عنه أيضاً «كان شيخاً لأصحاب الحديث ببلد

الريّ يعرف بأبي علي ابن عبد ربّه »[٧٣] . ومن أعيان العامّة فيها أبو بكر محمّد بن زكريا الرازي الحكيم صاحب كتاب من لا يحضره الغيب (م ٣١١) ، وعبدالرحمن بن محمّد بن إدريس الرازي أحد الحفّاظ صنّف الجرح والتعديل ، توفّي سنة ٣٢٧ ، وإسماعيل بن عليّ بن الحسين بن محمّد بن زنجويه المعروف بالسمّان الحافظ وكان من المكثرين توفّي سنة ٤٤٥ وكان معتزلياً ، ومحمّد بن عبدالله بن جعفر بن عبدالله بن الجنيد أبو الحسين الرازي وكان حافظاً مكثراً توفّي سنة ٣٤٧ وأبو زرعة الحافظ الرازي وغيرهم[٧٤] .

قال ياقوت : وكان أهل الريّ أهل سنّة وجماعة إلى أن تغلّب أحمد بن الحسن المارداني عليها فأظهر التشيّع وأكرم أهله وقرّبهم فتقرّب إليه الناس بتصنيف الكتب . وكان ذلك في أيام المعتمد وتغلّبه عليها في سنة ٢٧٥ ، واستمر إلى الآن . وفي موضع آخر قال : كان أهل المدينة ـ يقصد الريّ ـ ثلاثة طوائف : شافعيّة وهم الأقلّ ، وحنفية وهم الأكثر ، وشيعة وهم السواد الأعظم[٧٥] .

وأمّا الجانب الأمني واستقرار الوضع الداخلي في كلتا الحاضرتين (قم والريّ) في القرن الرابع الهجري فقد كان أمراً نسبياً إذا ما قسناه ببغداد حيث كانت تلتهب بالفتن والاضطرابات التي عصفت باستقرارها ممّا انعكست تأثيراته على الوضع العلمي فيها وعلى علمائها كالشيخ المفيد الذي أُقصي عنها سنة ٣٩٣ بسبب الخصومات الطائفية ، وكالشيخ الطوسي الذي أحرقت داره وكتبه بالكرخ مرّات عديدة بسبب هجمات السلاجقة من الخارج[٧٦] ، وإذا لاحظنا من زاوية أُخرى الظرف السياسي الذي كانت تعيشه بغداد وضعف مركز الخلافة فيها في العصر العبّاسي الثاني ودخالة العناصر الأجنبية فيه أدركنا حراجة الوضع آنذاك وتأزّمه . بيْدَ أنّ قم والريّ كانتا في منأى عن هذه الأجواء الساخنة ، وقد كان ابتعادهما وخروجهما عن سلطة الخلافة واستتباب الأمن فيهما السبب في نشاط الحركة العلمية فيهما على أثر انتقال طائفة من فقهاء ومحدّثي الكوفة وغيرها سيّما في القرن

الثالث الهجري إلى قم والريّ.

وعلى كل حال، فقد حافظت هاتان الحاضرتان على مرجعيتهما العلمية للعالم الإسلامي والشيعي مدّة من الوقت كما ظهر ذلك من مكاتبة سفير الناحية الحسين بن روح لعلماء قم.

الهوامش :

(١) لمزيد الاطّلاع على أوضاع القرن الرابع والازدهار الحاصل فيه سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو العلمي راجع كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) تأليف آدم متز تعريب الأُستاذ عبدالهادي أبو ريدة ، وإن كنّا ننكر ونتحفّظ على الكثير ممّا ورد فيه فيما يخصّ المذهب الإمامي .

(٢) انظر كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة للشيخ الصدوق ، صفحة ٣٢ و٣٧ و ٤٠ و ٥١ و ٦٣ و ٦٧ و ٧٧ وما بعدها .

(٣) ذكر النجاشي في رجاله ص٣٩٩ ، رقم ١٠٦٧ ط . جماعة المدرّسين ستّ مؤلّفات ورسائل للشيخ المفيد في موضوع الغيبة أحدها باسم كتاب الجوابات في خروج الإمام المهدي عليه السلام ، والواصل إلينا غير هذه الستّة أربع رسائل في الغيبة (مطبوعة) نصّ في الذريعة ١٦ : ٨١ على ثلاثة منها ، فمجموع مؤلّفاته في الموضوع تكون عشرة إذا كان (الجوابات) الذي ذكره النجاشي غير هذه الرسائل وإلّا فالمجموع ستّة . لاحظ في ذلك كتاب نظرات في تراث الشيخ المفيد ١ : ٢٦٣ للعلّامة المحقّق السيّد عبدالعزيز الطباطبائي رحمه الله .

(٤) ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست ١٥٧ . وذكر أيضاً رسالة في الغيبة إلى أهل الريّ المقيمين بها وغيرهم . وذكر الشيخ النجاشي في رجاله ٣٨٩ ، رقم ١٠٤٩ ثلاث رسائل أُخرى في الغيبة أيضاً . ولعلّ الرسالة السابقة في الفهرست أحداها .

(٥) نصّ عليه النجاشي في رجاله : ٢٦١ رقم ٦٨٤ وقد طبع بتحقيق المحقّق السيّد الجلالي .

(٦) الصدوق على الإطلاق هو أبو جعفر محمّد بن عليّ الذي نحن بصدد ترجمته ، ويطلق أيضاً على أبيه (ابن بابويه) مع تقييدها بالأوّل ، وإذا أطلق الصدوق الثاني فإنّه يراد به الشيخ الصدوق أبو جعفر . ونقل عن الشيخ عليّ سبط الشهيد الثاني أنّه كان يعبّر بالصدوقين عن الشيخ الصدوق وأخيه الحسين بن عليّ ، حتى رأى جدّه الشهيد الثاني في المنام فقال له : إنّ الصدوقين يراد بهما محمّد وأبيه دون أخيه . وعلى كلّ حال ، فالشيخ الصدوق هو ثاني المحمدين الثلاثة (الكليني ، الصدوق ، الطوسي) وكنية الجميع (أبو جعفر) ، وربّما أطلق على الشيخ الصدوق (أبو جعفر الثاني) . وليعلم أنّ هذا اللقب لم يطلق ويشتهر في كلمات

الفقهاء والأصحاب إلّا على الشيخ أبي جعفر ﷺ ـ المترجم .

نعم ذكر النجاشي في ترجمته ليونس بن عبدالرحمن (ص٤٤٧) : « أنّ الشيخ المفيد وصف أبا القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه بالشيخ الصدوق أيضاً » انتهى . وأنت عليم بأنّ ذلك غير شائع في ابن قولويه ، فقد ذكر في الروضات ٢ : ١٧١ في ترجمة ابن قولويه ، نقلاً عن إيجاز المقال بأنّ ابن قولويه قد يلقّب أحياناً بالصدوق .

(٧) الفهرست للشيخ الطوسي : ١٥٧ .

(٨) سنوافيك بنقل نصوص التوقيعات الصادرة في حقّه .

(٩) رجال الطوسي : ٤٩٥ . ط . منشورات الرضي .

(١٠) الفهرست : ١٥٦ .

(١١) رجال النجاشي : ٣٨٩ .

(١٢) تاريخ بغداد ٣ : ٨٩ .

(١٣) سير أعلام النبلاء ١٦ : ٣٠٣ .

(١٤) رجال العلّامة : ١٤٧ .

(١٥) رجال ابن داود : ١٧٩ .

(١٦) السرائر ٢ : ٥٢٩ .

(١٧) الدراية : ٧٠ .

(١٨) الاجازات : ٣٩ .

(١٩) الرواشح السماوية : ١٥٠ ، ١٥٩ .

(٢٠) بحار الأنوار ١٠ : ٤٠٥ .

(٢١) مقابس الأنوار : ٧ .

(٢٢) الإجازات : ٦٦ .

(٢٣) الاجازات : ٩٨ .

(٢٤) الفوائد الرجالية ٣ : ٢٩٢ و ٣٠١ .

(٢٥) رجال النجاشي : ٢٦١ .

(٢٦) إكمال الدين وإتمام النعمة : ٥٠٢ ، باب التوقيعات . ط . مؤسّسة النشر الإسلامي .

(٢٧) الغيبة : ٣٠٨ ، ط . مؤسّسة المعارف الإسلامية .

(٢٨) رجال النجاشي : ٢٦١ ، وذكر المحقّق التستري في قاموس الرجال ٧ : ٤٣٦ أنّ الصحيح هو محمّد بن عليّ الأسود كما في الغيبة والإكمال ، لا عليّ بن جعفر بن الأسود كما ذكر

النجاشي .

(٢٩) الكامل في التاريخ ٨ : ٣٤ .

(٣٠) الفوائد الرجالية ٣ : ٣٠١ .

(٣١) الغيبة : ٣٠٩ .

(٣٢) عقيدة الشيعة : ٢٨٤ .

(٣٣) الفوائد الرجالية ٣ : ٢٩٩ .

(٣٤) الغيبة : ٣٠٩ .

(٣٥) بحار الأنوار ١٠ : ٤٠٥ .

(٣٦) روضات الجنّات ٤ : ٢٧٣ .

(٣٧) الغيبة للطوسي : ٣٢١ .

(٣٨) رياض العلماء ٢ : ١٤٨ .

(٣٩) الغيبة : ٣٠٩ .

(٤٠) فهرست منتجب الدين : ٤٦ .

(٤١) الدراية للشهيد الثاني : ١٢٥ .

(٤٢) وقد طبعت مكتبة آية الله المرعشي الرسالة المذكورة بإضافة اسمين آخرين فيكون المجموع ١٧ اسماً .

(٤٣) للتفصيل انظر مقدّمة معاني الأخبار للمحقّق الشيخ عبدالرحيم الربّاني حيث ذكر عشرين اسماً من أعيانهم ، وأيضاً لاحظ مقدّمة من لا يحضره الفقيه بقلم الحجّة المحقّق السيّد حسن الخرسان .

(٤٤) تنقيح المقال ٣ : ٤٢ .

(٤٥) رياض العلماء ٢ : ١٤٨ .

(٤٦) تاريخ بغداد ٣ : ٨٩ .

(٤٧) الفهرست : ٢٤٦ ، الفنّ الخامس من المقالة الخامسة .

(٤٨) لا يخفى على القارىء الفاضل أنّ كلّ طريق من هذه الطرق قد يتكرّر في أسانيد الفقيه مرّات عديدة بعدد الروايات المنقولة فيه ، فكلّ طريق من هذه الطرق هو واحد بالنوع لا بالشخص .

(٤٩) معجم البلدان ٤ : ٣٩٧ .

(٥٠) سفينة البحار ٢ : ٤٤٦ ، ط . القديمة .

(٥١) عن أحوال قم وتاريخها لاحظ ترجمة كتاب « تاريخ قم » ، ويعتبر هذا الكتاب أقدم المصادر

التي تحدّثت عن تاريخ هذه المدينة ، وأصل الكتاب باللغة العربية تأليف الحسن بن محمّد بن الحسن القمّي ٣٧٨ من معاصري الشيخ الصدوق ويقع في عشرين باباً وكلّ باب يشتمل على عدّة فصول . وأصل الكتاب مفقود ، والواصل منه ترجمته الفارسية للحسن بن عليّ بن الحسن بن عبدالملك القمّي المتوفّى سنة ٨٠٦ . إلّا أنّ هذا الأخير لم يشتمل على أكثر من خمسة أبواب . وقد طبع بتصحيح السيّد جلال الدين الطهراني سنة ١٣٥٣هـ . ق وراجع أيضاً عن تاريخ قم مجالس المؤمنين للقاضي نور الله التستري المجلّد الأوّل صفحة ٨٤ وأيضاً كتاب أنوار المشعشعين في شرافة قم والقمّيّين مؤلّف سنة ١٣٢٧ . ويظهر من كتاب فضائل السادات تأليف العالم المتبحّر السيّد أحمد الحسيني سبط المحقّق الكركي أنّ للكتاب ترجمة أُخرى تنقل فيه عنها كما يظهر أنّ النسخة العربية كانت عنده راجع حول الكتاب خاتمة المستدرك ٣ : ٣٦٩ .

(٥٢) رجال النجاشي : ١٦ . الفهرست : ٤ .

(٥٣) رجال النجاشي : ١٦ ، وليس له ذكر في رجال الكشيّ .

(٥٤) رجال النجاشي : ٨٢ .

(٥٥) رجال النجاشي : ٣٤٨ . الفهرست : ١٤٤ .

(٥٦) انظر رجال النجاشي : ١٧٧ .

(٥٧) رجال النجاشي : ٢٧ .

(٥٨) رجال النجاشي : ٢٦٠ .

(٥٩) رجال النجاشي : ٢٦١ .

(٦٠) رجال النجاشي : ٣٨٣ ، الفهرست : ١٥٦ .

(٦١) رجال النجاشي : ٧٦ .

(٦٢) رجال النجاشي : ١٢٣ .

(٦٣) اللوامع ١ : ١٤٩ ، طبعة قديمة بتاريخ ١٣٢٢هـ . وقد طبعت أجزاء منه مؤخّراً طبعة حديثة.

(٦٤) تاريخ قم : ١٨ ، ط . ١٣٥٣ق تصحيح السيّد جلال الدين الطهراني .

(٦٥) مصدر سابق .

(٦٦) للتقارب الكتبي بين لفظتي (بيست) بمعنى عشرين و (دويست) بمعنى مئتين كما احتمله المحقّق السنيّد الجلالي في مقدّمة كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة صفحة ٣٦ .

(٦٧) الأعراف : ٥٨ .

(٦٨) الغيبة للطوسي : ٣٩٠ .

(٦٩) ذكر المحقّق جلال الدين المحدّث الأرموي في تعليقاته على فهرست منتجب الدين صفحة ٣١٥ و ٣٢٧ أنّه لم يؤرّخ لمدينة الريّ إلّا اثنان من أعلام الإمامية وهما : العالم الجليل زين الكفاة الوزير بالريّ أبو سعد منصور بن الحسين الآبي المتوفّى بعد سنة ٤٣٢ صاحب كتاب (نثر الدرّ) و(تاريخ الريّ) وغيرهما ، والشيخ الفقيه المحدّث منتجب الدين عليّ بن بابويه الرازي من أعلام القرن السادس صاحب الفهرست وتاريخ الريّ .

(٧٠) وقد كانت كتبه تحمل على أربعمئة جمل أو أكثر ، وقال أبو الحسن البيهقي : وجدت فهرست تلك الكتب عشرة مجلّدات ، وقد استخرج السلطان محمود بن سبكتكين عند وروده الريّ كتب الكلام منها وأمر بإحراقها . انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ١٩٧ .

(٧١) وعن أبي الحسن البيهقي في « تتمّة صوان الحكمة » في ترجمة أبي نصر الفارابي (محمّد بن محمّد بن طوخان) قال : وقد رأيت في خزانة كتب نقيب النقباء بالريّ من تصانيفه ما لم يقرع سمعي اسمه ، وأكثر ما رأيته كان بخطّه وخطّ تلميذه أبي زكريا يحيى بن عدي . انظر فهرست منتجب الدين ، قسم التعليقات ، التعليقة رقم ٣٥٤ ، ص ٣٥٠ .

(٧٢) رجال النجاشي : ٢٧٧ ، رقم ١٠٢٦ .

(٧٣) اكمال الدين : ٦٧ و ٥٣٢ .

(٧٤) معجم البلدان ٣ : ١٢٠ ، ط . دار إحياء التراث العربي .

(٧٥) المصدر نفسه : ١٢١ و ١١٧ .

(٧٦) البداية والنهاية ١٢ : ١١٩ ، ط . مؤسّسة التاريخ العربي ، لسان الميزان ٥ : ١٣٥ .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIF :

Khalid AL - Kgaffuri

ADDRESS :

P. O. Box : 3796 / 37185

Qum - IRAN

FIQH AHLIL BAIT

Quartely Jurisprudence periodical

1417 / 1997