مباحثات فقهية

من فقه الخلاف

للمرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي دام ظله

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ قيس الطائي

إجزاء الوقوف في عرفة مع العامّة وعدمه عند الاختلاف في الهلال

المقدمة

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

قبل الخوض في المسألة نذكر تاريخها ومتى صارت موضع نقاش بين الفقهاء.

وهنا اختلف الفقهاء في إجزاء الوقوف معهم، فمنهم من عمل بمقتضى القاعدة لعدم وجود دليل يخرج المورد منها فذهب إلى عدم الإجزاء وألزم بالإتيان بالوقوف الاضطراري وإن لم يتمكن بطل حجه وأحلّ من إحرامه بعمرة مفردة وعليه الحج من قابل إن كانت ذمته مشغولة بالحج وإن كانت استطاعته لتلك السنة فإنها تسقط، قال السيد الشاهرودي قدس سره: ((فعليه الرواح إلى الحج في كل عام ما لم يكن حرجياً عليه حتى يحصل التوافق لأن يأتي بالحج جامعاً للشرائط وإذا لم يحصل التوافق ولم يتمكن من الوقوف أصلاً فيوصي بالحج))[1].

ومنهم من قال بالإجزاء ولو في الجملة لوجود الدليل الخاص عليه فيخرجه من القاعدة، ثم اختلفوا في سعة هذا الدليل فقال بعض بالإجزاء مطلقاً وقال بعض بالإجزاء في ما إذا لم يعلم بمخالفة وقتهم للواقع وإلا فالبطلان.

ومنهم من توقف في المسألة ولم يستطع حل الإشكال فأرجع المكلفين إلى غيره فيها بحسب مراتب الأعلمية، قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((نحن لا نفتي بالإجزاء بالحج معهم إذا كان مخالفاً لما تقتضيه الموازين الشرعية لثبوت الهلال كما لا نفتي بعدم الإجزاء))[2].

(١) تقريرات كتاب الحج بقلم الشيخ محمد إبراهيم الجناتي: ٣٣٨/٣.
(٢) ملحق مناسك الحج للسيد السيستاني: ٣٠٨.

تأريخ المسألة

والملفت أن الأصحاب (قدس الله أرواحهم) لم يتعرضوا للمسألة أبداً حتى أن العلامة الحلي في التذكرة والمنتهى والشهيد الأول في الدروس تعرّضاً لما ذكره بعض فقهاء العامة من (الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات يوم التروية معللاً ذلك بأنه لا يقع فيه الخطأ لأن نسيان العدد لا يتصور من العدد الكبير)[1] ولم يعقبا على ذلك بأن الوقوف في يوم التروية مما يبتلى به الشيعة تقية ممن بيده أمر الموقف من العامة ولا بحثوا عن الاجتزاء وعدمه.

وأقرّ صاحب الجواهر قدس سره بعدم تعرضهم للمسألة، قال في ذيل مسألة الوقوف في غير التاسع غلطاً في الحساب: ((نعم بقي شيء مهم تشتد الحاجة إليه وكأنه أولى من ذلك كله بالذكر، وهو أنه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصحّ للإمامي الوقوف معهم ويجزي أو لا يجزي؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك))[2]

نعم للشهيد الثاني قدس سره إشارة مقتضبة إلى المشكلة في باب ((الإحصار والصد)) من جهة أن من يريد الوقوف في الزمن المعتبر شرعاً مع مخالفته

(١) منتهى المطلب: ٦١/١١، تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٨.
(٢) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

لتوقيت السلطة يصدق عليه الصدّ لمنع السلطات منه، قال ﷺ: ((ومن هذا الباب -أي الصد- ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يمكن التأخر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإن التقية هنا لم تثبت))[1] وظاهره أنه ﷺ اختار عدم الإجزاء ولزوم الإعادة في الوقت المعتبر، وإن لم يذكر كلامه هذا في باب الوقوف بعرفة وضمن الاستدلال على إجزاء هذا الوقوف وعدمه.

ولم تحرّك هذه الإشارة منه ﷺ أحداً ممن جاء بعده من الأعلام كصاحبي المدارك والحدائق (قدس الله سريهما) للبحث في المسألة حتى مطلع القرن الثالث عشر- حيث نسب صاحب الجواهر ﷺ الحكم بالإجزاء إلى السيد بحر العلوم ﷺ قال: ((وقد عثرت على الحكم بذلك -أي الإجزاء- منسوباً للعلامة الطباطبائي)) وحكى عنه البعض قوله: ((في رسالة متعلقة بالحج: إذا ثبت الهلال عندهم، ولم يثبت عندنا، أو يثبت العدم، هل يلزمنا العمل على مقتضى- ما عندهم من ثبوته موافقة لهم أو لزم غيرها والعمل صحيح، أم يعاد بعد التمكن أو لا بد منه مطلقاً؟ الأقرب جريان التقية في مثله، فيكون العمل على مقتضاه صحيحاً مجزياً، وإن كان الإعادة

(١) مسالك الأفهام: ٣٩١/٢.

مع التمكن أحوط))[1].

وتبعه المحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقامع الفضل قال: ((ما تعريبه: لو اشتبه الهلال في ذي الحجة، وبني العامة على طرفٍ فلو أمكن للشيعة الوقوفان، بدون أن يوجب عملهم خلافاً للتقية، إلى أن قال: وجب الإتيان بالوقوفين على النهج المقرر شرعاً، وإلا وجبت الموافقة تقية، والحج صحيح إلى أن قال: وهكذا حكم الصلاة والوضوء والغسل والتيمم والصوم))[2].

وقال صاحب الجواهر قدس سره: ((ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقا له بالحكم للحرج، واحتمال مثله في القضاء)) أي ولاحتمال تكرر نفس المشكلة في العام القادم فلا يستطيع القضاء، ثم قال قدس سره: ((ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه))، واختار القول بالإجزاء مطلقاً من المعاصرين السيد الخميني قدس سره وتبعه بعض تلامذته.

وقال بعضٌ بعدم الإجزاء منهم صاحب الجواهر نفسه في رسالته العملية نجاة العباد حيث قال قدس سره: ((إنه لا يجزي الوقوف معهم على الأحوط إن

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١١٤/٤٤.
(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١١٤/٤٤.

لم يكن أقوى))[1]، وربما أراد بكلامه منع إطلاق القول بالإجزاء.

ووافقه الشيخ الأنصاري قدس سره حيث أمضى كلامه في تعليقه على الرسالة، وحكي في موسوعة رؤية الهلال عنه في مناسك الحج بالفارسية ما ترجمته بحسب بعض المصادر: ((إذا ثبت الهلال عند قاضي العامة وحكم بذلك ولم يثبت عند الشيعة فإن أمكن المخالفة معهم وأدرك الوقوف بعرفات ولو اضطراريه عمل بذلك وإن لم يمكن، فإن أمكنه الوقوف في المشعر كفى وصحّ حجّه وإلا فسد في ذلك العام، والحاصل أن التقية في هذا المقام لا تصحح العمل على الأحوط الأقوى)).

وتبعه عدد كبير من تلامذته ومن جاء بعدهم في حواشيهم المطبوعة على مناسكه كالمجدد الشيرازي وصاحبي العروة والكفاية والشيخ محمد تقي الشيرازي، وحكي القول بعدم الإجزاء أيضاً عن المحقق القمي في جامع الشتات والميرزا النائيني والسيد محمود الشاهرودي وآخرين (قدس الله أرواحهم).

وذهب السيد الخوئي قدس سره إلى التفصيل فقال بإجزاء الوقوف معهم إذا احتمل مطابقتهم للواقع وعدم الإجزاء عند العلم بمخالفتهم للواقع،

(١) ملحق مناسك الحج للسيد السيستاني: ٣٢٣.

ووافقه على ذلك الشهيدان الصدران والشيخ المنتظري[1] (قدس الله أرواحهم جميعاً).

ومنهم من كان له قولان أحدهما قبل رجوع الناس إليه بعدم الإجزاء وآخر بعد اتساع مرجعيته وشعوره بالحرج الذي يسببه هذا القول لعموم الحجاج فأعاد النظر في المسألة فخلص إلى القول بالإجزاء ولو في الجملة كما حكي عن السيدين أبي الحسن الأصفهاني والبروجردي (قدس الله روحيهما)، وألّف بعض تلامذة[2] السيد الأصفهاني رسالة في الإجزاء وفاقاً لأستاذه سمّاها (إعلام العامة في صحة الحاج مع العامة).

وخلاصة الكلام أن القائل بعدم الإجزاء عمل بمقتضى القاعدة بعد عدم تمامية شيء مما ذكروه للاستدلال على الإجزاء ولو في الجملة فالبحث حقيقة في صحة ما استدل به على الإجزاء.

القول الأول: الإجزاء وأدلته

من الفقهاء من قال بالإجزاء ولو في الجملة وهو لوجود الدليل الخاص عليه فيخرجه من القاعدة، ثم اختلف من قال به في سعة هذا الدليل فقال

(١) موجز أحكام الحج للشهيد الصدر الأول: ١٨٣، الفقرة ١٤٦، مناسك الحج للشهيد الصدر الثاني: ١٤٦ المسألة ٣٣٦، مناسك الحج والعمرة للشيخ المنتظري: ١٩٣.

(٢) المرحوم الشيخ عبد النبي العراقي وطبع الرسالة سنة ١٣٦٤، أي في حياة أستاذه ونقل أن وفاته كانت في قم سنة ١٣٨٥.

بعض بالإجزاء مطلقاً وقال بعض بالإجزاء في ما إذا لم يعلم بمخالفة وقتهم للواقع وإلا فالبطلان.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) إستدل الأصحاب على هذا القول بقسمين من الأدلة: أولها: الأدلة الخاصة، وثانيها: الأدلة العامة.

القسم الأول: الأدلة الخاصة

الدليل الأول: قرآني

قوله تعالى: [ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ][1] فالآية الكريمة تأمر بالإفاضة من عرفات أو من المشعر الحرام من حيث أفاض عامة المسلمين وعدم الانفصال عنهم لأي سبب كان.

وفي تفسير العياشي عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أولئك قريش كانوا يقولون: نحن أولى الناس بالبيت، ولا يفيضون إلا من المزدلفة فأمرهم الله أن يفيضوا من عرفة)[2].

وقرّب شيخنا الأستاذ (دام ظله) تتمة استدلالهم على المطلوب بأن الأمر بالإفاضة مع الناس مطلق شامل للمكان والزمان؛ لأن [حيث] ظرف يفيد

(١) البقرة:١٩٩
(٢) تفسير العياشي: ٩٧/١، ح ٢٦٤.

مطلق الحيثية حتى التعليلية والتقييدية كما نتداول في علم الأصول فمثلاً يقال الإنسان من حيث أنه عاقل صحّ تكليفه ونحو ذلك، وإن كانت تستعمل للمكان أكثر كما صرّح أصحاب المعاجم، إلا أنه نقل في مغني اللبيب عن الأخفش قوله: ((وقد ترد للزمان)).

وإن أبيت دلالتها وضعاً على الزمان قرّبناها بوجه آخر وهو أن الإفاضة المكانية مع الناس تستلزم الإفاضة معهم زماناً.

ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا غربت الشمس فأفض مع الناس وعليك السكينة والوقار، وأفض من حيث أفاض الناس)[1].

وإن الروايات الواردة في سبب النزول -كرواية العياشي السابقة في كون الإفاضة من عرفة- أو ذكر بعض مصاديقه لا تخصص الوارد ولا تقيد إطلاقه كما هو واضح.

بل إن تفسير الإفاضة بعرفة هو من التمسك بإطلاق النص وعمومه لأن ظاهر الآية الأمر بالإفاضة من مزدلفة حيث كانت الآية السابقة [فَاذْكُرُواْ اللّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ][2] فالأمر بالإفاضة مع الناس إنما هو من مزدلفة وقد فسّرته الرواية من عرفة.

(١) وسائل الشيعة: ٥/١٤، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١، ح١.
(٢) البقرة:١٩٨

وتكفينا مؤونة الاستدلال على شمول الإفاضة للزمان والأحوال رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ثم أفض حين يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها، قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أهل الجاهلية يقولون: أشرق ثبير، يعنون الشمس كيما نغير، وإنما أفاض رسول الله صلى الله عليه وآله خلاف أهل الجاهلية كانوا يفيضون بإيجاف الخيل وإيضاع الإبل - أي إسراعها في السير- فأفاض رسول الله صلى الله عليه وآله خلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة، فأفض بذكر الله والاستغفار)[1].

نعم قد يستشكل بأنه وردت روايات في تفسير الآية تدل على أن المراد بالناس المعصومون عليهم السلام كصحيحة معاوية بن عمار في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن رسول الله صلى الله عليه وآله أقام بالمدينة عشر سنين - وذكر حج النبي صلى الله عليه وآله، إلى أن قال: .. حتى أتى منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ثم غدا والناس معه وكانت قريش تفيض من المزدلفة وهي جمع ويمنعون الناس أن يفيضوا منها، فأقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وقريش ترجو أن تكون إفاضته من حيث كانوا يفيضون فأنزل الله تعالى عليه [ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُواْ اللّهَ]، يعني إبراهيم

(١) التهذيب: ١٩٢/٥.

وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم منها ومن كان بعدهم)[1].

وفيه أيضاً بسنده عن الإمام الحسين عليه السلام في حديث قال: (نحن الناس فلذلك قال الله تبارك وتعالى ذكره في الكتاب [ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ] فرسول الله صلى الله عليه وآله الذي أفاض بالناس)[2].

وتشهد لهذا المعنى الروايات الكثيرة التي وردت في تفسير قوله تعالى: [أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً] (النساء:٥٤) ومن تلك الروايات صحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: (فنحن الناس المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون الخلق جميعاً)[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا التفسير لا يضر بالاستدلال:

أ- لأنه من التأويل وبيان حقيقة المعنى ومصداقه الكامل، فلا ينافي العمل بظاهر الآية المراد به عموم الناس لا المعصومين عليهم السلام قطعاً؛ كما في قوله تعالى[فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ][4].

ب- إن المعصومين كانوا يقفون مع الناس في عرفة ولم ينفصلوا عنهم

(١) الكافي: ٢٤٧/٤، ح٤.
(٢) الكافي: ٢٢٤/٨، ح ٣٣٩.
(٣) راجع الروايات ومصادرها في تفسير البرهان: ٧٤/٣.
(٤) البقرة: ٢٠٠

فالوقوف مع عامة الناس اتباع لسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام.

جـ- إن غاية الإشكال هو لزوم الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ولا ينكر أن هذا هو الحكم الأولي ومقتضى القاعدة في المسألة، ومحل الكلام هو في طروّ عنوان ثانوي وهو منع السلطات من الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً فلا تنافي. وستأتي تفاصيل أكثر عند مناقشة الرواية التالية.

الدليل الثاني: روائي

رواية الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن محمد عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الجارود قال: (سأل أبا جعفر عليه السلام: إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي، فقال: الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحي الناس والصوم يوم يصوم الناس)[1].

قرّب شيخنا الأستاذ (دام ظله) الاستدلال بقوله: أن الصوم والإفطار والحج يكون مع عامة الناس، فنزّل الإمام عليه السلام يوم الأضحى لدى الناس منزلة الأضحى الواقعي أي أن ما تؤديه من الأعمال والمناسك متابعة للناس في

(١) وسائل الشيعة: ١٠/١٣٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح٧.

أضحاهم مجزٍ وصحيح شرعاً.

أو بتقريب أن الشارع المقدّس وسّع زمان الأضحى ليشمل الأضحى عند الناس كما وسّع مكان المشعر الحرام في مزدلفة وأدخل فيها المأزمين عند كثرة الناس ببركة رواية سماعة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثر الناس بجمع وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ قال: يرتفعون إلى المأزمين)[1].

وهذا التنزيل حاكم على مقتضى القاعدة. ومقتضى الملازمة لدى العرف سريان هذا التنزيل إلى سائر المناسك ومنها الوقوف في عرفة، فيوم عرفة الفعلي الذي يقف فيه الناس ولو لاتباعهم السلطة الحاكمة هو يوم عرفة لدى الشارع المقدس ويصح الوقوف فيه.

ويمكن مناقشة الاستدلال من حيث السند والدلالة.

مناقشات سندية

أما السند فمن جهات بعد نفي الإشكال عن (العباس) الذي هو ابن معروف وعبدالله بن المغيرة:

الإشكال الأول:

شبهة الإرسال في رواية عبدالله بن المغيرة عن أبي الجارود بلحاظ طبقات الرواة نظير ما قلناه في بحث إرث الزوجة من العقار بخصوص رواية

(١) وسائل الشيعة:١٩/١٤، كتاب الحج: أبواب الوقوف بالمشعر، باب ٩، ح١.

الحسن بن محبوب عن مؤمن الطاق وأبي حمزة الثمالي، فإن عبدالله بن المغيرة من طبقة ابن محبوب، وأبو الجارود من طبقة مؤمن الطاق والثمالي، ومن المعلوم أن الرواة لم يكونوا يرون بأساً في نسبة السماع إلى من لم يرو عنه اعتماداً على قرينةٍ ما، كقول الصدوق في موضع من الأمالي: ((وحدثنا محمد بن الحسن الصفار)) الظاهرة بالمباشرة مع أن الصفار توفي سنة ٢٩٠ وولادة الصدوق بعد سنة ٣٠٠ هجرية والصحيح أنه يروي عنه بواسطة شيخه محمد بن الحسن بن الوليد كما صرّح به[١]، مما يدل على وجود سقط في السند فالمقام من هذا القبيل.

هذا ولكن أجاب شيخنا الأستاذ (دام ظله) في ذلك البحث[٢] عن هذا الإشكال بوجوه، والأمر هنا أبعد لعدم تصور تدليس عبدالله بن المغيرة جليل القدر، وابن المغيرة أسنّ من ابن محبوب، وقد روى عن ابن المغيرة من روى عن أصحاب الصادق عليه السلام كأيوب بن نوح فروايته عن أبي الجارود ليست بعيدة.

الإشكال الثاني:

إجمال عنوان (محمد) صاحب الأصل الذي نقل الشيخ الرواية منه وقد فسّره صاحب الوسائل بأنه محمد بن علي بن محبوب في الرواية السابقة

(١) معجم رجال الحديث: ٢٦٥/١٦.
(٢) فقه الخلاف: ١٠/ ٤٦٨، من الطبعة الأولى، كتاب الميراث.

على هذه وقال فيها: ((محمد بن الحسن بإسناده عن محمد -يعني ابن علي بن محبوب- عن ابن أبي مسروق النهدي ..)) ثم قال: ((وعنه)) وذكر رواية أبي الجارود.

وجزم به في جامع أحاديث الشيعة بحيث ثبته في المتن والكتاب بإشراف السيد البروجردي خريت هذه الصناعة كما وصف. ولعل الوجه فيه أن الشيخ صرّح في الحديث ٣١ من باب الزيادات في نهاية كتاب الحج أنه ينقله عن أصل محمد بن علي بن محبوب ثم نقل الحديث ٣٢ من كتاب علي بن جعفر ثم قال في الحديث ٣٣: ((محمد عن الهيثم بن أبي مسروق)) وفي الحديث ٣٤ ((وعنه عن العباس))، فالظاهر أنها من نفس أصل ابن محبوب لذا اكتفى بذكر اسمه محمد ولم يعتن بتخلل رواية ابن جعفر لأنها ذُكرت لمناسبتها للحديث ٣١ استطراداً فلم تقدح عنده بتسلسل المنقول عن صاحب الأصل.

وعلى أي حال فإن هذا الإجمال لا يضر هنا لأن (محمد) المشترك في الرواية عن العباس وعن الهيثم أحد ثلاثة: (محمد بن أحمد بن يحيى، محمد بن علي بن محبوب، محمد بن الحسن الصفار) وكلهم من الثقات، وطرق الشيخ إليهم صحيحة فلا إشكال من هذه الجهة.

الإشكال الثالث:

من جهة أبي الجارود فإنه لم يرد فيه توثيق، بل أورد الكشي عدة روايات في

ذمه.

ويمكن رد الإشكال بأن هذه الروايات كلها ضعيفة وترجع إلى اعتناقه مذهب الزيدية وليس من حيث وثاقته وانحراف العقيدة لا يضرّ بالوثاقة وبعضها لا وجه له كصدور الذم من الإمام الباقر عليه السلام مع أن عقيدة الزيدية نشأت بعد استشهاده عليه السلام.

الإجابة على المناقشات

في المقابل يمكن إيراد عدة قرائن على اعتماد روايته، منها:

اولاً: توثيق الشيخ المفيد قدس سره في رسالته العددية ووصفه مع جماعة فيها بأنه ((من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم))[1]، وبنى السيد الخوئي قدس سره على هذا التوثيق فوصف السند بالمعتبر[2].

هذا ولكن البعض قلل من أهمية هذا الكلام وإفادته وثاقة المذكورين باعتبار وجود مجهولين لم تثبت وثاقتهم فضلاً عن كونهم من أعلام الدين فيمن سماهم فوصف الجماعة على نحو العموم فيه مغالاة لذا يرى البعض أن الشيخ المفيد كان بصدد تقوية رده على القائلين بثبوت شهر رمضان بالعدد من خلال تقوية من يوافقونه في الرأي. ولأن أكثر المذكورين

(١) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي: ٣٣٥/٨.
(٢) المعتمد في شرح المناسك من موسوعة السيد الخوئي: ١٢٦/٢٩.

هم كذلك في الجملة، لكنه لا يفيد توثيقهم واحداً واحداً.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): وجود بعض المجهولين لا يسقط الكلمة عن إفادة التوثيق عن الجميع، كما أن رواية ابن أبي عمير والبزنطي عن بعض الضعفاء لم يسقط كبرى أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، لذا فإن كلام الشيخ المفيد يمكن الأخذ به ما لم يثبت الخلاف.

ثانياً: قول ابن الغضائري المعروف بالطعن أن ((أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي)).

وهذا يعني عدم وجود مشكلة في وثاقة أبي الجارود نفسه.

وقد يجاب: بأن هذا الكلام ليس بصدد بيان توثيق المروي عنه وإنما لتفضيل بعض الرواة على بعض، وتقوية واعتماد طريق دون آخر ممن روى عنه لأمرٍ أو لآخر ككون الأرحبي ممن أخذ من أبي الجارود شفاهاً وليس من كتبه أو بواسطة أحد بعكس ابن سنان الذي لم يثبت إدراكه لأبي الجارود فإن الأرحبي أسبق طبقة من محمد بن سنان ونحو ذلك.

لكن هذه المناقشة يمكن ردها بعدم وجود وجه حينئذٍ لذكرها عند أبي الجارود لأن المفروض أنها ملاحظة عامة للراويين، ولا خصوصية لروايتهم عن أبي الجارود.

ثالثاً: استناداً إلى بعض الكبريات كرواية محمد بن أبي عمير عنه وهو من

الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وكرواية عبدالله بن المغيرة عنه كما في المقام وهو من أصحاب الإجماع ونحو ذلك من المباني التامة عند البعض كبروياً وصغروياً بعد إلغاء احتمال شبهة الإرسال.

فإذا حصل الاطمئنان بالوثاقة لبعض مما ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله) فهو، ولو تنزلنا واعترفنا بضعف السند فإنه منجبر -عند البعض- بعمل الأصحاب بمضمونها لتسالمهم على الوقوف مع العامة واجتزائهم به حتى أنهم لم يتعرضوا للمسألة أصلاً مع أهميتها وركنية الوقوف في عبادة الحج العظيمة، ويمكن المناقشة في هذه النقطة كبروياً واحتمال استناد عمل الأصحاب إلى بعض الوجوه الأخرى كما لا يخفى على الناظر في كلماتهم.

أما عقيدته فتوجد بعض الدلائل على رجوعه إلى الإمام الحق، فقد روى الشيخ الصدوق في العيون بسند مقبول عن الحسن بن محبوب عنه أكثر من رواية في النص على الأئمة الاثني عشر وأسماءهم مما يعني رجوعه إلى العقيدة الحقة لأن ابن محبوب لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام فنقْله عن أبي الجارود كان في زمان متأخر كثيراً عن حركة زيد الشهيد.

وللمحدث النوري تحقيق في توثيقه قال: ((وأما أبو الجارود فالذي يقتضيه النظر بعد التأمل في ما ورد في ما قالوا فيه أنه كان ثقة في النقل مقبول

الرواية معتمداً في الحديث))[1].

وعلى أي حال فالرواية قابلة للاعتماد عليها إذا وجد شاهد عليها ولم يعارضها ما هو أقوى منها، وقد وصفها بعض الأعلام بالموثقة[2].

مناقشات دلالية

وأما الدلالة فأشكل عليها من عدة جهات:

١- ركاكة المتن في أكثر من موضع فتارة يقول الراوي: سأل أبا جعفر عليه السلام (إنا شككنا سنة) الظاهرة في كون السؤال متأخراً عن الواقعة، وتارة يقول: (فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام) الظاهرة في كون السؤال حين الواقعة، والموضع الآخر في قوله: (شككنا سنة في عام من الأعوام).

وجوابه:-

أ- قال شيخنا الأستاذ (دام ظله]: أننا لا نرى خللاً في الرواية وإنما حصل تداخل بين كلام أبي الجارود والراوي عنه، فالحادثة وقعت في بعض السنين السابقة ورواها أبو الجارود لابن المغيرة، ففقرة (سأل أبا جعفر) من كلام ابن المغيرة وبقية الكلام لأبي الجارود.

(١) خاتمة مستدرك الوسائل: ٤٢١/٥ في شرح مشيخة الفقيه.
(٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللنكراني: ١٠٦/٥.

ب- ولو تنزلنا فإن هذا لا يخلّ بفهم المقصود من السؤال وهي الحالة محل البحث، وإن هذا الخلل في صياغة السؤال لا يؤثر على ما هو الحجة وهو جواب الإمام عليه السلام الظاهر في التنزيل.

٢- إن الرواية غير ناظرة إلى محل البحث لأنها تتحدث عن تنزيل الأضحى وليس تنزيل عرفة ولا ملازمة بين التنزيلين، قال السيد الشاهرودي قدس سره: ((إن تنزيل التضحية الصادرة عن تقية منزلة التضحية الواقعية لا يلازم تنزيل الوقوف التقيتي منزلة الوقوف الحقيقي الذي هو المدعى))[1].

وجوابه: إن العرف لا يتردد في فهم الملازمة للارتباط بين المناسك، بل يستهجن العرف تعداد كل المناسك ويراه لغواً للاكتفاء باعتبار الأضحى وتترتب عليه بقية المناسك، وهذا المعنى مرتكز في أذهان الفقهاء لذلك فقد عنونوا المسألة بالوقوف في عرفة مع أنها جارية في بقية المناسك التالية له. كما لو اكتفى باعتبار أول الشهر مثلاً لمعرفة بقية التوقيتات، مضافاً إلى أننا لو لم نقل بهذه الملازمة فإن عرفة والعيد ستكون في يوم واحد، وهو كما ترى.

(١) تقريرات أبحاث المرحوم السيد محمود الشاهرودي في كتاب الحج بقلم الشيخ محمد إبراهيم الجناتي: ٣٤١/٣.

٣- إن الاستدلال إنما يتم بناءً على كون المراد بالناس في الحديث المخالفين خاصة لينسجم مع عنوان المسألة الذي هو الوقوف مع المخالفين كالذي ورد في خبر إسماعيل بن نجيح الرمّاح (ألا لا إثم عليه لمن اتقى إنما هي لكم والناس سواد وأنتم الحاج)[١] وفي خبر جعفر بن عيسى- قال: (سألت الرضا عليه السلام عن صوم عاشوراء وما يقول الناس فيه، فقال: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟)[٢]. وظاهر المراد في الرواية المسلمين عامة كما في روايات كثيرة مثل خبر محمد بن أحمد قال: (إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا وليخرجوا من الغد أول النهار إلى عيدهم)[٣]، فلا يتم الاستدلال.

وجوابه: أن هذا لا يضر- بالاستدلال لأن نسبة الشيعة إلى مجموع الحجاج قد تصل إلى عشرة بالمائة تقريباً كما هو مشاهد ومعلوم فيبقى المخالفون هم الذين يحددون الحركة، مضافاً إلى أنه على هذا يكون الدليل أعم من المطلوب وهذا لا ضير فيه، والمهم توفّر النكتة في التنزيل وهي لزوم متابعة الناس

(١) الكافي: ٥٢٣/٤.
(٢) الكافي: ١٤٦/٤.
(٣) الكافي: ١٦٩/٤.

الذين تسيّرهم السلطة المسيطرة على الحرمين وفق برنامجها عند تعذّر مخالفتهم والأمر لا يختص بالمخالفين، كما لو فرض أن السلطة كانت من المنتسبين لأهل البيت عليهم السلام ويثبت الهلال عندهم برؤيته بالعين المسلحة في أي جزء من العالم فسيكون أضحاهم قبل المخالفين أحياناً فضلاً عن الإمامية فإذا كانوا يلزمون الحجاج بمتابعة توقيتاهم وجب العمل عليها.

٤- قول السيد الشاهرودي قدس سره: ((إنه يمكن أن لا يكون هذا الحديث من أخبار حكم التقية لقوة احتمال كونه في مقام بيان حجية الشياع على ثبوت الهلال))[١]، قال شيخنا الاستاذ (دام ظله) وتبعه على ذلك بعض من حضرنا بحثه فاستشكل على الرواية من جهة المتن ((لأن المراد بكون الصوم يوم يصوم الناس من جهة استهلاله فإذا حصل لك العلم من ذلك فافعل))[٢].

٥- لو قلنا بالتنزيل المذكور ((لكن ترتب الحكم على الموضوع يتوقف على تحقق ذلك الموضوع فقبل مجيء يوم العيد لا يمكن ترتيب الأثر عليه، وبعبارة أخرى الشارع الأقدس بالحكومة يجعل ما لا يكون متصفاً بالصفة الكذائية متصفاً بها

(١) تقريرات السيد محمود الشاهرودي: ٢٤٣/٣.
(٢) من تقريرات بحثه في جمادى الأولى ١٤١٧ وتجدها كاملة في فقه الخلاف: ٧٩/١.

وهذا يتوقف على تحقق ذلك الموضوع كي يجعل ويعتبر كونه كذلك فكيف يمكن أن يقال أن حكم الحاكم السني مؤثر في جعل اليوم الثامن شرعاً تاسعاً مع أن المفروض أن يوم العيد لم يتحقق بعد))[1].

جوابه: ما قدمناه من أن تنزيل يوم الأضحى جُعل عنواناً لتنزيل المناسك كافة ومنها الوقوفان، وتوقيتات هذه المناسك تكون معروفة مسبقاً قبل عدة أيام فموضوع التنزيل متحقق.

٦- على هذا المعنى يلزم أن يكون الصوم مع عامة المسلمين والإفطار كذلك وهو مخالف لما عليه سيرة المتشرعة فإنهم كانوا يعتمدون على الحجة الشرعية المعتبرة في إثبات الهلال حتى في زمان أشرس الطواغيت.

وجوابه: لا مانع من الالتزام بمضمون الرواية في الصوم والإفطار مع الناس إذا توفّرت نكتة تنزيل الأضحى وهي ثبوت الهلال بحكم قاضي السلطة التي تسيّر الناس على طبقه ولا ترضى بالمخالفة، وقد أفتى الفقهاء بجواز الإفطار في رمضان تقية وذهب جملة منهم إلى عدم لزوم القضاء، وقد وردت روايات عديدة في صدور هذا الفعل من الإمام عليه السلام ونذكر واحدة

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك: ٢٥٢.

منها وهي ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن خلاد بن عمارة قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغدي، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك، قلت: لم يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا بصومك، ولا إفطاري إلا بإفطارك، قال: فقال: ادن، قال: فدنوت فأكلت وأنا والله أعلم أنه من شهر رمضان)[1].

الدليل الثالث: السيرة العملية

المراد من السيرة هي السيرة العملية للأئمة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم العارفين بأحكامهم.

فقد جرت هذه السيرة على الوقوف مع عامة المسلمين المنقادين لأمير الحاج المعيَّن من قبل السلطة والذي يعمل بحكم قضاة السلطة، وقد وصف جملة من الأعلام هذه السيرة بالقطعية كالسيدين الحكيم[2] والخوئي (قدس الله سريهما)، قال السيد الخوئي قدس سره: ((الأئمة عليهم السلام كانوا يحجون أغلب السنوات، وكان أصحابهم ومتابعوهم أيضاً يحجون مع

(١) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح٦.
(٢) دليل الناسك: ٣٥٣.

العامة في كل سنة، وكان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير عليه السلام إلى عصر الغيبة، ولا يحتمل عاقل توافقهم معهم في هلال الشهر طوال تلك السنوات وتلك المدة التي كانت قريبة من مائتين سنة وعدم مخالفتهم معهم في ذلك أبداً، بل نقطع قطعاً وجدانياً أنهم كانوا مخالفين معهم في أكثر السنوات، ومع هذا كله لم ينقل ولم يسمع عن أحدهم عليهم السلام ردع الشيعة ومتابعيهم عن تبعيّة العامّة في الوقوف بعرفات وقتئذ، وقد كانوا يتبعونهم بمرأى ومسمع منهم عليهم السلام بل كانوا بأنفسهم يتبعون العامة فيما يرونه من الوقوف.

وعلى الجملة قد جرت سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومتابعيهم على التبعية في ذلك للعامّة في سنين متمادية، ولم يثبت ردع منهم عليهم السلام عن ذلك ولا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطاً، ولا أنهم تصدّوا بأنفسهم لذلك، وهذا كاشف قطعي عن صحّة الحج المتقى به بتلك الكيفية وإجزائه عن الوظيفة الأوّلية في مقام الامتثال، بلا فرق في ذلك بين كون الحج في سنة الاستطاعة وكونه في غير تلك السنة، لوجوب الحج في كليهما وعدم كونه مطابقاً للوظيفة الأولية أيضاً في كليهما، وقد عرفت أن السيرة قد جرت على التقيّة في ذلك كما جرت على الحج في سنة الاستطاعة كثيراً، وهي سيرة قطعية ممضاة بعدم الردع عنها مع كونه بمرأى منهم عليهم السلام فلم

يردعوهم عن ذلك ولا أمروهم بالوقوف يوم التاسع احتياطاً كما مرّ، وفي مثل ذلك إذا لم يكن عملهم مجزئاً عن الوظيفة الواقعية لوجب التنبيه على ذلك وردعهم عما يرتكبونه حسب سيرتهم))[1].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): من لطيف ما يُستدل به هنا الروايات الدالة على استمرار هذه السيرة في زمان الغيبة الكبرى أيضاً ومنها معتبرة الشيخ الصدوق في إكمال الدين عن محمد بن عثمان قال: (سمعته يقول: والله إن صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كل سنة فيرى الناس ويعرفهم، ويرونه ولا يعرفونه)[2]، وحضور الموسم لا يصدق إلا عندما يحضر معهم الوقوفين.

فهذا الدليل تام صغروياً، وكذا كبروياً، إذ الاستدلال بالسيرة الجارية لدى الشيعة إذا ثبت في قضية معينة مما علّمه المعصومون عليهم السلام لأتباعهم، ويظهر من بعض الروايات امتعاضهم عليهم السلام من عدم الأخذ بها عندما تثبت لديهم عندما تثبت لديهم في قضية معينة.

(١) التنقيح من موسوعة السيد الخوئي: ٢٥٤/٥.
(٢) وسائل الشيعة: ١٣٥/١١، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٤٦، ح٩.

نتيجة أدلّة القسم الأول

وفي الختام نقول: إن هذه الأدلة، وإن لم تسلم من المناقشات إلا أن ضمّ بعضها إلى بعض -مضافاً إلى ما يأتي من الأدلة العامة- يحصِّل الاطمئنان بالقول بالإجزاء، وهي حالة وجدانية متبعة في عملية الاستنباط لدى الفقهاء المحققين ((كالاطمئنان الحاصل في سائر الموارد مع إمكان المناقشة في كل شيء حتى الضروريات))[1].

القسم الثاني: الأدلة العامة

حيث تجري في المسألة عدة قواعد عامة ذكرها شيخنا الأستاذ (دام ظله) في وجوه:

الدليل الأول: قاعدة نفي العسر والحرج

الذي دلّ عليه[2] قوله تعالى: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ][3] وقوله تعالى: [مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ][4] وقوله تعالى: [يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ][5] فإنها تدل على نفي وجود أحكام حرجية في الدين على مستويي التشريع والامتثال، أي أن الله تعالى لم يضمّن هذا

(١) مهذب الأحكام: ١٩٥/١٤.
(٢) حكي الاستدلال بها عن الشيخ عبد النبي العراقي قدس سره في رسالته (إعلام العامة: ٤٦).
(٣) الحج:٨٧
(٤) المائدة:٦
(٥) البقرة:١٨٥

الـدين -أي عـلى مسـتوى التشريـع- أحكامـاً تسـبب حرجـاً وعسراً عـلى المكلفين، كما في الروايات عن بعض تكاليف الأمم السابقة.

وقـد لا تكـون الأحكام في نفسـها حرجية عنـد تشريعها كوظيفـة أولية، لكـن الحـرج والعسر والمشـقة تحصـل عنـد امتثالها -أي عـلى مسـتوى التطبيـق- بسبب بعض العوارض، كالوضوء فإنه ليس حرجياً في نفسه ولكن البرد قد يكون شـديداً فيعسر على الشخص الوضوء أو يسبب له تشـققاً أو إدماءً أو نحو ذلك. وحينئذٍ فإن الوظيفة الثانوية المجعولة هي سقوط هذا الحكم الحرجي والمسبب للعسر.

وقـد اسـتدل الأئمـة عليهم السلام بهـذه الآيـات في روايـات عديـدة لإسـقاط الأحكـام الحرجية كما في رواية الكافي والتهذيب والاستبصار بالإسناد عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل [مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] امسح عليه)[1].

وتطبيـق القاعـدة في المقـام: أن الحـرج -عـلى القـول بعـدم الإجـزاء- يتصور من جهتين:-

١- تكليف الحاج بالاحتياط والوقوف مرة ثانية في عرفة مما قد يسبب لـه إهانـة وتحقـيراً وطـرداً مـن السـلطات خصوصـاً مـع توجـه كل

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٤/١، كتاب الطهارة: أبواب الوضوء، باب ٣٩، ح٥.

الشيعة للإتيان به فإنه يتحول إلى ظاهرة ملفتة وموجبة لغضب السلطة.

٢- إعادة الحج في السنة القادمة إذا لم يتمكن من الوقوف في اليوم التالي أو الإتيان بالوقوف الاضطراري على الأقل، وفي هذه الإعادة ما لا يخفى من المشقة والضيق والعسر، وقد يحصل الاختلاف في شهر ذي الحجة في السنة القادمة فيطالب بالإعادة في الثالثة وهكذا، وحينئذٍ ينفى وجوب الحج مجدداً بدليل نفي الحرج المانع من صدق تحقق الاستطاعة ((ينبغي أن يُعَدَّ في شرائط تحقق الاستطاعة اتحاد الموقف أيضاً وهذا مستنكر))[1].

وقد استدل بالقاعدة في سائر أبواب الفقه، وقيل إن مواردها في كتاب الحج خمسون مورداً، ولا ينقض على الاستدلال بأن أصل الحج فيه عسر ومشقة لأن الكلام في جريان القاعدة عند الشك وليس في الأحكام الثابتة وإلا امتنع تطبيقها.

وحينئذٍ يكون مقتضى القاعدة سقوط وجوب الوقوف مرة ثانية سواء في الوقت الشرعي أو الاضطراري أو في السنة القادمة، ولما كان الوقوف مع العامة ثابتاً قطعاً فتعيّن الاجتزاء به، أي أن القاعدة تثبت القول بالإجزاء بضميمة ما دل على صحة أو مشروعية الوقوف مع العامة.

(١) مهذب الأحكام: ١٩١/١٤.

ولا بد أن يكون هذا تقريب مَن استدل بهذا الوجه على الإجزاء كصاحب الجواهر قدس سره قال: ((ولا يبعد القول بالإجزاء هنا؛ للحرج، واحتمال مثله في القضاء))[1].

ويكون المورد نظير المسح على المرارة في الوضوء أو الجلوس في الصلاة إذا لم يتمكن من القيام ويجزئه الوضوء والصلاة، فكذلك من لم يتمكن من الوقوف المعتبر شرعاً يجزئه ما تيسر من الوقوف مع العامة الذي دلّ الدليل على مشروعيته بل لزومه.

إن قلتَ:

((إن مقتضى قاعدة انتفاء الكل بانتفاء جزئه والمقيد بانتفاء قيده عند حصول الاضطرار إلى ترك جزء أو قيد من واجب ارتباطي سقوط المركب رأساً لا سقوط ذلك الجزء أو القيد فقط -أي أن الوقوف في عرفة مشروط بكونه في التاسع من ذي الحجة وإذا تعذّر الوقوف في التاسع الشرعي بطل الوقوف كله، أما الوقوف مع العامة فإنه يقع في الثامن ولا قيمة له ولا يصحح الوقوف-.

نعم ثبت خلاف مقتضى هذه القاعدة في باب الصلاة بالنصوص الخاصة ولا يمكن التعدي عن موردها إلى ما نحن فيه لعدم قطع بالمناط، ولا

(١) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

عموم لفظي يقتضي. ذلك فلا بد من العمل بما يقتضيه القاعدة المزبورة والالتزام بفوات الحج بترك الوقوف اضطراراً بل لا حاجة إلى إعمال هذه القاعدة في ما نحن فيه لدلالة نفس أخبار الباب على ركنية الوقوف المقتضية لبطلان الحج بفوات الوقوفين ولو اضطراراً))[1].

قلتُ:

أولاً: إننا لا نسلّم أن مقتضى القاعدة ما ذكره ﷺ، ونعتقد أن مقتضاها يختلف بحسب مدخلية الشرط والجزء والقيد في تحقق ماهية المركب وسبب الفوات من حيث الجهل أو العمد أو النسيان ونحو ذلك، فشرطية الطهارة في الصلاة غير شرطية القيام فيها، لذا بطلت بفوات الأول ولو اضطراراً دون الثاني.

ثانياً: ولو تنزّلنا فإن الدليل موجود على خلاف القاعدة كالسيرة القطعية وغيرها مما أوردناه في القسم الأول.

نعم يمكن أن يوجه الإشكال بأن مفاد قاعدة نفي الحرج سقوط وجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً ولا يتكفل إثبات بدلية الوقوف مع العامة عن الوقوف الشرعي.

ويجاب بأن الغرض من تطبيق القاعدة نفي وجوب الوقوف ثانياً في الوقت

(١) تقريرات بحث السيد الشاهرودي: ٣٣٧/٣، كتاب الحج.

الشرعي، أما الوقوف مع العامة فهو ثابت بضميمة الأدلة الأخرى، كالسيرة القطعية وغيرهما فلا يرد الإشكال.

وبتعبير آخر: إننا نسلّم مع المستشكل في كون قاعدة نفي الحرج نافية للتكليف لا مثبتة فلا تقتضي صحة وإجزاء الوقوف مع العامة، وإنما ثبت هذا بعد ضم ما دلّ على وقوف الأئمة عليهم السلام مع العامة وما تقتضيه القاعدة من نفي وجوب وقوف غيره.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): بل يمكن تقريب دلالة نفس الدليل على الاجتزاء بالوقوف مع العامة بوجهين:

أولهما: قاعدة (الميسور لا يترك بالمعسور) باعتبارها مكملة لدليل نفي الحرج وليست مستقلة عنه، وهذه القاعدة تتضمن إسقاط المعسور وإثبات الميسور معاً وهي وإن لم تثبت على إطلاقها كما سيأتي، إلا أن المقام من القدر المتيقن لجريانها لوجود الدليل على البدل المتيسر. وهو القطع بوقوف الأئمة عليهم السلام مع العامة، فالعمل الميسور ثابت ويتعين بعد سقوط التكليف بالمعسور.

ثانيهما: دلالة رواية عبد الأعلى مولى آل سام المتقدمة على الاجتزاء بإتيان الممكن، فإن الإمام عليه السلام أمر بالمسح على البديل الأقرب المتيسر ـ وهي المرارة إذا تعذرت إزالتها وإيصال الماء متمسكاً بنفس دليل نفي الحرج،

حيث أعطى الإمام عليه السلام قاعدة عامة (هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله عز وجل)، وفي المقام إذا تعذر الوقوف في الوقت الشرعي ينتقل إلى البديل الأقرب المتيسر وهو الوقوف مع العامة.

وأُشكل على الاستدلال بالرواية من جهتين:

الجهة الأولى: من ناحية السند، فقد وصفها السيد الخوئي قدس سره ((بأنها ضعيفة السند))[1].

وليس في سندها إشكال إلا من جهة عبد الأعلى فإن عنوان عبد الأعلى آل سام لم يرد فيه توثيق. نعم قيلت عدة وجوه لتوثيقه:-

١- رواية ابن أبي عمير عنه فيكون مشمولاً بكبرى توثيق من يروي عنه.

وأجيب بـ:-

أ- عدم تمامية الكبرى عند البعض مطلقاً أو في غير المراسيل.

ب- عدم ثبوت الصغرى لاحتمال سقوط واسطة بينهما بلحاظ طبقتهما في الحديث فإن الراوين عن عبد الأعلى أسبق طبقة من ابن أبي عمير، ويشهد له وجود واسطة بينهما في بعض الروايات.

هذا ولكن تكرر حالة الرواية المباشرة في ابن أبي عمير وصفوان عن عبد

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٥/٦، فصل في أحكام الجبائر.

الأعلى يضعف الاحتمال المذكور ولا يضر به روايتهما في موضع آخر بالواسطة.

٢- اتحاده مع عبد الأعلى بن أعين العجلي الذي وثّقه الشيخ المفيد في رسالته العددية ووصفه بأنه ((من فقهاء أصحاب الصادقين عليهما السلام والذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم))[١] .

ويستدل على الاتحاد بما ورد في الكافي والتهذيب من رواية ابن محبوب عن علي بن رئاب عن ((عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام)) فهذا تصريح بأن عبد الأعلى مولى آل سام هو عبد الأعلى بن أعين وهو العجلي لذكر العنوانين معاً في اسمه[٢].

وأجيب:-

قول السيد الخوئي قدس سره: ((إن غاية ما يثبت بذلك: أن عبد الأعلى مولى آل سام هو ابن أعين ولا يثبت بذلك الاتحاد -لأن الكليني والشيخ لم يذكرا لقب العجلي- إذ من الممكن أن يكون عبد الأعلى العجلي غير عبد الأعلى مولى آل سام، ويكون والد كل منهما مسمى أعين، ويكشف عن ذلك عد الشيخ كلا منهما مستقلاً في أصحاب الصادق عليه السلام وهو أمارة التعدد)).

(١) معجم رجال الحديث: ٢٧٦/١٠، رقم ٦٢٣١.
(٢) الكافي: ج٥، كتاب النكاح، باب فضل الأبكار، ١٥/ح١، التهذيب: ج٧، باب اختيار الأزواج، الحديث ١٥٩٨ كما في معجم رجال الحديث: ٢٧٧/١٠.

ويرد عليه باستبعاد وجود شخصين مختلفين وفي طبقة واحدة باسم عبد الأعلى بن أعين، وهما اسمان نادران وتزداد الندرة بالاجتماع، أما ذكر الشيخ لهما بعنوانين مستقلين فلا يضر لأنه (رضوان الله عليه) كان يدون أسماء الرواة كما يجدهم في الروايات ثم يحقق فيوحد المشتركات (كما فعله السيد الخوئي في المعجم).

نعم يمكن أن يؤكد الإشكال بما ذكره البعض من أن الرواية المذكورة التي ورد فيها عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام وحيدة، وقد روى الشيخ الصدوق[1] نفس الرواية وبنفس السند إلى علي بن رئاب ولكن ذكر فيه عبد الأعلى مولى آل سام من دون ذكر كونه ابن أعين، مما يولد احتمال أن وصف (ابن أعين) أضيف إلى اسم عبد الأعلى في الكافي والتهذيب من النساخ سهواً أو اجتهاداً.

لكن الذي يعيد فرض الاتحاد قوياً أمور:

(منها) أن احتمال الزيادة المذكور آنفاً على خلاف الأصل.

(ومنها) ما ذكره النجاشي في عنوان (مَعْمَر بن يحيى بن سام العجلي) فيكون عبد الأعلى مولى آل سام عجلياً بالولاء.

نعم يوجد في كتب الرجال اختلاف في ضبط اسم جد معمر ففي رجال

(١) كتاب التوحيد: ٣٩٥

الشيخ أنه (بسّام) وعند البرقي (سالم) وكذا في نسخة رجال النجاشي، لكن الموجود في الروايات (سام) وكذا في نسخة النجاشي التي نقل منها السيد الخوئي[1] قدس سره وهو الصحيح عند المحققين.

(ومنها) ضم ما رواه في الكافي[2] عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الأعلى مولى آل سام عن المعلى بن خنيس إلى ما رواه في المحاسن[3] بنفس المضمون واللفظ عن ثعلبة عن عبد الأعلى بن أعين عن المعلى.

(ومنها) وحدة جملة من الرواة عنهما كحماد بن عثمان ويونس بن يعقوب وثعلبة بن ميمون فإنهم رووا تارة عن عبد الأعلى مولى آل سام وأخرى عن عبد الأعلى بن أعين.

وعلى أي حال فإن الرواية تلقاها الأصحاب بالقبول واعتمدوا عليها وهذا يكفينا هنا لأننا لسنا بصدد إثبات توثيق عبد الأعلى، إلا أن يقال إن العمل بها لم يكن مستنداً إليها خاصة وإنما لوجود أدلة أخرى على بدلية المسح على المرارة، وإنما عرض شيخنا الأستاذ (دام ظله) هذه الأفكار لتقوية الملكة.

الجهة الثانية: من حيث الدلالة حيث ناقش السيد الخوئي قدس سره من جهة

(١) معجم رجال الحديث: ٢٩٣/١٩.
(٢) الكافي:٢٧٤/٦
(٣) المحاسن:٤١٠/٢

أن ((المسح على المرارة مما لا يعرف من كتاب الله قطعاً؛ لأن العرف لا يرى المسح على المرارة ميسوراً من المسح على البشرة بل يراهما متعدداً ومن هنا لو تعذر المسح على الجبيرة والمرارة أيضاً لم يتوهم أحد وجوب المسح على الحائط - مثلاً - بدعوى أن المتعذر إنما هو خصوصية المسح على المرارة وأما أصل المسح ولو بالمسح على الجدار فهو أمر ممكن ولعله ظاهر وإنما يعرف منه سقوط الأمر بمسح البشرة لتعذره وأما أن المسح على المرارة واجب فما لا يمكن استفادته من الكتاب فقوله عليه السلام: امسح على المرارة على تقدير صحة الرواية حكم خاص أنشأه الإمام عليه السلام في مورده ولا دليل على التعدي منه إلى غيره))[1].

وأجاب شيخنا الأستاذ (دام ظله) بأنه خلاف الظاهر من كون المسح على المرارة جاء تطبيقاً للآية الشريفة حيث صرّح الإمام عليه السلام بأن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ثم استدل بالآية؛ لأن الراوي كان يسأل عن كيفية وضوئه وماذا يصنع للقيام بوظيفته الشرعية من الطهارة وهو بهذا الحال ولا وجه لحصر سؤاله بلزوم رفع المرارة وإيصال الماء إلى البشرة وعدمه، والإمام عليه السلام في مقام الجواب علّمه ماذا يصنع وهو المسح على المرارة ولكنّه قدَّم ذكر القاعدة والأصل الذي يستفاد منه الحكم، ولو اكتفى الإمام عليه السلام بذكر الآية على نحو القاعدة دون التطبيق على حكم الواقعة وطلب المسح

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٤٥/٦.

على المرارة لما عُدّ جواباً ولم يكتف به السائل خلافاً لما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن قول الإمام عليه السلام: (امسح عليه) كلام مستأنف، ولو حمل السؤال على خصوص لزوم رفع المرارة وعدمه لبقي التكليف مجهولاً بعد الإجابة بإبقاء المرارة وعدم لزوم رفعها إذا كان حرجياً.

ولو سلّمنا بأن هذا المعنى لا يستفاد من ظاهر الآية فإن قول المعصوم عليه السلام بيان لها فيكون الأمر بالانتقال إلى البديل المتيسر عرفاً داخلاً في معنى الآية ببركة بيان المعصوم عليه السلام وحينئذٍ لا يكون مفاد الآية الانتقال إلى البدل المتيسر دائماً حتى ينقض على هذا الإطلاق بعدم جريان هذه القاعدة على نحو الكلية، وإنما نقول بها في موارد قيام الدليل على بدلية المتيسر. ومنها المقام.

فالتقريب لا يعني الانتقال إلى أي بدل حتى المسح على الحائط كما أشكل السيد الخوئي قدس سره.

وقد اعتبر البعض هذا النقض وعدم صحة الالتزام بكفاية مطلق البديل مانعاً من انعقاد ظهور الآية في البدلية، وهو مردود لما ذكرناه من بيان المعصوم عليه السلام.

وفي ضوء هذه الرصانة في نص الرواية لا يضرّ خلو نسخة تفسير العياشي من قوله عليه السلام: (وامسح عليه) الموجود في الكافي والتهذيب، مضافاً إلى عدم

صلاحية هذا التفسير لمعارضة هذين الكتابين.

إشكالات على الاستدلال بالقاعدة

وهي عديدة، منها:-

١- ((عدم ثبوت حصول الاضطرار إلى ترك الوقوف، لعدم كون فورية الحج موجبة لتوقيته حيث يكون الحج في العام القادم قضاءً لما فات عنه في العام الماضي، حتى يقال بأهمية الوقت ووجوب الوقوف في غير يوم عرفة)).

بيان ذلك: إن في باب الصلاة إنما حصل الاضطرار لأجل أهمية الوقت ولولا ذلك لم يكن في البين اضطرار لتمكنه من إتيان الصلاة تامة بعد الوقت -كما لا يخفى-، ولذا نقول: إن من يحصل له البرء من المرض ويدرك الصلاة في آخر الوقت ليس له المسح على المرارة أو الصلاة جالساً، من أن الواجب هو صرف الوجود من الصلاة والموضوع هو صرف الوجود من الوقت، والمفروض أنه متمكن من الإتيان بصرف الوجود من الصلاة في صرف الوجود من الوقت قائماً أو بالمسح على البشرة، فليس مضطراً إلى ترك ذلك.

هذا إذا لم يكن مرضه مستوعباً لتمام الوقت، وأما في صورة الاستيعاب ففي باب الصلاة قام دليل تعبدي على أهمية الوقت وأما في المقام فلم

يقم دليل تعبدي على أهمية الفورية.

إن قلت:

كيف لا يتحقق الاضطرار في ما نحن فيه مع أن الأمر في جميع السنوات على نهج واحد، لعدم حصول التمكن من الوقوف فيها.

قلت:

(أولاً): قد يتمكن الشخص من الاحتياط.

و(ثانياً): قد يتفق موافقة العامة مع الخاصة في بعض السنين فعليه الرواح إلى الحج في كل عام ما لم يكن حرجياً عليه حتى يحصل التوافق لأن يأتي بالحج جامع للشرائط وإذا لم يحصل التوافق ولم يتمكن من الوقوف أصلاً فيوصي بالحج.

هذا وإذا اتفق عدم التمكن من الوقوف في العام الأول من استطاعته لم يستقر عليه الحج وكشف عن عدم استطاعته في تلك السنة[1].

ويرد عليه:-

أ- مقتضى هذا التفكير أن نطلب من الحجاج المكث خارج المواقيت وعدم الإحرام إلى أن يهل ذو الحجة فإن كان مطابقاً أحرم وأدّى المناسك لأن

(١) راجع: تقريرات كتاب الحج للسيد الشاهرودي بقلم الشيخ الجناتي: ٣/٣٣٧-٣٣٨.

الاستطاعة لا تتحقق إلا بالمطابقة، وإلا عاد إلى أهله منتظراً حصول المطابقة في السنة الآتية، وهذا ما لم نسمع بوقوعه من أحد، وقد أنكرنا دخول شرط المطابقة في الاستطاعة.

ب- لا شك أن الاضطرار متحقق للزوم الحرج في ما ذكره كما قرّبناه وهو منفي.

٢- ما أورده البعض وحاصله أن الاستدلال مبني على كون الحرج المنفي في الآية هو الحرج الشخصي. الذي هو المناط في رفع التكاليف الإلزامية وهو غير صحيح لأن الآية ناظرة إلى نفي الحرج النوعي في التشريعات الإسلامية، وعليه تحمل الرواية أيضاً فإن عدم لزوم رفع المرارة من جهة وجود الحرج النوعي في إزالتها فيسقط الوضوء على البشرة مباشرة، نظير العفو عن دم الجروح والقروح في البدن واللباس إذا كان التطهير أو التبديل مستلزماً للمشقة النوعية، واشترط بعض الفقهاء ذلك في العفو ولا عبرة بالمشقة الشخصية، فالانتقال إلى البدل مجعول في حالات الحرج النوعي.

وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بها في المقام لأن الوقوف في عرفة وفق التوقيت الشرعي ليس فيه حرج نوعي لأن معظم المسلمين يرجعون إلى فقهاء السلطة الحاكمة ويكون وقتهم الشرعي وفقها، فيكون الحرج خاصاً بفئة من المسلمين وهم أتباع أهل البيت عليهم السلام أي أنه شخصي.

ويرد عليه:-

أ- إن كلا الحرجين منفيان في الشريعة، غاية الأمر أن الحرج النوعي ينفي أصل تشريع الأحكام الحرجية والحرج الشخصي. ينفي الإلزام الموجود في تلك الأحكام عند التطبيق والامتثال بعد فرض عدم وجود حرج في أصل التشريع، فنفي الحرج له مرتبتان، ومثاله الوضوء، فإن الأمر بالمسح على البشرة لا حرج فيه نوعاً لذا لم يكن في تشريعه إشكال، وإنما حصل الحرج عند امتثال ذي الجبيرة له أي الحرج الشخصي، بل إن مورد رواية عبد الأعلى هو الحرج الشخصي.

ب- إن الحرج النوعي متحقق في المقام أكثر من الشخصي. لأن الأشخاص يمكنهم الاحتياط كأفراد بالوقوف الاضطراري مثلاً ولو لبعض الملتفتين من المتفقهين وإنما افترض الحرج لما أريد للاحتياط بالوقوف الثاني أن يكون تكليفاً عاماً لكل أتباع أهل البيت عليهم السلام فيتحول الوقوف إلى ظاهرة عامة مرفوضة لدى السلطة، فهذا الحرج النوعي هو الذي أسقط وجوب الوقوف الثاني.

جـ- تعريفه للنوع غير تام لأن المراد به نوع المؤمنين الملتزمين بحدود الشريعة لا الهمج الرعاع الذي ينعقون مع كل ناعق، فالحرج المشار إليه نوعي وليس شخصياً.

٣- ما ذكره البعض من أن القاعدة لا تشمل المورد بإطلاقها لوجود المانع فلا يصح التمسك بها، والمانع هي الروايات الدالة على بطلان الحج بفوات

الوقوفين ولو عن عذر، كما لو لم يسعفه السفر في الوصول إلى المشاعر في الوقت المعين، وقد تقدمت إحداها وهي صحيحة الحلبي وفيها (فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل) ولا فرق بين ضيق الوقت والعسر ـ والحرج في تحقق الفوات المبطل، أو يقال أن العسر ـ والحرج داخل في عنوان ضيق الوقت عن الوصول لأن الحاج كان يتمكن من إرهاق الدابة وجسده بالسير فيصل في وقت يدرك به المشعر، لكن منعه حصول العسر ـ والحرج والمشقة، فيصدق أن سبب فوات الوقوف حصول العسر ـ والحرج، وقد نصّت الروايات على بطلان الحج في هذه الحالة.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله):-

أ- في هذا الإشكال مغالطة لا تخفى فإن من وقف في عرفة مع العامة عملاً بسيرة المعصومين عليهم السلام ليس كمن لم يقف أصلاً لعدم وصوله في الوقت المعين، فلا يصدق على الأول أنه لم يقف فلا تشمله الروايات، وإذا قال بأن من وقف في يوم التاسع عند العامة كان كمن لم يقف أصلاً[1] فهذا إشكال مستقل ولا يندرج في ما نحن فيه.

ب- إن العرف لا يساعد على دخول العسر ـ والحرج في ضيق الوقت عن

(١) قال السيد الشاهرودي قدس سره في تقريراته: ٣٣٨/٣: ((إن اليوم الثامن من ذي الحجة ليس وقتاً لوقوف عرفة، فلا محيص عن القول بالبطلان وفوات الحج)).

إدراك الموقف.

جـ- إن لسان أدلة القاعدة آبية عن التخصيص والتقييد كما هو ظاهر.

ونتيجة البحث في هذا الوجه الأول من القسم الثاني صحة التمسك بقاعدة نفي الحرج لإسقاط وجوب الوقوف الثاني، وإن المعترضين لم يلتفتوا إلى المراد من تطبيق القاعدة فظنوا أنه لتصحيح الوقوف مع العامة وهو ليس كذلك بل لنفي وجوب الوقوف ثانياً في الوقت المعتبر شرعاً وهو موضع الخلاف مع القائل بعدم الإجزاء أما الوقوف مع العامة فثابت بالأدلة الأخرى لدى الطرفين، ولذا فإن القائل بعدم الإجزاء يحتاط بالبطلان إذا لم يأت المكلف بالوقوف مع العامة، وعلى هذا يتعين الاجتزاء به.

نعم لو تمت تقريبات دلالة نفس أدلة نفي الحرج على الاجتزاء بالبديل المتيسّر الذي يفهمه العرف من الدليل أو تقوم عليه القرائن فإنه يكفي للاستدلال على الاجتزاء من دون ضميمة فضلاً عما لو تكفّل نفس الدليل ببيان البديل كالمسح على المرارة.

الدليل الثاني: قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور

وهي رواية منسوبة في عوالي اللئالي إلى النبي ﷺ بلفظ (لا يترك الميسور

بالمعسور) [1] ومثلها ما روي فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)[2] وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في خطبة الحج من قوله صلى الله عليه وآله: (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا) فقال رجل: أكلَّ عام يا رسول الله؟ فسكت صلى الله عليه وآله، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال صلى الله عليه وآله: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، وإذا أمرتكم بشيء فأْتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)[3].

وتقريب الاستدلال بالقاعدة على ما نحن فيه واضح، إذ الوقوف مع العامة هو المتيسر من فعل الواجب أما الوقوف في الوقت المعتبر فإنه متعذر.

ويرد عليه أن الكلمتين الأوليين لم تعرفا في جوامع الحديث وإنما نقلهما ابن أبي جمهور في كتابه عوالي اللئالي من الكتب الفقهية حيث وردت كقاعدة يستدلون بها[4] فربما ظنها أحاديث لما رأى تطابقهم عليها.

(١) حكي عن إعلام العامة: ٦٧.
(٢) عوالي اللئالي: ٥٨/٤، ح ٢٠٥، ٢٠٧.
(٣) صحيح مسلم: ٩٧٥/٢، ح ١٣٣٧، باب فرض الحج مرة في العمر، وورد مثله في سنن ابن ماجة: ٣/١، وسنن النسائي: ١١٠/٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ١/ ٣٨٨، ط دار الفكر.
(٤) راجع مثلاً إيضاح الفوائد لفخر المحققين: ٢٧٦/١، الذكرى للشهيد الأول: ١٣٣/٢، التنقيح الرائع للمقداد: ١١٧/١، وكذلك في كتب العامة، بل صرح ابن حجر في (فتح الباري: ٢٢٢/١٣) أن الكلمة من تعبيرات الفقهاء قال: ((من عجز عن بعض

وهـوّن المسـتدلون بالقاعـدة مـن قيمـة هـذا الإشـكال باعتبـار التسـليم بالمضمون من الفقهاء ولم يطعن فيها الراد على المستدل بها فيظهر أنها معتبرة عندهم ((وهذه الروايات الثلاث لكثرة اشتهارها بين الفقهاء وعملهم بها لا يحتاج إلى التكلم عن سندها، أو الإشكال عليه بالضعف))[1]، ويرد عليه أنها بعد أن لم تكن أحاديث لا يجبرها الشهرة والتسالم، وغاية ما توصف به أنها معاقد إجماعات فتدخل في الوجه الآتي.

أما الحديث الثالث فهو أجنبي عن المقام لأن مورده الإتيان بالأفراد المتيسرة عند تعذر الإتيان بكل الأفراد وليس تعذّر الأجزاء والشرائط كما في المقام، والفرق بينهما جوهري لأن الأفراد مستقلة ويترتب على كل منها الأثر بغض النظر عن الآخر كالحج في كل سنة، أما المركب فإن أجزاءه مترابطة والأثر يترتب على المجموع فلا يمكن تعميم الاستدلال بالحديث إلى ما نحن فيه.

يمكن تقريب الاستدلال على القاعدة بوجوه أخرى نذكر خلاصتها:

الإجماع

الدليل الأول هو ((على أن الأمر المتعلق بمركب لا يسقط بصرف تعذر

الأمور لا يسقط عنه المقدور، وعبر عنه بعض الفقهاء بأن الميسور لا يسقط بالمعسور)).

(١) القواعد الفقهية للسيد حسن البجنوردي: ١٣٦/٤.

بعض أجزائه أو تعسّره، بل يكون ما عدا ذلك الجزء المتعذر باقياً على مطلوبيته ووجوبه))[1].

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بقوله:-

١- عدم تمامية الصغرى، ولم يثبت لدينا بالاستقراء وجود الكلمة في كتب القدماء ليتصل الإجماع بزمان المعصومين عليهم السلام.

٢- ولو تنزلنا فإنه إجماع مدركي وقد صرح البعض بأخذ الكلمة من الرواية النبوية السابقة وبعض الآيات الكريمة[2].

٣- استعملها بعض الفقهاء في الموارد التي دل الدليل فيها على عدم سقوط الميسور بالمعسور كبعض مسائل الصلاة فالدليل هو ذاك وليس القاعدة.

الإطلاق

الدليل الثاني هو ((إطلاق دليل المركب -كالحج في مثل قوله تعالى: [وَلِلَّهِ عَلَى النَاسِ حِجُّ الْبَيْتِ]، بمعنى أن دليل المركب له إطلاق يشمل كلتا حالتي التمكن من الجزء أو الشرط -كالوقوف في عرفة المشروط بكونه في اليوم

(١) القواعد الفقهية للبنجوردي: ١٣٥/٤.
(٢) حكي عن العجلوني في (كشف الخفاء: ٣٠٥/٢) قوله: ((إن (ما لا يدرك كله لا يترك كله) هو معنى آية [فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ] ومعنى حديث: (ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم).

التاسع- وعدم التمكن منه فإذا لم يكن متمكناً منه وسقط الأمر عنه بواسطة عدم القدرة، يتمسك بإطلاق دليل وجوب الحج لوجوب الباقي وعدم سقوطه بسقوط وجوب ذلك الجزء أو ذلك الشرط))[1].

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بقوله:-

١- إن الألفاظ موضوعة للصحيح أي تام الأجزاء والشرائط، والمركب بعد تعذر جزئه لا يكون كذلك فلا يشمله الإطلاق.

٢- إن هذا الإطلاق محكوم بما دلّ على وجوب الجزء -على الأقل في المقام حيث يوجد دليل على الجزء غير ما ينبسط عليه من وجوب الكل- مطلقاً حتى مع تعذره فلا يصح التمسك به كما في المقام، فإن وجوب الوقوفين مطلق لذا بطل الحج بفواتهما بسبب عدم الوصول في الوقت المعين ونحو ذلك.

٣- الشك في وجود مثل هذا الإطلاق؛ لأن المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة ونحو ذلك.

الاستصحاب

الدليل الآخر هو الاستصحاب أي استصحاب نفس الوجوب المنتفي للمركب تام الأجزاء والشرائط لما بعد تعذّر جزئه أو شرطه وهو هنا الوقوف

(١) القواعد الفقهية للبنجوردي: ١٢٨/٤.

في عرفة يوم التاسع المعتبر شرعاً.

ورد عليه شيخنا الاستاذ (دام ظله) بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فإن الحج المتيقن الوجوب هو تام الأجزاء أو الشرائط الذي ارتفع يقيناً لتعسّره، وهو غير المتيسر.مشكوك الوجوب التي هي المناسك الخالية من الوقوفين، والوحدة العرفية -لو تمت- لا تنفع هنا لأن المقام ليس مجالاً لنظره فالعبادات مجعولة من قبل الشارع المقدس وهو الذي يحدد صدقيتها والشارع المقدس يرى تبايناً حقيقياً بين الحج الواجد للوقوفين والحج الفاقد لهما، كما يرى تبايناً حقيقياً بين الصلاة الواجدة للطهارة والفاقدة لها، أما العرف فلا قدرة له على تشخيص الوحدة بين المركب التام والناقص في العبادات إلا إذا دلّ عليها دليل خاص لعدم إحاطته بالخصوصيات.

وتوجد تقريبات أخرى للاستصحاب على نحو الكلي -وهو كلي الوجوب الذي كان ثابتاً للمركب التام فارتفع ونحتمل تحققه في المركب الناقص- لكنها لا تجري لأنها من القسم الثالث وبعضها لا يحقق المطلوب إلا على القول بالأصل المثبت فلا نطيل في بيانها[1].

والخلاصة: إن هذه القاعدة لم يتم دليل على إطلاقها، وإنما هي قاعدة وكلمة اشتقت من مضمون الآية الكريمة والحديث النبوي انتزعت من

(١) راجعها في القواعد الفقهية للبجنوردي: ١٢٩/٤-١٣٥.

بعض الموارد التي دل الدليل فيها على العمل بالميسور عند تعذّر المعسور كالمسح على المرارة في الوضوء أو الصلاة من جلوس ونحو ذلك.

ويمكن تلخيص عدة موانع أخرى من صحة التمسك بالقاعدة هنا:-

١- تعذّر معرفة الميسور البديل عن المعسور لأن الحج من العبادات وهي مجعولة من قبل الشارع المقدس وهو وحده الذي يعلم الميسور الذي يصلح بديلاً عن المعسور ويحقق غرضه عند تعذره، كما أفادت رواية عبد الأعلى بدلية المسح على المرارة، وإذا وجد مثل هذا الدليل فهو الحجة وليس القاعدة.

٢- ولو ثبتت القاعدة فإن المانع من إجرائها هنا موجود وهي الروايات الدالة على بطلان الحج بتعذر الوقوفين.

نعم يمكن الاستفادة من القاعدة بضمها إلى الوجوه الأخرى وليس على نحو الوجه المستقل.

الدليل الثالث: قاعدة رفع ما اضطروا إليه

ومستندها[١] حديث الرفع ففي التوحيد والخصال بسند معتبر عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي تسعة أشياء..

(١) حكي الاستدلال بالقاعدة عن رسالة (إعلام العامة: ٥٨).

وما اضطروا إليه) ومرفوعة النهدي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وُضع عن أمتي تسع خصال: .. وما اضطروا إليه)[1] وغيرهما.

حيث يثبت بها أن العمل المركب من أجزاء وشروط يسقط من تركيبته ما تعلق به الاضطرار إلى تركه أو فعله، وأنه لا بد من الإتيان به فاقداً للجزء أو الشرط المضطر إلى تركه ومثاله في المقام الوقوفان.

ورد عليه شيخنا الأستاذ بنفس ما قاله في القواعد السابقة من أن غاية ما تفيده القاعدة سقوط وجوب الشرط وهو الإتيان بالوقوف في وقته المعتبر شرعاً ويترتب عليه بطلان الحج للروايات الدالة على ذلك بفوات الوقوفين لأي عذر، إلا ان يثبت بالدليل كفاية الوقوف مع العامة.

أو يتمم الاستدلال ببرهان السبر والتقسيم فيقال: إن وجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً إذا سقط للاضطرار فإننا بين عدة احتمالات:-

١- ترك الوقوف أصلاً والاكتفاء بالحج بلا وقوفين.

٢- بطلان الحج والإتيان به من قابل وتكراره حتى تحصل المطابقة.

٣- الاجتزاء بالوقوف مع العامة.

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، أبواب جهاد النفس، باب ٥٦، ح١-٣.

والأول لا يقول به أحد لأنه مبطل للحج قطعاً ونصاً وإجماعاً، والثاني أسقطناه للزوم العسر والحرج والمشقة مضافاً إلى أن هذين الاحتمالين خلاف الامتنان الذي هو ملاك حديث الرفع، فيتعين الثالث وهو المطلوب.

وعلى أي حال فالقاعدة تصلح لإسقاط وجوب الوقوف الثاني لا إثبات وجوب الوقوف الأول كما نبه عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله).

ويمكن الإيراد هنا بما ذكر في علم الأصول من أن الحديث لا يجري في الأحكام الوضعية أي أنه لا يقتضي ارتفاع الشرطية أو الجزئية بالاضطرار إلى تركهما كما لا يقتضي ارتفاع المانعية للاضطرار إلى الإتيان بها ((وذلك لأن الجزئية والشرطية والمانعية إنما تنتزع عن الأمر بالعمل المركب من الشيء المضطر إليه وغيره وهي بأنفسها مما لا تناله يد الوضع والرفع وإنما ترتفع برفع منشأ انتزاعها، مثلاً إذا اضطر المكلف إلى ترك السورة في الصلاة أو إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فمقتضى الحديث إنما هو ارتفاع الأمر عن المجموع المركب مما اضطر إليه وغيره أعني الصلاة مع السورة أو الصلاة فيما يؤكل لحمه بالنسبة إليه لأنه المنشأ لانتزاع الجزئية أو المانعية وأما الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة أو الواجدة للمانع كما لا يؤكل لحمه فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث بل يحتاج إثبات الأمر بالعمل الفاقد المضطر إليه إلى دليل هذا. على أن الحديث إنما يقتضي ارتفاع التكليف

عند الاضطرار ولا تتكفل إثبات التكليف بوجه))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): في كلامه قدس سره عدة موارد للنظر:-

١- إن الأحكام الوضعية المذكورة تؤخذ من دليلها الخاص الدال عليها، وبها تتم كيفية المركب على نحو متمم الجعل، أما الأمر بالعمل المركب فيتعلق غالباً بأصل الفعل مجملاً كقوله تعالى: [وَأَقِيمُوا الصَلاةَ] أو [كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ] أو [وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ] ونحو ذلك، فلا حاجة إلى رفع الأمر بالمركب لرفع الأمر بالجزاء أو الشرط، ولا مانع من تعلق حديث الرفع بأوامرها الخاصة، وما ذكره قدس سره من مقتضى حديث الرفع بعيد وغير عرفي.

٢- يتضمن تقريبه قدس سره في بعض جوانبه مثل الإشكال في الدليل على وجوب الإتيان بالفعل الفاقد للشرط الساقط بالاضطرار فلا بد من ضم شيء.

والإشكال مبحوث مفصلاً في علم الأصول، وقد ذهب جملة من الأعلام إلى شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية، ولسنا بحاجة هنا إلى بحث التفاصيل لأن الفريقين متفقان على جريانه في الفقه وحكي عن الشيخ الأراكي المعاصر قوله: ((أن الأصحاب وإن كان لهم نوع ترديد في الأصول،

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٢٣٨/٥ ضمن بحث مفصل له في التقية تعرض له استطراداً.

بأن المرفوع هل هو خصوص المؤاخذة؟ أو الآثار الشائعة؟ أو مطلق الآثار، بل يميلون إلى الأول، ولكن بناءهم في الفقه ليس كذلك، بل كلهم قائلون بأن المرفوع هو الآثار الشرعية، فانظر إلى الرياض وكتب العلامة والشهيدين والجواهر والطهارة والمكاسب)). ثم قال: ((وكان أستاذنا النائيني قدس سره لا يزال يتمسك به في الآثار الوضعية))[1].

الوجه الرابع: التقية

وهي تقتضي الوقوف مع العامة، والكبرى ثابتة حيث وردت الأحاديث الكثيرة في وجوبها والتأكيد عليها وتكرر قولهم عليهم السلام: (لا دين لمن لا تقية له) و (لا إيمان لمن لا تقية له) حتى ورد في الرواية عن الإمام الهادي عليه السلام: (لو قلت إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً)[2].

والصغرى متحققة لأن فرض المسألة حصول الضرر على من يقف في غير تاسعهم، أما إذا أمكن الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً بلا ضرر على النفس ونحوه مما يعذر فيه الإنسان فيجب لإطلاقات ما دل على شرطية الوقت في صحته وبطلانه بغير ذلك فيجب للإطلاقات ونحوها، أما الوقوف معهم في هذه الحالة فيمكن أن يقال بوجوبه أيضاً لإطلاق الأدلة المتقدمة

(١) حكاه عنه في الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١٢٥/٤٤.
(٢) وسائل الشيعة: ٢١١/١٦، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٤.

في القسم الأول وعدم تقييدها بحصول الضرر فيمكن أن يكون للمداراة وصون الشيعة من الاتهام والتسقيط والتكفير ونحو ذلك.

ويواجه هذا الدليل نفس الإشكال على القواعد السابقة وهو عدم كفايته لوحده لإثبات المطلوب لأن التقية لا تقتضي- أكثر من سقوط الفعل الموجب للضرر وهو الوقوف المخالف لهم ويندفع الضرر بعدم الوقوف أصلاً ونتيجته أداء الحج بلا وقوف ولكنها نتيجة باطلة قطعاً بالنص والإجماع، فلا بد من ضم دليل على بدلية الوقوف الآخر مع العامة من الوجوه السابقة، أو أننا نبطل الاحتمالات الأخرى فيتعين الوقوف معهم، كما قربنا في الوجه السابق.

ومن هنا لا نجد حاجة للدخول في تفاصيل هذا الدليل، والإشكالات عليه، ولكن نشير إلى بعضها باختصار:

عدم جريان التقية في الموضوعات

إن التقية لا تجري في الموضوعات والمقام منها كما في كلام صاحب الجواهر الآتي لأن سبب الاختلاف توهم قضاة العامة خطأ بأن هذا اليوم هو الأول من ذي الحجة والصحيح أن يكون غداً، فلا يثبت بالتقية أن اليوم الفلاني هو التاسع من ذي الحجة ويصح الوقوف فيه إن لم يكن كذلك.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: ((التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقدوا تحققه في الخارج مع عدم تحققه في الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن والإفاضة منها ومن المشعر يوم التاسع، موافقاً للعامة -إذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الأخيرة من ذي القعدة- فإن الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلة الإذن في إيقاع الأعمال على وجه التقية، فإن هذا لا دخل له في المذهب، وإنما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي))[1].

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بقوله:-

١- مخالفته لإطلاقات وعمومات أدلة وجوب التقية وحرمة مخالفتها ولأخبار إفطار الإمام الصادق عليه السلام فإنها ظاهراً من الاشتباه في الموضوع الخارجي، ومخالفته لحكمة التقية أيضاً التي هي اتقاء الضرر والشر.

٢- القول بأن مورد استعمال التقية لإخفاء المذهب تضييق لها بدون دليل فقد دلت الروايات على أنها لكل ضرورة[2] ودل بعضها على رجحانها

(١) الموسوعة الكاملة للشيخ الأنصاري: ٨٠/٢٣، رسائل فقهية.
(٢) كما في صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام (التقية في كل شيء... يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له) (الكافي: ٢٢٠/٢) وفي نسخة المحاسن (التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له) (المحاسن: ٢٥٩/١) ومثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به) (الكافي: ٢١٩/٢).

للمداراة ونحو ذلك.

٣- ما قلناه من أن التنزيل في المسألة حكمي وليس موضوعياً، أي أن الشارع المقدس اعتبر الوقوف مع العامة مجزياً عن الوقوف في الوقت المعتبر ولا يلزم منه اعتبار تاسعهم تاسعاً عندنا لذا فإن الأحكام الشرعية كنذر الصوم أو المناسبات الدينية لا يعتمد فيها على حسابهم بل حسابنا، فكأن الشارع المقدس وسّع مصداق التاسع من ذي الحجة ليشمل تاسعهم للتقية أو أي ملاك آخر، ولم يستبدل تاسعهم بتاسعنا، وهذا التوسيع في حدود الزمان له نظير في التوسيع المكاني عندما تضيق منى بالحجاج.

٤- ولو تنزلنا فإن عدم جريان التقية في الموضوعات ليس مطلقاً، وإنما يختص بالموضوعات الخارجية الصرفة؛ لذا فهي تجري في الموضوعات التي تؤول إلى الأحكام، قال صاحب الجواهر قدس سره: ((لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمام الوقوف معهم ويجزئ لأنه من أحكام التقية ويعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه كما يومي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلّت عليه النصوص التي منها (لئن أفطر يوماً ثم أقضيه أحبّ إليّ من

أن يُضرب عنقي)؟ لا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): محل الشاهد إلحاق المورد الذي هو من الموضوع ظاهراً بالحكم ولم أجد في المصادر شرح عبارة الجواهر على هذا النحو، واستثنى الشيخ الأنصاري قدس سره هذه الصورة أيضاً قال: ((ويمكن إرجاع الموضوع الخارجي أيضاً في بعض الموارد إلى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته، إذا كان مذهب الحاكم القبول، فإن ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في أدلة التقية)).

أدلة التقية تسقط الأحكام التكليفية

أن غاية ما يثبت بأدلة التقية سقوط الحكم التكليفي فيباح ما كان حراماً ويسقط ما كان واجباً كوجوب الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً أما الحكم الوضعي كإجزاء العمل المتقى به واعتباره وظيفة بالعنوان الثانوي بعد سقوط جزئية شيء كالوقوفين أو شرطيته كشرطية الوقت في صحة الوقوف فمما لا تفيده أدلة التقية، فلو طلّق زوجته من دون حضور شاهدين عادلين تقية لم تترتب عليه آثاره أو لو اقتضت التقية غسل الثوب بالنبيذ باعتبار أن بعض العامة يرون طهارته والغسل به فإنه لا

(١) جواهر الكلام: ٣٢/١٩.

يطهر ((ولو شرب الخمر تقية فلا إشكال في سقوط حرمة شرب الخمر عنه ولكن لا ينبغي الإشكال في أنه يتنجس فمه لعدم ارتفاع نجاسته بالتقية وكذلك من كان الحج مستقراً عليه فذهب إلى الحج ولم يتمكن من الوقوف الحقيقي للتقية فإنما يسقط عنه حرمة ترك الحج في هذه السنة لا أنه يثبت له الإجزاء))[1] ((فهذا أقوى شاهد ودليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانعية في حال الاضطرار والتقية، إذن لا يكون العمل الفاقد لشيء من ذلك، أي من الجزء أو الشرط مجزئاً في مقام الامتثال))[2].

نعم إذا دل الدليل الخاص على الإجزاء والصحة في مورد ما بتعلق أمر خاص بالعمل المتقى به، حكم بهما فيه، كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف وقول آمين في الصلاة، وقد يكون الدليل الخاص ((عدم أمرهم عليهم السلام بالقضاء والإعادة في الموارد التي يكثر الابتلاء بها فإنه يكفي في الحكم بالصحة))[3].

فملخّص القاعدة في إجزاء الفعل المتقى به وعدمه أن الدليل عليه إن كان عمومات التقية فإنها ((لا تدل على صحة العمل تقية، لأن التقية فيها إنما

(١) تقريرات بحث السيد الشاهرودي قدس سره: ٣٤٣/٣.
(٢) موسوعة السيد الخوئي قدس سره: ٢٤٤/٥.
(٣) موسوعة السيد الخوئي قدس سره: ١٩٥/٢٩.

هي في ترك العمل كترك الصلاة مع السورة، ولا تدل على صحة العمل الناقص لأنه ليس مورداً لها وليس مأموراً به بأمرها)).

وأما في الموارد التي جاء الأمر بها في الروايات فإنها ((تدل على صحة العمل المتقى به، لأن الأمر قد ورد متعلقاً بنفس العمل بعنوان التقية كالأمر بالصلاة معهم تقية أو الأمر بالوضوء تقية أو الصوم أو ما شاكل ذلك، وبالتالي فهو يكشف عن وجود مصلحة في هذه الصلاة وأنها محبوبة فمن أجل ذلك تكون محكومة بالصحة، وكذلك الأمر الوارد في الوضوء مع غسل الرجلين، فإن هذا الأمر يدل على أن هذا الوضوء محبوب ومشتمل على الملاك والمصلحة فلذا يحكم بصحة العمل المتقى به))[1].

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بقوله:-

١- إننا لا نسلّم الكبرى أي هذا التفصيل وندّعي إمكان القول بإجزاء الفعل المتقى به مطلقاً، وإن الموارد التي ورد الأمر الخاص بها ليست استثناءً وتخصيصاً حتى يقال بالإجزاء فيها دون غيرها وإنما ورد الأمر بها من باب تطبيق وإجراء العمومات، وإلا فإن الملاك فيها وفي غيرها واحد.

ولأن مقتضى الامتنان ذلك فإن الرخصة في العمل المتقى به مع المطالبة بإعاداته ينافي تمام الامتنان.

(١) تقريرات بحث الشيخ الفياض (فيض العروة الوثقى، كتاب الصوم: ٣٦٧/١) وأشار إليها باختصار في تعاليق مبسوطة: ١١٠/٥.

ولعدم تصور التفكيك بين وجوب العمل بالتقية وصحة الفعل المتقى به؛ لأن الأمر بالطبيعي كما يسقط بفرده الاختياري فإنه يسقط بالفرد الاضطراري في ظرفه، وهذا هو فحوى مبحث الإجزاء في علم الأصول، فالأمر بالتقية إذا ثبت في مورد ما فإنه يستلزم إجزاء ما أتى به على وجه التقية عن الأمر، عدا ما استثني في الروايات أو لخصوصية في المورد ونحو ذلك.

ويمكن الاستئناس له ببعض الروايات الشريفة مثل رواية الفقيه والتهذيب بالإسناد عن عطاء بن السائب عن علي بن الحسين عليه السلام قال: (إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيراً لكم)[1].

وصحيحة علي بن مهزيار عن الإمام الهادي عليه السلام قال: (سألته هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منا في أحكامهم؟ فكتب عليه السلام: (يجوز ذلك إن شاء الله إذا كان مذهبكم فيه التقية منهم والمداراة لهم)[2].

٢- ولو تنزّلنا فإن المقام مما تعلق به الأمر الخاص فالدليل على الإجزاء موجود وهي الوجوه المتقدمة في القسم الأول، أو في القسم الثاني مع ضم

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح٧، وأبواب آداب القاضي، باب ١١، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح١.

دليل السبر والتقسيم الذي ذكرناه.

٣- يكفي للقول بالإجزاء عدم تعرض النصوص للقضاء والإعادة إذا وقف مع العامة مع كون المسألة مما يكثر الابتلاء بها كما في المقام، ولا يكفي التعويل على عمومات بطلان الحج بفوات الوقوفين في وقتهما الشرعي للخروج منها بجواز الوقوف مع العامة وإجزائه في الجملة.

٤- ويمكن اكتشاف الإجزاء من نفي عدمه وذلك أن الأئمة عليهم السلام كانوا في المدينة والمسافة بينها وبين مكة تقطع في أقل من تسعة أيام فلو كان الوقوف غير مجزٍ عند عدم المطابقة لأصبح الخروج إلى الحج عبثياً لعدم أي رجحان فيه وكان اللازم انتظار هلال شهر ذي الحجة -والأفق واحد بين مكة والمدينة- فإن كان متحداً مع قاضي السلطة خرجوا للحج وإلا فلا، مع أن شيئاً من هذا لم يحصل منهم عليهم السلام ولا من أصحابهم طول فترتهم المديدة.

٥- يمكن الاستدلال على الاجتزاء بالوقوف مع العامة بلحاظ الوقوف ووقته على نحو تعدد المطلوب فالواجب هو الوقوف في عرفة وشرطه وقوعه يوم التاسع فإذا سقط الثاني بالتقية بقي وجوب أصل الوقوف لكن لا بأدائه كيف ما اتفق وإنما ضمن الفرد الذي ثبتت مشروعيته، كسجود الصلاة المشروط بكونه على الأرض وما أنبتت فإذا تعذر العمل بالشرط للتقية لم يسقط أصل وجوب السجود وجاز على ما لا يصح السجود

عليه.

واستدلوا أيضاً على عدم إجزاء الفعل المتقى به بالروايات الواردة في إفطار الإمام الصادق عليه السلام تقية مع أبي العباس حيث قال عليه السلام في ذيل بعضها كمرسلة رفاعة، قال عليه السلام: (فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يُضرب عنقي ولا يعبد الله)[1].

ويرد عليه:-

أ- لم تتفق كل روايات حادثة الإمام عليه السلام مع أبي العباس على القضاء وإنما اختصت بالمرسلة عن رجل فهي ضعيفة السند ولاحتمال أن جواب الإمام عليه السلام كان مراعاة لحال ذلك الرجل، مضافاً إلى أنه لم يعلم أن إعادة صوم ذلك اليوم يكون على نحو الوجوب أو الاستحباب، لذا لم يتفق الأصحاب على وجوب قضاء ذلك اليوم، بل حكي عن المشهور القول بالإجزاء في غير المقام[2].

ب- إن الرواية أخصّ من المدعى؛ لأنها مختصة بحال العلم بالمخالفة لقوله عليه السلام: (وأنا أعلم أنه يوم من شهر رمضان) ولا تشمل حال احتمالها، فلا تطابق مراد القائل بعدم الإجزاء مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح٥.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٢١/٨.

ج- مقايسة المسألة مع الإفطار في شهر رمضان تقية ليست في محلها لأن تناول الطعام في نهار الصوم ينفي حقيقة الصوم -التي هي الإمساك عن المفطرات- أما الوقوف مع العامة فينافي شرط الواجب، وعدم الإجزاء في الأول لا يلزم مثله في الثاني.

وبتقريب آخر ذكره عدد من الأعلام للقياس مع الفارق أن الإمام عليه السلام عندما تناول المفطر ترك فعلاً وهو الصيام، أما في مسألتنا فإن من وقف مع العامة أتى بالفعل فاقد الشرط، فمن الطبيعي افتراق الأول عن الثاني في الإجزاء وعدمه ((وبالجملة: الأدلة ظاهرة في إجزاء العمل الناقص إذا كان الموجب لنقصه التقية، فيسقط الأمر به ولا يحتاج إلى الإعادة، ولا تعرض فيها لسقوط الأمر بالفعل إذا كانت التقية تقتضي تركه))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يمكن الإشكال على هذه الصياغة بأن الموجب للقضاء هو ترك الصوم لا تناول المفطر فقد يحصل الثاني من دون صدق الأول، وهنا ندّعي أن ترك الصوم لم يصدق في مورد الرواية فإن الإمام عليه السلام أدى الفعل أيضاً وهو الصوم ولم يتركه، غاية الأمر أنه تناول المفطر بمقدار دفع التقية فيكون ممن أتى بالفعل لكنه ارتكب المانع فلا

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٢٢/٨، ولخّصه في دليل الناسك: ٣٥٣، وتبعه جملة من تلامذته، مثلاً في شرح تحرير الوسيلة للفاضل اللنكراني: ١٠٥/٥ والشيخ جعفر سبحاني في الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٣٨٦/٤.

يصدق عليه ترك الفعل وإنما هو من فعل المانع من الصحة الذي هو كترك الجزء أو الشرط في كونها من الأحكام الوضعية، فتكون مشمولة بأدلة صحة الفعل المأتي به عند التقية، لكن الفرق بين التقريبين لا يكاد يعرف خصوصاً في مثل الصوم الذي هو أمر تركي وليس وجودياً.

عدم جريان احكام التقية في المسألة

إن المورد خارج عن التقية موضوعاً فلا تجري عليه أحكامها أصلاً، فقد أدخل الشهيد الثاني قدس سره تعذّر الوقوفين في الوقت المعتبر شرعاً في باب الصد الذي له أحكامه المعروفة قال قدس سره: ((ومن هذا الباب -أي الصد- ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يمكن التأخر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإن التقية هنا لم تثبت))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): وتلقّفها بعضهم فنفى أن يكون المورد مندرجاً في باب التقية وإنما هو من باب الخوف من الملاحقة بسبب مخالفة القانون وعدم احترامه لرأي الحاكم فيصيبه الضرر وليس الأمر من جهة انكشاف هوية المكلف أو إبداء رأيه بالمخالفة وإن هذا ليس بيوم وقوف.

(١) مسالك الأفهام: ٣٩١/٢.

فلا يخفى على من نظر في روايات الصد انصرافها عن مثل المورد، وإن أدلة التقية شاملة بإطلاقها له لأنها لكل ضرورة ونحو ذلك، ولا يظهر من عبارة الشهيد إخراج المورد من التقية موضوعاً بل حكماً لأنها لا تجري في الموضوعات.

قد يظهر من البعض عدم إجزاء الفعل المتقى به حتى مع ورود الأمر الخاص به، قال بعض الأعلام المعاصرين ((مثلاً الوضوء على طريق الشيعة خلاف التقية ولا يجوز الإتيان به عند المخالف وهل يكون مقتضياً لكونه وضوء على طريق العامة محبوباً ومصداقاً للطهور كلا ثم كلا، فإن الوقوف في اليوم الذي حكم القاضي بكونه لا يجوز أن يقصد بوقوفه امتثال الواجب فإنه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه مضافاً إلى أنه يمكن أن لا يذهب إلى عرفات ويبقى في مكة بحجة أنه معتمر عمرة مفردة أو غيره من الأعذار ولا يستلزم عدم ذهابه إلى عرفات أنه خالف السلطة كي يؤخذ ويعاقب أو يسأل عن إمساكه عن الذهاب وهذا كله ظاهر واضح))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا مخالف للملازمة الظاهرة التي ذكرناها مضافاً إلى وجود الدليل على الإجزاء وهي الوجوه التي مرت في القسم الأول.

(١) مصباح الناسك للسيد تقي القمي: ٢٤٨/٢.

وإن ما ذكره من إمكان عدم الخروج إلى عرفات لا معنى له لأنه يريد العمل بالتقية في ظرف أداء مناسك الحج لا مطلقاً ولا حج لمن ترك الوقوف.

نتيجة البحث

تحصّل من بحث شيخنا الأستاذ (دام ظله)[1] عدد من الوجوه التي تصلح للاستدلال على إجزاء الوقوف في عرفة مع العامة مطلقاً أي حتى لو لم يحصل عنده احتمال المطابقة، ما دامت السلطات هناك تعمل وفق مبنى فقهي معين سواء خالفنا أو وافقنا. وليس على الحاج الوقوف -ولو بمسماه- في الوقت المعتبر شرعاً إلا على نحو الاحتياط الاستحبابي إذا كان ذلك ممكناً على مستوى الشخص من دون مخالفة التقية أو الوقوع في العسر والحرج، أما إذا كان الوقوف في اليوم المعتبر شرعاً ممكناً على مستوى الجماعة أيضاً، أي يمكن تعدد الوقوف فيجب الالتزام به.

نعم لو كانت السلطات هناك لا تعمل بمبنى فقهي وتعمدت جعل الوقوف في يوم بعيد عن الوقت المعتبر عند جميع المذاهب الفقهية فلا يكون الوقوف مجزياً لأن الأدلة على الإجزاء مهما استظهرنا منها الإطلاق فإنه لا يشمل هذه الحالة، لكن هذا الفرض غير موجود في الواقع الحالي.

(١) راجع فقه الخلاف، ج٧

وإن القول بعدم الإجزاء يجعلنا أمام احتمالات تؤدي إلى تعطيل فريضة الحج لأنها بين أداء الحج بلا وقوف أصلاً بعد تعذّر الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً أو المطالبة بتكرار الحج إلى أن تحصل المطابقة وفيه ما لا يخفى من العسر والحرج مع عدم قبول السلطة الحاكمة.

أو تعطيل فريضة الحج إذ من النادر تطابق أوائل الشهور عندهم مع ما تقتضيه الموازين الشرعية، وتعطيل فريضة الحج محرم فلا بد من الاجتزاء بالوقوف معهم.

جواز الضرب ونحوه في الأمر بالمعروف والنهي عنالمنكر

المقدمة

يُعتبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الأسس الهامة التي تبني عليها الشريعة الإسلامية نظامها الأخلاقي والاجتماعي. ومع ذلك، فإن الفقه الإسلامي يعترف أحيانًا بجواز استخدام الضرب في حالات معينة تهدف إلى تصحيح السلوك الخاطئ وإصلاح الحالة. يأتي ذلك في إطار المصلحة العامة للمجتمع وتحقيق العدالة والنظام، على أن يتم ذلك بحدود محددة وشروط صارمة.

وجواز الضرب ونحوه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم تنفع الأساليب الأخف منه، تتطلب فهماً عميقاً للقواعد والضوابط الفقهية. ويعتبر هذا الموضوع من القضايا التي تشغل العقول وتثير الجدل. تُعتبر

الوسائل الأخف، مثل النصح والإرشاد، هي الأسلوب الأول والمفضل لتحقيق الإصلاح في المجتمع، ولكن في بعض الحالات يُعتبر الضرب خياراً مشروعاً للتأديب.

وينبغي أن نفهم أن جواز الضرب في الإسلام يأتي مع شروط صارمة، ولا يُسمح به إلا في حالات محددة ومعينة، ويُشترط أن يكون الهدف منه تصحيح السلوك وليس تحقيق الإذلال أو العنف غير المبرر. وينبغي دائماً أن يكون هذا الإجراء بالتوافق مع الضوابط الشرعية. وإن موضوع جواز الضرب ونحوه إذا لم تنفع الأساليب الأخف منه يشكل تحدياً فقهياً يتطلب هذا الموضوع نقاشاً متعمقاً وفهماً شاملاً للسياق الفقهي.

تأتي ضوابط وشروط جواز الضرب في هذا السياق لتحدد الحدود والضوابط التي يجب أن يلتزم بها الفرد أو السلطة المختصة في استخدام الضرب كوسيلة للتأديب. فمثلاً، يشترط أن يكون الضرب بمقدار لا يتعدى الحد الذي يؤدي إلى تصحيح السلوك المخالف، دون تجاوز الحدود الشرعية. ومن الجدير بالذكر أن الضرب كوسيلة للتأديب يجب أن يكون الخيار الأخير بعد فشل كل الوسائل الأخرى، وينبغي أن يتم بحكمة وحسن تقدير، مع مراعاة آثاره على الفرد والمجتمع. باعتبار هذه الضوابط والشروط، يبقى الموضوع فقهياً معقداً يتطلب فهماً دقيقاً وتطبيقاً حذراً وفق مقاصد الشريعة ومبادئ العدالة والرحمة.

أدلة القول بجواز الضرب

فنعرض ما قيل أو يمكن أن يقال من الأدلة على جواز الضرب ونحوه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم تنفع الأساليب الأخف منه:

١- إطلاق عنوان اليد في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتشمل الضرب وما فوقه. وممن تمسك به الشيخ الطوسي، قال وهو يستدل على جواز القتل والجرح فضلاً عن الضرب: ((فإن قيل هل يجب في إنكار المنكر حمل السلاح؟ قلنا: نعم إذا احتيج إليه بحسب الإمكان لأن الله تعالى قد أمر به))[١].

وقال الشهيد الثاني قدس سره في شرح اللمعة مستدلاً على جواز التدرّج من الضرب إلى الجرح والقتل ((لعموم الأوامر وإطلاقها وهو يتم في الجرح دون القتل، لفوات معنى الأمر والنهي معه، إذ الغرض ارتكاب المأمور وترك المنهي))[٢].

وتمسك به آخرون[٣].

ويرد عليه: بعدم تمامية الإطلاق من هذه الناحية.

(١) التبيان: ٥٤٩/٢.
(٢) الروضة البهية: ٤٥٦/١.
(٣) كما في جواهر الكلام: ٣٨٢/٢١. فقه الصادق: ٤١٥/١٩.

٢- ظهور لفظ اليد في هذا المعنى، قال المحقق العراقي قدس سره: ((ثم المراد بالجهاد باليد في مثل هذه النصوص هو الردع باليد، التي هي كناية عن التحريك إلى العمل بيده ولو بتوسط الضرب، وهو المتيقن المستفاد منه عرفاً))[١].

ويرد عليه: بالتشكيك في هذا الظهور لاحتمال أن هذا الحضور الذهني لهذا المعنى ناشئ من غلبة هذا الفرد في الخارج أو لجريان العادة عليه ونحو ذلك بما لا يعدّ ظهوراً يُحتجّ به.

٣- الإجماع الذي صرّح به الأردبيلي قدس سره وحكاه عنه مستدلاً به صاحب الجواهر قدس سره، واستظهره من كلام المحقق الحلي قدس سره قال قدس سره: ((ثم إن ظاهر المصنف وغيره الإجماع على عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام عليه السلام، أو القائم مقامه))[٢]، وأضاف شيخنا الأستاذ (دام ظله) أكثر من وجه:-

أ- عدم ثبوته لعدم تعرض جملة من الأساطين لهذا المطلب كبعض كتب القدماء والمدارك ومفتاح الكرامة والرياض والمستند والحدائق وغيرهم.

(١) شرح تبصرة المتعلمين: ٤٥٩/٤.
(٢) جواهر الكلام: ٣٨٠/٢١.

ب- إنه محتمل المدركية بالاستناد إلى الوجهين المتقدمين.

٤- ورود الضرب في عدد من موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كنشوز الزوجة في قوله تعالى: [فَاضْرِبُوهُنَّ] وضرب الصبي على الصلاة كما في خبر عبد الله بن فضالة عن أبي عبد الله عليه السلام أو أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (ثم يترك حتى يتم له تسع سنين فإذا تمت له عُلّم الوضوء وضرب عليه وأمر بالصلاة وضرب عليها)[1].

وبالتجريد عن الخصوصية تشمل غيرها من الموارد.

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بأن الخصوصية محتملة جداً لأن الزوجة والولد داخلان تحت ولايته ورعايته وقد أُمر بوقايتهم من النار، قال تعالى: [قُوا أَنفُسَكُم وَأهلِيكُم نَاراً] فتحتمل الخصوصية من هذه الجهة فلا تعمم إلى كل فاعل للمنكر وتارك للمعروف.

٥- وفق ما بيّنا[2] من أن حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، باب ٣، ح٧.
(٢) اختلف في حقيقة المراد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهل هو مجرد إنشائهما، أم وجوب حمل المأمور المنهي على مقتضاهما بما أمكن من الوسائل

حمل الآخر على مقتضاهما، ومع عدم تحقق الغرض بالمراتب السابقة على الضرب يتعين الأخذ به.

قال صاحب الجواهر قدس سره بعد أن نظر في اشتراط الشيخ الطوسي للإذن، واستغرب كلام المحقق الأردبيلي[1]: ((إذ لا يخفى على من أحاط بما ذكرناه من النصوص وغيرها أن المراد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف والتجنب عن المنكر لا مجرد القول)) وقال قدس سره: ((لكن ما سمعته من النصوص والفتاوى الدالة على أنهما يكونان بالقلب واللسان واليد صريح في إرادة حمل الناس عليهما بذلك كله، فيمكن إرادة ما يشمل الضرب ونحوه))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إننا وإن اخترنا هذا المعنى في حقيقة الأمر والنهي إلا أن هذا بمجرده غير كافٍ لشمول

المشروعة؟، ولا نريد بالحمل إجبار الطرف الآخر أو إكراهه على مقتضى الأمر والنهي، وإنما نريد عدم سقوط التكليف بالأمر والنهي بمجرد إبلاغ الآخر وإنما علينا الاستمرار والمواصلة واتخاذ سائر التدابير والوسائل لدفع الآخر إلى الالتزام بهما، وهنا قولان بغض النظر عن التفاصيل. راجع فقه الخلاف، ج٨ ص٤١٣.

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٥٤٣/٧: ((بل لا يجوز الإيلام إلا بدليل شرعي لقبحه عقلاً وشرعاً، بل لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعياً، لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهما المذكورة مشكلاً)).

(٢) جواهر الكلام: ٣٨٢/٢١.

الضرب؛ لأن الحمل لا يعني تجويز الضرب لوجود معاني أخرى يمكن حملها عليها بلا تكلّف كمنعه من ممارسة المنكر ونحو ذلك، خصوصاً مع وجود الحرمة المشددة في إيذاء الآخرين والاعتداء عليهم فيقيد بها، كما أن الحمل لا يعني الإكراه أكيداً.

٦- فحوى ما دلّ على جواز الكسر والجرح، بل دلالة جملة من الروايات[1] على تغيير المنكر بالسيف فضلاً عما هو دونه كموقف أمير المؤمنين عليه السلام مع الخليفة الذي سبقه أو مع الرجل الذي آذى زوجته وما في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا يستقيم الناس على الفرائض والطلاق إلا بالسيف)[2].

وردّ عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله): أن الروايات أخص من المدعى لإمكان اختصاص المورد الأول بتغيير النظام الاجتماعي العام أو تحريف الدين ونحو ذلك من المنكرات العامة، واختصاص المورد الثاني والثالث بصلاحيات حاكم الدولة وليس في عموم تطبيق الفريضة.

٧- تشريع الحدود والتعزيرات كوسيلة للقضاء على المنكر فهي من

(١) راجع فقه الخلاف ج٨ ص٤٢٤ تحت عنوان: (المطلب الرابع) مجموعة من الروايات التي ورد فيها ذكر المراتب.
(٢) وسائل الشيعة: ٦٩/٢٦ كتاب الميراث، أبواب موجبات الإرث، باب ٣، ح١.

هذه الناحية تتحد مع الأمر والنهي وتعتبر شاهداً على إقرار الشارع المقدس لمثل هذه الوسائل في سبيل إقامة المعروف وإزالة المنكر.

وردّ عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله): أنه قياس مع الفارق لأن الحدود عقوبات محددة على جرائم محددة وليس من حق أي أحد تنفيذها إلا بأمر الحاكم الشرعي وبإثباتات، بينما وظيفة الأمر والنهي ليس فيها هذه التحديدات مضافاً إلى أن الحدود والتعزيرات عقوبة ولا يظهر من وظيفة الأمر والنهي كذلك، وإن هذه الوظيفة تسقط بانتفاء موضوعها بينما لا تسقط الحدود.

قال المحقق العراقي قدس سره: ((ومجرد مشروعية الحدود لهم والجهاد في أمر الدين والعقائد في حقهم[1] لا يقتضي التعدي إلى هكذا إنكار شديد لمحرم فرعي، خصوصاً مع كونه -فعلاً أو تركاً- من أضعف المحرمات))[2].

هذا ولكن لا يمكن إلغاء وسيلة الضرب من آليات الأمر والنهي؛ لإمكان تصحيحه بوجوه:

(١) كقتال البغاة.
(٢) شرح التبصرة: ٤/٤٦٠.

١- ظهور لفظ اليد في كون الضرب من مصاديقها[١].

٢- الإجماع بعد عدم قدح المخالف؛ لمناقشات لا تخفى.

٣- الوجوه التي ذكرها شيخنا الأستاذ (دام ظله) في فهم حقيقة الأمر والنهي على أنها حمل الآخر على مقتضاهما، ومنها المطالبة بالتغيير التي تشمل اليد[٢].

٤- ظهور بعض الروايات كقوله عليه السلام في خبر جابر: (فجاهدوهم بأبدانكم) وفي نهج البلاغة (ولم يدفعوا عنه بلسان ولا يد) وفي رواية يحيى الطويل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفّان معاً)[٣].

ولكن هذه الوجوه لا تصلح للخروج من الحرمة المغلّظة لإيذاء المؤمن والاعتداء عليه ومشكلة حصول الهرج والمرج واختلال النظام، فيحصل عندها التعارض أو التزاحم.

وعلى تقدير التعارض[٤] فإن الترجيح يكون بموافقة الكتاب ولا توجد لدينا

(١) راجع فقه الخلاف ج٨ ص٤٤٠، تحت عنوان: (الثالثة) اليد.
(٢) راجع فقه الخلاف، ج٨ ص٤١٣.
(٣) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ٣، ح٢.
(٤) على مبنى السيد الخوئي قدس سره لا يكون المورد من التعارض لأنه بين الإطلاقين وليس بين الخطابين، وقد عرضنا هذا المطلب وناقشناه في (الفقه الباهر في صوم

آيات كريمة تفيد ترجيح أي منهما بشكل مباشر، إلا أنه يمكن تقريب ترجيح عدم الجواز بنكتة وقوع آيات الأمر والنهي في السياقات القرآنية، فقوله تعالى: [وَلْتَكُنْ مِنكُم أُمّةٌ..][1] وقعت في سياق الاعتصام بحبل الله تعالى وعدم التفرق والتذكير بنعمة الوحدة والألفة بعد التفرق والعداوة، وهذا السياق لا يناسبه استعمال وسائل العنف من الضرب والجرح والكسر ونحوه. وتلتها في نفس السياق الآية (١١٠) [كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ] وكذلك الآية (٧١) من سورة التوبة [وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ] والولاية تتضمن معنى المحبة والمودة والرفق، ونحو ذلك وهو ينافي استعمال العنف.

وهذا المعنى نظير ما حكي عن الأصمعي وقيل غيره انه قرأ آية السرقة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله والله غفور رحيم) وبجنبه إعرابي، فقال: كلامُ مَن هذا؟ قال: كلام الله، قال: ليس هذا كلام الله فانتبهت فقرأت [وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ]، فقال: أصبت هذا كلام الله، فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: من أين علمت؟ قال: يا هذا عزَّ فحكم

المسافر: ١٤٥).
(١) سورة آل عمران، آية ١٠٣- ١٠٤.

فقطع، ولو غفر ورحم لما قطع[1].

ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) هذه الحكاية لتقريب الفكرة على مذاق أهل اللغة فإن الله تعالى رحيم بعباده حتى وهو يأمر بإقامة الحد على من أذنب منهم وهو سبحانه لا يعاقب على ذنب مرتين إذا عاقب عبداً في الدنيا غفر له في الآخرة، وربما أراد الله عز وجل أن يتجلى لعباده في مورد إقامة الحد بالحكمة ويهدد من تسول له نفسه السرقة بالعزة تخويفاً وذيادة له عن الذنب.

فإن رعاية لآداب امتثال الفريضة من أنه يكون بالرفق واللين كما في قوله تعال: [ادْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ][2] وكقول الإمام الصادق عليه السلام: (إن إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسر والجور، وإن إمامتنا بالرفق والتآلف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد)[3].

ونتيجة التعارض أو التزاحم[4] بين الأدلة حصر جواز الضرب هو عند عدم تأثير باقي الوسائل، في الموارد الآتية:

(١) التحرير والتنوير: ٢٦٤/٢ عن الكشاف.
(٢) النحل: ١٢٥
(٣) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ١٤، ح٩.
(٤) لأن التنافي في مقام الامتثال، فنحن نرجح كون المورد من التزاحم لا التعارض ولكن لا من جهة مبنى السيد الخوئي قدس سره الذي أشرنا إليه.

١- إذا كانت للآمر الناهي ولاية شرعية أو قيمومة ونحو ذلك كالحاكم الشرعي والأب والزوج والمربّي، في حدود ما تسمح به هذه الولاية.

٢- إذا استأذن الحاكم الشرعي، وإن كان المشهور عدم الاشتراط على مستوى الضرب وفرك الأذن أو الحبس ونحوها، ولو من خلال إطلاقهم الجواز مع اشتراطهم إذن الحاكم الشرعي في الكسر والجرح والقتل كقول العلامة ﷺ في التبصرة: ((وينكر أولاً بالقلب ثم باللسان ثم باليد ولو افتقر إلى الجراح لم يفعله إلا بإذن الإمام))[1].

٣- إذا كان متعلق الأمر والنهي من النوع الذي لا يرضى الشارع المقدس بإهماله وتفويته فإن مصلحته أهم من مصلحة مراعاة حرمة المأمور المنهي، وفق ما هو ثابت في الشريعة أو بتحديد الفقيه العالم بزمانه، كما لو كان عازماً على الالتحاق بالجماعات الإرهابية أو المنحرفة ونحو ذلك.

ولعله لهذا اشترط الشيخ الطوسي إذن الحاكم الشرعي، قال ﷺ: ((وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها، فأما باليد فهو أن يؤدب

(١) التبصرة: ٨٣.

فاعله بضرب من التأديب: أما الجرح أو الألم أو الضرب، غير أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدمناه، فمتى فُقد الإذن من جهته اقتصر على الإنكار باللسان والقلب))[1].

واحتاط فيه استحباباً السيد الخميني قدس سره قال: ((لو لم يحصل المطلوب إلا بالضرب والإيلام فالظاهر جوازه مراعياً للأيسر فالأيسر والأسهل فالأسهل، وينبغي الاستئذان من الفقيه الجامع للشرائط، بل ينبغي ذلك في الحبس والتحريج ونحوهما))[2].

وكذلك الشيخ المنتظري، قال قدس سره: ((إذا توقف المنع عن المعصية على ضرب العاصي، وأخذه بشدة والتضييق عليه، فهو جائز، ولكن يجب أن لا يفرّط في ذلك، والأفضل في هذه الحالة وأمثالها أن يُستأذن من المجتهد الجامع للشرائط))[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): قد يُرد على هذا التقييد بأنه لم يرد في النصوص أو أن ((مقتضى إطلاق الأدلة الدالة على الأمر والنهي بالقلب واللسان واليد عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام عليه السلام أو

(١) النهاية: ٣٠٠.
(٢) تحرير الوسيلة: ٤٣٣، المسألة (١٠).
(٣) الأحكام الشرعية: ٣٧٣، المسألة (٢١٨٢).

من يقوم مقامه))[1]، إلا أن التمسك بالإطلاق غير تام، وإن التقييد بني على المقيدات الخارجية وهي:

١- عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد بهذا المستوى إلا في موارد مخصوصة.

٢- حماية المجتمع من حصول الفوضى والاضطراب والصراعات.

الضرورة في استخدام العنف

لو احتاج الأمر والنهي إلى الجرح أو الكسر.أو القتل، فهل يجوز ذلك أم لا؟ وهل هو مشروط بشيء كإذن الإمام أو لا؟ وللفقهاء (قدس الله أرواحهم) حينئذٍ أقوال عديدة:

القول الأول: الجواز مطلقاً

حكاه الشيخ الطوسي في الاقتصاد عن السيد المرتضى، قال قدس سره: ((وكان المرتضى يخالف في ذلك –أي اشتراط الإذن في الجواز- ويقول: يجوز فعل ذلك بغير إذنه، لأن ما يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك؛ لأنه غير مقصود وإنما قصده المدافعة والممانعة، فإن وقع

(١) كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للشيخ حسين النوري الهمداني: ٢٥١.

ضرر فهو غير مقصود))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): تقريب دليله: أن القتل إنما يكون مشروطاً بالإذن إذا كان مقصوداً أولاً وبالذات، والمقام ليس منه؛ لأن المقصود هنا الأمر والنهي ويقع الضرر عرضاً، على طريقة ما حكاه القرآن الكريم عن فعل النبي موسى عليه السلام: [فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ][2].

وقول الشيخ الطوسي قدس سره في التبيان: ((فإن قيل هل يجب في إنكار المنكر حمل السلاح؟ قلنا: نعم إذا احتيج إليه بحسب الإمكان لأن الله قد أمر به))[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): استدل قدس سره بإطلاقات الأمر، واختاره ابن إدريس قدس سره قال: ((وإن لم يؤثر وجب باليد، بأن يمنع منه ويدفع عنه، وإن أدى ذلك إلى إيلام المنكر عليه، والإضرار به، وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر، وأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به))[4].

(١) الاقتصاد:٢٤١ وحكاه ابن إدريس في السرائر: ٢٤/٢ والعلامة في المنتهى: ٢٤٣/١٥.
(٢) القصص، الآية: ١٨
(٣) التبيان: ٥٤٩/٢.
(٤) السرائر: ٢٤/٢.

وقال العلامة ﷺ عن قول السيد المرتضى: ((وكلام السيد عندي قوي))[1] وحكاه صاحب الجواهر ﷺ عن الحلبي والعجلي ويحيى بن سعيد والشهيد في النكت))[2].

أدلة القول الأول

واستدل لهذا القول بعدة وجوه:

أولها: يتحصل من قول السيد المرتضى- واحتجاج العلامة ﷺ له في المختلف بـ((عموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر))[3].

ويمكن أن نبيّنه كالتالي: أن أدلة وجوب الأمر والنهي مطلقة من هذه الناحية، فالوجوب مطلق ولا يتوقف على الإذن، ويجب امتثاله بكل الوسائل الممكنة حتى يتحقق الغرض وهو حمل الآخر على مقتضاه، فإذا توقف على الجرح والكسر- والقتل جاز بل وجب لأن مقدمة الواجب واجبة، فالمقتضي- -وهي إطلاقات الأمر- موجود، والمانع مفقود ((لأن الجرح والقتل مرتب على المنع والدفع، لا أنه مقصود أصالة، والموقوف على إذنه هو الذي يكون مقصوداً بالذات مثل الحدود والتعزيرات، لا الذي يحصل بالعرض بسبب الدفاع مثل الدفع عن المال والنفس الذي يؤول

(١) منتهى المطلب: ٢٤٣/١٥.
(٢) جواهر الكلام: ٣٨٣/٢١.
(٣) مختلف الشيعة: ٤٧٦/٤.

إلى الجرح))[1].

وردّ عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله): ما تقدم من عدم تمامية الإطلاق، قال المحقق الأردبيلي: ((هذا صحيح لو سُلّم وجوب المنع مهما أمكن مع الشرائط)) ولو تم فإنه لا يقتضي تجويز كل وسيلة حتى القتل لما عُلِم من اهتمام الشارع المقدس بالدماء، ((وليس العقل مستقلاً بحيث يجد قبح المنكر الواقع وحسن الجرح والقتل لدفعه))[2] ((مضافاً إلى ما في جواز ذلك لسائر الناس عدولهم وفساقهم من الفساد العظيم والهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة، خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس، وبالجملة لا يكاد ينكر اقتضاء تجويز ذلك لسائر الناس على مقتضى- إطلاق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فساد النظام))[3].

أما ما ذكروه من أن الضرر غير مقصود فلا يكون مشروطاً بالإذن فلا نعلم له وجهاً لأن محل البحث الضرب المؤدي إلى الجرح أو الكسر-أو القتل المقصود.

ثانيها: ما قاله المحقق الأردبيلي من ((أنه لو لم يكن ذلك –أي الجواز مطلقاً- يلزم كثرة الفساد في زمان الغيبة لأمن الناس من الجرح والقتل))

(١) مجمع البرهان: ٥٤٢/٧.
(٢) مجمع البرهان: ٥٤٣/٧.
(٣) جواهر الكلام: ٣٨٣/٢١.

وأجاب قدس سره: ((وقد يمنع فإن الضرب ونحوه مانع، مع أن الحد ممنوع من غير لزوم محذور، مع أن موجبه أكثر فساداً لتعلقه بالنفس والبضع والمال))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): مضافاً إلى ما ذكره قدس سره فإن الجواز مطلقاً يؤدي إلى مفسدة أكبر وهي فساد النظام الاجتماعي العام فيضحي الشارع المقدس بمصلحة الأمر والنهي من أجل مصلحة حفظ النظام.

ثالثها: قول العلامة قدس سره: ((إنهما واجبان لمصلحة العالم فلا يقعان على شرط كغيرهما من المصالح)).

وفيه: ما تقدم من لزوم فساد أعظم من إطلاق الجواز لحصول الفوضى واختلال النظام تذوب معه مصلحة الأمر والنهي خصوصاً في الأحكام الفردية.

رابعها: قول العلامة قدس سره أيضاً: ((إنهما واجبان على الإمام والنبي (صلوات الله عليهما) فيجب علينا كما وجب عليهما لوجوب التأسّي)).

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): وجوب التأسي مقيد بالفرق بين الموردين؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام له ولاية على الناس وهو أولى من أنفسهم، وليس

(١) مجمع البرهان: ٥٤٣/٧.

لغيرهم ذلك إلا ما ثبت بدليل كالنائب الخاص، أما غيرهم فلا دليل عليه بل الدليل على العدم.

خامسها: بعض الروايات، كرواية عبد الرحمن بن أبي ليلى وفيها (ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونوّر في قلبه الإيمان) وخبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام وفيه قوله عليه السلام: (فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصكّوا بها جباههم) وقوله عليه السلام: (هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً ولا باغين مالاً ولا مريدين بالظلم ظفراً حتى يفيئوا إلى أمر الله ويمضوا على طاعته)[1].

وردّ عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله):

١- ظاهر السياق أنها خاصة بالمنكرات الاجتماعية العامة التي تصدر من الحكام ويترتب عليها تحريف الدين وتسلّط الظالمين.

٢- ما قاله صاحب الجواهر قدس سره من ((أنه أشار بذلك إلى نفسه ومن يقوم مقامه من أولاده عليهم السلام لا سائر الناس كخطابات الحدود وقتال البغاة وجهاد الكفار ونحو ذلك)).

(١) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ٣، ح١.

وهذا خلاف الظاهر لقوله عليه السلام: (فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصكوا بها جباههم..) إلخ، ولا ينكر ظهور الخطاب في العموم، نعم يصح قوله قدس سره: ((على أنه ظاهر في الجواز دون الوجوب الذي هو مقتضى الأمر بالمعروف))[1] بقرينة براءة ذمة من عمل بالأسلوبين الآخرين وحصوله على الأجر؛ لقوله عليه السلام فيهما: (سلم وبرئ) وقوله عليه السلام: (فذلك متمسك بخصلتين من الخير) وقوله عليه السلام: (وتمسَّكَ بواحدة)، وهذا الجواب يحتاج إلى ضميمة أننا نتحدث عن فريضة واجبة فإما أن تكون كذلك وإلا فيكون الفعل حراماً فإذا لم تجب بحسب هذا التقريب فإنها تكون حراماً وهذا خلاف الفرض.

واستدل العلامة قدس سره في المختلف أيضاً بمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما قُدِّسَتْ أمة لم تأخذ لضعيفها من قويّها بحقه غير متعتع)[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الاستدلال بها غير تام لأنها ليس لها إطلاق من هذه الناحية خصوصاً مع كون الوسيلة المفروضة هي الجرح والقتل.

وأشكل فخر المحققين قدس سره على هذا القول بأنه ((لو جاز الجرح والقتل

(١) جواهر الكلام: ٣٨٥/٢١.
(٢) الوسائل ١١ / ٣٩٥، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٩.

لجاز الجهاد بلا إذن الإمام والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): تقريب الملازمة أن المنع عن الجهاد بلا إذن الإمام إنما شُرِّع لاستلزامه الجرح والقتل فمنع عن ذلك فلو جاز ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لجاز في الجهاد وهو خلاف الإجماع.

ويرد عليه: أنه من تنقيح المناط وهو ليس حجة، إذ المنع من الجهاد قد يكون –بحسب ما يستفاد من الروايات[2]- من جهة جور الحكام المتصدين له، وعدم تفقههم في أحكامه، وارتكابهم المظالم خلال حركاتهم ولسوء التصرف بالفيء، وأن في ذلك نصرة لهم ونحو ذلك.

وعلى أي حال فإن هذا القول لا يمكن المصير إليه لعدم تمامية الدليل ولمخالفته لأصالة احترام دم المسلم وللزوم الفوضى واختلال النظام.

القول الثاني: المنع منه مطلقاً

ونُسب المنع إلى صاحب الجواهر قدس سره، قال بعضهم: ((ذهب المحقق

(١) إيضاح الفوائد: ٣٩٩/١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢.

النجفي إلى عدم الجواز مطلقاً مع إذن الإمام أو بدونه))[1].

هذه النسبة فيها توهم منشأه سوء فهم قوله قدس سره: ((لا ريب في أن القول بعدم الجواز مطلقاً أقوى))[2] إذ أن ظاهر العبارة بملاحظة سياق الكلام أنه يريد بالإطلاق أن كل ما فوق الضرب المجرد مطلقاً سواء كان مؤدياً إلى الكسر والجرح والقتل غير جائز إلا بإذن الإمام، ولا يقتصر الاشتراط على القتل في مقابل تفصيل الشهيد الثاني الذي سنذكره في القول الثالث.

نعم قوّاه السيدان الحكيم والخوئي (قدس الله سريهما) وجمع من تلامذتهما، قالا: ((في جواز الانتقال إلى الجرح والقتل، وجهان: بل قولان أقواهما العدم، وكذا إذا توقف على كسر عضو من يد أو رجل أو غيرهما، أو إعابة عضو كشلل أو اعوجاج أو نحوهما، فإن الأقوى عدم جواز ذلك))[3] لكنهما استدركا فقالا: ((نعم يجوز للإمام ونائبه ذلك إذا كان يترتب على معصية الفاعل مفسدة أهم من جرحه أو قتله)).

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إذا كان مرادهما من الإمام ونائبه الإمام المعصوم ونائبه الخاص، فإن في ما ذكراه خروجاً عن أدب طاعة المعصومين عليهم السلام والتسليم لأوامرهم، فإن ما استدركا به إنما هو تقييد لإذن

(١) موسوعة الفقه الإسلامي: ٢٢٩/١٧.
(٢) جواهر الكلام: ٣٨٥/٢١.
(٣) منهاج الصالحين للسيد الحكيم: ٣٠٨/١، المسأل (٧)، منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ٣٥٣/١، المسألة (١٢٧٣).

الإمام بالمورد وليس تقييد المورد بإذن الإمام، وأن تسليمهم بالجواز في بعض الموارد كما لو توقف دفع شره وفساده عن الناس على قتله يعني الجواز في الجملة.

مضافاً إلى أنهم لم يقيّدوا جواز الضرب بدرجة دون أخرى فما الفرق حينئذٍ بين الضرب المبرّح وإصابته بجرح خفيف حتى قالوا بجوازه في الأول دون الثاني، والدليل في الاثنين واحد؛ لأن الإطلاقات التي تمسّكوا بها في الأول جارية في الثاني أيضاً إذا افترضنا خروج القتل لمانع، إلا أن يقال بظهور اليد ونحو (فجاهدوهم بأبدانكم) في الضرب دون ما هو أشد كالجرح كما عن المحقق العراقي[1].

وتبنى بعض الأعلام المعاصرين[2] الدفاع عن هذا القول وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ((يقتصر على البيان اللساني والسلوكي الذي لا يرقى إلى استخدام العنف)) وإنه ((يتلخّص في الدعوة إلى الأعمال الحسنة، والتحذير من التورط في الأعمال السيئة)) وإن الفريضة ((قد تنزّلت إلى مستوى لا يمكن اعتباره من سيرة الأنبياء ونهجهم في شيء))، ويقصد من تنزّلها ((تفسيرها بحركة سطحية ضحلة تتخلص بالتعرض للناس بالضرب والجرح في الأزقة والشوارع.

(١) شرح التبصرة: ٤/٤٦٠.
(٢) الشيخ يوسف صانعي في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٥، ص ١١٣-١٤٠.

أدلة القول الثاني

واستدل على ذلك بعدة وجوه، ملخّصها:

١- ظهور لفظ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النصوص فإنها لا تدل على أكثر من التلفّظ والأمر والنهي اللساني الشفهي، ونقل كلام صاحب الجواهر قدس سره في ذلك[١] لولا أن النصوص وسّعته.

٢- سياق الآيات الكريمة: فإن الضرب والجرح لا يمكنه أن يدخل في أي مرتبة من مراتب الأمر والنهي كقوله تعالى: [وَلتَكُنْ مِنكُم أُمَّةٌ] فإنه جاء بعد آية [وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً][٢] ولا يتم الجمع بين الأمر بالاتحاد وبين ما يلزم منه الاختلاف ويثير الأضغان والأحقاد.

٣- الاستعمال العرفي لكلمة الأمر فإنه لم يوضع للدلالة على الضرب ولا يفهم العرف منه ذلك.

٤- انصراف أدلة الواجبات عن المحرمات، فلو كان للأمر والنهي ظهور لفظي بدوي في جميع أنواع الأمر القولي والسلوكي حتى الإلجاء

(١) جواهر الكلام: ٣٨٢/٢١.
(٢) آل عمران:١٠٣

بالضرب والجرح فإنه منصرف قطعاً عن الأنواع المحرمة منه المتمثلة بالضرب والجرح وغيرهما من الأساليب المحرمة.

ثم أيدها بالروايات الدالة على ممارسة الوظيفة بالرفق واللين.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذه الوجوه لا تصلح لإخراج الضرب والجرح أو حتى القتل من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا دلت الآيات والروايات على جوازه حتى لو سلّمنا بعدم ظهور الأمر والنهي لغةً وعرفاً فيها، فالآية الكريمة [وَاضرِبُوهُنَّ] دلت على هذا الجواز بحدوده وشروطه ونحن لا نقول أكثر من ذلك[1]، وأدلّ دليل على الإمكان الوقوع، وقد حصلت وقائع استُعمل فيها العنف من المعصومين كالأمر بإحراق مسجد ضرار أو تهديد النبي صلى الله عليه وآله من لم يحضروا صلاة الجماعة بإحراق بيوتهم وأمره صلى الله عليه وآله بإخراج من لم يدفع الزكاة من المسجد، واختراط أمير المؤمنين عليه السلام سيفه لردّ ظلم الرجل عن زوجته المشتكية عليه، وكأمر الإمام الهادي عليه السلام بقتل فارس بن حاتم القزويني الذي كان فتّاناً وصاحب بدعة[2] ونحو ذلك، هذا غير مثل قوله تعالى: [فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ

(١) وهناك مجموعة من الروايات ناقشها شيخنا الأستاذ (دام ظله) عند البحث عن آلية اليد في فقه الخلاف ج٨ ص٤٤٠.

(٢) راجع تفاصيلها في رجال الكشي، رقم (٣٩١)، ومناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب في باب إمامة الهادي عليه السلام، ومعجم رجال الحديث: ٢٥٨/١٤ ط. طهران رقم الترجمة (٩٣١١).

اللَّهِ][1] القاضي بقتال الباغين من المسلمين بحسب وصف الآية.

وهذا كله لا ينافي أمر الشارع المقدس بالرفق واللين، فإن كل هذه الإجراءات رحمة به وخير له [كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ][2]، وهكذا كل العقوبات من الحدود والتعزيرات في الدنيا والنار في الآخرة فإنها كلها رحمة بالعباد لسوقهم إلى الهداية والصلاح.

القول الثالث: التفصيل بين القتل وما دونه

التفصيل بين القتل فيشترط فيه إذن الإمام وما دونه فلا يشترط فيه وهو مختار الشهيد الثاني قدس سره في شرح اللمعة، قال قدس سره: ((وفي التدرج في الجرح والقتل حيث لا يؤثِّر الضرب ولا غيره من المراتب، قولان: أحدهما الجواز، ذهب إليه المرتضى- وتبعه العلامة في كثير من كتبه؛ لعموم الأوامر وإطلاقها وهو يتم في الجرح دون القتل، لفوات معنى الأمر والنهي معه، إذ الغرض ارتكاب المأمور وترك المنهي، وشرطه تجويز التأثير وهما منتفيان معه، واستقرب في الدروس تفويضهما إلى الإمام وهو حسن في القتل

(١) الحجرات: ٩.
(٢) البقرة: ٢١٦.

خاصة))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا يعني أن عدم شمول أدلة وجوب الأمر والنهي للقتل ليس من جهة قصور المقتضي. وإنما لوجود المانع ويتمثل بأمرين، أحدهما: انتفاء موضوع الأمر والنهي الذي هو إصلاح المأمور المنهي وبقتله لا يبقى موضوع للإصلاح، وثانيهما: انتفاء الشرط المشهوري القاضي بتجويزالتأثير، واستشعر صاحب الجواهر قدس سره أيضاً من الثاني ضرورة بقاء الموضوع.

وفي هذا القول إشكال:

١- إنه مخالف للإجماع المركب على الجواز مطلقاً أو المنع مطلقاً أو الاشتراط مطلقاً.

٢- وجود محذور اختلال النظام وحصول الفوضى بتجويز الجرح والكسر من دون إذن الإمام.

٣- إن المانع الذي ذكره أمر ثبوتي ومقتضى. القواعد عدم إمكان تصحيحه بأمر إثباتي وهو الإذن، فالأنسب بملاك المنع الذي ذكره أن يكون التفصيل بين القتل فلا يجوز مطلقاً وبين ما هو دونه من الجرح والكسر. فيجوز بإذن الإمام أو مطلقاً إذا تمت

(١) الروضة البهية: ٤٥٦/١.

عنده الإطلاقات.

٤- ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره من ((ضرورة عدم انحصار الجرح في غير المؤدي للقتل))[١]، أي أنهم أطلقوا جواز الجرح والكسر من دون إذن الإمام ولم يقيدوه بمرتبة، والجرح في بعض مراتبه قد يؤدي إلى القتل الذي منعوه فيحصل تهافت في كلامهم.

فيمكن رد كلامه قدس سره بأنهم قيدوا هذا الإطلاق بمنعهم القتل فيكون الجرح الجائز مقيداً بما لا يؤدي إلى القتل.

٥- إن ما ذكره قدس سره من أن المانع عن تجويز العقل قتل الشخص غير تام؛ لأن القتل قد يكون فيه صلاح له لمنع وقوعه في المزيد من الجرائم والموبقات بحق الدين والمجتمع ويزداد عقابه في الآخرة كحكمة قتل الغلام في قصة العبد الصالح مع النبي موسى عليه السلام لمصلحة الغلام ومصلحة والديه، قال تعالى: [فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً][٢].

قال الشهيد الصدر الثاني قدس سره: ((القتل في سبيل النهي عن

(١) جواهر الكلام: ٣٨٣/٢١.
(٢) الكهف: ٨٠

المنكر، في مورد وجوبه لا يعني ارتداع الفاعل، بل نتائج أخرى كارتداع غيره أو تخليص المجتمع من مآثمه أو تخليصه من ذنوبه المحتملة في المستقبل لو بقي حياً، أو التسبيب إلى غفران ما سبق منه من المعاصي بصفته قتيلاً، فقد ورد: ما ترك القاتل على المقتول من ذنب، وهذا يحصل على أي حال ما لم يمت معانداً، والعياذ بالله))[1].

وأشكل بعض الأعلام على المانع الذي ذكروه وهو فوات موضوع الإصلاح بالقتل قائلاً: ((إن الفريضة التي شرعت وفرضت لغرض إصلاح المجتمع لا بد أن يلاحظ أثرها بالنسبة للمجتمع وعليه فتأثير الاجتماع كافٍ في حصول الغرض وإن أدى القيام بها إلى انتفاء الفرد التارك للمعروف والفاعل للمنكر، وذلك كالقصاص فإنه وإن أوجب انتفاء الفرد أحياناً ولكن حيث أنه فرض لحياة المجتمع وإصلاحه، كما قال تعالى: [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ][2] فلا يضره ذلك))[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): كأنه يرى كفاية حصول الصلاح للمجتمع دون الفرد.

ويمكن مناقشته بأن صلاح الفرد مطلوب ومقصود بهذه الفريضة كصلاح

(١) منهج الصالحين: ٢/٢٣٩، المسألة (٨٨٥).
(٢) البقرة: ١٧٩
(٣) كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للشيخ حسين النوري الهمداني: ٢٥٣.

المجتمع بل إن الثاني فرع الأول فلا يصح التفريط بالأول من أجل الثاني، وبتعبير آخر إن صلاح المجتمع وإن كان مقصوداً إلا أن المراد منه حصوله في طول صلاح الفرد لا بإعدام وجوده.

وأما القياس على القصاص فإنه مع الفارق، فكان الأولى بصاحب هذا القول أن يستدل بقصور أدلة وجوب الأمر والنهي عن شمول القتل وانصرافها عنه شرعاً وعرفاً، فإن المولى إذا أمر بمنع شخص عن منكر فهذا لا يفيد قطعاً التوصل لذلك بقتله.

القول الرابع اشتراط جواز الجميع بإذن الإمام أو نائبه الخاص

قال الشيخ قدس سره في الاقتصاد: ((الظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية أن هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلا للأئمة أو لمن يأذن له الإمام فيه))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): استشعر منه المحقق الأردبيلي قدس سره وجود إجماع على هذا الحكم[2].

(١) الاقتصاد: ١٥٠.
(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٥٤٢/٧.

ونسبه الراوندي إلى الأكثر، قال قدس سره: ((وليس لنا أن نترك أحداً يعمل بالمعاصي إذا أمكننا منعه منها، ثم ينظر فإن كان أمكننا إزالته بالقول فلا مزيد عليه، وإن لم يمكن إلا بالمنع من غير إضرار لم يزد على ذلك، فإن لم يتم دفعه إلا بالحرب فعلناه، وإن كان عند أكثر أصحابنا أن هذا الجنس موقوفاً على إذن السلطان فيه))[1].

وقال سلار: ((فأما القتل والجراح في الإنكار فإلى السلطان ومن يأمره))[2].

وقال المحقق الحلي قدس سره في الشرائع: ((ولو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا إلا بإذن الإمام عليه السلام وهو الأظهر)) وعن صاحب الجواهر قدس سره: ((وهو قول الشيخ والديلمي والقاضي وفخر الإسلام والشهيد والمقداد والكركي، بل في المسالك هو الأشهر، بل في مجمع البرهان هو المشهور))[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا القول أحوط وأوفق بذوق الشارع المقدس لوجوه:

١- الأصل الأولي الذي يقتضي الحرمة المشددة للدماء وعدم جواز إيذاء وإهانة الآخرين إلا بدليل تام، ولا توجد إطلاقات لأدلة

(١) فقه القرآن: ٣٦٢/١.
(٢) المراسم: ٢٦٠.
(٣) جواهر الكلام: ٣٨٥/٢١.

وجوب الأمر والنهي حتى يتمسك بها للجواز، ولو قلنا بوجودها تنزلاً فإنها منصرفة عن مثل هذه الأساليب.

٢- لـزوم الفـوضى واخـتلال النظـام وفـوات المصـالح العامـة الـتي ملاكاتها أقوى من الملاكات الجزئية في موارد الأمر والنهي.

الفقيه وصلاحية اعطاء الإذن

يمكن أن نطرح هذا السؤال و هو: هل للفقيه الجامع للشرائط حق إعطاء هذا الإذن؟

في ثبوت هذا الحق للنائب العام أي الفقيه الجامع لشرائط النيابة العامة، وعدمه قولان:

أحدهما: المنع

وهو لعدم ثبوت هذه الولاية له، وإن أدلة جعل الفقهاء حكاماً في مقبولة عمر بن حنظلة وأبي خديجة وأمثالها تعني ثبوت ما للقضاة من وظائف لهم وليس عموم ما ثبت للمعصومين عليهم السلام ولا وظائف ولاة الأمر، قال المحقق العراقي قدس سره: ((وفي ثبوت الإذن لنائبه في الغيبة حينئذٍ بمقتضى عمومات الولاية إشكال، وأشكل منه إثبات ذلك لهم بمقتضى المقبولة الدالة على ثبوت وظائف القضاة لهم، إذ ذلك فرع كون ذلك من وظائفهم، وإلا فلو احتمل كونه من وظائف ولاتهم، فلا يكاد يثبت ذلك من

المقبولة))[1].

وهذا القول قوّاه السيدان الحكيم والخوئي (قدس الله سريهما) بحسب عبارتهما، قالا: ((في جواز الانتقال إلى الجرح والقتل، وجهان: بل قولان أقواهما العدم، وكذا إذا توقف على كسر عضو من يد أو رجل أو غيرهما، أو إعابة عضو كشلل أو اعوجاج أو نحوهما، فإن الأقوى عدم جواز ذلك ... نعم يجوز للإمام ونائبه ذلك إذا كان يترتب على معصية الفاعل مفسدة أهم من جرحه أو قتله))[2]. حيث أجازوا ذلك للإمام ونائبه الخاص فقط.

ثانيهما: الجواز

الرأي الآخر هو ثبوت هذا الحق للفقيه الجامع للشرائط، وقال به جماعة ثم اختلفوا في إمكان العمل به صغروياً.

وقال صاحب الجواهر قدس سره: ((نعم في جوازه لنائب الغيبة –مع فرض حصول شرائطه أجمع التي منها أمن الضرر والفتنة والفساد لعموم ولايته عنهم عليهم السلام- قوة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك

(١) شرح التبصرة: ٤/٤٦٠.
(٢) منهاج الصالحين للسيد الحكيم: ١/٣٠٨، المسأل (٧)، منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ١/٣٥٣، المسألة (١٢٧٣).

فرضاً نادراً بل معدوماً في هذا الزمان))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): مشكلته إذن ليست كبروية فإن من استحقاقات موقع ولاية الفقيه والنيابة العامة عن المعصومين عليهم السلام القيام بهذه الوظائف الاجتماعية العامة، إلا أن المشكلة صغروية أي إما من جهة عدم توفّر الظروف المناسبة لأداء هذه الوظائف لعدم وجود الحكومات العادلة وحصول الضرر عند امتثال هذه الأحكام، وإما من جهة عدم الثقة بقدرة الفقهاء المتصدين لممارسة هذه الصلاحيات لا أقل من جهة عدم إحاطة معرفتهم بالزمان حتى لا تهجم عليهم اللوابس كما أفاد الحديث الشريف، أو من جهة عدم سيطرتهم على تصرفات الحواشي التي تنافي تعاليم الإسلام وأخلاق أهل البيت عليهم السلام إذا اقتضت مصلحتهم مخالفتها، ونحو ذلك.

وقال السيد الخميني قدس سره: ((لو كان الإنكار موجباً للجرح أو القتل فلا يجوز إلا بإذن الإمام عليه السلام على الأقوى، وقام في هذا الزمان الفقيه الجامع للشرائط مقامه مع حصول الشرائط))[2].

وقال الشيخ المنتظري قدس سره: ((إذا توقف المنع عن المنكرات وإقامة

(١) جواهر الكلام: ٣٨٥/٢١.
(٢) تحرير الوسيلة: ٤٣٣/١، المسألة (١١).

الواجبات على الجرح والقتل، فلا يجوز ذلك إلا بإذن المجتهد الجامع للشرائط، وبحصول شرائط ذلك))[1].

وأجازا القتل حتى من دون إذن الإمام ونائبه فيما لو كان يترتب على ترك الأمر والنهي مفسدة أعظم عند الشارع المقدس من مفسدة قتل الفاعل، قال السيد الخميني قدس سره: ((لو كان المنكر مما لا يرضى المولى بوجوده مطلقاً كقتل النفس المحترمة جاز بل وجب الدفع ولو انجر إلى جرح الفاعل أو قتله، فيجب الدفاع عن النفس المحترمة بجرح الفاعل أو قتله لو لم يمكن بغير ذلك من غير احتياج إلى إذن الإمام عليه السلام أو الفقيه مع حصول الشرائط، فلو هجم شخص على آخر ليقتله وجب دفعه ولو بقتله مع الأمن من الفساد وليس على القاتل حينئذٍ شيء))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا الاستثناء لا مضمون له لأن المورد الذي ذكره واجب مستقل آخر وهو الدفاع عن النفس أو الآخرين أو العرض أي أن الوجوب ثابت له بعنوانه وليس بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما في الرواية عن أبي عبد الله عن أبيه (عليهما السلام) أنه قال: (إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة إن استطعت، فإن اللص محارب لله ولرسوله، فما تبعك منه شيء فهو

(١) الأحكام الشرعية: ٣٧٣، المسألة (٢١٨٣).
(٢) تحرير الوسيلة: ٤٣٣/١، المسألة (١٢).

عليّ)[1]، فلا يوجد إذن استثناء يمكن إيكاله إلى غير الإمام ونائبه الخاص أو العام؛ لأن غيرهم قاصر عن معرفة الملاك الأهم فتحدث الفوضى، فموارد الأمر والنهي حينئذٍ مشروطة كلها بإذنِ الإمام ونائبيه، والاستثناء واجب بعنوانه لا بعنوان الأمر والنهي.

نتيجة البحث

الرأي المختار لشيخنا الأستاذ (دام ظله)[2] في المسألة هو اشتراط جواز الجرح والكسر والقتل بإذن الإمام المعصوم عليه السلام ونائبه الخاص، أما النائب العام فلا يثبت له هذا الحق إلا بشرطين:

١- أن يكون المورد مما عُلم اهتمام الشرع المقدس به بحيث تكون مصلحة الأمر والنهي أعظم من مصلحة حفظ دم الفاعل كما لو حاول القتل أو أن عمله يؤدي إلى اختلال النظام الاجتماعي وحصول الفوضى، خصوصاً مع كون النظام السياسي القائم مما يجب الحفاظ عليه.

٢- إحراز اجتماع الشروط سواءٌ المتعلقة بالفقيه أو بالظروف المحيطة به، كتعذر تحقيق الغرض بالوسائل الأخف وكون

(١) وسائل الشيعة: ج١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٦، ح٣.
(٢) راجع فقه الخلاف، ج٨

الفقيه مخلصاً حازماً حكيماً عالماً بزمانه غير خاضع لإرادات أخرى، وأن يكون هو والمؤمنون في سعة من تنفيذ الأمر من دون حصول ضرر عام كالتسبب في قتل المؤمنين أو اعتقالهم وتشريدهم ونحو ذلك.

ولكي يقوم الفقيه بهذه الوظيفة على أحسن صورة لا بد أن يكون له مستشارون أمناء من أهل الخبرة في هذه المجالات، أو أن ينشئ مؤسسة تتكفل تشخيص الحالات المراد علاجها، والآليات المناسبة لتحقيق الغرض.

مسؤوليّة الإمتثال والقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المقدمة

تعتبر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من العبادات الإجتماعية في الإسلام، حيث تمثل دعوة للإصلاح الاجتماعي والأخلاقي. وعلى الرغم من أن هذه الفريضة قد تكون مرتبطة بمسؤوليات فردية، إلا أن لها أبعادا جماعية تتطلب من المجتمع بأسره والسلطة الالتزام والمشاركة بها.

تتجلى أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تعزيز القيم الإنسانية والإسلامية مثل العدالة، والرحمة، والتسامح وتطبيق الأحكام والتعاليم الدينية في المجتمع. قال الإمام الباقر عليه السلام في حديث مروي عنه: (إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة، بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتَحِلُّ المكاسب، وتُرَدُّ

المظالم، وتُعمر الأرض، ويُنتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر)[1]. وروي في فضل هذه الفريضة وشرفها عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (وما أعمال البرّ كلها، والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجّيّ)[2]. هذه هي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شرفها وأهميتها، وعظيم بركاتها وآثارها على الفرد والمجتمع، وإن واحداً من هذه الآثار كفيل بأن يجعلها في الصف الأول من الفرائض فكيف بمجموعها؛ لذا كانت أعظم من مجموع أعمال البرّ والجهاد في سبيل الله كما في كلمة أمير المؤمنين عليه السلام، وأن نسبة مجموع تلك الأعمال إلى هذه الفريضة كالنفثة –وهي ما يمازج النفس من الريق عند النفخ- بالنسبة إلى البحر العميق الواسع. ويكفي هذه الفريضة شرفاً أن تكون هدفا للإمام الحسين عليه السلام من نهضته ودفع دمه الشريف ودماء أهل بيته وسبي عقائل النبوة ثمناً لإحياء هذه الفريضة، كما عبّر عليه السلام صريحاً بقوله: (وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي محمد صلى الله عليه وآله؛ أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب)، وقال عليه السلام: (ألا ترون أن الحق لا يُعمل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء ربه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، باب ١، ح٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، باب ١، ح١٨.

محقّاً). ومع ذلك، يبقى السؤال الرئيس حول المسؤول عن تنفيذ هذه الفريضة، وهل المسئول هم الأفراد والمجتمعات؟ أم السلطة؟.

ووفقا للأدلة الشرعية فأن المسؤوليات تنقسم إلى عدة مستويات؛ حيث تشمل الأفراد، المؤسسات، والجهات الحكومية. ولهذا، سنستعرض في هذا البحث مختلف الجهات المسؤولة عن أداء هذه الفريضة. وسنسعى في النهاية إلى الوصول إلى فهم شامل يحدد المسؤوليات والممارسات المثلى لتحقيق الالتزام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الاسلامي.

والبحث تارة يكون وفق الرأي العام والمشهور الفقهي في مدرسة العامة من المسلمين وأخرى على وفق مدرسة الإمامية، فالكلام في مبحثين:

المبحث الأول: في مدرسة العامة

قيل إن المشهور لدى العامة اختصاص مسؤولية امتثال فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسلطة الحاكمة وأسسوا لها ولاية –أي وزارة- خاصة تسمى بولاية الحسبة وميّزوها عن ولاية المظالم وولاية القضاء.

قال ابن خلدون: ((أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك

من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك و يبحث عن المنكرات، و يعزر و يؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، مثل المنع من المضايقة في الطرقات، و منع الحمالين و أهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها و إزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين، ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء، بل له النظر و الحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك و يرفع إليه و ليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقاً، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها في المكاييل والموازين، وله أيضاً حمل المماطلين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء. وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة و صار نظره عاماً في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك و أفردت بالولاية))[1].

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢٥٥-٢٢٦، ط دار الشعب بالقاهرة.

فولاية الحسبة إحدى تشكيلات حكومة الدولة الإسلامية أو ((الخلافة التي هي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا))[1]، وقال ابن خلدون في وجه دخولها في وظائف السلطان: ((إن الخطط الدينية الشرعية من إمامة الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم))[2].

وهذا قريب مما التزم به شيخنا الاستاذ (دام ظله) من أن بعض هذه الوظائف سمّاها بالواجبات الاجتماعية وجعلها من مختصات الولي الفقيه أي الفقيه الجامع لشرائط قيادة الأمة والتحرك بمشروع الإسلام العظيم.

وليعلم ان الملوك كانوا يرسّخون في أذهان الأمة أن هذا الواجب من وظيفة السلطان ومن يأمرهم به حصراً، والهدف واضح وهو تسخيرها لمصالحهم وتحييد دور الأمة في الرقابة والشهادة على السلطة.[3]

روى الغزالي ((عن المأمون أنه بلغه أن رجلاً محتسباً يمشي في الناس يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ولم يكن مأموراً من عنده بذلك

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: ٦٦٥/٦، ط٦.
(٢) مقدمة ابن خلدون: ١٩٥.
(٣) فقه الخلاف، ج٨ ص٢٥٠

فأمر بأن يُدخَل عليه، فلما صار بين يديه قال له: إنني بلغني أنك رأيت نفسك أهلاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير أن نأمرك)) إلى أن قال: ((لِمَ تأمر بالمعروف وقد جعل الله ذلك إلينا –أهل البيت- ونحن الذين قال الله تعالى فيهم: [الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ]؟ فقال: صدقت))[1].

معنى الحسبة

١-الحُسبة لغة: مشتقة من الاحتساب وهو طلب الأجر كما في الحديث: من صام رمضان إيماناً واحتساباً. أي طلب الأجر من الله تعالى. والمعنى المعروف للحسبة أنها مأخوذة من الاحتساب، بمعنى احتساب الأجر عند الله تعالى ففي مجمع البحرين ((يقال: احتَسَبَ فلان عمله: طلباً لوجه الله وثوابه، ومنه الحِسبة بالكسر- وهي الأجر.. والحسبة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)) وقال ابن الأثير: ((الاحتساب من الحسب، كالاعتداد من العد، وإنما قيل لمن ينوي بعمله وجه الله: احتسبه؛ لأن له حينئذٍ أن يعتد عمله، فجعل في حال مباشرة الفعل كأنه معتد به. والحسبة اسمٌ من الاحتساب، كالعدّة من الاعتداد، والاحتساب في الأعمال الصالحة وعند المكروهات وهو البدار إلى طلب الأجر[2] وتحصيله بالتسليم والصبر، أو

(١) إحياء علوم الدين: ٢/٤٠٥.

(٢) لكن من دون الابتداع في الدين واختراع ما ليس له أصل في الشريعة، مثل ما روي أنه قيل لأبي عصمة المروزي توفي ١٧٣ هـ: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في

باستعمال أنواع البر والقيام بها على الوجه المرسوم فيها طلباً للثواب المرجو منها))[1]. وتطلق على كل عمل يؤدى طلباً للأجر مما عُلِم رضا الشارع وترغيبه إلى إيقاعه بحيث لا يرضى بإهماله وتفويته. وهي تشمل وظائف عديدة كالقضاء وإقامة الحدود والتعزيرات والولاية على أمور القاصر والغائب والإصلاح بين الناس وإقامة النظام الاجتماعي العام ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذا لم يجعل الفيض الكاشاني كتاباً مستقلاً في الوافي لهذه الوظيفة بل جعلها ضمن كتاب الحسبة.

واختصت الحسبة بهذه الوظيفة في مدرسة أبناء العامة بحيث يتطابق العنوانان، وشُكّلت ولاية –بمستوى وزارة- في العصر العباسي لهذه الوظيفة باسم (ولاية الحسبة) وميّزوها عن ولاية القضاء ونحوها.

وسرت هذه الثقافة إلى علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقد عنون الشهيد الأول قدس سره في كتاب الدروس بحث الأمر بالمعروف بـ(كتاب الحسبة)[2].

وذكر معنيان آخران، أحدهما عن ابن فارس قال: أنها بمعنى التدبير ((فيقال: رجل حسن الحسبة بمعنى حسن التدبير))[3]. والآخر احتمله

فضل سور القرآن سورة سورة؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي محمد بن إسحق، فوضعت هذا الحديث حسبة، تفسير القرطبي: ٧٨/١.

(١) النهاية في غريب الحديث: ٣٨٢/١.

(٢) الدروس: ٤٧/٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٦٠/٢.

الشيخ المنتظري ﷺ قال: ((ويحتمل أن تكون الحسبة من المحاسبة بمعنى مراقبة أحد الرجلين للآخر وحسابه عليه، ولعل منه أيضاً الحسيب بمعنى المحاسب، قال الله تعالى: [وَكَفَى بِاللّهِ حَسِيباً][1])).

أما في الاصطلاح فهي: أمر بالمعروف إذا ظهر تَرْكُه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعم من الحسبة، فيؤمر بالمعروف وإن لم يترك، وينهى عن المنكر وإن لم يرتكب، كما يفعل الخطباء والعلماء من الحث على فعل الخيرات وترك المنكرات، فتكون الحسبة أخص من حيث إنها تتعلق بالمعروف الذي ترك، والمنكر الذي فعل. فقالوا: أن ((قاعدة الحسبة وأصلها: هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة، وفضلها لأجله على سائر الأمم التي أخرجت للناس)).

وقالوا: أن ((أساسها: قول الله تعالى: [وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] (آل عمران:١٠٤) وقول النبي صلى الله عليه وآله: (من غشّنا فليس منا). فهي من قواعد الأمور الدينية وهي ولاية دينية ناشئة من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)) ((وتنحصر اختصاصات المحتسب في أمرين: الأمر بالمعروف

(١) النساء:٦

والنهي عن المنكر))[1].

وقد فصّلوا الكلام عنها في الكتب التي تتحدث عن النظام السياسي وإدارة السلطة وسياسة الرعية وتنظيم القوانين كالأحكام السلطانية للماوردي ولأبي يعلى الفراء. وأوردوا الفروق بين ولاية الحسبة وولاية المظالم وولاية القضاء، ((فهي من جهة تتصل بولاية القضاء دون أن تتحد معها، كما ترتبط بولاية المظالم دون أن يلتحما))[2].

كما ألفوا كتباً مستقلة في الحسبة ككتاب ((معالم القربة في أحكام الحسبة)) لابن الإخوة القرشي، وهو كتاب نافع لتناوله منكرات ومفاسد كل شرائح المجتمع والصنائع والأعمال الموجودة على نحو ما سميناه بالفقه المتخصص أو الفقه الاجتماعي فعقد كل باب من أبوابه السبعين لواحدة منها.

تأريخ الحسبة

ونسبوا تأسيس ولاية الحسبة إلى عمر بن الخطاب فقالوا: ((واضع نظام الحسبة تنفيذاً لواجب أو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقرر في الإسلام وشرعه: هو عمر بن الخطاب، فإنه كان يقوم بنفسه بمراقبة

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: ج٦، في المواضع المتقدمة.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ٤٨٦/٢.

أحوال السوق لمنع الغش ويتعسس في الليل لتفقّد أحوال المسلمين ومقاومة الظلمة والمنحرفين وتعقب المجرمين، ولكن عُرفت التسمية في عهد الخليفة العباسي المهدي))[1].

لكن هذه النسبة ليست صحيحة لما ورد في روايات الفريقين أن رسول اللهﷺ كان يقوم بهذه الوظيفة، ونذكر بعض الشواهد على ذلك ففي خبر سعد الاسكاف عن أبي جعفرعليه السلام قال: (مرّ النبيﷺ في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلا طيباً، وسأله عن سعره، فأوحى الله عز وجل إليه أن يدسّ يده في الطعام ففعل فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين)[2]. وفي رواية حذيفة بن منصور (أن رسول اللهﷺ قال: يا فلان إن المسلمين ذكروا أن الطعام قد نفد إلا شيء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت)[3]. وفي رواية (أن رسول اللهﷺ مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها)[4].

أما في مصادر العامة فتوجد روايات كثيرة أيضاً كما في صحيح البخاري بسنده عن ابن عمر (أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان في عهد

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: ٦٦٩/٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، باب ٨٦، ح٨.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، باب ٢٩، ح١.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب التجارة، باب ٣٠، ح١.

النبيﷺ فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه حيث يباع الطعام)[1]. وفي سنن الترمذي بسنده عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ مرّ على صبرة من طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: (يا صاحب الطعام ما هذا؟) قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: (أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟) ثم قال: (من غش فليس منا)[2]. وفي الاستيعاب لابن عبد البر ((استعمل رسول اللهﷺ سعيد بن سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكة))[3]، وما ذاك إلا لإرشاد أهل السوق وترشيد أفعالهم وإصلاح ما يحصل من منكر.

وتأسى بهﷺ أجلاء أصحابه كما روى شيخنا الاستاذ (دام ظله) في بحثه الخاص عن تأريخ الفريضة ضمن البحوث التمهيدية لمباحث الامر بالعروف والنهي عن المنكر في كتاب أسمى الفرائض المجلد الأول[4]، وفي الاستيعاب ((سمراء بنت نهيك أدركت النبيﷺ وعمّرت وكانت تمرّ في الأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتنهى الناس عن ذلك بسوط معها))[5].

(١) صحيح البخاري: ١٤/٢، كتاب البيوع، باب ٤٩، ما ذُكر في الأسواق.
(٢) سنن الترمذي: ٣٨٩/٢، أبواب البيوع، باب ٧٢، ح ١٣٢٩.
(٣) الاستيعاب المطبوع بهامش الإصابة: ٨٦/٢.
(٤) أسمى الفرائض وأشرفها، الامر بالمعروف النهى عن المنكر، ج١ ص٤٨
(٥) نفس المصدر: ٣٣٥/٤.

الاستدلال على انحصار الوجوب بالسلطان

واستدلوا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: –وهو المعروف- قوله تعالى في سورة الحج الآية ٤١: [الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ]، بتقريب أن الآية علقت امتثال الفريضة على التمكين في الأرض الذي هو بحسب المصطلح القرآني ظاهر في الاستحواذ على السلطة أو أن من أبرز مصاديق التمكين في الأرض هي الحاكمية والإمساك بالسلطة السياسية.

رد شيخنا الاستاذ (دام ظله) على هذا الاستدلال بأمور[١]:

١- إن هذا التقريب يدل على وجوب إقامة هذه الواجبات على من مكّنهم الله تعالى من السلطة، وهو لا ينفي ثبوت الوجوب على غيرهم كما هو واضح من كلمات جملة منهم، إذ لا يظهر منها القول بانحصار الوجوب بالسلطان، فقد نقل القرطبي في تفسيره قول الضحاك: ((هو شرط شرطه الله على من آتاه الملك)) وعلق عليه قائلاً: ((وهذا حسن))[٢] وحكى قول

(١) فقه الخلاف، ج٨ ص٢٥٣
(٢) تفسير القرطبي: ٤٥/١٢.

سهل: ((الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على السلطان وعلى العلماء الذين يأتونه وليس على الناس أن يأمروا السلطان لأن ذلك لازم له واجب عليه ولا يأمروا العلماء فإن الحجة وجبت عليهم)).

وقال الفخر الرازي: ((إن الله تعالى وصف المهاجرين بأنه إن مكّنهم من الأرض وأعطاهم السلطنة فإنهم أتوا بالأمور الأربعة وهي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن قد ثبت أن الله تعالى مكّن الأئمة الأربعة من الأرض وأعطاهم السلطة عليها فوجب كونهم آتين بهذه الأمور الأربعة))[1].

٢- إن التمكين في الأرض لا ينحصر بالنفوذ السياسي والاستيلاء على السلطة فيمكن أن يكون التمكين بالنفوذ الديني كالمرجعية، أو الاجتماعي كرئيس العشيرة، أو الإعلامي كالقنوات الفضائية والمواقع الإعلامية القادرة على صناعة الرأي العام وتوجيهه، أو المالي كأصحاب رؤوس الأموال المؤثرة وهكذا، فتدعو الآية إلى استخدام كل أشكال النفوذ والتأثير في إقامة هذه الواجبات.

٣- إن التقريب مبني على توقف إقامة هذه الواجبات على التمكين في الأرض، وهو غير تام لوجوب الصلاة والزكاة حتى مع عدم التمكين. وبتعبير آخر: إن القول بالتوقف يلزم منه كون الجملة لها مفهوم وهي ليست

(١) راجع تفسير الفخر الرازي: ٤٢/١٢.

كـذلك فـالمراد بالجملـة بيـان صـفة هـؤلاء القـوم ومـنهجهم في الحيـاة، وأهـدافهم مـن السـعي للـتمكن في الأرض أن يقيمـوا هـذه الأمـور لا توقـف إقامة الواجبات عليه.

٤- ولو تنزلنا عن كل ما سبق فإن الآية تتحدث عن مرتبة من مراتب هذه الطاعـات وشـكل مـن أشـكالها يتوقـف عـلى التمكـين في الأرض وهي ذات المظهـر الاجتمـاعي، فيريـد بإقامـة الصـلاة إعطاءهـا كيانـاً اجتماعيـاً كإقامـة الجمعـة ويريـد بإيتـاء الزكاة مـا يشـبه تأسـيس جهـاز لجمـع الزكاة وتوزيعهـا، ويريـد بـالأمر بـالمعروف والـنهي عـن المنكـر مواردهـا الاجتماعيـة كالفسـاد المـالي والإداري وخلـق البيئة الصـالحة والقضـاء عـلى المنكـرات العامـة، ولا تعني سقوط هذه الأمور بالكلية عند عدم التمكين، وإنما قيّدنا بهذه للقطع بعدم توقف الامتثال الفردي والشخصي. لوجوب إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على التمكين في الأرض.

الوجه الثاني: ما ذكره الغزالي كإشكال ويصلح أن يكون وجهاً هنا، قال: ((إن في الأمـر بـالمعروف إثبـات سـلطنة وولايـة واحتكـام عـلى المحكـوم عليـه ولذلك لم يثبت للكافر على المسلم مع كونه حقاً فينبغي أن لا يثبت لآحاد الرعية إلا بتفويض من الوالي وصاحب الأمر)). وأجاب عليه بأن ((الكافر ممنـوع لمـا فيـه مـن السـلطنة وعـز الاحتكام، والكافر ذليل فـلا يسـتحق أن ينال عـن التحكم عـلى المسـلم، وأما آحـاد المسـلمين فيسـتحقون هـذا العـز

بالدين والمعرفة))[1].

فهذه الولاية والسلطنة جعلها الشارع المقدس للآمر الناهي وصرحت بها الآية الكريمة [وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ][2]، وشرح شيخنا الاستاذ (دان ظله) بعض صور العلو للآمر الناهي من خلال تسمية الفريضة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر في أسمى الفرائض.

مناقشة إناطة الفريضة بالسلطة

إن تنظيم الأمور وتوجيهها ومأسستها –كما يقال- شيء جيد وفيه فوائد كثيرة لا تخفى كالاستفادة من القوة الإجرائية التي تتمتع بها السلطة، إلا أن حصر التنفيذ والقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالجهاز الحكومي مطلقاً من خلال ولاية الحسبة تسجل عليه عدة ملاحظات:

١- إنه عدول عن المصطلح القرآني الذي هو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، حتى أصبح عنوان هذه الفريضة في كتبهم بـ((الحسبة)).

(١) إحياء علوم الدين: ٤٠٢/٢.
(٢) التوبة:٧١

٢- إن فيه توسيعاً وتضييقاً لدائرة الفريضة، أما التوسيع فلأن جملة من الأمور الحسبية لا تدخل في فريضة الأمر والنهي اصطلاحاً كرعاية أموال القاصر والمفقود، وأما التضييق فلأن جملة من موارد الأمر والنهي لا تتوقف على التمكن في الأرض وهي الموارد الفردية والشخصية للأمر والنهي، أي أن بين العنوانين عموماً من وجه.

٣- في هذه الخطوة تسييس للفريضة وإلحاقها بركب السلطة وهي بذلك تتحول إلى أداة من أدواتها في فرض سياساتها وسلوكها من دون الالتفات إلى أغراضها الأصلية، كما حصل فعلاً.

قال بعض المفكرين المعاصرين: ((يوجد في الإسلام مبدأ وفريضة أساسية تم تخريبها، وهي ذات دور فاعل في إقامة السلطة العادلة، وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالذي فعله معاوية أن حول هذه الفريضة التي هي شكل من أشكال السلطة التي يقوم بها المجتمع، كما يقال اليوم: الصحافة هي السلطة الرابعة، وفي الإسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي السلطة التي يمارسها الناس فلما جاءت السلطة ذات النزعة

الامبراطورية حولت هذا المرفق من سلطة حرة إلى وظائف في الدولة، أي أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة تحددها الدولة وسيف من سيوفها، من هنا نشأ شكل للسلطة يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه الإسلام))[1].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): للإنصاف أنهم وإن جعلوا ولاية حكومية للحسبة إلا أنهم لم يجمعوا على حصر القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمنتسبين لهذه الولاية لا نظرياً ولا عملياً.

أما نظرياً: أي فقهياً؛ فقد قال الغزالي عن شرط إذن الإمام أو الوالي: ((شرَط قومٌ هذا الشرط ولم يثبتوا للآحاد من الرعية الحسبة، وهذا الاشتراط فاسد، فإن الآيات والأخبار تدل على أن كل من رأى منكراً فسكت عليه عصى. إذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم، فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكّم لا أصل له))[2].

وقال عن مراتب النهي عن المنكر: ((السابعة: مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه شهر سلاح وذلك جائز للآحاد.. فإن احتاج إلى شهر السلاح وكان يقدر على دفع المنكر بشهر السلاح وبالجرح فله أن

(١) حوار أجرته مجلة الاجتهاد والتجديد مع السيد محمد حسن الأمين، العدد ٨، ص١٥.
(٢) إحياء علوم الدين: ٤٠٢/٢.

يتعاطى ذلك ما لم تثر فتنة))[1] ثم قال: ((الدرجة الثامنة: أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج إلى أعوان يشهرون السلاح، وربما يستمد الفاسق أيضاً بأعوانه ويؤدي ذلك إلى أن يتقابل الصفّان ويتقاتلا، فهذا قد ظهر الاختلاف في احتياجه إلى إذن الإمام، فقال قائلون: لا يستقل آحاد الرعية بذلك لأنه يؤدي إلى تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد، وقال آخرون: لا يحتاج إلى الإذن –وهو الأقيس- لأنه إذا جاز للآحاد الأمر بالمعروف وأوائل درجاته تجر إلى ثوان والثواني إلى ثوالث وقد ينتهي لا محالة إلى التضارب فلا ينبغي أن يبالي بلوازم الأمر بالمعروف، ومنتهاه تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معاصيه))[2].

وأما عملياً: فلأنهم جعلوا المجال واسعاً لمن يريد التطوع بإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعيداً عن الانتساب لولاية الحسبة، وذكروا فروقاً بين المحتسب والمتطوع، فأورد الفرّاء في الأحكام السلطانية تسعة فروق، وكذا الماوردي، ومنها:

((١- إن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فرض الكفاية.

٢- إن عليه أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص

(١) المصدر: ٤٢٤/٢.
(٢) المصدر: ٤٢٥/٢.

عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص.

٣- إن له أن يرتزق من بيت المال على حسبته ولا يجوز لمتطوع أن يرتزق على إنكاره))[١].

وقبل أن ننهي الكلام في هذا المبحث نذكر ما سجّله الغزالي من ألم وأسف لضياع هذه الفريضة العظيمة، وكان عليه أن يأسف أكثر ويلتفت إلى أصل المشكلة وهي تقمّص الخلافة ممن لا يستحقها وأن يسعى لمعالجة تلك المشكلة لأن هذه الكوارث من آثار وتداعيات ذلك الانحراف وذلك النكوص عن أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فحصلت النتائج التي حذّر منها النبيﷺ عند ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن نتائجه: (سُلّط عليكم شراركم)، قال الغزالي: ((إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمّت الفترة وفشت الضلالة وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد وهلك العباد ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد. وقد كان الذي خفنا أن يكون، فإنا لله وإنا

(١) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري قدس سره: ٢٦٢/٢ عن الأحكام السلطانية للفراء: ٢٨٤ وللماوردي: ٢٤٠.

إليه راجعون، إذ قد اندرس من هذا القطب عمله وعلمه، وانمحت بالكلية حقيقته ورسمه، فاستولت على القلوب مداهنة الخلق وانمحت عنها مراقبة الخالق واسترسل الناس في اتباع الهوى والشهوات استرسال البهائم، وعزّ على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم))[1].

نسأل الله تعالى أن لا نضيعها نحن أتباع أهل البيت عليهم السلام كما ضيّعها الآخرون تحت تأثير بروق المطامع والمداهنات والمجاملات على حساب الحق.

المبحث الثاني: في مدرسة الإمامية

يمكن استنتاج عدة أقوال في المسألة من كلمات الأصحاب تخصِّص الوجوب بواحد أو جماعة دون العموم، وإن لم يصرحوا بها إلا أنها لازمة لمبانيهم، فمن اشترط العلم في الوجوب –مستدلاً برواية مسعدة بن صدقة[2]- فإنه يقصره على العلماء، ومن اشترط العدالة في الآمر الناهي فإنه يجعل امتثال الفريضة من واجب العدول دون غيرهم وقد ناقشها شيخنا الاستاذ (دام ظله) في شروط الآمر الناهي في كتاب أسمى الفرائض[3]، هذا على صعيد العناوين المعينة.

(١) إحياء علوم الدين: ٣٩١/٢.
(٢) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، باب ٢٢، ح١.
(٣) أسمى الفرائض وأشرفها، الامر بالمعروف النهى عن المنكر، ج١ ص٥١٧

أما العناوين غير المعينة فتعرف من قولهم أن وجوب الفريضة كفائي وأن معنى الكفائية أن المخاطب بالوجوب واحد بعينه أو لا بعينه، أو أن المخاطب بها جماعة أي بعض الأمة لا كلها مستدلين بكون معنى الوجوب الكفائي ذلك. ومن قوله تعالى: [وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ][1].

ولم أجد في كلمات الأصحاب ما يفيد حصر امتثالها بالإمام أو السلطان العادل، نعم تقدم الخلاف في اشتراط إذن الإمام ونائبه في بعض مراتبها الموجبة للجرح والكسر والقتل.

لذا يكون مستغرباً اتهام بعض علماء العامة للشيعة بتعطيل الفريضة إلى ظهور الإمام المهدي عليه السلام لأن الشيعة يرون انحصار وجوبها بالإمام!، منهم ((القاضي عبد الجبار المعتزلي بصيغة (حُكي) وسيف الدين الآمدي وعبد الملك الجويني والشيخ عبد الرحمن الحنبلي الدمشقي الصالحي في (الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، صفحة ١٧٧). وقد ذكر ابن حزم في (الملل والنحل: ٣/ صفحة ٨٨) أن الروافض يرون سقوط المرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف في حال الغيبة ولو قتلوا كلهم.

وقال النووي في (شرح مسلم:٢/صفحة ٢٢): ولم يخالف في ذلك –أي

(١) آل عمران:١٠٤ - وقد ناقشها شيخنا الاستاذ دام ظله جميعاً عند البحث عن حقيقة الوجوب الكفائي والاستدلال بالآيات الكريمة على الوجوب.

الإجماع على وجوب الأمر والنهي- إلا بعض الرافضة ولا يعتد بخلافهم))[1].

وأورد الغزالي نفس التهمة، فإنه بعد أن انتهى إلى أن ((تخصيص الوجوب بشرط التفويض من الإمام تحكّم لا اصل له)) قال: ((والعجب أن الروافض زادوا على هذا فقال: لا يجوز الأمر بالمعروف ما لم يخرج الإمام المعصوم وهو الإمام الحق عندهم، وهؤلاء أخس رتبة من أن يكلّموا بل جوابهم أن يقال –إذا جاؤوا إلى القضاء طالبين لحقوقهم في دمائهم وأموالهم- إن نصرتكم أمر بالمعروف واستخراج حقوقكم من أيدي من ظلمكم نهي عن المنكر وطلبكم لحقكم من جملة المعروف وما هذا زمان النهي عن الظلم وطلب الحقوق لأن الإمام الحق بعد لم يخرج))[2].

وردّ عليه شيخنا الاستاذ (دام ظله) بقوله[3]: بغض النظر عن غفلته في النقض المذكور الذي هو من متعلقات القضاء وقد فرّقوا بين ولاية الحسبة التي يندرج فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وولاية القضاء، فإن هذه النسبة محض افتراء ولا يوجد من يقول بهذا. ومن باب حسن الظن فإننا نريد أن نبحث الآن عما يمكن أن يكون منشأ لتوهم الغزالي في حكايته عن الشيعة وهنا عدة احتمالات:

(١) نقل هذه الأقوال في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢١٦.
(٢) إحياء علوم الدين: ٤٠٢/٢، ط. مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧.
(٣) فقه الخلاف، ج٨ ص٢٥٦

١- رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سمعته يقول –وسُئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-: أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: لا، فقيل له: ولمَ؟ قال: إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر) بتقريب أن ذكر هذه الشروط كناية عن السلطان، مضافاً إلى نفي الوجوب عن غيره في ذيل الرواية بقوله عليه السلام: (وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة)[1] وزمان الهدنة هو زمان غيبة الإمام (عجل الله فرجه).

لابد من القول بأن هذه الرواية لا إطلاق لها لعموم الفريضة لأنها ناظرة إلى من يخرجون على السلطات الحاكمة باسم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- الروايات المانعة من الخروج قبل قيام القائم عليه السلام كرواية ابي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كل راية ترفع قبل القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل)[2] ومرفوعة ربعي عن علي بن الحسين عليه السلام: (والله لا يخرج أحدٌ منا قبل خروج القائم إلا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن

(١) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، باب ٢٢، ح١.
(٢) الرواية والتي بعدها تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٢، ٦.

يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به) بتقريب أن هذه الروايات شاملة للأمر والنهي أو أنها بلحاظ الجهاد، والأمر والنهي منه.

فهذه الروايات ناظرة إلى القيام في وجه السلطات الحاكمة لقلب نظام الحكم من دون اكتمال المقدمات المطلوبة، إذ يطلق الخروج على حركات التمرد ضد أنظمة الحكم، وموارد الأمر والنهي أوسع من ذلك، فهذه الروايات لا تجري على ما نحن فيه.

٣- ذهاب جملة من علماء الشيعة إلى سقوط وجوب الجهاد الابتدائي وصلاة الجمعة والعيدين في زمان الغيبة، فعمم المتوهم الحكم بنحو من تنقيح المناط أو القياس إلى فريضة الأمر والنهي لاشتراكها مع سابقاتها في كونها من وظائف الإمام أو ما تسمّى بالواجبات الاجتماعية.

ويرد عليه أنه قياس مع الفارق لأن سقوط الوجوب في الجهاد والجمعة كان بالأدلة الخاصة عندهم وليس بملاك ظهور الإمام.

٤- الروايات الكثيرة الواردة في التقية بتقريب أن موردها الرئيسي هي فريضة الأمر والنهي، وهذا موجود في ارتكاز بعض علماء الإمامية أيضاً، حيث تلاحظ مثلاً أن صاحب الوسائل ادرج

حوالي مائة رواية في تسعة أبواب عن التقية في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥- ذهاب مشهور الفقهاء الشيعة إلى اشتراط وجوب الأمر والنهي بالأمن من الضرر، فربما يتصور أنه في عصر الغيبة يكون هناك خوف ضرر فيسقط، خصوصاً عند من وسّع دائرة الخوف من الضرر إلى مطلق الاحتمال.

وجوابه عدم الملازمة إذ بينهما عموم من وجه كما هو واضح، بل إن الضرر كان في زمان الأئمة المعصومين عليهم السلام أكثر مما في زمان الغيبة

٦- ما احتمله بعضهم فنسبه إلى ((النصوص الداعية إلى ترك الناس وعدم دعوتهم للتشيع))[١].

فهذه الروايات لو تمت سنداً ودلالة فإن لها ظروفها وملابساتها الزمانية والمكانية، ولو تنزّلنا ((فهي توجب التقييد في نوع المأمور به والمنهي عنه، أي أن الأمر والنهي يظلان ثابتين في غير قضية الإمامة وأمثالها))[٢].

(١) فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٢٠.
(٢) فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٢٠.

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

بما انه لا ثمرة في البحث عن الحكم والأدلة على وجوب هذه الوظيفة لإجماع المسلمين كافة على ذلك، لذا نبني بحثنا على ما اختاره شيخنا الأستاذ (دام ظله) في فقه الخلاف[1] من عموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن الخطاب موجه إلى الجميع ولا يختص بأحد أو فئة، لإطلاق الروايات وعمومها، ولا يمنع منه كونه واجباً كفائياً؛ لأن عموم الخطاب هو ما يفهم من حقيقة الوجوب الكفائي،

لأن الوجوبات الكفائية موجهة إلى جميع الأمة على نحو يشابه العموم الاستغراقي والعموم المجموعي من جهة ويخالفهما من جهة أخرى، فيشابه العموم الاستغراقي من حيث تعلقه بجميع الأفراد وإلقاء عهدته في ذممهم، والاجتزاء من أي فرد قام به صحيحاً محققاً للغرض واستحقاق الجميع الإثم والعقوبة لو لم يأتِ به أحد؛ لأن المخاطب به طبيعي المكلف، ويخالفه من جهة عدم مطلوبية إتيان كل فرد فرد به، لسقوط الوجوب عن الغير إذا قام به البعض على نحو يحقق غرض المولى. ويشابه العموم المجموعي من جهة توجهه إلى الأمة بما هي أمة لأن لها كياناً قابلاً لتحمل المسؤولية وإلقاء العهدة واشتغال الذمة كالأفراد، ويختلف معه من جهة عدم مطلوبية إتيان المكلفين به على نحو الاشتراك والانضمام إلى

(١) فقه الخلاف ج٨ ص٧٠

بعضهم –كما هو مقتضى الاصطلاح- إذ يصح منه القيام بالفعل سواء اشترك معه غيره أم لا[1]. وأن الشروط التي ذكرها المشهور للوجوب غير تامة[2]، نعم قد يتعين الامتثال بفرد أو جماعة لاجتماع شرائط الواجب فيه من دون تخصيص للوجوب.

المعروف والمنكر: فردي واجتماعي

أن المعروف والمنكر يقسمان إلى قسمين: فردي واجتماعي، وقد بُني فقه الإمامية على لحاظ الأول كما هو واضح من الأمثلة والفروع الفقهية، بينما غلب الثاني على فقه العامة، حتى جعلوه من وظائف الإمام والسلطان ومقتضيات الإمامة والخلافة فدخلت هذه الفريضة في مسائل علم الكلام وبحثوها في الأحكام السلطانية.

وانعكس هذا الانقسام على وسائل الامتثال والجهة القائمة به، فكان هذا التقسيم الشامل ضرورياً للإحاطة بالمسألة. ونقصد بالفردي ما يتعلق بأحكام الفرد كشخص لا يصلي فيؤمر بها أو يشرب الخمر فينهى عنها، أو امرأة غير محجبة فتؤمر به، أو تُظهر زينتها فتنهى عنها، وهكذا. أما الاجتماعي فهو ما يتعلق بالوضع العام للدين وشؤون الأمة والبلاد كإقامة شريعة الله تعالى على الأرض والجهاد وصلاة الجمعة، وكمكافحة الفساد

(١) راجع فقه الخلاف ج٨ ص٩٧
(٢) راجع فقه الخلاف ج٨

المالي والإداري، ومعالجة الفقر والبطالة والأمية، والوقوف في وجه الهيمنة الأجنبية والإرهاب، ودفع حكم الأنظمة الديكتاتورية الظالمة، وضمان الحقوق العامة للمجتمع في الأمن والخدمات والتنمية، والتوزيع الأمثل لثروات الشعب، ومواجهة الإفساد الاخلاقي والتضليل الفكري والعقائدي وفضح مؤسساته وفعالياته، ومنع التخريب الاقتصادي، ونحو ذلك.

وهذا التقسيم ظاهر في الآيات والروايات كما سنبين إن شاء الله تعالى، اما الفردي فأمثلته واضحة وكثيرة كقوله تعالى: [وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا][1]، وقوله تعالى: [يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ][2].

وأما الاجتماعي فكقول الإمام الحسين عليه السلام المشهور: (ايها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لرسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله)[3] فهذا التغيير واجب اجتماعي على الأمة، ولا يتغير سلوك السلطان ومنهجه ووجوده بعمل فردي.

(١) سورة طه:١٣٢
(٢) سورة لقمان:١٧
(٣) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٤٣٨.

وعلى أساس هذا التقسيم يُعرف جواب السؤال عن من يجب عليه امتثال الفريضة والقيام بها:

القسم الأول: الامتثال والقيام الفردي

الامتثال والقيام بفريضة المعروف والنهي عن المنكر وجوبه ثابت على الجميع بلا استثناء، وقد شرح شيخنا الاستاذ (دام ظله) معنى ذلك[1] عند البحث عن حقيقة الوجوب الكفائي في موسوعته الفقهية، واختار فيه أن الوجوب الكفائي لا يختلف عن العيني في توجه خطابه إلى جميع المكلفين، والفرق بينهما ناشئ من طبيعة متعلق الوجوب أي الواجب، فإنه في الكفائي يسقط بفعل البعض وينتفي موضوع الوجوب.

ووجدنا أيضاً أنه حتى مثل السيد الخوئي قدس سره الذي ذهب إلى تفسيره بأن ((يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبَّر عنه بصرف الوجود))[2] قال بإطلاق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو كفائي، ففي منهاج الصالحين له قدس سره: ((لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصنف من الناس دون صنف، بل يجب عند اجتماع الشرائط المذكورة على العلماء وغيرهم، والعدول والفساق،

(١) فقه الخلاف ج٨ ص٢٥٨
(٢) محاضرات في أصول الفقه: المجلد ٤٥ من موسوعة آثار السيد الخوئي، صفحة ٢٤٠.

والسلطان والرعية، والأغنياء والفقراء))[1].

فردّ عليه في فقه الخلاف في فصل الشروط استنتاج عدم صحة ما ذكره المشهور من شروط الوجوب، وأن الوجوب مطلق على المكلفين، وأن ما ذكروه يمكن أن يكون شروطاً للواجب، فقوله ﷺ: ((عند اجتماع الشرائط)) لا موضوع له.

القسم الثاني: الامتثال والقيام الاجتماعي

ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعي في هذه الفريضة له أنواع وبلحاظها تختلف الوسائل والآليات والجهة القائمة به:

النوع الأول: ما يكون وظيفة المجتمع كله كوجوب تمكين الفقيه الجامع لشرائط القيادة وولاية أمر الأمة من إقامة شريعة الله تعالى وتطبيق الإسلام[2]، ومنها التعاون على البر والتقوى، وكالمشاركة في الانتخابات لاختيار القيادة الصالحة، وكالمشاركة في التظاهرات والاحتجاجات والاعتصامات للمطالبة بحق معين أو الاعتراض على ظلم أو إلفات النظر لقضية معينة، وورد فيه قوله تعالى: [كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ

(١) منهاج الصالحين: ٣٥٢/١، المسألة ١٢٧٢.
(٢) وقد ذكره الفقهاء في نهاية كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعنوان تمكينه من إقامة الحدود وهو قابل للتجريد عن الخصوصية.

بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ][1] وقوله تعالى: [وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ][2]، ومرسلة الطوسي والمفيد عن النبيﷺ قال: (لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات وسُلّط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء)[3].

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) قال: (قال أمير المؤمنينعليه السلام: إن الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سرّاً من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغيّر ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل)[4].

النوع الثاني: ما يكون وظيفة جماعة من الامة تتصف بقدرتها على العمل في هذه المساحة أو تلك و أن هذا النوع يمكن أن نحمل عليه قوله تعالى: [وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ].

(١) سورة آل عمران: ١١٠
(٢) سورة التوبة: ٧١
(٣) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ١، ح١٨.
(٤) وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ٤، ح١.

ومن أمثلته وظيفة التبليغ والوعظ والإرشاد والدعوة إلى الله تبارك وتعالى، أو التصدي للعمل السياسي للإصلاح والتغيير والمحاسبة والمراقبة، أو تشكيل المؤسسات الإعلامية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية ومنظمات المجتمع المدني ونحو ذلك، بحسب ما تتعرض له الأمة من احتياجات وتحديات.

وهذا النوع له حضور في الكتب الفقهية من خلال ما يسمى بمجلس أهل الخبرة الذين يشيرون إلى المجتهد الجامع لشرائط المرجعية ليقلده الناس، ومقتضى هذا الموقع اتساع صلاحياتهم ومسؤولياتهم ليكون لهم دور المراقبة والمحاسبة وتقييم العمل باستمرار، والفحص عن الأكفأ في كل مدة زمنية محددة، أو عند حصول احتمال لوجوده؛ لأن مسؤوليتهم ثابتة ابتداءً واستدامة كما هو واضح.

وهذا كله من المصاديق المهمة لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتعلقها بالقيادة الدينية العامة للشيعة وحماية مذهب أهل البيت عليهم السلام والانطلاق بمشروع الإسلام العظيم، فالحوزة العلمية من اهم ساحات هذه الوظيفة المباركة ولا يجوز التعتيم على ما يجري فيها بحجج واهية يستخدمها البعض بانتقائية لصالحه فقط.

النوع الثالث: ما يكون واجباً سلطوياً أو حكومياً أي من مختصات السلطة الحاكمة والقوى النافذة؛ لحاجته إلى إقرار قوانين وقوة إجرائية تنفذها

وتعاقب الخارج عليها كالقوانين المعتمدة في القضاء والمحاكم، أو تشكيل شرطة الآداب للمحافظة على البيئة الصالحة، ومنع المظاهر المنحرفة، وسائر الأمور الأخرى المتوقفة على السلطة والتمكين في الأرض المقصود بقوله تعالى: [الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ][1]، وقد تكون السلطة النافذة سياسية كالحكومات أو اجتماعية –كرؤساء العشائر الذين يضعون السنائن العشائرية وينظرون في النزاعات.

نتيجة البحث

وجوب امتثال فريضه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القسم الفردى ثابت على الجميع بلا استثناء؛ اما في القسم الاجتماعي وفي الوجوبات الكفائية تكون جميع الامة مامورة بما إن حقيقة الأمر الذي يصدر من المولى إنشاء يراد منه بعث وتحريك المأمور نحو المأمور به وإيجاد الداعي لديه للتحرك وإلقاء عهدة التكليف عليه ونحوها من المعاني، وعلى هذا فلا بد من وجود المأمور لتصدق حقيقة الأمر، وفي الوجوبات الكفائية يكون جميع الأمة مخاطب لهذه الأوامر وهو النوع الاول من الانواع الثلاثة، والنوعان الثاني والثالث يرجعان إلى الأول؛ لأن الأمة ككل مسؤولة عن إيجاد النوعين الثاني والثالث فهي التي توجد الجماعة الداعية إلى الخير

(١) سورة الحج : ٤١

والآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر وهي التي تنتخب السلطة الحاكمة.

والخلاصة أن القول في المسألة واحد وهو عموم الوجوب لكل أفراد الأمة، وهي مصدر كل الأنواع الأخرى، كما يقال في الدساتير الحديثة (الشعب مصدر السلطات) لكن طريقة الامتثال وتحصيل الواجب تختلف بحسب حال متعلقه.

وهنا ملاحظتان:

الأولى: يتطلب توزيع هذه الأدوار والمسؤوليات في كثير من موارده الرجوع إلى الفقيه الجامع لشرائط القيادة لما في تجاوزه من اختلال النظام والوقوع في المهالك ولما ورد في العلماء أنهم في زمان الغيبة تكون (بيدهم مجاري الأمور) وهم (حصون الإسلام) وهم (خلفاء الرسول) ومثل (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا)[1] ونحو ذلك.

الثانية: إن هذا التنويع هو توزيع وتقسيم لموارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليست خيارات متعددة أمام القائم بالفريضة حتى نفكر في الأسلوب الأفضل ونذكر نقاط القوة والضعف في كل منها للترجيح بينها كما حكاه البعض عن مصدر معاصر[2]، فالمورد هو الذي يحدد الآلية التي تناسبه.[3]

(١) راجع وسائل الشيعة: كتاب القضاء.

(٢) فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢١٤ عن كتاب بالفارسية للدكتور عبد الحسين رضائي راد.

(٣) راجع فقه الخلاف، ج٨ (المسؤول عن امتثال الفريضة والقيام بها)

حكم قطع أعضاء الإنسان والتّصرف فيها

المقدمة

من جملة المباحث الجديدة في عصرنا الراهن هو حكم قطع أعضاء الإنسان و التصرف فيها بأنواع التصرفات مثل هبتها وبيعها والمصالحة عليها و ما شابه ذلك التي قام بدراستها سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) وبين فيها جهات وقيود البحث، وذكر الآراء وأدلة كل منها ومناقشتها، وفي ختام البحث نذكر ما توصل اليه سماحته. فنقول بما أن الإنسان له سلطنة على أجزاء بدنه ونتيجته جواز تصرفه فيها بأنحاء التصرفات ومنها منحها إلى آخر وأن القطع مشروط بإذنه وإلا كان تصرفاً في سلطان الغير من دون إذنه وهو أولى من أخذ الأموال بالحرمة، وكان هتكاً لحرمته وهو فعل محرم.[1] لكن هذا الجواز مقيد بعدم ورود النهي عنه في الشريعة لأن الإنسان مستخلف على بدنه وليس حرّاً يعمل فيه ما يشاء. ولمعرفة هذه القيود قسّم شيخنا الأستاذ (دام ظله) الكلام إلى جهتين: الأولى ما إذا كان المقطوع منه حيّاً، والثانية ما إذا كان المقطوع منه ميّتاً.

---

(١) راجع فقه الخلاف، ج١٢ ص٢٣٨: المطلب الأول: ملكية الإنسان لأعضائه.

الجهة الأولى: إذا كان المقطوع منه حيّاً

وكان مسلماً أو غيره من محترم النفس والمال، وهنا عدة قيود:

القيد الأول: أن لا يؤدي إلى قتل النفس

فإن حرمة قتل النفس من المسلَّمات لأن إيجاد الحياة وإعدامها من مختصات الخالق تبارك وتعالى تكويناً وتشريعاً.

الأدلة

من الآيات الكريمة الدالة على الحرمة التي ذكرها شيخنا الأستاذ (دام ظله) قوله تعالى: [وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً][1] وقال تعالى في تعظيم قتل النفس [أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً][2] وقال (دام ظله) هي شاملة بإطلاقها لقتل نفسه.

والنهي لا يقتصر على قتل النفس مباشرة أي الانتحار بل تعم الأفعال المسببة لقتل النفس كإلقاء نفسه وسط الأعداء ليقتلوه قال تعالى: [وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ][3] وأوضح مصاديق التهلكة السبب المؤدي إلى قتل النفس كأن يذهب إلى موضع وباء قاتل بلا إجراءات وقائية، فهو تعبير أبلغ عن حرمة قتل النفس بالنهي عن أسبابها ومقدماتها كما في معتبرة محمد بن مسكين عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات، فقال: قتلوه، ألا سألوا؟! ألا يموه؟! إن شفاء العيّ

(١) النساء : ٢٩
(٢) المائدة:٣٢
(٣) البقرة: ١٩٥

السؤال)[1] فإنهم قتلوه بجهلهم باعتبار أنهم لم يكونوا يعلمون أن الغسل سيؤدي إلى الموت لكنهم أقدموا على مظنة الخطر.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) الروايات الدالة على حرمة قتل النفس ومنها صحيحة أبي ولاد الحناط عن الإمام الصادق عليه السلام قال: (من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها)[2] وفي رواية ناجية عن الإمام الباقر عليه السلام (إن المؤمن يبتلى بكل بلية ويموت بكل ميتة إلا أنه لا يقتل نفسه)[3]، وفي رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام قال: (وحقّ السلطان أن تعلم أنك جُعلت له فتنة وأنه مبتلى فيك بما جعله الله عز وجل له عليك من السلطان، وأن عليك أن لا تتعرض لسخطه فتلقي بيدك إلى التهلكة، وتكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء)[4].

وقال سماحته (دام ظله) أن الروايات التي تدلّ على حرمة قتل النفس ووجوب حفظها مما لا تُحصى كثرة وهي شاملة بإطلاقها لمن قتل نفسه، روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: (قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا)[5] وفي الحديث (المؤمن أعظم حرمة من الكعبة)[6].

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٦/٣، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، باب ٥، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: ٣٧٨/١٩، كتاب الوصايا، باب ٥٢، ح١.
(٣) وسائل الشيعة: ٢٤/٢٩، أبواب القصاص في النفس، باب ٥، ح٣.
(٤) وسائل الشيعة: ١٧٤/١٥، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، باب ٣، ح١.
(٥) كنز العمال: ح ٣٩٨٨٠.
(٦) الخصال: ١٦/١.

القيد الثاني: حرمة الإضرار بالبدن

والكبرى ثابتة والصغرى متحققة لأن فقدان العضو ضرر.

بيان الكبرى

أن الحديث المتواتر عن النبيﷺ (لا ضرر ولا ضرار)[1] جملة خبرية فهو ينفي وجود حكم ضرري في الإسلام ولو بلسان نفي الموضوع، وأنه لا يشرع للمكلفين حكماً فيه ضرر عليهم، ولو أدّى حكم عند تطبيقه إلى ضرر فإنه غير داخل في إطار الشريعة وليس منها ولا بد أن خللاً ما في التطبيق قد حصل كما في قضية سمرة بن جندب.

ويمكن أن يكون جملة إنشائية فيفيد النهي عن كل ما يوجب الضرر بالنفس والإضرار بالآخرين؛ لأن النهي عن المعلول أبلغ في الدلالة عن النهي عن العلة، ولأن ((الضرر معلول لعلل وأسباب مختلفة، فنفي المعلول نفي لجميع أنحاء علله سواء كانت العلة هي الأحكام الشرعية، فإن العمل بها ربما يكون موجباً للضرر، أو إطلاق السلطنة على المال والنفس، فإنه ربما يؤدي إلى الضرر، أو لزوم بعض المعاملات، أو عدم جعل حق الشفعة وغير ذلك. فإطلاق نفي المعلول يدل على نفي العلل))[2].

إشكال ومناقشة

لو قيل بأن ((مفاد الفقرة الأولى أنه لا يتوجه إلى المكلف في محيط الشرع ضرر فهي ناظرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج ومنصرفة عن ورود الضرر على الإنسان من ناحية نفسه، فلازمها أنه لا يصل إلى الإنسان ضرر في

(١) الكافي: ٢٩٣/٥، باب (الرجل يتكارى البيت والسفينة)، ح٢. وسائل الشيعة: ٣٢/١٨، أبواب الخيار، باب ١٧، ح٣.
(٢) السيد محسن الخرازي في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد ١٩، ص ٦٢.

محيط القانون، فلم يحمّل عليه ما يضرّ به، ولم يجوّز للغير إيراد الضرر عليه وأما إضرار الإنسان بنفسه فهو خارج ومنصرف عنه. كما أن ظاهر المصدر في الفقرة الثانية أيضاً هو الإضرار بالغير وإيراد الضرر عليه فلا يعم إيراد الشخص للضرر على نفسه))[1].

قلنا: لا وجه لدعوى الانصراف مع ظهور الحديث في الإطلاق، ولو تنزّلنا فإن ما قيل لا يضرُّ بالاستدلال لأن الحديث حينئذٍ يدل بالأولوية على حرمة إيقاع الضرر على النفس لأن الحديث مبني على استثارة هذه الحقيقة المركوزة في الفطرة، فكما أن الإنسان لا يرضى بإيقاع الضرر على نفسه منه بل يتحرى لها كل خير ومنفعة وسعادة ورفاهية ودعة، وإن الشريعة أقرَّت ذلك وبنت عليه وتوقفت عن تشريع أي حكم ضرري، كذلك على الإنسان أن لا يتسبب بإيقاع الضرر على الآخرين، ولا يجوز للآخرين أن يلحقوا الضرر به أيضاً.

الأدلة

من الروايات الدالة التي ذكرها سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) على حرمة الإضرار بالبدن هي الروايات الدالة على أن ملاك الأحكام الشرعية هي المصالح والمفاسد فلا بد أن تدور أفعال الإنسان في مدارها، وهي من الروايات التأسيسية لفقه المصالح، كرواية محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قلت له: لمَ حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما وراء ذلك من رغبة في ما أحل لهم، ولا زهد فيما حرمه عليهم، ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحله لهم وأباحه لهم وعلم ما

(١) كلمات سديدة في مسائل جديدة، الشيخ محمد المؤمن القمي: ١٥٨. ط. جماعة المدرسين، ١٤١٥ هجـ.

يضرهم فنهاهم عنه، ثم أحله للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به)[1].

ومثلها رواية تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث عمّا يحل أكله مما أخرجت الأرض قال: (كل شيء من الحب مما يكون فيه غذاء الإنسان في بدنه وقوته فحلال أكله، وكل شيء يكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه فحرام أكله إلا في حال الضرورة. والصنف الثاني ما أخرجت الأرض من جميع صنوف الثمار كلها مما يكون فيه غذاء الإنسان ومنفعة له وقوة به فحلال أكله وما كان فيه المضرة على الإنسان في أكله فحرام أكله. والصنف الثالث جميع صنوف البقول والنبات وكل شيء تنبت من البقول كلها مما فيه منافع الإنسان وغذاء له فحلال أكله وما كان من صنوف البقول مما فيه المضرة على الإنسان في أكله نظير بقول السموم القاتلة ونظير الدفلى وغير ذلك من صنوف السم القاتل فحرام أكله.. الحديث)[2].

بتقريب أن الرواية دلّت على أن علّة تحريم ما نهاهم عنه هو ضرره على الإنسان وهي كبرى كلية تدلّ على حرمة الإضرار بالنفس وضعف سند الرواية مجبور بإطباق جوامع الحديث على روايتها.

ومثلها رواية العلل عن محمد بن سنان عن الإمام الرضا عليه السلام وفيها (إنه لم يحلّ إلا لما فيه من المصلحة للأبدان، وحرَّم ما حرّم لما فيه من الفساد)[3].

(١) وسائل الشيعة: ٩/٢٥، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، باب١، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: ٨٤/٢٥ أبواب الأطعمة المباحة، باب ٤٢، ح١. تحف العقول: ٣٣٧، ط. جماعة المدرسين، ١٤٠٤ هجـ.
(٣) علل الشرائع: ٥٩٢.

ومنها ما دلّ على سقوط الواجبات الشرعية مثل الصوم والغسل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا أضرّت بالإنسان كحديث الإمام الصادق عليه السلام في الفقيه قال: (كل ما أضرّ به الصوم فالإفطار له واجب)[1] وصحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام (في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: لا يغتسل ويتمم)[2]. وغيره من الأحاديث في نفس الباب.

والخلاصة أن كبرى حرمة الضرر ثابتة شرعاً في الجملة وعند العقلاء وحكي عليها الإجماع وهو حكم موافق للفطرة السليمة وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل إذا كان ذا أهمية وقد زوَّد الله تعالى الإنسان بما يستشعر به الخطر ويدفعه للابتعاد عنه.

وإنما قال سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) في عبارته (في الجملة) للقطع بأن ليس كل ضرر حراماً ولو كان بسيطاً يتسامح به العقلاء، فتقيَّد الحرمة بالضرر المعتد به، ويمكن أن يستدل على هذا التقييد بأكثر من وجه:

أ- ظهور الروايات المتقدمة لاستعمالها ألفاظاً تعبّر عن هذا المستوى من الضرر كقوله عليه السلام في رواية العلل (فيه الفساد).

ب- بناء العقلاء على ذلك مما يشكل دليلاً لبّياً ارتكازياً على التقييد.

بيان الصغرى

فلأن كل عضو في جسم الإنسان يؤدي وظيفة معينة فقطعه يلزم منه

(١) جامع أحاديث الشيعة: ٢٨٤/٩ عن الفقيه.
(٢) وسائل الشيعة:٣٤٧/٣، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، باب ٥، ح٧.

الإخلال بتلك الوظيفة ونقص في البدن، وما الضرر إلا هذا النقص في النفس كالمال، ومن أمثلته التبرع باليدين أو الرجلين أو العينين أو اللسان، وأمثال ذلك مما يفهم عدم جوازه من مذاق الشارع، أو التعرض للإصابة بأمراض خطرة مضرة بحياته وأهله -كالشلل مثلاً- أو أوبئة سارية مضرّة لغيره من المسلمين وهو لا يقدر على ضبطها وعدم نشرها.

مناقشة الصغرى

١- ليس كل قطع يسبب نقصاً في الوظيفة كالتبرع بكلية واحدة فإن الكلية الأخرى تتكيف لإنجاز الوظيفة وحدها فلا يحرم، لكن إذا خاف الضرر لاحتمال فشل هذه الكلية أو عدم قدرتها على أداء الوظيفة بشكل جيد ولو مستقبلاً حرم التبرع بها لأن وجوب دفع الضرر عن النفس ثابت ابتداءً واستدامةً أي في الحال والمستقبل.

٢- ليس كل نقص في النفس أو المال يعدّه العقلاء ضرراً فلو كان لغرض عقلائي فإنه ليس كذلك كالتبرع بالمال في وجوه البر والإحسان أو التضحية بالنفس من أجل غاية نبيلة، ومنها منح أحد أعضائه لقضاء حاجة مهمة وبإذنه واختياره.

٣- ولو عُدّ ضرراً فقد لا يكون الضرر حراماً أو قبيحاً إذا تحقق بارتكابه غرض أهم منه مادي أو معنوي كصرف المال في سفرة سياحية للنزهة، وكذهاب التجار في أسفار مخيفة خصوصاً في الأزمنة السابقة من أجل تحقيق أرباح مالية؛ لذا لم يحرّم أغلب الفقهاء التدخين مع إقرارهم بمضارّه لأن المدخن يجد فيه راحة نفسية أو تهدئة للبال ونحو ذلك مما ذكروه.

فقال سماحة شيخنا (دام ظله) في الصغرى أن إطلاقها غير تام في المقام

وإنما تصحّ في الجملة عندما يكون الضرر معتداً به عند العقلاء فلا مانع من قطع العضو مع ما فيه من الضرر وإدخال النقص على بدنه إذا كان لغرض عقلائي راجح ولم يكن الضرر مما يتسامح به العقلاء لولا هذا الغرض، أي أنه ضرر لكن يجوز ارتكابه فلا يقال ((إن الدواعي العقلائية لا تخرج التنقيض عن كونه ضرراً))[1] لأن النظر إلى الحكم وليس إلى الموضوع.

القيد الثالث: عدم إذلال النفس

القيد الآخر الذي ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله) هنا هو عدم إذلال النفس، فلو تسبَّب التبرع بالعضو في إذلال المؤمن وتحقيره حَرُم كقطع الأنف مثلاً أو قطع اليد مما يوهم بأنه سارق أو قطع الأذن عندما كان يشير إلى ارتكاب جريمة ما ونحو ذلك.

الأدلة

وردت في المصادر روايات كثيرة تشير الى أن الله تعالى حين استخلف الإنسان على ما خوّله به فإنه لم يأذن له بأن يذلّ نفسه منها:

الرواية الأولى: موثقة سماعة

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (إن الله عز وجل فوّض إلى المؤمن أموره كلها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عز وجل: [وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ] فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً؛ يعزّه

(١) السيد محسن الخرازي، مصدر سابق: ص ٨١.

الله بالإيمان والإسلام)[1].

الرواية الثانية: موثقة أبي بصير

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله فوض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه)[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) بعد ذكر الأدلة على القيد الثالث: فإذا أحدث قطع العضو شيناً يوجب ذلّة للمؤمن فإنه منهي عنه.

هذه هي القيود التي ذكرها شيخنا الأستاذ (دام ظله) والأعلام لعملية قطع عضو من البدن، وقد تحصَّل من البحث في هذه الجهة جواز القطع بعد مراعاة القيود الثلاثة، لكن إطلاق هذه النتيجة وسعتها فيه محذور التشجيع على بيع الأعضاء البشرية والمتاجرة بها مما يستهجنه العقلاء، كما أنها لا تمنع من التصرفات غير العقلائية لذا لا بد من إضافة قيد آخر وهو:

القيد الرابع: وجود مسوِّغ شرعي وغرض عقلائي

مسوِّغ شرعي وغرض عقلائي كإنقاذ نفس محترمة أو التخلص من حرج شديد أو أمر الولي الفقيه ونحو ذلك.

الأدلة

وأستدل شيخنا الأستاذ (دام ظله) على هذا التقييد بأمور:

١- ارتكاز المتشرعة على عدم سعة النتيجة التي ذكروها لأن وجدانهم

(١) الكافي: ٦٣/٥، ح٢، وسائل الشيعة: ١٥٧/١٦، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، باب ١٢، ح٢.
(٢) المصدر السابق: ح٣.

يقضي بالمنع من كثير من التصرفات التي لا تقع ضمن هذه القيود الثلاثة وقد ذكرنا أمثلة عليها هنا.

٢- بناء العقلاء الذي هو الدليل على السلطنة مطابق لهذا الارتكاز كما تقدم.

٣- انصراف أدلة السلطنة عن هذه السعة.

لذا يجب أن نفهم ما جوّزه السيد الخوئي ﵀ في كلامه الآتي: من قطع الجلد والفخذ على أساس هذا القيد أي لغرض شرعي أو عقلائي وليس مطلقاً، إذ أنه بدون هذا القيد يكون العمل مستنكراً لدى العقلاء.

آراء الأعلام و مناقشتها

ذكر الأصحاب جواز قطع شيء من لحم الفخذ ونحوه من الأجزاء اللحمة في باب الاضطرار المؤدي إلى الهلاك المبيح لأكل الميتة.ف فمن الأعلام هو السيد الخوئي ﵀ حيث قسّم الأعضاء التي يجوز قطعها والتي لا يجوز بلحاظ كون العضو رئيسياً أم لا، قال ﵀: ((هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حي للترقيع إذا رضي به؟ فيه تفصيل: فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز، وأما إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به، وهل يجوز له أخذ مال لقاء ذلك؟ الظاهر: الجواز))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): في كلامه ﵀ عدة مواضع للنظر:

(١) المسائل المنتخبة: ٤١٨، مسألة (٤٠). منهاج الصالحين: ٤٢٨/١، مسألة (٤٠).

أ- ظهر مما تقدم عناوين القيود الموجبة للحرمة وليس منها ما ذكره ﷺ، فالعبرة بتلك العناوين، فالعين من الأجزاء الرئيسية ولا يجوز التبرع بها ولكن إذا كان الشخص فاقد البصر لسبب ما ولا أمل في شفائه لكن بعض أجزاء عينه كالقرنية أو الشبكية يمكن لغيره الاستفادة منها لمعالجة بصره فقد يقال بجواز التبرع بها لعدم منافاة القيود المذكورة فالعبرة بها، اللهم إلا أن يكون عنوان (العضو الرئيسي) انتزاعياً جامعاً للأعضاء التي ينافي قطعها أحد تلك القيود ولا بأس بذلك.

ب- التعليق الآنف على إطلاق الجواز في قطع شيء من الجلد أو اللحم.

جـ- الظاهر أن ذكره قطعة الجلد واللحم في الشق الثاني ليس من باب المثال وإنما هو تنظير لمستوى الأجزاء التي يجوز قطعها وأكّد هذا في جواب استفتاء وُجِّه إليه: ((ما المقصود من الأعضاء الرئيسية للبدن التي لا يجوز قطعها)) فأجاب ﷺ: ((هي في قبال قطعة لحم أو جلد من الأجزاء اليسيرة))[1] فيكون الجواز عنده أضيق لكن مقتضى المقابلة مع الأعضاء الرئيسية أوسع من ذلك، وقد صرّح به في موضع آخر، فقد سُئل: ((هل يجوز للإنسان أن يتبرع إلى أخيه المؤمن بإحدى عينيه أو إحدى كليتيه أو بعض أعضاء جسمه التي يمكن الاستغناء عنها؟)) فأجاب ﷺ: ((أما التبرع بإحدى الكليتين أو بعض أعضاء الجسم مما لا يكون من الأعضاء الرئيسية كاليد أو الرجل فلا بأس به، وأما التبرع بإحدى العينين فهو غير جائز))[2].

لكن قد يجب قطع العضو من البدن عندما يكون تركه سبباً لسريان الضرر إلى أجزاء البدن الأخرى فضلاً عما لو كان يؤدي إلى الهلاك فكان حفظ

(١) المسائل الشرعية: ٣١٨/٢، السؤال (٧٣).
(٢) المسائل الشرعية: ٣٠٥/٢، السؤال (١٥).

حياته متوقفاً على قطعه. أو لتوقف إنقاذ حياته على قطع شيء من جسده ليأكله عند الاضطرار لحفظ الحياة، قال صاحب الجواهر ﷺ في شرح عبارة الشرائع: (((ولو لم يجد المضطر ما يمسك رمقه سوى نفسه) بأن يقطع قطعة من فخذه ونحوه من المواضع اللحمة فإن كان الخوف فيه كالخوف على نفسه في ترك الأكل أو أشد حرم القطع قطعاً، وإن علم السلامة حل قطعاً، بل وجب. وإن كان أرجى للسلامة (قيل:) جاز له أن (يأكل من المواضع اللحمة كالفخذ) لأنه إتلاف بعض لاستبقاء الكل، فأشبه قطع اليد مثلاً بسبب الآكلة. (وليس شيئاً) عند المصنف (إذ فيه دفع الضرر بالضرر، ولا كذلك جواز قطع الآكلة، لأن الجواز هناك إنما هو لقطع السراية الحاصلة، وهنا إحداث سراية). لكن قد يناقش بأن حدوث السراية على هذا التقدير غير معلوم، والفرض كون المضطر خائف الهلاك بسراية الجوع على نفسه كسراية الآكلة)).

علّق شيخنا الأستاذ (دام ظله) بأنه: لا وجه للمنع حتى لو احتملنا السراية لأنه يدفع بذلك ضرر الهلاك عن نفسه. وقوله ﷺ: ((وهنا إحداث سراية)) ظاهر في المنع من مطلق قطع الأعضاء فهو ﷺ يسدّ باب عملية زرع الأعضاء من أولها لكن كلامه ﷺ يدل على أن التحريم لأجل العنوان الثانوي وهو سراية الجرح وليس لأصل القطع، فلو كانت العملية الجراحية تجرى بإتقان كما في الأزمنة المعاصرة فلا مانع من القطع.

ثم بيّن صاحب الجواهر ﷺ حكم قطع شيء من جسد الآخر لينقذ به حياته أو قطع شيء من جسده لإنقاذ حياة الآخر فقال ﷺ: ((نعم لا يجوز له أن يقطع من غيره ممن هو معصوم الدم اتفاقاً، كما في المسالك، إذ ليس فيه إتلاف البعض لإبقاء الكل، بل الظاهر ذلك وإن قطع بسلامة المقطوع

منه. وكذا لا يجوز للإنسان أن يقطع جزءاً منه للمضطر وإن قطع بالسلامة إلا أن يكون المضطر نبياً، فإنه يجوز وإن قطع بالسراية، والله العالم))[1].

علّق شيخنا الأستاذ (دام ظله) على كلامه وقال: فهو قدس سره يمنع قطع الأعضاء لإنقاذ الآخرين مطلقاً وينسبه إلى اتفاق الأصحاب. ويلاحظ على كلامه قدس سره أن الجواز لا يختص بما ذكره قدس سره من كون النفس المراد إنقاذها للنبي بل مطلق النفس المحترمة؛ لأن مما لا شك فيه أن من أعظم ما اهتم به الشارع المقدس حفظ حياة الناس ووجودهم قال تعالى: [وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً][2] ولأجل ذلك أوجب تعلّم مهنة الطب وجوباً كفائياً لمعالجة مرضاهم حتى أوجب القتال للدفع عنهم قال تعالى: [وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً][3] وفي خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، من سمع رجلا ينادي: يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم)[4]، وبالأولوية من قول أمير المؤمنين عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من ردّ عن قومٍ من المسلمين عادية ماءٍ أو نار، وجبت له الجنة)[5].

فيكون المقام حينئذٍ من موارد التزاحم بين حرمة القطع ووجوب حفظ النفس، والثاني أهم، فيقدم.

(١) جواهر الكلام: ٣٦/٤٤٢-٤٤٣.
(٢) المائدة: ٣٢
(٣) النساء: ٧٥
(٤) وسائل الشيعة: ١٦/٣٣٧، أبواب فعل المعروف، باب ١٨، ح٣.
(٥) وسائل الشيعة: ١٥/١٤٢، أبواب جهاد العدو، باب ٦٠، ح١.

ومن الواضح فقهياً جواز ارتكاب المحرّمات لحفظ النفس كالحلف كاذباً والتصرف بالمغصوب وجواز تقطيع الولد الميت في بطن الأم وإخراجه لحفظ حياتها، وجواز شق بطن الأم الميتة لإنقاذ الجنين الحي في بطنها؛ بضميمة عدم الفرق في حرمة القطع بين الحي والميت.

وهذا العمل يقرّه بناء العقلاء فقد جوزوا اقتحام المخاطر كالحريق ولجج الماء لإنقاذ الغريق والمحترق والمهدّد بالقتل ويعدّونه فعلاً نبيلاً يستحق المدح والثناء.

الجهة الثانية: إذا كان المقطوع منه ميتاً

الأدلة على حرمة القطع

يمكن الاستدلال على حرمة قطع شيء من أعضاء الميت بعدد كبير من الروايات يمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى

هي الروايات الدالة على حرمة التمثيل بالميت حتى لو كان كافراً محارباً وقد تكرّر هذا النهي في وصايا النبي ﷺ لقادة الجيوش والسرايا التي كان يرسلها ومنها:

١- صحيحة جميل بن درّاج وخبر مسعدة بن صدقة

عن أبي عبد الله عليه السلام وفيهما قول رسول الله صلى الله عليه وآله: (لا تغلّوا ولا تمثّلوا).[١]

٢- وصية أمير المؤمنين عليه السلام

ومما ورد في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لولديه الحسن والحسين (عليهما السلام) لما ضربه اللعين قال عليه السلام: (انظروا إن أنا متّ من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمُثلة ولو بالكلب العقور)[٢].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يرد على الاستدلال بها بما في معاجم اللغة من أن التمثيل هو القطع بهدف التنكيل والمبالغة في العقوبة فالدليل أخص من المدّعى الذي هو حرمة القطع مطلقاً.

الطائفة الثانية

الأحاديث الشريفة الدالة على حرمة الميت كحرمة الحي بمعنى أن كرامة الميت واحترامه مصونان محفوظان كما لو كان حياً، ومنها:

١- صحيحة عبد الله بن سنان

عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية لأن

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٥٨-٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٥، ح٢، ٣.
(٢) نهج البلاغة: ٣/٧٧، قسم الكتب والرسائل، العدد ٤٧.

حرمته ميتاً كحرمته وهو حي)[1].

بتقريب أن وجوب الدية لا يلازم عرفاً حرمة الفعل، أو أن الإمام عليه السلام لم يشر إلى حرمة الفعل لوضوحه فانتقل إلى بيان وجوب الدية.

٢- صحيحة مسمع كردين

قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال: حرمته ميتاً أعظم من حرمته وهو حي)[2].

٣- صحيحة جميل وصفوان

عن جميل وصفوان عن رجالهم قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أبى الله أن يظن بالمؤمن إلا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء)[3].

٤- رواية محمد بن مسلم

عن محمد بن مسلم في الكافي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث وفاة الحسن عليه السلام ودفنه، قال: (إن الله حرم من المؤمنين أمواتاً ما حرم منهم أحياء)[4].

٥- رواية العلا بن سيابة

وفيه: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حرمة المسلم ميتاً كحرمته وهو حي سواء)[5].

٦- معتبرة الحسين بن خالد

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٧/٢٩، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، باب ٢٤، ح٤.
(٢) المصدر السابق، باب ٢٥، ح ٥.
(٣) المصدر السابق: باب ٢٥، ح٤.
(٤) المصدر السابق: باب ٢٥، ح٣.
(٥) وسائل الشيعة: ٢١٩/٣، كتاب الطهارة، أبواب الدفن، باب ٥١، ح١.

عن الحسين بن خالد -بطريق البرقي- قال: (سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس ميت؟ فقال: إن الله حرّم منه ميتاً كل ما حرَّم منه حيّاً)[1].

وحاصل هذه الروايات حرمة كل تصرف في بدن الميت كما يحرم ببدن الحي إلا بإذنه حتى على مستوى غمز اليد كما تقدم في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام -من حديث- قال: (إن عندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إلي فقال: أتأذن يا أبا محمد؟ قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت، فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا)[2] حيث استأذنه الإمام في ذلك.

فلا يجوز قطع عضو من الميت كما لا يجوز من الحي، وفي بعض الروايات يشمل النهي حتى الشعر والظفر ففي معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يُقلَّم، قال: لا يمسّ منه شيء، اغسلْه وادفنه)[3] ومصححة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا يُمَسُّ من الميت شعرٌ ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه)، فيجب دفن جميع أجزائه معه.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): مقتضى إطلاق هذه الروايات حرمة قطع أعضاء الميت مطلقاً سواء كانت للعدوان والتشفي والعبث أو لأغراض عقلائية كتعليم طلبة الطب أو لزرعها في إنسان آخر.

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٥/٢٩، أبواب ديات الأعضاء، باب ٢٤، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٦/٢٩، أبواب ديات الأعضاء/ باب ٤٨
(٣) وسائل الشيعة: ٥٠٠/٢، أبواب غسل الميت، باب ١١، ح٣.

لكن هذا الإطلاق منقوض بما دلّ على الرخصة في بعض الحالات كموت الولد في بطن أمه فيقطَّع ويخرج، أو عند موت الأم وبقاء الجنين حياً فتُشَقُّ بطن الأم ويخرج، ففي مصححة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه[١] عن أبي عبد الله عليه السلام (في المرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها، أيُشق بطنها ويخرج الولد؟ قال: فقال: نعم ويخاط بطنها)[٢] وفي موثقة علي بن يقطين عن العبد الصالح (يُشَق بطنها ويخرج ولدها) ومثلها روايات عديدة، وفي صحيحة أبي البختري عن أبي عبد الله عليه السلام (في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها، قال: لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه)[٣].

ويمكن النظر[٤] إلى هذه الموارد من ناحية إثباتية بأنها تخصيص في حكم الحرمة ونقول إنها خرجت بالدليل الخاص ويبقى عموم الحرمة على حاله في غيرها، لكن سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) يعتقد أن هذه النظرة قاصرة لأمور:

١- إن المقيس عليه وهو الحي لم تكن حرمة القطع منه مطلقة وإنما في

(١) هذا في الكافي وقد عُرِّف في نفس الرواية في التهذيب أنه ابن أذينة مما يقوي استقراء أن ابن عمير لا يرسل إلا عن ثقة خصوصاً عند استعمال مثل هذا التعبير.
(٢) وسائل الشيعة: ٢/ ٤٧٠، أبواب الاحتضار، باب ٤٦، ح١، ٢.
(٣) وسائل الشيعة: ٢/ ٤٧٠، أبواب الاحتضار، باب ٤٦، ح٣.
(٤) قام شيخنا الأستاذ (دام ظله) هنا بتأسيس لمطلب أصولي: وهو أن خروج بعض الموارد من تحت عام أو مطلق قد لا يعبِّر عن مجرد تخصيص أو تقييد فيهما وإنما يكون كاشفاً عن أن العموم والإطلاق غير تام في نفسه والخارج عنهما لا يقتصر على المذكورات أي أن نكتة الخروج ثبوتية يمكن أن تعمِّم الخارج لا إثباتية بالدليل الخاص مقتصرة على المذكورات فيُنظر في الأدلة لاكتشاف النكتة الثبوتية. ويتفرع على هذا المطلب أن ما أسسه في علم الأصول من دخول الفرد المشكوك تحت العام إذا لم يتيقن دخوله تحت الخاص صحيح إلا أن يكشف الخاص عن ضيق دائرة العام.

الجملة بلحاظ القيود المذكورة هناك فلا يكون المقيس أوسع من المقيس عليه.

٢- يلزم منه تخصيص الأكثر لكثرة الموارد المستثناة من الحرمة.

٣- للإحساس الوجداني بأن هذه الموارد خرجت من الحرمة لا لخصوصية فيها وإنما بني خروجها على نكتة ثبوتية علينا اكتشافها من الأدلة لأن هذا الإحساس ليس دليلاً بمفرده وإنما هو منبّه ومحرِّك للبحث باتجاه اكتشاف حقيقة ما.

وحاصل هذه النكتة الثبوتية: أن إطلاق الحكم بعدم جواز القطع غير تام في نفسه؛ لوضوح أن مناطه هو احترام الميت وأن حرمته كحرمة الحي فيحرم من القطع ما انطبق عليه عنوان هتك الحرمة، فالموارد السابقة لم تخرج تخصيصاً وإنما تخصصاً لعدم دخولها في العنوان المحرّم.

وهذا المعنى ظاهر من معتبرة الفضل بن يونس الكاتب عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث (إن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً، فوارِ بدنه وعورته وجهّزه وكفّنه وحنّطه واحتسب ذلك من الزكاة)[1] فإن الإمام عليه السلام فرّع وجوب هذه الأفعال على حرمة الميت.

فإذا لم يصدق على المورد هتك لحرمة الميت كما في الروايات المتقدمة جاز القطع كما جاز للحي الذي نُزِّل منزلته في الحرمة، فلا بد من تقييد الحرمة.

هذا ولكن يمكن أن يستظهر أن حرمة القطع من الميت مطلقة ولا تدور مدار الهتك وجوداً وعدماً لمساواة حرمته مع حرمة الحي في الروايات

(١) وسائل الشيعة: ٥٥/٣، أبواب التكفين، باب ٣٣، ح١.

المتقدمة وهي مطلقة وأن ما ورد آنفاً في معتبرة الفضل بن يونس، وفي حديث العلل للفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: (فإن قال: فلمَ أمر بدفنه؟ قيل: لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغيّر رائحته)[1] فهو من قبيل الحكمة لا العلة؛ لذا وجب دفن ظفره وشعره وليس في بقائها هتك لحرمته، وإن دفنه واجب وإن لم يستلزم بقاؤه بلا دفن هتكاً لحرمته كما لو حفظ في مكان مناسب فالهتك ليس علة ينتفي الحكم بانتفائها.

ورد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بأن حرمة الحي منوطة أيضاً بصدق هذا العنوان فلا يزيد المقيس على المقيس عليه، فإذا لم يتحقق فيه هذا العنوان لأذنه مثلاً جاز كمن يصفع إنساناً آخر فإنه عمل محرم لكنه لو كان جزءاً من عملٍ مسرحي أو فيلم بالاتفاق مع الممثل وبإذنه ومقابل أجر فإنه سيكون جائزاً، ويخرج من كونه إذلالاً للمؤمن.

أو وضع الرجل على رأس الشخص وهو ملقى على الأرض فإنه تحقير محرَّم لكنه جائز بإذنه لغرض عقلائي كالمروي[2] عن فعل علي بن يقطين

(١) وسائل الشيعة: ١٤١/٣، أبواب الدفن، باب ١، ح١.

(٢) عن محمد بن علي الصوفي قال: (استأذن إبراهيم الجمال رضي الله عنه على أبي الحسن علي بن يقطين الوزير فحجبه، فحج علي بن يقطين في تلك السنة فاستأذن بالمدينة على مولانا موسى بن جعفر فحجبه، فرآه ثاني يومه فقال علي بن يقطين: يا سيدي ما ذنبي؟ فقال: حجبتك لأنك حجبت أخاك إبراهيم الجمال وقد أبى الله أن يشكر سعيك أو يغفر لك إبراهيم الجمال، فقلت: سيدي ومولاي من لي بإبراهيم الجمال في هذا الوقت وأنا بالمدينة وهو بالكوفة؟ فقال: إذا كان الليل فامض إلى البقيع وحدك من غير أن يعلم بك أحد من أصحابك وغلمانك واركب نجيباً هناك مسرّجاً، قال: فوافى البقيع وركب النجيب ولم يلبث أن أناخه على باب إبراهيم الجمال بالكوفة فقرع الباب وقال: أنا علي بن يقطين. فقال إبراهيم الجمال من داخل الدار: وما يعمل علي بن يقطين الوزير ببابي؟! فقال علي بن يقطين: يا هذا إن أمري عظيم وآلى عليه أن يأذن له، فلما دخل قال: يا إبراهيم

(رضوان الله تعالى عليه) عندما صدر منه ما أزعج الإمام الكاظم عليه السلام، فرضي (سلام الله عليه) عنه ولم يعترض على فعله فيكون إقراراً من المعصوم وغير داخل في الإذلال المحرّم.

موارد الإستثناء من حكم الحرمة

فقد قيل باستثناء عدة موارد من حكم الحرمة فيجوز فيها القطع حتى مع صدق عنوان الهتك في بعضها لملاك أهم:

المورد الأول

توقف إنقاذ حق للغير سواء كان مادياً أو معنوياً، كما لو مات بجناية وتوقف التحقيق في القضية وتبرئة غير الجاني وإدانة القاتل على تشريح الجثة لتحصيل حقوق ذوي المجني عليه منه، فإن ملاكه أقوى عند التزاحم إلا أن يتنازلوا رعاية لحرمة الميت، وقد لا يستطيع ولي الميت الامتناع إذا

إن المولى عليه السلام أبى أن يقبلني أو تغفر لي، فقال: يغفر الله لك فآلى علي بن يقطين على إبراهيم الجمال أن يطأ خده فامتنع إبراهيم من ذلك فآلى عليه ثانياً ففعل، فلم يزل إبراهيم يطأ خده وعلي بن يقطين يقول: اللهم اشهد، ثم انصرف وركب النجيب وأناخه من ليلته بباب المولى موسى بن جعفر عليه السلام بالمدينة فأذن له ودخل عليه فقبله) (البحار: ٨٥/٤٨ عن كتاب عيون المعجزات).

ورويت حادثة قريبة منها عن أبي ذر (رضوان الله عليه) في البحار عن كتاب الحسين بن سعيد الزهد أو المؤمن عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قال: (إن أبا ذر عيّر رجلاً على عهد النبي صلى الله عليه وآله بأمه فقال له: يا ابن السوداء، وكانت أمه سوداء، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: تعيره بأمه يا أبا ذر؟ قال: فلم يزل أبو ذر يمرّغ وجهه في التراب ورأسه حتى رضي رسول الله صلى الله عليه وآله عنه) (بحار الأنوار: ٤١١/٢٢).

أمرت السلطات الحاكمة بذلك.

أما إذا كان التشريح لأجل معرفة ما يستحق ذوو المجني عليه أو ما يجب على الجاني دفعه بالدقة كما لو كانت المرأة القتيلة حاملاً ولم يعرف أنه ذكر أو أنثى فلا يجوز التشريح لورود صحيحة عن كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام (وإن قتلت امرأة وهي حبلى متم فلم يسقط ولدها ولم يعلم أذكر هو أو أنثى ولم يعلم أبعدها مات أم قبلها فديته نصفين نصف دية الذكر ونصف دية الأنثى ودية المرأة كاملة بعد ذلك)[1] التي تلزم الطرفين بالتصالح على نصف دية ذكر ونصف دية أنثى، ويمكن أن يكون هذا الدليل الخاص كاشفاً عن نكتة ثبوتية أوسع من مورده تمنع من التشريح.

هذا وقد تناول الفقهاء مسألة ضمن هذا المجال في من بلع ماله أو مال غيره فمات، فإن تلف فلا موضوع لتشريحه وإن بقي في جوفه، قال الشيخ قدس سره في الخلاف: ((إذا بلع الحي جوهراً ومات، فإن كان ملكاً لغيره قال الشافعي: يشق جوفه ويخرج، وإن كان ملكاً له: فيه قولان: أحدهما: يُشق جوفه لأنه ملك للورثة، والثاني: إنه لا يشق لأنه بمنزلة ما أكل من ماله. وليس لنا في هذه المسألة نص، والأولى أن نقول لا يشق جوفه على كل حال، لما روي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: حرمة المؤمن ميتاً كحرمته حياً. وإذا كان حياً لا يُشق جوفه بلا خلاف، فينبغي أن يكون ذلك حكمه بعد موته))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إن كان المال ماله حين بلعه فهو تصرف في ماله مسلط عليه ولا حق للورثة فيه لأنه بحكم التالف عليهم وإن كانت عينه باقية، أما إذا كان المال لغيره فيقع التزاحم ويقدَّم الأهم وعلى القاطع

(١) وسائل الشيعة: ٣١٢/٢٩، أبواب ديات الأعضاء، باب ١٩، ح١.
(٢) الخلاف: ٧٣٠/١، مسألة (٥٥٩).

الدية. وأشار هنا إلى ما رواه صاحب المناقب في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام أنه أمر بنبش قبر ميت وإخراج ضلع من أضلاعه لإثبات حق الميراث لشخص ادعى أنه ولده[1].

المورد الثاني

ما لو تطلبت دراسة المرض الذي مات به تشريح جثة الميت لمعرفة أسبابه وطرق علاجه لحماية الناس الآخرين من الابتلاء به.

المورد الثالث

ما لو توقف إنقاذ حياة مسلم على ترقيع بدنه بجزء من الميت؛ للتزاحم بين وجوب حفظ حياة المسلم وحرمة قطع عضو من الميت فيقدم الأول لأهميته، إذ أن حفظ النفس أقوى ملاكاً من كل واجب وحرام.

ويمكن استفادة تقريب لذلك من كلمات بعض الأعلام[2]، إذ أن التقية تسوِّغ ترك كل واجب وارتكاب كل حرام لما ورد في صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله)[3]. وورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إنما جعل التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية)[4]، فحرمة الدم أقوى من التقية التي يباح فيها كل محذور.

قال السيد الخوئي قدس سره: ((لا يجوز قطع عضو من أعضاء الميت المسلم

(١) بحار الأنوار: ٢٥٥/٤٠، ح٥ عن مناقب آل أبي طالب: ٣٥٩/٢، فصل: قضاياه عليه السلام في عهد عمر.
(٢) كلمات سديدة: ١٧٥.
(٣) وسائل الشيعة: ٢١٤/١٦، أبواب الأمر والنهي، باب ٢٥، ح٢.
(٤) وسائل الشيعة:٢٣٤/١٦، أبواب الأمر والنهي، باب ٣١، ح١، ٢.

كعينه أو نحو ذلك لإلحاقه ببدن الحي، فلو قطع فعليه الدية. نعم لو توقف حفظ حياة مسلم على ذلك جاز، ولكن على القاطع الدية، ولو قطع وارتكب هذا المحرم فهل يجوز الإلحاق بعده؟ الظاهر جوازه، وتترتب عليه بعد الإلحاق أحكام بدن الحي نظراً إلى أنه أصبح جزءاً له))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): أشكل بعض الفقهاء على الاستثناء المذكور باعتبار أن هذا الجواز لم يثبت في حق الأحياء ومقتضى الاشتراك في الروايات عدم ثبوته في الأموات أيضاً، وربما يشفع له ما تقدم من كلام المحقق قدس سره في حرمة قطع شيء من الحي لإنقاذ نفس وتقييد صاحب الجواهر قدس سره الجواز بكون المنقذ نبياً.

وقد رد عليه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بما دلَّ من الشرع المقدس ومن تباني العقلاء على الجواز ما لم يكن القطع منافياً لأحد القيود المذكورة ككونه سبباً للهلاك.

مع الالتفات إلى أنّ هذا الاشتراك بين الحي والميت بلحاظ حفظ الاحترام والكرامة وعدم جواز الهتك لا مطلقاً، فإن قيود جواز القطع من الحي تختلف عن الميت، مثلاً يحرم قطع العضو إذا كان سبباً لهلاكه وهذا غير موجود في الميت لانتفاء الموضوع.

المورد الرابع

ما إذا كان القطع بأمر الولي الفقيه، قال بعض الفقهاء: ((أن ولي أمر المسلمين بما أنه وليّهم فله أن يعزم في كل ما فيه صلاح للأمة، ويكون عزمه وتصميمه قائماً مقام عزم المولّى عليهم ورضاهم، وليس للناس حينئذٍ إلا التسليم في قبال عزمه، وإن كان اللازم عليه ولا محالة يراعي في

(١) منهاج الصالحين: ٤٢٦/١، مسألة (٣٩).

عزمه مصلحة الأمة الإسلامية. وعليه فإذا رأى الأصلح بالأمة الإسلامية أن يعالج مريض من مرضاهم بترقيع بعض أعضائه مما لا يتوقف عليه أصل حياته، كما إذا كان من رؤساء الجند وأمرائهم فابتلي بنقص في بعض أعضائه، كأن فقدت إحدى عينيه وكان علاجها بالترقيع أولى للأمة بملاحظة مقابلته لأمراء جنود الكفر، فإذا رأى المصلحة في ترقيع عينه جاز له الأمر بأخذها من بعض آخر من الأمة. ولا محالة يأمر بأن يكون هذا المأخوذ من الموارد المعدّة الجائزة في نفسها، ولا يتعدّى إلى ما لا يجوز، إلا إذا توقّفت عملية الترقيع على أخذ عضو خصوص من لا يرضى بأخذه، فإذا أذن وليّ الأمر فيه قام إذنه مقام إذن صاحب العضو، وجاز بل وجب أخذه والترقيع به))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): حررنا في مباحثنا عن ولاية الفقيه أنه يتحرك في الحدود التي أجازها الشارع المقدس لأن ولايته تنفيذية وليست تشريعية أي أن ولايته لا تجيز له إنشاء حكم بالعنوان الثانوي مستقلاً عن عنوان شرعي مبيح كرفع الضرر أو حفظ النظام أو تقديم الأهم على المهم عند التزاحم وغير ذلك، وليس منها جلب مصلحة ما إلا إذا صدق عليه أحد تلك العناوين.

المورد الخامس

ما لو اقتضت حرمة الميت أو مصلحته ذلك كما لو مات تحت الأنقاض بسبب قصف أو زلزال ولم يمكن إخراجه إلا بقطع بعض أعضائه فإنه يجوز القطع لإخراجه وإجراء الأحكام الشرعية عليه حفظاً لكرامته وصوناً لحرمته.

(١) كلمات سديدة: ١٧٦.

وكالذي قاله الشيخ كاشف الغطاء قدس سره فأبعد فيه: ((إنه لو توقف نقله -أي الميت- على تقطيعه إرباً إرباً جاز، ولا هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع له ودفع الضرر عنه كما يصنع مثله في الحي))[1].

المورد السادس

ما لو أوصى الشخص بالتبرع بأعضائه بعد وفاته، قال السيد الخوئي قدس سره: ((وهل يجوز ذلك -أي القطع- مع الإيصاء من الميت، فيه وجهان: الظاهر جوازه ولا دية على القاطع أيضاً))[2].

وفي جواب سؤال ورد فيه ((بعض الأفراد هنا يوصون بإعطاء عين أو عضو آخر من الجسم بعد وفاتهم لمستشفى أو شخص محتاج، فهل يجوز اقتلاع العضو من الميت ولو بوصيته؟ وهل يجوز للموصي الوصية بذلك؟ وإذا وقعت على أي حال من الأحوال هل يجب إنفاذها وهل تصح هذه الوصية شرعاً؟)) قال قدس سره: ((الوصية المذكورة صحيحة، ويجب إنفاذها))[3].

ويمكن المناقشة في جواز الوصية بالأعضاء باعتبار أن الجسد يعود إلى خالقه بعد الموت وينتهي استخلاف الإنسان عليه الذي بمقتضاه تصرّف فيه فلا ولاية له عليه بعد موته ويشير الإمام السجاد عليه السلام إلى ذلك لما سُئل: كيف أصبحت يا ابن رسول الله؟ فأجاب: (أصبحت مطلوباً بثمانٍ، الله

(١) جواهر الكلام: ٣٤٨/٤ عن كشف الغطاء وتعرضت للمسألة في فقه الخلاف: ٣٣٣٩/٢، ط. الأولى.
(٢) منهاج الصالحين: ٤٢٦/١، مسألة (٣٩).
(٣) المسائل الشرعية: ١٣٣/٢، السؤال (١٢) مؤسسة الخوئي الإسلامية.

يطالبني بالفرائض) إلى أن قال: (والقبر بالجسد)[1] فيصبح الجسد مجرى للأحكام التي أمر الله بها من وجوب التغسيل والصلاة ثم الدفن، ودلّت الروايات المتقدمة على وجوب إلحاق كل أجزاء الميت به حتى الشعر والظفر[2].

الأدلة على جواز القطع

واستُدلّ على الجواز بوجهين:

الوجه الأول: عدم صدق عنوان الهتك

١- ما ذكره السيد الخوئي قدس سره وتبعه بعض تلامذته[3] وغيره من عدم شمول أدلة الحرمة له، باعتبار أن الحرمة الواردة في الروايات المتقدمة لوحظ فيها الهتك وعدم حفظ الكرامة الإنسانية أما إذا لم يستلزم القطع شيئاً من ذلك فيجوز كما لو أوصى الشخص بالتبرع بأعضائه بعد موته أو باعها في حياته على أن تؤخذ منه بعد موته، قال قدس سره: ((الوجه في حرمة قطع عضو من أعضاء الميت هو هتكه وعدم احترامه، ولا هتك مع إيصائه بنفسه بذلك))[4].

(١) أمالي ابن الشيخ: ٤١٠.
(٢) كمعتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يُقلَّم، قال: لا يمسّ منه شيء، اغسلْه وادفنه) ومصححة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا يُمَسُّ من الميت شعرٌ ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه).
(٣) الشيخ آصف محسني (رحمه الله)، الفقه ومسائل طبية: ١٥٦/١.
(٤) المسائل الشرعية: ٣١٨/٢، السؤال (٧٤).

مناقشة الوجه الأول

أ- ما استظهره شيخنا الأستاذ (دام ظله) من احتمال حرمة القطع من الميت مطلقاً وأن الهتك حكمة للحرمة وليس علة فلا يدور الحكم مداره.

ب- قضاء العرف بتحقق عنوان الهتك وإن كان القطع بإذنه لأن احترامه وحفظ كرامته باقيان وليس له الإذن في هتك حرمته، كما أن الحي لو أذن باغتيابه وإهانته وإذلاله لم يجز لغيره فعل ذلك معه، لكنه لو هتك حرمته بنفسه كالفاسق المتجاهر جازت غيبته لسقوط حرمته.

الوجه الثاني: عمومات الوصية

٢- عمومات الوصية فإنها تدل على جواز الوصية بكل ما يقع تحت تصرفه وسلطنته فكما تجوز الوصية بالأموال كذلك تجوز بالأعضاء؛ لأن حرمتهما واحدة وقد قرنت الأحاديث الشريفة بينهما كقول النبي صلى الله عليه وآله في منى حين قضى مناسكها في حجة الوداع: (فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم)[1].

قال بعض الفقهاء المعاصرين قدس سره: ((فثبوت هذه الحرمة للميت على حد ما كانت ثابتة له زمن حياته يوجب فيما نحن فيه تعلّق حق له بأعضائه حذو ما كان له قبل موته، ولا محالة ليس لأحد أن يبادر إلى نقل شيء من أعضائه للترقيع به أو غيره. نعم إذا أوصى مثلاً بأن يعطى عضو منه مستشفى الترقيع ليستفاد منه في ترقيع المحتاجين فالمتَّبَع هو وصيته، فإن المستفاد عرفاً من أدلة الوصية أنها إدامة لاختيارات الإنسان الثابتة له في

(١) وسائل الشيعة: ١٠/٢٩، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح٣.

حياته لما بعد وفاته))[1] وقال: ((فإذا كان من حقه أن يعطي عضواً له إنساناً آخر لينتفع بترقيعه فهكذا له أن يوصي بذلك، ويجب العمل بوصيته كما أوصى)).

مناقشة الوجه الثاني

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الذي نسلّمه من ظهور أدلة الاشتراك في الحرمة بين الحي والميت هو عدم جواز تصرّف الغير في أعضاء الميت كالحي أي العقد السلبي للقضية، أما جواز تصرف الحي بأعضائه الثابت له حال الحياة -وهو العقد الإيجابي للقضية- فلا نسلّم دلالة الروايات على الاشتراك فيه مع الميت أي انتقاله له في ما بعد الوفاة بالوصية لوجود الموانع التي تقدّم بيانها، كما أن أمواله التي كانت له سلطة التصرف بها جميعاً في حياته لم يأذن الشارع المقدس بالتصرف بها في ما يزيد عن الثلث.

مضافاً إلى ما ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله) من انتهاء حالة الاستخلاف بالموت وعودة الجسد إلى خالقه، ولم يثبت أن له حق الوصية بكل ما كانت له سلطنة عليه في حياته كالمال.

وفي ضوء هذا تُعلم المناقشة في الملازمة التي أوردها الفقيه المذكور بقوله ﷺ: ((ولا محالة فحدود وصية الإنسان إنما هي حقوقه الشرعية الثابتة له في حياته ليعمل على ما أراد بعد وفاته، فإذا كان من حقّه أن يعطي عضواً له إنساناً آخر لينتفع بترقيعه فهكذا له أن يوصي بذلك، ويجب العمل بوصيته كما أوصى)) فإنها غير ثابتة في الأموال كما ذكرنا آنفاً فضلاً عن النفوس.

(١) كلمات سديدة، مصدر سابق: ١٧١.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): نعم يمكن النقض على ما ذكرناه من انتهاء حالة الاستخلاف بجواز إعادة العضو المقطوع من البدن إلى موضعه، وهذا الجواز ثابت بلا خلاف ولا إشكال فتأمل[1]، وهذا كاشف عن استمرار سلطنة الإنسان على أعضائه بعد القطع فيما إذا وجد غرض عقلائي للاستفادة منه وتكون أدلة إجراء الأحكام الشرعية منصرفة عن مثل المورد حيث إنها تجري عندما لا يمكن تصور أي غرض عقلائي من أجزاء بدن الميت.

كما أن النقض بتحديد سلطة الميت على الوصية بماله بمقدار الثلث قياس مع الفارق لأن المال يراد له أن يتوزّع على الورثة بميزان عادل ليديموا الحياة، أما أعضاء الميت فلا يتصور فيها ذلك.

ولو شككنا فإن مقتضى الاستصحاب جواز القطع من الميت كما كان ثابتاً له في حال الحياة.

إن قلتَ: لا يصح إجراء الاستصحاب هنا لعدم وحدة القضية المشكوكة فبدن الحي غير بدن الميت عرفاً.

قلتُ: نعم هذا الفرق موجود لكنه لا يؤثر على جريان الاستصحاب لوضوح عدم الفرق بين الحياة والموت في جواز القطع للروايات الكثيرة الدالة على اشتراكهما في الحرمة، بلا فرق بين العقد الإيجابي والسلبي لأن الأول متضمن في الثاني لاستثنائه من النفي (لا يجوز إلا بإذنه) وهو يعني: يجوز بإذنه، بل إن الجواز في الميت أولى لعدم وجود الموانع والقيود كحرمة إزهاق النفس وإلحاق الأذى ونحو ذلك.

(١) وجهه: أن صاحب العضو حي بحسب الفرض فالمورد من سلطنة الحي على أعضائه وليس من سلطنة الميت على أعضائه فلا يصح النقض به إلا أن نقول بأن كل عضو ينتهي الاستخلاف عليه بقطعه وموته.

نتيجة البحث

فتوصل شيخنا الأستاذ (دام ظله)[1] بعد ذكر الوجوه والقيود ومناقشة الآراء بأن القول بجواز الوصية بالأعضاء ليس بعيداً، لكن التبرع يجب أن يكون مقيداً بأمور:

١- تحقق ملاك أهم يغلب حرمة القطع كإنقاذ حياة إنسان فلا يكفي قطع العضو لتجميل الآخر به مثلاً.

٢- أن لا يصدق هتك حرمة الميت عرفاً كما لو أوصى بأعضاء عديدة كأنفه ومذاكيره وغيره مما يؤدي إلى تمزيق جسده وتشويهه.

٣- الوجود الفعلي لمسوّغات القطع التي ذكرناها لأن الإنسان لا يملك سلطنة على نفسه أكثر من ذلك، فلا تجوز الوصية بمنح الأعضاء إلى مستشفى الترقيع أو وضع العضو في البنوك؛ لأن الجواز مشروط بالوجود الفعلي للمسوِّغ، خلافاً لإطلاق كلام السيد الخوئي قدس سره المتقدم[2] بجواز التبرع إلى المستشفى، وما قاله بعض الفقهاء من جواز التبرع به لمستشفى الترقيع.

وهذا الشرط تجده في كلماتهم عن مسألة تشريح الميت، كقول السيد الخميني قدس سره: ((لو توقف حفظ حياة المسلم على التشريح ولم يمكن

(١) راجع فقه الخلاف ج١٢ (حكم قطع أعضاء الإنسان)

(٢) جواب سؤال ورد فيه ((بعض الأفراد هنا يوصون بإعطاء عين أو عضو آخر من الجسم بعد وفاتهم لمستشفى أو شخص محتاج، فهل يجوز اقتلاع العضو من الميت ولو بوصيته؟ وهل يجوز للموصي الوصية بذلك؟ وإذا وقعت على أي حال من الأحوال هل يجب إنفاذها وهل تصح هذه الوصية شرعاً؟)) قال قدس سره: ((الوصية المذكورة صحيحة، ويجب إنفاذها)) ذكرناه في المورد السادس من موارد المستثناة من حرمة القطع.

تشريح غير المسلم فالظاهر جوازه، وأما لمجرد التعلم فلا يجوز ما لم تتوقف حياة مسلم عليه))[1] فاشترط فعلية المسوّغ علماً بأن تعلم الطب فيه شأنية إنقاذ المسلم والاحتياج إليه في وقت ما، وقال مثله الشيخ المنتظري[2] قدس سره.

(١) تحرير الوسيلة: ٥٦٥/٢، المسألة (٣)، ط. دار المعارف.
(٢) الأحكام الشرعية: ٥٧٢، المسألة (٣٠٧٤).

التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة وشروطها

المقدمة

إن أحكام الصيد والذبائح من أهم أبواب الفقه الإسلامِيّ وقد بسط الفقهاء هذه الأحكام مستمدة من القرءان الكريم والسنة المطهرة بحيث لا يخلو كتاب من كتب الفقه إلا وهو مشتمل على كتاب الصيد والذباحة، ولا نريد فى هذا البحث استقصاء هذه الأحكام ولكن الغرض بيان مبادئها الأساسية وتطبيقها على الأوضاع المعاصرة. لأنه بسبب تقدم مستوى الرفاه الاقتصادي وازدياد استهلاك الناس من اللحوم ولم يعُد الذبح اليدوي كافياً لسد الحاجة، لذا وجدت طرق عدة استحدثها الإنسان المعاصر لذبح الحيوانات وهي استخدام الألات والمكائن في ذبحها فأصبحت تذكية الحيوانات بالمكائن الحديثة من المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، وذلک بسبب توجّه المنتجون نحو استعمال المكائن الحديثة بحيث تعد اليوم مسالة استعمال الماكنة في الذباحة ضرورة حياتية حيث يصعب الإستغناء عنها وتعويضها بالذبح اليدوي، وهذا مما ولّد عدة تساؤلات بل

إشكالات، وازداد الوضع تعقيداً حينما بدأ المسلمون باستيراد اللحوم المذبوحة من الدول الأخرى، مضافاً إلى أن الكثير من المسلمين يسافرون إلى البلاد الأجنبية للتجارة أو الدراسة أو العلاقات الدبلوماسية، ولم يعُد الإفتاء بالاحتياط بإجتناب الأكل عملياً، فأثيرت المسألة في العقود الأخيرة لتقنين عمل هذه المكائن والقائمين عليها وفق الشريعة الإسلامية. فتعرّض الفقهاء المعاصرين منهم شيخنا الأستاذ المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي (دام ظله) الى حكم الذبح بالآلات الحديثة وتباينت آرائهم في شرعية الذبح الآلي من حيث كونه واجدًا لشروط التذكية أو لا، وأنّه هل تتحقق التذكية الشرعية بها أم لا؟

فلابد من القول بأن المسألة مختصة:

اولاً: بما يُذبح من الحيوانات كالبهائم والطيور دون ما يُصاد.

وثانياً بعض الشروط تعود إلى الذابح كإسلامه والتسمية، وبعضها إلى الذبيحة كالاستقبال بها، وبعضها إلى كيفية الذبح بفري الأوداج الأربعة ونحوها، وبعضها إلى آلة الذبح كاشتراط كونها من الحديد، وذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) هذه الشروط بترتيب واحد من دون تقسيمها بلحاظ هذه العناوين. وفي نهاية البحث سنذكر المرجع عند الشك في هذه الشروط.

الشرط الأول: إسلام الذابح

وردت روايات تدل على حلية ذبائح المسلمين كعمومات سوق المسلمين، وصحيحة سليمان بن خالد قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما)[1] وموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (أنه سئل عن ذبيحة المرأة فقال: إذا كانت مسلمة فذكرت اسم الله عليها (فكل))[2] وخصوصاً إذا كان متديّناً، دلت عليه معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله تعالى عليها)[3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): والقدر المتيقن من الذبائح المحللة ما يتولاها الملتزم بولاية أهل البيت عليهم السلام كما في صحيحة زكريا بن آدم قال: (قال أبو الحسن عليه السلام: إني أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح٧.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح٦.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح١.

أنت عليه وأصحابك إلا في وقت الضرورة إليه)[1].

الشرط الثاني: التسمية

شرط التسمية فى الكتاب

قال تعالى: [فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ، وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ][2]. وقال تعالى: [وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ][3]. وقال تعالى: [وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ][4]. وقال تعالى: [قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ][5].

مقتضى إطلاق الآيات الكريمة والروايات الشريفة كفاية ذكر اسم الله تعالى بأية صيغة نحو (بسم الله) أو (الله أكبر) أو (الحمد لله) أو (سبحان الله)

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح٩.
(٢) الأنعام: ١١٩-١٢٠
(٣) الأنعام: ١٢١
(٤) الحج: ٣٦
(٥) المائدة: ٤

وغيرها، ونصّت على ذلك صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألته عن رجل ذبح فسبّح أو كبّر أو هلّل أو حمد الله، قال: هذا كله من أسماء الله لا بأس به)[٥].[١]

بل مقتضى الإطلاق، وما يفهمه العرف من الأمر بذكر الاسم –كما في غير المقام- هو الاحتياج إلى أي صيغة والاكتفاء بلفظ الجلالة مجرداً وإن لم يقترن بصيغة حمد أو ثناء أو تسبيح ونحوها، لكن صاحب الجواهر قدس سره قال: ((قد يناقش بأن العرف يقتضي كون المراد ذكر الله بصفة كمال أو ثناء، كإحدى التسبيحات الأربع، لا أقل من الشك، والأصل عدم التذكية، خصوصاً بعد الصحيح المزبور الذي لا يخلو من إشعار بذلك))[٢].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إن قوله قدس سره فيه تأمل، لإن مفاد صحيحة محمد بن مسلم الاجتزاء بذلك لا التقييد بإضافة شيء من هذه الصفات إلى الاسم، والاستدلال بالأصل لا محل له بعد ثبوت الإطلاق، وعلى أي حال فالاحتياط حسن بضم صفة كمال.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٦، ح١.
(٢) جواهر الكلام: ١١٣/٣٦.

شرط التسمية فى السنة

قد وردت في شرطية التسمية روايات معتبرة متظافرة تعرضت له مباشرةً أو استطراداً في أبواب عديدة، وذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) من تلك الروايات ما يلي:

صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (ولا تأكل من ذبيحةٍ ما لم يذكر اسم الله عليها)[1].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من لم يُسم إذا ذبح فلا تأكله)[2].

وخبر الورد بن زيد أنه قال لأبي جعفر عليه السلام في حديث: (مسلمٌ ذبح ولم يسم، فقال عليه السلام: لا تأكل، إن الله يقول: [فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ] [وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ])[3].

وصحيحة سليمان بن خالد في باب ذبيحة المرأة والغلام قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلّت ذبيحتها، وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله؛ وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما)[4].

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح١، ٥، ٦.

نسيان التسمية وأثره على الذبيحة

دلّت عدة روايات معتبرة على انه لو لم يسم نسياناً لم يحرم أكل الذبيحة، منها صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمّي، قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينخع[1] ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح)[2].

وصحيحته الأخرى (أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح ولم يسم، فقال: إن كان ناسياً فليُسم حين يذكر ويقول: بسم الله على أوله وآخره)[3].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمّي أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم، إذا كان لا يُتّهم وكان يُحسن الذبح قبل ذلك، ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة)[4].

وصحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام قال: (سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال: لا بأس، إذا لم يتعمد، وإن ذبح ولم يسمّ فلا بأس أن يسمّي إذا ذكر بسم الله على أوله وآخره ثم يأكل)[5].

(١) أي لا يقطع نخاعها وهو الحبل الشوكي الممتد داخل العمود الفقري، فنهى الحديث الشريف عن قطع نخاع الذبيحة قبل أن تموت وتسكن حركتها.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح٢، ٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح٢، ٤.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح٣.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٥.

الجاهل وإمكان إلحاقه بالناسي

مقتضى الأدلة إطلاق حرمة الأكل مما لم يسمّ عليه إلا ما خرج بدليل كالناسي، فلا يلحق به تارك التسمية جهلاً؛ لعدم وجود دليل عليه، لكن ((صريح المحقق الأردبيلي[1] قدس سره الإلحاق ولم يذكر عليه دليلاً، نعم استدل له بعضٌ آخر[2] بكون الجهل كالنسيان في المعنى المسوّغ للأكل، ولذا تساويا في ترك الاستقبال)).

وردّ صاحب المستند قدس سره بأنه ((عين المصادرة)) [3].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): وألفتُ النظر هنا إلى أن البعض –كالنراقي قدس سره في المستند- عبّر عن هذا الحكم بقوله: ((ثم التسمية أيضاً كالاستقبال في اختصاص وجوبها والحرمة بدونها بصورة التذكر وتعمد الترك)).

وناقش سماحته (دام ظله) هذا القول بأن:

ما أثبتناه في علم الأصول من استحالة أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوعه أي أخذ العلم بوجوب التسمية قيداً في وجوب التسمية فتعبيره قدس سره: ((اختصاص وجوبها ..)) مشكل، والوجوب مطلق، والصحيح هو ما عنوناه من عدم الحرمة بترك التسمية نسياناً.

ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) أكثر من وجه لإلحاق الجاهل بالناسي:

١- إن الذبيحة إنما تحرم إذا ترك التسمية عمداً بحسب الظاهر من

(١) مجمع الفائدة ١١: ١١٥.
(٢) الرياض ٢: ٢٧٤.
(٣) مستند الشيعة: ٤١٤/١٥.

الآيات والروايات الشريفة باعتبار أن الآية نهت عن أكل ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه وهي ظاهرة في العمد، والآيات التي فيها [فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا] ونحوها لا مفهوم لها، والجاهل لا يصدق عليه العمد فلا تحرم ذبيحته.

٢- ما ورد من إباحة ما في سوق المسلمين من اللحوم والجلود، مع أن بعض مذاهبهم –كالشافعية[١]- لا يقولون بوجوب التسمية، فيكون تركهم لها من الجهل القصوري، ولا يكون الجهل موجباً لحرمة الذبيحة.

التسمية بلفظ الجلالة

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يمكن القول بعدم تعيّن التسمية بلفظ الجلالة، لأن المطلوب ذكر الذات المقدسة لا الاسم بدليل إضافة لفظ الاسم إلى لفظ الجلالة في الآيات الشريفة، ولأن الاسم يُنبّئ عن المسمى كما هو واضح فيكون مطلوباً من جهة إنبائه عن المسمى، وعلى هذا فلو قال: (باسم الرحمن) أجزأ وكذا غيره من أسمائها المختصة به تبارك وتعالى أو المنصرفة إليه على نحو تتعين به سبحانه عند الإطلاق وتصدق معه التسمية، إلا أن صاحب الجواهر قدس سره اعتبر البناء على احتمال مثل هذا

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٢٧٦٩/٤.

الاجتزاء –كما عن المسالك- غير مجدٍ ((بعد أن لم يكن ظهور معتبر شرعاً، بل قد يدعى الظهور بعكسه ولا أقل من الشك، وقد عرفت أن الأصل عدم التذكية، خصوصاً بعد احتمال كون الإضافة فيه بيانية المقتضية لعدم الاجتزاء بغير الاسم المزبور))[1].

ما ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله) استظهار ساعد عليه الدليل وليس مجرد احتمال، مضافاً إلى التمسك بإطلاق روايات عديدة دلت على أن الذبيحة بالاسم كصحيحة الحسين الأحمسي. عن أبي عبد الله قال: (هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)[2]، والله تبارك وتعالى يقول: [قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى][3]. فيمكن التذكية بكل اسم، كما في قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: (هذا كله من أسماء الله لا بأس به).

وكخبر عبد الملك بن عمرو التي تدل على أبعد من ذلك قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ذبائح النصارى؟ قال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح، فقال: إنما أرادوا بالمسيح الله)[4]، وخبره الآخر قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة اليهودي؟ فقال: حلال، قلت: وإن

(١) جواهر الكلام: ٣٦/١١٣-١١٤.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح٢، وروايات أخر موجودة في هذا الباب والذي يسبقه.
(٣) الإسراء: ١١٠
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح٣٥، ٣٦.

سمى المسيح، قال: وإن سمى المسيح فإنه إنما يريد الله)[1].

نعم إذا كان القائل بعدم الاجتزاء لا يرى غير لفظ الجلالة اسماً للذات المقدسة لأنه المشير إليها حصراً، وأن إضافة الاسم إلى لفظ الجلالة هي بيانية أي أن الاسم هو لفظ الجلالة كما تقدم عن صاحب الجواهر قدس سره، وأن الأسماء الحسنى الأخرى معبّرة عن الصفات الإلهية. وقد كثرت الروايات المعتبرة في أن التذكية بالاسم كصحيحة قتيبة الأعشى- عن أبي عبد الله عليه السلام (ولا تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)[2] وخبر الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله عليه السلام (الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد)[3] فيكون الصحيح عدم الاجتزاء بغير لفظ الجلالة لانحصار الاسم به، وعلله بذلك المحقق النراقي أيضاً، قال قدس سره: ((لجواز أن تكون الإضافة في اسم الله بيانية، بل يمكن الخدش في كون غير لفظ الله اسماً حقيقياً له))[4]، ويكون الأحوط حينئذٍ الإتيان بما يتضمن لفظ الجلالة.

فبناءً على القول بالإجزاء فإنه يمكن أن تجوز التسمية بغير العربية مما دل على الذات المقدسة خاصة أو ينصرف إليها عند الإطلاق إن وجدت مثل هذه الألفاظ في اللغات الأخرى، ولا يكفي أن يكون معناه قابلاً للانطباق

(١) تهذيب الأحكام، ج٩، ص: ٦٩ - بَابُ الذَّبَائِحِ وَ الْأَطْعِمَةِ وَ مَا يَحِلُّ مِنْ ذَلِكَ وَ مَا يَحْرُمُ مِنْهُ ح٢٧

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح١، ٢.

(٤) مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١٥، ص: ٤١٦

على الذات المقدسة كما تترجم بعض ألفاظ اللغات الأخرى بمعنى (إله). ورد صاحب الجواهر قدس سره على من أحتمل الإجزاء وقد أجابه شيخنا الأستاذ (دام ظله) بأنه نعم يمكن أن يناقش فيكون الأحوط الإقتصار على لفظ الجلالة وباللغة العربية، ويتعلمها من لا يحسن العربية، لأن الشك في التذكية يعني جريان أصالة عدم التذكية.

الشرط الثالث: الاستقبال

الثاني من شروط التذكية هو الإستقبال أي توجيه الذبيحة إلى القبلة، قال صاحب الجواهر قدس سره: ((بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص))[1].

الأدلة على شرطية الإستقبال

ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) الروايات التي يمكن أن يتمسك بها كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن الذبيحة، فقال: استقبل بذبيحتك القبلة، ولا تنخعها حتى تموت، ولا تأكل من

(١) جواهر الكلام: ٣٦/ ١١٠.

ذبيحة لم تذبح من مذبحها)[1].

وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام: (إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة)[2]، واستُدل على نفي البأس إذا لم يتعمد عدم الاستقبال بروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذُبحت لغير القبلة، فقال: كُلْ، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده)[3]، ومفهومها البأس إذا لم يستقبل عمداً، والبأس هو حرمة الذبيحة، وتوجد روايات تأمر بالاستقبال في الأضحية والذبح بمنى منها: رواية الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَذْبَحْ لَكَ الْيَهُودِيُّ وَ لَا النَّصْرَانِيُّ أُضْحِيَّتَكَ- فَإِنْ كَانَتِ امْرَأَةً فَلْتَذْبَحْ لِنَفْسِهَا وَ لْتَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ- وَ تَقُولُ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ- حَنِيفاً مُسْلِماً اللَّهُمَّ مِنْكَ وَ لَكَ.[4] و رواية مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا اشْتَرَيْتَ هَدْيَكَ- فَاسْتَقْبِلْ بِهِ الْقِبْلَةَ وَ انْحَرْهُ أَوِ اذْبَحْهُ- وَ قُلْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ- حَنِيفاً مُسْلِماً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ- إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ- لَاشَرِيكَ لَهُ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ- اللَّهُمَّ مِنْكَ وَ لَكَ بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ- اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنِّي ثُمَّ أَمِرَّ السِّكِّينَ- وَ لَا تَنْخَعْهَا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٤.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٣٦، ح١

حَتَّى تَمُوتَ [1] إلا أنها أخصّ من المدعى.

مناقشة المحقق النراقي للأدلة

أشكل المحقق النراقي (ره) على استدلال المشهور بالروايات المتقدمة على الوجوب واعتبار الاستقبال شرطاً للحلية وانتهى إلى نتيجة مفادها أن الدليل منحصر- بالإجماع قال: ((وإلا فإثباته من الأخبار مشكل، لأن المتبادر من الأمر الوجوب الشرعي وهو غير مستلزم للحرمة مع ترك المأمور به))[2]. ويشير (ره) إلى الأمر بالاستقبال في صحيحة محمد بن مسلم، ((وكذلك نفي البأس في قوله عليه السلام في صحيح الحلبي (لا بأس إذا لم يتعمد) يناسب التكليف النفسي. بأن يجب الاستقبال حين الذبح في نفسه من دون أن يلزم من عدمه حرمة الذبيحة وصيرورته ميتة.

وما ورد في صحيح محمد بن مسلم من قوله عليه السلام: (كُلْ، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده) مجمل من هذه الناحية، لأن اسم الإشارة إذا كان راجعاً إلى الذبح لغير القبلة لا إلى الذبيحة كان ظاهراً في نفي البأس تكليفاً مع التعمد، ومفهومه ثبوته كذلك مع التعمد))[3].

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٣٧، ح١.
(٢) مستند الشيعة: ١٥/ ٤١٠.
(٣) قراءات فقهية معاصرة: ٢/ ٣٨.

مناقشة شيخنا الأستاذ (دام ظله) للمحقق النراقي قدس سره

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إننا لا نمنع من حمل الأمر على النفسي- التكليفي لو خلّي وذاته خصوصاً إذا كان الإمام عليه السلام هو من يبتدئ بتوجيه الأمر، لكننا نقول أن خصوصيات المورد تجعله ظاهراً في الوجوب الشرطي. وإن الأمر في مثل المقام يناسبه الإرشادية إلى الحكم الوضعي أي الشرطية بحسب فهم العرف وليس الوجوب التكليفي، خصوصاً أن هذه الأوامر جاءت في سياق الجواب على سؤال عن الذبيحة، ومثل هذا السؤال ظاهر في حلية الذبيحة وجواز الأكل منها.

ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) وجهاً آخر للرد على إشكال الترديد بين الوجوب التكليفي والشرطي وهو: ((لو سلّمنا إجمال الروايات الواردة في الاستقبال مع ذلك كانت النتيجة حرمة أكل الذبيحة التي لم يستقبل بها القبلة؛ وذلك لتشكّل علم إجمالي إما بحرمة أكلها لكونها غير مذكاة –بناءً على استفادة الشرطية- أو حرمة عمل الذبح إلى غير القبلة –بناءً على النفسية- وهذا علم إجمالي منجّز يوجب الاحتياط باجتناب طرفيه، بل تكفي أصالة عدم التذكية حينئذٍ لإثبات الحرمة؛ بناءً على ما هو الصحيح من جريانها لإثبات الحرمة والمانعية وإن قلنا بعدم جريانها لإثبات النجاسة))[1].

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/ ٣٨.

اشكال شيخنا الأستاذ (دام ظله)

هذا العلم الإجمالي لا ينفع في موضوع الأكل من الذبيحة الذي هو محل الكلام لأكثر من وجه:

١- إن هذا العلم لو سلمنا تنجيزه فإنه يجري في حق الذابح فقط لأنه يعلم إجمالاً بوجوب الاستقبال إما تكليفاً أو وضعاً.

٢- إن الوجوب الشرطي ليس حكماً إلزامياً حتى يصلح أن يكون طرفاً في علم إجمالي منجّز، لوضوح إمكان الذبح لغير القبلة من دون حريجة في الدين على أن لا يطعمها للمكلفين فقد توجد أغراض أخرى لهذه الذبيحة.

٣- إن هذا العلم الإجمالي غير منجّز لأن طرفيه ليسا في رتبة واحدة، فإن الوجوب التكليفي مرتبته قبل الذبح ولا أكل حينئذٍ فالوجوب الشرطي خارج عن محل الابتلاء، والوجوب الشرطي مرتبته بعد الذبح حيث لا معنى له إلا حلية الأكل عند تحقق الشروط والحرمة عند عدمها، ومحل هذا الحكم بعد موت الذبيحة وحينئذٍ يكون الوجوب التكليفي قد خرج عن الابتلاء.

٤- أنه عند الشك في ثبوت الشرط يبني على كون المرجع أصالة الحلية، والمفروض عدم ثبوت شرط الاستقبال فكيف يكتفي بأصالة عدم التذكية لإثبات الحرمة، بغضّ النظر عن العلم الإجمال المذكور.

نعم يمكن تقريب تنجّز هذا العلم في حق الذابح بأن يقال: إن الذابح يجب عليه الاستقبال بالذبيحة إما لأنه واجب نفسي تكليفي عليه، وإما لوجوب إطعام المسلمين لحماً مذكّى، ونتيجة هذا العلم وجوب الاستقبال عليه، وليس حرمة الذبيحة فيما لو خالف بناءً على ما هو المفروض من عدم ثبوت شرط الاستقبال بدليل معتبر.

نسيان إستقبال الذبيحة وجهلاً

لو نسي توجيه ذبيحته إلى القبلة لم تحرم إجماعاً للنصوص المعتبرة الدالة على ذلك كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة[1] وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: (سُئل عن الذبيحة تُذبح لغير القبلة، فقال: لا بأس إذا لم يتعمد)[2] وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: (سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال: لا بأس إذا لم يتعمد، وإن ذبح ولم يسمِّ فلا بأس إذا ذكر بسم الله على أوله وآخره ثم يأكل)[3].

ولو لم يوجّه الذبيحة إلى القبلة جهلاً بالحكم أو الموضوع لم تحرم بلا

(١) قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذُبحت لغير القبلة، فقال: كُلْ، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده)، ومفهومها البأس (الحرمة) إذا لم يستقبل عمداً.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٣، ٤، ٥.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٣، ٤، ٥.

خلاف و ((نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه))[1]، ويمكن الاستلال عليه بعدة وجوه:

١- إطلاق صحيحة محمد بن مسلم (سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحة فجهل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كلْ منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها، فقال: لا تأكل منها، ولا تأكل من ذبيحة ما لم يُذكر اسم الله عليها، وقال عليه السلام: إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة)[2].

٢- لعدم صدق تعمد الذبح لغير القبلة الموجب للحرمة في المعتبرات التي ذكرناها في ذيل عنوان (نسيان التسمية وأثره على الذبيحة)[3].

٣- لما دلّ على جواز تناول اللحوم من سوق المسلمين[4] مع أن المشهور عندهم عدم اشتراط الاستقبال عند الذبح، كما عن الشافعية.

٤- يمكن أن يستدل على المطلب بتعميم ملاك سقوط شرط

(١) جواهر الكلام: ١١١/٣٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح٢.
(٣) الصفحة ٤ من هذا البحث.
(٤) تهذيب الأحكام، ج٩، ص: ٧٢ بَابُ الذَّبَائِحِ وَ الْأَطْعِمَةِ وَ مَا يَحِلُّ مِنْ ذَلِكَ وَ مَا يَحْرُمُ مِنْهُ، ح٤٠ و ٤١: عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ السُّوقِ وَ لَا يُدْرَى مَا يَصْنَعُ الْقَصَّابُونَ قَالَ فَقَالَ إِذَا كَانَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ فَكُلْ وَ لَا تَسْأَلْ عَنْهُ. وعَنْ فُضَيْلٍ وَ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمْ سَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الْأَسْوَاقِ وَ لَا يَدْرُونَ مَا صَنَعَ الْقَصَّابُونَ قَالَ كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَسْأَلْ عَنْهُ.

الاستقبال إذا تردّت الذبيحة في حفرة أو تعذّر توجيهها، فيكون الملاك مطلق التعذر وهو متحقق في الجاهل.

أما النهي الوارد في جواب الشق الثاني من السؤال (فإنه لم يوجهها) وهو قوله عليه السلام: (لا تأكل منها)، فقد حمله المشهور على عدم التوجيه عن علم وعمد، بقرينة اختلاف الجواب عن الشق الأول من السؤال عن حالة الجهل. وهو يفترض أيضاً عدم وحدة الموضوع في السؤالين بتقريب أن المسألة على نحو القضية الحقيقية، وأن المراد بالذبيحة جنسها.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ولكن هذا كله قد يكون محل تشكيك، إذ يمكن أن يقال إن مورد السؤال واحد في الشقين إما لأن مورد المسؤول عنه واقعة خارجية أو لأن ضمير (ها) متحد في السؤالين ويعود إلى ذبيحة واحدة، وهو ليس ببعيد، فحينئذٍ يكون معنى السؤال الثاني هو التأكيد على الأول وطلب إعادة الجواب لاستغرابه أو لجلب انتباه ذهن المسؤول أكثر إلى وجه السؤال –وهو الذبح لغير القبلة- أو التعجب من الجواب- إن أمكن تصور كل هذه المعاني في حق المسؤول عليه السلام والسائل-، وعلى هذا فيكون الجواب هو التماشي مع نفسية السائل وحثّه على ما هو الأفضل والأنزه له من اجتناب مثل هذه الذبيحة وإن كانت حلالاً، إلا أنها على أي حال مصداق لما لم يذكر اسم الله عليه.

وبناءً على تلك الأدلة أكد شيخنا الأستاذ (دام ظله) أنه يحمل قوله عليه السلام في

صحيحة ابن مسلم الآنفة (فإنه لم يوجهها) على العالم العامد بتوجيه الذبيحة لغير القبلة لتخصيصها بالأدلة المذكورة وليس باستظهار المعنى منها في نفسها.

الشرط الرابع: كيفية الذبح

يشترط في حلية الذبيحة أن تُذكّى من الموضع المخصَّص؛ لعدم صدق الذبح والتذكية عرفاً على غيره.

الأدلّة الروائية:

الأولى: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (ولا تأكل ذبيحة لم تذبح من مذبحها)[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا في حال الاختيار أما في حال الاضطرار كما لو استصعب الحيوان فيمكن قتله بأي نحو تيسّر، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (في رجل ضرب بسيفه جزوراً أو شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضرب، قال: لا يصلح أكل ذبيحة لا تذبح من

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٤، ح١.

مذبحها، يعني[١] إذا تعمد ذلك ولم تكن حاله حال اضطرار، فأما إذا اضطر إليه واستصعب عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك)[٢]. وفي معتبرة قرب الإسناد عن عليعليه السلام: (أيّما أنسية تردّت في بئر فلم يقدر على منحرها فلينحرها من حيث يقدر عليه ويسمّي الله عليها وتؤكل)[٣].

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار قال: (قال أبو عبداللهعليه السلام: النحر في اللبة والذبح في الحلق (الحلقوم))[٤]. فللإبل النحر، وللبقر والغنم ونحوهما الذبح.

الثالثة: صحيحة صفوان قال: (سألت أبا الحسنعليه السلام عن ذبح البقر من المنحر، فقال: للبقر الذبح، وما نُحر فليس بذكيّ)[٥]، وفي مرسلة الفقيه قال: (قال الصادقعليه السلام: كل منحور مذبوح حرام، وكل مذبوح منحور حرام)[٦].

(١) ورد هذا المقطع في رواية الكافي.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٤، ح٣.
(٣) وسائل الشيعة ، باب ١٠، ح٨، ومثلها روايات أخر في نفس الباب.
(٤) وسائل الشيعة ، باب ٣، ح١.
(٥) وسائل الشيعة ، باب ٥، ح١.
(٦) وسائل الشيعة ، باب ٥، ح٣.

الأقوال في مسألة كيفية الذبح

وقد تعددت الأقوال في كيفية الذبح التي تتحقق بها التذكية.

الأول: القول بقطع الأوداج الأربعة

اشترط المشهور قطع الأوداج الأربعة وهي (المريء والقصبة الهوائية في وسط الرقبة والشريان والوريد في طرفيها) في حال الاختيار بحيث ((لا يجزي قطع بعضها أو بعض أحدها مع الإمكان لا مع عدمه، في مثل المتردية في مكان لا يتمكن من ذبحها مثلاً تمام التمكن هذا في قول المشهور بل في نهاية المرام ومحكي المهذب الإجماع عليه، بل والغنية إلا أنه لم يذكر المريء))[1].

أدلّة القول الأول

دليلهم الشهرة وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: (سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً، فقال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك)[2].

مناقشة الأدلة

ناقش شيخنا الأستاذ (دام ظله) الشهرة والصحيحة فقال في الشهرة انه:

---

(١) جواهر الكلام: ٣٦/١٠٥.
(٢) وسائل الشيعة، باب ٢، ح١.

يرد عليهم أن الشهرة ليست بحجة مع أنها مدركية منشأها الرواية أو سيرة القصابين التي لا مفهوم لها فينفي صحة قطع البعض.

وقال (دام ظله) في الصحيحة أنها: لا تدل على مرادهم إذ أنها لم تحدد المراد من الأوداج ولا عددها. بل قال (دام ظله): أنها أجنبية عن المقام لأنها بصدد بيان ما يصح الفري به، مضافاً إلى أن صدق الأوداج على الحلقوم والمريء محل إشكال كما صرّح به بعضهم[1] وإنما يصدق حقيقة على الودجين –الشريان والوريد- ويكون الجمع حينئذٍ في (الأوداج) منطقياً وليس حقيقياً، وأجيب بأن الأوداج إذا أطلقت فيراد بها الأربعة، وردّ بأن ذلك في كلمات الفقهاء المبني على السيرة الخارجية ولا يدل على تعيّنه به فيمكن تفسيره بالاثنين والثلاثة، وليس التجوز بحمل (الأوداج) على الحلقوم والمريء أولى –كما رجّح صاحب الجواهر قدس سره وقال: ((إن الغالب استعمالها فيما يشمل الحلقوم))[2]- من حمل الجمع على المعنى المنطقي.

ولو سلّمنا فالثلاثة (بشمول الحلقوم أو المريء) كافٍ حينئذٍ فلماذا اشتراط الأربعة؟ وقُرِّب شمول الأربعة بأكثر من وجه، منها: عدم القول بالفصل بين الحلقوم والمريء. وهو مردود بوجود القائلين بالفصل.

ومنها: أنه يحصل علم إجمالي بأن المراد بها إما هذا أو ذاك ومقتضاه رعاية

(١) رياض المسائل: ٣٢١/١٣، مستند الشيعة: ٤٠٣/١٥.
(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/٣٦.

وجوب قطعهما[1]، لكنه مردود بأن المورد ليس صغرى له إذ المطلوب أحدهما المخيَّر وليس المردَّد.

فلا وجود للعلم الإجمالي، ولو سلّمناه فإنه ينحل إلى: علم تفصيلي بالقطع بدخول الحلقوم لصحيحة الشحام[2] وفهم العرف لمعنى الذبح والتذكية، وشك بدوي في دخول المريء فيُنفى بالأصل.

اللهم إلا أن يدّعى أن المراد منها ذلك بوجه أو بآخر كالاتصال بينها والملازمة.

ونوقش المشهور أيضاً في الاستدلال بالصحيحة من جهة بنائه على أن معنى الفري هو القطع –بحسب ما حكوا عن بعض المصادر اللغوية كالقاموس والصحاح ويساعد عليه التبادر- مع أن بعض المصادر اللغوية الأصلية تفيد بأن معناه الشق[3].

الثاني: القول بكفاية قطع الحلقوم

القول بكفاية قطع الحلقوم –أي القصبة الهوائية- مع خروج الدم ((وحكي

(١) فقه الصادق: ١٢٢/٣٦.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٦ ، ص٢٦٥، صحيحة زيد الشحام قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به).

(٣) نسبه الشهيد الثاني قدس سره إلى الهروي –صاحب غريب الحديث- ولكن قال الراغب في المفردات ج١ ص٣٧٩: ((الفري: قطع الجلد للخرز والإصلاح، والإفراء للإفساد))، وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ج٤، ص: ٤٩٦: ((قطع الشيء، ومن ذلك: فريتُ الشيء أفريه فرياً، وذلك قطعته لإصلاحه)).

عن الإسكافي وعن الخلاف أيضاً ومال إليه المحقق والشهيد الثاني، وهو ظاهر جمع من المتأخرين، وعن الأردبيلي وصاحب الكفاية والمفاتيح وشرحه))[1]. ويظهر من المحقق قدس سره ميله إليه لأنه نسب القول الأول إلى المشهور مشعراً بعدم وجود دليل عليه غير الشهرة، بينما استدل للقول الثاني بالرواية.

وفُهِم هذا القول من كلام جملة من المعاصرين كالسيدين الحكيم والخوئي (قدس الله سريهما) قالا: ((وفي الاجتزاء بفريها من دون قطع إشكال، وكذا الإشكال في الاجتزاء بقطع الحلقوم وحده وإن كان الأظهر عدمه))[2]. وعلّق السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره: ((بل هو الأحوط والأظهرية ممنوعة)).

مناقشة القول الثاني

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): فهم السيد الشهيد قدس سره عودة الضمير في ((عدمه)) إلى الإشكال فعلّق بما قال، والظاهر عودته إلى الاجتزاء فيكون مختارهما (قدس الله سريهما) عدم الاجتزاء بقطع الحلقوم وحده بقرينة أصل المسألة حيث قالا: ((الواجب قطع الأعضاء الأربعة)) إلخ، ولم ينسباه إلى المشهور أو القيل وإنما جزما به.

(١) مستند الشيعة: ٣٩٩/١٥.
(٢) منهاج الصالحين للسيد الحكيم قدس سره بتعليق السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره: ٣٥٨/٢، منهاج الصالحين للسيد الخوئي قدس سره: ٣٣٦/٢ المسألة (١٦٤).

نعم صرّح بهذا القول الشهيد الصدر الثاني قدس سره بعد أن اعترف بأن ((مقتضى القاعدة الأولية وجوب القطع التام لكل الأوداج الأربعة، إلا أن بعض الأخبار المعتبرة جاءت بخلاف ذلك فيمكن التعبد بها))[1]، قال قدس سره: ((فلو انقطع الحلقوم وجرى الدم كفى كما في الخبر الصحيح))[2] أي صحيحة الشحام المتقدمة الذكر. كما صرّح به في كتابه (ما وراء الفقه) وأضاف إليه جملة من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن مسلم ذبح وسمى فسبقته السكين بحدتها فبان الرأس؟ فقال: إن خرج الدم فكل)[3] وموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا بأس به إذا سال الدم)[4]. ثم قال قدس سره: ((إلى غير ذلك من الأخبار وهي شاملة بإطلاقها بلا شك لصورة عدم انقطاع الأوداج الأربعة جميعاً))[5].

ناقش شيخنا الأستاذ (دام ظله) الروايات المذكورة ما عدا صحيحة الشحام لأنها مما لا يمكن الاستدلال بها هنا لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة. فدليل هذا القول هو صحيحة زيد الشحام عن أبي

(١) ما وراء الفقه: ٢٨٦/٧.
(٢) منهج الصالحين: ج٣: ٣٧٠، المسألة (٢١٤٢).
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٨، ح٢.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٨، ح٤.
(٥) ما وراء الفقه: ٢٨٦/٧.

عبدالله عليه السلام: (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به)[1] وصدق الذبح العرفي بقطع الحلقوم خاصة، ولذا مع صدق اسم الذبح به اقتصر عليه الإسكافي، بل في الدروس أنه يظهر من الخلاف ومال إليه الفاضل بعض الميل، وربما مال إليه في المسالك[2].

مناقشة الاستدلال بصحيحة زيد الشحام

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) في مناقشته الاستدلال بالصحيحة: أن البأس أعم من الحرمة وأن المفهوم ليس بحجة، وفيهما ما لا يخفى. نعم يمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من جهة عدم كونها بصدد البيان من جهة ما يقطع بل من جهة ما يصح القطع به، وذكر الحلقوم ليس لتحقق التذكية بقطعه وإنما لغلظه وصلابته فكأن الإمام عليه السلام قال: إن الآلة إذا كانت قادرة على قطع الحلقوم –وهو أصلب الأوداج- فتصح التذكية بها، ولا يكفي في الآلة قدرتها على قطع الودجين ونحوهما لأنها رقيقة تُقطع بكل شيء.

(١) وسائل الشيعة، ج١٦ ، ص٢٦٥، صحيحة زيد الشحام قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به).
(٢) جواهر الكلام: ١٠٥/٣٦.

الثالث: القول بكفاية قطع الحلقوم والودجين

حكى الشهيد الثاني قدس سره عن العلامة قدس سره ميله إلى القول بكفاية قطع الحلقوم والودجين ونقل قوله قدس سره بعد ذكر صحيحتي ابن الحجاج والشحام ((هذا أصح ما وصل إلينا في هذا الباب، ولا دلالة فيه على قطع ما زاد على الحلقوم والأوداج)) وقرّب مراده في المسالك بأنه ((أراد بذلك أن قطع المريء لا دليل عليه، إذ لو أراد بالأوداج ما يشمله لم يفتقر إلى إثبات أمر آخر، لأن ذلك غاية ما قيل. وفيه ميل إلى قول آخر، وهو اعتبار قطع الحلقوم والودجين))[1].

مختار شيخنا الأستاذ دام ظله

انتهى الاستدلال على هذه الأقوال إلى صحيحتي الشحام وابن الحجاج كما هو ظاهر كلامهم، والذي يختاره (دام ظله) في حل التعارض بين منطوق صحيحة زيد الشحام ومفهوم صحيحة ابن الحجاج، هو أن صحيحة ابن الحجاج مجملة من ناحية الأوداج التي يجب قطعها لأنها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، وإنما من جهة الآلة التي تصح التذكية بها، فالمستفاد منها هو لزوم تحقق الفري، فلا ينعقد للفظ الأوداج عموم، مضافاً إلى عدم تعيّن الفري في القطع فيكفي فيه الشق لإنهار الدم؛ لأن

(١) مسالك الأفهام: ٤٧٥/١١.

الزائد يُنفى بالأصل.

أما صحيحة الشحام فإنها وإن ذكرت قطع الحلقوم خاصة إلا أنه لا يمكن الاقتصار عليه بقرينة إضافة إنهار الدم التي لا تتحقق إلا بقطع بعض الأوداج الأخرى، وبقرينة الملازمة العادية بين قطع الحلقوم وغيره، والنصوص جاءت لتعالج حالة واقعية خارجية يسأل عنها الرواة تتضمن هذه الملازمة في الفعل، وهذا معنى غير الاتصال بين الأوداج. فلا يستفاد من صحيحة الشحام الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة، بل إن ظهور الحلقوم في ما هو أوسع منه واضح من صحيحة معاوية بن عمار وفيها (والذبح في الحلقوم)، الظاهرة في إرادة منطقة الحلقوم بقرينة المقابلة، وليس العضو المعروف خاصة فالذبح لا يتعين به وإن كان هو القدر المتيقن من الإجماع. والعملية في الخارج شاهد على ذلك.

ولو تعمّد الذابح قطع الحلقوم خاصة لم تتحقق التذكية بل ربما لا يتحقق موت الحيوان إلا بنحو بطيء غير موافق للتذكية الشرعية ولا يكون مشمولاً بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة (إذا كنت قد أجدت الذبح)[1] وقد يدخل حينئذٍ في عنوان (المنخنقة) لوحدة الملاك وهو القتل بقطع الهواء عنه، ولذا ورد المنع من قطع الحلقوم خاصة في رواية[2] حمران بن أعين

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح١.

(٢) سند الرواية صحيح بحسب الموجود في بعض النسخ الذي فيه أبو هاشم الجعفري عن حمران، لكن الظاهر حصول سقط في سندها بين أبي هاشم

عن أبي عبدالله عليه السلام: (ولا تقلب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه إلى فوق)[1].

ويمكن أن نتقدم خطوة أعمق ونشكّك في صحة الاستدلال بصحيحة الشحام من كونها أجنبية، وبذلك تسقط كلتا الصحيحتين عن الاستدلال، فيكون ما ذكره المشهور من ابتناء الخلاف في المسألة على مفاد الصحيحتين ليس تاماً.

وعلينا أن نرجع في شرح معنى التذكية والذبح إلى العرف الذي يكتفي بقطع الحلقوم وشق الودجين لإنهار الدم، ولا يكفي خروج الدم مطلقاً كما هو ظاهر اللفظ في صحيحة الشحام لأن الخروج يتحقق حتى بشق الجلد مع أنه لا أحد يكتفي به، فالمراد بخروج الدم أي خروج الدم الموجود في البدن فيكون مفاد صحيحة الشحام مطابقاً للمعنى العرفي بعد تفسير خروج الدم بجريانه وإنهاره.

فقال شيخنا الأستاذ (دام ظله): لكن الإنصاف أن العرف يرى قطع الحلقوم داخلاً في عملية التذكية ليعجّل الموت، أما الاكتفاء بقطع الودجين فإنه يؤدي إلى النزف الذي قد يطول، وبذلك يقوى الأخذ بصحيحة الشحام من جهة مطابقتها للمعنى العرفي للتذكية، مع إمكان

الجعفري وحمران وهو أبوه المجهول حاله، كما في بعض النسخ لأن أبا هاشم لا يمكن أن يروي عن حمران بلا واسطة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣، ح٢.

القول أن الذيل تضمن قاعدة عامة للتذكية لا يخصّصها المورد، ولا يضرّ بها ما ذُكر من الخصوصية لقطع الحلقوم لقوة ظهورها فيما ذكرناه.

والرجوع إلى العرف في فهم هذا المعنى أليق من التعويل على النصوص لما هو المعروف من سيرة الشارع المقدس أنه لا يتدخل ولا يؤسس لبيان معنى الأفعال الحياتية التي اعتاد عليها الناس وتركها لفهمهم وإنما وضع أحكامها وآدابها، فلم يشرج لنا معنى الأكل أو التخلي أو الجماع ومنها ذبح الحيوان.

وعلى أي حال فالنتيجة بناءً على هذا الوجه تتلخص في أنه لا يجب قطع جميع الأوداج الأربعة بل يكفي قطع الودجين المؤدي إلى إنهار الدم، والحلقوم أخذاً بصحيحة الشحام.

فيكون الأقوى ما اختاره العلامة قدس سره وقوّاه صاحب الرياض قدس سره لولا الإجماع المحكي قال قدس سره: ((ولعله لولا الإجماع المحكي لا يخلو عن قوة؛ لعدم ذكر المريء في الروايتين، والأوداج في الثانية غير ظاهرة الشمول له؛ إذ المراد بها إما المعنى الحقيقي، والجمع جمع مجازي منطقي، فهي لا تشمل الحلقوم فضلاً عن المريء، أو المعنى المجازي مراعاةً لحقيقة الجمع، وهي تحصل بضمّ الحلقوم إلى الودجين ولا يحتاج في صدقها إلى ضمّ المريء))[1]. ولكن الأحوط أكيداً تحقيق الكيفية المتيقنة.

(١) رياض المسائل: ٣٢١/١٣.

الشرط الخامس: كون آلة الذبح من الحديد

قال الشيخ قدس سره في النهاية: ((ولا يجوز الذباحة إلا بالحديد فإن لم توجد حديدة وخيف فوت الذبيحة أو اضطر إلى ذباحتها جاز له أن يذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبة أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف))[1].

وقال المحقق الحلي قدس سره في الشرائع: ((وأما الآلة فلا تصح التذكية إلا بالحديد، ولو لم يوجد وخيف فوت الذبيحة، جاز بما يفري أعضاء الذبح، ولو كان لَيْطة –بفتح اللام وهي القشر الظاهر من القصبة –أو خشبة أو مروة حادة- وهي الحجر الحاد الذي يقدح النار- أو زجاجة. وهل تقع الذكاة بالظفر أو السن مع الضرورة؟ قيل: نعم لأن المقصود يحصل، وقيل: لا، لمكان النهي ولو كان منفصلاً))[2].

ادلّة عدم جواز التذكية إلا بالحديد

الأول: الروايات

قد دلت علي عدم جواز التذكية إلا بالحديد عدة روايات معتبرة كصحيحة

(١) النهاية: ٥٣٨.
(٢) شرائع الاسلام، ج٤ ، ص٧٣٩.

محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة وبالمروة فقال: لا ذكاة إلا بحديدة)[1]. وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سألته عن ذبيحة العود والحجر والقصبة، فقال: قال علي عليه السلام لا يصلح إلا بالحديدة). ومعتبرة أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: (لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة). وموثقة سماعة بن مهران قال: (سألته عن الذكاة، فقال: لا تذكِ إلا بحديدة نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام).

مناقشة الروايات

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يعارض هذه الروايات ظاهراً ما دلّ على جواز الذبح بغير الحديدة كموثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقول: (لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السن والعظم)[2].

علاج التعارض:

ويعالج هذا التعارض البدوي بحمل هذا الجواز على حال الاضطرار وعدم وجدان الحديد بدلالة ما صرّحت به روايات أخر كصحيحة عبد الرحمن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١، ح١، ٢، ٣، ٤.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح٥.

بن الحجاج قال: (سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً، فقال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك)[1]. وصحيحة عبدالله بن المغيرة عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا بأس أن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة). وصحيحة زيد الشحام قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به). وصحيحة محمد بن مسلم قال: (قال أبو جعفر عليه السلام في الذبيحة بغير حديدة قال: إذا اضطررت إليها، فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر).

الثاني: الإجماع

وقد حكاه صاحب الجواهر قدس سره فقال: (((وأما الآلة فلا تصح التذكية) ذبحاً أو نحراً (إلا بالحديد) مع القدرة عليه وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفر والرصاص والذهب وغيرها بلا خلاف فيه بيننا كما في الرياض، بل في المسالك –عندنا- مشعراً بدعوى الإجماع عليه كما عن

(١) الروايات الأربع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح١، ٢، ٣، ٤.

غيره، بل في كشف اللثام اتفاقاً كما يظهر))[1].

مناقشة الإجماع:

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الإجماع –لو سلمناه- فإنه مدركي مستند إلى الروايات.

الثالث: العرف

ما استدل به صاحب الجواهر قدس سره من أن الذبح بالحديد هو ((المتعارف في التذكية على وجه يُشَك في تناول الإطلاق لغيره مع القدرة عليه فيبقى على أصالة العدم))[2].

مناقشة العرف

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إن هذه الغلبة المتعارفة لا تصلح للتقييد ولا وجه للرجوع إلى الأصل مع وجود الروايات الدالة على المطلوب، فالدليل منحصر بالروايات.

(١) جواهر الكلام: ٣٦/٩٩-١٠٠.
(٢) جواهر الكلام: ٣٦/١٠٠.

الشرط السادس: الحركة الدالة على الحياة بعد الذبح

من الواضح أن التذكية لا تقع إلا على حيوان حي، فالميت لا يذكى، ولابد من إحراز حياته، وقد دلّت الروايات الشريفة على اعتبار حصول علامة في الحيوان تدل على حياته حين الذبح، وهذا مختص بما شك في حياته، قال العلامة قدس سره في القواعد والشرج لكاشف اللثام: ((إذا علم بقاء الحياة بعد الذبح) وأنها إنما زالت به (فهو حلال، وإن علم الموت قبله فهو حرام). وإنما اعتبر الحركة (و) خروج الدم (إن اشتبه الحال، كالمشرف على الموت) فحينئذٍ (اعتبر بخروج الدم المعتدل، أو حركة تدل على استقرار الحياة، فإن حصل أحدهما حلّ، وإلا كان حراماً))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): العلامتان المذكورتان وردتا في الروايات:

(أحدهما) حدوث حركة في بدن الذبيحة تدل على حياته:

كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (كلْ كلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل: [إلا مَا ذَكّيتُم] فإن أدركت شيئاً منها وعينٌ تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يُمصَع فقد أدركت ذكاته فكله)[2].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سألته عن الذبيحة فقال: إذا

(١) كشف اللثام: ٢٣١/٩.
(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح١، ٣.

تَحرّكَ الذنب أو الطرف أو الأذن فهو ذكي)[٣].

وصحيحة أبي بصير قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويُهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل إن علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكلْ)[١].

وخبر أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرك أُذنيها أو تمصع بذنبها فاذبحها، فإنها لك حلال)[٢].

وخبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (في كتاب علي عليه السلام: إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرك الذنب فكلْ منه فقد أدركت ذكاته).

وخبر العياشي في تفسيره عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله: [وَالمُنخَنِقَةُ] قال: التي تختنق في رباطها، والموقوذة التي لا تجد ألم الذبح ولا تضطرب ولا يخرج لها دم، والمتردية التي تردى من فوق بيت أو نحوه، والنطيحة التي تنطحها صاحبتها).

(ثانيهما) خروج الدم وكونه معتدلاً، واستدل على هذه العلامة بعدة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح١.
(٢) والحديثان التاليان تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح٥، ٦، ٢.

روايات منها:

صحيحة زيد الشحام

صحيحة زيد الشحام المتقدمة وفي ذيلها (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس).

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): نوقش في الاستدلال من جهة أنها بصدد تعريف ما تصح التذكية به وهو ما يقطع الحلقوم ويخرج الدم وليست بصدد بيان هذا الشرط.

وفيه: إن ذلك لا ينافي الاستدلال لأن ذكر خروج الدم ظاهر في شرطيته، ويناقش من جهة إطلاق الدم فيحتاج إلى تقييده بالمعتدل.

صحيحة محمد بن مسلم

قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن مسلم ذبح وسمّى فسبقته حديدته فأبان الرأس، فقال: إن خرج الدم فكل)[1]. وخبر سماعة (لا بأس به إذا سال الدم)[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): نوقش الخبران من جهة أنهما مسوقان لبيان عدم ضرر الإبانة لا بصدد تعريف حياة الحيوان عند الذبح وفيه ما قلناه في صحيحة الشحام.

وتشترك هذه الروايات في إشكال وهو الخلط بين أمرين: صحة التذكية

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، ح٢.

وشرطها خروج الدم، والعلامة على حياة الذبيحة، ولا ملازمة بينهما إذ يمكن خروج الدم من الحيوان الذي مات توّاً إذا قطعت أوداجه، كما يمكن أن يكون الحيوان حياً ولا يخرج منه الدم فيما إذا اختنق مثلاً.

خبر الحسين بن مسلم

عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيه (فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلاً فكلوا وأطعموا، وإن كان خرج خروجاً متثاقلاً فلا تقربوه)[1] والمتثاقل بمعنى خروجه بطيئاً متقاطراً قطرة قطرة.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): سند الرواية غير تام، واحتمل في المستند ((الحمل على ما إذا حصلت الحركة –أي تحققت فعلاً- بعد التذكية، سيما مع كونه من الأفراد الغالبة للذبيحة المشتبه حالها الخارج دمها معتدلاً، وليس كذلك الذبيحة المشتبهة بعدها حركة ما جزئية، فإنه غير معلوم خروج الدماء معتدلة))[2].

والنتيجة أن الدليل على العلامة الأولى تام، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للعلامة الثانية للمناقشات المذكورة، إلا أن يحصل اطمئنان بصدور هذا المعنى إجمالاً من مجموع الروايات أو يؤكده أهل الخبرة والاختصاص.

وقال صاحب الجواهر قدس سره متمماً الاستدلال: ((لا وجه لعدم اعتبار الدم المعتدل، خصوصاً بناءً على الاكتفاء بمقارنة الإزهاق للذبح من غير اعتبار

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح٢.
(٢) مستند الشيعة: ٤٢١/١٥.

لتأخر الحياة، فإنه يمكن حينئذٍ تعرّفه بالدم خاصة الذي لا يخرج عادة من الميت قبل الذبح))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): أن اعتبار هذه العلامات يكون بعد الذبح، كما أن الحركة تحصل حتى لو حصلت المقارنة المذكورة فيحصل التعرّف بها، كما أن فرضه مبني على العلم بالحياة لتُعلم المقارنة وهو خلاف مفروض المسألة وهو اشتباه الحياة.

وعلى أي حال تبقى العلامة الثانية تواجه إشكالاً من جهة عدم تمامية الدليل عليها، بل وجود الدليل على عدم الاكتفاء بها من دون الأولى بوجهين:

الوجه الأول: قوة ظهور مفهوم روايات العلامة الأولى في نفي العلامة الثانية وأن الاعتبار بالحركة فقط، خصوصاً في مثل صحيحة أبي بصير التي أصرَّ الإمام عليه السلام على ذكر علامة الحركة مع أن السائل ذكر خروج الدم الكثير.

الوجه الثاني: صحيحة أبي بصير التي تضمنت صريحاً النهي عن الأكل رغم خروج الدم الكثير فمعارضتها صريحة لهذه العلامة.

وقد ذُكر أكثر من وجه لدفع المعارضة:

منها: ما في الوسائل من حملها على إرادة الدم المتثاقل دون المعتدل لخبر

(١) جواهر الكلام: ١٣١/٣٦.

الحسين بن مسلم، وفيه:

١- إن الخبر ليس معتبراً.

٢- هذا الحمل بعيد إذ أن وصف الدم بالكثير والعبيط ينافي حمله على المتثاقل.

ومنها: ما في الجواهر قدس سره من دفع معارضة صحيح أبي بصير من جهة ((أن الصحيح المزبور معرض عنه، ضرورة ظهوره في أن المعتبر الحركة لا الدم ولا هما معاً، وقد عرفت أن من عدا الصدوق والفاضل في المختلف على اعتبار الدم في الجملة، وبذلك يرجح خبر البقرة عليه، بل ربما كان فيه إشعار بمخالفة العامة، وأن ذلك علامة خفية غير الحركة التي هي علامة مشهورة))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله):

١- لم يعرض الأصحاب عن صحيحة أبي بصير وإنما عملوا بالروايات الدالة على كون خروج الدم المعتدل علامة، فإذا كان هذا إعراضاً فهو إعراض مدركي لا يضر بالعمل بالصحيحة.

٢- إن هذه العلامة –أي خروج الدم- ليست من مختصات الإمامية ولا هي علامة خفية فقد ذكرها فقهاء العامة في تذكية الحيوان المشرف على الهلاك –لإصابته في مقاتله بعدوان حيوان مفترس وغيره- والمريض.

(١) جواهر الكلام: ٣٦/ ١٣٠.

فقال فقهاء العامة في الذبيحة المشرفة على الهلاك والمقطوع بموتها: ((وتعمل فيها الذكاة عند الشافعية والحنابلة متى كان فيها حياة مستقرة. وتؤثر فيها الذكاة عند الحنفية إن علمت حياتها، أو لم تدر حياتها فتحركت أو خرج الدم))[1] وقال الحنفية في المريضة: ((وإذا لم تعلم الحياة فتحركت، أو خرج الدم، حلت، وإن لم تتحرك أو لم يخرج الدم لم تحل))، ((وذكر المالكية علامات خمس على الحياة هي: سيلان الدم لا خروج القليل منه، والركض باليد أو الرجل، وطرف العين، وتحريك الذنب، وخروج النفس. فإن تحركت ولم يسل دمها أُكلت، وإن سال دمها ولم تتحرك لم تؤكل، لأن الحركة أقوى في الدلالة على الحياة من سيلان الدم، وأما الاختلاج الخفيف فليس دليلاً على الحياة، لأن اللحم يختلج[2] بعد السلخ))[3].

ويمكن أن نذكر وجهاً لدفع معارضة صحيحة أبي بصير، بأن مفادها عدم اعتبار خروج الدم علامة مستقلة على الحياة وإنما يشترط انضمامه إلى الحركة، فالنهي عن أكل الذبيحة لأجل عدم تحقق مجموع العلامتين.

ولكن يدفعه استدلال الإمام عليه السلام بقول أمير المؤمنين عليه السلام الذي يقتصر على

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي: ٢٧٨٢/٤.
(٢) الاختلاج: الاضطراب، والحركة، والثبوت. ويجوز في «يختلج» بناء الفاعل والمفعول، واستظهر الثاني في المرآة. راجع: النهاية، ج ٢، ص ٦٠؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٢٥٨ (خلج).
(٣) الفقه الإسلامي وأدلته: ٢٧٨٤/٤.

حركة البدن.

ونتيجة ما تقدم أن المعتبر هو حصول الحركة الدالة على حياة الحيوان، أما خروج الدم المعتدل فيمكن أن يكون علامة إذا أيّد أهل الاختصاص ذلك، وحكى صاحب الجواهر قدس سره عن الصدوق والعلامة (قدس الله روحيهما) في المختلف اعتبار هذه العلامة خاصة دون خروج الدم المعتدل.

أقوال أخرى في المسألة

وفي المسألة أقوال أخرى وهي:

١- اشتراط تحقق الحركة الدالة على حياة وخروج الدم معاً

حكاه المحقق قدس سره في الشرائع عن بعض الأصحاب، وعرّفهم في الرياض والجواهر ((بأنهم المفيد والإسكافي والقاضي والديلمي والحلبي وسلار وابن زهرة، بل عن الأخير دعوى الإجماع عليه))[1] وقال صاحب الرياض قدس سره: ((وهو –أي الإجماع- الحجة الجامعة بين النصوص المختلفة مضافاً إلى أصالة الحرمة ولزوم الاقتصار فيما خالفها على المتيقن المجمع عليه بين الطائفة وليس إلا ما اجتمع فيه الأمران بعد التذكية))[2]

(١) رياض المسائل: ٣٢٨/١٣، جواهر الكلام: ١٢٥/٣٦.
(٢) رياض المسائل: ٣٢٨/١٣-٣٢٩.

و((كون ذلك مقتضى تعارض أخبار الطرفين والعمل بقواعد التعارض، حيث أن منطوق كل منهما يعارض مفهوم الآخر بالعموم من وجه، والمرجح في البين مفقود، فيرجع في موضع التعارض –وهما ما تحرك ولم يخرج الدم، أو خرج الدم ولم يتحرك - إلى أصالة الحرمة))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): هذا القول موافق للاحتياط بحسب ما نحن فيه لا مطلقاً، لكن المهم أن حجته غير تامة، إذ يرد عليها:

أولاً- لم يرد في النصوص ما يدل على اعتبارهما معاً، ولو أغمضنا النظر عن المناقشات في دليل العلامة الثانية فقد ورد كل منهما مستقلاً عن الآخر، ومقتضى القاعدة في مثله الجمع بينهما بـ(أو) وليس (و)، أي يقيَّد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فالتعارض الذي احتجوا به بدويٌّ لأنه من تعارض المطلق والمقيّد وهذا يمكن معالجته بالجمع العرفي ولا تصل النوبة إلى الأصل.

ثانياً- إن الإجماع المدعى قابل للمناقشة صغروياً –كما هو واضح من تعدد الأقوال- وكبروياً لأنه مدركي، أما الأصل ونحوه فلا وجه للأخذ به بعد تمامية الدليل على اعتبار الحركة.

وأشكل صاحب الجواهر قدس سره على هذا القول بأن العلامة لو كانت مجموعهما ((كان من تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل ربما كان في

(١) مستند الشيعة: ١٥/ ٤٢٠.

النصوص ما يشير إلى عدمه بالخصوص، كمرسل العياشي المتقدم في تفسير الموقوذة التي اعتبر فيها عدم الحركة وعدم خروج الدم، إذ لو كان مجموعهما العلامة لم يكن عدمهما معا العلامة، بل كفى عدم واحد منهما))[1].

فقال (دام ظله): لا يتم ما ذكره قدس سره، أما تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه ينقض عليه بما ورد في الروايات الشريفة من عدم ورود القيود والشروط المتعلقة بحكمٍ ما –كالتذكية في المقام- في نصٍّ واحد، فهل هذا كله قبيح؟.

أما ما استظهره من خبر العياشي فإنه ممكن الحمل على ما لو كانت كل منهما علامة فإنه عليه السلام قال: (لا تضطرب ولا يخرج لها دم) وذكرهما معاً لعدم الخصوصية في أحدهما.

ويمكن الاستدلال على هذا القول بصحيحة أبي بصير[2] المتقدمة بتقريب أن النهي عن الأكل يحتمل فيه منشآن: عدم اعتبار خروج الدم علامة، أو أن المعتبر حصولهما معاً، ولما كانوا يقولون بهذه العلامة فالمتعين الثاني وقد دفعناه كما تقدّم.

(١) جواهر الكلام: ٣٦/ ١٣٠.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح١.

٢- كفاية تحقق أحدهما، الحركة الدالة على حياة أو خروج الدم

وحكي عن الشيخ في النهاية وأكثر المتأخرين وقوّاه صاحب الجواهر ﷺ، وقال عنه المحقق ﷺ في الشرائع: ((وهو أشبه)) بالأصول والقواعد المتبعة باعتبار أنه إذا وردت قضيتان شرطيتان منفصلتان بينهما عموم من وجه فإنه يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى التقييد المعبّر عنه بـ(أو) وليس بـ(و) وبتعبير أوضح: إن القواعد المتبعة في مثل المقام أي حينما ترد علامتان منفصلتان لموضوع معين في النصوص –وهو هنا ما يدل على كون الحيوان حياً- يجمع بينهما بـ(أو) لا بـ(و) كما في علامتي حد الترخّص.

وقد قُيِّد الدم بكونه معتدلاً لا متثاقلاً، قال المحقق ﷺ: ((لا يجزي خروج الدم متثاقلاً إذا انفرد عن الحركة الدالة على الحياة))[1].

وقال صاحب الجواهر ﷺ في وجهه: ((لعدم ما يدل على كونه علامة، بل الصحيح المزبور دال على عدمه، كالمفهوم في خبر البقرة))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): كأنه ﷺ بقوله: ((بل الصحيح..)) يتبنى ما نقلناه عن صاحب الوسائل ﷺ في دفع معارضة صحيحة أبي بصير.

وعلى أي حال فقد تقدمت جملة من المناقشات على علامية خروج الدم

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج٣ ص١٦١.
(٢) جواهر الكلام: ١٣١/٣٦.

مطلقاً، فالاكتفاء بها مشكل، نعم لا بأس بضمها إلى الأولى أي حركة البدن، أو يشهد بها العارفون بالذباحة المجيدون لها بحسب وصف الإمام عليه السلام.

٣- خروج الدم المعتدل خاصة

((اعتبار خروج الدم المعتدل خاصة، ونسب إلى الشهيد في الدروس وهو وهم قطعاً))[١].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): نسبة هذا القول إلى الشهيد قدس سره غير دقيقة فقد قال: ((ولو اشتبه اعتبر بالحركة وخروج الدم، وظاهر الأخبار والقدماء أن خروج الدم والحركة أو أحدهما كافٍ ولو لم يكن فيه حياة مستقرة)) فهو قدس سره يذهب إلى الاكتفاء بأحدهما.

الشرط السابع: استقرار حياة الذبيحة

هذا الشرط متفرع عن سابقه، فإن الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بعد أن انتهوا من اشتراط كون الحيوان حياً عند الذبح ذكر معظمهم أن هذه الحياة لابد أن تكون مستقرة، ولفهم موضوع هذا الشرط، قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إن الحياة تكون على أنحاء:

١- الحياة المستمرة ويقصد بها الحياة الاعتيادية للحيوانات، وهذه لا

(١) جواهر الكلام: ١٢٥/٣٦.

إشكال في جواز التذكية حالها.

٢- الحياة المستقرة وهي للحيوانات التي تعرضت لأمر ما كافتراس حيوان أو دهس سيارة أو سقوط من شاهق أو صعقة كهربائية لكن حياتها قابلة للاستمرار، وهذه أيضاً لا إشكال في جواز التذكية حالها.

٣- الحياة غير المستقرة كحياة المذبوح والمشرف على الهلاك، وهنا اختلفوا في قابلية الحيوان في هذه الحال للتذكية أم لا.

ولم يرد هذا العنوان –أي استقرار حياة الذبيحة- في النصوص الشريفة، ولهذا لم يذكر القدماء في كتبهم التي دونوا فيها الفقه على طبق النصوص هذا العنوان ولم يتعرضوا له ((كالإسكافي والصدوق والشيخ في النهاية وبني حمزة والبراج وزهرة وأبي الصلاح، وجملة من المتأخرين كالمحقق في النافع والعلامة في التبصرة والشهيد في الدروس وثاني الشهيدين في المسالك))[1]، والذي ذكروه هو ما ورد في النصوص من الاكتفاء في حل الذبيحة بالحركة وحدها أو مع خروج الدم المعتدل.

لكن ((اعتبار استقرار حياة المذبوح قبل ذبحه في حله شيء ذكره الشيخ وتبعه عليه جماعة))[2] كالمحقق قدس سره في الشرائع، والعلامة قدس سره في عدد من كتبه ((والسيوري في كنز العرفان والمقدس الأردبيلي، بل عن الصيمري

(١) جواهر الكلام: ١٤٢/٣٦.
(٢) مسالك الأفهام:٤٩٥/١١.

نسبته إلى أكثر المتأخرين، بل في الروضة نسبته إليهم))[1].

تأريخ المسألة

على الظاهر أن المسألة من الفروع المستنبطة التي تسربت إلى كتبنا مجاراة لفقه العامة كما سنرى في ما نقله الشيخ الطوسي ﵀ في الخلاف عنهم؛ ولذا قال الشهيد ﵀ فيما نقله من الخلاف عنهم في الدروس بعد أن نقل قول نجيب الدين يحيى بن سعيد[2]، إن اعتبار استقرار الحياة ليس من المذهب، ولم يُنقل للمشترطين له حجة قابلة للتعويل عليها، قال ﵀: ((ونعم ما قال))[3].

وذكر المحقق ﵀ في الشرائع مورداً لهذا الشرط مع تعريفه، قال ﵀ في اللواحق والشرح لصاحب الجواهر ﵀: ((إذا قطعت رقبة الذبيحة) من القفا مثلاً (وبقيت أعضاء الذباحة فإن كانت حياتها مستقرة ذبحت وحلت بالذبح وإلا كانت ميتة، ومعنى المستقرة) كما في التحرير والقواعد والإرشاد (التي يمكن أن يعيش مثلها اليوم والأيام، وكذا لو عقرها السبع) مثلاً (ولو كانت الحياة غير مستقرة – وهي التي يقضى بموتها عاجلاً - لم تحل

(١) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.
(٢) هو العالم البارع أبو زكريا نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد صاحب «الجامع للشرائع» ابن عمّ المحقّق الحلّي توفّي سنة ٦٨٩ أو ٦٩٠، له رسالة «قضاء الفوائت».
(٣) مسالك الأفهام: ٤٩٦/١١.

بالذباحة، لأن حركتها كحركة المذبوح))[1].

تعريف الحياة المستقرة

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): اختلف تعريف الفقهاء للحياة المستقرة، فقد فسرها المحقق والعلامة (قدس الله روحيهما) بما نقلناه وعرّفها الشيخ ﷺ بأن لها حركة قوية، قال ﷺ: ((إذا قطعت رقبة الذبيحة من قفاها، فلحقت قبل قطع الحلقوم والمريء، وفيها حياة مستقرة، وعلامتها أن تتحرك حركة قوية، حل أكلها إذا ذبحت، فإن لم تكن فيها حركة قوية لم يحل أكلها؛ لأنها ميتة وبه قال الشافعي. وقال مالك وأحمد: لا تحل أكلها على حال))[2].

وجمع ابن إدريس بينهما، قال ﷺ: ((وعلامتها أن تتحرك حركة قوية، ومثلها يعيش اليوم واليومين))، ((نعم ربما فسره بعض الناس بالذي لم يأخذ في النزع، مدعياً أنه هو الذي يمكن أن يعيش المدة المزبورة بخلاف من أخذ فيه، وإليه يرجع ما ذكره بعض آخر من أن غير المستقر هو الذي حركته حركة المذبوح، كمأخوذ الحشوة ونحوه مما يكون قاتلاً كالذبح، والمستقر بخلافه))[3].

(١) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.
(٢) الخلاف: ٥٤/٦، المسألة (١٤).
(٣) جواهر الكلام: ١٤٢، ١٤٣.

أدلة إشتراط استقرار الحياة

فقد استدل للاشتراط بوجوه[1] منها:

١- إن ما لا تستقر حياته قد صار بمنزلة الميت فلا تصح تذكيته، قال الطبرسي في مجمع البيان: ((والتذكية فري الأوداج والحلقوم لما فيه حياة، ولا يكون بحكم الميت))[2].

٢- إن إسناد موته إلى الذبح ليس بأولى من إسناده إلى السبب الموجب لعدم استقرارها، بل السابق أولى، فصار كأن هلاكه بذلك السبب فيكون ميتة؛ لعدم ترتب أثر على التذكية لأن الحيوان ميت لا محالة بالسبب الأول، ولا تصح نسبة الموت إلى التذكية عرفاً الذي هو شرط الحلية.

٣- اختصاص الإطلاقات كتاباً وسنة بحِلّ المذكى –بحكم التبادر والغلبة- بما له حياة مستقرة أي أن إطلاقات حلية الحيوان بالتذكية منصرفة إلى الحيوان ذي الحياة المستمرة والمستقرة ومنصرفة عن ذي الحياة غير المستقرة.

٤- اعتضاد الاشتراط بأصالة الحرمة فيما لو شككنا بتحقق التذكية مع فقدان شرط الحياة المستقرة فتجري أصالة عدم التذكية وحرمة الذبيحة.

(١) راجع مستند الشيعة: ٤٢٦/١٥، والمسالك والجواهر وغيرها من المصادر.
(٢) مجمع البيان: مج ٢/ ٢٤٢، وتفسير آية (٣) من سورة المائدة.

مناقشة أدلة إشتراط استقرار الحياة

ناقش شيخنا الأستاذ (دام ظله) الأدلة بهذا الترتيب:

ردَّ الوجه الأول:

((بمنع صيرورته بمنزلة الميتة في عدم قبول التذكية، وليس هو غير المصادرة والاجتهاد في مقابلة ظواهر الكتاب والسنة))[1].

ورُدّ الوجه الثاني:

((من جهة أن مقتضى النصوص سببية ذبح الحي لحليته وإن مات بعده بسبب آخر. سلّمنا، غايته اشتراط عدم العلم باستناده إلى غير الذبح، وهو في المقام حاصل، مع أنه قد يعلم استناده إلى خصوص الذبح، كما إذا كانت الحياة الغير المستقرة مما يعلم معها بقاؤه وتعيّشه، أو يظن ذلك ساعة أو ساعتين، فيذبح بحيث يعلم أنه عجل في إزهاق روحه)).

ورُدّ الوجه الثالث:

((بمنع تبادر ما تستقر حياته وغلبته بحيث تنصرف الإطلاقات إليها، مع أن من نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر أو صريح في غير مستقر الحياة أو الغالب فيه ذلك)).

ورُدّ الوجه الرابع:

((بمنع أصالة الحرمة، بل الأصل مع الحلية)).

(١) هذا وما بعده في مستند الشيعة: ١٥/٤٢٦-٤٢٨ وأجاب عنه قدس سره أيضاً في جواهر الكلام: ٣٦/١٥٠.

تعريف إستقرار الحياة عند شيخنا الأستاذ (دام ظله)

إن الشرط وإن لم يرد في الروايات بعنوانه ولا بمعناه الذي ذكروه كتعريف مستقر الحياة بالبقاء يوماً أو أياماً، وهذا كافٍ في نفيه، إلا أنه يمكن أن يصاغ التعريف بشكل يمكن الاستدلال عليه من الروايات. وهو ما قام به شيخنا الأستاذ (دام ظله): وهو ((عدم حصول سبب تام للموت لهذا الحيوان قبل الذبح)) وحينئذٍ يمكن أن نذكر أكثر من وجه للاستدلال على اشتراطه:

١- إنه مقتضى القواعد

إن حصول هذا السبب يعني نسبة الموت إليه لا إلى التذكية، وأن حياته بمنزلة المنتهية فالتذكية لا موضوع لها، وأمثلته عديدة، كالحيوان الذي دهسته سيارة على نحو قاتل أو أطلق عليه النار كذلك أو تردى من شاهق أو قطّعه حيوان مفترس أو احترق بنار أو صدمته صعقة كهربائية أو انتزع قلبه أو دماغه مع بقاء حياته بالشكل الذي يوصف بأنه يلفظ أنفاسه الأخيرة.

وهذا المعنى هو مقتضى القواعد المعمول بها من نسبة الفعل إلى السبب الأقوى.

٢- دعوى إمكان اقتناصه من عدة روايات

(منها) رواية حمران بن أعين (التي فيها والد أبي هاشم الجعفري) عن أبي

عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الذبح، فقال: إذا ذبحت فأرسل) إلى أن قال عليه السلام: (فإن تردى في جب أو وهدة من الأرض فلا تأكله ولا تطعمه فإنك لا تدري التردي قتله أو الذبح)[1].

بتقريب: إن مجرد الشك في السبب التام للموت يوجب حرمة الذبيحة، فالحكم في حالة العلم بكون السبب التام غير الذبح يكون أولى، ولا تحل الذبيحة إلا عند العلم بكون الموت بسبب التذكية كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (وإن ذبحت ذبيحة فأجدتَ الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل)[2].

(ومنها) صحيحة الحلبي في الصيد عن أبي عبد الله عليه السلام: (أنه سُئل عن رجل رمى صيداً وهو على جبل أو حائط فيخرق فيه السهم فيموت، فقال: كلْ منه، وإن وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه)[3].

ورواية حجاج بن خالد بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: (لا تأكل الصيد إذا وقع في الماء فمات)[4].

بتقريب: إن الصيد وإن وقع بشروطه، إلا أن السبب الأقوى لما كان غيره

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح١.
(٣) المصدر، باب ٢٦، ح١.
(٤) المصدر، باب ٢٦، ح٢.

فقد حرم الحيوان.

٣- التمسك بالإطلاقات

إطلاقات عنوان الموقوذة ونحوها في الآية الشريفة: [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ][1]، بتقريب أن العنوان شامل لما أشرف على الهلاك من هذه العناوين، وهو ظاهر خبر العياشي في تفسيره المتقدم: (والموقوذة التي لا تجد ألم الذبح ولا تضطرب) إلى آخر الحديث؛ فإنها ظاهرة في الحيوان الحي الذي شارف على الهلاك.

وقد استدل السيد المرتضى ﷺ بمضمون هذا التقريب على حرمة الذبيحة المشرفة على الهلاك، ومنه يُعلم أنه سبق الشيخ الطوسي ﷺ في اشتراط استقرار الحياة فقد حكى صاحب الجواهر ﷺ عنه: ((في المسائل الناصرية بعد أن حكى فيها عن الناصر تحريم ما ذبح وهو يكيد بنفسه قال: (هذا صحيح، والحجة فيه أن الذي يكيد بنفسه من الحيوان يدخل في عموم ما حرم الله من الموقوذة، لأن الموقوذة هي التي قد اشتد جهدها وتعاظم ألمها، ولا فرق فيه بين أن يكون ذلك من ضرب لها أو من آلام يفعلها الله تعالى بها يفضي إلى موتها، وإذا دخلت في عموم هذه اللفظة كانت محرمة

(١) المائدة: ٣

بحكم الظاهر))[1].

ومن التقريبات والوجوه أعلاه يمكن النظر فيما رد به المحقق النراقي قدس سره على الدليلين الأول والثاني؛ إذ ظهر من التقريبات أن ما كان بحكم الميت لا تصح تذكيته وإن مقتضى القواعد نسبة الموت إلى السبب الذي سلبها استقرار الحياة، أما قوله قدس سره: ((وإن مات بعده بسبب آخر)) ففيه خروج عن الفرض الذي يقتضي تقدم السبب الآخر على الذبح وليس تأخره، أما قوله قدس سره: ((سلمنا، غايته ..)) فهو غير تام لأن الشرط عند القائل به هو العلم باستناد الموت إلى الذبح.

وظهر مما قلناه هو إمكان قبول شرط استقرار حياة الحيوان قبل ذبحه بالمعنى الذي ذكره شيخنا الأستاذ (دام ظله).

أما القول بعدم الاشتراط فقد قرّب المحقق النراقي قدس سره الاستدلال عليه بجملة من النصوص، قال عنها صاحب الجواهر قدس سره: ((بل يمكن دعوى تواتر النصوص أو القطع بذلك منها))[2].

قال المحقق النراقي قدس سره: ((إن نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر أو صريح في غير مستقر الحياة أو الغالب فيه ذلك:

(١) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.
(٢) جواهر الكلام: ١٤٧/٣٦.

منها: صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً[1].

ومنها: الأخبار المكتفية بطرف العين أو ركض الرجل أو حركة الأذن أو الذنب، فإن الاعتبار بهذه الحركات الجزئية إنما يكون غالبا فيما لا حياة مستقرة له، سيما بضميمة قوله: (فقد أدركت ذكاته)[2].

مع أن رواية أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرك أُذنيها أو تمصع بذنبها فاذبحها، فإنها لك حلال)[3] الواردة فيما شك في حياته، ولا ريب أن الشك لا يكون مع الحياة المستقرة، وإن كان فهو نادر شاذ جداً.

ورواية الحسن بن مسلم[4] واردة في المضروبة بالفأس بحيث سقطت

(١) عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (وإن ذَبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكلْ) (وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح١).

(٢) كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (كلْ كلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل: [إلا مَا ذَكّيتُم] فإن أدركت شيئاً منها وعينٌ تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يُمصَع فقد أدركت ذكاته فكله) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح٥.

(٤) الحسين بن مسلم قال: (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ جاءه محمد بن عبد السلام فقال له: جُعلتُ فداك يقول لك جدي (جدتي) إن رجلاً ضرب بقرة بفأس فسقطت ثم ذبحها فلم يرسل معه بالجواب ودعا سعيدة مولاة أم فروة فقال لها: إن محمداً جاءني برسالة منك فكرهت أن أرسل إليك بالجواب معه، فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلاً فكلوا وأطعموا، وإن كان خرج خروجاً متثاقلاً فلا تقربوه) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح٢.

وشك في قبولها الذبح، ولا شك أن الحياة في مثلها غير مستقرة دائماً أو غالباً.

ومنها: بعض الأخبار الواردة فيما أخذته الحبالة وأنها إذا قطعت منه شيئاً لا يؤكل، وما يدرك من سائر جسده حياً يذكى ويؤكل[1]، فإنه لو لم يكن الغالب في المأخوذ بالحبالة المنقطع بعض أجزائه الحياة الغير المستقرة فلا شك في عدم غلبة المستقرة ولا تبادرها.

ومنها: الأخبار الواردة في وجوب ذبح ما يدرك حياته من الصيود، فإن الغالب فيها لو لم يكن عدم الاستقرار ليس الاستقرار قطعاً، بل في بعضها إشعار بعدمه، كرواية أبي بصير المتضمنة لقوله: (فإن عجل عليك فمات قبل أن تذكيه فكل)[2]، فإن التعجيل مشعر بعدم كونه مستقر الحياة.

ومنها: رواية أبي بصير الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف أو الرمح بعد التسمية، وقوله: (فكل إلا أن تدركه ولم يمت بعد فذكّه)[3]، فإن الظاهر فيه رفع استقرار الحياة بالضرب بالسيف أو الرمح.

ومنها: الأخبار الواردة فيما قطع بالسيف أو المعراض قطعتين، المجوزة لأكل الأكبر أو ما يلي الرأس أو المتحرك من القطعتين، أي بعد التذكية

(١) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، الباب ٢٤ ومنها صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما أخذت الحِبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه، فإنه ميت وكلوا ما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٤، ح٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٠، ح٥.

الذبحية[1]، وظاهر أن الغالب في مثل ذلك عدم استقرار الحياة.

ومنها: الأخبار الواردة في النطيحة والمتردية وما أكل السبع والموقوذة، المصرحة بأنها لا تؤكل إلا مع التذكية، مع أن الغالب فيها عدم استقرار الحياة.

بل منها ما هو ظاهر فيه، وهو صحيحة زرارة: (كل من كل شي من الحيوان، غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع، وهو قول الله عز وجل: [إلا ما ذكيتم] فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله)[2].

وقوله: (والنطيحة) معطوف على الحيوان أو كل شي، فإن الحكم بإدراك ذكاة المذكورات بهذه الحركات الجزئية دال على عدم الحياة المستقرة، بل ما ورد في تفسير هذه الألفاظ صريح في عدم اعتبار استقرار الحياة.

ومنه تظهر دلالة الاستثناء بقوله تعالى: [إلا مَا ذَكَّيتُمْ] على ذلك أيضاً، سيما بضميمة ما في المجمع عن أميرالمؤمنين عليه السلام: إن قوله: [إلا مَا ذَكّيتُمْ] يرجع إلى جميع ما تقدم ذكره من المحرمات، سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم.

(١) انظر وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٣٥، ومنه الحديث الأول عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يضرب الصيد فيجدله بنصفين قال عليه السلام: يأكلهما جميعاً وإن ضربه فأبان منه عضواً لم يأكل منه ما أبان منه وأكل سائره).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٩، ح١.

ومنه تظهر دلالة الكتاب والسنة المتواترة معنى على عدم اشتراط استقرار الحياة، فالمسألة بحمد الله واضحة غاية الوضوح))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) ناقداً قول النراقي ﷺ: لقد أتعب نفسه الشريفة في جمع هذه الأخبار بالرغم من أن بعضها أجنبي كوجوب ذبح ما يدرك حياته من الصيود، وصحيحة زرارة الأولى، وبعضها غير ظاهر كخبر أبان[2] لأن اشتباه الحياة غير استقرارها وأما استدلاله بالاستثناء في قوله تعالى: [إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ] فهو مصادرة على المطلوب وأول الكلام؛ لأن محل الخلاف هو قبول المشرف على الهلاك للتذكية وعدمه، فهذا استدلال بالعام في الشبهة المصداقية، وغير ذلك من المناقشات، إلا أن بعضها كافٍ لعدم الأخذ بالإمكان الذي قرّبناه كإطلاقات إدراك التذكية إذا طرفت لها عين أو ركضت لها قائمة وكروايات النطيحة والمنخنقة والمتردية مثل صحيحة زرارة التي ذكرها ﷺ في آخر كلامه فإنها ظاهرة في الاكتفاء بإدراك أصل الحياة، كما دلّت معتبرة[3] عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر

(١) مستند الشيعة: ١٥/٤٢٨-٤٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح٥.

(٣) ورد فيها: (قلت له: قوله عز وجل: [وَالمُنخَنِقَةُ وَالمَوقُوذَةُ وَالمُتَرَدّيَةُ وَالنَطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَبُعُ إلا مَا ذَكَّيتُم] قال: المنخنقة التي انخنقت بأخناقها حتى تموت، والمتردية التي تردى من مكان مرتفع إلى أسفل أو تردى من جبل أو في بئر فتموت، والنطيحة التي نطحتها بهيمة أخرى فتموت، وما أكل السبع منه فمات إلا ما أدركت ذكاته فذكي) (وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٩، ح٣).

الجواد عليه السلام على أن المراد بهذه العناوين ما مات بسببها فيخرج من الحرمة ما أدرك وهو حي مطلقاً.

وبذلك يمكن رد الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأستاذ (دام ظله) على الاشتراط بالمعنى الذي ذكره إذ أن إطلاقات صحة التذكية إذا تحرك الحيوان تنفي الوجهين الأول والثاني المتقدمين، وإطلاق العناوين في الآية كالموقوذة وغيرها مقيدة بمعتبرة الحسني وغيرها.

وفي ضوء ذلك فالأقوى عدم الاشتراط ويكفي في إدراك الذكاة وجود أصل الحياة التي تدل عليها العلامات التي تقدم ذكرها، ويظهر مما حكاه صاحب الجواهر قدس سره عن ابن حمزة والمحقق الكركي إيقاعه الصلح بين الفريقين بهذه النتيجة فقد ((حكى العلامة والشهيد والمقداد عن ابن حمزة: أن أدنى الاستقرار أن تطرف عينه أو تركض رجله أو يحرك ذنبه))[1]، وقال المحقق الكركي قدس سره: ((يُعلم استقرار الحياة بالحركة المعتدلة أو الدم المعتدل عند الاشتباه))[2] بل هو ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدس سره في الخلاف الذي نقلناه حيث فسّر الحياة المستقرة بصدور الحركة القوية ويريد بها حركة الأحياء.

وفي مقابل هذا الشرط قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): لا يضرّ بحلية الذبيحة ما لو لحق الذبح سبب آخر عجّل بإخراج الروح، فلو حصلت

(١) جواهر الكلام: ١٤٣/٣٦.
(٢) جواهر الكلام: ١٥٢/٣٦.

التذكية الشرعية، فلا يهم تعجيل إزهاق الروح بعدها بأي نحو كان لتحقق التذكية الموجبة للحلية ولصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (وإن ذَبحتَ ذبيحة فأجدتَ الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل)[1].

فائدة في منشأ هذا الشرط: قال المحقق النراقي قدس سره: ((والذي يختلج ببالي أنه قد اختلط الأمر في ذلك المقام على بعضهم، وذلك لما قد أشرنا إليه في مسألة تذكية الصيد المدرك ذكاته، من أن المراد بعدم استقرار الحياة: صيرورتها في شرف الزوال وشروعها في الخروج.

ولا يبعد أن يكون ذلك مرادهم من قولهم: لا يمكن أن يعيش اليوم والأيام، فإنه ما لم يشرع في الخروج لا يمكن الحكم بعدم الإمكان، والصيد الذي صار كذلك بالاصطياد يصدق عليه أنه مقتول الآلة، سيما إذا ترك حتى خرج تمام روحه.

ومن يحكم بلزوم الذبح حينئذ فليس نظره إلا إلى بعض الأخبار كما مر، ومن لم يعتبر هذه الأخبار حكم بعدم لزوم الذبح حينئذ، واشترط في لزوم ذبح الصيد الحياة المستقرة لما ذكرنا، فاختلط الأمر على غيره، وآل الأمر إلى أن تعدى بعضهم إلى الذبيحة من غير استبصار، والله العالم))[2].

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح١.
(٢) مستند الشيعة: ١٥/٤٣٠.

حاصل كلامه ﷺ أن استقرار حياة الحيوان شرط لوجوب تذكية الحيوان المصيد وإلا لم يحلّ، أما إذا أدركه الصائد وحياته غير مستقرة بأن أخذ في النزع وخروج الروح فلا تجب تذكيته ويكفي تركه ليموت كرواية أبي بصير، فاستقرار الحياة شرط لوجوب التذكية في الصيد لا لصحتها. ثم سرى الشرط إلى الذباحة وتُوهم أنه شرط للصحة.

وعلى أي حال فإنه يظهر من بيان شيخنا الأستاذ (دام ظله) لكلام المحقق النراقي ﷺ ما في تعليق صاحب الجواهر ﷺ بعد أن نقل هذا الكلام: ((ولا يخفى عليك أنه لا حاصل له، ضرورة عدم الفرق بين الذبيحة والصيد في ذلك))[1].

والحال أن الفرق بينهما واضح فالشرط في الصيد لوجوب التذكية وفي الذبيحة لصحتها.

ولعل أحد وجوه توهّم هذا الشرط هو اعتبارهم الذبيحة حيّة بعد فري الأوداج لكنها مشرفة على الموت ولم تخرج روحها، وهو ظاهر تشبيههم الحياة غير المستقرة بحركة المذبوح، وظاهر استدلالهم بأن غير مستقر الحياة بمنزلة الميت، والمذبوح لا تصح تذكيته، ثم وسّعوا الحكم إلى كل مشرف على الهلاك وغير مستقر الحياة لوحدة الملاك.

لكن هذا القياس باطل؛ لأن عدم صحة تذكية المذبوح لفوات موضوع

(١) جواهر الكلام: ١٥٢/٣٦.

التذكية، وليس لعدم استقرار الحياة، مع أن كون المذبوح حياً محل نظر وإن كان يتحرك حركة قوية قبل أن يتحول إلى جثة هامدة.

الشرط الثامن: عدم إبانة الرأس قبل الموت

في هذا العنوان بحثان:

الأول: في الحكم الوضعي أي حلية الذبيحة التي قطع رأسها قبل أن تموت وعدمها.

والثاني: في الحكم التكليفي أي حكم الفعل نفسه.

ولا ملازمة بين الحكمين فقد نسب صاحب الرياض قدس سره إلى البعض القول بحرمة الذبيحة وكراهة الفعل[1]، ويقصد بالبعض الشيخ في الخلاف حيث حكى العلامة قدس سره عنه قوله: ((يكره إبانة الرأس من الجسد وقطع النخاع قبل أن تبرد الذبيحة، فإن خالف وأبان لم يجز أكله وبه قال جميع الفقهاء))[2] لكن الموجود في كتاب الخلاف ((لم يحرم))[3] وهو المناسب للسياق، لكنه اختار القول بالحرمة في النهاية.

وقبل الخوض في البحثين نذكر الروايات الواردة في المقام.

(١) رياض المسائل: ٣٣٤/١٣.
(٢) مختلف الشيعة: ٣٢٠/٨ المسألة (٣٠).
(٣) الخلاف: ٥٢/٦، المسألة (١٣).

الأدلة الروائية

الروايات الواردة في المقام الدالة على اشتراط عدم إبانة الرأس هي:

١- صحيحة الفضيل بن يسار

قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح فتسبقه السكين فتقطع الرأس، فقال: ذكاة وحية لا بأس بأكله)[١].

٢- صحيحة محمد بن مسلم

قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن مسلم ذبح وسمى فسبقته السكين بحدتها فأبان الرأس فقال: إن خرج الدم فكل).

٣- رواية مسعدة بن صدقة

قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن الرجل يذبح فتسرع السكين فتبين الرأس، فقال: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد ذلك).

٤- رواية سماعة

عن أبي عبد الله عليه السلام بنفس سؤال صحيحة محمد بن مسلم[٢] المتقدمة أجاب عليه السلام: (لا بأس به إذا سال الدم).

٥- صحيحة الحلبي

(١) الروايات السبع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، بحسب الترتيب.

(٢) لم يذكر السؤال في الوسائل، لكن يظهر من الفقيه، ج٣، ح ٤١٧٢ أنه نفس السؤال.

عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه سئل عن رجل ذبح طيراً فقطع رأسه أيؤكل منه؟ قال: نعم ولكن لا يتعمد قطع رأسه).

٦- موثقة الحسين بن علوان

عن جعفر عن أبيه عن علي عليهما السلام (أنه كان يقول: إذا أسرعت السكين في الذبيحة فقطعت الرأس فلا بأس بأكلها).

٧- صحيحة على بن جعفر

في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (سألته عن الرجل ذبح فقطع الرأس قبل أن تبرد الذبيحة كان ذلك منه خطاء أو سبقه السكين، أيؤكل ذلك؟ قال: نعم ولكن لا يعود).

٨- صحيحة محمد بن مسلم

قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمي، قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح)[1].

٩- صحيحة الحلبي

عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمى أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم إذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح

(١) الحديثان تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح٢، ٣.

قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة).

مضافاً إلى الروايات الآتية الناهية عن نخع الذبيحة باعتبار أن إبانة الرأس تستلزمه.

البحث الأول: إبانة رأس الذبيحة وحكم أكلها

البحث الأول هو حول هذا السوال وهو هل تحرم الذبيحة بإبانة الرأس؟ و هو السوال حول الحكم الوضعي. اختار الشيخ قدس سره في النهاية حرمة الذبيحة بتعمد قطع الرأس، قال قدس سره: ((ومن السنة أن لا ينخع الذبيحة إلا بعد أن تبرد، وهو أن لا يبين الرأس من الجسد ويقطع النخاع، فإن سبقته السكين وأبان الرأس، جاز أكله إذا خرج منه الدم، فإن لم يخرج الدم لم يجز أكله، ومتى تعمد ذلك لم يجز أكله))[1].

قال العلامة قدس سره في المختلف: ((وتبعه ابن زهرة في تحريم الأكل)) وحكى صاحب الجواهر قدس سره عنه الإجماع واستغربه منه إذ ((لم يُحكَ عن أحد التصريح بذلك إلا عن النهاية، ولم أتحققه أيضاً))[2].

واستظهر صاحبا الرياض والجواهر (قدس الله سريهما) القول بالحرمة من

(١) النهاية: ٥٨٤.
(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٣٦.

((ابن حمزة والإسكافي والقاضي))[1] ولعله من جهة المفهوم أو من جهة سكوتهم عن حكم التعمد مع نفيهم البأس عن حالة عدم التعمد، ((قال ابن الجنيد: وليس للذابح أن يتعمد قطع رأس البهيمة إلا بعد خروج نفسها، فإن سبقته شفرته وخرج الدم، لم يكن بها بأس.

وقال الصدوق: فإذا ذبحت فسبقت الحديدة وأبانت الرأس فكله إذا خرج الدم، ولم يتعرض للتعمد.

وقال ابن البراج: لا يجوز أن ينخع الذبيحة حتى تبرد بالموت، وذلك أن لا يفصل رأسها من جسدها، ويقطع نخاعها، وهو عظم في العنق، فإن سبقته السكين فأبانت الرأس من الجسد، لم يكن بأكل ذلك بأس.

وقال ابن حمزة فإن نخع عمداً أو سهواً ولم يخرج الدم، حرم، وإن خرج الدم وفعل سهواً أو سبقته السكين، لم يحرم))[2].

الأدلة

استند القائلون بالتحريم إلى الإجماع الذي ادعاه السيد ابن زهرة وجملة من الروايات وإلى وجهٍ حاصله: ((أن الذبح المشروع هو المشتمل على قطع الأربعة خاصة، فالزائد عليها يخرج عن كونه ذبحاً شرعياً، فلا يكون

(١) جواهر الكلام: ١٢٢/٣٦، رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.
(٢) مختلف الشيعة: ٣٢١/٨.

مبيحاً، وجرى مجرى ما لو قطع عضواً من أعضائه فمات))[1].

وأجيب بأنه ((مجرد دعوى لا دليل عليها، بل مقتضاها حرمة الزيادة وإن لم تكن إبانة، ولا أظن أحداً يقول بذلك، فلا يقطع بمثلها إطلاق الأدلة كتاباً وسنةً فضلاً عن خصوصها من صحيح الطير وغيره))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الجواب صحيح وبتعبير آخر: إن فري الأوداج لم يؤخذ بشرط لا عن غيره، إلا أن يرد نهي فيعود الاستدلال إلى الروايات.

واختار الشيخ قدس سره في الخلاف عدم الحرمة وحكى إجماع الصحابة عليه وقال: ((وبه قال جميع الفقهاء. وقال سعيد بن المسيب: يحرم أكلها. دليلنا: أن الأصل الإباحة. وأيضاً: قوله تعالى: [فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ] وهذا ذكر اسم الله عليه، وعليه إجماع الصحابة. روي عن علي عليه السلام أنه سئل عن بعير ضربت عنقه بالسيف، فقال: (يؤكل). وعمران بن حصين، قيل له في رجل ذبح بطة، فأبان رأسها، فقال: تؤكل. وعن ابن عمر نحوه. ولا مخالف لهم))[3].

فلا وجه للرجوع إلى الأصل والتمسك بالعمومات بعد ورود الروايات الخاصة بالمسألة وأما روايات العامة فغير معتبرة.

(١) مسالك الأفهام: ٤٨١/١١ ونقله صاحب الجواهر قدس سره وغيرهما.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٣٦.

(٣) الخلاف: ٥٣/٦، المسألة (٥٣).

وقال صاحب الرياض ﷺ: ((ويستفاد من الصحيحة الأولى –ويقصد بها صحيحة الحلبي[1]- منها إباحة الذبيحة على تقدير المخالفة، ويعضده عمومات الأدلة أو إطلاقها كتاباً وسنة على إباحة ما ذكر عليه اسم الله سبحانه. وعليه الشيخ في الخلاف والفاضل في المختلف وولده فخر المحققين والشهيدان في الدروس والمسالك والروضة))[2].

يرد عليه:

١- لا دليل على كون قطع الرأس قد وقع عمداً الذي هو محل الخلاف، إلا أن يتمسك بإطلاق لفظ (قطع)، وانعقاده محل نظر.

٢- ولو فرض وجود الإطلاق فإنه في كلام السائل فلا يكون معتبراً خصوصاً مع تقييد الإمام عليه السلام له في ذيل الرواية والروايات الأخرى.

٣- من المحتمل كون الفعل (قطع) مبنياً للمجهول كالفعل (يؤكل) فيكون ظاهراً في وقوع الفعل لا عن عمد ولا ينفع المستدل.

ولكنه ﷺ لم يستبعد القول بالحرمة ((وذلك للإجماع المنقول في الغنية، ودلالة كثير من النصوص على الحرمة، منها الصحيحة الأخيرة –أي صحيحة محمد بن مسلم[3]-، لظهورها في ثبوت البأس في الذبيحة مع الإبانة،

(١) المتقدمة: (أنه سئل عن رجل ذبح طيراً فقطع رأسه أيؤكل منه؟ قال: نعم ولكن لا يتعمد قطع رأسه).

(٢) رياض المسائل: ٣٣٤/١٣.

(٣) المتقدمة: قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمي، قال: إن كان

وهو فيها للتحريم))[1].

ثم ذكر قدس سره صحيحة الحلبي[2] ورواية مسعدة بن صدقة[3].

إلا أنه قدس سره رد الاستدلال بقوله: ((إلا أنه يمكن الذب عن جميعها، فالإجماع: بعدم صراحة حكايته على المقام واحتمال رجوعه إلى شيء آخر غيره. والصحيحتان (التسلسل ٨، ٩): بأن بناء الدلالة فيهما على كون (لا) نفياً معطوفاً على ما سبقها، لا نهياً أو نفياً مستأنفاً. وفي تعيّن المبنى عليه نظر جداً؛ لاحتمال الأخيرين فيهما أيضاً احتمالاً متساوياً لسابقهما. والثالثة: بأن غايتها الدلالة على ثبوت البأس مع تعمد الإبانة وهو أعمّ من التحريم. ولو سلّمت الدلالة بنحو التوجيه المتقدم إليه الإشارة فهي بحسب السند قاصرة وعن المكافأة لما مرّ من أدلة الإباحة ضعيفة))[4].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ومقتضى الإنصاف أنه يمكن تقريب الاستدلال بجملة من الروايات على حرمة الذبيحة مع تعمد قطع الرأس:

١. صحيحتا محمد بن مسلم والحلبي (تسلسل ٨، ٩) بتقريب كون (لا) نافية

ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح).

(١) رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.

(٢) المتقدمة: (أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمى أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم إذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة).

(٣) المتقدمة: قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن الرجل يذبح فتسرع السكين فتبين الرأس، فقال: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد ذلك).

(٤) رياض المسائل: ٣٣٦/١٣.

والجملة معطوفة على (وكان يحسن) وحينئذٍ يتحقق البأس الذي هو الحرمة إذا قطع الرأس، ولو فرض أن (لا) ناهية وأن الأصل في النواهي الحرمة التكليفية، إلا أن مورد الرواية قرينة على أن المراد هو الحكم الوضعي أي حلية الذبيحة وليس الفعل ويكون النهي إرشاداً إلى حرمة الذبيحة، كقوله تعالى: [فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ] الذي هو إرشاد إلى حلّيّة الذبيحة.

٢. صحيحتا الحلبي (تسلسل ٥) وعلي بن جعفر (تسلسل ٧) بنفس تقريب دلالة النهي المتقدم أي بقرينة السؤال.

٣. رواية مسعدة بن صدقة (تسلسل ٣) الصريحة في أن موردها حكم الذبيحة ومفهومها البأس إذا تعمد القطع.

٤. موثقة الحسين بن علوان (تسلسل ٦) وليس الاستدلال بالمفهوم كما قرّب البعض، إذ لا مفهوم للرواية، ولكن من جهة ذكر إسراع السكين عند نفي البأس ولا خصوصية فيه إلا لتقييد الحلية بعدم التعمد وإلا لا يكون لذكره وجه.

ودلالة هذه الروايات على الحرمة كافية خصوصاً رواية مسعدة بن صدقة التي هي صريحة في حكم الأكل وهي لا تختلف بلسانها عما ورد في الشروط الأخرى التي تحرم الذبيحة بتركها عمداً كالاستقبال، فما الفرق في المتن بينها وبين صحيحة الحلبي وغيرها في الاستقبال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال: لا بأس إذا لم يتعمد).

ولعل دعوى ابن زهرة الإجماع على الحرمة فيما نحن فيه من جهة أن مقتضى القاعدة في فهم النص هو ذلك، وإن لم يحصّل أقوال الفقهاء (قدس الله أرواحهم) صريحاً في الحرمة إذ لا اعتبار بمخالفة من خالف بل يمكن فعلاً استظهار قولهم بالحرمة في حالة العمد بالمفهوم ونحوه، وهذا التوجيه للإجماع.

وفي ضوء هذا يطرح السؤال التالي وهو: ما الذي دعا أكثر الفقهاء إلى عدم القول بحرمة الذبيحة –حتى حكى صاحب الجواهر قدس سره عن البعض عدم وجود الخلاف فيه-، خصوصاً مثل صاحبي الرياض والجواهر (قدس الله سريهما) اللذين استظهرا من ابن حمزة والإسكافي والقاضي ذهابهم إلى الحرمة، وهو مطابق لنصوص الروايات، فكان الأولى بهما (قدس الله سريهما) أن يستظهرا الحرمة من تلك النصوص.

والذي يظهر من كلماتهم استنادهم إلى الإطلاقات والأصل وما نقله الشيخ قدس سره ((من عدم الخلاف بين الصحابة الذين منهم أمير المؤمنين عليه السلام وهو سيدهم وقوله حجة))[1]، وإلى بعض النصوص المتقدمة كالذي نقلناه آنفاً عن صاحب الرياض قدس سره بقوله: ((يستفاد ..)) وقد ناقش شيخنا الأستاذ (دام ظله) كل تلك الوجوه، ومنهم من استند إلى النصوص من دون تقريب الاستدلال بها كصاحب المستند قدس سره.

(١) رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.

وقال صاحب الجواهر قدس سره: ((الظاهر عدم الحرمة بذلك –أي قطع الرأس- لإطلاق الأدلة كتاباً وسنة، بل ظاهر النصوص المزبورة أنها ذكاة وحيّة أي سريعة، بل لو جعل (السكين) مفعولاً في خبر الحسين بن علوان المتقدم كان كالصريح في حل الأكل حينئذٍ، وكذا صحيح الطير – للحلبي))[1].

استدلاله قدس سره كله قابل للنقاش، أما الإطلاقات فلما ذكرناه، وأما الذكاة السريعة فقد قيلت في مورد عدم التعمد –كصحيحة الفضيل بن يسار- أو اشترط فيها ذلك –كرواية مسعدة-، والقراءة المذكورة للسكّين خلاف الظاهر بل خلاف القواعد لأن (أسرع) لا تتعدى بمفعول بل بالباء، وأما صحيحة الحلبي فقد ناقشنا الاستدلال بها مع صاحب الرياض قدس سره.

وأما مناقشة صاحب الرياض قدس سره المتقدمة للروايات التي استدل بها على الحرمة، فيمكن أن يرد على ما قاله بشأن صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي بأن الاحتمالين المذكورين –خصوصاً النفي المستأنف- أبعد مما قربنا به الاستدلال، فكأنَّ الأخذ بهما خلاف الظاهر فليست الاحتمالات متساوية، ولو فُرض تساوي الاحتمالين، فيتشكل علم إجمالي منجّز لحرمة الذبيحة والفعل ولا يجوز إهمال كلا الاحتمالين.

وأما رواية مسعدة فقد وصفها البعض –كصاحب الجواهر قدس سره- بالموثقة ويمكن أن يكون توثيقه مستنداً إلى وجوه ككونه من رجال تفسير القمي

(١) جواهر الكلام: ١٢٢/٣٦.

وكامل الزيارات[1] وغيرهما من التوثيقات. والبأس إذا أطلق فإنه يعني الحرمة، وإذا استعمل في الأعم فبقرينة.

مضافاً إلى تقريب الاستدلال بموثقة الحسين بن علوان، ولم تتم أدلة الإباحة حتى يجعل قدس سره أدلة الحرمة قاصرة عن المكافاة.

فكأن الأرجح إلى الآن حرمة الذبيحة إذا تعمد إبانة الرأس. لدلالة الروايات المعتبرة عليه. هذا ولكن يمكن القول بعدم الاطمئنان لما قيل من التقريبات لحرمة الذبيحة.

أما صحيحتا محمد بن مسلم والحلبي فالظاهر في (لا) كونها ناهية، والنهي فيها نهي مستأنف، وأنها فقرة مضافة إلى مورد السؤال وهو أمر معروف في أجوبة الأئمة عليهم السلام خصوصاً للفقهاء من الرواة كمحمد بن مسلم والحلبي، والأصل في النواهي أنها تكليفية والأمر أوضح في صحيحتي الحلبي وعلي بن جعفر لوضوح كونهما نهياً مولوياً.

وأما رواية مسعدة فلا يبعد كون الذيل مما ضُمّ إليها بالجمع مع الروايات الأخرى وإلا فهي كصحيحة الفضيل بن يسار، مع الإشكال في سند الرواية من جهة عدم وجود توثيق لمسعدة وإن وصفت في بعض المصادر – كالجواهر- بالموثقة.

وأما موثقة الحسين بن علوان فلا يمكن الاكتفاء بما ورد في تقريبها؛ لأن

(١) راجع معجم رجال الحديث، ج ١٨.

ذكر حكم مورد معين لا يعني أية خصوصية له وإنما هو من باب التطبيق للمسألة الكلية، كما لو قال: إذا سافرت من النجف إلى بغداد فقصّر.وأفطر، فإنه لا يفيد أية خصوصية لهذا المورد.

فيكون الأظهر أن إبانة الرأس لا تحرِّم الذبيحة وأن ما ورد فيها يتعلق بالحكم التكليفي الذي سنبحثه. نعم ربما يقال بحرمة الرأس خاصة باعتباره قطعةً مبانة من الحي.

البحث الثاني: حكم إبانة رأس الذبيحة في عملية الذبح

البحث الثاني وهو سوال عن الحكم التكليفي لإبانة رأس الذبيحة. وفيه قولين:

القول الأول: الحرمة

((كما عليه الإسكافي والمفيد وابن حمزة والقاضي وعن النهاية، واختاره الفاضل في المختلف والشهيدان وغيرهما))[1]. واستدل للحرمة بعدة روايات معتبرة تتضمن النهي عن الإبانة، والنهي إذا أطلق فإنه يدل على الحرمة، كصحيحة الحلبي (تسلسل ٥) وصحيحة علي بن جعفر (تسلسل ٧).

ويستدل على حرمة الإبانة بما دلّ على حرمة نخع الذبيحة؛ لأن الإبانة

(١) رياض المسائل: ٣٣٢/١٣.

تستلزم النخع، فإذا حرم الجزء –وهو النخع- حرم الكل –وهي الإبانة- قطعاً.

كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة ولا تنخعها حتى تموت))[1]. وصحيحة الحلبي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تنخع الذبيحة حتى تموت فإذا ماتت فانخعها)[2].

واستدل أيضاً بصحيحتي محمد بن مسلم والحلبي (تسلسل ٨، ٩) ونوقش هذا الاستدلال بأن ((من المحتمل كون (لا) فيهما للنفي على أن يكون مدخولها معطوفاً على قوله يحسن وحينئذٍ فغايتهما البأس الذي هو أعم من الحرمة))[3][4].

إن البأس إذا أطلق فإنه يفيد الحرمة، و سياق السؤال هو عن الحرمة، نعم تكون نتيجته حرمة الذبيحة لا الإبانة –ولم يقولوا بها- ولا ملازمة بين حرمة الذبيحة والإبانة، وأضاف السيد صاحب الرياض قدس سره شاهداً على التحريم وهو ((مقارنة (لا يقطع) بـ(لا ينخع) وهو للتحريم))[4].

إن الورود في سياق واحد لا يلزم منه الاشتراك في الحكم، مع أن كون النخع

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح٢.
(٣) جواهر الكلام: ١٢١/٣٦.
(٤) رياض المسائل: ٣٣٤/١٣.

محرماً أول الكلام عند الخصم.

القول الثاني: الكراهة

القول بالكراهة هو القول الثاني، قال السيد في الرياض: ((كما عليه الخلاف والحلي والماتن في الشرائع والفاضل في الإرشاد والقواعد والتحرير، وكثير، ونفى الثاني عنه الخلاف بين المحصّلين)). ثم قال قدس سره: ((وكيف كان، فالقول الثاني –بالكراهة- ضعيف ...، وحمل النهي فيها على الكراهة لا وجه له)).

وأما وجه هذا القول –بحسب الجواهر- فهو عدم تعين (لا) في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي في النهي إذ يمكن أن يكون للنفي ومعطوفاً على (يُحسن) فغايتهما ثبوت البأس الذي هو أعم من الحرمة، وأن البأس في مفهوم رواية مسعدة هو في الأكل الذي قال بحلّه بعض من قال بحرمة الإبانة، فانحصر النهي في صحيح الحلبي الأول خاصة ((وهو مع غلبة استعماله فيها يمكن إرادتها منه هنا ولو بمعونة ما عرفت –وهو إجماع الصحابة ونفي الخلاف فيه بين المحصلين-، فيقصر عن معارضة الأصل، خصوصاً بعد إمكان دعوى أن الكراهة تلوح منه ولو من جهة الاستدراك فيه، واحتمل كونه كالموثق المزبور –أي رواية مسعدة - الذي قد عرفت إرادة الكراهة من البأس فيه، وكخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه عن أخيه عليه السلام (سألته عن الرجل ذبح فقطع الرأس قبل أن تبرد الذبيحة كان ذلك

منه خطأ أو سبقه السكين أيؤكل ذلك؟ قال: نعم ولكن لا يعود) بل لعل جمعه مع السلخ في النبوي الآتي المحمول على الكراهة مشعر بذلك))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يشير بالنبوي إلى مرسل الدعائم عن النبيﷺ (أنه نهى أن تسلخ الذبيحة أو يُقطع رأسها قبل أن تموت وتهدأ)[2].

فيرد على ما قاله قدس سره وجود ما يدل على الحرمة غير الصحيحة وقد تقدمت جملة من الروايات، فلا تصل النوبة إلى الأصل، وأن النواهي إذا أطلقت فإنها تفيد الحرمة، واستعمالها في الكراهة لابد أن يكون بقرينة وما ذُكر غير كافٍ، وأما قوله عليه السلام: (ولكن) فهو ليس للاستدراك بل لإلفات النظر وإضافة الحكم التكليفي إلى حكم الأكل الذي ورد في السؤال، أما جمعه مع السلخ في سياق واحد فلا يضرّ لعدم استلزام وحدة السياق ذلك ويكفي في جمعهما اشتراكهما في جامع النهي.

واستدل المحقق النراقي قدس سره بـ((الأصل الخالي عمّا يصلح للمعارضة؛ لأن ما يُظَنّ تعارضه منحصر في صحيحتي الحلبي ومحمد (تسلسلي ٨، ٩) وهما لمقام الجملة الخبرية عن إفادة الحرمة قاصرتان، وروايتي الدعائم وهما

(١) جواهر الكلام: ١٢٢/٣٦.
(٢) مستدرك الوسائل: ج١٦، كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح١.

لمكان الضعف الخالي عن الجابر عن صلاحية المعارضة عاجزتان))[1].

استدل شيخنا الأستاذ (دام ظله) بعدة روايات غير صحيحتي محمد بن مسلم، وأما احتمال كون الجملة خبرية –أي كون (لا) نافية وليست ناهية- فهو لا يزيد عن احتمال كون الجملة إنشائية تفيد النهي ويتشكل حكم إجمالي منجز، ولا يصح إهمال كل من الاحتمالين لاحتمال الآخر.

فالأقوى حرمة إبانة الرأس للنهي في الروايات المعتبرة مع عدم كفاية القرينة الصارفة إلى الكراهة.

اللهم إلا أن نستشعر –بشمّ الفقاهة ونحوه- أن الحكم من آداب الذبح وأنه تطبيق للسنن الشرعية بالإحسان إلى الحيوان كما في النبوي الشريف (إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحدّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته)[2].

الشك في ثبوت وتحقّق الشروط

المرجع عند الشك في ثبوت وتحقّق الشروط على نحوين:

النحو الأول: في أصل ثبوت الشرط ومدخليته في صحة التذكية، كما لو شك في شرط استقرار الحياة أو كون آلة الذبح من الحديد ونحوها.

---

(١) مستند الشيعة: ١٥/٤٣٧.

(٢) سنن البيهقي: ٩/٢٨٠.

النحو الثاني: في تفاصيل ما يتحقق به الشرط، كما لو علم بشرطية كون آلة الذباحة من الحديد وشك في كون الآلة التي وقعت بها الذباحة من الحديد.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ولا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية في الثاني؛ لأن شروط التذكية أمور وجودية كالاستقبال والتسمية وفري الأوداج ونحوها، والأصل عدمها إذا لم يُحرز تحققها، وبعبارة أخرى: إن التذكية أمر شرعي له حدوده فلا يجوز ترتيب الآثار –كجواز الأكل- إلا إذا أحرز تحققه بحدوده ولا يجزي فيه إلا المتيقن.

وإنما الكلام هنا في الشروط التي ليست في هذا النحو من الشك، وإنما في النحو الأول من الشك وهو في أصل ثبوت الشرط ومدخليته في صحة التذكية.

والبحث فيه تارة يكون عن العمومات والإطلاقات وأخرى عن الأصل العملي، فالكلام في مستويين:

المستوى الأول: الإطلاقات والعمومات الفوقانية

الإطلاقات والعمومات الفوقانية هي التي يُرجع إليها عند فقدان الدليل أو تعارضه أو إجماله. ومن الواضح أنه عند الاستدلال على نفي بعض الشروط التي لم يقم عليها دليل معتبر يتمسك بإطلاق قوله تعالى: [فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ

اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ][1] وقوله تعالى: [وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ][2]، وتمسك بالإطلاقات في مثل هذا المورد كلّ من الشيخ قدس سره في الخلاف وابن إدريس قدس سره والعلامة قدس سره في المختلف، وصاحب الرياض وصاحب الجواهر (قدس الله سريهما) وغيرهم.

وقد قرّب السيد الشاهرودي (رحمه الله تعالى) إطلاق هذه الآية والتي تليها [وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ] بقوله: (إن الأمر بالأكل في الآية الأولى إرشاد إلى الإباحة أو حلية الذبيحة وذكاتها؛ وذلك لمقام توهم الحظر، وبداهة عدم وجوب الأكل، والآية الثانية قرينة على ذلك أيضاً. ومقتضى إطلاقها كفاية ذكر اسم الله في الحلية والتذكية، بلا حاجة إلى شرط آخر من الاستقبال أو طهارة الذابح أو غير ذلك، بل الآية الثانية – بقرينة قوله تعالى فيها: [وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيكُم]- كالصريحة في العموم، وأنَّ غير ما فصّله وحكم بحرمته بالآيات الأخرى – وهو الميتة والمنخنقة والمتردية ونحوها وما أهل لغير الله وما ذبح على النصب- يكون حلالاً)[3].

وقد أشكل شيخنا الأستاذ (دام ظله) على هذا التقريب بقوله: يرد على

(١) الأنعام: ١١٨
(٢) الأنعام: ١١٩
(٣) قراءات فقهية معاصرة: ٢/٢٠-٢١.

التمسك بإطلاق الآية –لنفي الشروط المشكوكة- إشكالٌ من جهة عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة وإنما هي في مقام بيان شرطية التسمية لحلية الأكل، وقرَّب سماحته (دام ظله) الإشكال بتقريبين:

التقريب الأول

في ضوء السبب المروي لنزول الآية، ففي الدر المنثور عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ قالَ: «جاءَتِ اليَهُودُ إلى النَّبِيِّ (ص) فَقالُوا: أنَأْكَلُ مِمّا قَتَلْنا ولا نَأْكُلُ مِمّا يَقْتُلُ اللَّهُ ! فَأنْزَلَ اللَّهُ: ﴿فَكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إنْ كُنْتُمْ بِآياتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ إلى قَوْلِهِ: ﴿وإنْ أطَعْتُمُوهم إنَّكم لَمُشْرِكُونَ﴾[1]، فهي في مقام توهم حظر الأكل مما قتلوه بأيديهم، والأمر فيها يفيد نفي هذا الحظر وجواز الأكل مما ذبحوه بعد التسمية، والخطابات الواردة في مقام توهم الحظر لا إطلاق لها، ولا تدل على أزيد من رفع الحظر المتوهم. فتفيد الآية جواز الأكل مما ذبحوه بأيديهم المفهوم من القرائن الحالية لا مطلق ما مات وما قتل وإن سمّوا عليه. نعم اشترطت الآية التسمية على المذبوح لجواز الأكل.

التقريب الثاني

إن قوله تعالى: [فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ] هو حصر إضافي مقابل ما

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٦ ص١٨٣

أهل لغير الله به الذي حُرِّم في آية أخرى وأشير إليه إجمالاً في هذه الآية بقوله تعالى: [وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ] فما يُهلُّ به لغير الله فهو مما لم يذكر اسم الله عليه ولا يحل كما ورد بعد آيتين في قوله تعالى: [وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ][1] فلا إطلاق للآية بلحاظ بقية الشروط.

وباختصار لابدّ من القول بأن الأمر في الآية إرشاد لشرطية التسمية وعدم المنع من الأكل مما ذبحوه بأيديهم.

وقد أورد السيد نفسه (رحمه الله تعالى) الإشكال على الإطلاق من هذه الجهة بقوله: ((أن الآية ليست في مقام بيان أكثر من شرطية ذكر اسم الله، وأن ما لم يذكر عليه اسم الله يكون حراماً، كما أكّد ذلك بعد آيتين بقوله تعالى: [وَلا تَأكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ وَإِنَّهُ لَفِسقٌ] فلا يمكن أن يستفاد منها نفي الشروط الأخرى)).

وأجاب (رحمه الله تعالى) بقوله: ((فرق واضح بين الآيتين، فتارة يقال: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فهذا ظاهر في الشرطية، وأخرى يقال: كلوا مما ذكر اسم الله عليه فهذا ظاهر في أن ما ذكر عليه اسم الله حلال مذكّى، فيصحّ التمسّك بإطلاقه لنفي شرط آخر في الحلية، خصوصاً مع القرينة التي ذكرناها من تفصيل ما حرم عليكم. والآية المذكورة بعد آيتين أيضاً

(١) الأنعام: ١٢١

قرينة على أن المراد من الأمر بالأكل مما ذكر اسم الله عليه حلية كل ما يذكر اسم الله عليه وجواز أكله، لا مجرد شرطية ذكر اسم الله وإلا كان تكراراً محضاً وركيكاً))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) في الردّ على جوابه (رحمة الله عليه) أنه لا يجدي في دفع الإشكال حيث تكفّل ببيان الفرق بين الصيغتين، وغايته التسليم بوجود الفرق من دون حل الإشكال، على أننا لا نجد بينهما فرقاً في التعبير عن الشرطية، وقد مرّت علينا بنفس الصيغة الروايات الدالة على بعض الشروط الأخرى كصحيحة محمد بن مسلم (إن خرج الدم فكل)[2] أو صحيحة أبي بصير ((إذا ركضتْ الرِجل أو طرفت العين فكل)[3].

وأما قوله (رحمه الله تعالى): ((وإلا كان تكراراً)) فإن التكرار ظاهرة معروفة في القرآن ومن أساليب البديع فيه، ولها مبرراتها، رغم أنه ليس تكراراً كما هو واضح، فالآية الأولى في شرطية التسمية ورفع الحظر المتوهم، والثانية في التوبيخ على الامتناع من تناوله بشبهة أنه مما قتلوه بأيديهم.

وذكر (رحمه الله تعالى) شاهداً ((على صحة التمسك بإطلاق الآية في المقام وهو تمسك الإمام عليه السلام في بعض الروايات بذلك، كرواية الورد (أبي

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢١/٢، وقد عاد إلى إشارة الإشكال وجوابه في عدة مواضع (في الصفحات ٢١، ٢٣، ٢٩) مما يعني عمق الإشكال عنده (دام ظله).
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح١.

الورد)[1] بن زيد عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة فقد استدل الإمام عليه السلام على نفي شرطية إسلام الذابح –مع فرض تسميته- بإطلاق الأمر بالأكل مما ذُكر اسم الله عليه))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) في الردّ عليه (رحمه الله تعالى): لم يتمسك الإمام عليه السلام بإطلاق الآية لنفي شرط إسلام الذابح وإنما استدل بصريحها على أن المدار في الحلية هي التسمية فالآية تدل على شرط التسمية، وهي حجة عليه (رحمة الله عليه) لأنها لم تفرّق بين صيغتي الآيتين كما حاول آنفاً.

ولو تنزّلنا وقلنا أن للآية إطلاقاً، فإن هذا الوصف الثابت لها في ذاتها ينتفي عنها إثباتاً لكثرة الموارد الخارجة عنها فيحصل ما نستطيع تسميته (انقلاب الصفة) أي من الإطلاق إلى الإجمال بتقريب سريان الإجمال من الخاص إليه أو قبح تخصيص الأكثر أو بأي تقريبات أخر ليس هذا محل شرحها، والعنوان يكون شبيهاً بالذي يشرحونه في مبحث انقلاب النسبة على القول به.

وقد اعترف السيد (رحمه الله تعالى) بأن الآية ليست في مقام البيان من جهة قابلية المحل –وهو الحيوان- للتذكية كما إذا شك في قبول السباع

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح٥. عن ابي الورد بن زيد عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: (ما تقول في مجوسي قال بسم الله ثم ذبح؟ فقال: كل. قلت: مسلم ذبح ولم يسمّ؟ فقال: لا تأكله، إن الله يقول: [فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ] و [وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ]).

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٣/٢.

للتذكية، ولا إطلاق فيها لغير المذبوح والمنحور، فلا تحل المقتولة والمرمية من شاهق والمصعوقة بالكهرباء بالتسمية عليها، ولا إطلاق لها، فقال: ((بالنسبة للشرائط المادية المحتمل اعتبارها في الذبح من حيث هو ذبح، كشروط آلة الذبح أو مذبح الحيوان؛ لأن كل ذلك مفروض مفروغاً عنه في الآية، وليست الآية بصدد بيانه، وإنما هي بصدد بيان ما يشترط زائداً على أصل الذبح – الذي هو فعل تكويني خاص - من الشروط المعنوية المربوطة بالذبح بما هو نسك كالتسمية أو الاستقبال أو أن يكون الذابح مسلماً أو متطهراً ونحو ذلك))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) أنه انتهى (رحمه الله تعالى) إلى ما لا يمكن تسميته إطلاقاً، مضافاً إلى أنه لم يبين لماذا اعتبر الذبح نسكاً مع أنه فعل عادي من أفعال الناس، وماذا يشمل الإطلاق بالتحديد من الشروط وكلها مما نصّ عليها الشارع المقدس حتى عدم إبانة الرأس التي اعترض على صاحب الجواهر قدس سره بتمسكه بالإطلاق لنفيها.

نبّه سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) على أنه يمكن أن نحقق نتيجة الإطلاق المذكور بهذا البيان وهو أن شرط الحلية هو التسمية فحسب، فما لم يدل دليل معتبر على شرط تكليفي أو وضعي فيمكن التمسك بدوران

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٢/٢.

الحلية مدار التسمية ونفي ذلك الشرط المشكوك، ولعل مراد القدماء الذين تمسكوا بالآية –كالشيخ الطوسي وابن إدريس (قدس الله سريهما)- هو هذا وليس الإطلاق بالمعنى الذي أراده السيد (رحمه الله تعالى) في تقريبه والموجود في أذهان المتأخرين.

المستوى الثاني: في الأصل العملي

وقد رجع جملة من أساطين القدماء والمتأخرين (قدس الله أرواحهم) إلى أصالة الحلية لنفي احتمال أي شرط إذا لم يتم عليه دليل معتبر. وقد حكى السيد الشاهرودي (رحمه الله تعالى) وجود خلاف في الأصل الجاري في المقام عند تعرضه لهذا البحث ضمن حديثه عن شرط الاستقبال، فإنه بعد أن ذكر أن أدلة الشرطية هما الإجماع والروايات، قال (رحمه الله تعالى): ((وقبل البحث عن هذين الدليلين لا بد من تشخيص ما هو مقتضى القاعدة إذا لم يثبت شيء منهما، فهل هو الحلّية أو الحرمة؟)).

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الموضع الصحيح لهذا المطلب أن يكون مستقلاً يسبق البحث عن الشروط أو يتأخر عنه لأنه يؤسس لمقتضى القواعد فيها جميعاً، وربما تبع بذلك السيد المرتضى قدس سره.

ثم قال (رحمه الله تعالى): ((ظاهر بعض القدماء كالسيد المرتضى قدس سره في الانتصار الثاني –الحرمة-، وأنه ما لم يثبت دليل على التذكية في فرض عدم

الاستقبال يحكم بكونه ميتة، ويقتصر في المذكى على المتيقن وهو ما إذا استقبل بذبيحته القبلة. فقد ذكر في الانتصار (وأيضاً فإن الذكاة حكم شرعي وقد علمنا أنه إذا استقبل القبلة وسمّى اسم الله تعالى يكون مذكياً باتفاق، وإذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكياً، فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين مذكياً). وتابعه على هذا الاستدلال جملة من الفقهاء)).

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يحتمل من قول السيد المرتضى قدس سره ((وقد علمنا أنه ..)) أنه بصدد الشك من النحو الثاني أي ما يتحقق به الشرط بعد العلم بثبوته، وهنا لا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية. فمحل كلامه قدس سره ليس أصل الشرط وإلا لماذا لا يحصل يقين إذا خالف ما دام الشرط لم يثبت وإذا كان مجرد احتمال فإنه وهم لا قيمة له، فإجراؤه أصالة الحرمة إما لأن فرض الشك عنده من النحو الثاني، أو أنه صاغه في ذهنه كذلك، أو أنه بنى على كفاية الاحتمال لتنجز التكليف، أو أنه فصّل في أنحاء عدم اعتبار الدليل، وإن كانت بعض كلماته قدس سره تشعر بالنحو الآخر من الشك.

ثم قال (رحمه الله تعالى): ((والصحيح هو الأول أي الحكم بالحلية وعدم اشتراط الاستقبال إذا شك في الدليل على شرطيته. وذلك لأن مقتضى الأصل العملي وإن كان هو استصحاب عدم التذكية عند الشك في حصولها – بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وجريان أصالة عدم التذكية على ما حقق في محله من علم الأصول - إلا أن مقتضى الدليل

الاجتهادي حصول التذكية بغير الاستقبال أيضاً إذا تحققت سائر الشرائط المعتبرة، وذلك بالرجوع إلى عمومات التذكية في الكتاب الكريم والروايات))[1].

أشكل سماحة شيخنا الأستاذ (دام ظله) على قوله (رحمه الله تعالى) بالإشكالات التالية:

الأول: إن جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وإن كان صحيحاً كبروياً، إلا أن المقام ليس منه لعدم وجود حالة متيقنة سابقة لعدم التذكية إلا على نحو استصحاب العدم الأزلي وهو غير تام، أو تستصحب حالة عدم التذكية في حال حياته، وهو لا يجري أيضاً لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، بل لا معنى لوصف حالة الحياة بعدم التذكية.

الثاني: لا تجري أصالة عدم التذكية فيما نحن فيه وهو الشك في شرطية شيء، وإلا لوجب الإتيان بكل ما يخطر في البال من احتمالات للشرطية. وإنما تجري في النحو الثاني أي فيما يتحقق به الشرط بعد ثبوته.

الثالث: ما صحّحه ليس صحيحاً على إطلاقه في كل ما لم يثبت من

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٩-٢٠، والبحث منشور في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد الأول/ السنة الأولى ١٤١٦ هـ.

الشروط بحسب تعبيره في أول كلامه، إذ أن الدليل على كون الأصل هو عدم الاشتراط عند الشك فيه: هو أن التذكية حكم شرعي، وما لم يرد في حدٍّ من حدودها بيان معتبر فإنه كاشف عن عدم مدخليته وإلا لبيّن، فتجري أصالة البراءة من وجوبه، وتثبت حلية الذبيحة بما دل على تحقق التذكية بالشروط الأخرى، وحينئذٍ فلا بد من التفصيل في حالة عدم ثبوت شرطية شيء بين كون منشأه عدم البيان المعتبر فالأصل هي الحلية، وبين ما لو كان منشأه تعارض النصوص أو إجمالها فإن هذا المقدار من البيان ينجّز أصالة عدم التذكية إلا أن توجد عمومات فوقانية جارية في المورد تفيد الحلية. وأما الإطلاقات والعمومات فقد ناقشناها في المستوى الأول.

نتيجة البحث

ما توصّل اليه شيخنا الأستاذ (دام ظله)[1] في هذا البحث هو:

الأحوط في إشتراط التسمية هو الاقتصار على لفظ الجلالة وباللغة العربية، ويتعلمها من لا يحسن العربية، لأن الشك في التذكية يعني جريان أصالة عدم التذكية.

القول في اشتراط إسلام الذابح، هو القدر المتيقن من الذبائح المحللة هي ما يتولاها الملتزم بولاية أهل البيت عليهم السلام.

أن دليل اشتراط كون آلة الذبح من الحديد هو منحصر بالروايات.

أن الشرط في كيفية الذبح هو عدم وجوب قطع جميع الأوداج الأربعة بل يكفي قطع الودجين المؤدي إلى إنهار الدم، والحلقوم، وهو ما اختاره العلامة وقوّاه صاحب الرياض (قدس سرهما) ولكن الأحوط أكيداً تحقيق الكيفية المتيقنة.

أن المعتبر في اشتراط الحركة الدالة على الحياة بعد الذبح هو حصول الحركة الدالة على حياة الحيوان، أما خروج الدم المعتدل فيمكن أن يكون علامة إذا أيّد أهل الاختصاص ذلك.

إن شرط إستقرار الحياة وإن لم يرد في الروايات بعنوانه ولا بمعناه الذي ذكروه كتعريف مستقر الحياة بالبقاء يوماً أو أياماً، وهذا كافٍ في نفيه، إلا

(١) راجع فقه الخلاف، ج١٠

أنه يمكن أن يصاغ التعريف بشكل يمكن الاستدلال عليه من الروايات وهو ((عدم حصول سبب تام للموت لهذا الحيوان قبل الذبح)).

الأقوى حرمة إبانة الرأس للنهي في الروايات المعتبرة مع عدم كفاية القرينة الصارفة إلى الكراهة.

وفي النهاية مختار شيخنا الأستاذ (دام ظله) في الأصل العملي الجاري في المسألة وهي (الشك في أصل ثبوت الشرط ومدخليته في صحة التذكية) هو التفصيل بأنه في حالة عدم ثبوت شرطية شيء بين كون منشأه عدم البيان المعتبر فالأصل هي الحلية، وبين ما لو كان منشأه تعارض النصوص أو إجمالها فإن هذا المقدار من البيان ينجّز أصالة عدم التذكية إلا أن توجد عمومات فوقانية جارية في المورد تفيد الحلية.

التلقيح الصناعي، أنواعها، صورها وأحكامها

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطاهرين. أما بعد، فإن التلقيح الصناعي من الموضوعات الطبية الحديثة التي أفرزتها التطورات العلمية في مجال الطب والبيولوجيا، والتي تهدف إلى مساعدة الأزواج الذين يعانون من مشاكل في الإنجاب على تحقيق حلم الأبوة والأمومة. فبما أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي تراعي في تشريعاتها مقاصد حفظ النسل وحماية الأعراض وصيانة الأنساب. ومع تزايد استخدام هذه التقنيات، برزت الحاجة إلى دراسة هذه القضية من منظور فقهي، لبيان أنواعها وصورها وأحكامها في ضوء الشريعة الإسلامية.

فالتلقيح الصناعي، وإن كان وسيلة لعلاج العقم وتحصيل النسل، إلا أنه يحتاج إلى ضوابط دقيقة تحفظ حقوق الأفراد والمجتمع، وتضمن عدم الوقوع في المحظورات الشرعية التي قد تترتب على سوء استخدام هذه التقنيات. لذا تطرح تساؤلات فقهية مهمة حول مدى مشروعيتها، وشروطها، والضوابط التي يجب أن تحكمها، خاصة فيما يتعلق بمسائل الأنساب وحقوق الأبوين، وحفظ الكرامة

الإنسانية.

فنحن نقسم البحث ونجعل صور التلقيح الصناعي تحت عنوانين رئيسيين:

الأول: التلقيح الصناعي بين الزوجين.

والثاني: التلقيح الصناعي بماء غير الزوج وبويضة غير الزوجة. ولكل منهما صور عديدة نتناول العناوين الرئيسية لها وهي عشرة وتتضمن بعضها تفصيلات تعبّر عن صور أخرى[1].

النوع الأول: التلقيح بين الزوجين و صوره

وللتلقيح بين الزوجين صور عديدة نذكر كل واحدة منها بعد الأخرى بالترتيب:

الصورة الأولى: حقن ماء الزوج في مهبل الزوجة

في هذه الصورة أن يؤخذ ماء الزوج ويُحقن في مهبل الزوجة ويتم التلقيح والحمل عندها، والعملية جائزة وإن كانت تستلزم أموراً محرمة مثل الاطلاع على العورة أو لمس جسد الجنس المخالف أو الاستمناء[2]، ولكن يمكن تجنب

(١) ونلفت الانتباه هنا إلى أنه في أي صورة قال شيخنا الاستاذ (دام ظله) فيها بالجواز لا بد هناك من مراعاة الحيطة والحذر عند إجراء العملية ولا بد أن تكون بأيدي أمينة خشية اختلاط الحيامن والبويضات أو تبديلها ونحو ذلك.

(٢) ذهب الشهيد الصدر الثاني قدس سره إلى جواز الاستمناء لهذا الغرض، قال قدس سره: ((لا يبعد القول بجواز الاستمناء الذاتي لأجل الولد، لأن غاية الدليل على حرمة العادة

الحرمة في بعضها مثلا بمراجعة الطبيب المماثل في الجنس للتخلص من حرمة اللمس والنظر أو بلبس الكفوف مثلاً عند إجراء الطبيبة الفحص المهبلي، أو قيام الزوجة بإنزال مني زوجها ونحو ذلك، إلا أن بعض هذه المقدمات لا يمكن تجنب الحرمة فيها فبناءا على ذلك يحرم إجراء عملية التلقيح الصناعي بسببها. الا أنه يمكن أن نفترض هنا وجود عناوين ثانوية مبيحة لارتكاب هذه المحرمات نذكرها فيما يلي.

العناوين الثانوية لاباحة العملية

الأول: تطبيق قاعدة لا الضرر

بتقريب أنه قد يؤدي عدم الإنجاب إلى بعض الأمراض الخطيرة عند المرأة - كإصابة بعضهن بالسرطان- أو حصول حالة من الاكتئاب والضيق النفسي الشديد أو التسبب في حصول ضرر مالي كبير ونحو ذلك، وهذه كلها أضرار منفية بالحديث النبوي الشريف (لا ضرر ولا ضرار)[1] أما دون ذلك مما يتحمل عادة أو يكون التعرض له طبيعياً فلا يكفي لارتكاب المحرّم.

السرية إنما هو ما كان لغير الغرض العقلائي، والإجماع قائم على ذلك، والإجماع دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن، فإذا كان الاستمناء لغرض عقلائي كالإنجاب، كان زائداً على القدر المتيقن فيكون جائزاً غير مندرج في موضوع الحرمة، كما هو غير بعيد ويكون الاحتياط بتركه استحبابياً)) (ما وراء الفقه: ١٣/٦).

قال شيخنا الاستاد (دام ظله): الدليل على حرمة الاستمناء لا يختص بالإجماع بل وردت فيه عدة روايات يمكن التمسك بإطلاق الحرمة فيها (راجع وسائل الشيعة: أبواب النكاح المحرم: ٣٤٩/٢٠، ٣٥٢، باب ٢٦، ٢٨).

(١) وسائل الشيعة: ٣٢/١٨، كتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ١٧، ح٣، ٤.

إن قلتَ: إن غاية ما يفيده الحديث هو سقوط الحرمة عن المتضرر، أما الطبيب المعالج فلا يشمله الحديث أو إذا كانت الزوجة متضررة بعدم الإنجاب فما مسوّغ الزوج مثلاً لممارسة الاستمناء المحرم. ويسري الإشكال إلى ما يعرف بالرحم المستأجرة أي المرأة التي تستضيف في رحمها البيضة المخصّبة من الزوجين حتى يكتمل نموّه وتضعه، اذا كانا الزوجان مضطرين فما بال صاحبة الرحم المستأجر فإنها غير مضطرة لإجراء هذه العملية مع ما تستلزمه من أمور محرمة، ونحو ذلك.

قلتُ: بل يشمله المسوِّغ لعدّة تقريبات:

١- إن حديث لا ضرر يعني نفي تسبب الأحكام الشرعية للضرر فهو ينفي حصول الضرر في الشريعة بنفي سببه وهو الحكم، أي أنه ينفي وجود الحكم الضرري من أصله فلا تبقى حرمة -للنظر إلى العورة أو لمس الأجنبية مثلاً- أصلاً حتى يلزم بها بقيه الأطراف، مثلاً إذا حلّت الميتة لفرد بسبب الاضطرار وجب على غيره تمكينه منها ولا تبقى حرمة التعاون على الإثم مثلاً ونحوها عليه؛ لأن الحرمة انتفت من أساسها.

٢- ورود هذه الرخصة في الروايات كموثقة علي بن يقطين قال: (سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت وولدها في بطنها، قال: يُشق بطنها ويخرج ولدها)[1]، ومثلها مصححة ابن أبي عمير بتقريب أن من يقوم بهذه العملية يومئذٍ الرجال وفي بعض الروايات تصريح بذلك ففي رواية ابن وهب عن أبي عبد

(١) الكافي: ١٥٥/٣، باب المرأة تموت وفي بطنها ولد يتحرك، ح١.

الله عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك شُقّ بطنها ويخرج الولد، وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها، قال: لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطّعه ويخرجه)، ورواه في موضع آخر وزاد (إذا لم ترفق بها النساء)[1].

ورواية أبي حمزة الثمالي[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر أو جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت)[3] بتقريب التجريد عن خصوصية الإضرار فتشمل الضرر أيضاً.

٣- إن رفع الحظر عن المتطبب خاصة دون الطبيب المعالج يجعل القضية عبثية ولا معنى لها ومما يأباه العقلاء.

---

(١) الكافي: ١٥٥/٣، باب المرأة تموت وفي بطنها ولد يتحرك، ح٣ وتوجد روايات أخرى في وسائل الشيعة: ٤٦٩/٢ كتاب الطهارة، أبواب الاحتضار، باب ٤٦ ومنها مصححة ابن أبي عمير.

(٢) وسندها معتبر إلا أنه يحتمل استبعاد رواية علي بن الحكم الذي هو تلميذ ابن أبي عمير عن أبي حمزة الثمالي المتوفى بعد الإمام الصادق عليه السلام بسنة أو سنتين بلا واسطة فيحتمل وجود إرسال في الرواية وقد كتب شيخنا الاستاذ (دام ظله) رسالة مستقلة للرد على مثل هذه الاحتمالات كان موضوعها الإرسال المحتمل بين الحسن بن محبوب ومؤمن الطاق، ولعل الإشكال هنا أخف لقوة المقتضي وضعف المانع إذ صرّحوا برواية ابن الحكم عن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ولم يستشكل أحد على روايته عنهم بعكس الحسن فقد أشكلوا على روايته.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣٣/٢٠، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، باب ١٣٠، ح١.

٤- وإن أبيت فإن سقوط الحرمة عن الطبيب يمكن أن تكون بقوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرار) لأن امتناعه عن المعالجة بحجة الحرمة يؤدي إلى الإضرار بالمريض، وكذا امتناع الزوج عن إنزال المني لإجراء التلقيح الصناعي ونحو ذلك؛ باعتبار أن حرمة الإضرار ثابتة حدوثاً وبقاءً لأن المطلوب تحقق النتيجة وهي عدم الإضرار.

٥- ولو فرضنا عدم سقوط الحرمة عن الطرف الآخر بحديث (لا ضرر) إلا أنه يجب عليه رفع الضرر عن المبتلى به خصوصاً إذا تعيّن به كالزوج أو الطبيب الحاذق المتفرد بإجراء العملية فيقع التزاحم بين المحذورين ويتقدم الوجوب بملاك الأهمية.

وحكي عن المحقق الحائري قدس سره الاستدلال على رفع حرمة النظر واللمس عند الاضطرار إلى المعالجة بعموم رفع ما اضطروا إليه وعموم الضرورات تبيح المحظورات[1]. ويمكن التقدم خطوة أكثر من الجواز والقول بالوجوب لأكثر من تقريب:

أ- إن ترك المعالجة كالتسبيب إلى المرض لعدم الفرق بين الحدوث والبقاء ففي كليهما إضرار بالمريض وهو حرام.

ب- ويمكن أن تكون المعالجة أي استجابة المعالج ونحوه ممن لهم مدخلية في إنجاح العملية مشمولة بالحديث النبوي الشريف (ومن سمع مسلماً ينادي يا

(١) حكاه السيد محسن الخرازي في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢١، ص ٣٧، عن تقريرات النكاح: ٧١.

للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم)[1] فتكون تلبية النداء واجبة على نحو الكفاية. فلا حظر إذن على الأطراف الآخرين في العملية.

الثاني: قاعدة الحرج

قال تعالى: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ][2]، وقال تعالى: [مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ][3] وهو الضيق كما صرّحت به الروايات ويراد به الضيق بسبب نفس حالة العقم أو من الضغط الاجتماعي بدرجة لا تتحمل عادة فإنه رافع للأحكام الإلزامية.

ولما كانت هذه العناوين الرافعة للتكاليف أموراً شخصية فهي تختلف في مراتبها من فرد لآخر فقد تجد امرأة أن الحرج في أن تكشف عورتها للأجنبي أشد عليها من حرج البقاء بلا إنجاب، فتتحمل الثاني تجنباً للأول.

الثالث: قاعدة الاضطرار

الاضطرار كأكل الميتة لدفع خطر الموت، قال تعالى: [فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ][4]، وورد عنهم عليهم السلام (وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه)[5]. وهو أحد العناوين التي يسقط بها التكليف في حديث الرفع عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (رُفع عن أمتي تسعة أشياء .. وما

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٧/١٦، أبواب فعل المعروف، باب ١٨، ح٣.
(٢) الحج : ٧٨
(٣) المائدة:٦
(٤) البقرة: ١٧٣
(٥) وسائل الشيعة: ٤٨٢/٥، أبواب القيام، باب ١، ح ٦، ٧.

اضطروا إليه)[1] ومن النصوص الخاصة رواية أبي حمزة الثمالي السابقة عن أبي جعفر عليه السلام قال فيها: (.. إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت)[2].

إلا أن الكلام في صدق عنوان الاضطرار على الحاجة لطلب الولد مطلقاً، والرواية المذكورة لا تصلح للتجريد عن الخصوصية لما نحن فيه للفرق الواضح بينهما، نعم يصدق الاضطرار على بعض الموارد كخشية الزوجة من طلاقها أو من حصول مشاكل مقيتة عند التزوج بثانية إن لم ينجب منها، أو عجز الزوج عن التزوج بثانية مع رغبته الجامحة للذرية.

لكن قد تكشف بعض موارد الرخصة التي قال بها الفقهاء أن الحاجة المبيحة لارتكاب هذه المحرمات أوسع مما ذكر كختان[3] المرأة المستلزم النظر إلى العورة ولمسها، مع أنه لا حاجة إليه فضلاً عن الاضطرار، بل الحاجة إلى تركه لأنه مضرّ، ولم يثبت استحبابه بدليل معتبر، بل الدليل على خلافه[4].

ويمكن القول أن الضرورة هنا أوسع من الاضطرار المعروف في بعض الأبواب الأخرى، فإن المعالجة بملاكها مبيحة لارتكاب الأفعال المحرمة وإن لم تبلغ الحالة حد الاضطرار، ويمكن تقريب هذا الملاك بأن بناء العقلاء على لزوم تدارك وصف السلامة بالعلاج مع الإمكان بحسب المتعارف؛ وهذا هو العمدة

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، باب ٥٦، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: ٢٣٣/٢٠، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، باب ١٣٠، ح١.
(٣) راجع رواياته في وسائل الشيعة: ٤٤٢/٢١ أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٨ وكذا في باب ١٨ من أبواب ما يتكسب به.
(٤) راجع ما كتبناه عن هذه المسألة في (فقه الخلاف: ٣٦٠/٢ من الطبعة الأولى) عند مناقشة قاعدة التسامح بأدلة السنن في مسألة (نقل الميت إلى العتبات المقدسة).

في الحكم هنا وفي الحكم بضمان التوالف من الأعيان والأوصاف. وحكى عن السيد الخوئي قدس سره بناءه على أن ((عمدة الدليل هو بناء العقلاء وسيرتهم الممضاة بعدم ردع الشارع))[1].

الرابع: أمر من تجب طاعته

أمر من تجب طاعته كالإمام المعصوم عليه السلام في زمان الحضور أو الولي الفقيه في زمان الغيبة، كما لو تعرّض المسلمون في منطقة ما لقلة العدد والإصابة بالعقم بفعل فاعل[2] فيأمرهم الولي الفقيه بالمعالجة والتوجه إلى التلقيح الصناعي لتعويض النقص ونحو ذلك. وهل تكفي في تحقق هذا الأمر الإطلاقات المرغبة في كثرة النسل كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة حتى أن السقط ليجيء محبنطئاً على باب الجنة فيقال له: ادخل الجنة فيقول: لا، حتى يدخل أبواي الجنة قبلي)[3].

والجواب يتوقف على شكل العلاقة بين الدليلين، فقد يرى ذوق المشهور أن أدلة الحرمة مقيّدة لهذه الإطلاقات؛ فالإنجاب مستحب ومرغوب فيه ما لم يستلزم محرماً كما في التلقيح الصناعي.

(١) المبسوط في فقه المسائل المعاصرة للشيخ محمد القائيني: ٣١٢/١.
(٢) توجد تقارير تتحدث عن سياسة (التعقيم) -أي إحداث العقم- التي طبقتها جهات معادية للمسلمين في بعض بلدانهم كمصر، أو هوس (تحديد النسل) الذي جرى التثقيف عليه في إيران مثلاً.
(٣) وسائل الشيعة: ١٤/٢٠، أبواب مقدمات النكاح، باب ١، ح٢ وفي ٣٥٥/٢١ أبواب أحكام الأولاد وفيها أحاديث كثيرة.

وقد تكون العلاقة هي التزاحم فيقدم الأهم والأقوى ملاكاً، وإن كان الإنجاب مستحباً فيمكن أن يتقدم على الحكم الإلزامي، أما ما قيل من تقدم الإلزامي على غير الإلزامي فإنه ليس مطلقاً وقد يختص بما لو كانا من سنخ واحد كالصلاة المفروضة على المندوبة لحديث (لا قربة بالنوافل إذا أضرّت بالفرائض)[1]. وأن الروايات التي تحثّ على الإنجاب تشكّل إطاراً محدداً لأدلة حرمة اللمس والنظر ونافية لها بعدة تقريبات:

أ- إن ملاكها أقوى.

ب- إنها تنقّح موضوع الضرورة المبيحة لارتكاب الحرمة.

جـ- انصراف أدلة الحرمة عن مثل المورد لذا يجيز بعض الفقهاء العلاج عند الطبيب المخالف وإن لم يبلغ حدّ الضرورة بل بملاك العلاج نفسه.

هنا لابد أن ننبه علي مسألة وهي أن المسوّغات التي ذكرناها لارتكاب حرمة المقدمات واللوازم خاصة بالزوجين ومن يكون وجودهم ضرورياً في العملية كالطبيب، لكن عملية التلقيح الصناعي قد تتضمن في بعض صورها وجود طرف ثالث كرجل أجنبي يؤخذ الحيمن منه أو امرأة أجنبية تؤخذ البويضة منها أو يُستأجر رحمها للحمل فهذا الطرف قد يصعب توفر تلك المسوّغات فيه لذا وجب الالتفات إلى هذا.

فبناءا على ما تقدم مع وجود الحرمة في ذلك لكن العملية لوجود المبرر يكون

(١) وسائل الشيعة: ٢٠٨/٣، أبواب المواقيت، باب ٦٠، ح٧.

جائزا لذا الوليد هنا ابن شرعي للزوجين وتترتب عليه جميع آثار الولد الشرعي لوجود المقتضي. وعدم المانع حتى لو لم يتحقق مبرر جواز الفعل لأن حرمته تكليفاً لا تضر بالنسبة الشرعية للوالدين كما لو جامع امرأته وهو محرم أو في حال الاعتكاف ونحو ذلك قال السيد الخميني قدس سره: ((لو وقع التلقيح من ماء الرجل بزوجته بوجه محرم كما لو لقّح (الطبيب) الأجنبي أو أخرج المني بوجه محرم، كان الولد ولدهما، وإن أثما بارتكاب الحرام))[1]، ولا يأتي فيه الخلاف في ابن الزنا لاختلاف الموضوع كالمولود من المساحقة في صحيحة محمد بن مسلم[2].

وذهب ابن إدريس[3] وصاحب الجواهر[1] والسيد الحكيم[2] (قدس الله أسرارهم)

(١) تحرير الوسيلة: ٥٥٩/٢، المسألة (١)، باب البحث عن المسائل المستحدثة.
(٢) صحيحة محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله (عليهما السلام) يقولان: بينما الحسن بن علي في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة، قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بحموته (حموة الشيء شدته وسورته) فوقعت على جارية بكر فساحقتها فوقعت (فألقت ل خ) النطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: معضلة وأبو الحسن لها، وأقول فإن أصبت فمن الله ومن أمير المؤمنين، وإن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لا أخطئ إن شاء الله: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهلة، لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لأنها محصنة، وينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها ويرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحد، قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام، قال: ما قلتم لأبي محمد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنني المسؤول ما كان عندي فيها أكثر مما قال ابني). وسائل الشيعة: ١٦٨/٢٨، أبواب حد السحق والقيادة، باب ٣، ح١. ومثلها عدة روايات في نفس الباب.
(٣) السرائر: ٤٦٥/٣، ط. جماعة المدرسين: ((إلحاق الولد بالرجل فيه نظر يحتاج إلى دليل قاطع لأنه غير مولود على فراشه، والرسول صلى الله عليه وآله قال: (الولد للفراش) وهذه

إلى عدم الإلحاق بناءً على أن الانتساب شرعاً مشروط بالوطء المعتبر شرعاً ولو شبهة ولا يكفي مجرد التولد من مائه. وقد يستدل على عدم الإلحاق بقاعدة الفراش لأن الولد لم يأت من لقاء الفراش؛ وهذا قابل للنقاش:

أولاً: أن للفراش معنى أوسع والمراد من الفراش الموجب لنسبة الولد إلى صاحبه الكناية عن وجود لقاء جنسي بين الطرفين ممضى شرعاً سواء كان بسبب

ليست بفراش للرجل لأن الفراش عبارة في الخبر عن العقد وإمكان الوطئ، ولا هو من وطئ شبهة بعقده الشبهة))

(١) جواهر الكلام: ٣٩٨/٤١: اشترط صاحب الجواهر قدس سره وجود الفراش لإلحاق النسب وعدم كفاية مجرد التولد من ماء الرجل فعلّق على قول المحقق في مسألة المساحقة التي وردت فيها صحيحة محمد بن مسلم: ((ولكن قد يناقش - مع قطع النظر عن النص المزبور الجامع لشرائط العمل، ولا يقدح عدم العمل به في الأول للمعارض في العمل به في الأخيرين - بأن ذلك لا يكفي في لحوق الولد شرعاً، ضرورة كون الثابت من النسب فيه الوطء الصحيح ولو شبهة، وليس هذا منه، وليس مطلق التولد من الماء موجباً للنسب شرعاً، ضرورة عدم كون العنوان فيه الخلق من مائه والصدق اللغوي بعد معلومية الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوان بمشروعية النكاح فيه دونه، بل المراد منه تحقق النسب، ومن ذلك يظهر الإشكال في لحوق ولد المكرهة بها إذا لم يثبت كون ذلك من الشبهة شرعاً. كما أن من ذلك يظهر لك أن المتجه عدم لحوقه بالصبية -وهي الجارية المساحقة- وإن لم تكن زانية كما في المسالك، بل في القواعد أنه الأقرب بعد الإشكال فيه، وكان وجهه مما عرفت ومن صدق عدم الزناء مع الولادة، ولا دليل على كونه بحكمه في ذلك أيضاً كما هو واضح. نعم لا إشكال في عدم لحوقه بالكبيرة، لعدم الولادة. ومما ذكرنا لك يظهر لك النظر في ما في الرياض من اختيار الإلحاق بالبكر فلاحظ وتأمل)).

(٢) منهاج الصالحين: ٢١٥/٢، كتاب النكاح، فصل في أحكام الأولاد، المسألة (٥) قال قدس سره: ((إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت، ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني)) .. ((وإذا كان الولد أنثى جاز لصاحب المني تزويجها في الصورة الأولى دون الثانية؛ لأنها ربيبة إذا كان قد دخل بأمها))

النكاح بقسميه أو الملك[1] و لا يكفي الافتراش الشأني ومجرد وجود حق الافتراش شرعاً، وأن المراد بالفراش الافتراش الفعلي خلافاً ((لما يقوله العامة[2] من - كفاية- الافتراش شرعاً بمعنى أنه يحل له وطؤها فلو ولدت وإن لم يفترشها فعلاً ألحق به الولد، إذ هو مع ما فيه من فتح باب الفساد للنساء أشبه شيء بالخرافات))[3]، وهو يصدق على الحالة محل البحث، ولا يحتمل اختصاصه بالاتصال الجنسي المباشر حيث دلّت الروايات[4] على أن الرجل لو أراق ماءه خارج الفرج فأدخلته المرأة فيه بيدها أو بآلة أو أمكن أن يسيل بنفسه كفى في صدق الفراش.

ثانياً: إن القاعدة تجري عند الشك في نسبة الولد إلى صاحب الفراش أو الزاني ولا تجري عند العلم بصاحب الماء.

ثالثاً: وفي صحيحة محمد بن مسلم في من حملت من المساحقة كفاية للاحتجاج عليهم.

الصورة الثانية: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم ثم تزرع في رحم الزوجة

(١) فقه الخلاف ج١٢ ص٥٤
(٢) أي بعض العامة وهو أبو حنيفة دون غيره من علماء الجمهور (راجع الفقه الإسلامي وأدلته: ٦٣٩/٧-٦٤٦).
(٣) جواهر الكلام: ٢٢٣/٣١.
(٤) تقدم بعضها (صفحة ٥٧).

تلقيح حيمن الزوج وبويضة الزوجة خارج الرحم في أنبوبة أو وعاء ونحو ذلك ثم تزرع البويضة المخصّبة (النطفة) في رحم الزوجة حتى يكتمل نمو الجنين. وهي عملية جائزة أيضاً بغضّ النظر عما قلناه من معالجة المقدمات والملازمات المحرمة، والولد لأبويه صاحبي النطفة كما لو حصل بالإنجاب الطبيعي، ولا يضر في النسبة ما لو اقترنت العملية بمحرم كاطلاع الأجنبي، ولا أعلم مخالفاً من المعاصرين الذين تناولوا المسألة سواء تصريحاً أو بإطلاق جواز عملية التلقيح الصناعي بين الزوج وزوجته إلا السيد الحكيم قدس سره في المسألة[1] ولم نجد له وجهاً وقد خالفها بنفسه في مواضع أخرى[2].

الصورة الثالثة: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم إلى أن يكتمل

تلقيح حيمن الزوج وبويضة الزوجة خارج الرحم في أنبوبة أو وعاء ونحو ذلك أي نفس الصورة السابقة لكن الجنين يبقى في الرحم الصناعي إلى أن يكتمل. ويجري نفس الحكم بالجواز فيها، ويكون صاحبي الحيمن والبويضة والداه ويصدق على صاحبة البويضة عنوان الأم، أما على القول بأن الأم هي من حملت به فإن هذا

(١) منهاج الصالحين: ٢١٥/٢، كتاب النكاح، فصل في أحكام الأولاد، المسألة (٥) اذ قال: ((إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت، ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه، ولكن لا إثم عليها في ذلك)).

(٢) المصدر نفسه: قال: ((وإذا وطئ الرجل زوجته فساحقت بكراً فحملت البكر استحقت الزوجة الرجم والبكر الجلد وكان على الزوجة مهر البكر وألحق الولد بصاحب النطفة كما ألحق بالبكر للنص)).

الجنين لا أم له ((وحمل الولادة في الآية: [إِنْ أُمَّهَاتُهُم إلا اللائِي وَلَدْنَهُم] على ما يعم حياة الولد في الأنبوبة خلاف الظاهر جداً))[1].

وأشار المرحوم الشيخ محمد آصف محسني إلى إشكال حاصله أن ((في إرثه -أي ولد الأنبوبة- منه -أي من الأب- إذا مات -الأب- قبل حياته التامة خارج الأنبوبة إشكالاً، لعدم صدق الحمل عليه، وهو الموضوع أو الشرط للميراث، نعم إذا لم تقسّم التركة لمانع أو لعدم وارث آخر فخرج ولد الأنبوبة حياً لا بعد في إرثه من تركة أبيه والله أعلم بحقيقة أحكامه))[2].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): في كلامه قدس سره عدة مواضع للنظر:

١- إن موضوع أحكام الحمل لم يؤخذ مقيداً بعنوان الحمل حتى ينفيه عن الولد المتكون في الرحم الصناعية، وإنما الموضوع هو الجنين ونحوه وعُبِّر عنه بصفته الغالبة وهي كونه حملاً من دون تقييده به، وحينئذٍ نتجاوز المشكلة المذكورة في النقطة السابقة لأن البيضة المخصبة يصدق عليها الجنين إذا نمت في الرحم الصناعية، وعليه فلا مانع من استحقاقه الميراث من هذه الناحية.

٢- شرط ميراث الحمل انفصاله حياً وتعزل له حصته إلى أن يولد حياً فلا وجه لتعليق استحقاقه على اكتمال نموه وخروجه حياً قبل تقسيم التركة فإنه قياس على بعض العناوين الممنوعة إذا زال عنها المانع كما لو أسلم الكافر أو أعتق العبد قبل قسمتها، وهو قياس ممنوع.

(١) محسني، محمد آصف، الفقه ومسائل طبية: ٩٤/١.
(٢) محسني، محمد آصف، الفقه ومسائل طبية: ٩٤/١.

٣- لا بد من التحقيق أولاً في زمن صدق عنوان الحمل هل هو من حين انعقاد النطفة وهو تخصيب البيضة أم من حين انغراس البويضة المخصبة بجدار الرحم. فعلى الأول يصدق الجنين على البيضة المخصّبة سواء كانت في الرحم الطبيعية أو الصناعية، ويستحق من الميراث إذا انعقدت نطفته قبل وفاة أبيه بشرط أن ينفصل حياً من أمه في الطبيعي ويكتمل نموه في الصناعي. وأما على الثاني فيصعب تحديد زمن صدق الجنين إذا استمر نمو البيضة المخصبة في الرحم الصناعية لعدم وجود انغراس ونحوه إلا أن نكتفي بمرور المدة وهي لا تقل عن عشرة أيام وقد تصل إلى ثلاثة أسابيع.

وتترتب على هذا التحقيق عدة أحكام فقهية كالميراث في ما لو مات مورّثه بعد الانعقاد وقبل الانغراس، وحكم موانع الحمل التي تقتل البيضة المخصّبة، وإجهاض الجنين ونحو ذلك، ويظهر أنه قدس سره بنى قوله: ((لعدم صدق الحمل عليه)) على ما نقله عن بعض المصادر قائلاً: ((البويضة المخصّبة هي التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، وهذا يحدث في الجزء الوحشي من الأنبوبة ثم بعد ذلك تتجه نحو الرحم وتتكون منها العلقة، وبعد ذلك يحدث الاندغام، الاندغام هذا هو الحمل، ولذلك التعريف العلمي للحمل هو اندغام البويضة المخصبة الحية في أنسجة حية))[1].

فعلى هذا لا يصدق الحمل على الجنين الذي ينمو في الحاضنة الصناعية لعدم وجود اندغام في أنسجة حية، وهو القول الثاني، وقد توقف قدس سره عن قبول هذا

(١) نقلها من كتاب (الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها: ٣١٢، بلال ناجي يوسف خلف).

الرأي الذي نقله إذ علّق بقوله: ((وقبول هذا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية محتاج إلى تأمل))[1]. فحينئذٍ لا يبقى وجه لما ذكره من عدم صدق الحمل.

هذا ولكن الأقرب هو القول الأول وأن الحمل يصدق من حين انعقاد النطفة أما القول الثاني فبعيد لوجوه:

أولاً- لا نعلم إن كان هذا الكلام الذي نقله عن المصدر متفقٌ عليه؟ ولاسيما الذي نعلمه أن الأطباء يحسبون عمر الجنين بالأسابيع من حين انعقاد النطفة، فهو عندهم مبدأ الحمل.

ثانياً- إن كثيراً من النساء تشعر بأعراض الحمل من حين انعقاد النطفة كتغير المزاج والتقلصات فتعرف أنها حامل قبل حصول الانغراس فلا يمكن عدم اعتبار هذه الفترة من الحمل.

ثالثاً- ولو تنزّلنا وقبلنا بهذا التعريف الطبي فإنه غير ملزم لأن المرجع في فهم مداليل الألفاظ هو العرف وهو قد يختلف مع أهل الاختصاص فالأطباء يعتبرون الموت الدماغي موتاً ويرتبون على صاحبه أحكام الميت، إلا أن العرف والشرع لا يرون ذلك ويعتبرون تحقق الموت بتوقف القلب والرئتين، ومحل الشاهد أن العرف يرى صدق الحمل من حين انعقاد النطفة، فلا يضره تعريف أهل الطب.

رابعاً- دلت الروايات على أن مبدأ الحمل هي النطفة المتكونة من اختلاط مائي

(١) الفقه ومسائل طبية، مصدر سابق: ٩٥/١.

الرجل والمرأة كمعتبرة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ فقال: لا، فقلت: فإنما هو نطفة، قال: إن أول ما يخلق نطفة)[1] وغيرها. ولذا حرّم السيد الخوئي قدس سره إسقاط النطفة فقد سُئل ((هل يجوز الإجهاض بعد انعقاد النطفة؟)) فأجاب قدس سره: ((لا يجوز))[2].

خامساً- الروايات الدالة على أن أقل الحمل ستة أشهر فإنها تعد المدة من حين الاتصال الجنسي. وانعقاد النطفة وهي كثيرة كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة الحلبي (وإن وضعت بعدما تزوجت لستة أشهر فإنه لزوجها الأخير)[3].

سادساً- الإجماع على أن الولد لو كان نطفة عند موت مورثه فإنه يرث إذا انفصل حياً ويشمله ما دلّ على مشاركة الحمل في الميراث. قال صاحب الجواهر قدس سره: ((ظهر لك عدم اعتبار حياته -أي الحمل- عند موت المورث بمعنى حلول الحياة فيه بلا خلاف يظهر، كما عن بعض الأصحاب الاعتراف به، لإطلاق النصوص بإرثه مع ولادته حياً الشامل لما لو كان عند موت مورثه نطفة))[4]. وقال به السيد الحكيم قدس سره: ((الحمل وإن كان نطفة حال موت

(١) من لا يحضره الفقيه: ١٢٦/٤، ح ٤٤٥، وسائل الشيعة: ٢٥/٢٩، أبواب القصاص في النفس، باب ٧، ح١.
(٢) المسائل الشرعية: ٣١٠/٢، السؤال (٤٢).
(٣) وسائل الشيعة: ٣٨٠/٢١، أبواب أحكام الأولاد، الباب ١٧، ح١.
(٤) جواهر الكلام: ٧٢/٣٩.

المورث يرث إذا سقط حياً))[1] ووافقه بالتعبير السيد الخوئي[2] والسيد الشهيد الصدر[3] (قدس الله سريهما) وهذا يعني أن النطفة في أول انعقادها يصدق عليها الحمل. اللهم إلا أن يريدوا بالنطفة البيضة المخصَّبة بعد انغراسها في الرحم، وليس من أول تشكّلها ولكنه خلاف إطلاق معتبرة إسحاق بن عمار المتقدمة.

وهنا ذكر بعض الأعلام وجهاً للتخلص من هذا الإطلاق حاصله أن قوله عليه السلام في صحيحة رفاعة بن موسى: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشتري الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقي دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة، ثم إلى مضغة، ثم إلى ما شاء الله، وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه)[4] يقيّد بمفهومه إطلاق معتبرة إسحاق ويخصّ النطفة بالمستقرة أي المنغرزة في جدار الرحم[5]، ولذا استظهر في موضع آخر[6] رجحان ما ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره.

(١) منهاج الصالحين للسيد الحكيم بتعليق السيد الشهيد الصدر: ٤٩٢/٢، مسألة ٦.
(٢) منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ٣٧٨/٢، المسألة ١٨٢٣.
(٣) منهاج الصالحين للسيد الحكيم بتعليق السيد الشهيد الصدر: ٤٩٢/٢، مسألة ٦.
(٤) وسائل الشيعة: ٣٣٨/٢، أبواب الحيض، باب ٣٣، ح١.
(٥) الشيخ آصف محسني قدس سره في الفقه ومسائل طبية: ٥٩/١.
(٦) المصدر السابق: ٧١.

لكن هذا قابل للنقاش ويرد عليه:

أولاً- إن استعمال الإمام عليه السلام للفظ الشهر ورد مجاراة لموضوع السؤال فقد ذكر السائل مرور شهر فلا يكون للجملة مفهوم لأنها مسوقة لبيان الموضوع الذي ذكره السائل.

ثانياً- إن النتيجة لا توافق ما يريده المستدل لأن الانغراس يحصل بعد أسبوعين بالمعدل أما تحديد الحرمة بالشهر فإنه يعني مرور أسبوعين آخرين على الانغراس من دون حكم بالحرمة.

الصورة الرابعة: تلقيح الحيمن والبويضة خارجا ثم زرعها في زوجة أخرى للزوج

تلقيح بويضة الزوجة بحيمن الزوج خارجياً وزرع النطفة في رحم الزوجة الأخرى على فرض وجود المسوِّغ الشرعي لاشتراك هذه المرأة في العملية فإنها خارج طرفي الاضطرار، ويمكن أن يكون الدافع إلى العملية ضعف رحم الزوجة عن تحمّل الحمل أو أنها تحمل أمراضاً معدية تنتقل إلى الجنين إذا حملت به ونحو ذلك.

ولا إشكال في نسبة الولد إلى أبيه، أما الأم فيأتي فيها الخلاف في أنها صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم التي حملت به ووفق ما اختاره شيخنا الاستاذ (دام

ظله) بأن الأم النسبية هي صاحبة البويضة[1] وأن الحامل به كالأم الرضاعية[2] مع حسن الاحتياط في إجراء الوليد أحكام الأمومة مع الزوجة الأخرى التي حملت به فيحرم على الوليد نكاحها ولكن لا يجوز النظر إليها ولمسها ونحو ذلك، ولا ضير في عدم الملازمة بين الأحكام لأنها مؤديات أصول. مع الالتفات إلى أن الحامل هنا زوجة أب المولود وتحرم عليه من هذه الناحية أيضاً.

ويأتي هنا إشكال السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره ومنعه من إلحاق الولد بصاحبة البويضة لعدم صدق الفراش عليها لأن الفراش يراد به المضاجعة، فقال: ((قد يقال: إن الولد لصاحبة البويضة -الزوجة- تمسّكاً بقوله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر. والزوجة هنا فراش وزوجها صاحب الحويمن، والمرأة المستأجرة قد تلتحق بقوله: وللعاهر الحجر -باعتبارها ليست فراشاً فلا تدخل في الجزء الأول فتدخل في الجزء الثاني- ولا أقل من الشك بالإلحاق وعدمه؛ إلا أن هذا لا يمكن صحته فقهياً؛ لأن الفراش مشروط بالمضاجعة مع الزوجة، وإلا لم تكن فراشاً، وبتعبير آخر: إن الفراش عرفاً هو المضاجعة وليست مطلق الزوجية، والمضاجعة هنا منتفية بطبيعة الحال))[3].

وقد نورد لهذا الإشكال حلاً بأن الفراش أوسع من المضاجعة فيكفي في صدقه تحقق الإخصاب بين مائي الرجل والمرأة بأي نحو كان مع وجود العلقة المبيحة بينهما مضافاً إلى تحقق المضاجعة لأن بويضة الزوجة لقحت بماء الزوج من

(١) فقه الخلاف ج١٢ ص٣٦
(٢) وتستطيع هذه المرأة أن ترضعه فتكون أمّاً رضاعية بالفعل.
(٣) ما وراء الفقه: ٢٢/٦.

خلال الجماع بحسب الفرض. ونقضاً بعدم صدق الفراش على المرأة التي حملت به أيضاً، فكيف يلحق بها الولد؟. ويمكن أن يؤيد هذا القول ما ورد في قوله تعالى: [إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ][1] والأمشاج هي الأخلاط من مائي الرجل والمرأة، وقوله تعالى: [يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ][2] فإنها تبين أن مبدأ تكون الإنسان وأصله هي النطفة التي تتكون من حيمن الرجل وبويضة المرأة.

ويجب على زوج المرأة المستضيفة للحمل أن يتجنب مواقعتها[3] حتى يستبين حملها على الأقل أو مطلقاً كما في معتبرة إسحاق بن عمار[4] المتقدمة لكي لا تضيع أمه النسبية. أما ما قبل الاستبانة فيمكن أن تكون البيضة الملقّحة منها.

الصورة الخامسة: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم ثم تزرع في رحم أجنبية

تلقيح بويضة الزوجة بحيمن الزوج خارج الرحم وزرع النطفة في رحم امرأة أجنبية وتسمى هذه الرحم المستضيفة للجنين بالمستأجرة أو المستضيفة لأنها قد تكون متبرعة.

(١) الإنسان:٢
(٢) الطارق:٧
(٣) راجع الروايات الناهية في وسائل الشيعة: ٩٢/٢١، أبواب نكاح العبيد، باب ٨.
(٤) وسائل الشيعة: ٩٤/٢١، أبواب نكاح العبيد، باب ٩، ح١، ٢، ٣.

ولا إشكال هنا على الزوجين لأن التلقيح يجري بين مائيهما، ويأتي الخلاف والإشكال على هذه الصورة من جهتين:-

١- الخلاف في تحديد من هي الأم وقد تقدم أن الأم النسبية هي صاحبة البويضة أما مَن حملته فهي كالأم الرضاعية في الأحكام.

٢- القول بحرمة إلقاء نطفة الأجنبي في رحم المرأة، وهذا الإشكال قد يكون مناسباً للنوع الثاني من الصور باعتبار أن الحمل يكون لنطفة غير الزوج، لكننا سنبحثه هنا لأن لحاظ تقسيم البحث إلى طرفي التلقيح وتكوين البيضة المخصبة وهما هنا زوجان وليس إلى حاملة البيضة المخصبة.

حكم استئجار الرحم

ويجب الالتفات هنا إلى التفريق بين حقن المرأة بماء الأجنبي وزرع البويضة المخصبة -أي النطفة- في رحم الأجنبية فإن الثاني لا يصدق عليه أنه من دخول ماء الأجنبي في رحم المرأة؛ لأن السائل المنوي تجري عليه عدة عمليات تنقية وإزالة مكونات السائل المنوي لاستخلاص الحيمن من بين حوالي مائتي مليون حيمن في القذفة الواحدة على ما قيل، وتلقيح البويضة به ثم تنشطر هذه الخلية إلى اثنتين وهكذا على نحو المتوالية الهندسية فيصبح خلقاً آخر غير ماء الرجل.

وللتخلص من الحزازة النفسية وتحوّل العنوان من إلقاء ماء الأجنبي في رحم المرأة إلى عنوان آخر يمكن انتظار مدة مناسبة على البيضة المخصّبة تنشطر فيها وتتكاثر الخلايا فيتغير عنوان الماء، ولا أقل من التردد والاشتباه بحيث

يصدق تطبيق عنوان لا يجوز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية؛ فلو دلّ الدليل على حرمة إدخال ماء الأجنبي في فرج المرأة فإنه لا يلزم منه حرمة وضع البيضة المخصبة في رحمها لعدم صدق الأول على الثاني خصوصاً إذا مرّ زمن بعد التلقيح حيث تبدأ الخلية بالانشطار والتكاثر، فمن غير الصحيح تقريب الاستدلال على حرمة الثاني بما دلّ على حرمة الأول (لاحظ مثلاً استدلال السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره على حرمة استئجار الرحم بأنه يلزم منه دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية[1]) لأن المُدخَل في رحم الأجنبية هي البيضة المخصّبة وليس ماء الرجل.

وقد استُدِل بعدة وجوه على حرمة هذه العملية يرجع بعضها إلى المقدمات واللوازم المحرمة، ونحن قد تجاوزناها في الصورة الأولى بالنسبة للزوجين بوجود العناوين الثانوية، وقلنا أن هذه المسوّغات قد يصعب تصوّرها في غير الزوجين كالطبيب المعالج أو المرأة المستضيفة لعدم تحقق العناوين الثانوية بالنسبة لهما، وحينئذٍ يحرم الإقدام على العملية من أول الأمر.

الأدلة

لكننا نستعرض هنا ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه لحرمة زرع البيضة المخصّبة في رحم الأجنبية:

(١) ما وراء الفقه: ٦/ ٢٠.

أولاً: الآيات الكريمة

الآيات الكريمة الدالة على حفظ الفرج كقوله تعالى: [وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ][1] بتقريب أن حفظ الفرج يعني الاقتصار على وظائفه المحللة وهي الاستمتاع والإنجاب للزوج وتجنب كل ما سوى ذلك تمسّكاً بإطلاق الحفظ لأن حذف المتعلق يفيد العموم، ومنه الاستيلاد للأجنبي.

وأجيب الاستدلال بآية النور بما ورد في تفسير علي بن إبراهيم بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي عن الزنى إلا هذه -أي آية النور- فإنها من النظر)[2] ورواه الطبري من العامة بإسناده عن أبي العالية[3]، فتكون الآية أجنبية عن محل البحث.

وهذا الجواب غير تام لأن هذا التخصيص لا يضر بالاستدلال لأولوية المنع من إدخال نطفة الأجنبي ولإمكان الاستدلال بالآيات الأخرى على وجوب حفظ الفرج كقوله تعالى: [وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ][4] وقوله تعالى: [وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ][5]؛ لأن هذا التفسير ورد في خصوص هذه الآية. والصحيح في الرد على هذا الاستدلال أن يقال:

أ- إن حفظ الفرج هو صونه عما لا يحل مطلقاً من النظر حتى الزنا فهو كناية عن

(١) النور:٣١
(٢) تفسير القمي: ١٠١/٢.
(٣) جامع البيان: ٩٢/١٨.
(٤) الأحزاب:٣٥
(٥) المؤمنون:٥ - المعارج:٢٩

العفّة. ولم يثبت أن هذه العملية منافية لحفظ الفرج اذ لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية حتى لو توسعنا في حدود حفظ الفرج إلى صونه عما لا يليق في نظر العرف والعقلاء فإنه لم يثبت أيضاً.

ب- إن الاستدلال أخصّ من المدّعى لأن ظاهرها حفظ الفرج من مباشرة الغير فلو حقنت المرأة البويضة المخصبة من غيرها في فرجها فإن الآيات لا تشملها.

ومما تقدم يتضح الرد على الاستدلال بآيات أخرى كقوله تعالى: [وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ][1] فإن الفاحشة ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال ولم يثبت أن العملية منها. وقوله تعالى: [فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ][2] فإن سياقها عن الاستمتاع الجنسي وجاءت بعد آية حفظ الفرج المتقدمة.

ثانياً: الروايات

الروايات التي يمكن أن نتمسك بها عديدة منها:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني بسند معتبر عن علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ أقرَّ نطفته في رحم يحرم

(١) الأنعام:٥١
(٢) المؤمنون:٧

عليه)[1].

سند الرواية

السند ضعيف بجهالة علي بن سالم، ويُذكر هنا وجهان لمعالجته:

الوجه الأول: اتحاده مع علي بن أبي حمزة البطائني باتحاد الراوي والمروي عنه واللقب أي كون كل منهما كوفياً واسم أبي حمزة سالماً ونحن لا نرفض رواية علي بن أبي حمزة إلا إذا وجد مانع كوجود حديث أصح منه.

الوجه الثاني: رواية ابن أبي عمير عن علي بن سالم بناءً على أنه لا يروي إلا عن ثقة لكننا لم نوافق على هذه الكبرى إلا في المراسيل دون المسانيد أي فيما لو أرسل ابن أبي عمير عنه.

دلالة الرواية

وتقريب الاستدلال بها بإطلاق حرمة وضع نطفة الأجنبي في رحم المرأة سواء عن طريق الزنا أو غيره، وسواء قامت نفس المرأة بالفعل أو غيرها، فيدخل في الحرمة ما نحن فيه. لكن الحديث ظاهر في الكناية عن مباشرة الرجل لعملية وضع الماء أي الزنا مطلقاً وإن لم ينزل باعتبار الملازمة بين عملية الزنا والإنزال؛ لذا لا يتردد الفقيه العارف بلحن كلامهم عليهم السلام في شمول الحديث لمن زنا من دون أن يلقي ماءه في رحمها.

(١) وسائل الشيعة: ٣١٨/٢٠ كتاب النكاح، أبواب النكاح المحرم وما يناسبه، باب ٤، ح١.

أو أنه ظاهر في خصوص وضع الماء بالزنا أي إتمام عملية الزنا بوضع ماء الرجل في رحم المرأة ولو بقرينة نسبة الفعل إلى الرجل ولو أريد بالوضع مطلقه لما نسب إلى الرجل، وقد فهم الأصحاب -كصاحب الوسائل- هذا المعنى لذا أوجبوا على الزاني عزل المني وجعلوا على نفس إنزال الماء عقوبة ثانية غير عقوبة الزنا وكأن المطلوب من الزاني هو التوقف عن الاستمرار في الفاحشة في أي لحظة يلتفت فيها إلى قبح فعله. وعلى كلا التقديرين فالرواية موضوعها الزنا وليس لها إطلاق ليشمل كل إلقاء ماء.

ولو تنزّلنا فإن زرع البيضة المخصبة ليس مصداقاً لإقرار ماء الأجنبي في رحم المرأة كما ألفتنا إليه.

أو يقال: إن عنوان (رحم يحرم عليه) أو (لا تحل عليه) أو (امرأة حراماً) لا تصدق على هذه الحالة وإن افتراضه أول الكلام؛ لأن هذا الرحم حرام عليه بلحاظ إدخال الماء، أما بلحاظ زرع البيضة المخصّبة فلم يثبت أنها رحم تحرم عليه.

ويأتي نفس الكلام في رواية مماثلة أوردها في الأشعثيات بالإسناد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (ما من ذنب أعظم عند الله تبارك وتعالى بعد الشرك من نطفة حرام وضعها امرؤ في رحم لا تحل له)[1].

ومرسلة الفقيه التي رواها في الخصال أيضاً بسند ضعيف عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال النبي صلى الله عليه وآله: لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله تبارك وتعالى من

(١) مستدرك الوسائل: ٣٣٥/١٤، ح١.

رجل قتل نبياً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله عز وجل قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً)[1].

الرواية الثانية: خبر إسحاق بن عمار المروي في الكافي والتهذيب والفقيه والعلل قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الزنا شر أو شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانون وفى الزنا مائة؟ فقال: يا إسحاق، الحد واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير موضعه الذي أمره الله عز وجل به)[2].

بتقريب أن الإمام عليه السلام علل استحقاق ضرب العشرين الإضافية بتضييعه النطفة وفسّر التضييع بأنه وضعها في غير موضعها وهو يشمل ما نحن فيه.

ويُجاب عن ذلك:

١- إن سند الرواية يعاني من الضعف في أكثر من موضع.

٢- إن التضييع المطلق لا يُعتبر محرماً، وذلك يُستدل عليه من خلال إباحة عزل المني حتى وإن كان برضا الزوجة[3].

٣- إن غاية ما تدل عليه الرواية أن لوضع الزاني ماءه في رحم الأجنبية حرمة إضافية غير حرمة نفس الزنا فالحرمة لا زالت في إطار الزنا.

٤- لا يُعتقد أن المقصود هنا هو تضييع النطفة، بل المقصود هو حفظها.

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٩/١٤، ط. الإسلامية، ٣١٨/٢٠ ط. آل البيت، كتاب النكاح، أبواب النكاح المحرم وما يناسبه، باب ٤، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٢/٢٠، أبواب النكاح المحرم، باب ٢٨، ح٤.
(٣) وسائل الشيعة: ١٤٩/٢٠-١٥١، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، باب ٧٥، ٧٦.

٥- في ضوء الإلفات السابق فإن المورد خارج عن هذه الأحاديث.

الرواية الثالثة: معتبرة المعلى بن خنيس قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته فنقلت ماءه إلى جارية بكر فحبلت، فقال: الولد للرجل، وعلى المرأة الرجم وعلى الجارية الحد)[1].

بتقريب أن إيجاب الحد على المرأة يعني حرمة ما قامت به من نقل ماء الرجل إلى المرأة الأجنبية وهي الجارية.

ويُجاب عن ذلك:

١- إن الحد وجب لأجل المساحقة -كما في صحيحة محمد بن مسلم المشابهة- وليس لمطلق نقل الماء.

٢- ولو تنزّلنا، فإن الحرمة تترتب على إقرار ماء الرجل الأجنبي، وكلامنا هنا يدور حول البيضة المخصّبة، وبينهما فرقٌ قد أشرنا إليه سابقاً.

٣- ولو تنزّلنا أيضاً، فإن الرواية تُنظر إلى المرأة غير المتزوجة، وذلك بقرينة صحيحة محمد بن مسلم التي أوجبت المهر للافتضاض، وبالتالي تختص الحرمة بها.

(١) وسائل الشيعة، ط. الإسلامية: ٤٢٨/١٨، ط. آل البيت: ١٦٩/٢٨، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حد السحق والقيادة، باب ٣، ح٤.

ثالثاً: ارتكاز المتشرعة على المنع

أن المرتكز عند المتشرعة هو تعارض فعل استئجار الرحم لأغراض الحمل من قبل الرجل الأجنبي أي رجل غير مرتبط بعلاقة زوجية مع المرأة شرعا، وذلك لأسباب تتعلق بالأخلاق والدين والحقوق الأسرية.

ويرد عليه: أنه لم تثبت صغراه، بل قد يرى المتشرعة أن استئجار الرحم فعلٌ حسن، وفيه إحسان للزوجين وحل لمشكلتهما. ولو فُرض وجود ارتكاز، فإنه لا يُعتبر حجةً؛ لعدم كونه تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، خاصةً أن المسألة مستحدثة. ولعل هذا الارتكاز مدركيٌّ لوجهٍ من الوجوه، كما قال بعض الأعلام: ((فإن رحم الزوجة مُعدٌّ للتولد من زوجها، وليس لها حق إشغال رحمها بماء الرجل الأجنبي))[1]. وغاية ما يدل عليه هذا الكلام هو اشتراط إذن الزوج في ذلك، وليس المنع من استئجار الرحم. بالإضافة إلى ذلك، فإنه لا يشمل غير المتزوجة، مما يؤدي إلى نتيجة التفصيل في هذه المسألة.

نعم قد يُقال بوجود ارتكاز متشرعي على حرمة تلقيح المرأة بماء رجل أجنبي وهذا غير ما نحن فيه كما أوضحنا. أو يقال: إن ارتكاز المتشرعة ينقّح موضوع حفظ الفرج فتشمله الآيات المتقدمة وهي دعوى عهدتها على مدّعيها.

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٠/٢٥٤.

رابعاً: أصالة الاحتياط في الفروج

يقال بأن الأصل في الأشياء وإن كان الحلية والإباحة وهو المناسب ليسر الشريعة وسماحتها، قال تعالى: [يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ][1] وفي الحديث النبوي الشريف (لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية ولكن بعثني بالحنفية السمحة)[2]. إلا أن هذا الأصل قد ينقلب إلى أصالة عدم الجواز والاحتياط في ما لو اشترط الشارع المقدس أمراً وعلّق الرخصة على وجوده فإنها لا تثبت إلا بإحرازه والعرف يقضي بذلك، ومثاله اشتراط التذكية في حلية تناول اللحم فأصبح الأصل فيه عدم الجواز.

قال السيد صاحب العروة قدس سره في وجه انقلاب الأصل لتقريب وجوب اجتناب النظر إلى أطراف الشبهة غير المحصورة من النساء إذا شك في كونها من المماثل أو من المحارم النسبية معللاً ذلك بأن ((الظاهر من آية وجوب الغضّ أن جواز النظر مشروط بأمر وجودي وهو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية)). وعلق الشيخ النائيني قدس سره قائلاً: ((ويدل نفس هذا التعليق على إناطة الرخصة والجواز بإحراز ذلك الأمر وعدم جواز الاقتحام عند الشك فيه ويكون من المداليل الالتزامية العرفية وهذا

(١) البقرة: ١٨٥
(٢) رواه الكليني بسند فيه سهل بن زياد (الكافي: ٤٩٤/٥ باب كراهية الرهبنة)، ورواه ابن ماجة وأحمد والحاكم والطبراني بلفظ (تركتكم، أو جئتكم بها بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك).

هو الوجه في تسالمهم على أصالة الحرمة في جميع ما كان من هذا القبيل وعليه يبتني انقلاب الأصل في النفوس والأموال والفروج في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية وكذا أصالة انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند الشك في العاصم وغير ذلك مما علق فيه حكم ترخيصي وضعي أو تكليفي على أمر وجودي وليس شيء من ذلك مبنيا على التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية))[1].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): افتراض الانقلاب وعدمه مبني على كيفية تشكيل الأصل أو العام المستفاد من الروايات في المسألة، فقد يصاغ على أنه حرمة النظر إلى النساء إلا إذا كانت محللة كالزوجة والمحارم، وقد يصاغ على أنها حلية النظر إلى النساء إلا ما ثبتت حرمتها، وعلى الثاني لا يحرم النظر إلى مجموعة من النسوة اختلطت فيهن امرأة يحرم النظر إليها ما لم يصل الفعل إلى المخالفة القطعية.

ويرد عليه بما أسس (دام ظله) من أن الأصل في المسألة في المطلب الثاني[2] وقال بعدم تمامية الأدلة التي ذكرت على جريان أصالة الاحتياط في مسألة الفروج، وأن غاية ما يمكن أن يقال: جريان الاحتياط في بعض الموارد والمسألة محل البحث ليست منها.

والنتيجة عدم وجود دليل على حرمة هذه الصورة فنرجع إلى الأصل والعمومات والإطلاقات وهي تقتضي الجواز، خلافاً للسيد الخوئي قدس سره الذي احتاط وجوباً

(١) العروة الوثقى مع تعليقات المراجع العظام: ٥/ ٥٠٠.
(٢) فقه الخلاف، ج١٢ ص٢٠

بالحرمة حيث سُئل عن حكم عملية ((تلقيح مني الزوج ببويضة زوجته، وإيداع البويضة الملقحة في رحم امرأة أجنبية)) فأجاب دام ظله: ((حكم نفس العملية، وهي الإيداع بعد التلقيح المزبور في رحم الأجنبية ففيه إشكال))[1].

وللشيخ الفياض (دام ظله) قال: ((لا يجوز بيعها -أي البيضة المخصبة- لخصوص زرعها في رحم أخرى، إذ زرعها في رحم أخرى غير رحم الزوجة قد دل الدليل[2] على حرمته، والمعاملة على خصوصه باطلة وغير صحيحة))[3] وقال في الصفحة التالية: ((لا يجوز لامرأة حمل البيضة المخصّبة من امرأة أخرى)).

وللسيد الشهيد الصدر الثاني دام ظله حيث قال: ((إن هذه العملية محرمة ولا وجه فقهي لجوازها))[4] ودليله الرئيسي محذور دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية، وقد ألفتنا النظر إلى عدم تحقق هذا المحذور هنا.

ولما لم يتم دليل على الحرمة فالأصل يقتضي الجواز، بل قد يوجد احتمال القول بوجوب حفظ هذه النطفة في رحم امرأة على نحو الكفاية إذا انعقدت خارجاً لأنها أصبحت مشروع إنسان فيجب حفظ حياته لإجماعهم على حرمة قتل النطفة أي البيضة المخصّبة من حين انعقاد النطفة، حتى لو انعقدت من

(١) صراط النجاة مع تعليقات الشيخ جواز التبريزي: ٣/ ٢٧٠، السؤال ٨١٥.
(٢) أفاد (دام ظله) شفهياً في بيانه عند سؤاله خلال تحرير هذا البحث أنه صدق عنوان ماء الرجل على البيضة المخصّبة، ولوجود حق الأمومة للحامل بالجنين، والمقدمات المحرَّمة كالنظر إلى العورة، وقد ناقشناها جميعاً خلال الصفحات المتقدمة.
(٣) المسائل الطبية: ٣٥.
(٤) ما وراء الفقه: ٦/ ٢٢.

حرام، لذا لا يجوز إجهاض الجنين المتكون من الزنا.

نعم لو كانت صاحبة الرحم المستأجرة من محارم الزوج وقلنا بأن الأم هي من تحمل بالجنين نشأ وجه للحرمة من جهة احتمال اختلاط الأنساب أي أن أخت الزوج مثلاً ستكون أم الوليد فهي بمثابة زوجة لأبيه والاحتمال يحتاج إلى نظر.

أو كان حملها من دون إذن زوجها إذا قلنا بمنافاة الحمل لحقوق الزوج؛ لأن علاقته بزوجته الحامل ستكون مقيدة؛ للنهي الوارد عن مقاربة الحامل من غيره حتى يستبين حملها أو مطلقاً كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام (قال في الوليدة يشتريها الرجل وهي حبلى، قال: لا يقربها حتى تضع ولدها)[1] وصحيحة رفاعة بن موسى عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) (قلت: فإن كان حملٌ فما لي منها إن أردت؟ قال: لك ما دون الفرج إلى أن تبلغ في حملها أربعة أشهر وعشرة أيام)[2]، ووصف الإمام الكاظم عليه السلام في معتبرة إسحاق بن عمار، من وطأ جارية حاملاً قد استبان حملها من غيره بقوله عليه السلام: (بئس ما صنع)[3].

وكذا إذا كان صاحبة الرحم المستأجرة غير ذات زوج لوجود ارتكاز متشرعي على

(١) وسائل الشيعة: ٩٢/٢١ أبواب نكاح العبيد، باب ٨، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: ٩٢/٢١ أبواب نكاح العبيد، باب ٨، ح٣.
(٣) وسائل الشيعة: ٩٤/٢١، أبواب نكاح العبيد، باب ٩، ح١، ٢، ٣. عن أبي الحسن عليه السلام في مَن اشترى جارية حاملاً قد استبان حملها فوطأها، قال عليه السلام: (بئس ما صنع) إلى أن قال عليه السلام: (وإن كان لم يعزل عنها فلا يبيع ذلك الولد ولا يورثه ولكن يعتقه ويجعل له شيئاً من ماله يعيش به فإنه قد غذّاه بنطفته).

حرمة إنجاب المرأة من غير زواج إلا أن يقال أن هذا الارتكاز موجود عند عدم معرفة سبب الحمل فإذا عُرف كما إذا أمكن تصور حصول شبهة، فلا يوجد ارتكاز على المنع كالذي حصل مع السيدة مريم ابنة عمران فإن الرفض والاتهام حصل بسبب حملها من غير زوج فلما عُرِف سبب ذلك بالمعجزة زال الإنكار.

والخلاصة أن هذه الصورة جائزة إذا كانت صاحبة الرحم المستأجرة متزوجة وبإذن زوجها، لكن أكثر الأصحاب الذين أجازوا العملية أطلقوا كلماتهم وهو يعني عدم التفصيل المذكور.

وذهب السيد السبزواري ﷺ إلى الجواز لغير المتزوجة أيضاً، قال ﷺ: ((لو آجرت المرأة التي لا زوج لها رحمها لأن يزرع فيها النطفة بالطرق الحديثة ولم يكن محذور شرعي في البين وتمت شرائط الإجارة يمكن القول بصحتها حينئذٍ))[1]. وقال في توجيهه: ((للأصل والعموم والإطلاق بعد عدم دليل على الخلاف من ضرر أو المنافات لحق أو لمس أجنبي أو غير ذلك فحينئذٍ لا يجوز ذلك كما هو واضح))[2].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): قد عرفت أن الجواز مشروط بعدة أمور لوجود مقيدات للعموم والإطلاق مع المنع في غير المتزوجة.

(١) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام للسيد عبد الأعلى السبزواري: ٢٩٦/٢٥.
(٢) المصدر السابق: الهامش رقم (٥).

واتضح مما تقدم أن في المسألة عدة أقوال:

١- الجواز مطلقاً.

٢- عدم الجواز مطلقاً.

٣- التفصيل بين المتزوجة فيجوز بشرط إذن زوجها وأن لا تكون من محارم الزوج، وبين غير المتزوجة فلا يجوز.

النوع الثاني: التلقيح الصناعي بين الأجنبيين وصوره

يُعد التلقيح الصناعي بماء غير الزوج وبويضة غير الزوجة أو بين الأجانب من القضايا الفقهية التي تثير جدلاً واسعًا، خاصة مع تطور التقنيات الطبية وزيادة الطلب على حلول لمشكلات العقم. يتضمن هذا النوع من التلقيح استخدام مواد تناسلية مختلفة. وتتنوع صور التلقيح الصناعي بين الأجانب، نذكرها بنفس التسلسل السابق.

الصورة الأولى: حقن الزوجة بماء الأجنبي

تلقيح الزوجة بماء الأجنبي بحقنه في رحمها ونمو الجنين في رحم الزوجة. والمشهور بين الأصحاب الحرمة، قال السيد الحكيم ﷺ: ((إذا أدخلت المرأة مني رجل أجنبي في فرجها أثمت))[1] ووافقه عليها السيد الشهيد الصدر الأول (قدس الله سره) في التعليقة. وقال السيد الخميني ﷺ: ((لا يجوز التلقيح بماء

(١) منهاج الصالحين بتعليق الشهيد الصدر ﷺ: ٢/٢١٥، المسألة ٥.

غير الزوج، سواء كانت المرأة ذات بعل، أو لا، رضي الزوج والزوجة بذلك أو لا، كانت المرأة من محارم صاحب الماء كأمه أو أخته أو لا))[1]. وقال السيد الخوئي قدس سره: ((لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء كان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها))[2]. وقال السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره: ((دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية حرام مطلقاً ولو لم يصدق عليه الزنا، ويزيد في الطين بلة أن يكون الماء من رجل محرم للمرأة كأخيها أو أبيها))[3]. وحكى بعض الأعلام تسالم الأصحاب على ذلك قال قدس سره تعليقاً على كلام السيد الحكيم المتقدم: ((فإن رحم الزوجة معدٌ للتولد من زوجها وليس لها حق إشغال رحمها بماء الرجل الأجنبي ولا يبعد أن الفقيه يفهم من مذاق الشرع الأقدس حرمة العمل المذكور، ولعل الحكم مورد تسالم الأصحاب))[4].

الأدلة

ويمكن الاستدلال بعدد من الوجوه التي ذُكرت في الصورة الخامسة المتقدمة للنوع الاول إذ أن الرد عليها بالتفريق بين وضع ماء الأجنبي في رحم المرأة ووضع النطفة -أي البيضة المخصبة- لا يرد هنا لأن الصورة الحالية هي من وضع الماء وإقرار الرجل نطفته في رحم لا يحل له فالحرمة تكون هنا أوضح.

(١) تحرير الوسيلة: ٥٦٢/٢، المسألة (٢)، ط٢، دار التعارف.
(٢) منهاج الصالحين: ٤٢٧/١.
(٣) ما وراء الفقه: ١٤/٦.
(٤) مباني منهاج الصالحين: ٢٥٤/١٠.

ونذكر عناوين تلك الوجوه:

١- الآيات الكريمة الآمرة بحفظ الفرج فإن إدخال ماء الأجنبي في رحم المرأة ينافيه.

٢- رواية علي بن سالم لأن هذه الصورة من إقرار نطفة الأجنبي في رحم يحرم عليه.

٣- ارتكاز المتشرعة وقد نقلنا آنفاً تسالم الأصحاب على الحرمة.

٤- إن المورد مجرى لأصالة الاحتياط في الفروج.

٥- مضافاً إلى قوله صلى الله عليه وآله: (الولد للفراش) فإنها تتضمن معنى دقيقاً وهو أن يكون الولد من الفراش أي من علقة مبيحة للافتراش في المرتبة السابقة أي أن الولد لا يكون للفراش إلا إذا كان قبل ذلك من الفراش، فلا يجوز حمل المرأة من ماء الأجنبي لعدم وجود فراش فتأمل[1].

لكن بعض الأعلام نفى أن تكون هذه الصورة من إلقاء ماء الأجنبي في رحم المرأة، قائلاً: ((فإن ذلك التلقيح لا يكون بإفراغ ماء الرجل في رحم المرأة، بل بتجزئة الماء المأخوذ من الرجل وانتخاب الجزء الحي اللائق السالم من بين الأجزاء الكثيرة[2] وتطهيره من الجراثيم الملازمة، ثم تلقيحه في الجزء المتولد في

(١) لعل وجهه ما ذكره شيخنا الاستاذ (دام ظله) عند مناقشة القاعدة من أن جزأي الحديث ليسا مستقلين وإنما أخذا معاً بلحاظ الشك والتردد في نسبة الولد إلى أحدهما.

(٢) فقد قيل أن عدد الحيامن في القذفة الواحدة يصل إلى ٢٠٠ مليون !.

الرحم خارج الرحم، وليس ذلك إفراغاً للماء ولا إقراراً للنطفة))[1].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): قد يكون مقصوده التلقيح الخارجي لقوله: ((خارج الرحم)) فلا تشمل ما نحن فيه إلا أن استدلاله جارٍ في التلقيح الداخلي أيضاً. وإن هذا المعنى قد يميل إليه الأطباء وأهل الاختصاص إذا كان المحقون هو الحيمن فقط دون المكونات الأخرى التي يصدق معها عنوان السائل المنوي ولو في الجملة، كما أن الكريات البيض المنتزعة من الدم لا يصدق عليها عنوان الدم، وكما أن اللبنة المنتزعة من الجدار لا يصدق عليها عنوان الجدار، وهذا بحث سيال في أبواب عديدة من الفقه كعدم صدق الخمر على الكحول كمركب كيمياوي مع أنه مكونه الرئيسي، وعدم صدق عنوان البول على مادة اليوريا التي هي مكونه الرئيسي. وهكذا. لكن الكلام يبقى في أن العرف قد لا يعترف بهذا التفريق ويرى صدق تسمية الماء على الحيامن بعد تنقيتها فيجري عنوان إفراغ الماء وإلقاء النطفة.[2]

نعم قد يقال: إن هذه الروايات الناهية كرواية علي بن سالم منصرفة عن مثل هذه الحالة لأنها ناظرة إلى إلقاء الماء والنطفة بالزنا. لكن هذا لو سلّمناه فإن الأدلة الأخرى موجودة، وغاية مناقشتها التحول من الفتوى الجزمية بالحرمة إلى القول بالاحتياط الوجوبي لإمكان الاستدلال عليه بارتكاز المتشرعة مؤيَّداً باختصاص فرج ورحم المرأة بزوجها ويُعبَّر فقهياً بتملك البضع وما يتبعه من الرحم، فلا يجوز لغيره وضع مائه فيه، وهذا ليس حقاً للزوج حتى يمكن أن

(١) الشيخ محمد اليزدي في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٥-٦، ص ١١٦.
(٢) فقه الخلاف، ج١٢ ص٧٤

يصحّ بإذنه بل هو حكم فلا تجوز مخالفته.

ويؤيده أيضاً حصول الاطمئنان بصدور هذا المنع عن المعصومين عليهم السلام من خلال ملاحظة مجموع الروايات منها:

الأولى: عن محمد بن سنان؛ ما ورد فيها تعليل حرمة الزنا بأنه سبب لاختلاط المياه وضياع الأنساب؛ فعن الرضا عليه السلام في ما كتب إليه من جواب مسائله: (وحرّم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس وذهاب الأنساب)[1] وفي مرسل الاحتجاج في حديث: أن زنديقاً قال لأبي عبد الله عليه السلام: (لم حرم الله الزنا؟ قال: لما فيه من الفساد وذهاب المواريث، وانقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنا من أحبلها، ولا المولود يعلم من أبوه)[2].

وهذه وإن كانت حكمة لا تدور حرمة الزنا مدارها إلا أنها تصلح أن تكون منشأ لحرمة إدخال ماء غير الزوج كما في صحيحة علي بن رئاب قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم ولكن إذا فعل فليحصّن بابه مخافة الولد)[3].

الثانية: عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام؛ الروايات الواردة في تعليل المنع من تعدد الأزواج للمرأة كما في رواية الشيخ الصدوق في العلل والعيون بأسانيد

(١) وسائل الشيعة: ٣١١/٢٠، أبواب النكاح المحرم، باب ١، ح١٥.
(٢) وسائل الشيعة: ٣٣٢/٢٠، أبواب النكاح المحرم، باب ١٧، ح١٢، الاحتجاج: ٣٤٧.
(٣) وسائل الشيعة: ٤٣٨/٢٠، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٢، ح٦.

عنه عليه السلام وفيها (والمرأة لو كان لها زوجان أو أكثر من ذلك لم يعرف الولد لمن هو إذ هم مشتركون في نكاحها وفي ذلك فساد الأنساب والمواريث والمعارف)[1].

من مجموع هذه الروايات، يتضح أن هناك اطمئناناً بشأن منع دخول ماء غير ماء الزوج في رحم المرأة، خاصة في حال توفر فرصة الاتصال الجنسي- بين الزوجين. في ظل هذه المعطيات، يُستبعد احتمال أن يكون هذا الارتكاز مجرد نتيجة للعادات الاجتماعية أو الخوف من كل ما هو غير مألوف بين الناس. كما أنه ليس خاصاً بالزنا، بل يشمل كل حالات الحمل من ماء الأجنبي، حيث إن الانصراف إلى الزنا باعتباره الحالة المعروفة في ذلك الوقت لا يقيّد إطلاق النهي عن إدخال ماء الرجل في رحم امرأة أجنبية بأي شكل من الأشكال.

ولو قلنا بجواز العملية بشرط إذن الزوج -لكي لا يتعارض الحمل مع حقه الجنسي. لما ورد من النهي عن مقاربتها في الجملة[2]- فلا بد أن لا يكون في حالة إمكان المقاربة مع الزوجة كما لو كان مسافراً أو مسجوناً؛ لتجنب اختلاط المياه، ولو حصل ولد مع إمكان نسبته لأبيه -أي الزوج- ألحق به لقاعدة الفراش.

ولو حصل القطع بأنه ولد من ماء الأجنبي لم يلحق بزوج المرأة ولا تجري قاعدة الفراش لأنها تجري في ظرف الشك فتكون المرأة أمه لغةً وعرفاً، وصاحب الماء أباه إن كان معروفاً، وإن لم يكن كذلك -ويشترط بعض المتعاملين مع بنوك الحيامن ذلك حتى لا تقع منازعات في الميراث وغيره من الحقوق- فالوليد لا أب

(١) وسائل الشيعة: ٥١٧/٢٠، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، باب ١، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/٢١-٩٣، باب ٥، وباب ٨.

له.

الصورة الثانية: تلقيح البويضة بحيمن رجل أجنبي خارجاً وزرع اللقيحة في رحم الزوجة

تلقيح البويضة المأخوذة من الزوجة بحيمن رجل أجنبي في أنبوب المختبر وزرع اللقيحة في رحم الزوجة، ولا نجد فيه مانعاً مما ذُكر لعدم جريان أدلة الحرمة في الصورة السابقة هنا باعتبار أن التلقيح خارجي ولا يصدق عليه إلقاء ماء الأجنبي في رحم المرأة، بل قد لا يصدق على الحيامن المستعملة في التلقيح أنها ماء رجل للعمليات العديدة التي تجري عليها كما ذكرنا في الصورة السابقة. أما زرع اللقيحة في رحم المرأة فهي ليست ماءً أصلاً للفرق العرفي الذي ذكرناه.

نعم يمكن الاستدلال على الحرمة بارتكاز المتشرعة على عدم جواز الفعل، إلا أنه أشبه باستهجان الفعل وهو ليس بحجة كالاستحسان لاحتمال ابتنائه على أمور عرفية ونفسية ونحو ذلك فلا دليل على الحرمة، إلا أن يقال أن المورد مشكوك فتجري فيه أصالة الاحتياط في الفروج والنسب على المشهور وهي تقتضي الاجتناب.

وعلى أي حال فلو وقعت هذه الحالة فإن الزوجة تكون أم الولد لاجتماع تعريفي الأمومة فيها، أما أب الولد فهو الرجل الأجنبي لأنه تولّد من مائه وليس الزوج، ولا ضير في ذلك لأن الأحكام تتبع موضوعاتها وملاكاتها كما يصبح الرجل أباً لمولود ليس منه إذا أرضعته امرأته فيكون أباً بالرضاعة.

ولا بد أن تكون العملية بإذن الزوج لمنافاة حملها -لو حصل- لحقه لوجوب

العدة على الزوج وعدم جواز مقاربتها، وقد تبدو العملية عبثية بالنسبة إليه لأن الولد سوف لا يكون له فما فائدته منها.

الصورة الثالثة: تلقيح ماء الزوج وبويضة أجنبية خارجا ثم زرعها في رحم الزوجة

التلقيح بين ماء الزوج وبويضة امرأة أجنبية خارج الرحم ثم تزرع النطفة في رحم الزوجة.

وهنا لا تأتي بعض أدلة الحرمة المتقدمة كآيات وجوب حفظ الفرج لعدم المنافاة، وكرواية علي بن سالم إذ لا يحصل هنا إقرار ماء الرجل في رحم لا تحل له؛ لأن التلقيح يكون خارج الرحم، إلا أن يقال أن الإقرار في الرحم المنهي عنه في الروايات لا خصوصية له، وقد ذكر باعتباره الحالة المتعارفة لالتقاء حيمن ببويضة امرأة لا تحل له فيتكون جنين من ماء رجل وامرأة لا رباط بينهما، فموضوع الحرمة هو هذا الالتقاء، وهي دعوى غير ظاهرة من الروايات، وعهدتها على مدعيها.

كما أن المنصرف من النهي في قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار المتقدمة: (لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير موضعه)[1] أي وضع الرجل ماءه في رحم غير حليلته ولا يعم إجراء التلقيح خارج الرحم في الأجهزة المخصَّصة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٢/٢٠، أبواب النكاح المحرم، باب ٢٨، ح٤.

نعم قد يقال أن بعض الوجوه الأخرى التي ذكرناها دليلاً على الحرمة جارية ولا أقل من ارتكاز المتشرعة إن تم كبرى وصغرى، وهو غير تام لأن غايته منع المرأة من الحمل من ماء رجل أجنبي والمقام ليس منه إذ أن الأجنبية ساهمت هنا بمنح البويضة فقط أي أنها تسببت في صنع الحمل لدى الزوجة ولم تحمل الأجنبية به. ومع عدم وجود شيء من هذه المحاذير فلا مانع من هذه العملية. هذا بالنسبة لحكم المسألة تكليفاً.

أما وضعاً فالولد لصاحب الماء، ويرد في الأم الخلاف المتقدم في كونها صاحبة البويضة (وهي الأجنبية) أو الحامل به (وهي الزوجة) على مبنى السيد الخوئي قدس سره[1]، فإن الزوجة لا تكون أمّاً هنا لأنها ليست صاحبة البويضة لكنها تستطيع إرضاع الوليد لتكون أمّاً له بالرضاعة ويحلّ الإشكال وإلا تكون العملية عبثية بالنسبة لها.

واحتمال كون الحامل أمّاً نسبية كالأم صاحبة البويضة عند القائل به في مثل هذه الحالة -وهي زرع البيضة المخصّبة مباشرة- يكون أقوى من غيرها كنقل الجنين بعد ذلك عند القائل به، وتستطيع الزوجة التخلّص من الشريكة في الأمومة -وهي صاحبة البويضة- بأخذها من امرأة غير معلومة من بنك البويضات، لكن الولد سيكون بلا أب مضافاً إلى احتمال نكاح المحارم عندما يكبر الوليد وهو لا يعرف أقرباءه من أبيه. ولا تجري هنا قاعدة الفراش لمعلومية أصل الماء.

(١) راجع: فقه الخلاف، ج١٢ ص٧٦

الصورة الرابعة: تلقيح ماء الرجل ببيضة الأجنبية غير المتزوجة خارجاً وزرعها في رحمها

تلقيح بيضة المرأة غير المتزوجة بماء الرجل خارجاً وزرع اللقيحة في رحم الأجنبية صاحبة البويضة.

ويأتي هنا نفس ما قلناه في الصورة السابقة من عدم وجود دليل على الحرمة ما دام التلقيح خارجياً، إلا أنه يضاف هنا ارتكاز المتشرعة على حرمة حمل المرأة من غير الزوج، فتأمل، ووجهه: احتمال اختصاص المنع بحالة عدم معرفة كيفية حمل المرأة من دون زوج كالاستغراب الذي حصل من الصدّيقة مريم ابنة عمران، أما مع معرفة ذلك كما في المقام فلا ارتكاز على المنع.

لكن يمكن دعوى عموم المنع لدى هذا الارتكاز مؤيداً بفهم للحديث النبوي الشريف (الولد للفراش) بأنه يتضمن معنى (الولد من الفراش) أيضاً أي فراش الزوجية لأن الولد لا يكون للفراش إلا إذا كان من الفراش في المرتبة السابقة، فيشترط في صحة نسبة الولد أن يكون من فراش. وممن أجاز هذه الصورة السيد محمود الهاشمي ﷾ بعد منعه منها إذا كان التلقيح داخلياً قال ﷾: ((لا يجوز تلقيح المرأة بماء الأجنبي بوضع نطفته في رحمها على الأحوط وجوباً، وأما التلقيح الصناعي لنطفة الرجل الأجنبي والمرأة خارج الرحم ثم نقل الجنين إلى رحمها فالظاهر جوازه، ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب الماء كما أن المرأة التي أخذت البويضة منها أم له ويثبت بينهما جميع

أحكام النسب))[1].

قوله قدس سره: ((إلى رحمها)) أي المرأة الأجنبية التي أخذت منها البيضة وهي هذه الصورة، ولا يحتمل أن يكون قصده الزوجة التي هي الصورة السابقة وإلا لأشار إلى الخلاف في أي منهما تكون الأم مضافاً إلى عدم ذكر الزوجة في المسألة حتى يرجع إليها الضمير.

الصورة الخامسة: حقن البيضة من الأجنبية في مهبل الزوجة وتلقيحها بماء الزوج

حقن البيضة المأخوذة من المرأة الأجنبية في مهبل الزوجة وتلقيحها بماء الزوج بالاتصال الطبيعي. وذلك بأن تؤخذ بيضة من المرأة الأجنبية وتزرع في رحم الزوجة ثم يجامعها زوجها ويحصل التلقيح بالاتصال الطبيعي، وهذه الصورة تتجاوز ما قيل من الإشكال المذكور في الصورة السابقة، وتكون هذه عملية جائزة كزرع سائر الأعضاء إذا صدق عرفاً أنها جزء من الجسم الجديد.

لكن صدق صيرورتها جزءاً من الجسم الجديد وهي الزوجة قد يكون محل إشكال في نظر العرف لما هو معروف من أن البيضة تبقى تحتفظ بجزئيتها من المبيض الذي انتزعت منه، وبصفات صاحبة المبيض الذي تكوّنت فيه.

لكن هذا الإشكال لو سلّمناه فإنه لا يضرّ بالجواز لأن حكم هذه الصورة سيصبح

(١) منهاج الصالحين للسيد محمود الهاشمي: ٤٤٤/١.

كحكم الصورة الثالثة من النوع الثاني وهو تلقيح بيضة المرأة بماء الأجنبي خارجاً أي خارج رحم صاحبة البويضة وهي الأجنبية وزرعها في رحم الزوجة لأن التلقيح يجري في رحم غيرها وهي الزوجة بدل الأنبوبة الصناعية فهو تلقيح خارجي بالنسبة لصاحبة البيضة، ولا يوجد مانع يذكر منها. لكن المشكلة ستكون في الحكم الوضعي أي تحديد من هي الأم؟ فإذا قلنا أن البيضة لا زالت منسوبة إلى صاحبتها وأن الأم هي صاحبة البويضة، فالأم هي الأجنبية.

نعم قد يكون الصدق العرفي للانتقال إلى الجسم الجديد أقرب إذا زرعت البيضة في مبيض الزوجة وأفرزها كما يفرز المبيض الطبيعي بيوضه وحصل الإخصاب بماء الزوج ولا يضرّ به احتفاظها بصفاتها الأصلية.

ومن هذا التفريق بين حالة وضع بيضة الأجنبية في رحم الزوجة وتلقيحها بماء الزوج حيث يكون رحم الزوجة كوعاء التلقيح بين ماء الزوج وماء المرأة الأجنبية، وحالة زرق بيضة الأجنبية في مبيض الزوجة ليفرزها عند التلقيح حيث صدق الجزئية في الثانية أوضح من الأولى، يُعلم النظر في إطلاق ما قاله بعض المعاصرين، من أنه إذا زرعت بيضة امرأة في رحم امرأة عقيم فإنه ((بعد زرعها وصيرورتها جزءاً لها فالولد المتكوّن منها ولد للمرأة التي كانت عقيماً دون من أُخذت البيضة منها وإن قيل إنّ البيضة واجدة لما يتركّب منها من أوّل الأمر؛ فإنّ الجزئية أمر عرفي، فإذا زُرعت وصدقت الجزئية للثانية كان كلّ ما يتولّد منها متولّداً من المرأة التي تكون البيضة جزءً لها فعلاً، ولذلك قال شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ هنا: إنّ البيضة إن صارت جزءاً لبدن المرأة الثانية كان الولد ملحقاً

بها))[1].

الصورة السادسة: حقن المرأة غير المتزوجة بماء رجل أجنبي

أي أن التلقيح داخلي، وتأتي هنا الوجوه السابقة للحرمة التي ذكرناها في الصورة الاولى من النوع الثاني، بل هي في غير ذات الزوج أقوى لأن المتشرعة يستقبحون ذلك فيها أكثر من المتزوجة. ويستأنس لذلك برواية عبيد بن زرارة التي لا يضرها الإضمار لجلالة قدر عبيد فلا ينقل أجوبة إلا عن المعصوم عليه السلام ولا ضعف السند[2] لأن لسان الأجوبة لا يليق إلا بالمعصوم عليه السلام قال عبيد: (قلت له: هل على المرأة غسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل؟ قال: لا وأيكم يرضى أن يرى أو يصبر على ذلك أن يرى ابنته أو أخته، أو أمه، أو زوجته، أو أحداً من قرابته قائمة تغتسل، فيقول: مالك؟ فتقول: احتلمت وليس لها بعل. ثم قال: لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم، قال: [وَإِنْ كُنتُم جُنُباً فَاطّهَّرُوا]، ولم يقل ذلك لهن)[3] حيث أسقط الشارع المقدس وجوب الغسل عنها مراعاة للوضع الاجتماعي للمرأة والنفسي لذويها فكيف يجوِّز الشارع المقدس إنجاب المرأة من غير زوج؟.

(١) السيد محسن الخرازي في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٦، ص ١٢٢، ونقل كلام الشيخ الأراكي عن رسالة استفتاءات بالفارسية: ٢٥٠، سؤال ٧ من المسائل الطبية.
(٢) إذ فيها إرسال عن عبيد، واشتراك نوح بن شعيب بين الممدوح والمجهول.
(٣) وسائل الشيعة: ٤٧٥/١، ط. آل البيت: أبواب الجنابة، باب ٧، ح٢٢.

نعم قد يقال أن ما ذكره الإمام عليه السلام ليس على نحو التعليل حتى يعمم بالأولوية وإنما ذكر لإقناع السائل وإسكاته، لكن هذا لا يضر لأننا لم نستدل بعموم التعليل ونحوه وإنما عرفنا من خلالها ذوق الشارع المقدّس. ولو كان التلقيح خارجياً أمكن تجنب بعض وجوه الحرمة كإقرار ماء الأجنبي في الرحم إلا أن تلغى الخصوصية ((ويدَّعى أن تمام الموضوع إنما هو انعقاد النطفة بماء الرجل وبيضة امرأة تحرم عليه وإن ذكر الرحم مثلاً إنما هو بلحاظ أنه كان هو الطريق المتعارف))[1]، وهي دعوى عهدتها على مدّعيها كما يقال، وتبقى بعض وجوه الحرمة الأخرى كارتكاز المتشرعة.

ويمكن إضافة وجهين للحرمة:

١- ما يحصل من اختلال النظام الاجتماعي لأن من أقوى دوافع الزواج هو تحقيق غريزة الأمومة وتحصيل الأطفال فإذا أمكن تحصيل الإنجاب من غير مؤونة الزواج وقيوده -بحسب ادعاء الكثيرين- فإنهم سيعزفون عن الزواج.

ويُجاب عن ذلك: إن دوافع الزواج كثيرة ولعل أهمها تحصين النفس وقضاء الحاجة الجنسية من حلال وتحصيل ثواب النكاح ونحو ذلك.

٢- إنه يلزم منه ذهاب غشاء بكارتها بالولادة وليس من المعلوم أن للمرأة ذلك اختياراً إذ ليس للإنسان إتلاف أي جزء من بدنه من دون سبب مشروع.

ويُجاب عن ذلك:

(١) السيد محسن الخرازي: مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٦، ص ١٢٥.

أ- إن السبب المشروع موجود وهو تحصيل الولد.

ب- إنها تستطيع الولادة بعملية قيصرية لا تزيل غشاء البكارة. وقد ذهب السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره إلى حرمة حمل كل امرأة غير متزوجة بكراً كانت أو ثيّباً[1].

النتيجة

بعد ذكر الانواع والصور للتلقيح الصناعي وبيان الادلة و مناقشتها، عرفت عدم حرمة أكثر صور التلقيح الصناعي أو كلها على رأي شيخنا الاستاذ (دام ظله) فلا مانع على مستوى النتائج، وأما على مستوى الأسباب فيمكن القول أن المسوِّغ موجود وهو المساهمة في إنقاذ حياة زوجية تعاني من العقم ودفع حرج اجتماعي أو ضرر عن مؤمن أو مؤمنة ورفع اضطرارهما أو نحو ذلك، وإذا لم يمكن تحصيل الحيمن أو البويضة في وقت الحاجة فإن إيداعها في البنك يكون سائغاً؛ لأن عدم الإيداع يلزم منه الفوات عند الحاجة كالمقدمات المفوتة. كما يمكن الاستفادة من عيّنات المني الكثيرة التي يجلبها أصحابها إلى المختبرات لإجراء التحاليل فيمكن الاحتفاظ بها بإذن أصحابها.[2]

(١) ما وراء الفقه: ١٥/٦.
(٢) راجع فقه الخلاف، ج١٢

في ما تجب فيه الزكاة من التسع و غيره

المقدمة

تعتبر الزكاة من الفرائض الإسلامية العظيمة التي فرضها الله تعالى على عباده، وجعلها ركناً من أركان الإسلام، ووسيلة لتطهير المال والنفس، ودعامة أساسية لتحقيق التكافل الاجتماعي. وقد نصت الشريعة الإسلامية على أصناف محددة تجب فيها الزكاة، وهي تسعة أصناف.

لكن البحث يقع حول هذا السوال وهو: هل هذه الأصناف التسعة حصرية لا يمكن أن يُضاف إليها غيرها؟ أم يمكن أن تشمل الزكاة موارد أخرى وفقاً لظروف الزمان والمكان وتغير الأحوال الاقتصادية؟ هذا السؤال هو محور هذا البحث الفقهي.

في هذا البحث، سنستعرض آراء الفقهاء الإمامية ومن المذاهب الإسلامية المختلفة الأخرى بإختصار حول حصرية هذه الأصناف التسعة، ونناقش

الأدلة التي استندوا إليها في ذلك. كما سنبحث في مدى إمكانية إضافة موارد أخرى تجب فيها الزكاة، وذلك في ضوء الاجتهادات الفقهية المعاصرة والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

سنبدأ بعرض الأدلة التي تحدد الأصناف التسعة، ثم نستعرض آراء الفقهاء القدماء وكذلك آراء بعض الفقهاء المعاصرين. كما سنتناول بعض الاجتهادات والآراء التي نادت بتوسيع نطاق الأصناف المشمولة بالزكاة لتشمل موارد أخرى.

الأصناف في الزكاة

قال السيد صاحب العروة قدس سره: ((تجب في تسعة أشياء: الأنعام الثلاثة – وهي الإبل والبقر والغنم- والنقدين –وهما الذهب والفضة- والغلات الأربع –وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب- ولا تجب فيما عدا ذلك على الأصح)).

وعلّق السيد الخوئي قدس سره على العبارة بقوله: ((بلا إشكال ولا خلاف فيه بين المسلمين، بل عُدّ من ضروريات الدين، وقد نطقت به جملة وافرة من النصوص قد ادّعى في الجواهر تواترها)).

لكنه قدس سره وصف دعوى صاحب الجواهر قدس سره بتواترها أنها ((مشكلة، لاستدعائها أن يبلغ عدد الرواة في كل طبقة حداً يمتنع عادةً اشتباههم أو تواطؤهم على الكذب، وليس في المقام كذلك، فإن الرواة في طبقة

الإمام عليه السلام لا يزيدون على أربعة عشر، على أن الطبقة في أول السند لا تشتمل على أكثر من ثلاثة أنفار –الشيخ والكليني والصدوق- فإن كلها تنتهي إليهم، وما بينهما من الطبقات متوسطات، وهذا المقدار لا ينطبق عليه ضابط التواتر كما لا يخفى))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): لا إشكال في تواتر العقد الإيجابي لهذا الحكم وهو ثبوت الزكاة في التسع والإطباق عليه من عامة المسلمين[2] وقد تناقلوه وإن لم تصل رواياتهم فملاك التواتر متحقق، وإنما الكلام في عقده السلبي أي نفي الوجوب عما سواها فإن فيها نصوصاً متعارضة أوجبت خلافاً بين أصحابنا فقد قال بعضهم بالوجوب في كل ما يُكال أو يوزن من الحبوب، وفي الخيل من الحيوان، وفي الأحجار الثمينة، وفي العبيد إذا اتُخذوا للتجارة، وفي أموال التجارة كما سيأتي.

ففي صحة قول صاحب الجواهر قدس سره: ((والنصوص له مع ذلك متواترة كتواترها في أنه لا تجب فيما عدا ذلك))[3] تفصيل.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى من المجموعة الكاملة: ١٣٣/٢٣.
(٢) قال السيد السيستاني (دام ظله): ((في كتاب الأموال لأبي عبيد نسب عدم الثبوت في الزبيب إلى شريح والشعبي ووجهه ضعيف لا يعتنى به)) (من تقريرات شيخنا الأستاذ لبحثه الشريف يوم ٢/صفر/١٤٢٠).
(٣) جواهر الكلام: ٦٥/١٥.

أدلة وجوب الزكاة في التِسع

ولأن وجوب الزكاة في التسع مجمع عليه لدى المسلمين ومن ضروريات الفقه ومتواتر مما يحصّل القطع به، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه، وإنما نذكر بعض النصوص الدالة تيمّناً، وإن في بعضها نكات سنشير إليها، ومنها[1]:

١- صحيحة عبد الله بن سنان قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أُنزلت آية الزكاة [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا] في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس: أن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفا لهم عمّا سوى ذلك).

٢- صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالا: (فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنّها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة أشياء وعفا صلى الله عليه وآله عما سواهن: في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفا صلى الله عليه وآله

(١) الأحاديث (١- ٦) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح١، ٤، ١٧، ٣، ١١، ١٢.

عما سوى ذلك).

٣- صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (سألته عن الصدقة فيما هي؟ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: في تسعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم، وعفا عما سوى ذلك).

٤- مرسلة أبي سعيد القماط عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئل عن الزكاة فقال: (وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة وعفا عما سوى ذلك: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والإبل، فقال السائل: فالذرة، فغضب عليه السلام، ثم قال: كان والله على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك، فقال: إنهم يقولون: إنه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وإنما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك، فغضب ثم قال: كذبوا فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان، ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر).

٥- معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سُئل عن الزكاة فقال: الزكاة على تسعة أشياء على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم وعفا رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك).

٦- معتبرة[١] محمد (بن) الطيار قال: (سألت أبا عبد الله عما تجب فيه الزكاة، فقال: في تسعة أشياء: الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم، وعفا رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك، فقلت: أصلحك الله فإن عندنا حبّاً كثيراً، قال: فقال: وما هو؟ قلت: الأرزّ، قال: نعم، ما أكثره، فقلت: أفيه زكاة؟ فزبرني، قال: ثم قال: أقول لك: إن رسول الله صلى الله عليه وآله عفا عما سوى ذلك وتقول لي: إن عندنا حبّاً كثيراً أفيه الزكاة).

٧- صحيحة جميل بن دراج قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام: في كم الزكاة؟ فقال: في تسعة أشياء وضعها رسول الله صلى الله عليه وآله وعفا عما سوى ذلك، فقال الطيار: إن عندنا حباً يقال له الأرز، فقال له أبا عبد الله عليه السلام: وعندنا أيضاً حب كثير، فقال له: عليه شيء؟ قال: ألم أقل لك إن رسول الله صلى الله عليه وآله عفا عما سوى ذلك منها الذهب والفضة وثلاثة من الحيوان الإبل والغنم والبقر ومما أنبتت الأرض الحنطة والشعير

(١) محمد الطيار، وفي بعض النسخ محمد بن الطيار، وللأنس بالشهيد جعفر الطيار فقد سبق القلم في بعض النسخ وذكر (محمد بن جعفر الطيار) ولذا أشكل البعض على السند –ومنهم الشيخ المنتظري (ره) (كتاب الزكاة: ١٥٣/١) فحكم بجهالته، كما أشكل على الرواية من جهة جهالة محمد بن عبيد الله الراوي عن الطيار. والثاني مردود لأن محمد بن عبيد الله هو ابن علي الحلبي وقد ذكر النجاشي في ترجمة عبيد الله بن أبي شعبة الحلبي أن آل أبي شعبة ثقات جميعاً.

والزبيب والتمر)[1].

نفي الوجوب في ما سوى التسع

أما العقد السلبي وهو نفي الوجوب عما سواها فقد استدل البعض عليه بالإجماع ومنهم صاحب الغنية قال قدس سره: ((فزكاة الأموال تجب في تسعة أشياء: الذهب ... بلا خلاف ولا تجب فيما عدا ما ذكرناه بدليل الإجماع)) وقال المحقق قدس سره في المعتبر: ((ولا يجب في غير ذلك –أي التسعة- وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد وبه قال الحسن وابن سيرين والحسن بن صالح بن حي وابن أبي ليلى وإحدى الروايتين عن أحمد)) وقال العلامة في المنتهى: ((ولا تجب في غيرها ذهب إليه علماؤنا أجمع)) وقال السيد المرتضى قدس سره: ((ومما ظن انفراد الإمامية به القول: بأن الزكاة لا تجب إلا في تسعة أصناف ... ولا زكاة فيما عدا ذلك ... والذي يدلّنا على صحة مذهبنا مضافاً إلى الإجماع))[2].

وقد استدلوا على نفي الوجوب في غير التسع بروايات عديدة غير العفو

(١) رواها الصدوق قدس سره في الخصال: ٤٢٢ بسند صحيح، ونقلها صاحب الوسائل في الباب ٨، ح ١٣ عن التهذيب بسند غير تام.
(٢) الانتصار: ٧٥.

الذي ورد في بعض الروايات أعلاه، ومنها:

١- معتبرة زرارة التي رواها الشيخ بطريقه عن علي بن الحسن بن فضال قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن صدقات الأموال، فقال: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء: في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية، وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء، وكل شيء كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم يُنتج)[1].

٢- مرسلة أبي سعيد القماط عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام وفي ذيلها: (والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر).

٣- صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (ما أنبتت الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب (إلى أن قال): وليس فيما أنبتت الأرض شيء إلا في هذه الأربعة أشياء).

٤- رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن علي بن فضال بسند صحيح عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: (ليس في شيء

(١) الحديثان (١، ٢) في وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح٩، ٣. والحديثان (٣، ٤) في الباب ٩، ح٨، ٩.

أنبتت الأرض من الأرز والذرة (والدخن) والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الأربعة الأصناف وإن كثر ثمنه زكاة إلا أن يصير ما لا يباع بذهب أو فضة تكنزه ثم يَحُول عليه الحول وقد صار ذهباً أو فضة فتؤدّي عنه من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين ديناراً نصف دينار).

مناقشة القول بعدم الوجوب في غير التسع

ناقش شيخنا الأستاذ (دام ظله) عدم الوجوب في غير التسع بأن دعوى الإجماع غير تامة صغروياً وكبروياً والإجماع ليس متحققاً في عصر.أصحاب الأئمةعليهم السلام ولا عند الفقهاء (قدس الله أرواحهم)، وبيان ذلك في النقاط التالية:

١- كشفت جملة من الروايات عن وجود خلاف بين أصحاب الأئمةعليهم السلام أو عدم الوضوح في شمول الوجوب لغير التسع لذا أكثروا من السؤال عنه، كما في مرسلة القماط ومعتبرة الطيار وجميل وصحيحة زرارة[1] وموثقة أبي بصير[2] الآتية، بل يظهر من صحيحة ابن مهزيار الآتية أن لكل قولٍ رواة ومفتين من الأصحاب فكتبوا بذلك إلى الإمام الهاديعليه السلام.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، الأحاديث ٣، ١٢، ١٣، ٩.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب٩، ح ١١.

٢- نقل الكليني في الكافي الوجوب في غير التسع عن يونس بن عبد الرحمن وهو من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا (عليهما السلام) وأن الاقتصار على التسع كان مؤقتاً بعفو من رسول الله ﷺ، وقال ابن الجنيد[١] وهو من قدماء الأصحاب بالوجوب في كل ما دخل القفيز من الحبوب، وأوجب بعضهم الزكاة في أموال التجارة وبعضهم في الخيل، وبعض آخر في الأحجار الثمينة.

ويظهر من الكليني قدس سره اختيار قول يونس فقد عقد للروايات أكثر من باب، عنون الأولى: ((ما وضع رسول الله ﷺ الزكاة عليه)) وذكر صحيحة الفضلاء وخبر أبي بكر الحضرمي وذكر قول يونس ثم عنون الثانية: ((باب ما يزكى من الحبوب)) وذكر روايات التعميم ثم عنون الثالثة: ((ما لا يجب فيه الزكاة مما تنبت الأرض من الخضر وغيرها)).

٣- إنه إجماع مدركي مستند إلى النظر في الروايات والجمع بينها كما يظهر من كلماتهم (قدس الله أرواحهم).

روايات معارضة

وفي مقابل ذلك توجد روايات دلّت على وجوب الزكاة في غير التسع في الجملة ومنها:

(١) مختلف الشيعة للعلامة الحلي: ٣/ ٧٠.

١- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألته عن الحرث ما يزكى منها، قال عليه السلام: البر والشعير والذرة والدخن والأرز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكّى وأشباهه)[١].

٢- صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: مثله، وقال: (كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة، وقال: جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض إلا ما كان في الخضر والبقول، وكل شيء يفسد من يومه).

٣- صحيحة محمد بن إسماعيل قال: (قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن لنا رطبة وأرزاً فما الذي علينا فيهما؟ فقال عليه السلام: أما الرطبة فليس عليك فيها شيء، وأما الأرز فما سقت السماء العشر، وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع أو قال: وكِيل بالمكيال).

٤- خبر أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الحرث ما يزكى منه، فقال: البر والشعير والذرة والأرز والسلت والعدس كل هذا مما يزكى، وقال: كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة).

٥- معتبرة زرارة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في الذرة شيء؟ فقال لي: الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير،

(١) الأحاديث من (١-٦) في وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح ٤، ٦، ٢، ٣، ١٠، ١١.

وكل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التي تجب فيها الزكاة فعليه فيه الزكاة).

٦- صحيحة أبي بصير قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في الأرز شيء؟ فقال: نعم، ثم قال: إن المدينة لم تكن يومئذٍ أرض أرز فيقال فيه ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه).

٧- الروايات الدالة على وجوب الزكاة في أموال التجارة ومنها صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سأله سعيد الأعرج وأنا أسمع، فقال: إنا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكاة؟ قال: إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك زكاته، وإن كنت إنما تربّص به لأنك لا تجد إلا وضيعةً فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة، فإذا صار ذهباً أو فضة فزكّه للسنة التي اتجرت فيها)[1].

٨- الروايات التي دلّت على وضع أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة على الخيل الإناث السائمة ومنها صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عنهما (عليهما السلام) جميعاً قالا: (وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً)[2].

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٣، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٦، ح١.

والرواية تشير إلى فرض الزكاة بقرينة روايات أُخر في نفس الباب.

٩- الروايات التي دلت على وجوب الزكاة على الرقيق إذا اتجر به ومنها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس على الرقيق زكاة إلا رقيق تبتغي به التجارة، فإنه من المال الذي يزكى)[١].

١٠- ما رواه صاحب المستدرك عن زيد الزرّاد في أصله عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (كل شيء يدخل فيه القفزان والميزان ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول إلا ما انفسد إلى الحول ولم يمكن حبسه فذلك يجب الزكاة فيه على ثمنه إذا حال عليه الحول من يوم بيعه فيبقى ثمنه عنده إلى الحول، قلت: مثل أي شيء الذي يفسد؟ فقال: مثل البقول والفاكهة الرطبة وأشباه ذلك)[٢].

١١- خبر تحف العقول عن الإمام الرضا عليه السلام في جوابه للمأمون العباسي: (وكل شيء يخرج من الأرض من الحبوب إذا بلغت خمسة أوسق ففيه العشر إن كان يسقى سيحاً، وإن كان يُسقى بالدوالي ففيه نصف العشر للمعسر والموسر)[٣].

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٧، ح٢.
(٢) مستدرك الوسائل: كتاب الزكاة، أبواب ما يجب فيه الزكاة، باب ١٠، ح٤.
(٣) تحف العقول لابن شعبة الحراني: ٣٠٨.

وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله) يوجد تعارض بدوي بين المجموعة الثالثة من الروايات مع المجموعة الثانية وبعض الأولى، وإنما قال (دام ظله) بعض الأولى؛ لأن بعضها –كصحيحة عبد الله بن سنان- هي حكاية لواقعة نبوية وليست ظاهرة في الجعل والتشريع كما في البعض الآخر. وإنما قال (دام ظله) أن التعارض بدوي لأنه سيظهر من الوجه المختار طريقة الجمع بين هذه الروايات التي تبدو أنها متعارضة ونذكر الشواهد عليها وبذلك ينتفي التعارض من أساسه ولا تصل النوبة إلى وجوه الجمع التي ذكرها الأصحاب (قدس الله أرواحهم).

وقد قيل في حلّ التعارض بين ما دل على حصر الزكاة في التسع وما دل على وجوبها في غيرها في الجملة وجوه منها:

الوجه الأول: اختصاص الوجوب بالتسع وحمل غيرها على الاستحباب

هذا الوجه هو ما التزم به المشهور من اختصاص الوجوب بالتسع وحمل غيرها على الاستحباب، باعتبار أن الروايات النافية لوجوب الزكاة في غير التسع صريحة في هذا المعنى، والروايات المقابلة ظاهرة في الوجوب في غير التسع فترفع اليد عن هذا الظهور بالنص الصريح وتحمل على الاستحباب.

ففي المقنعة للشيخ المفيد قدس سره: ((ويزكّى ساير الحبوب ... سنة مؤكدة دون فريضة واجبة وذلك أنه قد ورد في زكاة ساير الحبوب آثار عن الصادقين

(عليهما السلام) مع ما ورد في حصرها في التسعة وقد ثبت أن أخبارهم لا تتناقض فلم يكن لنا طريق إلا الجمع بينها إلا إثبات الفرض فيما أجمعوا على وجوبه فيه وحمل ما اختلفوا فيه مع عدم ورود التأكيد في الأمر به على السنة المؤكدة..))[1].

وقال الشيخ قدس سره في التهذيب: ((إنها محمولة على الندب والاستحباب دون الفرض والإيجاب. وإنما قلنا ذلك لئلا تتناقض الأخبار لأن فيما قدمنا ذكره من الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وآله عفا عما سوى ذلك ولو كانت هذه الأشياء مما يجب فيه الزكاة لما كانت معفوّاً عنها والذي يبين عما ذكرناه ويوضحه أنهم لم يقولوا إن في هذه الأشياء زكاة على جهة الفرض والإيجاب))[2].

لكن السيد المرتضى- قدس سره تلميذ الشيخ المفيد قدس سره لم يرتضِ هذا الجمع وحمل أخبار الطائفة الثانية على التقية.

وممن رد هذا الوجه من الجمع المحقق الهمداني قدس سره في مصباح الفقيه، قال قدس سره: ((إن الجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب وإن كان في حد ذاته أقرب من الحمل على التقية الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح، ولكنه في غير مثل المقام الذي يكون احتمال التقية فيه أقوى فإن الحمل على التقية حينئذٍ أقرب إلى الواقع من الحمل على

(١) المقنعة للشيخ المفيد قدس سره وقد حكاه صاحب الجواهر قدس سره: ٦٨/١٥.

(٢) التهذيب، ج٤، كتاب الزكاة، باب ١: ما تجب فيه الزكاة، ذيل الحديث ٨.

الاستحباب))[1].

السيد الخوئي قدس سره باعتبار ((أن هذا النوع من الجمع وإن كان مطّرداً في أبواب الفقه، ولكنه غير منطبق على المقام، للتدافع بين مضمون الطائفتين وكونهما من المتناقضين في نظر العرف، بحيث لا قرينية لإحداهما على الأخرى أبداً، فإنا لو جمعنا في كلام واحد بين قولنا: فيه الزكاة، و: ليس فيه الزكاة، أو بين قولنا: عفا عن الزكاة، و: أنه فيه الزكاة، لكان الصدر منافياً ومضاداً للذيل بحسب الفهم العرفي بالضرورة))[2].

وانتقد صاحب الحدائق قدس سره بقوة هذا الجمع كما تكرر منه في موارد عديدة فقال قدس سره: ((ولو كان ما يدّعونه حقاً من أن أخبار الوجوب إنما خرجت عنهم عليهم السلام مراداً بها الاستحباب وأنه لا تناقض ولا تدافع بين الأخبار في هذا الباب لما خفي هذا المعنى على أصحاب الأئمة المعاصرين لهم عليهم السلام ولما احتاجوا إلى عرض هذه الأخبار المنقولة عن المتقدمين على المتأخرين منهم عليهم السلام ومع تسليم خفاء ذلك عليهم فالأظهر في الجواب هنا لما عرض السائل عليه اختلاف الأخبار أن يقال أن هذه الأخبار ليست مختلفة كما توهمت بل المراد بما ظاهره الوجوب في ما عدا التسعة إنما هو الاستحباب لا أنه عليه السلام يقر السائل على الحصر في التسعة كما عرفت ومع

(١) مصباح الفقيه: ١٩/٣، طبعة حجرية.
(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٣٥/٢٢.

هذا يوجب عليه إخراج الزكاة في ما زاد على التسعة ويقرره على ما نقله من الإخبار الدالة على الوجوب))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إذا كان اعتراض صاحب الحدائق قدس سره على أصل هذه السيرة من الأصحاب (قدس الله أرواحهم) في الجمع كما يظهر من مواضع عديدة من كتابه كما قال قدس سره: ((والأصحاب قد جمعوا بين الأخبار بحمل هذه الأخبار الأخيرة على الاستحباب كما هي قاعدتهم وعادتهم في جميع الأبواب، وقد عرفت ما فيه في غير مقام))[2] فقد ناقشه (دام ظله) بأنه منهج عرفي جرى عليه ديدن أهل المحاورة حيث يعبّرون بما ظاهره الوجوب وهو موضوع لأصل الطلب فلا ينافي ما دلّ على عدم الوجوب بحمل الطلب على الاستحباب، وهذا الأسلوب مستعمل كثيراً في كلام الأئمة عليهم السلام لاقتضاء موقعهم ذلك من جهة الترغيب في المستحبات أو مجاراة للواقع الذي يعيشونه متكلين على القرائن من الأدلة الأخرى التي هي معروفة ومتداولة بين أصحابهم.

ونتيجة البحث في هذا الوجه أن المشهور إنما حمل روايات المجموعة الثالثة على الاستحباب مضطراً إلى ذلك لرفع التناقض –كما صرّح الشيخان المفيد والطوسي (قدس الله روحيهما)-. وإلا فإنه يقرّ بدلالتهما على الوجوب لكن هذا الحمل غير تام لإباء جملة منها مثله ولوجود وجه

(١) الحدائق الناضرة: ١٠٩/١٢.
(٢) الحدائق الناضرة: ١٠٨/١٢.

مقبول للجمع كما سيأتي، وعلى تقدير تماميته فإنه غير مستوعب لاختصاصه بزكاة الغلات كما يظهر من بعض كلماتهم.

الوجه الثاني: حمل ما دلّ على الوجوب في غير التسع على التقية

وممن اختاره السيد المرتضى قدس سره في الانتصار؛ قال قدس سره: ((فإن قيل: كيف تدّعون إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة أصناف التي ذكرتموها. وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتهم عليهم السلام وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك؟

قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقهم، والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه.

وقد تقدم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس، والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الإمامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة، ويمكن حملها بعد ذلك على أنها خرجت مخرج التقية، فإن الأكثر من مخالفي الإمامية يذهبون إلى أن الزكاة واجبة في الأصناف كلها، وإنما يوافق الإمامية منهم الشاذ النادر))[1].

(١) الانتصار: ٧٧-٧٨.

واختاره صاحب الحدائق؛ قال قدس سره: ((والأظهر عندي حمل هذه الأخبار الأخيرة على التقية التي هي في اختلاف الأحكام الشرعية أصل كل بلية، فإن القول بوجوب الزكاة في هذه الأشياء مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأبي يوسف ومحمد كما نقله في المنتهى))[1].

واستشهدوا له ببعض التعابير الواردة في الروايات التي تشعر بالتقية لكشفها عن وجود جدل حاد حول وجوب الزكاة فيما زاد عن التسع بحيث تعبّر بعضها أن الإمام عليه السلام غضب أو زبر السائل كما في مرسلة القماط ورواية الطيار.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): قد استغربنا في مواضيع عديدة من تسامح الفقهاء (قدس الله أرواحهم) في إهمال عدد كبير من روايات أهل بيت العصمة (سلام الله عليهم) في كل مسألة لأدنى ملابسة من التقية وهي خسارة في هذا المعين الصافي، من دون سبب يذكر إلا العجز عن فهم الروايات والعلاقة بينها ووضع كل رواية في موضعها المناسب من هذا البناء الشامخ لفقه أهل البيت عليهم السلام ومنها هذه المسألة، فإن حمل المجموعة الأخيرة على التقية وإهمالها غير مبرر لعدة أمور:

١- إن بعض الروايات تأبى الحمل على التقية لما فيها من البيان المفصّل والتعليل كما في صحيحة زرارة التي هي مثل صحيحة محمد بن مسلم

(١) الحدائق الناضرة: ١٠٨/١٢.

مع زيادة (الروايتان المتقدمتان ١، ٢)، حين يتبرع الإمام عليه السلام بإعطاء قاعدة كلية بعد أن عدّ الحبوب فقال عليه السلام: (كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة) ثم يستدل عليه بتشريع من رسول الله صلى الله عليه وآله فيقول: (جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض إلا ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه) ولماذا ينسب الجعل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله إذا لم يكن واقعياً؟.

وكما في موثقة أبي بصير (الرواية ٦) حيث لم يكتف الإمام بإيجاب الزكاة في الأرز بل أضاف عليه السلام وجه ذلك بقوله عليه السلام: (إن المدينة لم تكن يومئذٍ أرض أرز فيقال فيه ولكنه قد جعل فيه وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه).

أو ما في معتبرة زرارة حيث سُئل عليه السلام عن الدخن فأجاب بالوجوب على جميع الحبوب.

أو ما في صحيحة محمد بن إسماعيل إذ يسأل الإمام عليه السلام عن الرطبة والأرز فيجيب الإمام عليه السلام بوجوب الزكاة في كل ما كيل بالصاع فلو كان صدورها تقية لاقتصر الإمام عليه السلام على مقدار الضرورة التي تُقدَّر بقدرها.

٢- إن الأئمة (سلام الله عليهم) كانوا صريحين في بيان اقتصار الوجوب

على التسع كما في المجموعة الثانية، وردوا بحزم على من حاول التعميم للقياس أو أي وجه آخر ولم تأخذهم في الله لومة لائم، فما معنى الحمل على التقية؟

٣- إن التقية يمكن افتراضها بلحاظ الإمام عليه السلام أو بلحاظ شيعته وكلاهما لا يتمان (إما) بلحاظ الإمام عليه السلام فإنه ليس بهذه الدرجة من الانهزامية أمام الطغاة حتى يشرع لهم ظلم الناس وجباية أموالهم بغير حق مما يعني الإخلال بأهم وظائف الإمام عليه السلام وهي إقامة العدل ورفع الظلم عن الناس والدفاع عن المظلومين، مع أن الأئمة جاهروا بالمخالفة في أمور خطيرة أخرى، مضافاً إلى ما دلّ بشكل خاص على أن الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يتقون في أمر الزكاة كخبر أبي الحسن (المحسن) قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلي عليه زكاة؟ قال: إنه ليس فيه زكاة وإن بلغ مائة ألف درهم، كان أبي يخالف الناس في هذا)[1].

و(إما) بلحاظ حفظ شيعتهم من السلطات الحاكمة التي كانت تجبي الزكاة بقوة ولا تتسامح فيها، فهذا مما لا يحتاج إلى تشريع أحكام توجب الزكاة بل يكفي فيها ما دلّ على وجوب دفع الضرر ونحوه.

٤- إن فقهاء العامة في عصر صدور النصوص خصوصاً في زمان الباقر والصادق (عليهما السلام) – حيث لم تحصر السلطات المذاهب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٩، ح٧.

بالأربعة بعد- مختلفون في وجوب الزكاة في ما عدا التسع، قال ابن رشد في بداية المجتهد: ((أما ما تجب فيه الزكاة من الأموال فإنهم اتفقوا منها على أشياء، أما ما اتفقوا عليه فصنفان من المعدن: الذهب والفضة اللتين ليستا بحلي، وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل والبقر والغنم، وصنفان من الحبوب: الحنطة والشعير، وصنفان من الثمر: التمر والزبيب وفي الزيت خلاف شاذ))[1] إلى آخر كلامه.

وحصرها بعضهم بالتسع، قال ابن قدامه في المغني: ((وقال مالك والشافعي: لا زكاة في ثمر إلا التمر والزبيب ولا في حب إلا ما كان قوتاً وحكي عن أحمد إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذا قول ابن عمر وموسى وطلحة والحسن وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبي عبيد[2]... وقد روى عمرو بن

(١) نقلها الشيخ المنتظري في كتاب الزكاة: ١٤٧/١.

(٢) قال أبو عبيد في كتابه (الأموال) صفحة ٥٧٥: ((أن الذي أختارُ من ذلك الاتباع لسنة رسول الله ﷺ: أنه لا صدقة إلا في الأصناف الأربعة التي سماها، وسنّها مع قول من قاله من الصحابة والتابعين ثم اختيار ابن أبي ليلى وسفيان إياه.
وذلك أن النبي ﷺ حين خصّ هذه بالصدقة وأعرض عما سواها: قد كان يعلم أن للناس أموالاً مما تخرج الأرض. فكان تركه ذلك عندنا عفواً منه، كعفوه عن صدقة الخيل والرقيق، وإنما يُحتاج إلى النظر والتشبيه والتمثيل لنا إماماً مع من اتبعه من الصحابة والتابعين. إذ لم نجد عن النبي ﷺ ما هو أثبت منه وأتم إسناده يردوه))
وعلّق السيد (دام ظله): ((فدليلهم إذن رواية ضعيفة مع عمل الأصحاب، وكأنهم قالوا بالتعميم بالقياس)).

شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أنه قال: إنما سنّ رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وفي رواية عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير، وعن موسى بن طلحة عن عمر أنه قال: إنما سنّ رسول الله ﷺ في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وعن أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن يعلّمان الناس أمر دينهم فأمروهم أن لا يأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، رواهنّ الدارقطني))[1].

٥- لابدّ من مراعات ترتيب أساليب حل التعارض والجمع بين الروايات وتتقدمها رتبة الدليل الخاص وهو موجود في المقام، وكذا الجمع العرفي وكلاهما متقدمان على الحمل على التقية ونحوها من المرجحات فلا تصل النوبة إليها.

ورد صاحب الجواهر قدس سره هذا الوجه بأولوية الأول عليه، قال قدس سره: ((ولعله أولى من الجمع بحمل النصوص الثانية على التقية كما عن المرتضى (رحمه الله) وإن كان يشهد له بعض النصوص السابقة، لكن لا تنافي بين الندب والإجمال في الجواب للتقية، فلا ريب في أولوية ما ذكرنا منه، خصوصاً بعد فتوى الأصحاب بالندب وعن

(١) المغني: ٢/ ٥٥٠-٥٥١.

الغنية الإجماع عليه))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): الأولوية من حيث الرتبة صحيحة لكن الوجه الأول غير تام، والإجماع لا يمكن الاستدلال به لما قدمنا من مناقشته له.

ونتيجة البحث في هذا الوجه أن حمل روايات الوجوب في غير التسع على التقية مضافاً إلى بعده في نفسه فإنه لا تصل النوبة إليه.

الوجه الثالث: عفي عما سوى التسع

ما حكاه الكليني قدس سره عن يونس بن عبد الرحمن في ذيل رواية أبي بكر الحضرمي، قال: ((قال يونس: معنى قوله: إن الزكاة في تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك: إنما كان ذلك مع أول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله صلى الله عليه وآله فيها سبع ركعات، وكذلك وضعها وسنّها في أول نبوته على تسعة أشياء ثم وضعها على جميع الحبوب))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): إن ما ذكره يونس له وجه باعتبار نسبة العفو إلى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى التسع، ولما ورد في صحيحة زرارة (رقم ٢) من نسبة جعل الزكاة على أزيد من التسع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون

(١) جواهر الكلام: ٦٨/١٥.
(٢) فروع الكافي، كتاب الزكاة، باب: ما وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة عليه، ح٢.

وجه الجمع ما ذكره يونس، بعد حمل ما ورد عن الإمامين الصادقين (عليهما السلام) من ثبوت الزكاة في التسع فقط ونسبته إلى رسول الله ﷺ على حكاية واقعة تأريخية كما في صحيحة عبد الله بن سنان (رقم ١).

إلا أن هذا الوجه لا يمكن قبوله كما هو لاستمرار العفو عن التسعة إلى زمان الباقر والصادق (عليهما السلام) كما دلّت عليه الروايات المتقدمة وقد صدرت جملة منها على نحو الجعل والتشريع لا الحكاية وأصرّت على نفي الوجوب في غير التسع ولما يأتي في صحيحة ابن مهزيار من تأكيد الإمام عليه السلام لعفو رسول الله ﷺ عما سوى التسع وعدم صدور تغيير في سنته ﷺ فلا بد من تعديل هذا الوجه، وسيأتي مزيد من التفصيل في الوجه المختار.

وردّ السيد السيستاني (دام ظله الشريف) على ما قاله يونس بأنه ((مما لا يُلتزم به لوجهين:

١- إن الوضع على العناوين التسعة كان في زمن متأخر جداً، فقد وضعه في رمضان من السنة التاسعة للهجرة وأمهلهم حولاً، فكيف يقول إن الوضع كان أول النبوة ثم زاد.

٢- ورد في كثير من الروايات عن الصادق عليه السلام العفو وهذا لا يناسب الوضع فيما بعد على مطلق الحبوب))[1].

(١) من تقريرات شيخنا الأستاذ (دام ظله) كما في فقه الخلاف لبحث السيد السيستاني (دام ظله الشريف) محاضرة بتأريخ ٢/صفر/١٤٢٠.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): يرد على الأول أنه لم يذكر (دام ظله) المصدر الذي استند إليه في تحديد زمن فرض الزكاة، ولعل دليله ما ورد في سورة التوبة من قوله تعالى: [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا] [1] وقد نزلت السورة في السنة التاسعة من الهجرة بضميمة صحيحة عبد الله بن سنان قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام نزلت آية الزكاة [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا] في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس أن الله (تبارك وتعالى) قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة إلى أن قال: ثم لم يعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليها الحول من قابل فصاموا وأفطروا، فأمر صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في المسلمين: أيها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلواتكم قال: ثم وجّه عمال الصدقة وعمال الطسوق)[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): لا دليل على أن شهر رمضان الذي ذكرته الرواية كتأريخ لنزول آية الأخذ هو من السنة التاسعة لعدة وجوه:

١- إن آيات البراءة وإن نزلت في تلك السنة إلا أنه لا دليل على أن كل آيات السورة –ومنها هذه- نزلت دفعة واحدة.

٢- بل الشواهد التأريخية تدلّ على العدم، فقد ورد في السيرة أن رسول

(١) سورة التوبة: ١٠٣

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١، ح١.

الله ﷺ ((أقام بقية شهر رمضان وشوالاً وذا القعدة ثم بعث أبا بكر أميراً على الحج من سنة تسع، ليقيم للناس حجهم والناس من أهل الشرك على منازلهم من حجهم)) ((وعن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليه، أنه قال: لما نزلت براءة على رسول الله ﷺ وقد كان بعث أبا بكر ليقيم للناس الحج، قيل له: يا رسول الله لو بعثت بها إلى أبي بكر، فقال: لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي، ثم دعا علي بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه)، فقال له: اخرج بهذه القصة من صدر براءة))[1] إلى آخره.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): من هذا يظهر أن سورة براءة التي نزلت في سنة تسع لم تكن في شهر رمضان وكان النازل صدرها أما ما دلّت عليه صحيحة عبد الله بن سنان من نزول آية أخذ الزكاة في شهر رمضان فلا نعلمه في أي سنة.

٣- من البعيد أن يتأخر فرض الزكاة إلى هذا التأريخ وقد قرنها الله تبارك وتعالى بالصلاة في اثنين وثمانين موضعاً على ما حكي بل إن الزكاة كانت من تشريعات النبوات السابقة، لقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: [وَأَوْصَانِي بِالصَلاةِ وَالزَكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً] [2] وعن إسماعيل

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٤/١٣٩-١٤١.
(٢) سورة مريم: ٣١

صادق الوعد: [وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَلاةِ وَالزَكاةِ][1] وعن الأنبياء الكرام (صلوات الله عليهم أجمعين) إبراهيم ولوط وإسحاق ويعقوب: [وَأَوْحَيْنَا إِلَيهِمْ فِعْلَ الخَيْرَاتِ وإِقَامَ الصَلاةِ وإِيتَاءَ الزَكَاةِ] [2].

فتشريع الزكاة في الإسلام إذن يعود إلى وقت مبكر، أما على ما استفاده السيد السيستاني (دام ظله الشريف) من الرواية فيكون النبي ﷺ قد بدأ بجمع الزكاة في شهر رمضان من السنة العاشرة أي قبل رحيله ﷺ ببضعة أشهر وهو لا يلائم أهمية هذه الفريضة وما ورد من الوعيد لتاركها حتى أن النبي ﷺ أخرج نفراً من المسجد لأنهم لم يكونوا يزكّون[3].

مضافاً إلى أن تأسيس الدولة الجديدة على يد النبي ﷺ كان يحتاج إلى تمويل، والزكاة أهم مصادره يومئذٍ بل لعله المصدر الوحيد لندرة غنائم الحرب ونحوها مما يرجح أن فرضها كان في السنين الأولى من الهجرة، وربما يستظهر من صحيحة الفضلاء (رقم ٢) أن تشريعها كان في وقت مبكر مع الصلاة، وفي بعض المصادر إنها ((فُرضت في المدينة في شوال من السنة الثانية من الهجرة بعد فرض رمضان وزكاة الفطر))[4].

وإذا أردنا قبول ما قاله (دام ظله الشريف) فهو ليس بلحاظ فرض الزكاة

(١) سورة مريم: ٥٥
(٢) سورة الأنبياء: ٧٣
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٣، ح٧.
(٤) الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ط: ٣، مج: ٣، صفحة ١٧٩٢.

على الناس، وإنما بلحاظ جمعها من الأصقاع خارج المدينة الذين دخلوا في الإسلام بعد عام الفتح والقرينة عليه ما ذكرته الرواية من إرسال العمال لجبايتها، أما أهل المدينة فكانوا قبل ذلك يأتون بصدقاتهم إلى المسجد.

وإن كان يمكن القول أن الزكاة كانت مشرّعة قبل ذلك بعنوانها العام أي الإنفاق في سبيل الله تبارك وتعالى، وكان تعيينها بالتسع والأمر بجمعها من الناس في وقت متأخر.

ويرد الثاني إن نسبة التعميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله يوجد ما يدل عليه فقد ورد في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة، وقال: جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض إلا ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه)[1].

وأما صدور العفو من الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) عن الزكاة في ما سوى التسع فيمكن أن يقال أنه حكاية لما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله، وهما (عليهما السلام) وإن أرادا بالحكاية بيان الحكم إلا أنه لا يخفى ما في هذا التعبير من إيحاء بوجوب ما هو أوسع من ذلك مما سيُبيَّن لاحقاً.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح٦.

الوجه الرابع: وجود دليل خاص من الروايات يعالج التعارض

وقد أفاد السيد الخوئي قدس سره بأنه ((صحيحة علي بن مهزيار قال: (قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام جعلت فداك روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل، وعفا رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك، فقال له القائل: عندنا شيء كثير يكون بأضعاف ذلك، فقال: وما هو؟ فقال له: الأرز، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أقول لك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك وتقول عندنا أرز وعندنا ذرة، وقد كانت الذرة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فوقّع عليه السلام: كذلك هو والزكاة على كل ما كيل بالصاع).

وكتب عبد الله: وروى غير هذا الرجل عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سأله عن الحبوب، فقال: وما هي؟ فقال: السمسم والأرز والدخن وكل هذا غلة كالحنطة والشعير، فقال أبو عبد الله عليه السلام: في الحبوب كلها زكاة.

وروي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب، قال فأخبرني جعلت فداك، هل على هذا الأرز وما أشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكاة؟ فوقّع عليه السلام:

صَدَقوا الزكاة في كل شيء كيل)[1].

فإن تصديق الإمام عليه السلام لتلك الروايات المتعارضة المروية عن الصادق عليه السلام ليس له وجه صحيح عدا إرادة الاستحباب فيما عدا التسع، وإلا فلا يمكن في مثله الحمل على التقية بالضرورة، إذ لا معنى للتقية في تصديق الخبرين المتعارضين.

وعلى الجملة: فالروايات في أنفسها –لولا دليل التصديق- متعارضة غير قابلة للحمل على الاستحباب، لعدم كونه من الجمع العرفي في مثلها، إلا أنه بعد ملاحظة التصديق الصادر من الإمام عليه السلام الذي تضمّنته هذه الصحيحة يحكم بأن المراد الجدي هو الاستحباب، وإلا لم يكن وجه للتصديق أبداً، فتدبر جداً))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ذكر هذا الوجه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب موجّهاً به صحيحة علي بن مهزيار، قال قدس سره: ((فلولا أنه عليه السلام أراد بقوله والزكاة في كل ما كيل بالصاع ما قدمناه من الندب والاستحباب لما صوَّب قول السائل: إن الزكاة في تسعة أشياء وأن ما عداها معفو عنها، وأن أبا عبد الله عليه السلام أنكر على من قال عندنا أرزّ ودخن تنبيهاً له على أنه ليس

(١) أورد صاحب الوسائل قدس سره قطعة منه في أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح٦، والقطعة الأخرى في الباب ٩، ح١ والحديث بتمامه موجود في فروع الكافي، باب: ما يزكى من الحبوب، ح٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٣/١٣٦-١٣٧.

فيه الزكاة المفروضة، ولكان قوله كذلك هو مع قوله والزكاة في كل ما كيل بالصاع متناقضاً وهذا لا يجوز في أقوالهم عليهم السلام))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من العلاج بهذه الصحيحة غير تام لأمور:

١- لا يتم ما استفاده قدس سره من الحمل على الاستحباب، والصحيحة أكّدت صدور تعميم الوجوب وصدّقت ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام فيكون قوله عليه السلام: (كذلك هو) و (صدقوا) ناظراً إلى ما رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه عفا (عما سوى التسعة وعن وجود حبوب غير الأربع في زمانه صلى الله عليه وآله، وهذا لا ينافي أن يكون قد عمم الوجوب الأئمة المعصومون عليهم السلام من بعده صلى الله عليه وآله فإنه مشمول بالأمر بالتصديق، فتصديق الإمام عليه السلام لجميع ما رووا وإن كان ظاهره الإبقاء على التعارض المؤدي إلى الإجمال إلا أنه في الحقيقة أبقى الباب مفتوحاً لتفهّم وجه الجمع بينها كما سيأتي من الوجه المختار.

٢- إن هذا الوجه لو تم فإنه يعالج ما ورد في الحبوب خاصة، وهو أخصّ من الموضوع المبحوث عنه الشامل لكل ما سوى التسع، وقد نقلنا في المجموعة الثالثة من الروايات ثبوتها في أنواع عديدة.

(١) التهذيب: ج٤، كتاب الزكاة، باب ١: ما تجب فيه الزكاة، ح١١.

فائدة: ذكر السيد الأستاذ السيستاني (دام ظله الشريف) هذا الوجه ضمن ما استدل به على الاستحباب ونسبه أيضاً إلى المحقق الهمداني ونفى (دام ظله) أن تكون الصحيحة من الروايات العلاجية، لأن العلاج بها ((إنما يتم إذا كان الإمام عليه السلام بصدد رفع الإبهام للسائل لا بصدد عدم رفعه، فإن قوله عليه السلام: (هو كذلك) مجمل فهل هو تصديق للنقل أم المنقول، فالإمام عليه السلام ليس في مقام البيان حتى يحمل على الاستحباب، والجواب الثاني قوله عليه السلام: (صدقوا) يوجب مزيد تحيّر أكثر من الأول)).

وشبّه السيد السيستاني (دام ظله) تقريب الإجمال في الصحيحة بأنه نظير ((ما جاء عن نفس المكاتب –أي عبد الله بن محمد- ونفس الراوي في نجاسة الخمر إذا أصاب الثوب حيث ذكر روايتين، إحداهما عن زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالا: (لا بأس بأن تصلي فيه)، وثانيهما عن غير زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أمره فيها بغسل الثوب، فأجاب الإمام الهادي عليه السلام: (خذ بقول أبي عبد الله) وقد جعلها سيدنا الأستاذ قدس سره من الروايات العلاجية[1]، وقلنا في حينها أن المراد خذ بقول أبي عبد الله الواقعي، فإن في المكاتبة نقلين عن أبي عبد الله عليه السلام أحدهما يفيد النجاسة والآخر عدمها، فالرواية فيها إيهام بالأخذ من الرواية الثانية، وفي مثل هذه

(١) راجع تمام الرواية والعلاج بها: فقه الخلاف: ١٩٤/١، ط. الثانية.

الروايات قد يستظهر بدواً أن الإمام عليه السلام ليس بصدد إبقاء السائل متحيراً على تحيّره إذ من وظيفته البيان، لكن أمر المكاتبات تختلف عن المشافهة في ظروف التقية، ولتلافي حصول مصادمة بين الشيعة –إذ لكل رواية طائفة مؤمنة بها- فلا يريد الإمام عليه السلام أن تقع مستنداً لإحدى الفرقتين على الأخرى ويخطّئونهم ويحصل محذور، فليس كل ما يقال يكتب، فكان بناء الأئمة المتأخرين الإرجاع إلى الفقهاء تهيئة للغيبة، فدعم إحدى الطائفتين –بالمكاتبة- على الأخرى خلاف المصلحة، فقوله عليه السلام: (خذ بقول أبي عبد الله) لا ينفع إحدى الطائفتين، وكذا كل ما ورد عن الأئمة المتأخرين)).

ثم عاد السيد السيستاني (دام ظله) إلى مسألتنا فقال: ((ولذا فإن المتأخرين من الفقهاء مع وجود هذه الرواية عندهم لم يفتوا بالوجوب، وقال السيد المرتضى: إن الإجماع على عدم الوجوب في ما عدا الغلات الأربع سبق يونس وابن الجنيد وتأخر عنهما، فالعلماء فهموا إنها ليست بصدد العلاج))[1].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ليس في الرواية تحيّر، بل هي ظاهرة في الوجوب ويمكن أن تكون الصحيحة علاجاً للتعارض بتقريبين:

١- على قراءة (صدِّقوا) الموجودة في نسخ الكافي فيكون الإمام عليه السلام قد أمرهم بتصديق ما ورد من أن الزكاة في كل شيء كيل دون ما ورد

(١) تقرير بحث السيد السيستاني، محاضرة بتأريخ ٨/صفر/١٤٢٠.

من العفو أي خذوا بما قيل من أن الزكاة في كل ما كيل بالصاع.

٢- بما قربناه من أن الإمام عليه السلام أمر بتصديق ما رووه على ما هو عليه من المضامين التي تبدو متعارضة لكن الجمع بينها يؤدي إلى القول بالوجوب في كل ما كيل كما سيأتي في الوجه المختار.

وفي ضوء ذلك فلا إجمال فيها عند الفقيه الذي يعرف معاريض كلامهم.

الوجه الخامس: الوجه المختار

وحاصله إن وجوب دفع الزكاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان مقتصراً على التسع ثم صدر تعميم الوجوب إلى غيرها في مرحلة متأخرة من حياة الإمام الصادق عليه السلام، فلا تعارض بين الروايات لأنها تتحدث عن مراحل زمنية مختلفة.

الدليل على المختار

والدليل على ذلك أمران:

الدليل الأول

الدليل الخاص في مقام العلاج بين الروايات وهي صحيحة علي بن مهزيار المتقدمة فإنها صدّقت حكاية العفو عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومع ذلك أوجب الإمام عليه السلام الزكاة في كل ما كيل مما يعني أنها كانت إضافة في التشريع وهو من

صلاحياتهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

فالزكاة واجبة في العناوين التي تضمنتها الصحيحة بتشريع من الإمام عليه السلام، وإن كان الحكم هو العفو عما سوى التسعة بتشريع من رسول الله صلى الله عليه وآله.

فالأمر بالتصديق كان لما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الإمام الصادق عليه السلام، وليس إن الأمر كذلك، وإلا لزم التناقض.

وقد أشكل السيد السيستاني (دام ظله الشريف) على كون الرواية علاجية لأن كلام الإمام عليه السلام مجمل وفيه إبهام لأنها مكاتبة والإمام عليه السلام في ظرف تقية مكثفة[1].

لكن أجاب شيخنا الأستاذ (دام ظله) عن هذا الإشكال بأن الرواية ليست مجملة ولا توجب تحيّراً وقرّب (دام ظله) علاجيتها بوجهين.

الدليل الثاني

قراءة مجموع الروايات الواردة في المسألة وجعل بعضها قرينة على بعض فنصل إلى نتيجة أن الزكاة فرضت على ما هو أوسع من التسع بحسب أصل التشريع، كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها (جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض إلا ما كان في الخضر-

(١) من تقرير بحث يوم ٨/صفر/١٤٢٠.

والبقول وكل شيء يفسد من يومه)[1]، وفي صحيحة أبي بصير (إن المدينة لم تكن يومئذٍ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جُعِلَ فيه)[2].

لكن رسول الله ﷺ عفا عما سوى التسع كما نطقت به الروايات المتقدمة وهو شاهد على وجوبها في غيرها، لأن العفو لا يكون إلا بعد استحقاق كالعفو عن الذنب أو العفو عن القصاص أو عفو الزوجة عن مهرها، قال تعالى: [إلا أَنْ يَعْفُوْنَ أوْ يَعْفُوَ الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِكَاحِ] [3].

وهذا التصرف من صلاحياتهم (صلوات الله عليهم أجمعين) باعتبارهم أولي الأمر، ومما يدل على أن الاقتصار على التسع من فعل رسول الله ﷺ صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالا: (فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنّها رسول الله ﷺ في تسعة أشياء وعفا رسول الله ﷺ عما سواهن)[4].

فأصل الفرض في (الأموال) وهو جمع محلّى باللام فيفيد العموم لكن رسول الله ﷺ في مقام التنفيذ اقتصر على التسع.

العفو من رسول الأكرم (ص) عما سوى التسع

والعفو منه ﷺ عما سوى التسع له صورتان:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح١١.
(٣) سورة البقرة: ٢٣٧
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح٤.

الصورة الأولى

العفو في سن القانون بمعنى جعل إعفاءات في نفس القانون من خلال اشتراط أمور لوجوبها بحيث يسقط الوجوب عما لم تتوفر فيه، فهذا عفو بموجب القانون، كالعفو عما لم يدر عليه الحول ونحوه وبذلك يكون خروج الموجود عما يجب فيه الزكاة موضوعاً أي لعدم تحقق شرط الوجوب فيه كعفوه ﷺ عن الخضار والبقول وما يفسد ليومه، وكما في خبر الصدوق في العيون بسنده عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ قال: (عفوت لكم عن زكاة (صدقة) الخيل والرقيق)[1]، والعفو هنا بسبب اتخاذهما للخدمة والمؤونة فلا يتحقق فيها شرط الزكاة وهو اتخاذها للاسترباح والنماء كما هو مفهوم الزكاة ولذا حينما توسعت رقعة الدولة الإسلامية وترفهوا اقتصادياً وأصبح العبيد يتخذون للتجارة والاسترباح وكذا الخيل فقد وجبت الزكاة فيهما كما في الروايات المتقدمة (٨، ٩).

الصورة الثانية

العفو في مقام التنفيذ والجباية لمصلحة ما أي إن الوجوب ثابت فيه لكن رسول الله ﷺ لم يأخذ الزكاة عليه كالذي يظهر بدوّاً من بعض الروايات من وجود ثمار غير الأربع ولم يوجب رسول الله ﷺ فيهن الزكاة كما في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٧، ح٦.

مرسلة القماط وصحيحة علي بن مهزيار مع وجوبها فيها بمقتضى صحيحتي زرارة وأبي بصير.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): أشكل بعض من حضرنا بحثه الشريف على هذا المعنى بأنه منافٍ لكثير من الروايات الناطقة بأن الوضع من رسول الله ﷺ كصحيحة عبد الله بن سنان وليس كما يقتضي هذا المعنى من نسبة الوضع إلى الله تعالى والعفو من رسول الله ﷺ[1].

ويرد عليه أن الروايات صرّحت بأن الوضع على التسعة من رسول الله ﷺ والعفو عما سواها منه ﷺ فهذا المعنى وارد في الروايات.

لكن التأمل في هذه الروايات يكشف عن وجود تمويه لا إخفاء في كلام الإمام عليه السلام اقتضته نفس مصلحة إخفاء الوجوب في غير التسع، إذ أن الإمام عليه السلام قال في مرسلة القماط: (كان والله على عهد رسول الله ﷺ السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك) ونحن نعلم أن الزكاة لا تجب على مجرد وجودها وإنما على زراعتها واستفادتها من الأرض لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: (الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض) فالوجوب سالبة بانتفاء الموضوع، لذا نجد الإمام الصادق عليه السلام غيّر تعبيره عندما أوجب الزكاة على الأرز في صحيحة أبي بصير قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

(١) من تقرير محاضرة ٢/صفر/١٤٢٠.

هل في الأرز شيء؟ فقال: نعم، ثم قال: إن المدينة لم تكن يومئذٍ أرض أرز فيقال فيه ولكنه قد جُعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه)[1] فعبّر بأرض الأرز أي التي تنبت الأرز ويزرع فيها فالعفو عن هذه الحبوب لأنها غير مزروعة وإنما كانت تجلب إلى المدينة فلا زكاة فيها.

فتعود الصورة الثانية ضمن هذه التقريبات إلى الأولى ولأن العفو لم يكن في أصل التشريع وإنما كان سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله كان الأئمة عليهم السلام يشيرون في أغلب الروايات المتقدمة إلى أن وضعها على التسع خاصة كان من رسول الله صلى الله عليه وآله وما كانوا بحاجة إلى ذلك لو كان الحكم مختصاً بالتسع وإنما يبينونه مباشرة من دون نسبة إلى الرسول صلى الله عليه وآله كما هو ديدنهم في غيرها من الأحكام.

ولذا لم يجد أمير المؤمنين عليه السلام مخالفة لرسول الله صلى الله عليه وآله عندما فرض الزكاة على الخيل كما في صحيحة محمد بن مسلم وزرارة المتقدمة (الرقم ٨)، ولم يجد الأئمة المعصومون عليهم السلام حزازة في فرض الزكاة على الأرز والحبوب عامة والبضائع والأعيان التجارية مما تقدم ذكره في الروايات.

وإذا سألت عن سبب عفو رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى التسع وإخفاء الوجوب في غيرها فيمكن أن نذكر وجهاً واحداً على الأقل وهو عدم إعطاء

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح١١.

الفرصة للسلطات الحاكمة التي ستغتصب الأمر وتقصي الأئمة الحقيقيين عليهم السلام من ملء خزانتها بأموال العباد ظلماً وتوظيفها لظلمهم وعدوانهم بالاستناد إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فأُجّل بيان التفاصيل إلى الشطر الثاني من حياة الإمام الصادق عليه السلام.

ومما يُجعل شاهداً على توسيع في الوجوب حصل من الإمام الصادق عليه السلام ما ورد في صحيحة محمد الطيار، فإن الإمام عليه السلام بعد أن حكى له عفو رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى التسع، فإن الطيار لم يكتفِ به وسأله عن الأرز، والإمام عليه السلام زبره لكنه لم ينفِ الوجوب – خلافاً لصحيحة جميل-.

وفي ضوء هذا البيان لا يحصل تعارض بين الروايات، ولعمري إن الأمر أوضح من مسألة الخمس حيث لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله أنه أخذ الخمس على الأرباح الفاضلة عن مؤونة السنة وتأخر بيان التفاصيل إلى زمان الإمام الجواد عليه السلام والتزم الفقهاء (قدس الله أرواحهم) –ونحن كذلك- بهذه التوسعة ولم يمنعهم عفو رسول الله صلى الله عليه وآله عن المورد ولا الروايات التي حصرت الخمس في الغنائم كصحيحة عبد الله بن سنان قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة)[1] والروايات الدالة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٢، ح١.

على أن الخمس في خمسة أشياء[1] ليس فيها المورد المذكور، وهذه الروايات صريحة في الحصر.

الوجه السادس: تعيين العناوين الزكوية من صلاحيات حاكم الدولة الإسلامية

أن الاختلاف في العناوين التي تجب فيها الزكاة ليس فيه تناقض وإنما هو مبني على الصلاحيات الممنوحة لحاكم الدولة الإسلامية بمقتضى ولايته المطلقة فيضعها على ما يراه مناسباً بلحاظ احتياجات الدولة واختلاف مصادر الثروة ويسقطها عن ما يشاء، وقد أشار إلى هذه النكتة الشيخ المنتظري ﷾ في أكثر من موضع من كتابه عن الزكاة، فقال ﷾: ((إن الزكاة لما كانت مالية دينية شرعية شرّعت في جميع الأديان ومنها دين الإسلام لتأمين الشؤون الاقتصادية وسد الخلات الحادثة للحكومة الدينية ومتّبعيها في جميع الأزمنة والأمكنة وكان دين الإسلام ديناً شاملاً لكافة الناس وجميع الأعصار إلى يوم القيامة وكانت الأموال العامة ومنابع الثروة تختلف وتتطور بحسب الأزمنة والأمكنة والقارّات فلا محالة كان المناسب أن يكون أصل حكم الزكاة وتشريعها مذكوراً في القرآن الكريم الذي هو بمنزلة القانون الأساسي للإسلام ويكون ما فيه الزكاة متبدلاً بحسب الأمكنة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٢، ح٢، ٤، ٩، ١١، والباب ٣، ح٧.

والأزمنة ومحولاً تعيينه إلى المتصدي للحكومة الإسلامية فيعيّنه بحسب منابع ثروة الناس وبحسب الاحتياج للمصارف اللازمة))، ((وخاطب الله النبي ﷺ فقال: [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً] وبيّن مصرفها بقوله: [إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ...] ولم يعيّن ما فيه الزكاة وإنما عيّنه النبي ﷺ كما يأتي في خلال الأخبار الآتية أنه لما نزل قوله تعالى: [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً] وضع رسول الله ﷺ الزكاة على تسعة وعفا عما سواها فلعله يتبادر إلى الذهن من هذه الأخبار أن رسول الله ﷺ بما أنه رسول من ربّه بين لهم حكم الله في وجوب الزكاة ولزوم أخذها وبما أنه كان حاكم المسلمين وسائسهم في عصره وضع الزكاة في تسعة وعفا عما سواها مع وجود المقتضي فيه وشمول قوله: [أَمْوَالِهِمْ] له إذ التسعة كانت عمد ثروة العرب في الحجاز في عصره ﷺ فيكون لحاكم المسلمين في كل مكان وعصر ملاحظة ثروة رعيته واحتياج الحكومة والمرتزقة من قبلها فيضع الزكاة على طبق ما يرفع الاحتياج ويراه صلاحاً.

وقد ورد في أخبار كثيرة مستفيضة أن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم، ولا محالة أراد بالفقراء الفقراء وساير المصارف الثمانية إلى يوم القيامة))[1].

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري ﷺ: ١/١٤٩-١٥٠.

وقال ﷺ في موضع آخر: ((وحيث أن ثروات الناس ومنابع أموالهم تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة وديـن الإسلام شرّع لجميع الناس ولجميع الأعصار كما نطق بهما الكتاب والسنة كقوله تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ] وقوله تعالى: [خَاتَمَ النَّبِيِّينَ] وقوله ﷺ: (حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة)، فلا محالة ذكر في الكتاب أصل ثبوت الزكاة وخوطب النبي ﷺ بقوله: [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم] ولم يذكر ما فيه الزكاة بل ذكر عمومات فقط كقوله: [أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الأَرْضِ] وقوله: [وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ] والمقصود بالإنفاق الزكاة بدلالة قوله تعالى: [وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ].

وإنما أُحيل بيان ما فيه الزكاة إلى حكام الحق وقد وضع رسول الله ﷺ بما أنه كان حاكماً للمسلمين في عصره الزكاة في تسعة لما كانت هي عمدة ثروة العرب في عصره وعفا عما سوى ذلك ولعله جعلها في آخر عمره في أكثر من ذلك[1]. والأئمة عليهم السلام ربما جعلوها في وقت في أكثر من التسعة كما تدل عليه روايات كثيرة وربما شاهدوا في وقت آخر أن الزكاة المأخوذة تصرف في تقوية دول الضلال والجور ورأوا أن الجباة لها يستندون في تعميمها لمال

(١) وهذا ظاهر في الميل إلى قول يونس وقد ردّ ﷺ عليه، أو لعله إشارة لما ورد في صحيحتي زرارة وأبي بصير من وجوب الزكاة في أزيد من التسعة.

التجارة وسائر الحبوب إلى النقل عن النبي ﷺ فأرادوا قصمهم وتضعيف دولتهم بسد منابع اقتصادهم فنقلوا أن الزكاة التي وضعها النبي كانت في تسعة ليرتدع الناس عن دفع الزكاة إلى حكام الجور.

وبالجملة فتعيين ما فيه الزكاة أحيل إلى حكام الحق لتطور ثروات الناس بحسب الأزمنة والأمكنة وتطور خلاتهم واحتياجاتهم. ويؤيد ذلك ما ورد من جعل أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة في الخيل الإناث وظاهر ذلك جعلها بنحو الوجوب لا الندب.

ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عنهما (عليهما السلام) جميعاً قالا: (وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين ديناراً). والمراد بها الزكاة لا الخراج لتسمية ذلك صدقة في صحيحة زرارة. فراجع. وحمل الزكاة هنا على الاستحباب خلاف الظاهر جداً.

هذا وكيف نلتزم في مثل أعصارنا بحصر الزكاة في تسعة فقط مع أن النقدين وكذا الأنعام الثلاثة السائمة منتفية موضوعاً والغلات الأربع بالنسبة إلى منابع ثروة الناس قليلة جداً ومصارف الزكاة ثمانية تجمعها عمد خلات الناس واحتياجاتهم وقد اشتملت أخبار كثيرة على أن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به ولو علم الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم.

ولا محالة أُريد بالفقراء: الفقراء وسائر المصارف الثمانية))[1].

وانتهى سماحته ﷾ إلى القول بالاحتياط في وجوب الزكاة في غير العناوين التسعة، فإنه ﷾ بعد أن عرض وجه المشهور في الجمع بين الروايات وما قيل من الحمل على التقية، قال في تقييمها: ((وحيث أن الجمع التبرعي كما عرفت لا يكفي في الإفتاء بالاستحباب والحمل على التقية أيضاً غير خالٍ عن الإشكال والقول بحصر الزكاة في تسعة أيضاً أشكل فالمسألة عندنا باقية بحدّ الإجمال فالأحوط ثبوت الزكاة في غير التسعة أيضاً مما ساعدته الأخبار فإن الاحتياط طريق للنجاة ومفرّ عن الإفتاء بما لا يعلم. ولا أدري نصف العلم. ربِّ زدني علماً وألحقني بالصالحين))[2].

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ظاهر كلامه ﷾ استناده إلى كبرى الولاية المطلقة لحاكم الدولة الإسلامية وإن هذه الصلاحيات ممنوحة للحكام في كل عصر ومنها عصرنا الحاضر، فيكون فرق هذا القول عن القول المختار أنه استند إلى ولاية الحاكم وليس إلى قراءة مجموع النصوص كما شيّدنا؛ ورد (دام ظله) على ذلك بجملة أمور:-

١- إن الأئمة عليهم السلام الذين صدرت عنهم الروايات لم يمارسوا دور الحاكمية للدولة الإسلامية بالمعنى الذي ذكره ﷾ وهو احتياج

(١) المصدر السابق: ١٦٦/١-١٦٨.
(٢) المصدر السابق: ١٦٦/١-١٦٨.

الحكومة والمرتزقة من قبلها، حتى يمكن حمل ما صدر منهم على هذا المعنى، عدا ما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام من وضع الزكاة على الخيل.

٢- إن ألسنة الروايات ظاهرة في الفتوى وبيان الحكم الشرعي وليس في الحكم الولائي.

٣- إن لازم هذا القول إمكان إسقاط الزكاة في بعض العناوين التي وردت في النصوص بلحاظ ما يراه حاكم الدولة الإسلامية من ((ملاحظة ثروة رعيته واحتياج الحكومة)) كما قال قدس سره، وفي هذا مجازفة لا يرتكبها فقيه.

٤- إن مقتضى دليله وحديثه عن كل الأعصار ومنها عصرنا الحاضر وقوله: ((فيكون لحاكم المسلمين في كل مكان وعصر ـ ملاحظة ...)) إلخ منح هذه الصلاحيات للفقيه الجامع للشرائط النائب عن المعصوم عليه السلام فيضع الزكاة على عناوين جديدة لم تكن موجودة في النصوص بحسب تجدّد منابع الثروة الاقتصادية وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

٥- مضافاً إلى الإشكال على كبرى ولاية الفقيه حتى لو كان حاكماً للدولة الإسلامية فإنها باختصار ولاية تنفيذية إجرائية وليس له حق التشريع إلا ضمن ما منحته النصوص الشريفة ولا تعطي هذه الولاية

في نفسها حقاً إضافياً.

أما حق التشريع فهو خاص بالمعصومين عليهم السلام الذين امتد عصرهم أكثر من (٢٦٠) عاماً وشهد تبدّلات اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية أتاحت الفرصة للمعصومين عليهم السلام لكي يبيّنوا كل الأحكام التي تحتاجها الأمة في مستقبلها أو يؤسسوا لها القواعد والأصول التي يستندون إليها لاستنباط أحكام الحوادث الواقعة، وهذا معنى ما ورد ((في أخبار كثيرة ومستفيضة أن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء...)) إلخ مما نقله قدس سره.

فليس من حق الفقيه أن يضيف موارد جديدة لوجوب الزكاة أو يرفع الوجوب عن موارد ثابتة مهما تغيّرت منابع الثروة الاقتصادية فما التزم قدس سره به من الاحتياط أسلم له.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): أن هذا الاحتياط مخالف للاحتياط لأنه إلزام للمكلف بدفع شيء من ماله من دون دليل جازم ويكون تصرّفاً في مال الغير من دون مسوّغ، فمقتضى الاحتياط في المقام إلقاؤه إلى المكلف ليختار هو إن شاء عمل به أو رجع إلى فقيه آخر.

فالصحيح هو قبول وجهه قدس سره في الجمع ولكن بالاستناد إلى النصوص الخاصة وليس إلى كبرى ولاية حاكم الدولة الإسلامية.

نتيجة البحث

ونتيجة البحث في هذه المسألة[1] هي عدم انحصار وجوب الزكاة في الأصناف التسعة والمقدار الذي نحتاجه الآن من هذه المسألة إزالة المانع عن ثبوت الوجوب في غير التسعة بحسب ما تفيده الأدلة.

وقد حصل بعد قراءة مجموع الروايات الواردة في المسألة وجعل بعضها قرينة على بعض فتوصل شيخنا الأستاذ (دام ظله) إلى أن الزكاة فرضت على ما هو أوسع من التسع بحسب أصل التشريع، كما ورد في صحيحة زرارة[2] وصحيحة أبي بصير[3]، لكن رسول الله ﷺ عفا عما سوى التسع وهو شاهد على وجوبها في غيرها، لأن العفو لا يكون إلا بعد الاستحقاق كالعفو عن الذنب أو العفو عن القصاص أو عفو الزوجة عن مهرها. وهذا التصرف من صلاحياتهم (صلوات الله عليهم أجمعين) باعتبارهم أولي الأمر، فأصل الفرض في (الأموال) وهو جمع محلّى باللام فيفيد العموم لكن رسول الله ﷺ في مقام التنفيذ اقتصر على التسع.

(١) راجع فقه الخلاف، ج٥

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح٦.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح١١.

جواز خروج المتمتع من مكة قبل الحجّ

المقدمة

من المسائل الخلافية بين الفقهاء في احكام الحج هي جواز خروج المتمتع من مكة قبل الحجّ، فتوجد هناك عدة آراء، منهم من قال بالجواز ومنهم من قال بعدم الجواز وهناك من قال بالتفصيل.

ومن القائلين بالجواز صاحب العروة ﷺ قال: ((المشهور أنه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمرة التمتع قبل أن يأتي بالحج وأنه إذا أراد ذلك عليه أن يحرم بالحج فيخرج محرماً به، وإن خرج محلاً ورجع بعد شهر فعليه أن يحرم بالعمرة، وذلك لجملة من الأخبار الناهية عن الخروج، والدالة على أنه مرتهن ومحتبس بالحج، والدالة على أنه لو أراد الخروج خرج ملبّياً بالحج، والدالة على أنه لو خرج محلاً فإن رجع في شهره دخل محلاً وإن رجع في غير شهره دخل محرماً، والأقوى عدم حرمة الخروج وجوازه محلاً حملاً للأخبار على الكراهة -كما عن ابن إدريس (رحمه الله)

وجماعة أخرى-))[1]. ثم قال ﷾ بعد استدلال مختصر: ((بل يمكن أن يقال: أن المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك للتحفظ عن عدم إدراك الحج وفوته لكون الخروج في معرض ذلك، وعلى هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحج منه؛ نعم، لا يجوز الخروج إلا بنيّة العود أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج)). وقال ﷾: ((وحينئذٍ فيكون الإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب لأن العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة)).

قال الشيخ الفياض (دام ظله) قال: ((يجوز له -أي من فرغ من أعمال عمرة التمتع وقبل الإحرام بالحج -الخروج إلى المناطق القريبة، كجدة والطائف ونحوهما إذا كان واثقاً ومطمئناً بالتمكن من الرجوع إلى مكة وإدراك الحج، بل لا يبعد جواز الخروج منها إلى المناطق البعيدة أيضاً شريطة أن يكون جازماً ومتأكداً بالتمكن من الرجوع إلى مكة المكرمة، وعدم فوت الحج منه. نعم، من يريد الخروج من مكة لحاجة أو غيرها فالأولى والأحوط له أن يحرم للحج أولاً ثم يخرج منها)) ثم قال (دام ظله): ((من خرج من مكة بعد عمرة التمتع بدون إحرام للحج، فإذا رجع إلى مكة في شهر آخر، وجب عليه أن يدخل فيها بإحرام جديد وهو إحرام لعمرة التمتع)). وقال (دام

(١) العروة الوثقى، الطباطبائي اليزدي، طبعة جماعة المدرسين سنة الطبع ١٤٢٠، ج٤ ص ٦١٧

ظله): ((من خرج من مكة بعد العمرة وبدون إحرام ثم رجع في الشهر الآخر وأحرم بنيّة العمرة المفردة غافلاً أو جاهلاً بأن وظيفته الإحرام لعمرة التمتع وأتى بها لا تنقلب متعة ولا موجب لبطلانها، ولكن حينئذٍ تصبح المتعة الأولى لاغية فيجب عليه الإتيان بعمرة التمتع ثانياً))[1].

ومن القائلين بعدم الجواز السيد الخوئي قدس سره في تعليقه على قول صاحب العروة قدس سره بالجواز: ((بل لا يبعد الحرمة، وما استدل به على الجواز لا يتم))[2]. كذا قال السيد الحكيم قدس سره في استشكاله على مختار صاحب العروة قدس سره لضعف المستند واختار ما ذكره كاشف اللثام ((إن الأحوط القصر ـ على حال الضرورة -يعني الخروج- وأن لا يخرج معها إلا محرماً بالحج. إلا أن يتضرَّر بالبقاء على الإحرام، لطول الزمان، خروجاً عن مخالفة الأخبار المطلقة))[3]. والسيد السيستاني (دام ظله) قال: ((إذا فرغ المكلف من أعمال عمرة التمتع لم يجز له الخروج من مكة لغير الحج على الأحوط، إلا أن يكون خروجه لحاجة -وإن لم تكن ضرورية- ولم يخف فوات أعمال الحج، وفي هذه الحالة إذا علم أنه يتمكن من الرجوع إلى مكة والإحرام منها للحج فالأظهر جواز خروجه محلاً، وإن لم يعلم بذلك أحرم

(١) مناسك الحج، طبعة سنة ١٤٢٦، ص ٩١-٩٢.
(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢٠٨-٢١٢.
(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١١/٢١٢.

للحج وخرج لحاجته، والظاهر أنه لا يجب عليه حينئذٍ الرجوع إلى مكة، بل له أن يذهب إلى عرفات من مكانه)) ثم قال (دام ظله): ((إذا خرج من مكة بعد الفراغ من أعمال العمرة من دون إحرام ففيه صورتان: الأولى: أن يكون رجوعه قبل مضي الشهر الذي اعتمر فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الرجوع إلى مكة بدون إحرام، فيحرم منها للحج، ويخرج إلى عرفات. الثانية: أن يكون رجوعه بعد مضيّ الشهر الذي اعتمر فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الإحرام بالعمرة للرجوع إليها))[1].

ومن القائلين بالتفصيل هو السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره قال: ((ويجوز له خلال ذلك - أي بعد إحلاله من عمرة التمتع منتظراً الحج- الخروج من مكة إلى الأماكن القريبة من مكة كجدة والطائف ونحوها مع الوثوق بالرجوع وإدراك الحج، والأحوط عدم الابتعاد إلى مسافات أبعد ولو كان واثقاً بالرجوع والإدراك))[2].

فتعدّ اذاً مسألة خروج المتمتع من مكة بعد الإحلال من عمرة التمتع قبل إتيان الحج من المسائل الفقهية الهامة التي أثارت جدلاً واسعاً بين الفقهاء. لذا رأينا أن نتطرق الى الروايات والأقوال ونبيّن ما ذهب اليه مختار شيخنا الاستاذ اليعقوبي (دام ظله) في المسألة.

(١) مناسك الحج، ط٣، المسألتان ١٥١، ١٥٤، ص٧٢، ٧٤.
(٢) موجز أحكام الحج، ط٢ سنة ١٤٢٤، الفقرة ٢٠ ص٤٥.

المقدمة الأولى: أشهر الحج

أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة، ودلّت عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله تعالى يقول: [الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ][1] وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة)[2]. وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: [الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ] (والفرض: التلبية والإشعار والتقليد، فأي ذلك فعل فقد فرض الحج، ولا يُفرض الحج إلا في هذه الشهور التي قال الله عزّ وجل: [الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ] وهو شوال وذو القعدة وذو الحجة). وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: [الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ] قال: (شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج فيما سواهنّ)، وفي موثّقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام (لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة)[3].

وبعد وضوح هذا لا تبقى فائدة في نقل أقوال الفقهاء المختلفة من كون أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وعشرة أيام من ذي الحجة أو هما وتسعة

(١) البقرة:١٩٧
(٢) والروايتان بعدها تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١١، ح١، ٢، ٨.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١٠، ح٢.

أيام من ذي الحجة وقيل غيرها فإنهم لاحظوا زمن التمكن من التلبس بالحج أما من أدرك الحج فإن بعض مناسكه ممتدة إلى نهاية شهر ذي الحجة. لذا وصفوا الاختلاف بأنه لفظي[٢].[١] لذا قال العلامة قدس سره:

((والتحقيق أن هذا النزاع لفظي، فإنهم إن أرادوا بـ((أشهر الحج)) ما يفوت الحج بفواته، فليس كمال ذي الحجة من أشهره، لما يأتي من فوات الحج دونه، على ما يأتي تحقيقه. وإن أرادوا بها ما يقع فيه أفعال الحج فهي الثلاثة كملاً، لأن باقي مناسك الحج يقع في كمال ذي الحجة، فقد ظهر أن النزاع لفظي))[٢].

المقدمة الثانية: عمرة التمتع وأشهر الحج

هناك عدة روايات تدل على أن عمرة التمتع لا تكون الا في أشهر الحج منها: صحيحة ابن أذينة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (من أحرم بالحج في غير أشهر الحج فلا حج له)[٣] الحديث.

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (في قول الله عزّ وجلّ [الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ] قال: شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج

(١) جواهر الكلام: ١٣/١٨، المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٩١/٢٧.
(٢) مختلف الشيعة: ٥٥/٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١١، ح٤.

فيما سواهن)[1].

وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج)[2].

وموثقة سماعة بن مهران التي تضمنت فروعاً فقهية عديدة حيث روى سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من حج معتمراً في شوال ومن نيّته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن هو أقام إلى الحج فهو يتمتع، لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، فمن اعتمر فيهن وأقام إلى الحج فهي متعة، ومن رجع إلى بلاده ولم يقم إلى الحج فهي عمرة، وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله أو أقام إلى الحج فليس بمتمتع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق، أو يجاوز عسفان، فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها)[3].

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٢، كتاب الحج، باب: أشهر الحج وأشهر السياحة والأشهر الحرام، الحديث ٢٩٦٠.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٥، ح١، وذكره في أبواب العمرة، باب٧، ح٥.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١٠، ح٢.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله)[1]: ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بضم مقدمتين: الأولى: إن الحج لا يكون إلا في أشهر الحج. الثانية: إن عمرة التمتع داخلة في الحج. وهما تامّتان ولا يخرجان عمّا تقدم.

المقدمة الثالثة: عمرة التمتع داخلة في الحج

تدلّ عدة روايات على أن عمرة التمتع داخلة في الحجّ منها:

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: (ثم شبَّك أصابعه بعضها إلى بعض وقال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)[2].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)[3].

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (إن المتعة دخلت في الحج إلى يوم القيامة، ثم شبّك أصابعه بعضها في بعض)[4].

وصحيحة نجبة بن الحارث عن أبي جعفر عليه السلام من حديث: (لأن المتعة

(١) فقه الخلاف، ج٧ ص٩٨
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٢، ح٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٣، ح١٢.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٤، ح٢٤.

دخلت في الحج، ولم تدخل العمرة المفردة في الحج)[1].

ومعناها أن عمرة التمتع جزء من فريضة الحج وداخلة فيه ولا ينفصلان، وقد عُدَّ الإهلال بعمرة التمتع إهلالاً بالحج في جملة من الروايات منها:

صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وفيها: (فقلت: وما المتعة؟ فقال: يهلّ بالحج في أشهر الحج)[2] الحديث.

وموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام: (من حجّ معتمراً في شوال)[3] الحديث.

وصحيحة حمران بن أعين قال: (دخلت على أبي جعفر عليه السلام فقال لي: بما أهللت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: أفلا أهللت بالحج ونويت المتعة، فصارت عمرتك كوفية وحجّتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين)[4].

فهو نوى العمرة مفردة ويحرم للحج من أدنى الحل لكن الإمام عليه السلام تمنى لو أحرم بعمرة التمتع لينال فضلاً أكبر وسمّى عليه السلام عمرة التمتع حجاً. واستدلّ الشهيد الثاني قدس سره على دخول عمرة التمتع في الحج بالحكم في مسألتنا فقال

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٥، ح٥.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٥، ح٣.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١٠، ح٢.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب٢١، ح٥.

قدس سره: ((هذا - أي عدم جواز خروج المتمتع من مكة حتى يأتي بالحج إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة- من جملة الوجوه الدالة على دخول عمرة التمتع في الحج))[1].

المقدمة الرابعة: جواز إتيان العمرة المفردة في أشهر الحج

وقد دل عليها صدر موثقة سماعة الآنفة الذكر (من حج معتمراً في شوال ومن نيّته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك).

وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة فقضى عمرته فخرج كان ذلك له، وإن أقام إلى أن يدركه الحج كانت عمرته متعة)[2] بتقريب أن العمرة المفردة في صدر الرواية كانت في أشهر الحج بقرينة الاجتزاء بها للحج مع ما تقدم من أنه لا عمرة تمتع إلا في أشهر الحج.

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (المفرد للعمرة إن اعتمر ثم أقام للحج بمكة كانت عمرته تامة، وحجته ناقصة مكية)[3] والنقص المقصود

(١) مسالك الأفهام: ١٩٩/٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١٥، ح١، ونحوه في أبواب العمرة، باب٧، ح٩.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح٢.

معنوي في درجات الكمال لأن حج التمتع أفضل.

وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا بأس بالعمرة المفردة في أشهر الحج ثم يرجع إلى أهله)[1].

وصحيحة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه (سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمراً ثم خرج إلى بلاده، قال: لا بأس وإن حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم، وإن الحسين بن علي عليهما السلام خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمراً)[2].

والدم المشار إليه كفّارة على من لم يحج في سنة اعتماره، ففي خبر سعيد الأعرج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر ـ الحج من قابل فعليه شاة، ومن تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر ـ الحج فليس عليه دم وإنما هي حجة مفردة، وإنما الأضحى على أهل الأمصار)[3].

وخبر معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إن المتمتع مرتبط بالحج، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب١٠، ح١.

حيث شاء، وقد اعتمر الحسين عليه السلام في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى، ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج)[1].

وفي مقابل هذه الروايات توجد أكثر من رواية يظهر منها عدم مشروعية العمرة المفردة في العشر الأوائل من ذي الحجة كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (العمرة في العشر متعة)[2]، وصحيحة عبد الله بن سنان أنه (سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يكون في الظهر يرعى وهو يرضى أن يعتمر ثم يخرج، فقال: إن كان اعتمر في ذي القعدة فحسن، وإن كان في ذي الحجة فلا يصلح إلا للحج)[3]. ومقتضى الجمع العرفي حملها على استحباب الإتيان بعمرة التمتع والحج في هذه الأيام.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح٣.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح١٠، ١١.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح١٠، ١١.

المقدمة الخامسة: جواز الإحرام في شهر والخروج والدخول إلى مكة في نفس الشهر

دلت الروايات المعتبرة على عدم جواز دخول مكة إلا محرماً كصحيح محمد بن مسلم: (سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: لا إلا مريضاً أو من به بطن)[1]. ومثله صحيحه الآخر[2] وصحيح عاصم بن حميد (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيدخل أحد الحرم إلا محرماً؟ قال: لا إلا مريض أو مبطون)[3].

وقد استثني منه جملة عناوين منهم من خرج وعاد في شهره الذي تمتّع فيه وقد دلت عليه صحيحة حمّاد الدالة على عدم جواز خروج من أحل من عمرة التمتع من مكة قبل الإحرام للحج وفيها (قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام ثم رجع في إبان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً)[4] الحديث.

وموثقة إسحاق بن عمار (قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعة ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥٠، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥٠، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥٠، ح٤.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٢٢، ح٦.

بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة)[1] الحديث.

وخبر حفص بن البختري وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال: إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام، فإن دخل في غيره دخل بإحرام)[2].

المقدمة السادسة: أقل الفصل بين العمرتين

قال صاحب العروة قدس سره: ((واختلفوا في مقدار الفصل بين العمرتين، فقيل: يعتبر شهر، وقيل: عشرة أيام، والأقوى عدم اعتبار فصل فيجوز إتيانها كل يوم))[3] وهو مختار صاحب الجواهر قال قدس سره: ((بل لا يبعد جوازه -أي التوالي بين العمرتين- في كل يوم))[4] وحمل المدد المذكورة على الاستحباب ودفع الكراهة المناسبة للعبادات. واختاره أيضاً السيد الشهيد الصدر الأول فقال: ((ولا بأس بالإتيان بعمرتين في شهر واحد بل في خلال عشرة أيام، بمعنى أنه لا يعتبر فاصل زمني بين عمرتين)) ثم قال قدس سره:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٢٢، ح٨.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥١، ح٤.
(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٣٨/٢٧.
(٤) جواهر الكلام: ٤٦٦/٢٠.

((ويصح أن يعتمر عمرة مفردة ثم يخرج إلى أحد المواقيت لعمرة التمتع ويحرم له ولو وقع ذلك في نفس اليوم))[1].

وقال السيد الخوئي قدس سره في تعليقته على العروة: ((الظاهر هو اختصاص كل شهر بعمرة فلا تصح عمرتان مفردتان عن شخص واحد في شهر هلالي، نعم لا بأس بالإتيان بغير العمرة الأولى رجاءً)).

وتبعه تلامذته كالسيد السيستاني (دام ظله) وأجازهما في شهر واحد فيما إذا كانت إحدى العمرتين عن نفسه والأخرى عن غيره، أو كانت كلتاهما عن شخصين غيره))[2]، واختار شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) نفس المدة للفصل ومنع منها مطلقاً حتى إذا كانت عن غيره فقال ((ولا يسوغ له الإتيان بعمرتين في شهر إذا كانتا كلتاهما من شخص واحد، سواء أكانتا عن نفسه أو عن غيره))[3].

الأقوال في أقل الفصل بين عمرتين

القول الأول: اعتبار الفصل بسنة

دلّت عليه صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (العمرة في كل سنة

(١) موجز أحكام الحج، الطبعة الثانية، الفقرة ١٤٨، ص١٩١.
(٢) مناسك الحج، الطبعة الثالثة، ص٦٣، المسألة ١٣٧.
(٣) مناسك الحج، ص٧٦، المسألة ٧.

مـرة)[1] وصـحيحة حريـز عـن أبي عبـد الله عليه السلام وصـحيحة زرارة عـن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا يكون عمرتان في سنة)[2].

لكن الإجماع التعبدي قائم على الإعراض عن مضمونها عدا ما نسب إلى العماني[3] من القول به[4] ومعارضته لا تضر، إضافة إلى معارضتها للروايات المعتبرة المتظافرة الدالة على استحباب العمرة في أقل من ذلك فلا بد من طرحها أو حملها على ما لا ينافي تلك الروايات كالذي قاله الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب: ((فالمراد بهذين الخبرين أنه لا يكون في السنة عمرة يتمتع بها إلى الحج إلا دفعةً واحدة، فأما العمرة المبتولة التي لا يتمتع بها إلى الحج فهي جائزة في كل شهر حسب ما قلناه)).[5]

وذُكرت وجوه أخرى كتأكّد استحبابها في السنة مرة إن عجز عن الإتيان بها في الشهر مرة، أو أن الإمام عليه السلام كان يتحدث عن وظيفة نفسه؛ قال صاحب الرياض قدس سره: ((وربما حُملا على التقية، لأنه رأي بعض العامة[6]، أو على أن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، الحديث ٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، الحديث ٨.
(٣) الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني.
(٤) مختلف الشيعة: ٣٦٨/٤، الجواهر: ٤٦٢/٢٠.
(٥) التهذيب، ج٥، كتاب الحج، باب ٣٦: من الزيادات في فقه الحج، ذيل الحديثين ١٥٧، ١٥٨.
(٦) في هامش المصدر: كما في الأم : ١٣٣/٢، وبداية المجتهد: ٣٣٨/١.

المراد فيهما أني لا أعتمر في كل سنة إلا مرة))[1].

القول الثاني: اعتبار الفصل بعشرة أيام

واستدل له برواية الشيخ الكليني والطوسي (قدس سرهما) عن إسماعيل بن مرار عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال عليه السلام: (ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كل عشرة أيام عمرة)[2].

وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة الذي هو البطائني أو أنه مشترك بين الثقة وغيره، ولأن إسماعيل لم يوثق وإن ذهب إلى توثيقه بعض ((لأجل أن محمد بن الحسن بن الوليد قال: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، ولم يرده غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به، ذكره الشيخ في ترجمة يونس))[3] إلا أنه اجتهاد من ابن الوليد ولا تدل على التوثيق وإنما قبول الرواية، ولا يُعلم أن الرواية هذه هي من كتب يونس ولا يكفي في إثباته ما قاله السيد الخوئي قدس سره: ((إن إسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة فالظاهر أن رواياته هي من كتب يونس)).

(١) رياض المسائل: ٢٠٨/٧.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٦، ح٣.
(٣) معجم رجال الحديث: ١٧٨/٣.

ورواها الصدوق بسنده عن علي بن أبي حمزة وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة، وبضعف طريقه إليه لعدم النص على توثيق محمد بن علي بن ماجيلويه لكن السيد الحكيم قدس سره وصف الرواية بالاعتبار لرواية الشيخ الصدوق له بسنده إلى علي بن أبي حمزة ((وسنده صحيح وهو إن كان الثمالي فهو ثقة وإن كان البطائني فالظاهر اعتبار حديثه، لرواية جمع كثير من الأعاظم عنه، وفيهم جمع من أصحاب الإجماع، وجماعة ممن نصّوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة))[1].

وهو مردود بما تقدم من ضعف الطريق وعدم كفاية ما استُدل به على اعتبار حديث البطائني. وقد ناقش شيخنا الاستاذ (دام ظله) هذه الكبرى في مراسيل ابن أبي عمير في المجلد الأول من فقه الخلاف[2]، فرواياته غير مقبولة خصوصاً إذا انفرد بها.

وقال السيد الخوئي قدس سره في معرض الرد على هذا الوجه: ((وربما يحتمل اعتبار رواية الصدوق لأن علي بن أبي حمزة الذي روى عنه الصدوق هو الثمالي الموثق، لأنه قدس سره يروي عنه في كتابه، ولكن يبعده أن الثمالي لا رواية له في باب الأحكام على أن الصدوق ذكر في مشيخة الفقيه أن ما رويته عن علي بن أبي حمزة فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٦/١١.
(٢) فقه الخلاف، ج١ ص١١٧

بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن علي بن أبي حمزة. ولا يمكن رواية البزنطي عن الثمالي لأن الثمالي من أصحاب الباقر عليه السلام والبزنطي من أصحاب الرضا والجواد (عليهما السلام)))[1].

ووجه الاستبعاد الذي ذكره قدس سره غير تام فإن البزنطي وأولاد أبي حمزة الثمالي من طبقة واحدة وقد روت عن البزنطي وأحد أولاد أبي حمزة - وهو محمد بن أبي حمزة الثمالي- معاً الطبقة التي تليهما كأحمد بن محمد بن عيسى. فإنه روى عنهما.

فردّ شيخنا الاستاذ (دام ظله) بقوله: إن غاية هذا الاحتمال هو الاشتراك بين الثقة وغيره إضافة إلى ضعف الطريق علماً أن الصدوق ذكر طريقاً واحداً إلى عنوان علي بن أبي حمزة فإن كان هو البطائني -كما هو الصحيح لأن الثمالي لا رواية له في الأحكام- فلا طريق له إلى الثمالي فيبعد الاحتمال المذكور بعدم الطريق إليه.

ولا ينفع أيضاً في تصحيحها تعويض السند -لو قلنا به- للتخلص من ضعف الطريق برفع هذا السند إلى أحمد بن أبي نصر بطريق الصدوق إليه وهو صحيح لكن تبقى مشكلة ابن أبي حمزة.

---

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٣٩/٢٧.

واستدل صاحب الجواهر قدس سره لهذا القول بما عبّر عنه بالموثق (السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة، قال: فقلت: أيكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة)[1] ولا وجود لمثل هذه الرواية وإنما ركّبها قلمه الشريف من موثّقة إسحاق بن عمار التي ذكرها في الصدر وخبر علي بن أبي حمزة الذي ذكره في الذيل وذكر الصدوق كلتا الروايتين[2].

فهذا القول غير تام كسابقه ويحتمل في جواب الإمام عليه السلام أنه في مقام دفع توهم لدى السائل بأن الفصل لا بد أن يكون ثلاثين يوماً فقال الإمام عليه السلام قد يكون عشرة أيام وربما أقل لأن المهم وقوعهما في شهرين هلاليين ولو كانت إحداهما في آخر الأول والثانية في أول الثاني.

القول الثالث: اعتبار الفصل بشهر وهو المشهور

وقد دلّت عليه روايات معتبرة كثيرة منها:

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: (فقال: إن علياً عليه السلام كان يقول: لكل شهر عمرة)[3].

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (في كتاب

(١) جواهر الكلام: ٢٠/٤٦٣.
(٢) الفقيه: ج٢، كتاب الحج، باب العمرة في كل شهر، ح١، ٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٤، ح١٨.

عليعليه السلام في كل شهر عمرة)[1].

وموثقة يونس بن يعقوب قال: (سمعت أبا عبد الله أن علياًعليه السلام كان يقول: في كل شهر عمرة)[2].

ونحوها صحيحته الأخرى[3].

وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قال أبو عبد اللهعليه السلام: (السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة)[4].

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضاعليه السلام أنه قال: (لكل شهر عمرة)[5].

وما ورد في موثّقته الأخرى (لأن لكل شهر عمرة).[6]

ويستدل ايضا على هذا القول بما تقدم في المقدمة السابقة من لزوم الدخول بإحرام جديد إذا خرج ودخل مكة بعد شهر من إحرامه السابق، بل إن موثّقة إسحاق صريحة في بيان أن العلة في هذا الحكم هو اعتبار

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الحديث ٥.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الحديث ٩.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الحديث ١٢.
(٦) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٢٢، ح٨.

الفصل بشهر بين عمرتين وقد جعل صاحب الجواهر قدس سره تبعاً للعلامة قدس سره[1] تلك المسألة مؤيداً لهذا القول وذكر مؤيداً ثانياً وهو أنّ ((من أفسد عمرته قضاها في الشهر التالي))[2].

وأوضحه العلامة قدس سره بقوله: ((ولو كان كل وقت صالحاً للعمرة، لما انتظر في القضاء الشهر الداخل)).

والمؤيد الأول الذي يدلّ على كفاية الإحرام للعمرة للدخول والخروج من مكة في شهر الاعتمار يكون دليلاً إذا كانت هذه الكفاية إلزامية وبمثابة الشرط وليست ترخيصاً، ويدل على إلزاميته وقوع الجواب بصيغة الخبر كما في صحيح حمّاد (دخل بغير إحرام) وموثّقة إسحاق (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه) وقد ذُكر في الأصول أن هذه الصيغة أبلغ في الوجوب من صيغة افعل وتكون حينئذٍ دليلاً على ما نحن فيه مع الالتفات إلى أنها لا إطلاق لها لتشمل كل إحرام بعد ضمّها إلى الأدلة الأخرى وإنما هي بلحاظ الإحرام عن نفسه، فلو كان عن غيره أو إحراماً لعمرة تمتع بعد عمرة مفردة أو لعمرة بعد إتمام الحج جاز كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام؛ قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المعتمر بعد الحج، قال: إذا أمكن الموسى من رأسه

(١) مختلف الشيعة: ٤/ ٣٧٠.
(٢) جواهر الكلام: ٢٠/ ٤٦٤.

فحسن)[1] ومثلها صحيحة معاوية بن عمار[2].

وأما المؤيد الثاني فأشار قدس سره به إلى صحيحة بريد بن معاوية قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشى أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه، قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة)[3] ومثله صحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام.

وهو إنما يكون مؤيداً إذا قلنا بفساد العمرة واعتبارها كالعدم وأن التأجيل إلى الشهر المقبل نحوٌ من العقوبة ولا ربط له بالمسألة، إذ أن الفصل المعتبر إنما هو بلحاظ عمرتين صحيحتين.

وأما إذا استظهرنا أنَّ الفساد هنا ليس بمعنى البطلان وإلغاء الأثر وإنما بمعنى النقص ولذا ترتب عليها بعض الآثار وهو الفصل بينها وبين متممتها بشهر فستكون دليلاً على ما نحن فيه لتحقق العلة.

فهذان دليلان آخران على القول.

وكذلك يمكن تأييد هذا القول بما ورد في كثير من الروايات المعتبرة من الاعتمار في آخر رجب ثم عمرة في شعبان فيكون قد حصل على عمرتين في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٨، ح١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٨، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، باب ١٢، ح ١

أقصر- فترة ممكنة مع فضيلة الاعتمار في رجب ولو كانت العمرة جائزة في شهر واحد لما احتاج إلى هذه الكيفية.

و(منها) صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين يبقيان من رجب فتقول أم فروة: أي أبه: إن عمرتنا شعبانية؟ فأقول لها: أي بنية إنها فيما أهللت، وليست فيما أحللت)[1].فهذا القول تام.

القول الرابع: عدم اعتبار الفصل

هذا الرأي يقول بعدم اعتبار الفصل أساسا ويمكن الإتيان بالعمرة في كل حين. ويمكن تلخيص الاستدلال على هذا القول من كلام صاحب الجواهر قدس سره بوجهين:

الوجه الأول: مكون من وجود المقتضي- وعدم المانع؛ أما المقتضي- فإطلاق أدلة الحث على العمرة، قال قدس سره: ((للإطلاق المزبور منه أنها الحج الأصغر بل في النبوي (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما) ونحوه))[2]، في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح١٠.
(٢) جواهر الكلام: ٤٦٥/٢٠.

إشارة إلى صحيحة عمر بن أذينة وفيها (والحج الأصغر العمرة)[1]، وما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في حديث (والعمرة كفارة لكل ذنب)[2] وما رواه عن الرضا عليه السلام (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما)[3].

ويناقش بإن الإطلاق غير تام من هذه الجهة وإن الروايات بصدد بيان فضل أصل العمرة من دون نظر إلى التفاصيل ومنها الفصل بين العمرتين.

وأما المانع المتصور فهي الروايات التي حدّدت الفصل بالشهر أو عشرة أيام باعتبار ((أنها -أي العمرة- لا تصح بدونه -أي الفصل المعتبر- لأنها عبادة لا تصح إلا متلقاة من الشارع ولم تتلقَ إلا مشروطة بالفصل به))[4] وهذا المانع غير مؤثر لعدم صراحة نصوص الشهر والعشر في التحريم، بل وظهورها.

ولكن الظاهر من الروايات أنها في مقام التحديد كما يقال ((الصلاة في اليوم خمس مرات)).

الوجه الثاني: إنه أشبه ((بأصول المذهب وقواعده التي منها التسامح في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب وجوب الحج، باب١، ح٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح٦.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح٧.
(٤) جواهر الكلام: ٤٦٤/٢٠.

المستحبات)).[1]

ويناقش بأنه لا حاجة إلى القاعدة في إثبات أصل الاستحباب لقيام الدليل عليه كما تقدم وأما الاستدلال بالقاعدة لإلغاء الفصل بين عمرتين فهذا مما لا سبيل إليه لأن العبادات توقيفية فإذا ورد محدِّد من الشارع فيجب الالتزام به.

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): ربما كان دليل أصحاب هذا القول تضارب الحد المعتبر في الفصل بين السنة والشهر وعشرة أيام، وهي متنافية فتحمل على مراتب الفضل بمعنى أن العمرة مستحبة على الدوام فإن لم يتمكن ففي كل عشرة أيام وإن لم يتمكن ففي كل شهر وإلا ففي السنة مرة وهذا الوجه ((يقتضيه الارتكاز العرفي في باب الطاعات والخيرات فإنها كلما طال العهد بها اشتدّ تأكّدها، والجمع بين الشهر والعشر -في خبر ابن أبي حمزة- لا بد أن يحمل على ذلك، ولأجله يمكن الجمع بينها وبين صحيح الحلبي المتقدم في أخبار السنة بذلك، فيحمل أيضاً على التأكد في السنة، على نحو يكون أشد تأكداً فيها من الشهر))[2].

وعلّق صاحب الجواهر على قول المحقق صاحب الشرائع: ((يكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة أيام)) بقوله: ((كراهة عبادة جمعاً بين ذلك

(١) جواهر الكلام: ٤٦٤/٢٠.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٦/١١.

وبين ما دلّ على استحباب العمرة على الإطلاق)) وقال أيضاً ((ولا ينافيه - أي القول بعدم اعتبار أي فصل بين العمرتين- نصوص الشهر والعشر التي أقصاها عدم ترتب الاستحباب المخصوص أو الكراهة))[1].

ويناقش بأنه لم يتم دليل على اعتبار الفصل بالسنة أو عشرة أيام وإنما دلّ الدليل على اعتبار الفصل بشهر فلا ينافيه غيره حتى نعدل عنه، نعم، لا بأس بحمل أخبار السنة على هذا المعنى وهو لا ينافي ما اخترناه.

ثم قال قدس سره ((نعم، ينبغي القطع بجوازها في كل شهر، ويبقى الكلام في العشر فما دونها لضعف المستند فيهما، فتركها فيهما أحوط وأولى، ولا تجوز المسامحة هنا في الفتوى باستحبابها فيهما، لوجود القول بالتحريم والمنع عنهما، إذ هو كما ترى لأن القول بالتحريم الناشئ من دعوى التشريع في العبادة لا ينافي القول بثبوتها بأدنى دليل صالح لإثبات الاستحباب فيها، فضلاً عما عرفت من المطلقات وغيرها على أن نصوص الشهر تحتمل إرادة جوازها في كل شهر على وجه لا يحصل الفصل بينها بغيره، كما إذا كانت إحداهما في آخر شهر والأخرى في أول آخر))[2].

وفي كلامه قدس سره عدة موارد للنظر بعد التسليم بصحة ما قال أولاً من عدم جواز تطبيق قاعدة التسامح بأدلة السنن في مورد حصل المنع فيه لأنه من

(١) جواهر الكلام: ٤٦٥/٢٠.
(٢) جواهر الكلام: ٤٦٦/٢٠.

التشريع المحرم ولا يكفي أدنى دليل ضعيف للخروج من دليل التحديد ولإثبات الاستحباب بلا فصل، والإطلاق المدعى غير تام كما قدّمنا، وما احتمل من المعنى لروايات اعتبار الشهر غير محتمل الانطباق عليها.

نعم، يمكن أن يستظهر معنىً آخر لروايات الشهر بأنَّ في التعبير بالعمرة كناية عن الإحرام بمعنى أن الإحرام مجزٍ للدخول والخروج من مكة على طول شهر الإحرام فإذا خرج الشهر ودخل شهر جديد فلا بد لدخول مكة من إحرام جديد بعمرة جديدة. وهذا معنى لطيف واحتمال وارد وينسجم مع ما استظهرناه من الأدلة على اعتبار الفصل بشهر.

المقدمة السابعة: المراد من الشهر

احتمل صاحب العروة قدس سره أن يكون المراد من الشهر: ((إما بمعنى ثلاثين يوماً، أو أحد الأشهر المعروفة))[1] والظاهر من موثقة إسحاق بن عمار قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة)[2] وصحيحة حماد (إن رجع في شهره) وصحيحة بريد (وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة) وقد تقدم ذكرها. وهو الذي يفهمه العرف من الروايات الواردة في المقام كصحيحة عبد

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١٧/٢٧.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٦، ح٩.

الرحمن بن الحجاج وغيرها (في كل شهر عمرة).

ويمكن الاستدلال بصحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين يبقيان من رجب فتقول أم فروة: أي أبه: إن عمرتنا شعبانية؟ فأقول لها: أي بنيّة إنها فيما أهللت، وليست فيما أحللت)[1].

بتقريب أن هذه العادة من الإمام عليه السلام كانت لتحصيل عمرتين في شهرين في أقل مدة ممكنة ولو كان الشهر ثلاثين يوماً لما فرّق عنده الخروج في أول رجب أو آخره.

نعم، قد يكون ذيل ما ورد في خبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: (لكل شهر عمرة، قال: وقلت له: يكون أقلَّ من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة)[2] قرينة على أن المراد بالشهر ثلاثين يوماً، كما ورد في عدة الوفاة لكنه مردود بضعف الخبر لما تقدّم بل يمكن تقريبه دليلاً على مختارنا لأنه بعد أن ثبت أن الفصل بين عمرتين هو شهر فيكون الذيل منافياً له لأن العشرة تنافي الثلاثين بينما لو أريد به الشهر الهلالي أمكن أن يكون الفصل بعشرة أيام بين عمرة في أواخر الشهر السابق وأخرى في بداية اللاحق، وهذا ما أراد الإمام عليه السلام أن يؤكده للسائل ويرفع عنه توهم الفصل

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح١٠.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٦، ح ١٠.

بثلاثين يوماً فقال بإمكان كونه أقل لأن الشهر هو ما بين الهلالين وليس ثلاثين يوماً.

المقدمة الثامنة: تحديد مبدأ الشهر

الأقوال في مبدأ تحديد الشهر ثلاثة: فقد قيل بأن مبدأ الشهر الإهلال بالعمرة أي الإحرام لها، أو الإحلال منها، أو الخروج من مكة. وقد اختار السيد الخوئي قدس سره الثاني، وصاحب الجواهر قدس سره الثالث، والأقوى هو الأول، أما صاحب العروة قدس سره فقد احتمل الثلاثة ثم احتاط في النهاية بعدم مرور شهر على الإهلال بالعمرة الذي يتحقق قبل مرور شهر على الإحلال منها أو الخروج، قال قدس سره: ((فلا يُترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج، بل القدر المتيقن من جواز الدخول محلاً صورة كونه قبل مضي شهر من حين الإهلال أي الشروع في إحرام العمرة، والإحلال منها، ومن حين الخروج)).[1]

وإنما كان قدراً متيقناً لأن الشهر من حين الإهلال أول الثلاثة وقوعاً فإذا اشترطنا فيه الدخول محرماً فسيكون الإحرام بعد شهر من الإحلال أو الخروج واقعاً مسبقاً.

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١٥/٢٧.

قال السيد الخوئي قدس سره في تعليقته على العروة الوثقى: ((هل العبرة في العمرة الأولى التي يعتبر مضي الشهر عنها بإهلالها والشروع في إحرامها، أو بإحلالها والفراغ من إحرامها وأعمالها؟ فيه كلام. اختار المصنف قدس سره الأول بدعوى أنه القدر المتيقن من جواز الدخول محلاً، فإن أحرم للعمرة ثم بعد الأعمال خرج فإن رجع بعد مضي شهر من زمان إهلاله وإحرامه للعمرة يرجع محرماً ثانياً، وإن كان بالنسبة إلى إحلاله وفراغه من الأعمال أقل من شهر، إذ قد يحرم للعمرة ويبقى محرماً ولا يحلّ إلا بعد يومين أو أكثر. أقول: ما ذكره وإن كان أحوط ولكن الظاهر من معتبرة إسحاق ابن عمار كون العبرة في مبدأ الشهر بالاحلال والفراغ من العمرة لقوله (ع): (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه) وكلمة (تمتع) فعل ماضي ظاهر التحقق والفراغ في قبال الاستقبال، فالمراد بالشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي فرغ من عمرته، وأما إذا أهل بالعمرة ولم يفرغ منها فلا يصدق عليه أنه تمتع بل هو مشغول بأداء أعمال العمرة، كما استظهرنا ذلك في سائر الموارد كقولنا: صلى أو صام وغير ذلك.))[1].

قال شيخنا الاستاذ (دام ظله): هذا هو أحوط وموافق لما ثبت في علم الأصول من جريان العام في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص، ويوجد عام هنا وهو عدم جواز دخول مكة إلا محرماً استثني منه من دخل قبل

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١٧/٢٧.

مضي. شهره فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو زمن الإحرام فلو أهلّ بالعمرة في أواخر رجب وأحلّ منها في شعبان وخرج من مكة في شعبان فإنه يحرم لو رجع إلى مكة في شعبان نفسه.

لكن صاحب الجواهر قدس سره جعل الأحوط كون مبدأ الشهر من الإحلال وهو تام إذا كان حكم الفصل بين عمرتين بأقل من شهر إلزامياً وليس على نحو الرخصة، وأُخِذَ وحده من دون النظر إلى العام الذي ذكرناه.

واختار قدس سره اعتباره من زمن الخروج ((لا شهر نسكه السابق كي يستشكل فيه أنه من حين الإهلال أو من حين الإحلال))[1] مستدلاً بنصوص لا تخلو من ضعف في السند كخبر أبان وحفص بن البختري: (إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام) الضعيف بالإرسال ومرسلة الصدوق: (وعاد في الشهر الذي خرج فيه)، أو غير دالة على المطلوب كصحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: (في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة، قال: يدخل مكة بغير إحرام)[2]، وشكك في دلالة موثقة إسحاق على كون الشهر من العمرة السابقة واصفاً إياها بالإجمال وهي ليست كذلك بل هي صريحة في اعتبار الشهر الذي (تمتع) فيه.

ويضاف إلى ضعف هذا الدليل ما ورد في معتبرة إسحاق وغيرها من

(١) جواهر الكلام: ١٨/٤٤٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب٥١، ح٣.

قوله: (لكل شهر عمرة) فالشهر يفصل بين العمرتين وإذا اعتبرنا مبدأه الخروج الذي هو متأخر عن العمرة فسيكون بين العمرتين أكثر من شهر. فالقول بجعل مبدأ الشهر هو الخروج أضعف الأقوال. ونقض صاحب الرياض على هذا القول بأن إطلاقه ((يشمل صورة ما إذا كان شهر الخروج بعد الإحرام المتقدم بأزيد من شهر، ولا أظنهم يقولون به ولا صرّح به أحد))[1].

وردّ صاحب الجواهر بـ((عدم بدعٍ بالتزام ذلك الذي هو مقتضى إطلاق ما سمعته من النصوص))[2].

لكن تقدم أن النصوص غير وافية بالمطلوب فنقض صاحب الرياض وارد ولا علاج له إلا الاحتياط.

وقد اختار السيد الخوئي أن مبدأ الشهر من حين الإحلال من العمرة، لأن ((كلمة (تمتع)[3] فعل ماضٍ ظاهره التحقق والفراغ في قبال فعل الاستقبال، فالمراد بالشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي فرغ من عمرته، وأما إذا أهلَّ بالعمرة ولم يفرغ منها فلا يصدق عليه أنه تمتع فيه بل هو مشغول بأداء أعمال العمرة، كما استظهرنا ذلك في سائر الموارد كقولنا:

(١) رياض المسائل: ٣٢٧/٦.
(٢) جواهر الكلام: ٤٤٧/١٨.
(٣) الواردة في موثقة إسحاق بن عمار الآتية وفيها: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه.

صلى أو صام وغير ذلك))[1].

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: (سألته عن عمرة رجب ما هي؟ قال: إذا أحرمت في رجب وإن كان في يوم واحد منه فقد أدركت عمرة رجب وإن قدمت في شعبان، فإنما عمرة رجب أن تحرم في رجب)[4].

ولو نوقش في دلالة الصحيحة الثانية باعتباره حكماً خاصاً كاعتبار من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت كله، فإن الصحيحة الأولى واضحة الدلالة على المطلوب لأن الإمام عليه السلام بصدد تطبيق الحكم بأن زمن العمرة يكون بلحاظ الإحرام إذ لو كان شهر العمرة يُعتبر بلحاظ الإحلال فإن يوماً أو يومين لا يكفيان للوصول إلى مكة وأداء مناسك العمرة يومئذٍ إذ كانت الرحلة تستغرق ما لا يقل عن سبعة أيام، وفي صحيحة علي بن جعفر قال: (خرجنا مع أخي موسى في أربع عُمَر يمشي فيها إلى مكة بأهله وعياله واحدة منهن مشى. فيها ستة وعشرين يوماً، وأخرى خمسة وعشرين يوماً، وأخرى أربعة وعشرين يوماً، وأخرى إحدى وعشرين يوماً).[2]

والصحيحتان تعالجان الترديد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام (عن رجل أحرم في شهر وأحلّ في آخر، فقال: يكتب في الذي

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١٧/٢٧.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ١٠، ح١.

قد نوى، أو يُكتب له أفضلهما)[1] أو يحمل الذيل على كرم الله تبارك وتعالى في اختيار الأفضل كالذي ورد في من صلى منفرداً ثم أعاد الفرض في جماعة.

وعليه يحمل خبر عيسى. الفرّاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا أهلَّ بالعمرة في رجب وأحلّ في غيره كانت عمرته لرجب، وإذا أهلّ في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب)[2].

فيكون دليلنا على القول الأول الذي قوّيناه صحيحة أبي أيوب الخزاز وعلي بن جعفر ومعتبرة إسحاق بن عمار بالوجه الذي فسّرنا به كلمة (تمتع) الواردة فيه مع عدم قوة القولين الأخيرين.

وقد أيّد صاحب الرياض[3] هذا المعنى باحتمال عودة ضمير (شهره) في صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: (قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً)[4] إلى الإحرام ولا بأس به.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح١٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٣، ح١١.
(٣) رياض السائل: ٣٢٧/٦.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، ح٦.

المقدمة التاسعة: عدم جواز خروج المتمتع من مكة حتى يقضي حجه

تدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنهم يقولون في حجة التمتع حجة مكية وعمرة عراقية، فقال: كذبوا، أوليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج منها حتى يقضي حجه)[1].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف أتمتع؟ فقال: يأتي الوقت فيلبي بالحج، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحل من كل شيء وهو محتبس، وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج)[2] ورويت بطريق صحيح آخر[3].

ونحوها الروايات التي تدلّ على عدم جواز خروج المتمتع من مكة حيث يقضي حجه، ومنها صحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: (من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج).

وخبر معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٤، ح٦، ١٨.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٥، ح١.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب٢٢، ح٣.

حيث شاء)[1].

وورد التعليل في خبر وهيب بن حفص عن علي بن أبي حمزة قال: (سأله أبو بصير وأنا حاضر عمن أهل بالعمرة في أشهر الحج أله أن يرجع؟ قال: ليس في أشهر الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجه لأنه إنما أحرم لذلك)[2]. وتحمل على عمرة التمتع لما تقدم من جواز العمرة المفردة في أشهر الحج ويعود إلى أهله.

وخبر أبان بن عثمان عمّن أخبره؛ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأبق غلامه، أو تضلّ راحلته، فيخرج محرماً، ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة).[3]

وخبر موسى بن القاسم قال: (أخبرني بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر في عشر من شوال فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر، فقال له: أنت مرتهن بالحج)[4].

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح٣.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح٧.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٢٢، ح٩.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب٧، ح٨.

المقدمة العاشرة: سقوط الإحرام لعمرة جديدة عمّن رجع إلى مكة في نفس الشهر

الظاهر أن سقوط الإحرام لعمرة جديدة عمّن رجع إلى مكة في نفس شهر متعته السابقة التي خرج بعدها هو سقوط عزيمة لا سقوط رخصة، دلَّ على ذلك قوله عليه السلام في صحيحة حماد: (إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً) وقد قالوا في علم الأصول أن الجواب إذا كان بصيغة الخبر فإنه أأكد في الدلالة على الوجوب، وكذا مفهوم معتبرة إسحاق بن عمار: (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه).

وفي ضوء هذا يُعلم ما في كلام صاحب العروة قدس سره: ((وأيضاً سقوطه -أي وجوب الإحرام- إذا كان بعد العمرة قبل شهر إنما هو على وجه الرخصة))[1]؛ نعم، يمكن أن يأتي بالعمرة قبل مرور شهر برجاء المشروعية.

أقوال وآراء الفقهاء

بعد ذكر التمهيدات والمقدمات اللازمة للبحث، نشرع بذكر الأراء والاقوال للفقهاء في المسألة.

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٢٤/٢٧.

القول الأول: المنع مطلقاً

فحكى ((الشهيد في الدروس عن الشيخ في النهاية وجماعة أنهم أطلقوا المنع من الخروج من مكة للمتمتع، لارتباط عمرة التمتع بالحج، فلو خرج صارت مفردة))[1].

واستدل له العلامة قدس سره أيضاً بـ((قوله عليه السلام: (دخلت العمرة في الحج هكذا) وشبّك بين أصابعه، فإذا فعل عمرة التمتع، فقد فعل بعض أفعال الحج، فيجب عليه الإتيان بالباقي لقوله تعالى [وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للهِ][2]))[3].

واختاره السيد الحكيم قدس سره[4] واقتبس نص كاشف اللثام الذي قال: ((والأحوط القصر على الضرورة وأن لا يخرج معها إلا محرماً بالحج، إلا أن يتضرر كثيراً بالبقاء على طول الإحرام لطول الزمان، خروجاً عن مخالفة الأخبار المطلقة، ولاحتمال من لا يمكنه العود إلى مكة للإحرام به))[5].

واختاره أيضاً السيد الخوئي قدس سره وقال: ((وقد دلّت على هذه الأحكام روايات كثيرة معتبرة واضحة الدلالة))[6] وذكر صحيحتي زرارة (الأولى

(١) الحدائق الناضرة: ٣٦٢/١٤.
(٢) البقرة: ١٩٦
(٣) مختلف الشيعة: ٣٧١/٤، وذكره في الحدائق الناضرة: ٣٠٧/١٦، وغيره.
(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٢/١١.
(٥) كشف اللثام: ٤٥/٥.
(٦) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٠٨/٢٧.

والخامسة) وصحيحة الحلبي (السابعة) ثم قال ﷺ: ((قد عرفت عدم إمكان رفع اليد عن ظهور تلك الروايات في المنع بل صراحتها في ذلك))[1] وقال ﷺ في تعليقته على العروة الوثقى: ((بل لا يبعد الحرمة -أي حرمة الخروج من مكة- وما استدل به على الجواز لا يتم)).

فالدليل الذي يعتمدونه أصحاب هذا القول هو:

١- إطلاقات المنع في الروايات كصحيحة زرارة وصحيحة معاوية بن عمار، وعدم تمامية ما استدل به على الترخيص.

٢- إن العمرة مرتبطة بالحج فلا يجوز الفصل بينهما بالخروج.

٣- إن عمرة التمتع داخلة في الحج كبعض أجزائه ومن أتى ببعض أفعال الحج وجب عليه إتمام الباقي.

لكن الاستدلال بهذا المقدار غير كافٍ ما لم يُبيّن وجه الروايات المرخّصة في الخروج، لذا قال صاحب الرياض ﷺ: ((الأظهر في الجمع بينهما -أي ما دلّ على المنع من الخروج وما دلّ على جواز الخروج محرماً- أن يبقى القضاء فيها على حاله -أي بمعنى إتمام الحج-، ويقيد إطلاقها بصورة الاختيار، ويحمل الاكتفاء بالإحرام في هذه الصحاح على حال الضرورة وحصول الحاجة كما هو مورد أكثرها، والمطلق منها يقبل التقييد بها،

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١١/٢٧.

للصحيحة المفصلة المتقدمة -كصحيحة حماد بن عيسى- وهي أوضح شاهد على هذا الجمع حيث اشترط فيها في جواز الخروج ولو محرماً عروض الحاجة، وصرّح قبله بالمنع عن الخروج حتى يقضي الحج ويكمله... وبالجملة: فمقتضى الجمع بين هذه الأخبار المعتبرة - بعد ضم بعضها ببعض- المنع عن الخروج عن مكة اختياراً حتى يقضي الحج ويكمله إلا مع الضرورة، فيخرج محرماً إلى ما لا يفوت معه عرفة كما في المرسلة، ونحوها الأخبار المرخصة للخروج محرماً، لاختصاصها بالأماكن القريبة منها، بل اشترط ذلك في الصحيحة الأخيرة. وكل هذه الأخبار متفقة في المنع مطلقاً أو من غير ضرورة من غير تفصيل فيها بين ما إذا خرج ودخل في الشهر الذي أحرم فيه للعمرة أو غيره))[1]. ولا يخفى على المتأمّل في الروايات أنها لم تتعرض لذكر الضرورة وإنما ورد فيها ذكر الحاجة وهي أعم مطلقاً من الضرورة.

القول الثاني: المنع المقيد

قال صاحب الشرائع قدس سره: ((ولا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحج لأنه صار مرتبطاً به إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة)) وشرحه صاحب الجواهر قدس سره: ((بأن يخرج محرماً بالحج باقياً على إحرامه حتى

(١) رياض المسائل: ٢١٧/٧.

يحصل الحج منه، أو يعود للحج قبل مضي شهر كما في القواعد جمعاً بين النصوص السابقة -الناهية عن الخروج- ومرسل موسى بن القاسم، بناءً على كون السؤال منه عن إفراد العمرة بعد أن قصد التمتع بها، وإطلاقه الحل خارجاً وراجعاً مقيد بما إذا رجع قبل شهر لخبر إسحاق بن عمار ومرسل الصدوق وحسن حماد))[1].

وذكر صاحب الرياض قدس سره وجهاً لطيفاً بـ((أن يجمع بينهما -أي الروايات الناهية عن الخروج حتى يقضي حجه وصحيحتي علي بن جعفر- بحمل القضاء في الصحاح على ما يعمّ الدخول في الإحرام. كما في الخبرين -أي خبري علي بن جعفر- بعدها لكنهما قاصرا السند وحمل القضاء في الصحاح على ذلك في غاية البعد))[2].

والرد الأول غير تام لأنهما صحيحتا السند، لكن الثاني وجيه فإن العرف يفهم من قضاء الحج إتمام أفعاله ولا يكفي مجرد التلبّس بالإحرام.

وقد وجّه الشهيد الأول قدس سره في الدروس القول الأول بما ينطبق على القول الثاني فقال قدس سره: ((ولعلهم أرادوا الخروج المحوج إلى عمرة أخرى -كما قال في المبسوط- أو الخروج لا بنية العود))[3] ونتيجته عدم وجود قائل بالمنع

(١) جواهر الكلام: ٢٤/١٨.
(٢) رياض المسائل: ٢١٧/٧.
(٣) الحدائق الناضرة: ٣٦٢/١٤.

المطلق.

وردّه صاحب الجواهر قدس سره بأنه ((لا داعي إلى ذلك بل يمكن أن يكون لحرمة الخروج مطلقاً عندهم))[1].

القول الثالث: الجواز على كراهة

قال صاحب الجواهر قدس سره: ((نعم، عن السرائر والنافع والمنتهى والتذكرة وموضع من التحرير وظاهر التهذيب وموضع من النهاية والمبسوط كراهة الخروج لا حرمته. للأصل والجمع بين النصوص بشهادة قوله عليه السلام: (ما أحب) في خبر حفص –والصحيح أنها رواية الحلبي- منها، وهو لا يخلو من وجه))[2].

وقوّاه صاحب العروة قدس سره لنفس القرينة ولمرسلة الصدوق ومرسلة أبان بتقريب أن المنع عن الخروج من جهة احتمال فوت الحج، فلو علم بعدم فوت الحج فلا يحرم الخروج.

وردّ السيد الخوئي قدس سره على القرينة بأن ((جملة (ما أحب) غير ظاهرة في الكراهة بالمعنى الأخص بل استعملت في القرآن المجيد في الموارد

(١) جواهر الكلام: ٢٦/١٨.
(٢) جواهر الكلام: ٢٦/١٨.

المبغوضة المحرمّة كثيراً كقوله تعالى: [واللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ][1] وقوله عز وجل: [لاَّ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ][2] وهي الغيبة المحرمة وكذلك ما نُسب إلى الذوات كقوله عزَّ من قائل: [إنَّ اللهَ لا يُحِبُّ المُعتَدينَ][3] [واللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ][4] [فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ][5].

وبالجملة: جملة (ما أحب) غير ظاهرة في الجواز مع الكراهة، بل إما تستعمل في المبغوضية المحرمة أو الأعم منها ومن الكراهة، فلا تكون هذه الجملة صالحة لرفع اليد عن ظهور تلك الروايات في الحرمة)).

وردّ على تلك الروايات الثلاث بضعف السند وبالاستغراب من التقريب ((إذ كيف يمكن استفادة ذلك من تلك الروايات مع التصريح فيها بعدم جواز الخروج محلاً مطلقاً وجوازه محرماً مع الحاجة))[6].

وعرّض شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله الشريف) بردّ السيد الخوئي وغيره (قدس الله أسرارهم) على هذه القرينة إذ أن هذه المناقشة موجودة في آثار كثيرة من الكتب الاستدلالية فقال: ((إن جملة (لا أحب) بنفسها لا تدل على أكثر من كراهة الخروج وعدم رجحانه بدون الإحرام. نعم، قد تستعمل

(١) البقرة:٢٠٥
(٢) النساء: ١٤٨
(٣) البقرة: ١٩٠
(٤) آل عمران: ٥٧
(٥) آل عمران: ٣٢
(٦) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢٠٩-٢١١.

في الحرمة والمبغوضية ولكن بقرينة خارجية، كما في قوله تعالى: [واللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ] وقوله تعالى: [لاَّ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ]))[1].

القول الرابع: الجواز من غير كراهة

الجواز من غير كراهة ما دام واثقاً من عدم فوات الحج، واختاره صاحب العروة قدس سره فإنه بعد أن قوّى الجواز على كراهة قال: ((بل يمكن أن يقال: إن المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك للتحفظ عن عدم إدراك الحج وفوته، لكون الخروج في معرض ذلك، وعلى هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحج منه، نعم لا يجوز الخروج لا بنية العود أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج)).

واستغرب السيد الخوئي قدس سره من هذا القول وتساءل: ((كيف يمكن استفادة ذلك من تلك الروايات مع التصريح فيها بعدم جواز الخروج محلاً مطلقاً وجوازه محرماً مع الحاجة))[2].

دراسة ومناقشة الأقوال

يمكن تصنيف الروايات بحسب دلالتها على حكم المسألة إلى طوائف

(١) تعاليق مبسوطة: ١٢٧/٩.
(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١١/٢٧.

وعلى ضوئها نقوم بدراسة ونقد الأقوال والآراء:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على المنع مطلقاً

هناك مجموعة من الروايات تدلّ على المنع من الخروج من مكة مطلقاً من دون تعليل الحكم كصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قلت له: كيف أتمتع؟ قال: تأتي الوقت فتلبي - إلى أن قال - وليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج) وصحيحة أخرى لزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف أتمتع؟ فقال: تأتي الوقت فتلبي بالحج، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحلّ من كل شيء وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكة حتى يحج) وصحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام -في حديث- قال: (تمتع فهو والله أفضل، ثم قال: إن أهل مكة يقولون: إن عمرته عراقية وحجته مكية، كذبوا أوَليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه) وصدر صحيحة حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عُسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج، فلا يزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه، وإن شاء وجهه ذلك إلى منى، قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟

قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً، قلت: فأي الإحرامين والمتعتين، متعة الأولى أو الأخيرة؟ قال: الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته، قلت: فما فرق بين المفردة وبين عمرة المتعة إذا دخل في أشهر الحج؟ قال: أحرم بالعمرة ((بالحج)) وهو ينوي العمرة، ثم أحل منها ولم يكن عليه دم، ولم يكن محتبساً بها، لأنه لا يكون ينوي الحج).[1]

الطائفة الثانية: جواز الخروج محرماً بالحج للحاجة العارضة

ما تدلّ على جواز الخروج محرماً بالحج إذا عرضت له حاجة كصحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجل قضى متعته وعرضت له حاجة أراد أن يمضي إليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهلّ بالحج وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع إلى مكة مضى إلى عرفات) وخبر أبان بن عثمان، عمن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأبق غلامه، أو تضل

(١) الأحاديث من وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الأحاديث الاول والثاني والخامس والسادس.

راحلته، فيخرج محرماً، ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة). [1]

الطائفة الثالثة: جواز الخروج محرماً بالحج مطلقاً

تدل مجموعة من النصوص على جواز الخروج محرماً بالحج مطلقاً كصحيحتي علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قدم متمتعاً، ثم أحلّ قبل يوم التروية، ألَهُ الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها). وصحيحته الأخرى عن أخيه، قال: (وسألته عن رجل قدم مكة متمتعاً فأحلّ، أيرجع؟ قال: لا يرجع حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها مخافة أن لا يدرك الحج، فإن أحب أن يرجع إلى مكة رجع، وإن خاف أن يفوته الحج مضى على وجهه إلى عرفات). [2] فهذه الطائفة دالة على جواز الخروج محرماً بالحج مطلقاً وإن لم تعرض له حاجة.

الطائفة الرابعة: كراهة الخروج إلا أن يخرج محرماً

مجموعة منها دلّت على كراهة الخروج إلا أن يخرج محرماً كصحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد

(١) الأحاديث من وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الأحاديث الرابع والتاسع.
(٢) الأحاديث من وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الأحاديث الحادي عشر والثاني عشر.

الخروج إلى الطائف؟ قال: يهلّ بالحج من مكة، وما أُحب أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة).[1] ولا يضرّ في ظهور (ما أحب) في الكراهة استعمالها في الحرمة في جملة من الموارد لأنه مع القرينة. فهي تدلّ على كراهة الخروج إلا أن يخرج محرماً من غير تعرّض للحاجة وعدمها.

الطائفة الخامسة: جواز الخروج محلاً للحاجة الطارئة

ما تدلّ على جواز الخروج محلاً إذا عرضت له حاجة كمعتبرة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة، وهو مرتهن بالحج، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج) وخبر موسى بن القاسم عن (بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر عليه السلام في عشر من شوال فقال: إني أريد أن افرد عمرة هذا الشهر، فقال: أنت مرتهن بالحج، فقال له

(١) الأحاديث من وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الحديث السابع.

الرجل: إن المدينة منزلي، ومكة منزلي ولي بينهما أهل، وبينهما أموال، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعاً حول مكة، وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال: تخرج حلالاً، وترجع حلالاً إلى الحج). [1] وخبر موسى بن القاسم في حديث: (فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر -يعني: شوال-، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: إن أهلي ومنزلي بالمدينة، ولي بمكة أهل ومنزل، وبينهما أهل ومنازل، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعاً حول مكة، وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال: اخرجْ حلالاً، فإذا كان إبان الحج حججتَ)[2].

الطائفة السادسة: المنع لخوف فوات الحج

مجموعة منها تدلّ على تعليل المنع بخوف فوات الحج كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه، قال: (وسألته عن رجل قدم مكة متمتعاً فأحلّ، أيرجع؟ قال: لا يرجع حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها مخافة أن لا يدرك الحج، فإن أحب أن يرجع إلى مكة رجع، وإن خاف أن يفوته الحج مضى على وجهه إلى عرفات). وخبر أبان بن عثمان، عمن أخبره، عن أبي

(١) الأحاديث من وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الأحاديث الثامن والثالث.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب٧، ح١.

عبد الله عليه السلام قال: (المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأبق غلامه، أو تضل راحلته، فيخرج محرماً، ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة) ومرسلة الصدوق في الفقيه قال: (قال الصادق عليه السلام: إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه، إلا أن يعلم أنه لا يفوته الحج، وإن علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً، وإن دخلتها (دخلها) في غير ذلك الشهر دخلتها (دخلها) محرماً)[1] وخبر علي بن أبي حمزة خبر علي بن أبي حمزة، قال: (سأله أبو بصير وأنا حاضر عمن أهلّ بالعمرة في أشهر الحج له أن يرجع؟ قال: ليس في أشهر الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجه لأنه إنما أحرم لذلك)[2] وظاهر صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: يهلّ بالحج من مكة، وما أُحب أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة)[3]. لقوله عليه السلام فيها: (ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة) وصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قدم متمتعاً، ثم أحلّ قبل يوم

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الأحاديث الثاني عشر والتاسع والعاشر.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، الحديث ٦.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الحديث ٧.

التروية، ألَهُ الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها) [1] وفيها (ولا يجاوز الطائف وشبهها) إذ يفهم العرف منها ان هذا للاحتراز من فوات الحج. ولذا لم يأذن الإمام عليه السلام بالخروج إلى المدينة في خبر موسى بن القاسم لكنه عليه السلام أذن بالخروج قريباً من مكة ويشاركها في العلة صحيح عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية). [2] الصريحة في العمرة المفردة وخبرعمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجة فليس له أن يخرج حتى يحجّ مع الناس)[3] الظاهر فيها.

نتيجة البحث

و بعد دراسة ما بينه شيخنا الاستاذ (دام ظله) في موسوعته الفقهية -فقه الخلاف[4]- وضم بعض الروايات إلى بعض نتوصل الى نتائج يمكن تبيينها بما يلي:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، الحديث ١١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، الحديث ٩.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، الأحاديث ٦.
(٤) راجع فقه الخلاف، ج٧

ان روايات الطائفة الأولى تدلّ على المنع مطلقاً إلا أنه لا يمكن الالتزام بحمله على الحرمة لعدة قرائن:

القرينة الأولى: ورود الترخيص بالخروج من مكة محرماً إذا عرضت حاجة (وهو قول الطائفة الثانية) بل مطلقاً (قول الطائفة الثالثة) بل جواز الخروج محلاً إذا عرضت له حاجة (قول الطائفة الخامسة) فلا يبقى تحت هذه الحرمة مورد يذكر إلا الخروج محلاً من دون حاجة وهو ما نسميه بالخروج اختياراً.

القرينة الثانية: ظهور لفظ (ما أحب) في صحيحة الحلبي في الكراهة؛ قال صاحب الرياض قدس سره: ((فإن (لا أحب) كالصريح في الكراهة، وأظهر دلالة عليها من (ليس له) على التحريم في الأخبار السابقة، مع أنه صريح في جواز الخروج بعد الإحرام قبل قضاء الحج))[1].

القرينة الثالثة: تعليل المنع في روايات الطائفة السادسة بأنه للاحتراز من فوت الحج فتكون الحرمة مقيدة بهذه العلة ولا يكون الخروج ممنوعاً إذا كان واثقاً من إدراك الوقوف، ولو خالف المكلف وفاته الحج فإنه يأثم لا للخروج من مكة وإنما لتفويته الواجب وهو الحج.

ولا يضرّ ما قيل من أن مخافة فوت عرفة ((حكمة التشريع لا علة الحكم

(١) رياض المسائل: ٢١٧/٧.

حتى يدور مدارها فهو من قبيل لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك فخوف المولى أوجب تحريم الخروج وإن لم يخف العبد بل تيقن عدمه))[1] لأمرين:

الأول: إننا ذكرناه من جملة قرائن فيصلح مؤيداً إن ترددنا في استظهار تقييد الحكم بهذه العلة.

الثاني: إن التعليل ظاهر من بعضها كمرسلة الصدوق.

القرينة الرابعة: إن الخروج لو كان ممنوعاً إلا لضرورة لنبّه الإمام عليه السلام في معتبرة إسحاق بن عمار إلى ذلك ((إذ مجرد الحاجة غير كافٍ إذا لم يبلغ حد الضرورة، مضافاً إلى أنه يلزم حينئذٍ الإحرام، لأن الاضطرار إلى الخروج لا إلى ترك الإحرام))[2]. ولم يشر السيد الخوئي قدس سره إلى كل هذه القرائن الصارفة عن القول بالحرمة حين علّق على العروة بقوله: ((بل لا يبعد الحرمة، وما استدل به على الجواز لا يتم)) واكتفى بذكر صحيحة الحلبي وناقشها بأن (ما أحب) غير مختصة بالكراهة المعروفة وإنما تستعمل في المحرمات وذكر مرسل الصدوق وخبر أبان وناقشها بضعف السند[3].

ونفس النقاش متوجه الى السيد الحكيم حيث استبعد أن يكون المدار في

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي قدس سره: ١٩٢/٤١.
(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي قدس سره: ١٩٢/٤١.
(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٠٩/٢٧.

المنع هو فوات الحج وعدمه واقتصر على مناقشة مرسلة الصدوق والرضوي وصحيح الحلبي وانتهى إلى مختار صاحب اللثام من حرمة الخروج من مكة إلا لضرورة ويخرج محرماً[1].

وقد ذكر الشيخ الأستاذ الفياض (دام ظله) وجهاً لصرف ظهور الطائفة الأولى في الحرمة إلى غيرها فقال: ((إن المتفاهم العرفي منها على أساس مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عدم جواز الخروج المنافي للحج لا مطلق الخروج وإن لم يكن منافياً له، إذ احتمال أن يكون عدم جواز الخروج حكماً تعبدياً صرفاً بعيد جداً عن الارتكاز العرفي، فإن قوله عليه السلام (حتى يحج) يمنع عن ذلك، ويدل على أن الحج هو الغاية النهائية فالمناط إنما هو بحصولها))[2].

وهذا القول قابل للنقاش:

أولا: لو كنا نحن والطائفة الأولى فإن العرف لا يرى مانعاً من الالتزام بهذا الحكم التعبدي الصرف وهو إلزام المتمتع بالبقاء في مكة حتى يقضي حجه، بل الحكم كذلك لما دلّ على دخول العمرة في الحج وأن المتمتع محتبس في مكة ومرتهن بالحج ولولا الترخيص الذي ورد في الطوائف الأخرى لما جاز الخروج، وحتى حينما يجوز الخروج فإنه يأتي بالشهر

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢١١/١١.
(٢) تعاليق مبسوطة: ١٢٥/٩.

اللاحق بعمرة جديدة لتتصل بالحج فلا مانع عرفاً من الحكم بالمكث في مكة حتى يقضي حجه.

ثانيا: إن كلمة (حتى) الواردة في الطائفة الأولى إذا فهمناها بمعنى (لكي) صح ما ذكره (دام ظله) وإذا كانت بمعنى (إلى أن) أفادت الحكم التعبدي الصرف الذي أنكره، والثاني أظهر عرفاً من الروايات خصوصاً مع اقترانها بكلمة (يقضي) في صحيح حمّاد. ولا أقل من الترديد والإجمال المبطل للاستدلال.

وعلى أي حال **فيحمل المنع على الكراهة في الموارد التي ورد الترخيص فيها بالخروج** وهو ظاهر صحيحة الحلبي ولأنه مقتضى القواعد عند اجتماع النهي والرخصة. ويمكن أن نتصور لهذه الكراهة منشأين:

المنشأ الأول: منع المقدمات التي يحتمل أنها تؤدي إلى تفويت الواجب الذي علم اهتمام الشارع به مثل الحج.

المنشأ الثاني: أنه لو خرج ودخل في شهر جديد فستجب عليه عمرة تمتع جديدة لدخول العمرة في الحج وستكون حجته ميقاتية أو مكية وليست آفاقية من سائر بلاد الأرض كالكوفية الواردة في الروايات وغيرها وفي ذلك نقص في الكمال.

ومن تلك الروايات ما تقدم كصحيحة معاوية بن عمار[1] وصحيحة حمران

(١) ذكر صاحب الحدائق قدس سره ٣٥٨/١٤ وجهاً آخر لفهم مثل صحيحة معاوية

بن أعين قال: (دخلت على أبي جعفر عليه السلام فقال لي: بما أهللت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: أفلا أهللت بالحج ونويت المتعة، فصارت عمرتك كوفية وحجّتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين)[1].

والنتيجة فيجوز للمتمتع الخروج من مكة لو عرضت له حاجة عقلائية على كراهة وترتفع الكراهة بالإهلال بالحج وخروجه محرماً ويشترط بالإذن بالخروج وثوقه بإدراك الحج ويراعي في عودته أحكام الإحرام من حيث عودته في نفس الشهر وعدمه.

قال شيخنا الأستاذ (دام ظله): ويمكن أن نعرض الجمع بين الروايات بصياغة أخرى وذلك في إبقاء المنع على ظاهره ولكنه منعٌ في طول إرادة المعتمر المحافظة على عمرة التمتع التي دخل بها لتكون حجته آفاقية من حيث الثواب التي تستلزم اتصال العمرة التي دخل بها بالحج، فلو لم يرد ذلك ورضي بحجة ميقاتية أو مكية فله الخروج وان ترتب عليه الإتيان بعمرة تمتع جديدة.

بن عمار بأن الإمام عليه السلام بصدد الرد على العامة الذين ينفون حج التمتع ويشكلون على أتباع أهل البيت عليهم السلام بأن حجهم ليس حج تمتع وإنما حج إفراد حيث يُحرمون من مكة ويفردون حجّهم فبيّن الإمام عليه السلام جواب الإشكال.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٢، ح٥.

نظير تروك الاعتكاف في اليومين الأولين فهي محرمة عليه في طول إرادته لإتمام الاعتكاف وإلا فإنه له أن يبطل العمل من أساسه لأنه مستحب فيهما فصحيحتا زرارة باقيتان على ظاهر المنع وصحيحة الحلبي ناظرة إلى كراهة إبطال تمتعه بالعمرة الأولى وحاجته إلى عمرة جديدة.

وفي نهاية المطاف نقول بأن مقتضى هذه القرائن هو أن نحمل قوله عليه السلام: (فليغتسل للإحرام وليهلّ بالحج في صحيحة حفص بن البختري وقوله عليه السلام: (خرج محرماً ودخل ملبّياً بالحج) في صحيحة حماد على الاستحباب لحفظ حجته آفاقية وللاحتراز عن فوات الوقوف بعرفة فيما لو رجع إلى مكة وجدد إحرامه منها فإذا خرج من مكة محرماً لقضاء حاجته فإنه يعود ويذهب إلى عرفات مباشرة.

فهرس المحتويات

إجزاء الوقوف في عرفة مع العامّة وعدمه ٣
عند الاختلاف في الهلال ٣
المقدمة ٣
تأريخ المسألة ٥
القول الأول: الإجزاء وأدلته ٩
القسم الأول: الأدلة الخاصة ١٠
الدليل الأول: قرآني ١٠
الدليل الثاني: روائي ١٤
مناقشات سندية ١٥
الإجابة على المناقشات ١٨
مناقشات دلالية ٢١
الدليل الثالث: السيرة العملية ٢٦
نتيجة أدلّة القسم الأول ٢٩
القسم الثاني: الأدلة العامة ٢٩
الدليل الأول: قاعدة نفي العسر والحرج ٢٩
إشكالات على الاستدلال بالقاعدة ٤١
الدليل الثاني: قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ٤٦
الدليل الثالث: قاعدة رفع ما اضطروا إليه ٥٢
الوجه الرابع: التقية ٥٦
نتيجة البحث ٦٩
جواز الضرب ونحوه ٧١
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٧١
المقدمة ٧١
الضرورة في استخدام العنف ٨٤
القول الأول: الجواز مطلقاً ٨٤
أدلة القول الأول ٨٦
القول الثاني: المنع منه مطلقاً ٩١
أدلة القول الثاني ٩٤

القول الثالث: التفصيل بين القتل وما دونه ٩٦
القول الرابع اشتراط جواز الجميع بإذن الإمام أو نائبه الخاص ١٠٠
الفقيه وصلاحية اعطاء الإذن ١٠٢
نتيجة البحث ١٠٦
مسؤوليّة الإمتثال والقيام ١٠٩
بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٠٩
المقدمة ١٠٩
المبحث الأول: في مدرسة العامة ١١١
معنى الحسبة ١١٤
تأريخ الحسبة ١١٧
الاستدلال على انحصار الوجوب بالسلطان ١٢٠
مناقشة إناطة الفريضة بالسلطة ١٢٣
المبحث الثاني: في مدرسة الإمامية ١٢٨
حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٣٤
المعروف والمنكر: فردي واجتماعي ١٣٥
القسم الأول: الامتثال والقيام الفردي ١٣٧
القسم الثاني: الامتثال والقيام الاجتماعي ١٣٨
نتيجة البحث ١٤١
حكم قطع أعضاء الإنسان والتّصرف فيها ١٤٣
المقدمة ١٤٣
الجهة الأولى: إذا كان المقطوع منه حيّاً ١٤٤
القيد الأول: أن لا يؤدي إلى قتل النفس ١٤٤
الأدلة ١٤٤
القيد الثاني: حرمة الإضرار بالبدن ١٤٦
الأدلة ١٤٧
القيد الثالث: عدم إذلال النفس ١٥١
الأدلة ١٥١
القيد الرابع: وجود مسوِّغ شرعي وغرض عقلائي ١٥٢
الأدلة ١٥٢
آراء الأعلام و مناقشتها ١٥٣

الجهة الثانية: إذا كان المقطوع منه ميتاً..... ١٥٧
الأدلة على حرمة القطع ١٥٧
الطائفة الأولى..... ١٥٧
الطائفة الثانية ١٥٨
موارد الإستثناء من حكم الحرمة ١٦٤
الأدلة على جواز القطع ١٧٠
الوجه الأول: عدم صدق عنوان الهتك ١٧٠
مناقشة الوجه الأول ١٧١
الوجه الثاني: عمومات الوصية..... ١٧١
مناقشة الوجه الثاني ١٧٢
نتيجة البحث ١٧٤
التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة وشروطها ١٧٧
المقدمة..... ١٧٧
الشرط الأول: إسلام الذابح..... ١٧٩
الشرط الثاني: التسمية ١٨٠
شرط التسمية في الكتاب ١٨٠
شرط التسمية في السنة..... ١٨٢
نسيان التسمية وأثره على الذبيحة ١٨٣
الجاهل وإمكان إلحاقه بالناسي..... ١٨٤
التسمية بلفظ الجلالة..... ١٨٥
الشرط الثالث: الاستقبال ١٨٨
الأدلة على شرطية الإستقبال ١٨٨
نسيان إستقبال الذبيحة وجهلاً..... ١٩٣
الشرط الرابع: كيفية الذبح ١٩٦
الأدلّة الروائية: ١٩٦
الأقوال في مسألة كيفية الذبح..... ١٩٨
الأول: القول بقطع الأوداج الأربعة ١٩٨
أدلّة القول الأول..... ١٩٨
مناقشةالأدلة ١٩٨
الثاني: القول بكفاية قطع الحلقوم ٢٠٠

الثالث: القول بكفاية قطع الحلقوم والودجين ٢٠٤
مختار شيخنا الأستاذ دام ظله ٢٠٤
الشرط الخامس: كون آلة الذبح من الحديد ٢٠٨
ادلّة عدم جواز التذكية إلا بالحديد ٢٠٨
الأول: الروايات ٢٠٨
علاج التعارض: ٢٠٩
الثاني: الإجماع ٢١٠
الثالث: العرف ٢١١
الشرط السادس: الحركة الدالة على الحياة بعد الذبح ٢١٢
الشرط السابع: استقرار حياة الذبيحة ٢٢٣
تأريخ المسألة ٢٢٥
تعريف الحياة المستقرة ٢٢٦
أدلة إشتراط استقرار الحياة ٢٢٧
مناقشة أدلة إشتراط استقرار الحياة ٢٢٨
تعريف إستقرار الحياة عند شيخنا الأستاذ (دام ظله) ٢٢٩
الشرط الثامن: عدم إبانة الرأس قبل الموت ٢٤٠
الأدلة الروائية ٢٤١
البحث الأول: إبانة رأس الذبيحة وحكم أكلها ٢٤٣
الأدلة ٢٤٤
البحث الثاني: حكم إبانة رأس الذبيحة في عملية الذبح ٢٥٢
القول الأول: الحرمة ٢٥٢
القول الثاني: الكراهة ٢٥٤
الشك في ثبوت وتحقّق الشروط ٢٥٦
المستوى الأول: الإطلاقات والعمومات الفوقانية ٢٥٧
المستوى الثاني: في الأصل العملي ٢٦٤
نتيجة البحث ٢٦٨
التلقيح الصناعي، أنواعها، صورها وأحكامها ٢٧١
المقدمة ٢٧١
النوع الأول: التلقيح بين الزوجين و صوره ٢٧٢
الصورة الأولى: حقن ماء الزوج في مهبل الزوجة ٢٧٢

العناوين الثانوية لاباحة العملية.....٢٧٣
الأول: تطبيق قاعدة لا الضرر ٢٧٣
الثاني: قاعدة الحرج ٢٧٧
الثالث: قاعدة الاضطرار ٢٧٧
الرابع: أمر من تجب طاعته ٢٧٩
الصورة الثانية: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم ثم تزرع في رحم الزوجة.....٢٨٣
الصورة الثالثة: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم إلى أن يكتمل ٢٨٤
الصورة الرابعة: تلقيح الحيمن والبويضة خارجا ثم زرعها في زوجة أخرى للزوج.....٢٩٠
الصورة الخامسة: تلقيح حيمن وبويضة الزوجين خارج الرحم ثم تزرع في رحم أجنبية.....٢٩٢
الأدلة.....٢٩٤
أولاً: الآيات الكريمة ٢٩٥
ثانياً: الروايات ٢٩٦
ثالثاً: ارتكاز المتشرعة على المنع.....٣٠١
رابعاً: أصالة الاحتياط في الفروج ٣٠٢
النوع الثاني: التلقيح الصناعي بين الأجنبيين وصوره ٣٠٧
الصورة الأولى: حقن الزوجة بماء الأجنبي.....٣٠٧
الأدلة.....٣٠٨
الصورة الثانية: تلقيح البويضة بحيمن رجل أجنبي خارجاً وزرع اللقيحة في رحم الزوجة ٣١٣
الصورة الثالثة: تلقيح ماء الزوج وبويضة أجنبية خارجا ثم زرعها في رحم الزوجة.....٣١٤
الصورة الرابعة: تلقيح ماء الرجل ببيضة الأجنبية غير المتزوجة خارجاً وزرعها في رحمها ٣١٦
الصورة الخامسة: حقن البيضة من الأجنبية في مهبل الزوجة وتلقيحها بماء الزوج.....٣١٧
الصورة السادسة: حقن المرأة غير المتزوجة بماء رجل أجنبي ٣١٩

النتيجة ٣٢١
في ما تجب فيه الزكاة من التسع و غيره **٣٢٣**
المقدمة ٣٢٣
الأصناف في الزكاة **٣٢٤**
أدلة وجوب الزكاة في التِسع **٣٢٦**
نفي الوجوب في ما سوى التسع ٣٢٩
مناقشة القول بعدم الوجوب في غير التسع ٣٣١
روايات معارضة ٣٣٢
وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة ٣٣٦
الوجه الأول: اختصاص الوجوب بالتسع وحمل غيرها على الاستحباب ٣٣٦
الوجه الثاني: حمل ما دلّ على الوجوب في غير التسع على التقية ٣٤٠
الوجه الثالث: عفي عما سوى التسع ٣٤٦
الوجه الرابع: وجود دليل خاص من الروايات يعالج التعارض ٣٥٢
الوجه الخامس: الوجه المختار ٣٥٧
الدليل على المختار ٣٥٧
الوجه السادس: تعيين العناوين الزكوية من صلاحيات حاكم الدولة الإسلامية .. ٣٦٤
نتيجة البحث ٣٧١
جواز خروج المتمتع من مكة قبل الحجّ **٣٧٣**
المقدمة ٣٧٣
المقدمة الأولى: أشهر الحج ٣٧٧
المقدمة الثانية: عمرة التمتع وأشهر الحج ٣٧٨
المقدمة الثالثة: عمرة التمتع داخلة في الحج ٣٨٠
المقدمة الرابعة: جواز إتيان العمرة المفردة في أشهر الحج ٣٨٢
المقدمة الخامسة: جواز الإحرام في شهر والخروج والدخول إلى مكة في نفس الشهر ٣٨٥
المقدمة السادسة: أقل الفصل بين العمرتين ٣٨٦
الأقوال في أقل الفصل بين عمرتين ٣٨٧
القول الأول: اعتبار الفصل بسنة ٣٨٧
القول الثاني: اعتبار الفصل بعشرة أيام ٣٨٩
القول الثالث: اعتبار الفصل بشهر وهو المشهور ٣٩٢

القول الرابع: عدم اعتبار الفصل..... ٣٩٦
المقدمة السابعة: المراد من الشهر ٤٠٠
المقدمة الثامنة: تحديد مبدأ الشهر ٤٠٢
المقدمة التاسعة: عدم جواز خروج المتمتع من مكة حتى يقضي حجه ٤٠٨
المقدمة العاشرة: سقوط الإحرام لعمرة جديدة عمّن رجع إلى مكة في نفس الشهر ٤١٠
أقوال وآراء الفقهاء..... ٤١٠
القول الأول: المنع مطلقاً ٤١١
القول الثاني: المنع المقيد..... ٤١٣
القول الثالث: الجواز على كراهة..... ٤١٥
القول الرابع: الجواز من غير كراهة ٤١٧
دراسة ومناقشة الأقوال ٤١٧
الطائفة الأولى: ما تدلّ على المنع مطلقاً ٤١٨
الطائفة الثانية: جواز الخروج محرماً بالحج للحاجة العارضة..... ٤١٩
الطائفة الثالثة: جواز الخروج محرماً بالحج مطلقاً ٤٢٠
الطائفة الرابعة: كراهة الخروج إلا أن يخرج محرماً ٤٢٠
الطائفة الخامسة: جواز الخروج محلاً للحاجة الطارئة ٤٢١
الطائفة السادسة: المنع لخوف فوات الحج ٤٢٢
نتيجة البحث ٤٢٤
فهرس المحتويات ٤٣١