استفهامات واستفتاءات
مع المرجع الدينيّ العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله
(١٩٩٠ـ١٩٩٥م)

جميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:
إن إدارة دار **المحجة البيضاء** تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أيّ جزء من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن مسبق من أصحاب الحقوق ، **تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .**

الطبعة الأولى
١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م

ISBN 978-614-517-100-3

دار المحجة البيضاء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت لبنان

الرويس، مفرق محفوظ ستورز، بناية رمّال
Post Box 14/5479
00961 1 552847
00961 3 287179 / 00961 1 541211
almahajja@terra.net.lb daralmahaja
www.daralmahaja.com

استفهامات واستفتاءات

مع المرجع الدينيّ العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله

(١٩٩٠ـ١٩٩٥م)

حيدر حبّ الله

دار المحجة البيضاء

إخراج
للخدمات
اللغوية والفنية
لبنان · 71 362109


بسم الله الرحمن الرحیم

المقدّمة

السؤال مفتاح الحقيقة، وهو بوّابة المعرفة، وقد اعتمد التعليم الدينيّ على السؤال منذ أيّامه الأولى، فنما في ظلّ الحوار والسؤال والجواب، وكان طلاب العلم يتعاهدون سؤال أساتذهم وعلماء عصرهم؛ كي ينهلوا من علمهم، ويستفيدوا من خبراتهم ومعارفهم، وما زالت هذه العادة جارية ـ بحمد الله ـ إلى يوم الناس هذا.

أحد أهمّ الشخصيّات التي رأيتُها في حياتي تفتح أبوابها وتمدّ ذراعيها لأيّ سؤالٍ، مهما كان وبرحابة صدرٍ، هو المرجع الدينيّ الراحل العلّامة السيّد محمّد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، فقد كان دأبه الجواب عن الأسئلة على مختلف الصعد، في الوسط النخبوي والسياسي، وصولاً إلى الوسط العامّ وأسئلة آحاد الناس في كلّ التفاصيل المرتبطة بهم وبدينهم وقضاياهم، فكان بحقٍّ أنموذج العالم الذي عاش بين الناس.

في أيّام دراستي في الحوزة العلمية في مدينة صور «المدرسة الدينيّة»، حيث كنت أدرُسُ المقدّمات والسطوح، وبالتحديد بين عامي ١٩٩٠ ـ ١٩٩٥م، كنتُ أرسل بعض ما يخطر في بالي من أسئلة واستفهامات، وما أواجهه أو يواجهه بعض المؤمنين من

قضايا ترتبط بأمور دينهم..، كنتُ أرسل ذلك عبر أوراق أدوِّن فيها أسئلتي لمكتب العلّامة فضل الله في مدينة بيروت، وكنتُ أتلقّى الأجوبة بخطّه بعد مدّةٍ، وقد استمررت على هذه الحال لمدّة تتراوح بين خمس وستّ سنوات، وقد تجمّع عندي مجموعةٌ من الأوراق تحتوي على مجموعة من المواضيع. وكنّا عندما تأتي الأجوبة من مكتب سماحته نجلس في الحوزة العلميّة مع بعض الطلّاب؛ لقراءة ما جاء في هذه الأجوبة، والاستفادة منها، وعمدتنا طلاب مقدّماتٍ وسطوح.

وقد حملتُ معي هذه الأوراق بعد سفري إلى إيران عام ١٩٩٥م، ثمّ حملتها معي عام ٢٠٢٣م من إيران إلى بريطانيا، ومؤخّراً خطر في بالي طباعة هذه الأسئلة والأجوبة؛ لتعمّ بها الفائدة ويُستفاد منها، ورغم أنّها ليست كثيرةً، لكنْ قد تكون في موضوعاتها الفائدةُ للكثير من المؤمنين أو لطلّاب العلوم الدينيّة، كما أنّها تعكس تفكيري وبعض الأسئلة التي كانت تشغل ذهني وذهن أمثالي في تلك الفترة، بوصفنا طلاب الحوزة العلميّة؛ لهذا كلّه، قرّرتُ طباعة هذه الأسئلة والأجوبة؛ لتعميم الفائدة، فكان هذا الكتاب.

ولا بُدَّ لي من توضيح أمورٍ:

١ ـ إنّ تاريخ هذه الأسئلة والأجوبة يقع من عام ١٩٩٠م إلى عام ١٩٩٥م، حيث كنتُ وقتها أدرس أواخر المقدّمات ومباحث السطوح.

٢ ـ أغلب القسم المرتبط بالاستفتاءات الفقهيّة كانت أسئلتي فيه عن فتاوى السيّد أبو القاسم الخوئي، لهذا فالأصل في كلّ سؤالٍ فقهيّ موجود هنا هو أنّ جوابه على فتاوى الخوئي، لكنْ في بعض الأحيان كنت أسأل عن فتاوى السيّد الخميني والسيّد محمد رضا الكلبايكاني والسيّد علي السيستاني والسيّد محمّد حسين فضل الله، ويظهر من السؤال أو الجواب أنّ المسؤول عن رأيه هو هذا أو ذاك، وعليه ففي كلّ موضعٍ توجد فيه قرينةٌ على أنّني أسأل عن فتوى غير السيد الخوئي فإنّه يُعمل بهذه القرينة، وإلّا فيكون السؤال على وفق فتوى الخوئي.

٣ ـ أعتقد بأنّ الأوراق المتبقّية عندي هي أغلب الأوراق التي كنتُ أرسلها لسماحته، ولكنّني في الوقت عينه أظنّ ظنّاً غيرَ ضعيفٍ أنّ بعض الأوراق ربما فقدتُه مع الأسف الشديد، ولهذا فإنّ ما هو في هذا الكتاب يمثِّل ـ على الأقلّ ـ أغلب الأسئلة الكتبيّة التي كنت أوجّهها لسماحته، أمّا الأسئلة الشفويّة التي كنّا نسأله إيّاها فتُترك للذاكرة، ولعلّ مناسبةً هنا أو هناك تدفعنا لنقل مضمون جوابه﵀.

٤ ـ بعضٌ قليلٌ من الأسئلة لا يزيد على أصابع اليد الواحدة لم يُجِبْ عنه سماحة السيّد، ولا أدري ما السبب، وربما أراد الرجوع إليه؛ للجواب عنه، ففاته ذلك، والعلمُ عند الله. وقد أبقيتُ هذه الأسئلة وكتبتُ في موضع الجواب جملة: «لم يُجِبْ سماحته عن هذا السؤال».

٥ ـ قمتُ بإجراء بعض التغييرات الطفيفة جدّاً في الأسئلة، وبخاصّة تحويل بعض الكلمات ذات اللهجة العامّيّة اللبنانية إلى كلماتٍ باللغة العربيّة الفصحى، وإلّا فعامّة النصّ هو نفسه.

٦ ـ قمتُ بفهرسة الأسئلة حسب موضوعاتها، وقسّمتُها إلى: قسمٍ عامّ مرتبط بقضايا فكريّة وعقائديّة وتاريخيّة وأصوليّة وحديثيّة وتفسيريّة وما شابه ذلك؛ والقسم الثاني مخصَّص للاستفتاءات الفقهيّة، التي حاولتُ تقسيمها وفق أبرز أبواب الفقه.

رحم الله العلّامة فضل الله، فقد كان ذا صدرٍ رحبٍ وتواضعٍ جمّ، فطالبُ علمٍ صغير مثلي، يتراوح عمره في تلك الفترة بين ١٧ إلى ٢٢ سنة، يُكثر عليه من الأسئلة ـ وسط آلاف من الأسئلة الأخرى الشفويّة والكتبيّة التي كانت تأتيه ـ، ولا يُبدي تبرُّماً ولا انزعاجاً. ورغم أنّ بعض هذه الأسئلة يُعَدّ بسيطاً جدّاً بالنسبة له، ومهمّاً بالنسبة لي في تلك الفترة التي كنتُ فيها مبتدئاً في طلب العلم، لكنّه لم يكن يتوانى عن التجاوب مع أسئلتنا.

وأذكر أنّنا ذهبنا مرّةً لزيارة أحد الفقهاء في جنوب لبنان، وسألناه ـ أنا وبعض الطلاب ـ عن مدرك وجوب تسليم الخمس للحاكم الشرعيّ، فأجاب: إنّكم تدرسون المقدّمات وأوائل السطوح، وتريدون أن تسألوا الفقيه عن مدرك الحكم في هذه المسألة أو تلك؟! فخرجنا من عنده، وكتبنا هذا السؤال بعينه للسيّد فضل الله، وقد أجابنا بما فهمناه، ولم نحتَجْ معه إلى أن نكون مجتهدين كباراً

حتّى نفهمه، وهذا السؤال موجودٌ هنا في هذا الكتاب، فالعلمُ يزكو بالإنفاق واحترام طلّاب العلم الصغار، وتقدير دَوْر الجميع، ومساعدتهم في الوصول إلى الحقيقة، لا بصنع الطبقيّة، وفرض الهَيْبة، وبناء الحواجز بين العلماء والطلاب، ولا بقمع أسئلة الطلّاب أحياناً إذا كانت جريئةً.

رحم الله العلّامة فضل الله، وحشره مع الأنبياء والأولياء والصالحين، وحَسُن أولئك رفيقاً.

حيدر محمّد كامل حبّ الله
٨ـ ١٢ ـ ١٤٤٦هـ
٤ ـ ٦ ـ ٢٠٢٥م

تقديم

[بقلم سماحة الدكتور السيّد جعفر فضل الله]

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمدُ لله، وصلّى الله على سيِّدنا محمّدٍ وآله وسلَّم.

وبعدُ، فقد كان للوالد السيّد محمّد حسين فضل الله﵀ اهتمامٌ بالغٌ بالاستفتاءات التي تَرِدُ إليه، وهو صاحبُ الكلمة التي كرَّرها مراراً: «ليس هناك سؤالٌ تافهٌ، وليس هناك سؤالٌ مُحْرِجٌ. الحقيقةُ بنتُ الحوار». هكذا يمكن أن يجد المتأمِّل في هذه الكلمة رؤية السيّد فضل الله﵀ لأهمِّيّة السؤال، في أنّه رحلةٌ بين السائل والمجيب في رحلة البحث عن الحقيقة، وإذا كان السؤال يعكسُ حاجة المعرفة للسائل، فإنّه يشكِّل أكثر من إضافةٍ إلى المسؤولِ في أكثر من جانبٍ، أقلّه أنّه يؤمّن له معطياتٍ على كيفيّة اشتغال عقل المجتمع المتلقّي للمعرفة، وما الذي يثير انتباهه؟ وما هي موارد اهتماماته؟...

وأسردُ هنا قضيّتين أو حادثتين ذَكَرهما الوالد:

الأولى: أتاه ـ وهو في منطقة النَّبْعة شرقيّ بيروت ـ شخصٌ مقلِّدٌ للسيّد محسن الحكيم﵀، الذي كان يُفتي بنجاسة أهل الكتاب، وكان هذا الشخص عاملاً عاديّاً، فسأله عن رأي السيّد الحكيم، فأجابه،

ثمّ أردفَ سائلاً: هل يجوز الزواج من الكتابيّة؟ فأجابه السيّد فضل الله عن جواز ذلك في رأي السيّد الحكيم، فقال له السائل متعجِّباً: كيف ذلك؟!

يعلِّق السيّد فضل الله على هذه الحادثة، ويقول: إنّ هذا الإشكال الذي بدا في ذهن الإنسان العاديّ هو ذاتُهُ الذي خَطَرَ في بال المرجع، ودفَعَه إلى تغيير فتواه من النجاسة إلى الطهارة، وأضافه في ذَيْل بحثه في كتابه «مستمسك العروة الوثقى». طبعاً من الواضح أنّ تفاعل العالِم المختصّ مع السؤال ومسار الإجابة عنه يختلفُ عن الإنسان العاديّ غير المختصّ.

الثانية: أرسل السيّد فضل الله أكثر من مرّةٍ إلى السيّد الخوئي﵀ يقترح عليه إعادة نظره بالنسبة إلى رأيه في تنجيس المتنجِّس، مُلِحّاً الطلب عليه في استفتاءَيْن ـ على ما في بالي ـ، إلى أن جاءه الردّ بأن هذه المسألة أُشبعَتْ بحثاً، ولا حاجة إلى إعادة النظر فيها. وقد نُشر ذلك في كتاب «منية السائل».

ما رُمْتُ الإشارة إليه هنا هو أنّ هذا انعكاسٌ لوظيفةٍ هامّة من وظائف السؤال، حيث لا يكون دَوْرُ الوكيل ـ حيث كان السيّد فضل الله وكيلاً مطلقاً للسيّد الخوئي ـ هو إرسال السؤال وتلقّي الجواب، وإنّما المساهمة في عكس مشاكل الواقع للمكلَّفين، بما يجعله واسطةً في نقل الجانب التطبيقيّ لفتوى المرجع في حياة الناس، ما قد يدفعه إلى إعادة النظر نتيجة العلاقة الجَدَليّة بين النظريّة (الفتوى) والتطبيق. وأعتقد أنّ هذه المسألة لا بُدَّ أن تشكِّل جزءاً من مسؤوليّة

الوكلاء؛ ولا سيَّما أن مشاكل الحياة المعاصرة تكبر وتتعقَّد. وجعلُ الموضوع حركةً من أعلى إلى أسفل فقط، دون وجود أيّ تغذيةٍ راجعةٍ ـ بطريقةٍ مباشرة أو غير مباشرة ـ من الأرض إلى موقع المرجعيّة، تُفقد هامشاً من المرونة، قد يملك الفقيه تحريكه إذا ما توافَرَتْ لديه معطياتٌ ذات قيمةٍ لطبيعة الإشكاليّات التي تفرضها فتواه على أرض الواقع.

لا أريد أن أسترسلَ هنا، بقدر ما أردْتُ الإشارة إلى طبيعة نظرة السيّد فضل الله إلى السؤال والاستفتاء والاستفهام وأهمِّيّته، وهو ما مارسه عمليّاً قبل تصدِّيه للمرجعيّة وبعدها، وأذكر تجسيد ذلك لديه في عدّة نقاط:

أوّلاً: أفرد السيّد فضل الله مساحةً للسؤال والجواب بعد درس تفسير القرآن الأسبوعيّ، وقد حضرتُ ذلك منذ بداية وَعْيي في ثمانينيّات القرن الماضي، وكان هذا دَيْدَنُه مع أجيالٍ من قَبْل. وفي قسم الأسئلة والأجوبة كان يجيب عن أيّ سؤالٍ، حتّى فيما يرتبطُ بشؤونه الشخصيّة، معتبراً أنّ الشخصيّة العامّة لا تملك كثيراً من خصوصيّاتها، التي تتّصل بالقول الذي يسمعه الناس منها، وفعلها ووضعها الذي قد يثير تساؤلاً لديهم.

ثانياً: كان السيّد فضل الله يتلقّى الاتصالات الهاتفيّة بشكلٍ مباشر، ولم يكن في هذا انتقائيّاً، وإنّما يستطيع أيٌّ كان أن يسأله. وكان يهتمُّ للإجابة عن أسئلة بعض المثقَّفين والمؤثِّرين، حتّى أنّ بعضهم صار لديه ما يُشبه الموعد الأسبوعيّ، ليطرح أسئلته بشكلٍ

دَوْريّ، من خلال الإشكالات التي يجمعها وتدور حوله.

ثالثاً: بعد الصلاة، كان السيّد يجلس على أرض المسجد، مواجهاً المصلِّين الذين يتحلَّقون حوله؛ ليسأل كلٌّ منهم عمّا بدا له. ولم يترك تلك العادة إلّا بعد استهدافه أمنيّاً، فكان يخرج من الصلاة إلى غرفةٍ تابعةٍ للمسجد، ويستقبل السائلين واحداً تلو الآخر، صغاراً وكباراً. وكان لا يتعقَّد من أيّ سؤالٍ، ولا سيَّما تجاه الحملة الظالمة التي استهدفَتْه في آرائه؛ لتحرف وجهتها، وكان الناس حَطَباً لها في إدخالهم فيما لا يملكون ثقافة الخَوْض فيه بعُمْقٍ، ومع ذلك كان السيّد يجيبُ بمقدار ما يتَّسع استيعاب السائل؛ لأنّه يرى ذلك مسؤوليّةً في رفع وَعْي السائل؛ حتّى لا يُخْدَع عن حاله.

رابعاً: كان السيّد فضل الله﵀ من أوائل الذين أنشأوا موقعاً على الإنترنت، وكان يتلقّى يوميّاً عشرات الاستفتاءات الفقهيّة والعَقْديّة والمفاهيميّة وغيرها في اليوم الواحد، قد يصل إلى مائة ومائتين وربما أكثر في بعض المناسبات، كشهر رمضان والحجّ، وكان يجيب عنها مكتب الاستفتاء، ومن ثمّ يلاحظ السيّد﵀ الأجوبة، ويقرُّها أو يعدِّلها، وأحياناً يغيِّرها بالكامل.

كان السيّد﵀ حريصاً على وصول الأجوبة إلى المستفتين خلال ٢٤ ساعة إجمالاً. ومن الأمور اللافتة في هذا المجال أنّه كان يذهب أسبوعيّاً إلى مكتبه في منطقة السيّدة زينب﵄ في الشّام، فكان يرتاح قليلاً بعد صلاة الجمعة، ثمّ يصطحب معه الاستفتاءات المُجاب عنها من مكتبه، ويراجعها في السيّارة، حتّى إذا وصل إلى الحدود

اللبنانيّة السوريّة كان يُرجِعُها ملاحَظَةً مع بعض المرافقين، الذين كان دَوْرهم الوصول إلى الحدود ثمّ العودة إلى بيروت؛ فقط لأنّه لا يُريد أن يؤخِّر الأجوبة على طالبيها حتّى يوم الاثنين. عمليّاً تتأخَّر فقط الاستفتاءات الواردة يومَيْ السبت والأحد إلى الاثنين.

وفي موازاة ذلك، أذكر أنّه كان لدى السيّدﷺ جهاز فاكس في مكتبته الخاصّة، وفي أحد الأيّام اقترح عليه مديرٌ أن ينقل الفاكس إلى مكتبه؛ ليتابعه، ورفض السيّدﷺ رفضاً قاطعاً، وكان حريصاً على أن يبقى له تواصلٌ مباشر، والاستفتاءات التي تَرِدُ عبر الفاكس كان يجيب عنها بخطّ يده، ووظيفةُ المساعدين هو إرسالها إلى أصحابها.

خامساً: في موسم الحجّ كان لديه موعدٌ يوميّ مع الوفود، وكان يُلقي محاضرةً في كلّ وَفْدٍ؛ انطلاقاً من خصوصيّات مجاله الاجتماعيّ، وكذلك ما يهمّه بيانه من معاني الحجّ، وكان يفتح الأسئلة لأكثر من مرّةٍ في اليوم الواحد.

وأذكرُ أنّه عندما كان ينزل إلى المسجد الحرام، كنّا نقول له أن يتخفَّف من العمامة، حتّى لا يتميَّز؛ فيخلو لنفسه وعبادته، فيقول لنا: لماذا نحنُ هنا؟! فينزل بعمامته، ولا يكاد يسمح له توافد الناس عليه للسؤال بأن يخلو لنفسه، إلّا ما يتَّسع للصلاة. هذا كان يحصل بعد كلّ مسار الجهد الذي يبذله يوميّاً في التواصل مع الناس.

أخيراً، كان حريصاً على أن لا يكون الجواب عن أيّ سؤالٍ مقتصراً على الجانب الفقهيّ فحَسْب، أو على قدر ما يكفي تقنيّاً في الجواب، بل يضيف إليه نوعاً من ثقافة الفتوى، تَبَعاً لملاحظة طبيعة

السائلين في حاجاتهم المعرفيّة.

ربما لا يبالغ المرء بالقول: إنّ حركة السؤال والجواب لدى السيّد فضل الله﵀ يمكن أن تكون موضوع أطروحةٍ بحثيّة في حدّ ذاتها؛ وذلك لاختصارها جزءاً من حياة فقيهٍ داعيةٍ، لم تكن المرجعيّة الفقهيّة عنده سوى أداةٍ للدعوة إلى الله، في تقديم النموذج الحيّ في مسيرة سدّ الحاجات المعرفيّة والروحيّة والنفسيّة للناس، عبر تفاعل السؤال والجواب.

وفي الختام، أحبّ أن أطلّ على هذا الكتاب الذي بين أيدينا في عدّة ملاحظاتٍ:

الأولى: إنّ الكتاب انعكاسٌ لكثيرٍ من الأبعاد التي أشار إليها المؤلِّف الأخ العلّامة الشيخ حيدر حبّ الله أيضاً، في علاقة المُفتي بالمستفتي، والمجيب بالسائل. وهنا نلمحُ تأثيراً إيجابيّاً أو سلبيّاً، تَبَعاً لطبيعة هذه العلاقة، وهذا ما يفتح باباً للحديث عن ضرورة استبطان شخصيّة الداعية إلى الله في كلّ المواقع التي يشغلها الفقيه، ولعلّي في هذا أستحضر قول الله تعالى للنبيّ ﷺ: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً**﴾ [الكهف: ٢٨].

الثانية: يعكس الكتاب شخصيّةَ المؤلِّف، في مسار دراسته الحوزويّة، في متابعة أيّ سؤالٍ يخطر في بال الطالب خلال دراسته، وكيف يتابع الطالب الجادّ كلَّ سؤالٍ يخطر في باله، كما يعكسُ

تطلُّعاته الفكريّة في تلك المرحلة.

وأحسبُ أن صفة الموضوعيّة تبدو لي في أصل النشر؛ لأنّ السؤال في حدّ ذاته حاجةٌ للمعرفة، وكثيرٌ من الناس قد لا يسألون أَنَفةً من إبداء هذه الحاجة، حتّى في مراحل سابقةٍ يبدو فيها السؤال طبيعيّاً جدّاً؛ والحال أنّ المؤلِّف قد ذهب به الشَّوْطُ بعيداً وعميقاً في إنتاج المعرفة، وأصبح من أصحاب الرأي والمسألة، ومع ذلك لا يجد حَرَجاً في نشر ذلك في هذا الكتاب.

أمّا الأمانة العلميّة فهي صفةٌ بارزة لَمَنْ يعرف المؤلِّف، ويهمّني تأكيد ما أكَّده، وهو السياق الذي صيغَتْ فيه الأجوبة بناءً على آراء فقهاء آخرين، ممّا نعلمُ أنّ للسيّد فضل الله﵀ رأياً مخالفاً، أو على الأقلّ أنّ رأيه تغيَّر لاحقاً. ولعلّ من الضروريّ الإشارة إلى ضرورة توخِّي القارئ الحَذَر في اعتبار كلّ جوابٍ واردٍ في الكتاب بمثابة رأيٍ للسيّد فضل الله، وهذا الأمر ذكَرَه المؤلِّف في مقدّمته، إضافةً إلى نقاط أخرى يلزم مراعاتها.

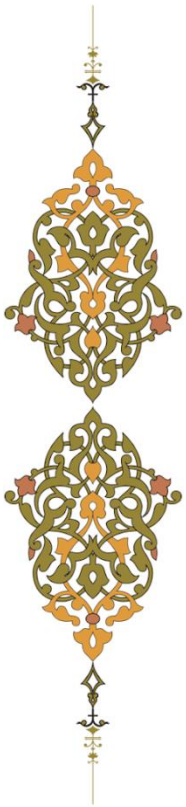
الثالثة: أحبّ أن أذكر أن الكتاب يعكس كذلك أَدَب السائل، سواء في أسلوب السؤال أو في الإشكالات التي يشير إليها إشارةً أو يلمِّح لها تلميحاً، حتّى في بعض الموارد التي يشير فيها الكاتب إلى توقُّعه استفاضةً في بعض الأجوبة.

كما تعكس بعض الأجوبة أدب المُفتي وأخلاقيّته ورحابة صدره، سواء في توضيح السبب الذي يكمن في الاقتضاب أحياناً، ومدح السائل على وَعْيه الفكريّ والفقهيّ، وعلى غيرته الإسلاميّة على

الحوزات، من دون أن يفوتنا الإشارة إلى تعبير السيّد﵀ عن موافقته على فكرةٍ يطرحها السائل هنا وهناك.

الرابعة: عرفانُ مودّةٍ وتقديرٍ للأخ الشيخ حيدر على حُسْن ظنّه وتواضعه العلميّ والأخويّ، في الطلب إليّ أن أكتب مقدّمةً لكتابه، وهو في غنًى عن ذلك. على أنّني أرى لزاماً عليَّ شكره على إتاحة الفرصة لي للكتابة عن بعض ما عايشتُه من حياة الوالد﵀ في الجانب الذي يعكسه الكتاب، والذي أشعر بأنّ من المفيد مشاركته مع القارئ الكريم، حيثُ يقدِّم نموذجاً حيّاً لأخلاقيّة العالِم في تفاعله مع حاجات الناس المعرفيّة، إضافةً إلى الحاجات الأخرى. وإنّني أسأل الله تعالى أن يكون هذا الكتاب موضعاً للنَّفْع على أكثر من صعيدٍ. والله المُسدِّد لكلّ صوابٍ، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

جعفر محمّد حسين فضل الله
٢١ ذو الحجّة ١٤٤٦هـ
١٧ حزيران ٢٠٢٥م



القسم الأوّل

استفهامات عقائديّة
وتاريخيّة وحديثيّة وأصوليّة

تفسير القرآن بالحديث

لو وردت آيةٌ قرآنية لها ظهورٌ معين، لكنّ روايةً صحيحة السند فسّرتها بشكلٍ آخر، فهل يمكن حينئذٍ فرض كون مؤدّى الآية حسب دعوى الرواية دليلاً قرآنياً في أمرٍ معين أو أنّ هذا في الحقيقة دليلٌ من السنّة الشريفة؟

ج: إذا كانت الرواية حجّةً في مدلولها، حيث يمكن رفع اليد عن القرآن بملاحظتها، فيكون ذلك دليلاً قرآنيّاً؛ لأنّ المقصود به المدلول الذي قامت الحجّة عليه، إمّا من جهة الظهور أو من جهة الدليل الشرعي على إرادة خلاف الظاهر، كما في موارد التخصيص أو التقييد أو المجاز.

تفضّلتم في جوابٍ سابقٍ بالقول بأنّ الرواية الصارفة للآية عن ظاهرها بحيث يكون الظهور في وادٍ والرواية في وادٍ آخر يجعل الآية مفسَّرةً والرواية مفَسِّرة، السؤال: هل يعني سقوط الظهور عن الحجِّيّة، حيث لا يمكن الاعتماد عليه مطلقاً ولو في بابٍ آخر إلّا بتفسيره حسب مؤدّى الرواية؟

ج: إذا كانت الرواية صالحةً لصرف اللفظ عن ظهوره عُرْفاً فيجوز الأخذ به، أمّا إذا كانت غير صالحة، بل كانت مضادّةً للظهور عُرْفاً، كانت من الروايات المخالفة للكتاب.

هل حقّاً لدينا فقهٌ سياسيّ أو إداريّ أو اقتصاديّ؟!

أودّ طرح فكرةٍ في مسألة النصوص التي تكتسب صيغة الشمول من الإطلاق أو العموم، فإنّ هذه النصوص تارةً يكون لها أفراد، يكون انطباق العامّ أو المطلق عليها أمراً مألوفاً، كأن أقول: لا تكرموا الفسّاق، فإنّ الامتداد الزمانيّ والمكانيّ يعني أنّ الفسّاق لن يكرموا بمقتضى هذا النصّ، وهذا يجعلنا نقبل القول بأنّ الشريعة الإسلاميّة ـ مثلاً ـ حرَّمت إكرام الفسّاق بمقتضى هذا النصّ، لكن في أحيان أخر يندرج ضمن النصّ، على طريقة القاعدة الأصوليّة لا الفقهيّة ـ تشريعات مستقلّة، حيث لا يمكن نسبة هذه التشريعات بشكلٍ واضح إلى النصّ، فإنّ قول الله في القرآن الكريم: ﴿**وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**..﴾ يتمثّل في الجَرْي على وفق أوامر الرسول ﷺ، لا أنّه بهاتين الكلمتين يُنشئ الأحكام التي ذكرها الرسول، من هنا ـ وأعتذر عن طول الفقرة؛ لأهميّتها عندي ـ فإنّه يوجد في الملفّ السياسي بدرجةٍ أولى في الشريعة أحكام يمكن جعلها مثل: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**..﴾، فمثلاً: لنتأمّل في نصّ: «ونَظْم أمركم..»، فهذا النصّ يفرض تنظيم أمورنا، على الأقلّ في المجال السياسي، ولكنّه لا يمكن ادّعاء أنّه يبيّن مسلكنا السياسي للحكم، ومن هنا أصل إلى مصبّ فكرتي التي تقول: إنّنا نملك عموميّات بعيدة في العمل السياسي يمكنها أن توجّه السلوك بشكلٍ عامّ، لكنّها لا تكفي لجعلها سانّةً لقوانين بنائيّة للدولة، فالآن مثلاً مجلس

الشورى أو الخبراء أو صيانة الدستور أو رئيس الجمهورية أو الوزراء أو غير ذلك مما فيه آلاف القوانين التفصيليّة المتعلّقة به، هل لها جذورٌ إسلاميّة على غير مستوى العموميّات البعيدة؟ وعلى ضوء هذه الفكرة يَرِدُ الاعتراض الذي يقول: لا يوجد في الإسلام بناءٌ دقيقٌ للسياسة وإقامة الدولة، بل بتعبيرٍ دقيق: منطقة الفراغ هي التي تقيم عمليّاً أنظمة الدولة وأجهزتها.

أرجو أن يتَّضح مرادي جليّاً حتّى تكون الإجابة الشريفة مطابقه له.. ويمكن أيضاً افتراض نفس الدعوة في المنهاج التربويّ في الإسلام، فلقد طالعتُ في كتاب «الوسائل» وهو ـ كما تعلمون ـ من أكبر المجاميع الحديثيّة، وراجعتُ فيه مباحث الأولاد وما يتعلّق بالتربية، فكان أن رأيت زهاء أربعمائة حديث في هذا الصدد، لكنّ هذه الأحاديث ـ مع قطع النظر عن سندها ـ لا تحقّق إلا في قضايا أجنبيّة عن العمق التربويّ، كأن تستفيض في قضايا التصدُّق بوزن شعره ذهباً أو العقيقة وشروطها وما يتعلّق بصلب الموضوع بما يقارب المئتي رواية، لا يتدخّل في العمق في مشاكل الطفولة، بحيث تدرسها دراسةً واضحه تعالج كلّ ظاهرةٍ سلوكيّة بنوعٍ من التفصيل أو ببعض الإجمال على غرار البحث التربويّ في عالم اليوم، هنا أقول: يوجد عموميّات تفرض تعاملنا مع الأطفال بطريقةٍ حسنة، لكن هذا شيء وافتراض منهاجٍ يعالج كلّ ظاهرةٍ شيءٌ آخر، فظواهر انعدام الثقة بالنفس عند الأطفال أو الكذب أو الخجل والحياء أو النفاق العملي أو الخوف أو الوقاحة إلى آخر القائمة،

ليس هناك دقّة في التعامل معها، إذاً فلماذا ركّز في لسان التشريع الإسلامي على تفاصيل بعض القضايا، كالعبادات، في حين تركت قضايا واقعيّة ومحلّ ابتلاء حتّى في ذلك الزمان، كالتربويّات، فتحدّث عنها بالعموميّات والصياغات البعيدة؟!

ج: إنّ مثل العبارة المذكورة «نَظْم أمركم» لا يمكن أن يكون أساساً تشريعيّاً لأيّ نظام؛ لأنّها تؤكّد المسألة من حيث المبدأ. أمّا مجلس الشورى فينطلق من قاعدة الشورى التي تُلزم وليَّ الأمر، كما أنّ مجلس الخبراء قد ينطلق من قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، وربما تكون التنظيمات الرئاسيّة والحكوميّة والإداريّة ناشئةً من عناوين المصلحة الملزمة التي يراها الوليّ في حركته الولائيّة أو التي يخضع لها الحكم الشرعي التابع للمصالح والمفاسد، وهذا هو العنوان الذي تتحرّك فيه منطقة الفراغ فيما لم يأتِ فيه نصّ؛ فإنّ الفقيه يلاحق المصالح والمفاسد في هذا الأمر أو ذاك، كما أنّ بإمكان الفقيه استيحاء القاعدة العامّة من خلال الأحاديث الواردة في الأماكن الخاصّة لاستخلاص القاعدة منها، مع ملاحظة أنّ هناك قواعد عامّة تؤكّد هذا البرنامج أو ذاك، ولعلّ ملاحظة الفقه الإسلامي في قواعده العامة وشموليّة موارده توحي بواقعيّة ذلك. وأعتقد أنّ تجربة «اقتصادنا» تمثّل تجربةً رائدة في وضع البنية الفوقيّة على مستوى القاعدة على أساس البنية التحتيّة، والله العالم.

الفكر الإسلاميّ ومبدأ «الغاية تبرِّر الوسيلة»

هل يؤيّد الفكر الإسلامي مبدأ «الغاية تبرِّر الوسيلة»؟ ولو كان

الجواب بالنفي، فكيف نفسِّر المصلحة الإسلاميّة العليا والعناوين الثانوية المتعلّقة بالمجال السياسيّ والقياديّ؟

ج: إذا أخذنا بقاعدة التزاحم فإنّها تكون دليلاً على أنّ الغاية الكبرى تبرِّر الوسيلة، فيجوز ارتكاب الحرام إذا ترتَّب عليه مصلحة كبرى، كما في دخول أرضٍ مغصوبة لإنقاذ غريقٍ، أو تهديم البيت الذي يحترق من قبل الإطفائيّين لإنقاذ مَنْ فيه أو لمنع امتداد الحريق إلى أماكن أخَر ونحو ذلك، وهذا عامٌّ لكلّ الحالات الخاضعة للقاعدة.

حجِّيّة الأخبار في غير المجال الفقهيّ

هل أنّ دليل حجِّيّة الأمارات يرتّب الحجِّيّة وآثارها على غير البحث التشريعي أو أنّه يقتصر على الجانب التشريعي من الآيات والنصوص الروائيّة، حيث لا يمكن أن يُلتَزم بالحجِّيّة في البحث التاريخي أو التفسيري أو العقائدي أو غيره، على أساس أنّه لا معنى للمنجِّزية والمعذِّرية فيها، وعليه فلو فرض عدم الحجِّيّة كيف السبيل للتمسُّك بالظهورات والروايات والآيات في غير القضايا الفقهيّة المعروفة؟ وأين يُصبح مصيرها؟

ج: إذا كان معنى الحجِّيّة المنجِّزيةَ والمعذِّرية، فلا مجال لها إلا فيما يترتّب عليه أثرٌ شرعي، أمّا إذا كانت بمعنى جعل الطريقيّة، فيمكن شمولها لما ذكرت على أساس الانطلاق من بناء العقلاء في الأخذ بالظهور بقضاياهم العامّة التي تتّصل بالقناعات التاريخيّة

والتفسيرية أو نحو ذلك، مما يجعل للحجِّيّة أثراً فكريّاً أو عمليّاً في الواقع الإنساني الخاصّ أو العامّ. والظاهر عندنا أنّ عالم الحجج العقلائيّة لم يدخله التشريع؛ لأنّه لا حاجة إليه؛ لعدم وجود فراغٍ يجب ملؤه، فهو أشبه بالأمور التكوينيّة التي تسدّ حاجة المكلّف، فلا دَخْلَ للشارع فيها تأسيساً وإمضاءً.

هل أدلّة وجوب تصديق الثقة تعني الوجوب النفسي، أو بمعنى أنّ العمل على وفقها شرطه الوثاقة والعدالة؟

ج: الوجوبُ طريقيٌّ، بمعنى قيام الحجّة على المكلَّف، أو عدم القيام الحجّة عليه، تَبَعاً لوثاقة المخبر وعدمه على أساس أن تكون الوثاقة شرطاً للعمل.

أخبرني الثقةُ بمنازعةٍ بينه وبين ثقةٍ آخر، هل يجوز لي تصديق الأوّل بدون الاطّلاع على رأي الثاني في الموضوع، بحيث أرتِّب الأثر والعمل وفق خبر الثقة هذا، مع عدم كوني في مقام القضاء وفضّ الخصومات؟

ج: إذا حصل الاطمئنان بقوله جاز ترتيب الأثر، ولكنْ كيف يمكن حصوله؟ أو كيف يمكن الاعتماد عليه مع وجود المعارض حَسْب الفرض؟!

عدم تخصُّص الفقهاء في علم الكلام

ألا تلاحظون أنّ علماءنا لا يتحرّكون في العقيدة بنفس الحُرِّيّة

العلميّة التي يتحرّكون فيها في الفقه والأصول، أو أنّهم يتحرّكون ويخشون عامّة الشيعة، كما ألاحظ في عدّة قصص قديمة وحديثة؟

ج: من المؤسف أنّ المسائل العقيديّة ليست موضع الاهتمامات العلمائيّة العامّة، انطلاقاً من اقتصار تخصُّصهم على الفقه وأصوله، مما يجعلهم غير ملمّين بالجانب العلميّ بالعقائد، فلا يملكون عمق التحليل فيه، وربما كانت مراقبة العوامّ سبباً لذلك لدى البعض منهم.

تلفيق السيّد الصدر بين الاجتهادات لبناء نظامٍ اقتصاديّ

هناك طرحٌ قدّمه السيّد الشهيد الصدر﵀ في كتاب «اقتصادنا»، وخلاصته: إنّه بالإمكان الأخذ بأيٍّ من الاجتهادات الفقهيّة الموجودة بين المتأخّرين والمتقدّمين ـ قُدِّست أسرارهم ـ في مجال إيجاد نظامٍ اقتصاديّ متكامل على أساس حجِّيّة مطلق الاجتهادات ما دامت كلّها تنبع من المصادر الشرعيّة المقرَّرة. هل هذا الرأي مقبولٌ أو مرفوضٌ؟ ولماذا كان مرفوضاً لو رفض؟ وما هو مبرِّره عند السيّد الشهيد الصدر ـ ﵀ ـ حيث لم أسمع بهذا الطرح من قَبل، بناءً على وجوب تقليد الأعلم وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً؟

ج: لم يطرح السيّد الشهيد المسألة على أساس التزامٍ فقهيّ بذلك حسب ما أذكر، ولكنّه طرحه على أساس إعطاء الصورة الإسلاميّة للاقتصاد من خلال وجهات النظر الموجودة في الفقه، ولذلك لو قُدِّر للفقيه أن يتولّى مهمّة الأحكام العامّة فإنّه لا بُدَّ أن ينطلق فيها

من خلال اجتهاده الفقهيّ في العناوين الأوّلية، ولا يجوز له أن يتعدّاه إلّا على أساس العناوين الثانوية.

حول تقويم فضائل المتقدِّمين (هل أصحاب الحسين أفضل من مجاهدي العصر؟)

عندما نسمع بآياتٍ أو روايات في المدح العظيم للرسولﷺ ولأهل البيتعليهم السلام، كما في نصوص التصدّق بالخاتم في الصلاة، وعطش الحسينعليه السلام في كربلاء، وكيفيّة قتال أصحاب الحسين أو قتاله هوعليه السلام نفسه، وكيفيّة استشهادهم، ومسألة نذر عليّ والسيدة الزهراءعليهما السلام فيما تحدّثت عنه الآيات من سورة الإنسان وغير ذلك..، عندما نسمع بهذا فإنّه يجب أن نعرف ما هو الدافع للتعظيم.. إنّني أسأل: إنّه يمكن للكثيرين اليوم ـ أو سابقاً ـ أن يتصدَّقوا بخاتمهم في الصلاة، ألم يعطش بعض المجاهدين أكثر من عطش الإمام الحسينعليه السلام، شهداء من أمثال: هيثم دبوق وأحمد قصير وأبو زينب وغيرهم، ألم يكونوا في مستوى حبيب بن مظاهر وغيره في طلبهم للشهادة، وشراسة قتال مجاهدي الإسلام اليوم مثلاً في لبنان وإيران إبّان حرب الخليج الأولى ألم تكن بأكثر من شراسة أصحاب الإمام الحسينعليه السلام، أو حتّى أشرس من قتال الإمام الحسينعليه السلام نفسه؟ ألم يحدث لمؤمنٍ أو لبعض الرجال الأخلاقيّين أن حدث معهم أكثر من صيام ثلاثة أيّام؟ إذا نظرنا للمسألة ضمن الحسابات المادّية المجرّدة عن أيّ ارتباط بشيءٍ آخر فلا نجد أنّ ما

فعله الأوّلون بأرفع درجة دائماً مما يفعله الحاضرون أو السابقون، إذاً لماذا تنحصر الآيات الشريفة والمدائح العظيمة بمثل هذه المواقف؟! هل للمسألة علاقةٌ بالشخصيّة أكثر منها بالفعل نفسه؟ نرجو إيضاح هذا الموضوع بالتفصيل.

ج: قد تكون المسألة في مستوى العمل ونوعيّة الإخلاص فيه وعمق الوَعْي لعلاقته بالله، بحيث تكون للعناصر الشخصية دَخْلٌ موضوعيّ في إعطاء العمل صفته وقيمته الكبيرة. ويمكن استفادة القيمة الروحيّة للعمل من خلال تعظيم الأئمّة الذي قاموا به من ناحية المبدأ، ليكون لكلّ مجاهدٍ أو عاملٍ أجره وقيمته بمقدار حجم العمل روحيّاً، والله العالم.

لماذا لم يكن القرآن واضحاً ومنظَّماً لا لبس في فهمه؟!

إنّنا نجد في القرآن الكريم المتشابهات والناسخ والمنسوخ، والكثير ممّا يشبه ذلك. السؤال: هناك خطّ عامّ في المنهج الإلهي في القرآن هو الذي جعل القرآنَ ينزل على هذه الطريقة، لكن لماذا لم يكن القرآن واضحاً في قضاياه ومطالبه حتّى لا يتحوّل إلى كتابٍ لكلّ مذهب ومعتقد ودين؟ الجواب على هذا ربما يكون بأنّ طبيعة أيّ نصٍّ لغويّ يمتلك الاحتمالات مما يوصل المسألة إلى هذا الحدّ، لكنْ ما أريد قوله هو أنّه لماذا لم يكن القرآن الكريم كتاباً موضوعاً بعقلٍ منهجيّ في كلّ شيءٍ، فلا نجد فيه الترتيب والتسلسل، كما لا نجد وضوح الرؤية دائماً حتى لو كنّا مجرّدين، بل نجد فيه آلاف

المواضيع المبعثرة، فنحتاج لجهدٍ هائل لتنظيم كلّ مفرداته، وكذا قوانينه، بغضّ النظر عن السنّة الشريفة. وهذا الموضوع أعتقد أنّه تتّسم به كلّ الكتب السماويّة تقريباً، أعني الموجودة بين أيدينا اليوم، وأعتقد بأنّ هذا الأسلوب هو أسلوب هذه الكتب الحقيقيّة، وحتّى من خلال إشارات القرآن إلى المذاهب القديمة نلاحظ هذا الأمر، فلماذا كان المنهج القرآنيّ في إبراز المفاهيم هكذا؟ أرجو أن يكون قد اتّضح مرادي، ونرجو منكم جواباً شافياً، ولكم الثواب.

ملاحظة: إنّني مقتنعٌ بأنّ القرآن لا يجوز أن يكون كتاباً علميّاً؛ لأنّه منزل لكلّ البشر.

ج: القرآن كتاب دعوةٍ يتحرّك في أسلوبه الحركيّ من خلال الواقع الإنساني الداخلي والخارجي، على أساس حاجته إلى معالجةٍ تنفتح على القصّة واللفتة والإيحاء والموعظة ونحو ذلك، مما يفرض التنوُّع في الأسلوب في الوصول إلى النتائج الحاسمة في وَعْي الدين، وقد يحتاج في هذا المجال إلى الإجمال الذي لا يبتعد عن الوضوح المتحرِّك من خلال القرائن المحيطة بالموضوع، وقد يحتاج إلى التفصيل، مع ملاحظة أنّ المتشابه لا يعني الإجمال المطلق، بل يعني نوعاً من الغموض الذي يتكفّل القرآنُ بشرحه على أساس تفسير القرآن بالقرآن.

ما المراد من الظنّ المنهيّ عنه في الكتاب الكريم؟

يصف الله تعالى الكافرين في القرآن العزيز باتّباع الظنّ، فيقول:

﴿إِنْ تتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ..﴾، والظنّ واليقين والشكّ مراتب للتصديق والاعتقاد، فلا مشكلة أن يجامع اليقينُ بشيءٍ الجهلَ المركّب، لكن لا نقصد باليقين العلم الحقيقيّ بل تلك الحالة الجازمة في النفس، ألم يسمِّ الأصوليون القطع حتّى لما هو من أفراد الجهل المركَّب؟ ما دام الأمر كذلك هل يُقال لمن هو جازمٌ بشكلٍ قاطع بعدم وجود الله: إنّه ظانٌّ؟! ما معنى الظنّ الوارد في الآية؟ وكيف يمكن انسجامه مع وجود يقينٍ عند الكافرين واقعاً؟ وربما يقال بأنّ الظنّ يعني اليقينَ غير الموضوعي، بمعنى عدم كونه خاضعاً للمبرّرات المنطقية التي تؤدّي إليه وفق الفكر السليم، ولكنّ سؤالي لهؤلاء: ما هو الدليل اللغويّ على مدَّعاكم؟

ج: (لم يذكر سماحته جواباً لهذا السؤال).

مبرِّر رفض الفقهاء للرواية في الفقه بحجّة الحمل على الجهات الأخلاقيّة

إنّني أراجع ـ من جملة ما أراجع على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري ـ دورةَ «مصباح الفقاهة» للسيّد الخوئيﷺ، وقد لمستُ في بعض المباحث ـ كمبحث الغِيبة ـ أنّ السيّدﷺ ككثيرٍ من العلماء تصحّ عنده روايةٌ معيَّنة سنداً، إلا أنّه لا يتَّخذها دليلاً على الحكم، مبرّراً ذلك بالحمل على الجهات الأخلاقيّة، كروايات الحديث عن حقوق المؤمن. والسؤال: ما هو السرّ في ذلك؟ هل أنّ سياق النصوص إذا أوحى باللهجة الأخلاقيّة فلا يعود هناك مجالٌ

لاستنباط الموقف الشرعيّ التكليفيّ منها، في الوقت الذي نعلم فيه علم اليقين أنّ مجموعةً من مثل هذه النصوص الأخلاقيّة قد احتوَتْ على ذكر أشياء نعلم من الخارج كونها محرّمة أو واجبة، وأكّدت ذلك هذه النصوص، مما يعني أنّ طبيعة اللهجة الأخلاقيّة لا تتنافى مع المضامين الشرعيّة؟ ونحن نعرف أنّ أمّهات المسائل الأخلاقيّة إن هي إلّا مسائل تشريعيّة تنطبق عليها أحكام إلزاميّة، كما في الغيبة والنميمة والرياء والحسد والحقد والكبر والكذب والفحشاء والفحش وغيرها الكثير. وعليه فما هو السبب الأساس في هذه المسألة، ولا أظنّه غير السياق؟ نرجو إيضاح هذا الموضوع، ولكم الأجر والثواب.

ملاحظة: ليس من الضروري أنّه إذا اتَّسمت الكتب والحياة الأخلاقيّة بما لا نجد فيه إلزامات شرعيّة في كثير من الأحيان فإنّه يجب أن يكون لسان النصوص كذلك، فربما نكون نحن قد خضعنا لهذا التأثير بشكلٍ منفصلٍ عن النصّ، وعليه فقد يكون نفس السياق الأخلاقيّ في لسان النصوص غير مختلفٍ عن السياق القانونيّ، وإنْ كان عندنا كذلك، والله العالم.

ج: إنّ المسألة تنطلق من خلال استفادة عدم الإلزام من القرائن الداخليّة، مثل: مناسبة الحكم والموضوع، أو القرائن الخارجيّة التي يعلم منها أنّ الرواية جاريةٌ على أساس أخلاقيّ لا إلزاميّ، وليس معنى ذلك أنّ الأخلاقيّات لا تنسجم مع الإلزام، ولكنّ القضيّة تتبع القرائن.

ما قيمة إثبات الإمامة إذا ثبتت عصمتهم بمثل آية التطهير؟

إذا أثبتنا عصمة الأئمّة الأطهار عليهم السلام بمعزلٍ عن إمامتهم، كما في آية التطهير، فما هي قيمة البحث في إثبات الخلافة بالنصوص التاريخيّة، بمعزل عن مجرّد البحث التاريخي الخاصّ، فإنّ العصمة ستثبت جواز الرجوع إليهم في كلّ شؤوننا الدينية والدنيوية، بل لزومه، فماذا بعد هذا إلا مجرّد البحث التاريخيّ؟ قد يقال: إنّ إثبات الإمامة قد يكون أصلاً وأساساً لإثبات العصمة، كما هي منهجيّة العلّامة الحلّي في كتابه «الألفين»، ولكنّني أفرض صحّة مؤدّى آية التطهير ـ كما هو رأي علمائنا ـ فماذا بعد ذلك على المستوى العلميّ؟! وإذا كانت هناك فائدةٌ فهي في خصوص مجادلة مَنْ لم تثبت له أدلّة العصمة بشكلٍ منفصل عن موضوع الإمامة.

ج: إنّ النصوص تتكفَّل لإثبات الموضوع من طريق السنّة كتأكيد للفكرة التي يثبتها الكتاب، وكحجّةٍ مستقلّة إذا كان هناك مَنْ يناقش آية التطهير من ناحية الدلالة. وقد جَرَتْ طريقة العلماء على معالجة أيّ موضوعٍ بأساليب مختلفة وبوجوه متعدّدة؛ ليستقيم الدليل من أكثر من جهة، والله العالم.

علّة تبيين الأحكام بدون عللها

لا شَكَّ أنّ نسبة النصوص التي تبيّن عللاً منصوصة للأحكام الشرعيّة قليلة، بل نادرة، فلماذا أُعطيت الأحكام الشرعيّة دون إبراز

عللها في الشرع، مع أنّ في إبراز العلّة نفسه تحديد للكثير من الأحكام، كما حُدّدت حرمة كلّ مسكر بناءً على «حُرِّمت الخمرة لإسكارها»، فذكر العلّة هو نوعٌ من بيان الأحكام، مضافاً إلى أنّه نوعٌ من إبراز عظمة تعاليم الإسلام وردٌّ على المعترضين؟ ولو كان جوابكم هو أنّ العرب آنذاك لن يفهموا هذه العلل فإنّني لا أعتقد أنّ هذا مطروحٌ في كلّ الأحكام إلى حدٍّ يبدو ذكر العلّة في غاية الندرة.

ج: قد لا تكون المسألة مطروحةً كمشكلة في عمليّة الالتزام؛ لأنّ الالتزام ينطلق من الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر. وقد جاء في كتاب «علل الشرائع» بعض هذه العلل، وربما كانت القضيّة أنّ الإسلام يريد للمسلمين أن ينفتحوا على الآفاق الفكريّة في هذا الاتجاه، حتّى يمكن استيحاء أكثر من جهة في هذا الحكم الشرعيّ أو ذاك.

هل النصوص العقابيّة ذات دلالة على التحريم

النصوص التي يَرِدُ فيها عقابٌ على فعلٍ، ويكون سندها صحيحاً، إلا أنّها لا تأتي بصفة نصٍّ أو ظهور في تحريم الفعل، أعني لا يقال: هذا الفعل حرام وعقابه كذا، أو لا تفعل هذا الفعل وعقابه كذا، فهل هذه النصوص تفيد التحريم أو الكراهة؟ والأهمّ من ذلك أنّها إنْ أفادت التحريم فعلى أيّ أساسٍ ما دام لا نهي في المسألة، وإنْ أفادت الكراهة فكيف رتّبت عقاباً على مكروه؟

ج: إذا استفيد منها العقاب ـ بحَسَب ظهورها ـ فإنّ ذلك ملازمٌ للتحريم؛ لأنّه لا عقاب على فعل المباح حتّى لو كان مكروهاً، فهي استفادةٌ باللازم.

ما هو مبرِّر ذكر المعصوم لحكمٍ دون ذكر القرينة معه متصلةً؟

كما نعرف، فإنّ هناك قرينة متصلة وقرينة منفصلة، وفي بعض الحالات نجد أنّ هناك نصّاً أو ظهوراً في تحريم فعل، ولا نملك دليلاً على كون المراد النهي بمعنى الكراهة إلا عندما نمتلك قرينةً منفصلة من نصّ آخر تؤكّد الجواز، فتثبت الكراهة. إنّ هذا الأمر موجودٌ بشكلٍ كبير في عالم الحديث والنصوص. السؤال: كيف أتى النصّ الأوّل بصيغة النهي التي يتبادر منها في اللسان العُرْفي ـ خصوصاً عند صدورها ـ التحريم؟ وأكبر دليلٍ على ذلك أنّنا كنّا سنفتي بالتحريم لولا القرينة المنفصلة، إذاً كيف يفتي الإمام عمليّاً بالتحريم والحكمُ هو الكراهة؟ إنّنا نعرف اليوم حكم الكراهة لأنّنا وجدنا النصّ الأوّل والثاني معاً، ولكنّ الشخص الموجود في زمن النصّ الأوّل ماذا كان سيفعل؟! خصوصاً أنّ عدداً من القرائن المنفصلة تكون صادرةً عن إمامٍ متأخّر، أي يكون هناك فاصلٌ زمني كبير، مما يعني أنّ السائل لن يعرف القرينة المنفصلة؛ لأنّه لو عرفها ما كان ليسأل الإمام المتأخِّر؟ والأكثر من ذلك أنّ القرائن المنفصلة ربما تأتي من قواعد ـ وبعضها عقليّ ـ تحتاج إلى فقيهٍ ليستخرجها! أجيبونا حفظكم الله ورعاكم. وتجدر الإشارة إلى أنّ سياق بعض

النصوص الوجوب، ولكن سنخرج جزءاً من هذا النصّ إلى الاستحباب لقرينةٍ منفصلة تفيد الاستحباب بطريقة الجمع العُرْفي، كما في «اغتسل للجمعة والجنابة».

ج: الجمع بين النصوص ينطلق من خلال الفهم العُرْفي الذي يعتبر القرينة دليلاً على صرف ظهور اللفظ عن معناه، أمّا تأخير البيان في وقت الخطاب فقد يكون ذلك لحكمةٍ في طريقة التفاهم العُرْفي ـ وقد ذكر ذلك في أبحاث العام والخاص ـ، مع ملاحظةٍ وهي أنّه لا بُدَّ في جواز هذا الحمل هنا أن تكون طريقة المتكلِّم جاريةً على طريقة التخصيص أو البيان المنفصل.

هل الاجتهاد مَلَكة «قُدْسيّة»؟

يقول العلماء الكرام ـ أيّدهم الله تعالى ـ: إنّ الاجتهاد مَلَكةً قُدْسيّة يعطيها الله لمن أراد توفيقه، فهل تقولون بذلك، وخصوصاً أنّه لا مانع من تحصيل غير المسلم مَلَكة الاجتهاد ولو على سبيل الفرض الممكن، إذاً فما هو وجه قُدْسيّتها أو كونها توفيقاً؟

ج: الظاهر أنّ قُدْسيّتها بلحاظ نتائجها، لا بلحاظ صاحبها، تماماً أو كما يقال: بشرطها وشروطها، والإيمان والإسلام من شروطها.

مشكلة تأليه الأشخاص

هناك ظاهرةٌ موجودة كثيراً في الحياة الشيعية ـ وفي بعض البلاد السنّيّة، كالسنغال ـ، ألا وهي ظاهرة تأليه الأشخاص بشكلٍ عملي،

ففضلاً عن العلاقة الشخصيّة التي يبنونها مع أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ يغيب فيه كونهم محلّ الاحترام والقداسة لمكانتهم لا لشخصهم، فضلاً عن هذا كلّه، فإنّ ظاهرة الوَلَه بالأشخاص غير المعصومين، كالمراجع والعلماء، موجودةٌ بشكل كبير، بحيث قلّما تجد ـ وحتى بين العلماء وطلبة العلوم الإسلاميّة ـ مَنْ يفرِّق بين تصرّفات العالم ورأي الإسلام أو بين رأي مرجعٍ في مسألةٍ ورأي الإسلام. لا أقول: إنّ فتاوى الفقهاء ـ أيّدهم الله ـ ليست أحكاماً إسلاميّة معاذ الله، بل أقول: إنّ أحداً لا يملك الجرأة على نقد تصرُّفات العلماء في خطٍّ فكري أو عملي، سواء منهم الأحياء أم الأموات؛ لأنّ هذا سوف يعتبر نوعاً من نقض الإسلام عند الكثيرين. أعطي مثالاً فقهيّاً: الإمام الخميني قدس سره يشكِّل اليوم في الجمهوريّة الإسلاميّة مصدراً من مصادر التشريع بشكلٍ عمليّ، فاحتجاجُ شخصٍ على آخر مثلاً يتمّ بطريقة الاستشهاد به قدس سره! إنّني لا أجد مبرِّراً لكي نعيش هذه الروحيّة في التقديس. أرجو أن يكون قد اتّضح مرادي؛ فلعلّي لم أوضِّح فكرتي. ولكن نرجو التلميح منكم بما يهدينا حول هذا الموضوع، فأنا أهتمّ بتعليقاتكم حول هذه الجوانب.

ج: إنّني تحدّثتُ في هذا الموضوع أكثر من مرّةٍ، وقلتُ: إنّ علينا التفريق بين احترام الشخص في جانب من جوانب حياته، وبين الالتزام بإمكانيّة مناقشة أفكاره وآرائه، وقد أشَرْت إلى ذلك في موضوع «خطّ البطل أو بطل الخطّ» في كتابنا «الحركة الإسلاميّة، هموم وقضايا»، وقد أثار الموضوع الكثير من المشاكل عند نشره في

«العرفان».

منهج تفسير الأحلام

هناك ظاهرةٌ موجودة في مسألة تفسير الأحلام، خصوصاً عند ابن سيرين، وهو أنّ تفسير الأحلام يرتكز على أدنى مشابهة أو علاقة أو ارتباط بين المنام أو الرؤيا وآيةٍ قرآنية أو روايةٍ أو شيءٍ من هذا القبيل. والسؤال: هل هذه الطريقة مقبولةٌ عند علمائنا ـ حفظهم الله ـ؟ وإذا كانت مقبولةً فلأيّ سبب؟

ج: ليست هذه الطريقة منطلقةً من أثرٍ شرعيّ، بل من اجتهادٍ وحَدْسٍ ذهنيّ على سبيل الاستيحاء في حلول ربط الأشياء بلوازمها.

لا شَكَّ أنّ فكرة تفسير الأحلام ـ أعني كون الأحلام حقيقيّةً كاشفة عن المستقبل ـ مسألة مقبولة إسلاميّاً؛ بدليل منام النبيّ يوسف عليه السلام، وإن قيل: إنّه نوعٌ من الوَحْي، فبدليل منام الملك في نفس قصّة يوسف بشهادة القرآن، وكذلك منام صاحبَيْ السجن؟ هل هناك منهاج إسلامي في تفسير الأحلام أو أنّ الإسلام وعلماءه لم يتكلَّموا في كيفيّة التفسير أخذاً أو ردّاً؟

ج: ليس هناك منهاجٌ تفصيلي لهذا الموضوع، فينبغي للإنسان أن يتحدَّث عنه مع صاحب المنام كوسيلةٍ من وسائل التوعية والإرشاد بالطريقة الاستيحائيّة الإيحائيّة.

هل ذكر أو تكرار شيءٍ في القرآن دليلُ أهمِّيّته؟

هل أنّ تكرار أو ذكر فكرةٍ في القرآن الكريم وعدم تكرار أو عدم ذكر فكرة أخرى فيه، يعني أنّ الأولى أهمّ من الثانية؟ أشكّ في ذلك! هذه مسألةٌ حيّرتني، فهل خلود أبي لهب في النار يستدعي سورةً صريحة وفكرة المهدويّة التي تمثّل انقلاباً تاريخيّاً في الإسلام والبشريّة لا تستدعي آيةً صريحة، بغضّ النظر عن الروايات؟! هل أنّ مسألة الزكاة تستدعي أكثر من مئة آية فيما مسألة الخمس بما يحويه من أموالٍ طائلة لا تستدعي أكثر من آيةٍ؟! هل قضايا زوجات النبيّ صلى الله عليه وآله تتطلّب آياتٍ وآيات فيما قضيّة الخلافة وأهل البيت عليهم السلام لا تُذكر بأسلوب الصراحة أبداً؟! هناك الكثير من هذا، وأنا في حيرةٍ من ذلك، وأعتقد أنّ هناك شيئاً ما خافياً عنّي، كيف يمكن حلّ هذه المشكلة؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ القرآن منزلٌ لكلّ الناس، وهم سيستفيدون بقدرٍ معيّن من قصّة أبي لهب أو غيره، لا القدر العميق الواسع لو كان عند العلماء حفظهم الله وغفر للميّت منهم.

ج: إنّ مسألة أبي لهب تشمل الجانب الرمزيّ في اعتبار القرابة أمراً غير واردٍ في حساب العقاب والثواب. أمّا المهدويّة فلم تكن حاجةً فكريّة في أجواء النبيّ صلى الله عليه وآله، ككثيرٍ من القضايا التي تنتظر زمانها ليجري الحديث عنها. أمّا مسألة الزكاة فقد ذكر بعض المفسِّرين بأنّ المراد بها ليس معناها المصطلح، بل كلّ الضرائب الشرعيّة التي تمثّل عبادة العطاء، في مقابل الصلاة، فتشمل الخمس وغيره.

ملاحظاتٌ حول السيرة الحسينيّة

السيرة الحسينيّة أحد أهمّ العوامل والمؤثِّرات على الإطلاق في حفظ خطّ الإسلام على مرّ الزمن، فلا شَكَّ أنّها تحمل الكثير من الجوانب الإيجابية من الناحية الحضوريّة والاندفاعية عند الإنسان المؤمن، كما أنّها ترسم له خريطة الميزان الجهادي في حياته من خلال المعنى العميق للشهادة، ولكنْ توجد عدّة ملاحظات على المسلمين أنفسهم في مسألة الإسلام الحسيني المعروض من خلال السيرة الحسينيّة، وهذه الملاحظات بشكلٍ ملخَّص هي:

الملاحظة الأولى: مضمون السيرة الحسينيّة، فهو مزيجٌ من صدقٍ وكذب ومجموعة من الخرافات والأقاويل التي تطغى عليها حالة الأساطير وقصص الشجاعة. إنّ هذا ليس بدعاً من القول، بل هو مما اتَّفق عليه علماؤنا في الجملة. وتصحيح مضمون السيرة إنّما هو لدفع اتهامات وانتقادات السنّة وغيرهم من الأوروبيّين والملاحدة بتصويرهم الإسلام ديناً خرافياً، وكذلك لتصحيح صورة كربلاء عند عامّة المسلمين، حتّى لا يهتزّ بنيانهم الديني عندما تبدأ موجة الانتقاد من قبل المغرضين.

الملاحظة الثانية: تطوير طريقة نشر السيرة من خلال الأسلوب المسرحي أو الأفلام وغيرها، مما له وقعٌ لا يضاهى في القلوب، كما أنّه يصل إلى غير الشيعة، بخلاف المجالس المعروفة المقتصرة على بعض الشيعة. كما أنّ طريقة استخدام الأسلوب العراقيّ في المناطق غير العراقيّة يُعَدّ تغييباً للحدث؛ لأنّ الكثيرين لا يفهمون الكلام.

الملاحظة الثالثة: تطوير المباحث المعروفة في عاشوراء؛ لأنها تحوّلت إلى مجموعة مفاهيم مكرّرة لا فائدة من تكرارها؛ لأن تكرار فكرةٍ في المجتمع أمرٌ مرهون بإرادة ترسيخ هذه الفكرة غير المرسَّخة في النفوس، ولما كانت المسائل المطروحة في عاشوراء مرسَّخة احتجنا إلى طرح المفاهيم الجديدة عن الإسلام، كمجالات السياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق والتفسير والدراسات الفكرية المقارنة بأسلوبٍ سهل جزل واضح، حتّى تبقى القلوب منجذبة نحو عاشوراء كلّ عام.

إنّ هذه الأمور الثلاثة ليست مطروحة في كلّ زمانٍ ومكانٍ، فربما يكون الأسلوب المسرحي غير منسجمٍ مع بعض الأوضاع الاجتماعيّة في بعض البلدان، ومن هنا يجب دراسة الواقع الاجتماعي للمسلمين، واستخدام الأسلوب الذي يجعل السيرة محلًّا للقبول. وأعتقد أنّه بهذا الشكل نضمن أن يكون التأثير القويّ للسيرة الحسينيّة منصبّاً بالشكل الصحيح في خدمة الهدف البعيد، وبشكلٍ متوازن، مع مختلف طبقات المجتمع. أرجو من سماحتكم نقد كلامي أو إضافة شيءٍ عليه حتّى أكون على بصيرة من أمري.

ج: إنّني أؤيِّد هذه الملاحظات، فقد كتبتُ عن هذا الموضوع في أكثر من مرّةٍ، وأنّه لا بُدَّ لنا من تحرّي الصدق في الرواية أو طرح المعلوم كذبه، وتجديد الأساليب في طريقة عرض الذكرى وتنويع الاستيحاءات، ولا بأس من مطالعة كتاب «الملحمة الحسينيّة»، للشهيد المطهَّري؛ فإنّ فيه دراسةً قيّمة حول هذه الأمور.

تفسير خروج الماء من الأصلاب في القرآن الكريم!

يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ۞ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾. لقد ثبت علمياً اليوم أنّ منيّ الرجل لا علاقة له بالظهر، بل إنّه يتكوّن في الخصيتين، إذاً كيف يمكن الجمع بين الثابت علمياً ونصّ الآية؟ لقد راجعْتُ عدداً من التفاسير، ولم يتعرّضوا للمسألة بهذا الخصوص.

ج: ربما كانت المسألة واردةً على سبيل الاستعارة، باعتبار مبدأ النطفة، لا باعتبار وعائها.

فرضيّات الخروج من مشكلةٍ بحثيّة دون تقديم دليلٍ

من خلال الاطّلاع على دورات أبحاث الخارج المعروفة والكتب الفقهيّة الدراسية للحوزات، بل أيضاً في قسم من المؤلّفات الإسلاميّة الأخرى، يلاحظ أنّ هناك حالة أعتقد بأنّها تسيطر على الذهنية التي يعيشها فقهاء الإسلام، وهذه الحالة هي الهروب من المشكلة عندما تتناقض مع القواعد الأساسيّة، ويكون الهروب من هذه المشكلة التي تفرض نفسها بطريقةٍ لا ينظر فيها إلى البديل، بل يؤخذ لمجرّد كونه مندرجاً في دائرة الاحتمال، من دون أن يملك الأدلّة التي ترجّحه، فمثلاً: عند محاولة تطبيق عمليّة الجمع بين النصوص المتعارضة، نجد أنّ المهمّ عند هؤلاء العلماء ـ بعد صحّة سَنَدَي النصّين المتعارضين ـ هو أن نخرج من هذا التعارض بأيّ طريقةٍ تحوّل النصين إلى جملةٍ واحدة، ولكنْ من دون أن يُنظر إلى

قابليّة نفس النصّين المتعارضين للانسجام مع المعنى الجديد، وهذا ما يعبر عنه في الفقه «الحمل»، بأن نحمل هذا القول على هذا المعنى. وحتّى في دراسة التاريخ الإسلامي المهمّ أن نضع تفسيراً للحدث التاريخي مع المعصومين عليهم السلام يعيش هذا التفسير فضاء الاحتمال، ولكن كثيراً ما لا نملك المعطيات التي تؤكِّد هذا التفسير، ومن هنا فإنّني أجد أنّه من الضروري في هذه المسائل أن تلاحَظ البدائل الأخرى للهروب من المشكلة، فليس المهمّ أن نخرج من بركة الماء هذه، بل المهم أن لا نقع في البركة الملاصقة. إنّ أثر هذه الذهنية هو أن نلقي التحليل الخاصّ على الإسلام، ونجعل المفاهيم الإسلاميّة عبارة عن مفاهيم احتماليّة بَحْتة. نرجو من سماحتكم التعليق على رؤيتي هذه بالنقد أو الإضافة، ولكم الأجر.

ج: إنّ القاعدة الأصوليّة هي الجمع بين الدليلين على أساس وجود شاهدٍ للجمع، من رواية ثالثة، أو دراسة النصّين لملاحظة إمكانيّة اعتبار أحدهما قرينة عُرْفيّة على التصرّف بالآخر، كما في العامّ والخاصّ، ولا عبرة بالجمع التبرُّعي، الذي لا شاهد له، ولا يفهمه العُرْف. ولكنّ المسألة هي أن يحصل الخطأ في التطبيق، بحيث يحسب بعض الفقهاء الجمع غير العُرْفي جمعاً عُرْفياً.

فلسفة القوانين في الإسلام، ومشكلة المنطق التبريريّ الدائم!

من جملة الملاحظات التي رأيتها حول الدراسات الفكريّة الإسلاميّة، وخصوصاً في مجال فلسفة القوانين، هي أنّ كثيراً من

التحليلات لفلسفة الإسلام الاجتماعيّة أو النفسيّة أو غيرها الموجودة في الفكر الإسلاميّ تنبع من محاولة تبرير النصّ لا أكثر، فأيّ تفسيرٍ يحتمل لتبرير الإسلام فهذا هو. ولكن هذه الطريقة خاطئة مئة بالمئة؛ لأنّ الحكم الشرعي المبرَّر إذا ما ثبت نقيضه فإنّ تبريراً آخر سوف يؤمَّن للحكم الجديد المكتَشف صحّته لنا، دون أن يعني ذلك أنّ مبرّرات الحكم الأوّل الذي ثبت خطؤه قد تبيّن بطلانها. فمثلاً: ثبت أنّ الخمر حرامٌ، فهنا تأتي التبريرات والتحليلات لفلسفة هذا الحكم، ثم يتبيّن أنّ اجتهادنا فاسدٌ، فنجد أنّ الخمر حلالٌ مثلاً، فهنا أيضاً تأتي التحليلات لفلسفة الحكم الجديد، لا لأنّ التحليلات الأولى فاسدة، بل تبقى على حالها تبقى صحيحة، ولكن توجد تبريرات جديدة للحكم الجديد. هذا الجوّ يعني أنّنا ننطلق في إبراز فلسفة الأحكام من خلال أنّه يجب تأمين فلسفة لهذا الحكم، لا الانطلاق من الروح الموضوعيّة التي تفرض التجرُّد، ثمّ الوصول إلى النتيجة، وربما تكون النتيجة مناقضة للحكم. وهنا لا نقول: إنّ الحكم خطأ، بل نقول: يجب البحث أكثر أو التوقّف. نعم، عند الحديث مع الناس لا مشكلة، ولكنّي أتحدّث عن الروح الفكريّة والمجال النظريّ الخالص. نرجو إفادتنا قدر الإمكان، فإنّي بحاجة إلى تعليقاتكم في هذا المجال؛ نظراً لخبرتكم.

ج: إنّ من الطبيعيّ في البحث عن علل الاحكام أن لا ينطلق الباحث في تأكيد الصلة على أساس أنّها حاسمة، بل على أساس أنّه استيحاء أو اجتهاد شخصيّ منه في فهم الحكم، مع إمكان أن يكون

للحكم علّة أخرى. وهذا هو الذي يؤدّي إلى حفظ سلامة الحكم الشرعيّ من التصوّرات الحاسمة غير الدقيقة، وإلى إبقاء باب التفكير في هذا المجال مفتوحاً؛ من أجل تطوير التصوُّر الإسلامي للأحكام في عناصرها الاجتماعيّة أو النفسيّة أو السياسيّة. وربما كان الأقرب إلى الحقّ أن يكون أسلوب الحديث عن الموضوع هو دراسة الفوائد، لا العلل.

حول فكرة «الاحتياط الوجوبيّ» ومبرِّراتها

كثيراً ما يستخدم الفقهاء ـ أيّدهم الله ـ الاحتياط الوجوبي في فتواهم. والسؤال: منذ متى ظهر هذا الأسلوب؟ فهل عبارة «الأحوط» التي تَرِدُ في لسان الفقهاء القدامى﵏ تعني الاحتياط الوجوبي أو لا؟

ج: ليس هناك اصطلاحٌ مطلق في هذا اللفظ.

ما هو مدرك هذا الاحتياط؟ أعني ما هي مبرِّراته؟

ج: هو عدم وضوح الحكم الشرعيّ، أو عدم الاطمئنان النفسيّ بمداركه، مما لا يشعر المجتهد بسلامة الفتوى في مورده.

ما هي الدوافع التي جعلت الفقهاء ـ أيَّدهم الله ـ يستخدمون الاحتياط الوجوبي؟ هل خوفاً من الله تعالى؟ ولكنّي أقول: لماذا لا يجرون الأصول العمليّة في هذه المسائل إذا لم يصلوا إلى نتيجةٍ؟ هل أنّ الأصول تجري في بابٍ والاحتياط في بابٍ آخر؟ هل لأنّ المجتهد

لا يصل إلى نتيجةٍ سليمة من ناحية الأمارات يجب أن يُلزم مقلِّديه بذلك، كمسألة طهارة الكتابيّ؟ إنّني أفهم حُسْن الاحتياط، لكنْ ما لا أفهمه هو جعله في مدار الوجوب، ولا أعتقد أنّ طريقة الرجوع إلى غيره تحلّ المشكلة دائماً؟

ج: لعلّ المانع الذي يمنع من الفتوى بالطهارة هو الذي يمنع من الرجوع إلى الأصل العملي؛ لأنّ الشهرة الفتوائيّة المانعة إذا كانت تمنع الدليل الاجتهاديّ من أن يكون أساساً للفتوى بالطهارة، فإنّها تمنع الأصل العمليّ بطريق أَوْلى، لا سيَّما إذا عرفنا نقطةً أخرى، وهي أنّ الشهرة قد تقوّي الدليل بالنجاسة في الحجِّيّة، بحيث لا يطمئنّ بأنّ المورد هو مورد الأصل العملي.

أيّ منطقٍ علميّ في بناء مجمل الشريعة على الظنون؟!

إنّه أمرٌ مهمّ ومطلوب أن يبني الإنسان حياته في هذه الدنيا على اليقين، وأن يسير على هدى ونور. إنّ هذا الأمر من حيث المبدأ يقرّه العقل والمنطق والوجدان والدين. إنّنا نقول: إنّ الإسلام دعا الناس إلى بناء حياتهم على أساس اليقين في معتقداتهم وعلاقاتهم وتوجُّهاتهم: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، ولكنْ إذا رجعنا إلى القوانين الإسلاميّة لوجدناها جميعها أو أغلبها قائمة على أساس الظنّ بالإجماع، والله العالم، فمن الظنّ بصدور النصّ عن المعصوم الذي يندرج تحته كلّ أخبار الآحاد، التي تشكّل القسم الأكبر من الأحكام الإسلاميّة، إلى اليقين بصدور النصّ، كالقرآن والخبر

المتواتر، مع الظنّ بالدلالة؛ للظهور ونحوه، نجد أنّ الإسلام ـ ديناً ـ قائمٌ على الظنّ في تشريعاته، وإنْ كان قائماً على اليقين في معتقداته ومبادئه وخطوط تشريعاته العريضة. إنّني أعرف إجزاء الأوامر الظاهريّة عن الأمر الواقعيّ، ولكنّ هذا أيضاً لا يغيِّر في الحقيقة شيئاً. والسؤال: هل هناك حكمةٌ من كون تعاليم الإسلام ظنِّيّة؟ أليس من الأفضل ـ عقلاً وعقلائيّاً ـ أن ترتكز الأمور على اليقين، أو يكون فيها إمكانيّة اليقين أو الاطمئنان بدرجةٍ كبيرة؟ ولا أنسجم مع مَنْ يقولون: إنّ هذا للبلاء والامتحان؛ فإنّ هذا مجرّد افتراض؛ لأنّ كثيراً من الأمور القائمة على أساس اليقين يكذّبها الناس أيضاً، مما يعني إمكانيّة كونها محلًّا لابتلائهم. إنّني أعتقد أنّه إمّا هناك طريقة لتحصيل اليقين خافية عنّا أو أنّ ثمة حكمة ما أريد أن أتعرَّف عليها من وراء ذلك؟ نرجو منكم هدايتنا إلى سبيل الرشاد، أيَّدكم الله.

ج: إنّ الظاهر من كلمة «الظنّ» الواردة في النصوص القرآنية هو الحَدْس الذاتي أو الطريق الذي لا يرتكز على أساسٍ عقلانيّ؛ لأنّ إطلاق الظنّ على الطرف الراجح في الاحتمال هو اصطلاحٌ منطقيّ، وبذلك تكون الحجّة هي الطرق العقلائيّة التي تفيد الطمأنينة نوعاً، ولعلّ هذا هو المراد بكلمة «العلم»، أو «الحجّة»، ونحن نعلم أنّ البشرية في كلّ أدوارها لم ترتكز في حياتها العمليّة، في المجال الفردي أو الاجتماعي، على اليقين الجازم، وإلّا وصلت إلى حدّ الاختلال في النظام، بل كانت ترتكز على ما يطلق عليه في المصطلح الأصوليّ

«الظنّ النوعي»، أو القواعد العقلائيّة النظامية، التي لا تبتعد عن الأوّل غالباً.

هل هناك مشكلةٌ منهجيّة في الاستدلال بالسيرة المتشرِّعيّة؟

سيرة المتشرِّعة يأخذ بها الكثير من العلماء بوصفها كاشفاً عن الحكم الشرعي، ومن خلال كونها مجموعةَ قرائن ناقصة متقارنة ترفع نسبة احتمال صدورها من المعصوم عليه السلام إلى اليقين أو نحوه. ولكنْ عندي إشكال على السيرة المتشرِّعية، وهو أنّ العادات والمظاهر التي يقوم بها المتشرِّعة لا يوجد ملازمة بين وجودها وبين كونها تطبيقاً لحكمٍ شرعيّ قد صدر من المعصوم؛ لأنّه من ناحية «علم ـ اجتماعيّة» تبرز في أيّة فئة من الناس عدّة ظواهر تميِّزها عن غيرها، ولكن ليس من الضروري أن تكون جزءاً من مفاهيم هذه النظريّة التي تحكم عقليّة هذه الفئة، فمثلاً: في لبنان نرى أنّ المتديّنين اتَّسموا في بعض المراحل بمجموعةٍ من التصرّفات حكمت وضعهم، مثل: « القميص فوق البنطلون، الكُمّ الطويل..» وغيرها من المظاهر التي عاش الناس التفكير على أساس أنّها جزءٌ من الخطّ الديني، مع أنّ كثيراً منها لا يمثِّل اتجاهاً دينيّاً في الجانب التشريعي الحقيقي، فربما يكون المتشرِّعة كذلك. إنّني أعتقد ـ ظانّاً ـ أنّه ليس من الضروري دائماً أن يتّسم فعلُ المتشرِّعة بصفة الملازمة مع حكمٍ شرعيّ، حتى لو كان فعل المتشرِّعة متَّفَقاً عليه بينهم، وهنا تسقط السيرة عن الحجِّيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ ادّعائي عدم الملازمة بين

فعل المتشرِّعة والحكم الشرعي ليس مطّرداً، ففي بعض الظروف ربما توجد ملازمةٌ نعيش معها الاطمئنان، كما في حالة بعض الأفعال العباديّة كالصلاة، والله العالم. نرجو إجابتنا عن هذا الإشكال أو إيضاح السيرة المتشرِّعيّة ومدى حجِّيّتها، ولكم الثواب.

ج: إنّ قيمة سيرة المتشرِّعة وكذلك البناء العقلائي أو سيرة العقلاء أو الإجماع تنطلق من حجِّيّة القطع أو الاطمئنان، باعتبار أنّها كاشفةٌ عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فإذا كانت هناك احتمالاتٌ عقلانيّة بأنّ أساس السيرة فتوى عامّة أو عُرْف طارئ أو حالة اجتماعيّة أو ما إلى ذلك فلا يكون للسيرة حجِّيّة، ولا يبقى لها قيمة.

كيف يمكن فهم توظيف مسألة القرابة من النبيّ في الاحتجاجات و..؟

إنّنا نجد الكثير من الأحاديث الشريفة، وحتّى كلمات العلماء أيَّدهم الله، التي تتحدَّث عن أهل البيت عليهم السلام أنّهم أقرباء النبيّ صلى الله عليه وآله، فتحاول هذه الأحاديث أن تشير دائماً ـ وحتّى في مقام استدلالها على أحقِّيّة أهل البيت ـ إلى مسألة القرابة (ابن عمّ النبيّ ـ ابنه ـ بنته ـ صهره ـ بنو هاشم ـ سبطه..)، وهذا الأمر يثير مسألة العشائريّة نوعاً ما، فما هو تقييمكم؟ وما هي رؤيتكم لهذه الأحاديث؟ وكيف تفسِّرونها؟ خصوصاً أنّه لا قيمة لهذه القرابة من الناحية الإسلاميّة،

وأبو لهب خيرُ شاهدٍ؟

ج: الظاهر أنّ القرابة ليست أساساً في التقويم، بل هي عنوانٌ للتحديد؛ باعتبار وروده في القرآن بكلمة «القربى» تارةً، و«أهل البيت» أخرى.

لا أفهم ممارسة الأئمّة للتقيّة!

إنّنا نعرف ـ من خلال مجموعةٍ كبيرة من الأحاديث الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام ـ أنّه قد صدرَتْ منه نصوص تشريعيّة كثيرة في مقام التقيّة، فهذا ما يقول الفقهاء جميعهم، والله العالم. والسؤال: كيف يمكن لشخصٍ عنده أكثر من أربعة آلاف تلميذ تقريباً، ولديه مذهبٌ فقهي رواه المئات، ويعرفه الخلفاء، وليس بخافٍ عنهم شرعه وفقهه..، كيف يمكن أن نحتمل صدور نصوص منه تقيّةً؟! فما هو مبرِّر التقيّة؟ لو كان هناك مبرِّر لها لكان عليه عليه السلام أن يوقف حلقات درسه، ويكفّ عن إشاعة الفقه الإسلاميّ الشيعيّ! إنّني أستبعد جدّاً أن تكون هناك نصوصٌ بهذا الحجم الذي يذكره العلماء قد صدر من الإمام تقيّةً؛ لأنّ الظروف لا تنسجم مع هذا الادّعاء. ثم إنّ كون هذه النصوص إنما وردَتْ تقيّة ليس سوى محاولةٍ للهرب من تعارض الأخبار وغير ذلك.

ج: عندما ندرس الظروف الصعبة التي كان يعيشها الأئمّة عليهم السلام، وشيعتهم معهم، بحيث كانوا يلاحَقون بكلّ وسائل الضغط والتهديد، فإنّنا نجد ذلك مبرّراً بشكلٍ كبير، وقد كتبتُ في التقيّة

بحثاً مفصّلاً نُشر في مجلة «المنطلق» في السنة الماضية.

الزيجات بين بني هاشم وبني أميّة وغيرهم، وأسماء أولاد الأئمّة!

تذكر النصوص أنّ رسول الله ﷺ زوَّج ابنتيه لعثمان، كما تذكر النصوص أنّ الإمام عليّاً عليه السلام سمّى أولاده بأسماء الخلفاء الثلاثة، وأنّ عُمَر بن الخطاب صاهر الإمام عليّاً بتزويج الأخير ابنتَه لعُمَر، وغير ذلك. والسؤال: كيف يكون عمر وعثمان كما نقول نحن الشيعة ويصدر هذا من النبيّ ﷺ؟! والأهمّ كيف يصدر هذا من الإمام عليٍّ عليه السلام؛ لأنّ أئمّتنا يأمروننا باختيار الزوج الصالح والاسم الصالح، فكيف قاموا بهذا العمل؟! ولا أعتقد أنّ هناك معطيات تفيد التقيّة، والعلم عند الله.

ج: قد تكون للمسألة ظروفها الخاصّة، وليس من الضروريّ أن يكون الوضع الموجود لدى الشيعة في التعقيد من الأسماء هو الوضع الصحيح الذي كان يعيشه الأئمّة، وإنّني لا أفهم التقيّة في سلوك الإمام عليٍّ عليه السلام في هذه الأمور.

كيف نفهم ترخيص الإمام الحسين لأصحابه بمغادرة المعركة ليلة العاشر؟

تذكر النصوص أنّ الإمام الحسين عليه السلام ـ كما سمعتُ في مجالس عاشوراء ـ قد سمح لأصحابه بالخروج عنه، أعني بالعودة إلى

منازلهم، وقد ردَّد هذه العبارات قبل العاشر من المحرَّم، ويوم العاشر أيضاً لحبيب بن مظاهر، كما يذكر أرباب العزاء. السؤال: هل هذه الروايات صحيحة؟ والأهمّ هو أنّها لو كانت صحيحةً، وذهب بعض الأصحاب، فهل يكونون مأثومين؟ ولماذا؟ فالإمام صرَّح لهم بالذهاب، ولو قيل: إنّ هذا امتحانٌ فيُقال: ماذا لو لم يدركوا هذه الحقيقة؟ وما المانع من ذلك؟ ولكم الأجر والثواب.

ج: لم أتحقَّق من صحّة هذه الروايات، وقد تكون المسألة امتحاناً يُراد منه التأكيد على طبيعة إخلاصهم، الذي كان يعرفه الإمامعليه السلام.

كيف نفهم رفض الأئمّة في بعض الأحيان تولّي السلطة (عليّ ـ الرضا)؟

تذكر النصوص الكثيرة أنّ الإمام عليّاً**عليه السلام** رفض الخلافة عندما جاء إليه الناس للمبايعة، كما تذكر النصوص أنّ الإمام الرضا**عليه السلام** ـ كما قرأتُ في بعض الكتب ـ قد رفض ولاية العهد من المأمون العباسيّ. والسؤال: لماذا كانت تصدر هكذا تصرّفات من الأئمّة**عليهم السلام** مع أنّهم أحقّ بالخلافة؟! فهل يجوز لهم ترك ما قَدَّر الله لهم؟ وإذا كان الجواب هو أنّهم يعرفون أنّهم لن ينجحوا، فلماذا عاد الإمام عليٌّ ـ وبعد وقتٍ قصير ـ ووافق على الخلافة وبيعة الناس له؟ إنّني ـ والعياذُ بالله ـ لا أشكِّك في فعل الأئمّة**عليهم السلام**، ولكنْ أشكِّك في فهمنا للنصّ أو في صحّة النصّ؟

ج: قد تكون المسألة ناشئةً من عمليّة تأكيد الموقف الذي يفرض

الإلحاح، مع إقامة الحجّة بذلك.

وجه حجِّيّة الاطمئنان

الاطمئنان حجّةٌ عُرْفية، ومن هنا قال المحقّقون بحجِّيّة الاطمئنان، كالقطع، إلّا أنّها في الاطمئنان عُرْفيّة، وفي القطع ذاتيّة عقليّة، فهل معنى ذلك أنّه لأنّ العُرْف يعتبر الاطمئنان حجّة أصبح حجّةً؟ ألم يقُلْ الله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**..﴾؟! أليست هذه الآية ـ وما بمعناها من الآيات والروايات ـ دالّةً على رفض السيرة في الاعتماد على الاطمئنان على الأقلّ في الأمور الخطيرة والمهمّة كقضيّة التشريع وسنّ القوانين؟ حتى أنّ العُرْف يتحفّظ من اطمئنانه إذا كان في أمرٍ خطير غير معتمد على اليقين، كما في قضايا الاقتصاد المهمّة.

ج: **المقصود بأنّها حجّةٌ عُرْفيّة هو بمعنى أنّ العقلاء يعتمدون عليها، ولا يرونها ظنّاً، مع عدم ردع الشارع عن ذلك، فتكون الحجِّيّة ناشئةً من الإمضاء المستكشَف من عدم الردع، لا من السيرة العُرْفيّة المجرّدة.**

إنّ الاطمئنان ـ بلحاظ الدقّة ـ مرتبةٌ عالية من الظنّ المتاخِم لليقين، فيشمله حكم الظنون، والأصل فيها عدم الحجِّيّة، وقد خرج الخبر الواحد بالدليل، فتبقى حجِّيّة الاطمئنان غير متوفّرة، حتّى لو كان للاطمئنان اعتماد عُرْفي؛ فإنّه يكون كالظنّ ليس حجّةً إلّا ما خرج بالدليل، ولا دليل.

ج: أشَرْنا إلى الدليل على الحجِّيّة في السؤال السابق.

ثم إنّ كون الاطمئنان حجّةً يعني أنّ الفقيه يستطيع أن يحكم ويفتي حتّى بلا علم، بل فقط لوجود الحالة النفسيّة التي تثير الارتياح، فهل هذا منطقٌ سليم؟!

ج: لا بُدَّ للفقيه من أن يحصّل الاطمئنان من خلال الأدلّة، ليجوز تقليده فيها؛ لأنّ حجِّيّة التقليد منوطةٌ موضوعيّاً بالاستنباط من الأدلّة، مع ملاحظة أنّ الاطمئنان المستقرّ حجّةٌ على المطمئنّ وله، كما هو القطع حجّةٌ عليه وله.

تبرير فكرة الاحتجاج بالسيرة العقلائيّة

قد يَرِدُ على ما ذكرناه آنفاً في مسألة الاطمئنان، بالسيرة العقلائية، هل هي حجّةٌ في كلّ الأمور؟ فالسيرة العقلائيّة جَرَتْ على الأخطاء في ترتيب الأقيسة والأدلّة والمباحث، حتى في غير علوم الدين، ومع ذلك لم يأتِ الإسلام بعلم المنطق والمباحث المعدّة لتصحيح المنهج الفكري غير الديني، فهل هذا يعني أنّ الإسلام أقرّ هذه الأخطاء؟! فإن قيل: إنّه رفض الخطأ بالقواعد العامّة من الآيات والروايات، قلنا: إنّ الاطمئنان خطأٌ بلحاظ نقض القواعد، كالآية المذكورة. فإن قيل: إنّ الآية ليست في مستوى الردّ الذي يجب أن يكون بحجم السيرة، فالجواب متَّجهٌ على القول بالخطأ في المناهج الفكريّة والمنطقية. نرجو من سماحتكم تقديم بيانٍ استدلالي لحجِّيّة الاطمئنان. ثمّ إن قيل: إنّ الأخطاء في المناهج الفكريّة غير الدينية

ليست أمراً عقلائياً، فإنّ الاطمئنان على وجه الدقّة ليس أمراً حسناً؛ لأنّه مجرّد ارتياح، وإنْ كان حسناً فهل يُسلّم كونه حسناً في الأمور الخطيرة جدّاً ـ دنياً وآخرة ـ، كالتشريع الإسلامي؟!

ج: لا علاقة لما ذكرتَ من الحاجة إلى علم المنطق ونحوه لتصحيح الأفكار بمسألتنا؛ لأنّ المقصود فيه هو عدم الخطأ في ترتيب مقدّمات الدليل. أمّا المسألة فقد ذكرنا أنّ الأساس فيها وفي كلّ سيرةٍ عقلائيّة على الإمضاء من الشارع، فهو الأساس في حجِّيّتها.

ملاحظاتٌ على منهج الاستدلال اللغويّ في علوم النحو..

هناك حالة ليست عاديةً في المباحث النحويّة، وهي الاستشهاد بأشعار ونصوص عربيّة لا يُعْرَف قائلها، حتّى قيل: إنّ كتاب (الكتاب) لسيبويه فيه ٢٠٠ بيت شعر تقريباً غير معروف قائلها. هل يعتبر العلماء القائلون بحجِّيّة قول اللغويّ وغير القائلين بذلك أنّ هذه الاستشهادات حجّةٌ؟ مع أنّ العلماء رفضوا الروايات غير معروفة الناقل، فلماذا لا يسري هذا الحكم هنا، مع أنّ المسألتين تتشاركان معاً في استنباط الحكم الشرعيّ؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أغلب الناقلين من النحاة لهذه الاستشهادات هم من الإخوة السنّة، ولا تُعلم عدالة الجميع أو وثاقتهم، ولا سيَّما مع اشتهار حالة الحسد بينهم، كما تذكر بعض القصص المنقولة؟ فما مدى حجِّيّة مثل هذه الأمور المنقولة غير المؤكَّد صدورها عن العرب؛ لاحتمال

اختراع مخيّلة النحاة لها؟

ج: المسألة خاضعةٌ للاطمئنان باستعمال اللفظ في المعنى الذي يكشف عن الموضوع في كلام العرب، كما أنّ القواعد النحويّة تنطلق من ذلك. ولعلّ التسامح في مثل هذه الأمور ناشئٌ من حصول مثل هذا الاطمئنان، ولكنْ إذا حصل الشكّ في بعض هذه المسائل، وكان هناك أثرٌ شرعيّ يترتّب على ذلك، فلا بُدَّ من تحصيل الحجّة الشرعيّة أو العلم أو الاطمئنان به.

إذا صدر كلامٌ من أحد رجال العرب في عصر الجاهليّة، يعطي لكلمةٍ معيّنة معنى معيّن غير معروف أو ظاهر عادةً أو نحو ذلك، فهل يمكن الاعتماد على هذا المعنى باعتباره معنى من معاني هذا اللفظ أو يُحمل على المجاز؟ مع العلم أنّه يُستبعد حمله على الحقيقة، والله العالم (مجرّد استبعاد)، فهل يكفي نصٌّ واحد شاذّ، وفي خبر واحد، لإثبات أحد المعاني الحقيقيّة للفظ؟ وما موقف العقل والحكمة من هذه المسألة؟

ج: للحقيقة علاماتٌ معيّنة، كالتبادر وعدم صحّة السلب ونحو ذلك، فلا بُدَّ من مراعاتها في هذا الموضوع، ولا دَخْلَ للعقل في ذلك إلّا من حيث حكمه بحجّيّة القطع إذا حصل من خلال هذه العلامات.

كيف يمكن فهم حُكمٍ بدأ منذ عصر الصادقَيْن، كالخمس؟!

هل يمكن أن يكون حكمٌ شرعيّ غير صادرٍ في عصر الرسول ﷺ

أو الإمام عليٍّ عليه السلام وصادراً منذ عصر الصادقَيْن عليهما السلام؟ هذا السؤال موجَّهٌ إلى قضيّة الخمس، حيث يحدِّث التاريخ الصحيح، بشهادة الشيخ المنتظري رحمه الله في «كتاب الخمس»، أنّ مسألة الخمس في أرباح المكاسب لم تكن موجودةً في عصر الإمام عليٍّ، مع أنّ الدولة الإسلاميّة في ذاك العصر كانت في وضعٍ سيئٍ اقتصاديّاً بفعل الحروب الداخليّة وغيرها، فكيف يكون الخمس واجباً في أرباح المكاسب ومع ذلك لا يستخدمه الإمام عليّ، ولا الرسول صلى الله عليه وآله، بالرغم من الحاجة إليه؟ هل أنّ التشريع يمكن أن يتأخّر من قبل الله تعالى إلى عهد الصادقَيْن، مع أنّ هذا عجيبٌ وغيرُ معروفٍ في عقيدتنا، مع التسليم بالروايات الواردة في الباب، لكن نغضّ الطرف عنها؟ نرجو التفصيل في إيضاح هذه المسألة؛ لأنّها مثار جَدَل؟

ج: هناك نظريّةٌ يشير إليها صاحب «كفاية الأصول» بأنّ بعض الأحكام قد لا تبلغ درجة الفعليّة إلّا بعد زمان الرسول صلى الله عليه وآله، كتفسيرٍ لعدم ظهور بعض الأحكام إلّا في زمن الأئمّة عليهم السلام، ولكنّنا لا نوافقه على ذلك، ونرى أنّ الله قد بيَّن كلَّ الشريعة للرسول صلى الله عليه وآله، إلا أنّ المسألة هي أنّ كثيراً من الأحكام لم تكن موضع اهتمامٍ من المسلمين الذي لا يسألون عنها؛ لغفلتهم عن مواردها أو لعدم ابتلائهم بها، مع اهتمام الإمام عليٍّ عليه السلام بذلك، وهذا ما يفسِّر حديث الأئمّة عنها نقلاً عن كتاب الإمام عليّ. وربما كانت بعض الأحكام خاضعةً لقواعد عامّة قام الأئمّة بتفصيلها وتشريحها. أمّا مسألة الخمس فإنها

قد وردَتْ في كتب النبيّ محمّدﷺ إلى بعض القبائل، ما يوحي بأنّها أوسع من مسألة الغنائم، وربما كان عدم تطبيقها ناشئاً من ظروف طارئة، كبعض الأحكام التي اصطدمت بالتعقيدات الحادثة بعد النبيّﷺ، مما لم يستطع الإمام عليٌّ أن يواجه فيه حساسيّات الواقع؛ لما يستلزمه ذلك من مفاسد.

حول انتفاع الأموات بعمل الأحياء، أسئلةٌ ومداخلات

من المعروف في شرعنا الحنيف أنّه بالإمكان أن يحصل الميّت على حسناتٍ أو تمحى عنه السيئات وهو في عالم القبر، بفعل أولاده أو غيرهم له قضاءَ الصلاة والصوم ونحوه أو بالتصدّق عنه أو قراءة الفاتحة عن روحه وختم القرآن والدعاء له وغير ذلك. هذه النظريّة الإسلاميّة لا أفهمها أنا شخصياً، ولا أفقهها، فهل يمكن أن يتساوى الشاه مثلاً وأحد المسيئين العاديّين ـ أو حتّى بين شخصين متساويين في سيّئاتهما ـ فيدخل الأكثر معصيةً إلى الجنّة أو يخفّف عنه العذاب؛ لمجرّد أنّه قضى عنه أحدُ أصحابه؟! وهنا:

أوّلاً: ألا يجازى الإنسان بعمله بحسب نظريّة الإسلام، وهذا تمّت إجازته بغير عمله.

وثانياً: إنّ الذي لم يقضِ عنه أحدٌ يمكنه الاحتجاج على الله تعالى بأنّ معاصي هذا الرجل في حياته أكثر منّي، فكيف يدخل هو الجنّة وأدخل أنا النار؟! وهذا الإمكان منافٍ لكون الحجّة التامة لله وحده، كما نعرف، ﴿**وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾.

وثالثاً: لو ادَّعينا أنّ ذلك هو تفضّل ورحمة من العليّ القدير سبحانه، أليس هذا مخالفاً لحكم العقل والفطرة، من خلال كونه ظلماً؟! فلو جاء اثنان ـ زيدٌ وعمرو ـ، وكلاهما ضرباني، وجاء ابن عمّ زيد وأعطاني الحلوى مع عدم علم زيد، فهل يقول العقل بأنّ الرحمة تقتضي أن أعفوَ عن زيد، وأعاقب عَمْراً، مع أنّ عَمْراً ربما لا يكون ضربني كثيراً؟! إنّ العقل يحكم بالظلم هنا! ومع حكمه بالظلم يجب تأويل الروايات الواردة؛ لمنافاتها لحكم العقل القطعي، تماماً كما هي الحال في مسألة الجسميّة على الله.

نرجو الردّ على هذه الإشكالات وتوضيح الفكرة؛ لأنّني أعتقد بأنّ كلّ الأحكام الموجّهة للأحياء تجاه الأموات إنّما هي وظيفة الأحياء تجاه الأموات؛ لفائدة الأحياء بالعمل الصالح، لا لصالح الأموات.

ملاحظة : يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ القرآن الكريم لم يَرِدْ فيه ما يستشمّ منه ذلك؟

ج: إنّ مسألة انتفاع الأموات بما يقدَّم إليهم من الأحياء من دعاءٍ وصلواتٍ ودعاءٍ ونحو ذلك لا يستلزم ما قلتَه، فإنّها تعالج المبدأ الذي يركِّز على أنّ من الممكن انتفاع الميّت بذلك، ولكنّ الأُسُس التي ترتكز عليها قضيّة المصير الأخروي تبقى ثابتةً في طبيعتها، فالتارك للصلاة يعاقَب على تركها، من دون فرقٍ بين مَنْ قُضي عنه أو لم يُقْضَ عنه؛ لأنّ القضاء يوجب تفريغ الذمّة، لا سقوط العقاب على الترك. ولا مشكلة في فراغ ذمّة إنسان لوفاءِ شخصٍ عنه وعدم

فراغها لعدم الوفاء به في الدنيا والآخرة؛ لأنّها مسألةٌ واقعيّة تتبع أسبابها العادية، وإذا كان الذي لم يوفَ عنه معاقباً فإنّه يعاقَب على عدم الالتزام بالتكليف، وقد كان ذلك أمراً اختياريّاً له، بقطع النظر عما يحدث بعد ذلك من قِبَل الآخرين، ولا يمنع العقل من التفريق في المسألة. أمّا قضيّة الرحمة والتفضُّل فهي غير خاضعةٍ للمفردات التي ذكَرْتَها، بل هي خاضعةٌ للحكمة التي يعلمُها الله في أفعاله ولا نعلمها، وإذا كانت هذه المسألة غير واردةٍ في القرآن فهي كالكثير من الأحكام التي جاءَتْ بها السنّة؛ لأنّ القرآن لم يتعرَّض لكلّ التفاصيل.

ذكرتُم لنا في جوابٍ سابق أنّ هناك فرقاً بين تفريغ ذمّة الميّت في مسألة القضاء عنه أو نحو ذلك وبين مسألة العقاب. إنّني أُسلّم بهذا الجواب لو أنّ لسان النصوص كان كذلك، وكان هناك حكمةٌ للمولى في الرحمة. لكنْ:

أوّلاً: النصوص كأنّ لسانها لسان رفع العقاب والعذاب، نحو ما رُويَ في «ثواب الأعمال» أنّ الموت بين زوال الشمس من يوم الخميس إلى زواله من يوم الجمعة يعيذ من ضغطة القبر، كما رُويَ في الدفن في النجف الأشرف، ورفعه العذاب، وحساب منكر ونكير، وما رُوي حول أثر الجريدتين على القبر، كما في رواية في «مستدرك الوسائل»، وما رُوي من قراءة سورة الملك على القبر وتأثيرها في رفع العذاب عن الميّت، وما رُويَ في كتاب «دعوات الراوندي» من أثر الدعاء عند الدفن في تخفيف عذاب القبر، يُضاف

إليه ما رُوي في رشّ الماء على القبر، وكونه يدفع العذاب، وغير ذلك الكثير، فلو كان المراد هو ما تفضَّلْتُم به لما كان لسان الرواية ما ذكرناه؟

ج: إنّ ما ذكَرْتَه لا ينافي ما ذكرناه، باعتبار أنّ الجانب الوضعيّ لبعض الواجبات يجعلها مثل الدَّيْن، كما ورد في الحجّ «أنّ دين الله أحقّ أن يُقضى»، الأمر الذي يجعل له حلًّا خاصّاً يختلف عن الحلّ للمعصية في تركه في وقته، أو تأجيله أو نحو ذلك، لا سيَّما إذا كان التكليف متعلّقاً بحقوق الناس التي لا مجال حسب النصوص لإسقاطها، إلّا بالتعويض الإلهيّ على أصحابها. إنّ الجمع بين نصوص القضاء لبعض الواجبات وضرورة التحلُّل من حقوق الناس وبين هذه الأحاديث يقتضي اختلاف الجهة في خطّ المسؤوليّة فيها، والله العالم.

ثانياً: إنّ ما ذكرتموه من حِكمة المولى عزّ وجلّ في المغفرة، كنقضٍ لما ذكرناه من لزوم الظلم لو عفا المولى عن أحد الشخصين..، لا ينهض حجّةً على الدليل العقلي من لزوم الظلم، ما لم تكشف المصلحة من فعل المولى؛ لمكان تبعيّة أحكام وأفعال المولى للمصالح، ولكون التحسين العقلي ذا قيمة.

ج: إنّ الدليل العقليّ لا ينهض حجّةً على ذلك فيما يتعلَّق بأفعال المولى الحكيم، الذي لا ينطلق إلّا من حِكْمةٍ، كما أنّ هناك نقطة لا بُدَّ من ملاحظتها، وهي أنّ العقل لا يقبِّح الترجيح بلا مرجِّح، بل يقبِّح الترجُّح بلا مرجِّح، ولذلك يرجِّح الإنسانُ الشراء من أحد

الشخصين، مع استوائهما في الخصوصيات، وشرب أحد الكأسين ونحو ذلك؛ أمّا قضيّة الظلم فإنّه تصدق في مورد عقاب شخص بدون جريمة، لا العفو عن أحد المجرمين من دون الترجيح؛ لأنّ الفرض استحقاق آخر للعقاب، دون ارتباط العقاب بالثاني وعدمه.

ثالثاً: إنّ الميت كان بمعاصيه مشمولاً لمورد العقاب، فلما أصبح مشمولاً لمورد الرحمة ارتفع العذاب، أفهل المولى كان مخطئاً أوّلاً فغيّرَ أو ثانياً؟ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهذا الإشكال ذكره الطباطبائي في الميزان ـ الجزء الأوّل، ص ١٦٢، طبعة بيروت ـ على مسألة الشفاعة، وردّ عليه بردٍّ لا أظنّه متيناً، وأنتم عند ملاحظة ما ورد في «الميزان» تجدون أنّه شبّه القضيّة بقضيّة رفع الأحكام بالنسخ وإبدالها بغيرها، وذكر كلاماً هو أوّل الكلام بلا دليلٍ، ثمّ ذكر أنّ الحكم الأوّل كان خاضعاً لكون الفرد مشمولاً للعقاب، ثمّ خضع لشموله للرحمة بلحاظ صفات الرحمة! ولكنّك ترى أنّ الانقلاب من الخضوع للصفات المعاقِبَة إلى غيرها يحتاج إلى دليلٍ، مع أنّ نفس الإشكال واردٌ هنا؛ فما هو الذي غيّر الحالة؟ هل الظلم في الأولى أو الخطأ في الثانية؟ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً؛ والمسألة بعينها ـ بالإشكال وبنقضه الذي ربما يكون ضعيفاً ـ واردةٌ فيما نحن فيه، والله العالم.

ج: قد تكون المسألة في مثل هذه الأمور منطلقةً من تسجيل العقاب على نحو الاستحقاق من حيث طبيعة العلاقة بين الذنب والعقاب تشريعيّاً من دون أن تكون المسألة في درجة الفعليّة، ليكون

العفو الفعليّ غير منافٍ للعقاب الاقتضائيّ، فلا يتغيَّر حال المولى في ذلك بين الموقفين، كما تقول لولدك: أنت تستحقّ العقاب، ولكنّي أعفو عنك رحمةً منّي لك، وإفساحاً في المجال لتراجعك عن ذلك.

تحريف الإنجيل والمنازعة بين الشيخ عبد الحميد المهاجر والسيّد علي الأمين

في الجنوب اللبناني طرح الشيخ عبد الحميد المهاجر على شاشات تلفزيون «أليسار» من مدينة صور أنّ الإنجيل الحالي مخالفٌ للقرآن، وأنّه محرَّفٌ، فردّ عليه السيّد علي الأمين ـ رئيس حوزة معهد الدراسات الإسلاميّة في صور ـ عبر محاضرةٍ بالقول: إنّ تعاليم الإنجيل الحالي غير بعيدةٍ كلّها عن القرآن الكريم، واستشهد بنصوص من الكتابَيْن تفيد التوافق التامّ في المعنى. والسؤال: هل في مسألة تحريف الإنجيل والتوراة الحاليّين، وكونهما مخالفَيْن للقرآن فيما يتضمّنانه من تعاليم، اختلافٌ بين الشيعة؟

ج: هناك أحاديث تتضمَّن وجود بعض التعاليم التي جاءت بها التوراة والإنجيل، وهي غير موجودةٍ في النسختين الموجودتين، كما أنّ القرآن يتحدَّث عن البشارة بالنبيّ محمّدﷺ، وهي خاليةٌ عن ذلك. ولا بأس بمراجعة كتب الشيخ جواد البلاغي، كـ «الهدى إلى دين المصطفى».

ما هو قولكم تجاه هذا الرأي؟ وبماذا تجيبون عليه؟ لأنّ المسألة أصبحَتْ مثار جَدَلٍ بين العلماء والطلبة في المنطقة.

ج: لا بُدَّ من التوفُّر على مراجعة الكتب المختصّة في الموضوع، كما ذكرتُ لكم آنفاً.

بماذا تنصحون طالب العلم أن يقرأ في مرحلة السطوح؟!

المؤلَّفات الفقهيّة وأبحاث الخارج والأصول لا يمكن حصرها، بماذا تنصحون الطالب؟ هل أنّ يفني الوقت في مطالعة كلّ ما هو مصنَّف من شروحات للمؤلّفات، كمختلف شروح الكفاية واللمعة الدمشقيّة، كاللمعة الحجريّة وما فيها من شروح واسعة تجد فيها التكرار وغيرها، أو الاقتصار على المصنّفات المفيدة وترك الباقي؛ لأنّ الطالب في هذا الزمان إذا طالع كلّ المصنّفات، على أساس وجود فوائد فيها، فلن يحصل على ملكة الاجتهاد قبل ثمانين سنة؟ إنّني لا أقول: إنّ الطالب يجب أن يكون سريعاً، لكنْ كيف تنصحون بأن تكون عمليّة تتبُّع المباحث التفصيليّة الواسعة من المصنَّفات عبر التاريخ بما لا يفني الوقت بلا فائدة؟

ج: لا بُدَّ من عدم تجاوز الطالب مرحلته؛ ففي اللمعة لا بُدَّ أن يدرس متن الكتاب وبعض الشروح الموضِّحة له، مع الاطّلاع على الروايات المذكوره فيه. ولا بأس بمطالعة «المسالك»؛ وفي «الكفاية» لا بأس بمطالعة «حاشية المشكيني» و«حقائق الأصول»؛ فإنّهما من أفضل الحواشي. ولا أعتقد أنّ مثل هذا الأسلوب يؤدّي إلى تعطيل عمليّة الاجتهاد. إنّ المشكلة قد تحدث نتيجة السرعة أو نتيجة تجاوز المرحلة.

في المفاضلات بين الأنبياء والأئمّة و..

تذكر بعض الروايات الشريفة أنّ الأئمّة عليهم السلام، ولا سيَّما الإمام عليّ، أفضل من الأنبياء. هل هذه الروايات صحيحة عند العلماء؟ وإذا كانت صحيحة كيف نفسّرها؟ هل يُعقل أن يكون مقام الإمام عليّ أعلى من مقام النبيّ، وهو المنزل عليه الوَحْي والذي يكلِّم الله تعالى؟

ج: لا أعتقد المصلحة في إشغال النفس بذلك؛ لأنّها ليست جزءاً من العقيدة، ولا من الإيمان.

هل هناك ـ بحَسَب العقيدة الإسلاميّة الشيعيّة ـ تفضيلٌ بين الأئمّة عليهم السلام؟ فهل الإمام عليّ أفضل من ابنه الحسن، أو الجواد أفضل من العسكريّ، أو أنّهم جميعاً لا تفاضل بينهم؟

ج: الواجب علينا الاعتقاد بإمامتهم وعصمتهم، ولا شيء غير ذلك. ومثلُ هذه الأبحاث من قبيل: التَّرَف الفكريّ، الذي لا يفيد في علمٍ ولا عملٍ.

بحَسَب العقيدة الشيعيّة، هل يوجد تفاضلٌ بين الأئمّة الاثني عشر؟

ج: لا أجد هناك فائدةً من الدخول في مسألة التفاضل؛ لأنّه أمرٌ لم نكلَّف به؛ باعتبار أنّ الخطّ الشيعي في الإمامة هو اعتقاد الأئمّة كخلفاء للنبيّ، باعتبار أنّهم حُجَج الله على عباده.

تذكر بعض الروايات أنّ علماء الإسلام أفضل من أنبياء بني

إسرائيل، كيف يمكن فهم هذه الروايات؟ وهل يمكن ذلك؟

ج: إذا كانت الرواية صحيحةً فقد يكون المقصود بها غير أولي العزم، باعتبار سعة الإسلام في عقائده ومناهجه وأحكامه، مما يجعل دائرة المسؤوليّة في واقع العلماء المسلمين أوسع من دائرة المسؤوليّة لدى أولئك الأنبياء، كما في لوط وشعيب ونحوهما من الأنبياء المحلِّيين، والله العالم. وهذا استنتاجٌ شخصيّ لا يمثِّل نقل رأي الإمام الخوئي مدّ ظلُّه.

حول آخرة الشهيد وعدم مواجهته للعذاب

تذكر عدّةُ روايات أنّ الشهيد لا يواجه عقبات العذاب، سواء عذاب القبر أم ضغطته أم سؤال منكر ونكير، وحتّى في الآخرة لا يواجه أيّة مشاكل في هذا الإطار، فما هو الخطّ المعروف عند المذهب الإماميّ في شأن آخرة الشهيد، مع توضيح الآراء فيما لو كان هناك أكثر من رأيٍ؟

ج: الظاهر من الأحاديث أنّ الشهيد لا يُفْتَن في قبره، ولا يُعرِّفه الله شيئاً من سيّئاته، ويكفي في ذلك ـ قبل الأحاديث ـ الآياتُ التي تتحدَّث عمَّنْ يُقتل في سبيل الله، وليس هناك آراء متعدِّدة حول هذا الموضوع، حسب الظاهر.

حول تفسير آية: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا..﴾

قال الله تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ**

﴿رِضْوَانِ اللهِ﴾. تدلّ هذه الآية على أنّ الله تعالى أجاز بدعةً قام بها النصارى، معتبراً أنّه لم يكتب عليهم هذه البدعة إلّا ابتغاء رضوان الله، ويشير المفسِّرون أنّ بدعة الرهبنة أجازها المولى سبحانه وتعالى عليهم ما داموا يبتغون رضوان الله، إلّا أنّهم ما رعوها حقّ رعايتها؛ هل هذا مقيِّدٌ لأدلّة حرمة إيجاد البِدَع بقَيْد إرادة رضوان الله، دون الإفساد في الأرض؟ طبعاً لا أقول: إنّ هذه النتيجة صحيحة، ولكنْ أقول: إنّ الآية لا تدلّ على غيرها.

ج: ليس الاستثناء متَّصلاً ليكون المستثنى داخلاً في البِدْعة، لكنّه يشبه مفاد كلمة «لكن».

مدى منطقيّة الاعتماد على الإطلاقات والعمومات في أمورٍ لم تُتخيَّل من قبل!

كيف يمكن التمسُّك بالإطلاقات أو العمومات في موارد شرعيّة متفرِّقة لبيان أحكام هي من مختصّات كوكبٍ آخر، كقضيّة الأوزان في القمر أو استقبال القبلة هناك أو ما شابه ذلك؟ ألا يوجد انصرافٌ في مجالات المحاورة آنذاك عن مثل هذه الفروض التي كانت تعدّ من شبه المستحيلات؟ ويسري هذا الأمر إلى فروض تغيير الإنسان لخلقته الذكريّة أو الأنثويّة أو حكم التدخُّل العلمي في التركيبة الوراثيّة للحيوانات والإنسان وما شابه ذلك؟

ج: لا بُدَّ من الرجوع في دراسة هذه الأمور إلى ملاحظة الإطلاق المضمونيّ، الذي يوحي بعدم وجود خصوصيّة للزمان والمكان، لا

الإطلاق اللحاظيّ، وذلك من خلال الفقاهة العُرْفيّة لدى الفقيه.

دائرة حجِّيّة القطع، وشمولها للعقيدة، وحدودها

حجِّيّة القطع وآثارها (المعذِّرية والمنجِّزية) هل تجري في غير المجال الفقهي، أعني المجال العقائدي والفلسفي ونحوهما أو لا؟ فإذا حصل القطع بعدم إمامة الأمير عليه السلام، فهل تجري عليه آثار حجِّيّة القطع؟

ج: القطع حجّةٌ مطلقاً، ولكنّ الشأن في المسؤوليّة في التقصير في المقدّمات الموجبة له.

إذا كان جواب السؤال السابق بنفي جريان حجِّيّة القطع وآثارها، فلماذا خُصِّصت بالمجال الفقهي التشريعي دون غيره؟

ج: حجِّيّة القطع ذاتية، كما قلنا.

إذا كان جواب السؤال بجريان حجِّيّة القطع في المجال الاعتقادي فما هو وضع غير المسلمين المنطلقين في اعتقادهم من خلال القطع، كالأديان الأخرى مثلاً أو الملحدين بالله تعالى؟ وإذا لم تشملهم آثار حجِّيّة القطع فلماذا؟

ج: إذا كانوا قاصرين فهم معذورون، وإذا كانوا مقصِّرين فهم مسؤولون عن المقدّمات، والظاهر أنّ الغافل المعتقد بالخلاف غير العارف بالخلافات قاصرٌ.

ما حكم مَنْ مات ولم يعرف الإسلام نتيجة بُعْد المنطقة التي هو

فيها عن الإسلام؟ وهل الحكم واحدٌ في حال لم يسمع باسم الإسلام مطلقاً، أو سمع ولم يعرف أيّ شيء، بل فقط مجرّد سمع بدينٍ هو الإسلام دون أن يبالي كثيراً، كعادة الكثيرين؟ وإذا كان الجواب بأنّه معاقبٌ فعلى ماذا؟

ج: هذا الإنسان معذورٌ في القضايا التي يحتاج فيها إلى البيان، أمّا ما يحكم به العقل، من وجود الله وتوحيده، فلا يُعْذَر فيه.

هل تعذير الكافر القاصر يجعل المسلم أسوأ حالاً منه؟!

نعرف أنّ مَنْ لم تصله الحجّة فلا عقاب عليه، كالأمم القديمة التي لم يصلها أنبياء. والسؤال: إنّ هذا يعني أنّ غير المسلم أحسن حالاً من المسلم؛ لأنّ الأخير يحتمل فيه العذاب والثواب، بل واقع عليه العذاب والثواب، أمّا الأوّل فلا يقع عليه العقاب أبداً، إذاً كيف يمكننا أن نقول: إنّ غير المسلم من هؤلاء هو في الجنّة؛ وإنّ المسلم الذي ارتكب بعض المعاصي هو في النار ـ مع عدم توبته ـ، إمّا مخلّداً أو لفترة من الزمن؟!

ج: إنّ عدم عقاب غير المسلم القاصر فيما هو قاصرٌ فيه ناتجٌ عن عدم المقتضي، وهذا مما يشترك فيه المسلم معه في ما هو قاصرٌ فيه، أمّا عقاب المسلم على ما يوجب دخوله النار فإنّه ناتجٌ من وجود المقتضي، كما أنّ غير المسلم يعاقَب على ما قامت الحجّة عليه فيه من عقله، كوجود الله ونحوه، فلا فرق بينهما في الأساس، وإن اختلفت المسألة في التفاصيل.

معنى «المؤمن» في لغة القرآن والسنّة

ماذا يقول العلماء ـ أيّدهم المولى ـ في لفظ «المؤمن» الوارد في القرآن الكريم أو في السنّة الشريفة؟ هل يعتقدون أنّ المقصود منه الشيعي أو مطلق المصدِّق بالألوهية والوحدانيّة والنبوّة، بحيث يشمل مثل أهل السنّة وغيرهم من المسلمين؟

ج: المراد به ـ كما ذكر الإمام الخوئيّ في أبحاثه ـ مطلق المسلم. إنّ اطلاقه على الشيعيّ من قبيل: الاصطلاح الحركيّ في كلمات الأئمّة، ككلمة «العارف».

إذا كان الفقهاء يعتقدون بأنّ لفظ «المؤمن» دالٌّ على الشيعيّ فما هو الدليل على ذلك، مع أنّ المتبادر في ذلك العصر من هذا اللفظ هو الملتزم بخطّ الإسلام، الذي لم يكن ملتفتاً فيه إلى مسألة الولاية ونحوها؟

ج: ذكرنا أنّ الصحيح هو شموله لغير الشيعيّ.

إنّ العلماء يقولون: إنّ المقصود من المؤمن في قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ هو المسلم، ومن هنا يجرون المسألة على مطلق العبد المسلم في عدم جواز كونه تحت سلطة المولى الكافر وغير ذلك، فكيف يقولون: إنّ المقصود بالمؤمن هو الشيعيّ، رغم أنّهم عمَّموا المفهوم هنا لغيره؟!

ج: يُعْرَف مما سبق.

إذا كان العلماء يعتقدون أنّ المقصود من «المؤمن» هو مطلق

المسلم، فهل يمكن أن نفهم أنّ مصطلح المؤمن في الدلالة على الشيعي هو مصطلحٌ فقهيّ، وأنّ هذا المصطلح في مجال القرآن الكريم والسنّة النبويّة دالٌّ على مطلق المسلم؟ وهل في هذه المسألة اتّفاقٌ؟

ج: **يُعْرَف مما سبق.**

حول مصحف الإمام عليّ ومصحف السيّدة الزهراء

تُحدّثنا الروايات أنّ الإمام عليّاً عليه السلام كان عنده مصحفٌ، وأنّ في هذا المصحف ـ حسب رواية كتاب الاحتجاج، للطبرسي ـ تأويل كلّ آية قرآنيّة وكلّ حلال الله وحرامه، كما أنّنا نجد في بعض الأحاديث الأخرى أنّ مصحفاً آخر هو للسيّدة الزهراء، ويسمّى مصحف فاطمة. السؤال: لماذا أسرّ النبيّ إلى عليّ وفاطمة بهذه الأمور الخفيّة ـ ولولا خفاؤها لما كان لها قيمة حتّى تذكرها النصوص الواردة فيها ـ، ولم يعطها لجميع المسلمين؟ ألم يكن واجباً عليه إرشاد المسلمين إلى كلّ هذه الأحكام والتأويلات للقرآن؟ هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لماذا لم يكشف هذا الأمر المهمّ الإمامُ عليّ في فترة خلافة الخلفاء الثلاثة أو في فترة خلافته هو؟ ألم يكن ذلك تقصيراً في تبيين أمر الله تعالى؟ إذاً هل هذه النصوص، التي يظهر أنها قليلة صحيحة، مقبولةٌ؟ وإذا كان جوابكم أنّ المسلمين لم يكونوا ليسألوا النبيّ أو الإمام عليّاً في ذاك الوقت، فإنّني أقول: إنّ جملة من

النصوص الواردة عن الأئمّة المتأخِّرين ذكرت أحكاماً شرعية عادية نقلاً عن كتاب عليٍّ، ولقد كان بإمكان الإمام عليه السلام أن يحدِّث الناس بها حتّى في عصره. ثمّ هل المعصوم عليه السلام يطرح على الناس نقاطاً تشريعيّة عندما يسأله الناس فقط؟ ما المشكلة لو طرحها بدون سؤال الناس، فلفت بذلك انتباههم، خصوصاً وأنّها ليست نظريّات معقَّدة، ولم يكن الموجودون في عصر الصادقَيْن بأكثر ذكاءً بكثير من الموجودين في عصر الإمام عليٍّ عام ٣٥ إلى ٤٠ هـ؟ نرجو إجابتنا عن هذا الموضوع، والله مثيبكم.

ملاحظة: تسميته بالمصحف تشير إلى أنّه جزءٌ من القرآن، أليس هذا ملازماً للقول بتحريف القرآن، معاذ الله؟

ج: أولاً: إنّ كلمة «المصحف» لا تعني القرآن بحَسَب اللغة، بل هو اصطلاحٌ متأخِّر. ثانياً: إنّ من الممكن أن تكون هذه الأمور مما بيَّنه النبيّ للمسلمين، ولم يحتفظوا به؛ نظراً إلى أنّ عُمَر قد منع كتابة السنّة، أو يكون النبيّ قد حمّل عليّاً علمه ليبيِّنه للناس، ولكنّ القوم لم يتجاوبوا معه في الأخذ منه، كما قيل: إنّه جاء بكتابه القرآن فلم يقبلوا به، وقد كان عليٌّ يتحدَّث بما عنده من العلم في أيّام خلافته وقبلها، ويدعو الناس إلى أن يأخذوا من علمه، مشيراً إلى صدره، وأنّ «هاهنا لعلماً جمّاً لو وجدْتُ له حَمَلةً». أمّا مصحف فاطمة، فيذكر البعض أنّه حديث المَلَك، الذي كان يؤانسها ويخفّف من حزنها، كما في بعض الروايات، وكان عليٌّ يكتب ذلك؛ أو كان بإملاء رسول الله وكتابة عليٍّ، والجواب عنه هو الجواب في كتاب

عليّ عليه السلام.

بين مشروعيّة تنقيح المناط والنهي عن القياس

إنّ العلماء ـ أيَّدهم الله ـ يرفضون القياس بشكلٍ حاسم، كما يرفضون إعطاء القيمة والحجِّيّة للعلّة المستنبطة، ولكنّهم يعطون القيمة ـ عمليّاً ـ لتنقيح المناط. السؤال: كيف هو التفريق العمليّ الحقيقيّ بين قولي: مناط هذا الحكم كذا، ثمّ أرتب عليه أحكاماً شرعيّةً، وقولي: العلّة المستنبطة في هذا الحكم كذا، ثمّ أرتب عليها أحكاماً شرعيةً؟ علماؤنا يقولون: إنّ المناط يستشمّ من ظهور النصّ والقرائن المحيطة، ولكنّ ذلك ينطبق تماماً على الأدلّة التي أقيمَتْ على عدم حجِّيّة العلّة المستنبطة، من احتمال كون العلّة غير هذه العلّة أو لو كانت هي ـ نتيجة قرائن في النصّ ـ لما كان مانعٌ أيضاً من احتمال كونها جزء العلة وغير ذلك، إذاً كيف هو السبيل العملي للتفريق؟ وهل المسألة استذواقيّةٌ تخضع لتحليل الفقيه؟ وهذا ما أستبعده.

ج: مورد تنقيح المناط هو مورد القطع بالمناط أو قيام الحجّة عليه من خلال ظهورٍ معتبرٍ ونحوه، أمّا القياس فمورده العلّة الظنّية المستنبَطة من خلال الترجيحات العقليّة الاستحسانيّة، أمّا إذا كانت العلّة قطعيّةً أو مما قامَتْ الحجّة عليه فلا تشملها أدلّة القياس. والأمرُ تابعٌ للأُسُس التي يرتكز عليها الفقيه في استنباط العلّة قطعاً أو ظنّاً، وليست مسألةً ذوقيّة ذاتيّة في تحليل الفقيه المزاجيّ.

كيف نجمع بين علم النبيّ بوقائع ما بعد وفاته وبين بعض زيجاته؟!

تُحدّثنا بعضُ النصوص أنّ رسول الله ﷺ كان يعلم ما سيحدث مع الإمام عليّ عليه السلام حين خلافته من حروبٍ داخليّة. السؤال: إنّ رسول الله نفسه أمرنا بأن ننظر جيّداً في الزوجة الصالحة ذات المنبت الحسن، إذاً كيف تزوّج هو أمثال عائشة؟ خصوصاً أنّه ـ كما عرفنا ـ يعرف عن وضعها بعد وفاته ـ والله العالم ـ كما تذكر بعض النصوص. إنّني لا أتحدَّث عن بقائها على عقليّتها المخالفة للشريعة بحَسَب ما نعتقد، ولكنّني أتحدَّث عن إقدام الرسول على مثل هذا الزواج، خصوصاً وأنّه كان غنيّاً عنها، فهو ابن الستِّين، وهي قريبة عهدٍ بالحلم! نرجو توضيح هذه المسألة لنا.

ج: ليس النهي تحريميّاً في هذه المسألة، بل هو إرشاديٌّ من خلال المفاسد التي قد تترتَّب عليه مما قد يُربك حياة الإنسان، ولكنْ لا منع منه إذا كانت هناك بعض المصالح المترتِّبة على هذا الزواج، أو لم تكن هناك سلبيّاتٌ مباشرة في المورد الخاصّ، وهذا هو الذي يمكن تفسير فعل رسول الله في زواجه بأكثر زوجاته.

صحّة سند عهد مالك الأشتر

يقول بعضهم بأنّ سند عهد مالك الأشتر غير صحيح، فلا اعتماد عليه، وآخرون ربما قالوا بالعكس، فما هو رأي الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ في هذا العهد؟ وما هو رأيكم أنتم حفظكم الله: هل هو

صحيحٌ أو لا؟

ج: الظاهر أنّ سنده صحيحٌ.

هل غلبة الوقوع في الحرام توجب التحريم؛ سدّاً للذرائع؟!

من الملاحظ جدّاً أنّ الفقهاء ـ أيَّدهم الله ـ يعطون حكماً عامّاً من خلال ما يجدون من أغلبيّة خارجية حتّمت نتيجةً غالبة يترتّب على نفس النتيجة حكمٌ شرعيّ، فمثلاً: الاختلاط في البحر أو المدارس أو غيرها من الموارد، رتّب الفقهاء عليها حكماً بالتحريم على أساس وجود نتيجة غالبة، وهو الوقوع في الحرام، ووضعوا حكماً عامّاً على الاختلاط من خلال نفس النتيجة، وهو الوقوع في الحرام، لا النتيجة مع وصفها وهو الغلبة، فلماذا لم يضعوا المسألة على بساط التفصيل كما يذكرون في كثيرٍ من الموارد، حتّى تكون المسألة أكثر دقّة؟ بأن يقولوا ـ كما في المثال ـ: إن كان شخصٌ يعلم بحصول النتيجة في حقّه، وهي التأدية إلى الحرام والوقوع فيه لاحقاً، حَرُم عليه الاختلاط المذكور، وإلّا فلا؛ إذاً لماذا نحكم بالتحريم على شخصٍ قاطعٍ بعدم الوقوع في الحرام، لا لشيء إلّا لأنّ الغالب هو الوقوع في الحرام؟ لو كانت المسألة كذلك لكان علينا تحريم النظر مطلقاً؛ لأنّه مؤدٍّ إلى إثارة الشهوة غالباً؛ فما مدى حجِّيّة مثل هذه الغلبة؛ لكي تعطي الحكم المطلق غير الخاضع للتفصيل التحليلي؟

ج: هناك حالةٌ عامّة غالبة في مثل هذه الأمور، كما أنّ المثال الذي ذكَرْتَه قد يكون خاضعاً لعدّة عناوين محرَّمة تتجاوز الجانب الجنسيّ

الذاتي، مما يختلف فيه الحال عن النظر المجرَّد، الذي لا يكون عنصر الإثارة فيه بالمستوى الذي يتَّصل بالأجواء المثيرة، التي قد تخلق بعض حالات الإثارة بشكلٍ كبير.

تفسير الروايات المرتبطة بالطبّ والعلاجات النفسيّة

الروايات الواردة في بعض القضايا النفسيّة، أعني علاج النسيان عبر الامتناع عن أمور، أو استعمال أمور أخرى، كالسواك، هل تعتبر صحيحةً؟ وهل يمكن أن تعطي نتيجة دائماً أو غالباً؟

ج: ربما كان المقصود بها ـ على تقدير صحّتها ـ جانب الاقتضاء، لا جانب الفعليّة، فلا ينافي وجود موانع من تأثيرها في الواقع.

عدم ثبوت دعاء التوسُّل

ذهب بعض العلماء الأفاضل إلى أنّ دعاء التوسُّل دعاءٌ موضوع، فما رأي السيّد الخوئي دام ظلّه؟

ج: الظاهر أنّ هذا الدعاء ليس مرويّاً عن الأئمّة حَسْب دراستي للموضوع، ولا علم لي بنظر السيّد الخوئي مدّ ظلّه في ذلك.

الردّ على مَنْ عرَّض بالسيّد فضل الله لعدم مشاركته في مسيرة البراءة

بعض الإخوة يكثرون الكلام عليكم، ويقولون: إنّكم لم تشاركوا في مسيرة البراءة في الحجّ في إحدى السنوات، وخالفتم بذلك حكم الوليّ الفقيه الإمام الخمينيّ؛ فما جوابكم على ذلك؟

ج: قد كانت هناك ظروفٌ شرعيّة تبرِّر ذلك، وقضيّة الولاية لا تزيد عن الحكم الشرعيّ الأوّلي الذي يخضع في مسألة الالتزام وعدمه في القواعد الشرعيّة في ذلك، وقد كنتُ منسجماً مع الممثِّلية الشرعية للإمام الخمينيّ في الحجّ؛ وعلى هؤلاء أن يتَّقوا الله فيما يتكلَّمون به حتّى يعرفوا طبيعة الأمور بشكلٍ شرعيّ.

ما معنى الضرورة؟ وهل يمكنها شلّ الإطلاقات والعمومات؟

لاحظتُ من مراجعة بعض «دورات الخارج» أنّ الفقهاء ـ أيَّدهم الله ـ، ومنهم: السيّد الخوئيﷺ في «مصباح الفقاهة»، يجعلون الضرورة القائمة على شيءٍ حاسماً لموقفٍ معيّن، حتّى لو كان لسان النصوص مطلقاً أو عامّاً مثلاً، فتكون الضرورة حاملةً للنصّ على الاستحباب أو التقييد أو التخصيص ونحوه. والسؤال هنا: ما معنى الضرورة؟ وهل هي نفس الإجماع؟ والمفترض أنّ الإجماع المحصَّل حجّة، فإنْ كان كذلك سلَّمنا لحجِّيّة الإجماع، وإنْ كانت الضرورة شيئاً أعلى من الإجماع، كما ربما يُشمّ من كلماتهم، فما هي إذاً؟ ثم نحن نلاحظ بعض العلماء يعتبر فكرةً من الأفكار بمثابة البديهيّ الضروريّ، فيما نجد الآخر لا يلتزم بذلك، وكنموذجٍ على ذلك ما قرأته في كتاب «التنقيح ـ تقريرات أبحاث السيّد الخوئيﷺ» في مبحث طهارة الكتابيّ، إذ ينقل عن صاحب «مصباح الفقيه» جعله مسألة نجاسة أهل الكتاب من البديهيّات، التي يكون البحث فيها تضييعاً للعمر العزيز، فيما نجد اليوم الكثيرين يفتون بالطهارة. وهذا موجودٌ أيضاً في بحث التنجيم، حيث نلاحظ دعوى

الضرورة وعدم الالتزام بها، وغيرها من النماذج. والظاهر لي أنّ الضرورة هي نفس الإجماع هنا، فتحتاج إلى شروطه، وتكون مثل هذه النماذج من قبيل: الإجماع المنقول، الذي قيل بعدم حجِّيّته، نرجو إيضاح هذا الأمر.

ج: من المعلوم أنّ المراد بالضرورة الفقهية البداهة التي توحي بكون الموضوع في موقع الوضوح الذي لا يشكّ فيه أحدٌ. وقد يستفيد البعض هذا المعنى من بعض الاستقراءات الفقهيّة، بحيث لا يشكّ فيها من خلال ملاحظاته وتأمُّلاته، وقد يناقش فيها بعض الناس على أساس ارتكازها لديه على اجتهادٍ معيّن أو انطباعٍ خاصّ وما إلى ذلك. وربما نلاحظ ذلك في الأجواء العامّة التي تلتقي فيها بشخصٍ يدّعي بداهة شيءٍ يدّعي الآخر بداهةَ خلافِه. وكم من فتوى فقهيّة كانت البداهة فيها في جانبٍ، فتحوَّلَتْ في المراحل الأخرى إلى جانبٍ مضادّ على نحو البداهة.

هل عدم قول أحدٍ برأيٍ كافٍ في ردّ هذا الرأي؟ وكيف؟!

عندما يناقش العلماء في مسألةٍ يجعلون دليل بطلانها أنّه لم يقُلْ بها أحدٌ، فهل هذا دليلٌ حقّاً؟ وما المقصود منه؟ هل هو نفس الإجماع أو لا؟ وما وجه الملازمة بين أن لا يقول به أحدٌ وبين بطلانه، مع كون النصوص بإطلاقاتها أو عموماتها تدلّ عليه؟

ج: الظاهر أنّ المراد بها حصول التسالم على خلافها، مما يوحي بأنّها كانت واضحة البطلان لديهم، مما يوحي بأنّهم تلقّوها يداً بيدٍ

من أهل البيت عليهم السلام، وهذا قد يكون أقوى من الإجماع، وأكثر قوّةً من الخبر المخصِّص أو المقيِّد، لا سيَّما إذا عرفنا أنّ العمومات والإطلاقات كانت أمامهم، ولم يكن هناك وجهٌ علميّ أو شرعيّ أو عقليّ يدلّ على خلافه، مما يحتمل أنّهم اعتمدوا عليه في طرح العموم أو الإطلاق.

ما معنى «قضيّة شخصيّة» في تداول الفقهاء؟

يقفل الفقهاء ـ أيَّدهم الله ـ المناقشة في روايةٍ أحياناً تحت عنوان كونها «قضيّة شخصيّة»، فما هو مرجع هذا الأمر، مع أنّ كل القضايا قد تُحمل على هذا الوجه، والله العالم؟!

ج: ربما تكون ظاهرةً في الخصوصيّة في موردها، مع كونها مخالفةً للعمومات، فيقتصر في التخصيص على موردها؛ لأنّه لا أساس من جهة الظهور للتعدِّي عنه.

معنى «الإمام الجائر» في الروايات والأحاديث

عندما تأتي عبارة «الإمام الجائر» في الروايات، فهل المقصود منها خصوص المتسلِّط على الخلافة بغير حقٍّ، كالأمويّين والعباسيّين وغيرهم، أو الأعمّ من ذلك وممَّنْ قد يكون ظالماً بغير دعوى الخلافة؟ فقد قرأتُ ما يفيد المعنى الثاني، ولم يتَّضح لي الأمر كثيراً، مع أنّي استقرَبْتُ المعنى الأوّل بخصوصه.

ج: الظاهر أنّ المراد به الأعمّ من ذلك، فيكون مرادفاً للحاكم

الجائر.

الموقف من التفاسير الغريبة وغير العُرْفيّة في روايات أهل البيت

ورد في جملةٍ من النصوص جملةٌ من تفسيرات الأئمّة الأطهار للقرآن العزيز، ولكنّ هذه التفسيرات لو أخذها الفقيه بقطع النظر عن متكلِّمها لجزم بمخالفتها بالبداهة للظهور، وكونها أجنبيّةً عن المقام. ومثل هذه النصوص كثيرة في مطاوي المجاميع الحديثيّة الكريمة. والسؤال هنا: ما دام الخطّ القرآني في التعبير عن المضمون منسجماً بشكلٍ دائمٍ مع الخط اللغويّ والبلاغيّ ومع العربية العُرْفيّة، كيف ينسب الأئمّةُ مضامين إلى الآيات لو صحَّتْ لما استُبعدت تأويلات المتصوِّفة المتطرِّفين بعدها؟ ولماذا لا تردّ هذه النصوص بعد فرض صحّة السند بحجّة مخالفتها للظهور القرآني ومناقضتها مع التعبير العربيّ الواقعي؟ وإنّني لأذكر أنّه مرّ تصريحٌ بهذا الواقع معنا في رسائل الشيخ الأنصاري، ولم أذكر مكانه، ولم يضع له جواباً! ملاحظة: أنا أتحدَّث بمعزل عن النصوص التي سيقت تفسيريّاً على أساس ما سُمّي بقاعدة الجَرْي والانطباق. وعلى كلّ حال لو لم يسلّم ما ادَّعيناه آنفاً فلو فرض وجود نصٍّ كذلك ألا يسقط عن الحجِّيّة بمقتضى قواعد باب التعارض؟

ج: لو صحّت الرواية المفسِّرة على أساس إرادة خلاف الظاهر من الآية فتكون بمثابة القرينة المنفصلة على خلاف الظهور، فتكون

العلاقة هي علاقة المفسِّر والمفسَّر، أو القرينة وذي القرينة، فلا يكون من باب التعارض.

تواتر القرآن وعدم تواتر القراءات!

إذا اختلفت قراءتان أو أكثر في مادّة كلمةٍ قرآنيّة أو هيئتها أو في التأخير والتقديم أو غير ذلك، فكيف يمكن أن نوفِّق بين دعوى تواتر القرآن المنحلَّة إلى دعوة تواتر جميع آياته، وعدم ثبوت أحد المحتمَلين للقراءة ممّا يجعله ظنّياً لا قطعياً؟ لقد تعرَّض السيد الخوئي‌ﷺ لهذا الموضوع في تفسيره «البيان» وبعض مَنْ كَتَب في القراءات بالخصوص أو في العلوم القرآنية عموماً، ولكنّ ملخَّص جوابهم كان دعوى أنّ هذه الاختلافات لا تجعل أصل الصدور غير متواتر، ولكنّ هذا الكلام غير دقيق، والله العالم؛ فمع تسليمنا بعدم تعرُّض الاختلافات في القراءة لهدم التواتر في أصل الصدور، ولكنّه هادمٌ للتواتر في نحو الصدور وكيفيّة الصادر، وهذا كافٍ في عدم التواتر من جميع الجهات، فلو تواتر خبر الثقلين، مع الاختلاف في نصّه على اتجاهين، فإنّ أحد الاتجاهين لا يصير متواتراً ليُعتمد عليه بما هو متواترٌ، والله العالم بالحقيقة.

ج: الظاهر أنّ المراد بالتواتر جسم الكلمة، لا أجزاؤها، فلا تكون الأجزاء متواترةً بخصوصيّاتها.

علّة تحريم الخمر في القرآن، وسبب عدم الأخذ بها!

يقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ**

وَالأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ❖ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ لِيُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ الله وَعَنَ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾؛ صدق الله العظيم. لماذا لم تُجعل الآية الثانية ـ خصوصاً وأنّها احتوت على أداة حصر ـ علّةً للحكم الموجود في الآية الأولى، بحيث يدور الحكم مدارها، على أساس أنّ البغية الكبرى للشيطان من وراء الخمر والميسر هو العداوة والصدّ؟

ج: إنّ الآية الثانية تدلّ على النتائج، ولا تدلّ على التعليل، ويكفي في إيحاءاتها التعليليّة إذا كانت علّةً على نحو العنوان النوعيّ، لتكون من قبيل: الحكمة، التي هي علّة التشريع، لا علّة الحكم.

معقوليّة معرفة أهل البيت بتفاصيل وفاتهم

تذكر بعض الروايات عن عددٍ من الأئمّة، كالإمام عليّ والإمام الحسن والإمام الرضا وغيرهم، أنّهم كانوا يعرفون على وجه الدقّة كيف ومتى وأين وممَّنْ ولماذا.. فيما يتعلّق بوفاتهم؛ والسؤال: كيف يمكن فهم إقدامهم على لحظات وأماكن موتهم مع العلم منهم، ونحن نؤمن بأنّ الإنسان مخيَّرٌ لا مسيَّرٌ؟ أليس هذا انتحاراً أو إقداماً على التهلكة، وهو أمرٌ محرَّم؟ إذا كانت الروايات المذكورة ضعيفة فهل ضعفها ناشئٌ من السند أو من المتن؛ لعدم موافقته للقواعد؟

ج: لم يثبت ذلك بشكلٍ قطعيّ، وهي رواياتٌ يختلف العلماء في تقييمها، ولو ثبت ذلك يقيناً فلا بُدَّ من حمله على ما لا يتنافى مع تكليف الإمام المعصوم.

قراءة شخصيات الآخرين ورؤية صورهم المَلَكوتيّة

ما هو رأي الإسلام فيما يُقال من أنّ البعض يمكنه قراءة شخصيّة الآخر، وربما تمثَّلَ له بصورةٍ معيّنة حيوانيّة أو غيرها؟ هل مثل هذه القضايا من تبعات الإيمان، مع العلم ربما نجدها عند غير المسلمين، كالبوذيين وغيرهم؟ وإذا لم نعتبرها من مختصّات الدين فهل معنى هذا أنّه لا يُشترط أن يكون الأنبياء والأئمّة على علمٍ بخفايا النفوس؟ نرجو إعطاء الرأي الإسلامي مدعّماً بالأدلّة.

ج: قد تكون بعض الأمور من قبيل: الحَدْس والتخمين الذي قد يصادف الواقع أحياناً، وقد يكون بعضها ناشئاً من الرياضات الروحيّة التي قد يجعل الله له ثوابها في الدنيا إذا لم يكن مسلماً، كما تدلّ عليه بعض الروايات، أو يكون ذلك من خلال بعض الخصائص الروحيّة. والظاهر أنّ مثل هذه الأمور ليست بالشكل الذي يتحدَّث به الناس. أمّا الأنبياء والأئمّة فإنّهم يعلمون ذلك من خلال تعليم الله لهم بطريقة الإلهام أو الوَحْي، من دون أيّ جهدٍ ذاتيّ في الموضوع.

كيف نفهم إرشادات اختيار الزوجة الصالحة مع زيجات بعض الأنبياء

يحدِّثنا القرآن الكريم عن امرأة لوط وامرأة نوح أنّهما كانتا على خلاف خطّ هذين النبيَّيْن عليهما السلام، فكيف يمكن فهم تزوّج نبيَّيْن عظيمين من مثل هاتين الامرأتين، مع أنّ الدِّين ركّز على مسألة

الزواج وشخصيّة الزوجة؟

ج: إنّنا نجد أمثال هذين النموذجين في زوجات العلماء المجاهدين الصالحين أو في أولادهم، وفي ولد نوح وبعض أولاد الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّ مسألة تأثُّر الإنسان بما حوله من الأوضاع السلبيّة قد يمنعه من الانفتاح على العناصر الإيجابيّة في شخصيّة الزوج أو الأب، ولا سيَّما أنّ الألفة ووحدة الحال في الحياة العائليّة قد تُفقد الإنسان الشعور بالهَيْبة.

حول السياق القرآنيّ وإمكانات الخروج عنه

هل السياق القرآنيّ حجّة أو لا؟ وذلك أنّ البعض يقول: إنّ القرآن؛ حيث إنّه لم ينزل كما هو الآن مرتّباً، فهذا يعني أنّه لا علاقة بين الآيات المرتّبة فيه الآن، فمثلاً: كما نلاحظ يذكر صاحب مجمع البيان أنّ سورة النساء مثلاً فيها آيات مكّيّة وآيات مدنيّة، مما يعني أنّه لا ترابط بينها؛ لأنّها لم تَرِدْ في سياقٍ واحد؛ ويقولون: إنّه من هنا لم تكن آية التطهير مفسّرة على أساس السياق الوارد فيها من ذكر زوجات النبيّ. ويقول البعض الآخر: إنّ السياق حجّةٌ يمكن الاعتماد عليه، حيث نلاحظ صاحب مجمع البيان وغيره يحاول ربط مداليل الآيات بعضها ببعض، بل تطرّفَ لمحاولة ربط السور بعضها ببعض، وكأنّ الكتاب كُتب دفعةً واحدة يتحدّث في قضايا متناسقة فيما بينها تشكِّل موضوعاً واحداً أو مواضيع تملك الربط فيما بينها؛ فما هو الصحيح؟ هل يمكن الاعتماد على السياق القرآنيّ

لمجموع آياتٍ أو سور أو لا يمكن ذلك؟

ج: إذا لم ينزل القرآن دفعةً ـ كما هو الواقع ـ فإنّ ذلك لا يمنع من الأخذ بالسياق؛ باعتبار أنّ الأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام المتَّصلة بالنبيّ محمّدٍ صلى الله عليه وآله دلَّتْ على الأخذ بهذا القرآن من خلال ظواهره التي تشمل الظهور السياقيّ، مما يوحي بأنّ هذا الترتيب كان على حسب موافقة الرسول.

ذكرتم لنا سابقاً أنّه يمكن الاعتماد على السياق القرآنيّ، هل هذا الأمر اتّفاقيٌّ؟ مع العلم أنّني قرأتُ في تفسير الميزان في تفسير آية ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ..**﴾ ما يفيد بوضوح أنّ الآية لا علاقة لها بمحيطها من نفس الآية، وافترَض أنّها آيةٌ منفصلة عن سابقتها، مما يعني أنّ السياق هنا لا يمكن الاعتماد عليه جَزْماً.

ج: الأصل الأخذ بالظهور، الذي يمثِّل السياق أحد عناصره، ولكنْ قد يدلّ الدليل الخارجيّ على عدم إرادة الظهور السياقيّ، كما يدلّ على عدم إرادة المعنى الموضوع له اللفظ.

هل يمكن الخروج عن السياق القرآنيّ في موارد؟ نرجو ذكرها.

ج: لا مانع من الخروج عن الظهور السياقيّ بدليلٍ، كما في آية التطهير.

في معضلة هيمنة العناوين الثانويّة

إنّي ألاحظ أنّ العنوان الثانوي كثير الاستعمال في شرعنا الحنيف، وأعتقد أنّه بالإمكان وجود ١٠٪ من أحكام الإسلام تتغيَّر بفعل

ظروف، أمّا أن تتغيَّر ٩٠٪ من الأحكام تحت عنوان الحكم الثانوي، فهذا يعني أنّنا قلبنا الإسلام رأساً على عقب باستغلال بعض القواعد العامّة. ما ردّكم على هذا الكلام؟ ولا سيَّما مع وجود منطقة الفراغ، كما يعبِّر الإمام الشهيد الصدر﵀ في بعض كتبه عندما كان يدرس مسألة دستور الجمهوريّة، وهذه المنطقة يبدو أنّها واسعة جدّاً بحيث يصنّفها البعض بأنها ثغرةٌ في التشريع الإسلامي.

ج: إنّ العناوين الثانوية تمثِّل العناوين الطارئة الخاضعة لمصالح معيَّنة تستتبع أحكاماً شرعيّة، بحيث تكون من صلب التشريع الإسلاميّ، كعنوان الضَّرَر والحَرَج والإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان وغير ذلك، مما يعني أنّها جزءٌ من التشريع، كما هي العناوين الأوليّة في أحكامها الشرعيّة جزءٌ منها، ولا يلزم من ذلك قلب الإسلام رأساً على عقب؛ لأنّ مساحته تبقى واسعةً طبيعيّة في الحالات الطبيعيّة. أمّا منطقة الفراغ فالمقصود بها الموارد المتحرِّكة فيما يفرضه الواقع الإسلاميّ من خلال صلاحيّات وليّ الأمر ونحوها، وهي جزءٌ من التشريع من خلال أدلّتها، وليست ثغرةً فيه.

حول العُرْف ودَوْره في الشريعة

تعتمد الشريعة الإسلاميّة في تحديد كثير من الأمور على العُرْف، ويقولون: العُرْف دستورٌ ثانٍ، ولكنّ هذا المرجع ـ أعني العُرْف ـ لفظٌ مطّاط جدّاً، متغيِّرٌ كثيراً، ومختلفٌ بفعل تغيُّر البلدان والأزمان، والسؤال:

١ ـ إذا تضاربت الأعراف بفعل تباعد البلدان، فعُدّ فعلٌ في هذا البلد قبيحاً، كالشتم، وفي بلدٍ آخر ليس كذلك، هل هذا يعني أنّ بإمكاني أن أتلفَّظ بالفحش في البلد الثاني دون الأوّل؟

ج: إنّ الرجوع إلى العُرْف في تحديد معاني الألفاظ وتحديد العناوين من خلال المناسبات العُرْفيّة التي يخضع لها التفاهم، وعلى هذا فلا مانع من التلفُّظ بالكلام الذي لا يكون فحشاً بحَسَب العُرْف في المناطق التي يغلب عليها ذلك، كالاصطلاح، ولا يجوز في المناطق الأخرى التي يصدق عليها ذلك.

٢ ـ هل المقصود بكلمة «العُرْف» في كلام العلماء العُرْفُ العامّ أو في بعض الموارد تُقصد أعراف خاصّة، فبعض الإخوة يفسّرون الرجوع إلى العُرْف في كثرة الشكّ وتحديدها بأنّه عُرْف الملتزمين بالخطّ الإسلاميّ على وجه الدقّة إلى غير ذلك، فهل هناك أعراف مختلفة تختلف من باب إلى بابٍ؟ نرجو إيضاح هذا الأمر.

ج: المراد به العُرْف العامّ، لا العُرْف الخاصّ الخاضع للتشكيكات الذهنيّة، كما في موارد طلبة العلم الذين يعيشون الاحتمالات الكثيرة في الأمور الشرعيّة أو الفقهيّة، بحيث لا يملكون وضوح الرؤية للمفاهيم من خلال ذلك.

٣ ـ إذا لم يتحدّد لدينا العُرْف، فمَهْرُ المثل مسألةٌ عُرْفيّة، فإذا لم يتحدَّد هذا المهر؛ بسبب عدم وجود وحدة في مهور النساء في ذلك البلد، فبعض الناس الأغنياء ـ وهي غنيّة ـ يعطون المَهْر مئة ألف

ليرة لبنانيّة مثلاً، وآخر مئتين، وثالث ثلاثمئة، ورابع أربعمائة، وهكذا..، فما هو العمل في الموارد التي يأمر الشرع فيها بالعودة إلى العُرْف ولا يتَّفق العُرْف؟ طبعاً التمثيل هنا مجرّد فرض، وفرض المحال ليس بمحال.

ج: المراد بالعُرْف العامّ في مثل هذه الموارد هو الغالب في ذلك، بحيث إذا نقص عن مستواه اعتبر نقصاناً، كما أنّه إذا زاد اعتبر زيادةً؛ لأنّ للأمور ميزاناً غالباً في مثل هذه القضايا، بحيث يرجع إليه الناس عند الاختلاف، أمّا إذا كان الأمر بمثابة لا مجال فيه لأيّ قاسم مشترك غالب فإنّه يعني في المثال أنّه لا مَهْرَ للمثل، لكنّ هذا فرضٌ غير واقعيّ.

٤ـ نرجو إعطاءنا تعريفا منطقيّاً جامعاً مانعاً للعُرْف؟

ج: لقد ذكَرْنا أنّ المراد به الذهنيّة العامّة في فهم الأشياء، كالألفاظ والعناوين العامّة.

استفهاماتٌ حول قضية الرقّ في الإسلام

بعد الملاحظة القاصرة منّي في أحكام الإسلام، وجدتُ أمراً، ولكي أوضِّحه أعطي مثالاً، وهو أنّ الرقّ في الإسلام محصورٌ بمورد الحرب، وقد كان للتجربة الإسلاميّة فيه إنجازٌ هائل، لكنّ عبارات الفقهاء توحي أو توهم على الأقلّ بنوعٍ من القسوة والطبقيّة؛ مثل:

أ ـ الحقّ للسيّد أن يزوِّج عبده بمَنْ شاء حتّى مع عدم رضا

العبد، وكذا يطلِّقه، أو يرسله إلى أيّ مكان.

ب ـ العبد له من القسم نصف ما للحُرّ.

ج ـ العبد لا يملك شيئاً، بل كلّ ما له لمولاه.

د ـ العبد إذا أصيب بالأمراض القويّة، كما يذكرون، ينعتق، وهذا يعني أنّه في مرحلة احتياج السيّد إلى العبد يكون عبداً، وفي مرحلة احتياج العبد إلى السيّد يتحرَّر؛ لكي يصاب بالمشاكل.. إلى غير ذلك.

هنا قد يبرِّرون المسألة بالملكيّة، لكنّ الملكيّة تمنع من القتل، فهي لا تبرِّر أذيّة العبد، وقد يشعر الإنسان بعدم التعامل الحسن من جانب الإسلام في هذه المسألة؛ مع أنّ التاريخ يحدِّثنا عن الأخلاق الواسعة والتعامل الكريم لأئمّتنا عليهم السلام مع العبيد، وكذا مسألة الشأنيّة في المرأة بمعنى أن يعطيها زوجها ما هو من شأنها أن تأخذه من النفقة، مع أنّ الإسلام ـ كما أراه ـ لا يفرِّق بين الفقير والغنيّ والزعيم والمسؤول والإنسان العاديّ. إنّ فكرة الشأنية هذه تشجِّع على زواج الأغنياء بعضهم ببعضٍ، دون زواج الأغنياء من الفقراء، مع كامل الأجر والثواب على توضيح هذه المسألة مفصّلاً.

ج: إنّ الأمثلة المذكورة تنطلق من طبيعة عنوان الرقِّيّة في مقابل الحُرِّيّة، ولكنّ ذلك يبقى في الدائرة العامّة للشروط الإسلاميّة في الأحكام فيما لم يكن هناك عنوانٌ خاصّ، أمّا ما ذكَرْتَ من الملاحظة في انعتاق العبد إذا أصيب بالمرض المستعصي، فإنّه يتحرَّر مع حاجته إلى السيّد كما تقول، فإنّنا نلاحظ أنّ هذا يعني تخفيف عبء الرقِّيّة

عنه، ويصرف عليه إذا لم يكن قادراً من بيت المال، ولعلّ من الطبيعيّ أنّ الإسلام وضع عناوين أخلاقيّة في التعامل مع الرقيق بحيث لا تضطهد إنسانيّته. وقد نلاحظ أنّ بعض فتاوى الفقهاء ناشئٌ من قياس ملكيّة السيّد على ملكيّة الأشياء العينيّة الأخرى، وهذا ما نتحفَّظ عليه؛ أمّا مسألة الشأنيّة في الإنفاق على المرأة، وعلاقتها بالمساواة بين الفقير والغني والشريف والوضيع، فلا علاقة له بالموضوع؛ لأنّها خاضعةٌ للوضع الطبيعيّ في الحاجات الواقعيّة للزوجة، بحيث لا يكون زواجها سبباً في الانتقاص من وضعها المعيشيّ الطبيعيّ، مع أنّ الزواج يفرض تحمُّل مسؤوليّتها، مع قدرته على ذلك؛ على أساس ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾.

ذكرتم لنا في جوابٍ سابق أنّ العبد المصاب بمرضٍ مستعصٍ ينعتق من سيّده قهراً، وقلتم بأنّ الصرف عليه يكون من بيت المال. السؤال: الشريعة الإسلاميّة تعطي في بعض الأحيان أحكاماً قد لا يكون لها واقعٌ في بعض الأزمنة والأمكنة ، مثاله ما ذكرناه قبل قليلٍ في مسألة العبد، فإنّنا نعرف أنّ بيت المال في هذا العصر ـ كما في معظم العصور بعد الإسلام ـ لم يكن يلبّي جميع الاحتياجات المطلوبة منها؛ إمّا لضعف الميزانية أو لقصورٍ في معرفة الجهة المحتاجة في مكانٍ ما؛ وإمّا لتقصير، ولهذا فإنّ الحلول التي تقدَّم في بعض الموارد على أساس بيت المال أو سلطة وليّ الأمر لا يكون لها تحقُّق خارجي، فليس كلّ الاشخاص الذين يُفترض ببيت المال أن يعطيهم يأخذون! ولا كلّ الأماكن التي يغطّيها وليّ الأمر تكون

متوفّرة، فما هو الحلّ لكثير من الموارد التي يرجع في حلّ عقدها إلى وليّ الأمر أو بيت المال، ولا يتحقّق الحلّ معهما؛ لأسبابٍ ذكرنا قسماً منها؟ هل وضع الإسلام لها حلًّا أو تركها بيد القضاء؟ أرجو إعطاء توضيحٍ للمسألة بشكلٍ عامّ، ولمسألة العبد المذكور في هذه الحال بشكلٍ خاصّ.

ج: إنّ القضايا المتوقِّفة على توفر الموارد المالية من بيت المال أو غيره تخضع في حلّها لشروطها الواقعيّة العمليّة، فإذا لم تتوفَّر تلك الشروط فلا بُدَّ من تجميدها ريثما تحصل الشروط، أو يُصار إلى حلّها بطريقةٍ عامّة، وليس من المفروض في بيت المال أو الحاكم الشرعيّ أن يحلّ كلّ القضايا التي لا يملك القدرة عليها.

عندما جاء الإسلام إلى العرب في الجزيرة، هل حكم بعدم صحّة كلّ الرقيق الموجود في ذلك الزمان أو أنّه صحَّحه على أساس أنّ «الإسلام يجبّ ما قبله»؟

ج: لقد أجرى الناس على ما لديهم، إلّا في الموارد التي لا أساس لها من حيث المبدأ العامّ، ثمّ ألغى القواعد المتعارفة لديهم، ما عدا رقّ الحرب.

يقول علماؤنا ـ أيَّدهم الله تعالى ـ: إنّ الإسلام من جانب العبد لا ينافي الاسترقاق؛ نرجو إعطاءنا أدلّةً قرآنيّة إن كان أو غير ذلك تؤكِّد هذا الأمر. ونرجو إعطاءنا إيضاحاً يدفع استغرابي من أن يكون الإنسان المسلم عبداً عندي، مع أنّ المسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، والجميع متساوون كأسنان المشط.

ج: لا مانع من اجتماع الإسلام والرقِّيّة من خلال الأدلّة العامّة في الموارد التي شرع فيها الرقيق ابتداءً واستدامة، وهذا لا يمنع من التساوي في الحقوق والواجبات بحَسَب طبيعة الحقوق، تماماً كما هي أحكام الرجل والمرأة، فإنّ اتفاقهما في الإسلام لا يمنع من اختلافهما في الموارد الأخرى.

منشأ تقسيم الذنوب إلى صغيرةٍ وكبيرةٍ

من أين أتى العلماء بتقسيم المعاصي والذنوب إلى كبيرةٍ وصغيرةٍ؟ هل هناك آيات أو روايات تقول: إنّ الذنوب كبيرةٌ أو صغيرةٌ؟ وما هي؟ ولو قيل بأنّ العقل وملاحظة المعاصي هو المؤدّي إلى رؤية المعاصي على نوعين، فكيف استطعنا حصر الكبائر، حيث ربما تكون هناك أمور غير ملحوظة لهم، فتكون كبيرة. وهل هذه الرؤية والملاحظة كافية في الكشف عن أنّ المولى يعذّب على الكبيرة أكثر من الصغيرة؟

ج: هناك أبحاثٌ مفصّلة في موضوع العدالة عن هذه المسألة، الخاضعة للروايات، ولاستيحاء ذلك من الحديث عن «اللَّمَم»، فلا بُدَّ من مراجعتها في مظانّها، ولا يمكن الحديث عنها في الجواب عن السؤال. وهناك رأيٌ لا يفصّل بين الصغائر والكبائر؛ اعتماداً على بعض النصوص أيضاً.

ما هو معيار نسبة مفهومٍ ما للإسلام؟

إذا أرَدْنا أن نحدِّد رأي الإسلام في أمرٍ، على مستوى طرح فكرة،

هل نحدِّده من خلال ما نفهمه نحن من الآيات والروايات، مع العلم أنّنا لسنا في هذا المقام؛ أو نحدِّده على ضوء فتاوى مراجع الإسلام على مرّ التاريخ، ولكنّ هذا التحديد قد لا يتمّ عندما يقع الخلاف بينهم، ولا سيَّما إذا قلنا ـ كما يقول البعض ـ بأنّ الاتجاه الفكريّ عند الفقهاء قد خضع لظروف تاريخيّة جعلته يختلف عن الفكر الذي يحمله الإسلام في عصر النبيّ ﷺ، وذلك بفعل تعقيدات خلقها البُعْد عن عصر النصّ؟

ج: إنّ تحديد الفكرة كمفهومٍ إسلاميّ هو عبارة عن إصدار فتوى في المسألة الإسلاميّة؛ لأنّها تتضمّن نسبة فكرٍ معيّن إلى الإسلام، تماماً كنسبة حكمٍ شرعيّ إليه، فلا بُدَّ من حجّةٍ شرعيّة في جواز ذلك. كما أنّ الحديث عن خضوع الاتجاه الفكريّ لدى الفقهاء لظروف تاريخيّة لا بُدَّ فيه من وجود معطياتٍ فكريّة تؤكِّد هذه المقولة، حتّى لا تكون المسألة قولاً بغير علمٍ.

تساؤلاتٌ حول علاقة آية أولي الأمر بأهل البيت النبويّ

لقد ادُّعي ـ كما هو المعروف عند الإماميّة ـ دلالة آية: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾، على الإمامة، إلا أنّ الظاهر من الذيل كون الحاكمَ الفاصل في نزاعات الأمّة هو الله والرسول. ومقتضى الإطلاق والشموليّة شمولُ الآية للنزاع القائم بين المسلمين غير المعصومين فيما بينهم وبين المسلمين وأولي الأمر، ومن هنا نُحِّيَ

أولو الأمر عن محلّ الردّ والرجوع، بحيث لم يكن منظوراً إليهم في مقام إرجاع الأمّة إلى مُشرِّعيها ومقنِّني أحكامها، وهذا ممّا يدعم احتمال كون المقصود بأولي الأمر مطلق المتولِّين للشؤون السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية بين المسلمين، بقطع النظر عن موضوع الإمامة؛ إذ لو كان للإمامة دَخْلٌ لفرض الردّ إلى الإمام، لا إلى الرسول، خصوصاً مع عدم فرض كون الإمام أحد المتنازعين. وقد ذكر السيّد الشهيد الصدر﵀ في تقريرات الخارج الأصوليّة للسيد الهاشمي، أنّ الرجوع إلى الرسول إنّما هو في الكبريات والشبهات الحكميّة، وهذا أجنبيٌّ عن أولي الأمر بما هم أولو الأمر. وفيه كما ترى، والله العالم، فما هو تعليقكم الشريف؟

ج: هناك فرقٌ بين فقرة «أطيعو الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» وبين فقرة «فإن تنازعتم في شيءٍ إلى آخره»؛ فإنّ الفقرة الأولى واردةٌ في مسألة الإطاعة في الأوامر والنواهي الشرعيّة الأساسيّة أو الولايتيّة أو التطبيقيّة فيما يتّصل بالرسول وأولي الأمر؛ أمّا المراد من أولي الأمر فلا يحتمل أن يكون منطبقاً على الفاسقين الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، وينحرفون عن نهجه، فلا بُدَّ أن يكون المراد بهم هم الذين يملكون شرعيّة الولاية، التي تجعل طاعتهم منسجمة مع الخطّ العامّ لله وللرسول. وقد وردَتْ الأحاديث أنّ المقصود بهم هم أئمّة أهل البيت؛ أمّا الفقرة الثانية فالمقصود بها الرجوع إلى الله في كتابه، وإلى الرسول في سنّته، كقاعدةٍ في توضيح ما أشكل على الناس أمره فيما يتنازعون فيه من الخطوط العامّة للإسلام، وللشريعة

بشكل خاصّ، كما ذكره الشهيد الصدر﵀.

لماذا يلزمنا تقديم الأهمّ على المهمّ عند التزاحم؟

يقول العلماء ـ أيَّدهم الله تعالى ـ: إنّه عند التزاحم نقدِّم الأهمّ على المهمّ، فإذا تعارض امتثالان لتكليفين لا يمكن الجمع بينهما في وقتٍ واحد قدَّمنا الأهمّ على المهمّ، والسؤال: لماذا نقدّم الأهمّ على المهمّ؟ وما هو الدليل الذي استند الفقهاء إليه في مسألة وجوب تقديم الأهمّ؟ قد يجاب بأنّ العقل حكم بذلك، ولكنّ هذا الجواب يجرّنا إلى القول بأنّ العلماء تركوا كثيراً من الأمور التي يحكم بها العقل، مثل: اللوازم العقليّة للمستصحَب، وقالوا بعدم الأصل المثبت، مع أنّ العقل يحكم بذلك! إذاً كيف يقرّون حكم العقل في بعض الموارد دون الموارد الأخرى؟

ج: إذا أحرَزْنا ملاك حكم الشرع في موردٍ، وعرفنا أهمِّيّته بالنسبة إلى ملاك حكم آخر، وحصل التزاحم، فإنّ العقل يدرك أنّ الشارع يجعل الحكم الفعليّ على طبق الأهمّ؛ لأنّه لا وجه لفعليّة المهمّ في هذه الحال. أمّا مسألة عدم ثبوت اللوازم العقليّة للمستصحَب فلأنّ دليل الاستصحاب لا ظهور له إلّا في ترتيب الآثار الشرعيّة عليه؛ لأنّه لا معنى للتعبُّد بالآثار العقليّة، فهي ليست مربوطةً بمسألة حكم العقل.

استفهاماتٌ حول نقل الحديث باللفظ أو بالمعنى!

هل كان النقل الذي تعرَّض له النصّ النبويّ أو غيره ـ في أغلبه

عند الشيعة ـ منقولاً بالمعنى أو مع المحافظة على حرفيّة النصّ، حيث إنّني قرأت في كتاب «أضواء على السنّة المحمّديّة» لمحمود أبو ريّة، أنّ النقل كان جميعه أو أغلبه بالمعنى، ولكنّ مصنِّف هذا الكتاب سنّي، فلعلّه يتحدَّث ـ كما هو الأقوى ـ عن جانب النقل عند السنّة والصحاح الستّة، فهل المسألة كذلك عندنا؟

ج: الظاهر من الأحاديث النقل باللفظ كما هو مدلول الرواية، فيُعمل به، إلّا إذا قامت قرينةٌ على أنّه بطريق النقل بالمعنى.

على افتراض أنّ نقل الروايات كان بالمعنى، لا بالحرف، لماذا يدقِّق الفقهاء ولا سيَّما الباحثون منهم في مجال الاستنباط، في حرفيّة النصّ، بحيث يُخضعون النصَّ لعمليّة تفكيكٍ كبير، ليفسحوا المجال للنقاش في استعمالات حرفيّة يفهمون منها معانٍ جديدة خافية، ويحتجّون بتعبير المعصوم بهذا اللفظ دون مرادفه أو ما شابه ذلك، إذاً كيف يكون النقل بالمعنى حيث تكون حرفيّة النصّ من صنع الراوي، ومع ذلك نلاحظ أنّ الفقهاء يغرقون أنفسهم في البحث عن قضايا تفصيليّة في مجال النصّ الحرفيّ؟

ج: الظاهر أنّ الفقهاء يعملون بالظاهر من الرواية، وهو النقل باللفظ، أو أنّهم يحملون النقل بالمعنى على النقل الدقيق الذي لم يخطأ فيه الناقل؛ لأصالة عدم الخطأ.

في ضمن ما ذكرتموه لنا في بعض الأجوبة الماضية، أنّ النقل عندنا هو بالنصّ الحرفي لا بالمعنى، وقد استدللتم على ذلك بأنّ الظاهر من الروايات أنّ النقل هو بالحرفيّة، لا بالمعنى، إلا إذا دلّت القرينة،

وأنّ أصالة عدم الخطأ في الناقل معتمدةٌ في هذا المجال. أقول:

أوّلاً: نخرج عن ظاهر الروايات بالقرينة التي تعطي إيحاءً بالنقل بالمعنى، وهذه القرينة موجودة في نسبة كبيرة من الروايات؛ ذلك أنّ كثيراً من الروايات ـ كحديث الغدير المشهور ـ يوجد فيه من عدّة رواةٍ نصوصٌ كثيرة مختلفة فيما بينها كثيراً أو قليلاً بحَسَب اللفظ، ولستُ في وارد الاستشهاد، فأنتم تعرفون كم هي الأحاديث والروايات الواردة في مثل هذه الحالة، مما كان فيه نصّان يحملان نفس المعنى مع اختلافٍ في اللفظ وحرفيّته؛ أليس هذا كاشفاً وقرينة على أنّ النقل كان بالمعنى أو على الأقلّ ليس حرفيّاً تماماً؛ إذ لو كان حرفياً من الجميع لما وقع الاختلاف قطعاً حتّى نغرق في بحوثٍ كثيرة في مجاله الحرفي؟

ج: الظاهر من الرواية عندما يقول الراوي: قال النبيّ، أو قال الإمام، هو نقل الكلام الصادر منه حرفيّاً، إلا أن تقوم قرينةٌ أنّ النقل بالمعنى، ولا يكفي الظنّ بذلك.

ثانياً: لماذا نعتمد على أصالة عدم الخطأ المفترضة في المورد؟ أليس الأصل هو عدم نقل الرواية بالحرف أو عدم كون هذا النصّ من الإمام؟ فلماذا نُسَرّي ذاك الأصل ولا نُسرّي هذا الأصل؟ مع العلم أنّ أصالة عدم الخطأ ربما يمكن رفع اليد عنها في كثيرٍ من الموارد، كتلك التي ذكرناها في الإشكال الأوّل الآنف.

ج: هذا أصلٌ عقلائيّ، لا يرفع اليد عنه بالاحتمال، بل لا بُدَّ من الحجّة فيه.

ثالثاً: إنّ اعتبار أنّ الرواة ينقلون دائماً بالحرفيّة يجب أن يكون مستنداً لكون النقل بالمعنى ممنوعاً باعتقادهم. وقبل الفحص لا يمكننا إجراء الأصول العمليّة المفترضة في المقام، ونحن نجد ما يدلّ على النقل بالمعنى وعدم الاهتمام بحرفيّة النصّ، من خلال نسيان الراوي بعض العبارات في حديثٍ قصير، في حين نراه ينقل حديثاً كبيراً لا نسيان فيه، وهذا لا يساعد على كون مثل هذه الأحاديث الكبيرة محفوظةً، وإلا كان من الطبيعي أن يحفظ الأقلّ من الكلام، فعدمُ اهتمامه في الرواية القصيرة، الكاشف عنه نسيانُه، دليلٌ على عدم الاهتمام بالنصّ الحرفيّ للروايات الأخرى.

ج: إنّك لم تزِدْ على أنّك تثير الاحتمالات في كون النقل بالمعنى، لا باللفظ، ولكنّ الشأن هو في إثبات ذلك بالدليل.

من جملة ما نريد إيراده على مسألة النقل بالحرف في الروايات هو أنّ طبيعة التعابير المعتمدة في نصوص الرسول الصحيحة أو في نهج البلاغة أو في القرآن أو في الصحيفة السجّادية توحي بأهمِّية قائلها وبقوّته اللغويّة والبلاغيّة في ذلك الزمان، حيث كانت اللغة العربية قويّة، أمّا في عصر الصادقَيْن ومَنْ بعدهما، وظهور اللحن (اللكنة) على اللغة وضعف القوّة العربية، فإنّنا نجد الروايات ركيكةً؛ هل الأئمّة ضعفت بلاغتهم كغيرهم؟! أوليس هذا قرينةً على أنّ حرفيّة النصّ ظهرت من جانب الراوي الضعيف في المجال اللغويّ كغيره؟ فما تعليقكم على هذا أيَّدكم المولى؟

ج: لم يلتزم الأئمّة بالحديث دائماً بطريقةٍ بلاغيّة، فقد يفرض

عليهم الجوّ أن يتحدَّثوا باللغة العامّية أو العاديّة؛ لإفهام المخاطبين، كما يفعل العلماء ذلك في حديثهم مع العوامّ.

ماذا عن المرجعيّة بعد الإمام الخوئي؟

لقد كبُر الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ في السنّ كثيراً، وهناك أخبارٌ كثيرة تذكر أنّ حالتَه الصحيّة غير جيّدة، إذا لا قدَّر الله وسمح، توفّي الإمام الخوئيّ أدامه الله، فإنّ هذا من شأنه خلق فراغٍ كبير في المرجعيّة. وفي لبنان الناس لا تعرف مرجعاً غيره، ونظراً لكونكم تعتقدون بأعلميّة السيّد الكلبايكانيﷺ بعد الإمام الخوئي، فلماذا لا تكون هناك خطّةٌ إعلاميّةٌ لطرح اسم الإمام الكلبايكاني في الصحف والمجلات والتلفزيونات والإذاعات الإسلاميّة، حيث ينبغي المحافظة على شخصيّةٍ يعرفها الناس وتلتزم بمرجعيّتها، فالناس لا تعرف شيئاً عن الكلبايكاني، ولا الشيخ الأراكي؟ أليس من الأفضل تعريف الناس بهم حتّى لا يظهر أنّ هناك فراغاً كاملاً في القيادة الشيعيّة في العالم؟

ج: أعتقد أنّ المسألة أصبحَتْ معروفةً، ولا ضرورة حتّى الآن في الموضوع، ولعلّ المشكلة أنّ سنّه موافقٌ لسنّ الإمام الخوئيّ، إنْ لم يكن أكبر سنّاً.

ظاهرة تطويع النصوص وَلَيِّ عنقها في التراث الإسلاميّ

من خلال تتبُّعي البسيط لبعض المباحث لعلمائنا المسلمين، لا

سيَّما في مجال علم الكلام والفلسفة والتصوُّف والقضايا المذهبيّة الطائفيّة، لاحظتُ أمراً قد يكون ملاحَظاً لغيري بوضوح. ومما زاد من اقتناعي أنّني قرأتُ في بعض الكتب الأخرى تصريحاً بهذا الأمر. المسألة هي محاولة إخضاع النصوص القرآنيّة ونصوص السنّة الشريفة للآراء والمعتقدات الشخصيّة، واستعمال أسلوب تأويل النصوص كمحاولةٍ لامتصاص المواجهة التي ستقع بين الفكرة المعتَقَد بها وبين النصوص الإسلاميّة المقدّسة، ففي مجالات المتصوِّفين تفاسير كثيرة ومجلّدات افتُرض لها معانٍ لا تخطر على قلب بشرٍ، ولا يمكن إعطاء أدلّة على أنّ الآية أرادت هذا المعنى أو أنّ هذا المعنى هو أحد بطون القرآن الواردة في الروايات، بل والظهور اللفظي والعُرْفي لا يساعدان على هذا التأويل، ونحن نجد أنّ التفاسير من أوّلها إلى آخرها ـ لا سيَّما تفاسير ابن عربي الصوفيّة ـ تريد أن تركِّز أنّ القرآن كتاب الصوفيّة، وأنّ كلّ معتقدات الصوفيّة هي في طيّات آياته الشريفة؛ أمّا في مجال الفلسفة فأكثر من ٦٠٠ إلى ٧٠٠ آية شريفة أخضعت لتأويل واسع النطاق، فقط لأجل التأكيد على أنّ المعاد روحانيّ، وليس جسمانيّاً، ويرى بعضٌ ـ كابن رشد ـ أنّ مثل هذه المحاولة سهلةٌ وبسيطة! أمّا في مجال القضايا المذهبيّة فحدِّثْ ولا حَرَج، ترّهات لا أساس لها عند الإخوان السنّة من الآراء يدَّعون أخذها من القرآن، والقرآن بمعناه الظاهر أو على مستوى التحليل لا يلتفت إلى هكذا نظريّةٍ؛ فتقديس خالد بن الوليد وأضرابه يدَّعون تجلِّيه في القرآن، ويمكن أن نقول: إنّ هناك

جانباً عند الشيعة ـ أيَّدهم الله ـ من هذه الطريقة. المعتزلة بدَوْرهم ادّعوا من خلال آيات وردت فيها اشتقاقات لكلمة الاعتزال أنّ القرآن مدحهم، وغير ذلك الكثير. والجامع بين الجميع هو التأويل الواسع لأيّة آيةٍ قرآنية على أساس المعتقدات الخاصّة، دون أن يكون هناك دليلٌ لهذا التأويل يثبته فعلاً، فيبقى هذا المعنى المفترض للآية في دائرة الاحتمال، إلّا فيما قام دليلٌ عقليّ أو غيره، بحيث أصبح قطعيّاً فيكون مؤدِّياً إلى وجوب التأويل، كمبحث جسميّة الله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً؛ هذا في مجال القرآن. أمّا في مجال السنّة الشريفة فالمحاولات أكثر سعةً بطبيعة الحال. أرجو من جنابكم الكريم إعطاءنا شيئاً في هذا المجال، نتزوَّد به دنياً وآخرة.

ج: لقد أنزل الله القرآن عربيّاً من حيث اللغة، ومن حيث المنهج البيانيّ، الذي يحكم قواعد اللغة العربيّة في تنوُّعاتها من حيث الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية وما إلى ذلك، الأمر الذي يفرض علينا إخضاع كلّ التفاسير والتأويل للمنهج البيانيّ الذي يتناسب مع القمّة البلاغيّة القرآنيّة؛ من حيث بلاغة الأسلوب، وفي ضوء هذا يمكننا مواجهة التفاسير الباطنيّة التي تحوّل القرآن إلى ما يشبه الرموز والإشارات أو التفاسير الفلسفيّة أو المذهبيّة؛ لأنّه لا يكفي في صحّة التفسير أن يكون اللفظ صالحاً بحَسَب احتمالاته لتحمُّل المعنى، بل لا بُدَّ أن يكون المستوى البلاغي من الناحية الفنِّية منسجماً مع ذلك؛ وبهذا يسقط الكثير من الاتجاهات التفسيريّة التي لا تتناسب مع الجانب الفنِّي في التعبير القرآني.

حول تقديم الشريعة للناس بمنطق تبيان المصالح والمفاسد

من جملة الأمور التي يمتاز بها الفقه الإسلامي العظيم هو وجود أحكام تعبُّديّة أو ما يقال: إنّ الخلق لا يستطيعون معرفة علل الأحكام وسبب تشريعها إلّا عندما تكون العلّة منصوصةً، فلا عبرة بالعلل المستنبَطة. ولعل هذه الفكرة تحمل في جانب كبيرٍ منها الحقيقة والصحّة، إذ لا يمكن لأمثالنا معرفة الأسباب الحقيقيّة لتشريعات الرحمن الرحيم، فأنّى لنا ذلك وأذهاننا قاصرة عن معرفة حقائق ما حولنا فكيف بما خفي عنّا؟ ولكنْ يوجد أمر، وهو أنّ الأحكام الشرعيّة يمكن للإنسان أن يستخرج منها حِكَماً ومصالح، لكنْ ليس بمستوى أن يدور الحُكم مدار هذه الحِكَم وجوداً وعدماً، ومن هنا فإنّ الحديث عن المصلحة والمفسدة في هذا التشريع أو ذاك لا يُعَدّ أمراً سيئاً، ولكنّ البعض ـ ومنهم علماء ـ يحاولون دائماً أن يرفضوا هكذا محاولات من جانب الإنسان، ولعلّي لستُ مخطئاً ـ والله العالم ـ إذا حاولتُ أن أفترض أنّ كثيراً من علمائنا ـ أيَّدهم الله تعالى ـ غير قادرين على إعطاء الناس حِكَماً ومصالح ومفاسد لأحكام التشريع الجعفريّ، بل تراهم جامدين على باب استخراج النصّ، رافضين أيّ محاولةٍ من تلك المحاولات، وإذا قلتَ لهم: لماذا هذا الحكم هكذا أو ذاك الحكم كذلك قامت القيامة، ويقولون: إنّنا أتباع الدليل. إنّ المجتمع الحالي في عصرنا الحاضر لا يمكن المناقشة معه بهذه الطريقة، إنّ إبراز نقاط القوّة في أيّ تشريعٍ أصبح أمراً ملحّاً، لعلّ بعض الأحكام العباديّة المَحْضة لا يمكن

المناقشة في حِكَم تفاصيلها، كعدد ركعات الظهر أو نحو ذلك؛ ولكن بعض القضايا والأحكام التي تتعلّق بجانب الحياة العسكرية أو الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة والأخلاقيّة أو في مجال العلاقات الأسريّة أو في مجال علاقات الذكر بالأنثى أو في مجالات القضايا الطبقيّة ومسائل العبيد وما شابه ذلك، لا يمكن إلّا أن نبحث ونستطيع أن نجيب في جوانب حِكَمها ومصالحها. إنّ بعض العلماء نجدهم خجولين من إبراز قضايا الإسلام في المجتمع الحالي على أساس أنّهم لا يجدون الجواب الكافي عن هذه الأمور، والله أعلم. من هذا المنطلق كيف تقيِّمون برأيكم الشريف هذه المسألة؟ ألا يمكن أن نجعل عقولنا تتدخَّل في هذا الجانب؟ وهل ترون أنّ العلماء قد وضعوا الإجابات المطلوبة في هذه المجالات؟ مع تقديري الكامل لعلماء عظام أظهروا في الآونة الأخيرة إنجازاتٍ عظيمة في هذا المجال، وفي تبيين عظمة الأحكام الإسلاميّة، أمثال: الشهيد المطهري، وبهشتي، والسيّد الشهيد الصدر، وسماحتكم. نرجو من سماحتكم الإفاضة بما فيه الإفادة، ولكم الثواب.

ج: هناك فرقٌ بين الحديث عن علل الأحكام بذهنيّة العمق الحاسم للأحكام بالإيحاء بأنّها هي القاعدة الفكريّة للتشريع، وبين الحديث عنها بذهنيّة اكتشاف العناصر الإيجابية المتصلة بالواقع الاجتماعي أو الفردي، باعتبارها الأجواء التي يتحرّك فيها الحكم الشرعي أو يمتدّ معها، مما يعبّر عنه الفقهاء بحِكمَة التشريع، التي توحي بالجوّ العام. وإنّني أتصوّر أنّ من الضروري تقديم الشريعة

الإسلاميّة من خلال العناصر التحليليّة التي تربطها بالحياة العامّة للناس، من دون إعطاء النظريّة الحاسمة في ذلك، بحيث يكون الأسلوب هو أنّ من الممكن أن تكون القضيّة بهذا الشكل، أو يكون المنطلق للتشريع هذا الوجه، مع ملاحظة أنّ هناك احتمالاتٍ لوجوهٍ أخرى أو وجهة نظر أخرى للتحليل؛ لكي لا يتجمَّد التفسير عند رأيٍ واحد أو جهةٍ معينة، وهذا هو الذي قد نلاحظه في علل الشرائع ونحوه، مما كانت الأحاديث تنطلق للإيحاء بالفكرة في امتداداتها العمليّة في المصالح والمفاسد، لا لتحديد العلّة. إنّ التحدّي الذي نواجهه في التيارات الأخرى يفرض علينا الدخول في المجال التحليليّ، بالإضافة إلى الجانب الفتوائيّ، مع الدقّة والحَذَر في الأسلوب من حيث الشكل والمضمون.

حول أوضاع علماء الدين في لبنان

إنّ أوضاع علماء الدين في لبنان مقسَّمة إلى قسمين: **الأوّل**: علماء نشيطون عاملون مجاهدون، نذروا أنفسهم لخدمة المصلحة الإسلاميّة ومصلحة المجتمع العامّ، ضمن خطّة مدروسة، واعينَ لكلّ المخاطر، عاملين بشكلٍ مدروس عن سابق خطّة مبرمجة، مدركين للأوضاع التفصيليّة لمجتمعنا اللبنانيّ، فينطلقون من خلالها، ولكنّ هذه النسبة من العلماء قليلة جدّاً حتّى في صفوف الحالة الإسلاميّة في لبنان؛ **والثاني**: علماء جامدون منزوون في منازلهم، لا نشاط لهم، ولا يعملون لإخراج الناس من الظلمات إلى

النور، آثار أفعالهم سلبيّة، وتصرّفاتهم تثير السخرية من ساحة العلم الإلهيّ من قِبَل الناس، أفسدوا أنفسهم فأفسدوا المجتمع. في هذا القسم، الذي يعتبر قسماً كبيراً، المالُ والسياراتُ والمصالحُ الخاصة، من المنزل المنظّم مع المرافقين أو الحَرَس أو الشخص الذي سيساعده في شؤونه الحياتيّة كلّ ذلك تحت عنوان النفقة اللائقة بشأنه؛ الأوضاع في الجنوب (اللبناني) مزريةٌ، الأخلاق والمبادئ والقِيَم مفقودةٌ، لا سيَّما في جنوب الليطاني، حيث الحفلات والسهرات والخمور والمخدّرات والحشيشة والزنا واللواط والمساحقة والسباب والفحش والسرقات مستشرية إلى حدٍّ كبيرٍ جدّاً، وعلماء الإسلام لا عمل لهم سوى انتقاد بعضهم بعضاً، وحسد بعضهم بعضاً، و(صفصفة) الكلام على المنابر، دون نشاطٍ يُذكر. إنّني أرى أنّ الاهتمام من جانب الحالة الإسلاميّة بأوضاع الجنوب مقتصرٌ على الوضع العسكريّ والأمنيّ، وبعض المجالات الأخرى، مضافاً إلى احتفالات يحضرها أبناء أمّة حزب الله لا غير، فلا تشمل فائدتها باقي الناس، التقوقع سمةُ المتديِّنين وعلماء الدين في الجنوب، وهذا الأمر أصبح واضحاً جداً للمتتبِّع المنصف والموضوعي، بالرغم من أنّ المجال الآن للعمل أوسع من أيّ وقتٍ مضى، والله العالم. إنّني أسمع حضرتكم، وأقرأ لكم خطبكم. إنّكم تهاجمون الشيعة في الجنوب، وتقولون: إنّهم ليسوا بالشيعة، وذلك بسبب الفساد المستشري؛ لماذا لا يكون هناك تطهيرٌ في صفوف المعمَّمين، وعمليّة إصلاح واسعة لهم، والتعنيف عليهم بالكلام؛

لأنّهم بإهمالهم سببٌ أساس في هذا الفساد، فماذا تجيبون؟ ثمّ لماذا لا يكون هناك قراراتٌ عالية لتحريك طلاب العلوم، ولو بالشكل الذي يتناسب مع أوقات دراستهم، في مجال العمل خارج جدران الحوزة العلميّة، حفظها الله وإيّاكم؟ ولكم الأجر والثواب.

ج: إنّ التعقيد الذي يعانيه الوضع الإسلاميّ الشيعيّ في واقعه العلمائيّ، باعتبار أنّه لا يخضع للضوابط الدقيقة في وَعْيهم الرساليّ أو في سلوكهم العلميّ أو في انفتاحهم على حدود المسؤوليّة الواسعة للموقع الذي يمثّلونه في خطّ الدعوة إلى الله، كما أنّ الكثيرين منهم لا يملكون علماً فيما هو العلم الإسلاميّ، حتّى الفقه، ولا يعيشون التقوى الرساليّة، بل يعيشون لأوضاعهم الشخصيّة وعلاقاتهم المنفتحة على تبرير الواقع السيّئ، مع توزّع المواقع القياديّة التي تستقبل الفاشلين هنا وهناك؛ من أجل تضخيم الموقع الشخصيّ لهذه الجهة أو لتلك، أو لهذا القياديّ أو ذاك. ليس معنى ذلك التخفُّف من المسؤولية في مواجهة هذا الواقع، ولكنّه حديثٌ عن الصعوبات التي نعيش في تعقيدات الواقع.

ماذا لو كنّا في موقع القوّة، كأمريكا، ألن نفعل ما تفعله؟!

أمريكا عدوُّنا الأساس، ونحن نصنِّفها دائماً بالعاملة على تفريقنا وتمزيقنا، ونذمّها على ذلك سرّاً وعلانية، أقول: ألسنا لو كنّا في موقع القوّة ـ كدولةٍ إسلاميّة ـ ستكون مشاريعنا هي تمزيق الكفّار وتشتيتهم وتفريقهم بهدف القضاء عليهم؟! أليس هذا معنى تطهير

الأرض من لَوْث الكافرين الذي نؤمن به؟! إنّني لا أريد أن أبرِّر موقف أمريكا، لكنْ كيف يحكم الإسلام بحكمٍ يشابه حكم أمريكا، ويذمّ حكم أمريكا ويمدح حكمه؟! هل الغاية تبرِّر الوسيلة عندنا، فلتكن كذلك عندهم؟

ج: إنّ الإسلام عندما يحكم فإنّه يتَّخذ أسلوب العدل بين الناس، حتّى الكافرين، كما أنّه لا يجوز المقارنة بين التصرُّف الذي ينطلق من حكم الله ضمن الشروط المعتبرة وبين التصرُّف الذي ينطلق من حكم الطاغوت؛ لأنّ الأوّل يملك الشرعيّة الإلهيّة، مهما كان سيّئاً عند الناس، بينما لا يملك الثاني أيّ أساسٍ شرعيّ.

أفضل كتاب روائيّ لطالب العلم

ما هو أفضل كتابٍ جامع للحديث يستحقّ أن يقتنيه طالب العلوم الدينيّة برأيكم؟

ج: وسائل الشيعة.

ما معنى ردّ الرواية لمخالفتها لأصول المذهب وقواعده؟!

هناك طريقةٌ من طرق البحث الاستدلاليّ عند بعض الفقهاء، وهي أنّهم ربما ردّوا روايةً اعتماداً على مخالفتها للأصول والقواعد وأُسُس المذهب الجعفريّ، ولكنّ هذه الطريقة لم يعتمدها الشيخ الطوسي قدس سره وأنصاره. والسؤال: أليست أصول المذهب وقواعده مستنتجة من نفس الروايات وآيات القرآن العزيز؟ وحَسْب

الفرض فإنّ هذه رواية، وهي إحدى الأُسُس التي يبتني عليها قواعد المذهب، وأُسُس التشريع باعتبار أنّها من السنّة الشريفة، فما المقصود بالأصول التي يُسمح لنا ـ ولو على رأي البعض ـ بطرح الروايات التي تواجهها؟ وهل هذا الأمر يسمح بطرح مطلق الروايات، بمختلف أنواعها، حتّى الصحيحة والموثَّقة، فضلاً عن المقطوعة والمرسلة، أو أنّ في المسألة تفصيلاً؟

ج: الظاهر أنّ المقصود من الأصول والقواعد التي يطرح الفقهاء الرواية المخالفة لها هي الأمور المسلَّمة لدى المذهب، حيث تكون قطعيّةً لديهم، وليست مجرَّد أفكار استنتاجيّة ضمنيّة من روايةٍ معيّنة، وبذلك تكون مخالفةً لما يُقطع في المذهب بخلافه.

نقد ظاهرة التعقيد اللفظيّ في الكتب الدينيّة والحوزويّة

ظاهرة التعقيد اللفظيّ الذي تتَّسم به المصنّفات الإسلاميّة على مستوى علوم الفلسفة والأصول والكلام والمنطق وبعض المباحث الفقهيّة، بل الرسائل العمليّة بالنسبة إلى عامّة الناس، هي ظاهرةٌ تحمل إيجابيات وسلبيات، ولعلّ سلبيّاتها أكبر بكثيرٍ من إيجابياتها. هذا التعقيد الذي لا أعرف سببه يسبِّب، ولا سيَّما لطالب العلم، إضاعة الكثير من وقته على عمليّة تفكيك العبارات وما شابه، حيث يوجد بعض من أمثال هذه المصنَّفات، ككتاب الكفاية للآخوند الخراساني، فالفكرة فكرة لا يزيد الإنسان بمعرفتها بطريق التسهيل في التعبير والإضاءة عن معرفتها بطريق التعقيد وخلق

المشاكل أمام الطالب والمطَّلع على الفكرة المعيّنة، وبالعكس. وبدون شَكٍّ فإنّ اطلاعكم الواسع وخبرتكم الطويلة في مجال العلوم المذكورة يسمح لكم بشكلٍ كبير بإعطاء دراسة عن هذه الظاهرة، نرجو أن تعطونا شيئاً من ذلك، موضِّحين لنا إيجابيّات هذه المسألة، وسلبيّاتها، وأسبابها والهدف منها، وما هي الطريقة التي سوف يُعمل بها لطرح هذه الأساليب؟ هل تتوقَّعون أن تستمرّ هذه النزعة في المراكز الفكريّة الإسلاميّة بعد ظهور الثورة والدولة الإسلاميّة في إيران؟ ولكم الأجر والثواب.

ج: لعلّ المشكلة في ذلك أنّ أساليب الكتب الدراسيّة والعلميّة بشكلٍ عامّ خاضعة للطريقة التعبيرية لدى مؤلِّفيها، الذين قد لا يملكون الأسلوب العلميّ الواضح الذي يمكنهم من خلاله الوضوح في تصوير المطلب، وربما يرى البعض منهم أنّ الكتب العلميّة تخرج عن علميّتها إذا كانت سهلة التعبير. ونحن، في الوقت الذي نؤكِّد فيه الفرق بين الأسلوب العلميّ والأدبيّ، نعتقد أنّ الوضوح في التعبير هو الأصل في سلامة النصّ العلميّ. ولا زالت المدرسة العلميّة الشيعيّة تعاني من التعقيد الذي يضيع معه وقت الطالب من دون فائدةٍ، ويؤدّي به إلى التعقيد في أسلوبه في المستقبل. ربما كان الأساس في ذلك أنّ الكتب لا توضع للدراسة نتيجة قرارٍ جماعيّ، بل نتيجة عملٍ فرديّ، يملك مؤلِّفوها الموقع العلميّ أو الاجتماعيّ، الذي يجعل كتبهم محلًّا للدراسة.

ملاحظةٌ حول المكاتبات والمراسلات المنسوبة لأهل البيت النبويّ

يوجد في جملةٍ معتدٍّ بها من الروايات ما يدلّ بوضوحٍ على وجود مراسلاتٍ بين الأئمّة وشيعتهم، بل ما يدلّ بصراحةٍ على كون مثل هذا الأمر معتمداً عند غَيْبة الإمام المهديّ الصغرى، وفترة سبعين عاماً تتطلّب حجماً كبيراً من المراسلات. السؤال: أنا مثلاً مع مراسلاتكم مهتمٌّ بها كثيراً، وهي محفوظةٌ بشكلٍ كبير، هل من المعقول أن يكون الشيعة ـ وهم في تلك الأزمنة عبارةٌ عمّا يُشبه ـ إنْ صحّ التعبير ولاق ـ العصابات التي تتلاقى كثيراً في ما بينها؛ لقلّتها..، هل من المعقول أن يوجد هذا القسم من المراسلات من جانب أئمّتهم، ولا سيَّما خاتمهم عليه السلام، وهم يقَدِّسون الأئمّةَ أعظم تقديس، ولا يصل إلينا على الإطلاق، ولا بحديثٍ عاديّ، أنّ هناك رسائل بخطّ يدهم عليهم السلام؟! إنّ مثل هذه الرسائل لما تكثر الدواعي بشكلٍ كبيرٍ عند الشيعة آنذاك إلى المحافظة الكبيرة عليها، وتوارثها وإبقائها، في حين لا نجد الآن إطلاقاً أيَّ رسالةٍ منها! وقبور الأئمّة وأماكن أخرى، كمسجد النقطة والحنّانة وغيرها، شاهدٌ كبيرٌ على اهتمام الشيعة بآثار أئمّتهم. وبعبارةٍ أخرى أخصر: الدواعي متكثِّرةٌ على حفظ مثل هذه الرسائل، والتاريخ لم يحدِّثنا عن إحراقها من جانب الحكّام، والشيعة يقَدِّسون أئمّتهم كثيراً، وهذه الرسائل موضعُ حاجةٍ كبيرة، ومع ذلك لم يبْقَ منها شيءٌ، أليس هذا دليلاً أو مؤيّداً يشكِّك في صحّة الروايات الواردة في مثل هذه الموارد، والتي ذكرَتْ وجود مراسلات ومكاتبات؟

ج: لَم يُعْلَم أنّ الشيعة كانوا يهتمّون بحفظ الرسائل، وربما كانت التقيّة تفرض عليهم إتلافها، بعد حفظ مضمونها.

هل تقوم المرجعيّة الدينيّة بدَوْرها المنشود اليوم؟!

سوف يتركّز سؤالي حول المرجعيّة ودَوْرها في الحياة العمليّة للناس، ومدى شموليّة هذا الدَّوْر وفعاليّته. إنّ أمثالي لا يستطيعون الحديث عن دَوْر علماء الدين وأئمّة المذهب ـ أعلى الله مقامهم في الدنيا والآخرة ـ، لكنّي سأقول بعض الأمور التي فكّرتُ فيها فترةً من الزمن، راجياً منكم أن تضعوا النقاط على الحروف، وتُميِّزوا لنا خطأنا من صوابنا. وملخَّص الكلام: إنّ المرجعية الدينية الشيعيّة في عصرنا لا تقوم بالدَّوْر الكافي، كلّ ما نعرفه عن نشاطها هو استفتاءات وتأليف الكتب وتقريرات أبحاث الخارج وتخريج العلماء والمجتهدين ونحو ذلك؛ إنّه مع غضّ النظر عن الأهمِّيّة الكبيرة جدّاً لما تفعله حاليّاً المرجعيّة، إلا أنّ دَوْرها يتَّصف بنوعٍ من الانعزال عن القضايا المصيريّة ومجريات الأحداث المتجدِّدة سياسيّاً وأمنيّاً وحياتيّاً مع الناس. إنّني لا أتحدّث عن دَوْر علماء الدين في الثورة، بل أتحدَّث عن شخص المراجع العظام أيَّدهم المولى، كالإمام الخوئي﵀، والإمام الكلبايكاني، والشيخ محمد تقي الفقيه في جبل عامل، إنّني لا أجد لهم نشاطاً خارج ما ذكَرْتُه قبل قليلٍ؛ فبالرغم من وجود الإمام الكلبايكاني والسيّد المرعشي النجفي﵀ وغيرهم، إلا أنّنا لم نسمع أنّهم كانوا مشاركين بما يتناسب مع حجم

المرجعيّة في نشاط الثورة والمجالات الحياتية أو مجال هداية الناس والانفتاح على كلّ الأفكار. وليست المسألة بخصوص المراجع الحاليّين، بل في مَنْ سبقهم قليلاً أيضاً، لكنْ مما لا شَكَّ فيه أنّهم أظهروا المواقف في بعض الأحيان، كما نعرف عن بعضهم، كالإمام الشيرازي﵀، إلّا أننا لا نجد أنّ ذلك كان يشكِّل منهجاً دائماً لهم في حياتهم. لعلّي استطَعْتُ أن أوضِّح مقصودي، فنرجو من سماحتكم بيان الحقّ لنا، فهل ما ذكرتُه صحيحٌ؟ وهل تعتبرون أنّ المرجعية مُقَصِّرةٌ ـ لا سمح الله ـ؟ وهل أنتم راضون عن هذا السلوك، وعن هذه الطريقة للمرجعيّة؟ وما هو الحلّ؟ وكيف الطريق؟ وهل تصوُّركم لدَوْر المرجعيّة أوسع مما تفعله اليوم؟

ج: إنّنا نطمح أن تكون المرجعيّة مؤسّسةً، لا شخصاً، ونفكِّر أن يكون دَوْرها مشابهاً لدَوْر الفاتيكان لدى الكاثوليك، مع التحفُّظ على الاعتبارات الإسلاميّة. ونحن نلاحظ أنّها تعيش في ظروفٍ معيّنة قد تمنع عن القيام بالمسؤوليّات الكبيرة، انطلاقاً من الوضع التاريخيّ القاهر على الواقع، وعلى الذهنيّة العامّة. ولكنْ يجب أن نعرف أنّ المرجعيّة، بالرغم من ذلك كلّه، هي التي حفظت خطّ التشيُّع في وحدته التاريخيّة، ولولاها لتحوَّل الواقع إلى فوضى، على أكثر من صعيدٍ.

حول ظاهرة الوكالات والإجازات!

ما هو رأيكم الشريف العمليّ والموضوعيّ في مسألة إعطاء

الوكالات لعلماء الدين من جانب المراجع العظام ووكلائهم في البلاد الإسلاميّة؟ إنّنا نجد أنّ العلماء يكثرون من إعطاء الوكالات بقبض الأموال للمعمَّمين، حيث إنّه قلّما تجد معمَّماً غير حاصلٍ على وكالةٍ خطِّيّة أو شفهيّة من المرجع نفسه أو وكيله، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هؤلاء الأشخاص لا يصلحون لاستلام هذه الأمور.

إنّ عدم تنظيم عود الأموال إلى خزانة المرجعيّة يجعل الأموال الشرعيّة لا تصل إلى خزانة المرجعيّة، بل تضيع في دوائر الرجال غير المؤهَّلين الذين تُعطى لهم الوكالات، فلا تصل الحقوق إلى مَنْ له الحقّ فعلاً في تسلُّمها، وبالتالي فقد يضيع جزءٌ كبيرٌ منها في الهواء دون أن تصل إلى مستحقِّيها! لماذا لا يوجد جهازٌ ماليٌّ كبيرٌ منظَّم للمرجعيّة وكبار أهل العلم، بدلاً من الفوضى الجارية في البلاد، والتي كانت سبباً ـ ولو لبعضٍ ـ في ترك دفع الحقوق الشرعيّة، كالخمس والزكاة؛ بسبب مشاهدتهم عدم صرفها في مواردها الشرعيّة؟ إنّني أعتقد أنّ الأموال الشرعيّة عندما تدخل في جوّ الجهاز الماليّ الكبير بإمكانها بناء مؤسَّسات ضخمة يستفيد منها الكثير من المحتاجين واليتامى، كالمبرّات الخيرية والمدارس والجامعات والحوزات ومعاهد العلم ومَحْو الأُمِّيّة ومآوي العجزة والمساكن الشعبيّة للفقراء ونحو ذلك. إنّ تأثير المؤسّسات اليوم أكبر بكثيرٍ من النشاط الفرديّ المعطى لأحد الأشخاص؛ لأنّ المال المشتَّت بين آلاف من رجال الدين لن يكون كبيراً بحجم ما ذكَرْتُه؛ فماذا تقولون؟

ج: الظاهر أنّ الكثيرين من المعمَّمين لا يحملون وكالات، والمشكلة في تعقيد الواقع الشيعيّ الذي يمنع من التنظيم على أكثر من صعيدٍ.

الفكر الدينيّ والبُعْد عن الواقع

لعلّ المتتبِّع للمؤلَّفات الإسلاميّة على مرّ التاريخ يجد أنّ هناك نقطةً ربما تكون مشتركةً فيها، وهي البُعْد عن عالم الواقع ومجالات الحياة التفصيليّة، فالفلسفة والكلام علمان رئيسيّان في عالم الفكر الإسلاميّ نجد فيهما أنّ طبيعة البحث فيهما تحمل على البُعْد عن الواقع، وتنطلق معها لتعيش في عالمٍ آخر. ولعلّ الأساليب المتَّبعة فيها لها دَوْر أساس في إضفاء هذه الصبغة عليها؛ وعلم أصول الفقه يعيش نفس المشكلة الأولى، مع زيادة أنّ جانباً من مباحثه الواسعة يقع النزاع في وجود ثمرةٍ له، بل في البعض منه لا ثمرة، ممّا يعني صرف العمر القصير في مباحث لا نتائج عمليّةً من ورائها، سواء على المستوى الفكري أم غيره. ويحاول البعض أن يعلِّل ذلك بأنّ هذا من شأنه خلق الذَّوْق العلمي، وكأنّ الذَّوْق العلمي انحصر في المباحث التي لا ثمرة فيها؛ وعلم الأخلاق الذي صُنع للحياة والواقع اتَّسم في كثيرٍ من مراحله على مرّ الزمن بطابع الخيال والافتراضات التفصيليّة لعناوين المباحث الأخلاقيّة، كالرياء والعُجْب، حتى أنّ المواضيع العمليّة البَحْتة فيه تشعر عند قراءتها بمحاولةٍ متعمّدة لإضفاء طابع البُعْد عن ظواهرها الحقيقيّة،

فالزكاة وحسن الجوار وترك الغِيبة والإخلاص والبرّ بالوالدين كلّها مواضيع عمليّة بَحْتة، لكنّ الجهود بذلت لإعطائها صورةً عميقة مربوطة بعوالم أخرى، مع التجاهل لأدوارها العمليّة الخارجية؛ وعلم التفسير الذي هو أساسٌ هامّ لكلّ علوم الإسلام اتَّسم ـ حتّى تفسير «الميزان» الذي أظهر إبداعاً رائعاً في التفسير ـ بطابع الجَدَل المَحْض دون إدراك أو محاولة لإثارة المعاني العمليّة للقرآن، وأدلّ دليلٍ على ذلك «مجمع البيان»؛ وعلم الحديث والسنّة، ذاك العلم الذي يستحقّ اهتماماً، اتُّخذ للجمود أو للغَوْص في مباحث في سنن المعصومين بعيدةٍ جدّاً عن العمل والواقع، والبحوث أغرقت في السند والدلالات اللفظيّة والمجاز والتأويل والتعارض، مع التقدير لعظمة هذه المباحث وأهمّيّتها بدون شكٍّ، أمّا الجانب العمليّ، وانتقاء قواعد الحياة من القرآن والسنّة، وترتيبها لتعطي صورةً متكاملة شاملة عن الإسلام، فلم نجِدْ هذا أبداً! هذا كلّه باستثناء ما ظهر بعد الثورة الإسلاميّة، أو حتّى قبلها بقليلٍ، من جهودٍ جبّارة أوضحت كثيراً ما كان خافياً في الإسلام وأركانه؛ ما هو السبب في هذه الأمور؟ وهل توافقون على هذه الفكرة؟ وما هو تعليقكم على هذه الأمور المذكورة؟ أرجو أن تزيدونا بصيرةً فيما نفكِّر فيه، وتوضِّحوا لنا ما كان خافياً علينا.

ج: إنّني أوافق على هذه الفكرة من حيث المبدأ، باعتبار أنّ التجريد هو الذي يطبع كثيراً من الأبحاث، حتى أنّ الأخلاق غرقَتْ في أجواء الفلسفة، كما أنّ العرفان ابتعد عن الأجواء

الإسلاميّة القرآنيّة في الفكرة والأسلوب والمنهج، ولا أجِدُ المجال واسعاً في هذه العجالة لهذا الموضوع تفصيلاً؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى بحثٍ طويل.

فوضى الوضع في الحوزات الدينيّة

تعيش الحوزة العلميّة الشيعيّة في العالم اليوم، وفي لبنان والعراق وإيران ـ بحَسَب رأيي القاصر ـ، واقعاً مؤلماً، فنحن طلبة العلوم الدينيّة، الذين يفترض بهم أن يكونوا في المستقبل دعاةً إلى الله، لا نجد أنّ الحوزة يمكنها أن تبنينا كذلك، فالمناهج الموضوعة في الحوزة اليوم بعيدةٌ كلّ البُعْد عن كثيرٍ من الأمور الجوهريّة في الإسلام. إنّني أسمع بأنّ صروحاً علميّة شيّدها أئمّتنا عليهم السلام، كان فيها التفسير والعقيدة والحديث والأخلاق والروحانيّة؛ لكنْ للأسف هذه المواضيع غير موجودةٍ في الحوزات، وإذا كانت فإنّها تكون اختياريّةً وشتاتاً، تلتزم بها حوزةٌ فيما عشرات الحوزات لا تلتزم بها، علوم التاريخ الإسلاميّ والسيرة التحليليّة إذا لم يعتمد الطلبة على أنفسهم فإنّهم لا يعرفون منها إلّا القليل، والكتب الموضوعة الآن في الحوزات لم يكن القصد من تأليف أكثرها التدريسُ، كاللمعة والكفاية وبعض الكتب النحويّة والبلاغيّة، ناهيك عن نفس الروحيّة التي تنطلق من هذه المصنَّفات، لا سيَّما النحوية والبلاغيّة منها، بحيث تكون بعيدةً كلّ البُعْد عن عالم التطبيق. هذا كلّه يكون مدعاةً للألم. الميزانية الماليّة على الأقلّ في بعض الحوزات لا ينظر فيها إلى أوضاع الطلبة، فترهقهم ـ لا سيَّما المتزوِّج منهم ـ بشكلٍ

كبير. وممّا يدعو إلى الغرابة أنّ البعض يحتجّ بسيرة السابقين في هذا الأمر، بالرغم من الفارق الكبير بين الظروف السابقة والظروف الحالية. الفساد الإداريّ في الحوزة يضرب بقوّةٍ كلّ مرافقها، فالدخول إلى الحوزة أمرٌ سهلٌ جدّاً بلا خضوع لامتحانات، ولا تقييم للطلاب الجُدُد، وإنْ حصل فيكون شكليّاً، والمثيرُ للأسف أكثر هو الفلتان داخل المراحل الدراسيّة بلا خضوع للامتحانات الشفهيّة أو الخطيّة أو التطبيقيّة، ممّا يعني أنّ النشيط والكسول بمستوىً واحد، وهذا الأمر لا يمكن النقاش في سلبيّاته وآثاره الوخيمة، وهذه الامتحانات إنْ حصلَتْ فلا تقدِّم ولا تؤخِّر شيئاً؛ لعدم ترتيب آثار عمليّة عليها. الكارثة الكبرى هي هذه «العِمّة» التي يضعها رجال الدين، لقد أصبحَتْ مسألة وضعها سهلةً جدّاً لأيٍّ كان، ولعلّ التساهل فيها إلى هذا المستوى الكبير كان سبباً في بلاءاتٍ كثيرة، لا سيَّما عندنا في لبنان. العمّة ولباس علماء الإسلام، الذي يعتبر لباساً يشكّل رمزاً للإسلام، ولُبساً لعمّة رسول الله ﷺ، أصبح اليوم في أيدي مَنْ أغلبيتُهم تقع عليهم ويلات (غضب) رسول الله ﷺ. الحوزةُ العلميّة، التي يجب أن تكون مَهْداً ومحطّاً لثقافات العالم، أجدها الآن منزويةً، فيما نرى الإسلام العظيم الذي ينطلق في العالم اليوم ثمرةً لجهود أئمّةٍ كالإمام الخميني والشهيد الصدر وأمثالهم، من الذين عملوا كلّ ما بوسعهم لإنقاذ الحوزات إلى غير ذلك. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار الإيجابيّات العظيمة للحوزة. إنّ نظرتي القاصرة ربما تكون تشاؤميّةً، لكنّني أعتقد أنّه لا بُدَّ من ثورةٍ في المراكز العلميّة اليوم أمام هذا الجوّ، هل أنتم راضون

عن هذا الواقع؟ وما هي نظرتكم الحقيقيّة للحوزات العلميّة اليوم؟ وهل هناك نيّةٌ من جانب المرجعيّة والقيادات الحكيمة في إيران والعراق في تطوير الحوزة؟ وإنْ كانت النية موجودةً هل هي مجرّد نيّةٍ أو نيّةٌ جدّيةٌ حقيقيّة، لكي لا نقع في الأماني؟ ولكم الأجر والثواب.

ملاحظة: لعلّ ما ذكَرْتُه من كلامٍ مخصوص فقط بالحوزة العلميّة لا غير، ومخصوص فقط بها مع غضّ النظر عن جهود الطلبة الشخصيّة، وعن نفس الأشخاص القيِّمين على الحوزات في العالم.

ج: إنّني أقدِّر لك هذه الغَيْرة الإسلاميّة العلميّة على الحوزات. والمشكلة الكبرى هي أنّ الوضع الشيعيّ في العالم غير منظَّمٍ بالمستوى الذي يمكن تحقيق النتائج المرجوّة، وعلينا الانتظار.

حول المراسلات مع العلاّمة فضل الله

سماحة العلاّمة المجاهد السيد محمّد حسين فضل الله حفظه المولى، أنا الطالب في الحوزة العلميّة ـ صور ـ الذي أبعث لكم هذه الأسئلة كلّ فترةٍ، أحبّ أن أقول شيئاً: إنّ بعض هذه الأسئلة سوف يكون بنظركم سهلاً جدّاً أو سخيفاً، لكنّني لا أبحثها إلّا إذا كنت محتاجاً إلى أجوبتها، لذلك فإنّني أتوخّى قدر المستطاع الأسئلة التي لا أستطيع الحصول على أجوبةٍ لها هنا في صور، سواء من المؤلّفات والكتب أم من علماء الدين؛ لأنّ بعض الأسئلة الفقهيّة التي سألنا عنها هنا في المنطقة ـ وهي كثيرةٌ ـ حصلنا على أجوبةٍ متناقضة خاطئة لها، ثمّ تبيّن لي أنّ كلّ شخصٍ يحلّل، ثم يعطيني نتائج تحليله،

ولا يعطيني الواقع والحقيقة، ولذلك ربما تجدون بعض الأسئلة العادية أو الفقهية التي تعتقدون أنّ بالإمكان معرفتها هنا، ولكنّ هذا غير صحيح.

ثم إنّه ولهذا السبب كان حجم الأسئلة كثيراً؛ لأنّ الكثير من هذه الأسئلة كنتُ أضعه في ذاكرتي دون أن أجد له جواباً، إلى أن بدأتُ بمراسلتكم، التي وجدتُ ـ والله ـ فيها الكثير من الأجوبة والكثير من الفوائد، وما أزال، وعلى هذا الأساس ربما يكون هناك بعض من الأسئلة الكبيرة التي تحتاج إلى كلامٍ شبه طويل، وهي ليست فقهيّة، بل هي إمّا أصوليّة أو مفاهيميّة أو قضايا سياسيّة أو حياتيّة، وليس ذلك لمجرّد المعرفة وفقط؛ لأنها حلقات فكريّة أوقفت سلسلة أفكاري بسبب إبهامها وغموضها عليّ. وبعد هذا أريد أن تصارحوني بأنّه هل هناك أيّ مشكلةٍ بالنسبة إليكم في حجم الأسئلة وكونها كثيرةً أو قليلةً، وفي نوعيّتها وهل هي سخيفةٌ أو غير فقهيّة؟، مثل: كونها أصوليّة أو حياتية أو سياسيّة أو غير ذلك، وفي الأوراق التي أكتب عليها الأسئلة، هل هي غيرُ جيّدةٍ؟، وكذا في الخطّ والكتابة، هل أنظِّمه بشكلٍ أفضل؟، وأيضاً الفترة التي تقع بين مكتوبٍ ومكتوبٍ، هل هي طويلةٌ أو قصيرة؟، وكذا العبارات المطروحة هل هي مؤدَّبة أو لا وغير ذلك؟ نرجو إيضاح هذا الأمر، ولكم الأجر والثواب، ونسألكم الدعاء والمسامحة.

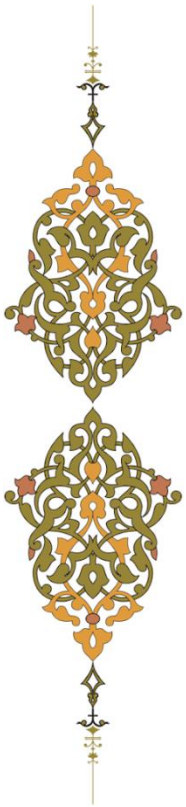
ج: ليست عندي مشكلةٌ في ذلك أبداً، ولكنّ المشكلة هي أنّ تراكم الأشغال يؤخِّر الإجابة كما ترون، والله يحفظكم ويوفِّقكم

لمراضيه، مع كلّ محبّتي وتقديري لوَعْيك الفكريّ والفقهيّ.

اعتذارٌ عن عدم عيادة السيّد فضل الله

أعتذر عن عدم مقدرتي لعيادتكم بعد المشكلة الصحِّيّة التي واجهتموها، وأرجو من الله عزَّ وعلا أن يحفظكم من كلّ مكروهٍ، وأن يسدّد خطاكم، وأن لا يحرمنا من دعواتكم بالخير والتوفيق.
ابنكم حيدر حبّ الله.

ج: أشكركم على مشاعركم، وأسأل الله لكم التوفيق والسداد في كلّ خطواتكم العلميّة والعمليّة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



القسم الثاني

الاستفتاءات الفقهيّة

كتاب الاجتهاد والتقليد وولاية الأمر

ما هو مدرك مسألة الرجوع إلى الأعلم فالأعلم في مسألة الاحتياط الوجوبيّ؟ وإذا كان لعدم فتوى الأعلم فيكون تقليدُ مَنْ بعده فيها تقليداً للأعلم، فما هو مبرِّر جواز تقليد الأعلم في هذا الاحتياط؟

ج: **إذا قلنا بنظريّة تقليد الأعلم، ولم يكن للأعلم فتوى في المسألة، فإنّ من الطبيعي أن يُرجَع إلى الأعلم من بعده، بمقتضى النظريّة.**

كيف يثبت للمجتهد اجتهاده؟ هل يشعر هو بذلك؟ ولكنّ هذا ليس صحيحاً دائماً، فربما يظنّ المرء نفسه مجتهداً، ولكنّه بعيدٌ عن مرتبة الاجتهاد، أو هل المسألة خاضعة للامتحانات والاختبارات التي يمكن أن يخضع لها على يد كبار المحقِّقين؟ ولكنْ هذا ربما لا يكشف عن الاجتهاد المطلق، بل يكشف عن المتجزّئ، ثم إنّ الاختبار بحدّ ذاته ربما يكون مسبوقاً بالتحقيق، فتحصل منه نتيجة، ثم ما يلبث أن لا يعرف شيئاً، وهكذا، إذاً كيف يمكن للإنسان أن يكون بريء الذمّة في مجال تقليده لنفسه ـ أي تحصيله مرتبة الاجتهاد ـ؛ لأنّ المسألة لا بُدَّ وأن تكون خاضعةً لضوابط؟

ج: **إذا اطمأنّ باجتهاده من خلال قدرته على الاستنباط فذلك**

حجّةٌ له وعليه، أمّا إذا احتمل العدم احتمالاً معتدّاً به فلا يجوز له ترتيب الآثار، بل لا بُدَّ من عرض نفسه على المجتهدين؛ إما بالمذاكرة معهم ليعرف قوّته على الاستدلال في مقابلهم؛ وإمّا بطريقة الامتحان مع إيجاب شهاداتهم له الاطمئنان الذاتي. وبالجملة فإنّ قضيّة براءة الذمّة تابعةٌ للحجّة القاطعة أو الحجّة الشرعيّة المعتبرة.

مَنْ يفتي بوجوب تقليد الأعلم ماذا يفعل اليوم إذا سُئل عندما لا يجد مقلّده أحداً يشهد بأعلميّة إنسان، فلا تقوم البيّنة على ذلك ويرى أسماءً مطروحة، لا يعرف إذا كان احتمال أعلميّتها هو الذي طرحها أم اعتبارات معيّنة اقتنع بها أصحابها.. في خضمّ هذا الجوّ كيف له أن يحدِّد الأعلم؟ ولو سقط وجوب تقليده عنه في هكذا حال، فكيف له أن يختار أحد محتملي الأعلميّة مادام لا يرى أنّ الأسماء المطروحة قد يطمأنّ بأنّ طرحها كان بملاك احتمال أعلميّتها؟

ج: لا بُدَّ في مفروض السؤال من الفحص من أهل الخبرة، ولا يعتني بالأجواء الانفعاليّة؛ لأنّها لا تنطلق غالباً من تقويم علميّ فقهيّ، بل من أوضاع تتّصل بالعناوين الثانوية، سلباً أو إيجاباً.

لو اتّفق وجود زمانٍ بلا مراجع، ولا مجتهدين، فما هو الحكم الشرعيّ في ذمّة الناس حينئذٍ؟

ج: لا بُدَّ من العمل بالاحتياط في هذه الحالة، فيكون حال الفرض حال الجاهل قبل الفحص.

هل يجوز العدول في جميع المسائل من فتوى الميّت الأعلم إلى الحيّ؟ هل يجوز العدول من الإمام الخوئي، وهو أعلم من السيّد الكلبايكاني دام ظلّه، إلى السيد الكلبايكاني في جميع الفتاوى، بما فيها الفتاوى التي تعلَّمها الإنسان قبل وفاة الإمام الخوئي؟ نرجو إعطاءنا رأي السيد الكلبايكاني.

ج: الظاهر من فتوى السيد الكلبايكاني جواز ذلك؛ لأنّه لا يفتي بوجوب البقاء على تقليد الميّت الأعلم، بل بجوازه.

هل يُرجع إلى قاعدة التخيير في موارد إرادة الاحتياط بين فتوى مرجعين؛ الأوّل يفتي بالتحريم؛ والآخر بالوجوب؟

ج: لا مجال للاحتياط في موارد التخيير، بل لا بُدَّ من الرجوع إلى الأعلم حسب فتوى تقليد الأعلم.

بعد رحيل الشيخ محمّد علي الأراكي، مَنْ ترون أهلاً بأن نرجع إليه نحن المقلِّدين؟ ومَنْ هو برأيكم المتعيِّن للمرجعيّة؟

ج: لم يتغيّر رأيي عمّا أعلنْتُه سابقاً.

هل صحيحٌ ما نسب إليكم من العدول عن السيّد السيستاني في الفترة الأخيرة من حياة الشيخ الأراكي؟

ج: ليس صحيحاً.

مسألةٌ احتياطيّة على رأي السيد الكلبايكاني، فهل للمرجع بعده رأيٌ آخر؟

ج: لا اطِّلاع لي فعلاً على رأي مَنْ بَعده؛ لأنّ مسألة المرجع لم تحلّ

حتّى الآن.

هل يرى السيد السيستاني‌ﷺ الولايةَ العامّة للفقيه؟

ج: يرى الولاية العامّة بعنوان حفظ النظام؛ لوجوبه مع تعيُّن الفقيه المتصدّي للأمور العامّة المؤيَّد من أغلبيّة الناس.

عندما يُقال في علم الفقه الإسلاميّ: إنّ شيئاً ما هو للمعصوم‌عليه السلام، مثلاً: الأرض الكذائيّة هي للمعصوم، ولا بُدَّ من أخذ إذنه في التصرُّف فيها، فما معنى «للمعصوم»؟ هل معناه الملكيّة الشخصيّة، بمعنى توريثه لولده من بعده، وهذا غريبٌ؛ أو معناه الملكيّة لمقام العصمة، باعتبار أنّه يمثِّل الحكومة الإسلاميّة؟ وإذا كان هناك رأيان فنرجو ذكرهما؟ كما نرجو لو كان هناك كتابٌ يتحدَّث عن هذا الموضوع ذكره لنا؟

ج: الظاهر أنّ المراد به ملكيّة جهة الإمامة، وبذلك فإنّه لا يرثه أولاده، حتّى لو قلنا بأنّه ملكٌ للإمام بالإمامة، فإنّه ينتقل إلى الإمام الذي بعده؛ بسبب الإمامة، لا بالقرابة.

مَنْ هو الأعلم: السيد الكلبايكاني ـ قُدِّس سرُّه الشريف ـ أو السيّد السيستاني ـ دام ظلّه ـ، حسب رأيكم؟

ج: لم يثبت لدينا أعلميّة السيّد الكلبايكاني، ولم يكن إرجاعنا إليه إلّا بعنوان أنّ تقليده مبرئٌ للذمّة؛ لكثير من الاعتبارات والمرجِّحات الشرعيّة.

ذكرتُم لنا في جوابٍ عن أحد الأسئلة السابقة أنّ الإمام الخوئي‌ﷺ

لا يقول بالولاية العامّة للفقيه، وهنا يلاحَظ أنّ السيد الخوئي ـ دام ظلّه ـ يُفتي بإمكانيّة إعطاء الفقيه صلاحية البتّ في قضايا الجهاد الدفاعيّ والابتدائيّ، وكذلك في قضايا القضاء والقصاص والديات والحدود، فضلاً عن باقي المجالات الفقهيّة المعروفة، فما دام يعطي الفقيهَ هذه الصلاحيات كلّها فكيف لا يكون قائلاً بولايته العامّة؟

ج: إنّه يفتي بالرجوع إلى الفقيه في الجهاد من باب القدر المتيقَّن عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين، أمّا في قضايا القصاص والديات والحدود فللتمسّك بالإطلاقات، وببعض الاعتبارات الدليليّة، لا من خلال الولاية العامّة، فيُرجع في غيرها إلى أدلّتها، مع عدم قيام الدليل عنده على الولاية العامّة، ولا ملازمة بين الموارد.

ما هو رأي السيّد الكلبايكاني ـ دام ظلّه ـ في ولاية الفقيه؟

ج: ليست عندي معلوماتٌ محدَّدة حول رأيه بالدقّة.

إذا قال: «الأولى الأحوط»، فما حكم هذا الاحتياط؟

ج: الاحتياط استحبابيٌّ.

ما هو الفرق بين المأذون والوكيل الواردين في المسألة ٢٥، من الجزء الأوّل من «منهاج الصالحين»؟

ج: الإذن يتّصل بالقيام بالعمل من قِبَل المأذون إذا كان متوقِّفاً على إذن الغير، أمّا الوكالة فإنها تنطلق من خلال عمل الموكِّل، بحيث يكون تصرُّفه من خلال تصرُّف الوكيل.

مَنْ هو حسب رأيكم الأعلم من الأحياء؟ ومَنْ هو الأعلم في المرتبة الثانية اليوم؟

ج: رأينا أنّ السيد الكلبايكاني هو المتعيِّن، باعتبار عدم ثبوت أعلميّة غيره، أمّا في المرتبة الثانية فالمسألة محلّ بحثٍ حتّى الآن.

مَنْ الذي يحدِّد أنّ هذا المجتهد الجامع للشرائط هو الوليّ الفقيه؟ هل الناس؟ وهذا معناه أنّ السيّد الخامنئي، بل الإمام الخميني، ليسا وليَّين؛ ذلك أنّه لم تجتمع أكثريّة الشيعة في العالم على مبايعتهما! وهل الفقهاء؟ وهذا يعني أنّه لو انتخب فقيهٌ وليّاً للأمر من جانب جمعٍ من الفقهاء، وآخر من جانب آخرين، وقعنا في مشكلةٍ؛ لأنّ هذا يعني عدم ثبوت فقيهٍ معيّن لهذه المهمّة، فما هو المحدِّد لكون شخصٍ ما قد أصبح وليّاً لأمر المسلمين؟

ج: يكفي في كون المجتهد العادل وليّاً للمسلمين ـ بناءً على نظريّة ولاية الفقيه ـ اجتماع شروط الولاية فيه، مع تصدّيه لذلك، ولا يشترط قبول الناس له، ومبايعتهم له؛ لأنّهم ليسوا شرطاً في الولاية، كما في الإمامة والنبوّة. وإذا كانت الجمهوريّة (الإسلاميّة في إيران) قد اشترطت في دستورها المرجعيّة، أو أكثريّة مجلس الخبراء، فذلك من جهة تنظيم المسألة المتّصلة بالإشراف على الدولة، التي لا ينسجم الخلاف في هذا الموضوع مع سلامتها، وإذا تصدّى الوليّ الفقيه، ومارس ولايته، فلا يجوز للآخر أن يتصدّى؛ للمفسدة الكبيرة المترتِّبة على ذلك، على نحو ما ذُكر في القاضي الذي يحكم في مسألةٍ، فلا يجوز للآخر أن يتدخَّل فيها.

ذكر بعضٌ أنّ الإمام الشهيد السعيد السيّد محمد باقر الصدر قد حرَّم دخول طلاب الحوزة والمعمَّمين في الأحزاب مطلقاً، وذكر بعضٌ أيضاً أنّ الإمام الخميني قدس سره قد أمر بحلّ الحزب الجمهوريّ الإسلاميّ في إيران، وحرَّم على رجال الدين وطلاب العلم الإلهيّ الدخول في الأحزاب.. هل هذان الخبران صحيحان أو كاذبان؟ وإذا كان صحيحَيْن فهل هما حكمان مطلقان، بحيث يشملان مطلق الأحزاب، كأحزاب لبنان، وحتّى الإسلاميّة منها، كحزب الله، أو أنّ المسألة أنّ التحريم وقع في ظرفٍ خاصّ؟

ج: **قد كان رأي السيّد الشهيد الصدر أنّ الأفضل للعالم الدينيّ أن يكون غير منتمٍ لجهةٍ حزبيّة خاصّة؛ ليكون نفعه عامّاً، إلّا إذا كانت هناك مصلحةٌ ملزمة في ذلك، بلحاظ الفتاوى الثانويّة الطارئة، وجوباً أو تحريماً.**

ما هو الحَرَج الشخصيّ والحَرَج النوعيّ؟ وعلى أيّهما المعوَّل إذا ورد لفظ الحَرَج في الرسائل الفقهيّة العمليّة؟

ج: **المعوَّل على الحَرَج الشخصيّ في الأحكام الشرعيّة، والمراد به المشقّة الشديدة الحاصلة للشخص في الفعل أو الترك؛ أمّا النوعيّ فهو المشقّة الحاصلة لنوع الناس، وإنْ لم تحصل للشخص، فإنّه لا يرفع تكليفه.**

ما هو تعريف الجاهل القاصر والجاهل المقصِّر؟ وإذا كان المقصِّر قسمين: ملتفتٌ؛ وغير ملتفت، فنرجو إيضاحهما، وإذا كان إنسانٌ يغتسل أو يقوم بأيّ عملٍ عباديّ اعتماداً على فتوى نقلها له أحد

المتديِّنين الثقات، ثم تبيَّن خطأ هذه المسألة، فهل هو جاهلٌ بالحكم هنا عن تقصيرٍ أو قصورٍ؟

ج: الجاهل القاصر هو الذي لا يقدر على التعلُّم؛ إمّا من جهة عدم الوسائل لديه؛ أو من جهة غفلته المانعة له من السؤال. أمّا المقصِّر فهو القادر على التعلُّم، الملتفت إلى المسألة، الشاكّ فيها، وعلى هذا فإنّ المتديِّنَ الذي يتحرَّك من خلال الفتوى المنقولة إليه من قِبَل الثقة؛ حيث لم يحتمل الخلاف، جاهلٌ قاصرٌ.

إذا قطع المكلَّف بقطعٍ مخالف لقطع مرجعه، لكن في تحديد الموضوع، فاعتبر المرجع مثلاً أنّ هذه الآلة صُنعَتْ للحرام، وجزم المكلَّف بالعكس، فهل يجوز لنا أن نعمل على وفق قطعنا، بناءً على أنّ ذلك تدخُّل في الموضوع من جانب المرجع، وليس فتوى؟

ج: لا تقليد في الموضوعات، وللمقلِّد العمل بقطعه فيها، حتّى لو خالف تشخيص المرجع للموضوع.

إذا كنتُ مقلّداً للإمام الخوئيّ﵀ فهل أكون ملزماً باتِّباع قرارات ولاية الفقيه المتمثِّلة بشخص آية الله السيد عليّ الخامنئي﵀؟ وأيضاً هل أنا ملزَمٌ بقرارات مسؤولي المناطق الذين يعتبرون أنّهم امتدادٌ لولاية الفقيه؟ أرجو إعطاءنا كلّ ما يهمّ في هذه المسألة.

ج: لا يرى السيّد الخوئي ـ مُدّ ظله ـ الولايةَ للفقيه للجامع للشرائط، ولكنْ إذا كانت هناك مصلحةٌ إسلاميّة عليا، ولم يكن المتصدّي للولاية مخالفاً في تعليماته لفتوى المرجع، جاز العمل على طبقها، وقد يجب إذا كانت المصلحةُ ملزِمةً.

إذا كنتُ ملزَماً بتنفيذ قرارات رابط المنطقة العسكريّة أو غيره، واتَّخذ قراراً بخصوص قضيّةٍ ما، وأنا متيقِّنٌ مئة في المئة أنّ هذا القرار خاطئٌ، ولا وسيلة لإقناعه بتركه، فهل يجب عليّ الالتزام بمثل هذه القرارات غير الصحيحة قطعاً؟ أنا مقلِّدٌ للإمام الخوئي، ولكنّني أفترض أنّني ملزَمٌ بذلك.

ج: لا يجب عليك الالتزام بذلك إذا كانت المسألة بهذا المستوى من الوضوح في الخطأ، ولكنْ ينبغي التفاهم مع أهل الخبرة في الأمور العامّة؛ حتّى لا يتحوَّل الوضع إلى الفوضى.

إذا حصل لطالبٍ حوزويّ أو مكلَّف جزمٌ وقطعٌ بخطأ فتوى مرجعٍ معيّن، هل يجوز له العمل على وفق قطعه؟ وعلى أيّ التقادير، متى يمكن للإنسان أن يعمل على وفق قطعه بحكمٍ مخالفٍ لرأي مرجعه؟

ج: إذا لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يحصل له القطع بذلك، وليس معذوراً في حال حصول القطع إذا كان مقصِّراً في المقدّمات.

ذكرتُم لنا في جوابٍ سابق أنّه إذا لم يكن الإنسان مجتهداً فلا يحصل له القطع، وليس معذوراً في حال حصول القطع إذا كان مقصِّراً في المقدّمات، وقد كان سؤالي السابق أنّه هل يجوز للمكلَّف العمل على وفق قطعه في مسألةٍ إذا كان ما يقطع به مخالفاً لما قطع به مرجعه. السؤال هنا: ما معنى «إذا كان مقصِّراً في المقدّمات»؟ مثلاً: على فرض أنّه أنهى مرحلة المقدّمات في الحوزة، وهو الآن يدرس القسم الأوّل من الكفاية أو الحلقة الثالثة مع اللمعة الدمشقيّة، أي

إنّه في أجواء المباحث الفقهيّة والأصوليّة في الحوزة، فهل إذا قطع كان مقصِّراً في المقدّمات؟ أعطونا مثالاً توضيحيّاً على التقصير في المقدّمات.

ج: المقصود بذلك هو أنّ قناعاته التي تحوَّلت إلى قطع لم تكن ناشئةً من دراسته الأُسُس التي يمكن أن تكون أساساً للحكم الشرعيّ، بحيث اعتمد في ذلك على بعض الاستحسانات التي تفرضها الأجواء المحيطة بالموضوع، ولعلّ من الطبيعيّ أنّ مستوى الدراسة المذكورة لا يبرِّر هذه النتيجة.

هل يمكن الاعتماد على تعليقة السيّد الكلبايكاني على كتابَيْ: وسيلة النجاة، والعروة الوثقى؟

ج: يمكن ذلك.

كيف ملك رسول الله صلى الله عليه وآله فدكاً ملكاً شخصيّاً حتّى يورِّثها، لو قلنا بالإرث، بل حتّى لو قلنا بالهبة حال حياته فإنّ الزهراء عليها السلام قد طرحت المسألة بعد ذلك عن طريق الإرث، مما يفترض مسبقاً الملكيّة الشخصيّة، ولو ثبتت الملكيّة الشخصيّة في فدك فهل تثبت هذه الملكيّة للوليّ الفقيه بناءً على الولاية العامّة، حيث لا يخرج عن عموم ولايته المطابقة لولاية رسول الله إلّا بدليلٍ؟

ج: الظاهر من دعوى الزهراء عليها السلام ـ وهي المعصومة ـ أنّها مملوكةٌ لها ملكاً شخصيّاً بالهبة أو بالإرث، ومع الملكيّة الشخصيّة لا مجال للولاية العامّة؛ لأنّه لا ولاية للفقيه ـ وحتّى للإمام ـ على أموال الناس الخاصّة، إلّا إذا اقتضَتْ المصلحة العامّة، التي هي مورد

حركة الولاية، ذلك.

سمعنا أنّكم تعتقدون بأنّ الإمام آية الله الكلبايكاني‌ﷺ هو الأعلم بعد الإمام الخوئي‌ﷺ؛ فهل هذا القول من جانبكم من دون وجود شخصٍ آخر من أهل الخبرة يجيز لنا الاعتماد ـ في مقام الاحتياطات الوجوبيّة عند الإمام الخوئي ـ على فتاوى السيد الكلبايكاني، أو أنّنا نحتاج إلى عالمٍ آخر حتّى تتحقَّق البيّنة في هذه المسألة؟

ج: إذا حصل الاطمئنان من كلام شخصٍ واحدٍ من أهل الخبرة جاز الاعتماد عليه، أمّا إذا لم يحصل ذلك فلا بُدَّ من شخصٍ آخر؛ لاستكمال البيّنة.

صدر كتابٌ جديد «مسائل وردود»، وهو أسئلة وأجوبة استفتاءات للسيد الخوئي‌ﷺ، فهل الاعتماد عليه حجّةٌ ومجزئٌ أو لا؟

ج: الظاهر أنّه مطابقٌ لفتاوى الإمام الخوئي‌ﷺ.

كتاب الطهارة

صبغة الشعر هل تعتبر حائلاً يُبطل الوضوء؟

ج: إذا لم يكن لها حجمٌ فلا تُعتبر حائلاً.

ماء الكُرّ حوالي ٤٣ شبراً على رأي السيّد الكلبايكاني؛ و٢٧ شبراً على رأي السيّد الخوئي، والوزنُ نفسُ الوزن، ماذا يعني هذا؟

ج: قد ينطلق هذا من ملاحظة التقدير بالمساحة بشكلٍ مستقلٍّ عن التقدير بالوزن.

شرطيّة طهارة أعضاء الوضوء، هل هي واقعيّةٌ أو أنّه يوجد حكم للعالم العامد أو الناسي أو الجاهل وغيرهم؟ وما حكم الوضوء مع نسيان النجاسة؟

ج: الظاهر أنّها واقعيّةٌ؛ لأنّ نجاستها توجب نجاسة ماء الوضوء، الموجِب لبطلانه.

حكمُ تكفير مُنْكِر الضروريّ هل هو اتّفاقيٌّ أو فيه نقاشٌ؟

ج: الحكم به منطلق من استلزام ذلك لتكذيب النبيّ؛ لأنّ ضرورته تعني القطع بصدوره منه، فيكون إنكاره تكذيباً، بمعنى أنّه غير صادقٍ فيه، وهذا يستلزم إنكار الرسالة، ولذلك فإنّه يختصّ بصورة الالتفات إلى الملازمة.

ما هو مدرك حكم تكفير مُنْكِر الضروريّ؟ إنْ كان هو استلزامه تكذيب الرسالة ونحو ذلك فإنّ هذا ليس مطروحاً؛ لعدم علم منكر الضروريّ دائماً بالملازمة، إذاً فهو لا يؤمن باللازم وإنْ آمن بالملزوم، والكفر حَسْب الفرض فرع الإيمان باللازم، لا الملزوم؟

ج: ذكرنا ذلك في الجواب السابق.

ما هو الضروريّ؟

ج: هو الذي علم ثبوته في الشرع بداهةً قطعاً، كوجوب الصلاة وحرمة الخمر.

هل يجوز التيمُّم بالرخام؟

ج: لا مانع من ذلك إذا كان أصليّاً.

شخصٌ عندما يبدأ بالوضوء يبدأ بإخراج الرِّيح، وعندما يتذكَّر الصلاة يشعر بخروج الرِّيح، ويقول ـ وهو يعرف الوسوسة وغيرها ـ: إنّ الرِّيح يخرج قطعاً. وقد فحص نفسه عند أحد الأطباء فقال له: إنّه لا شيء معه، ولكنّ أحد الأطبّاء الآخرين قال له: إنّ معدته فيها غازاتٌ بشكلٍ غير طبيعيّ، مع العلم أنّه لا يشعر بخروج الرِّيح عندما لا يتذكَّر الصلاة أو الوضوء، فما حكمه؟ وما هي وظيفته؟ هل يحكم بأنّ هذه وسوسة أو يجري عليه حكم الرِّيح وغير ذلك؟

ج: إذا كان وسواسيّاً فلا قيمة لقطعه، ومع الشكّ لا مشكلة.

لو كان شخصٌ جاهلاً بشرطيّة الطهارة في ما يُتيمَّم به، ووجد

شيئاً مشكوكاً في كونه حاجباً، ولم يمكن قلعه عن يده، فقام بالجمع بين الوضوء والتيمُّم، ثمّ عرف أنّه لا بُدَّ من الطهارة في ما يتيمّم به، في الوقت الذي كان يتيمَّم بالنجس، فما الحكم؟

ج: **لا بُدَّ له من الإعادة احتياطاً وجوبيّاً.**

يُفتي الفقهاء بكراهة التبوُّل في الماء الراكد، فما هو المقصود: هل الجلوس داخل الماء والتبوُّل أو الخروج من الماء ورمي البول فيه؟

ج: **الظاهر منه إرادة الصورة الأولى.**

هل يصحّ الوضوء وغسل الجنابة من الكافر، بحيث تترتّب آثارهما الشرعيّة كاملةً؟

ج: **لا بُدَّ في الصحّة فيهما من قصد القربة إلى الله، وهو غير متحقّقٍ من الكافر.**

هل يجوز الغسل بواسطة المسح على الجسد بخِرْقةٍ مبلّلة بالماء؟

ج: **لا يصدق الغسل بذلك؛ إذ لا بُدَّ من جريان الماء على الجسد.**

المرأة القرشيّة التي تنتسب إلى النضر بن كنانة، ولكنْ عن طريق الأمّ، هل يحكم بأنّها من القرشيّات، فتجري عليها أحكامها في باب الحيض، أو أنّها من غيرهنّ، فلا تجري؟ نرجو الإجابة وفق فتاوى الإمامين: الخوئي والخميني.

ج: **لا يحكم بأنّها من القرشيّات؛ لأنّ الاعتبار بالانتساب إلى الأب، لا الأمّ.**

ما حكم مَنْ توضّأ قبل دخول وقت الصلاة بنيّة الوجوب، عمداً

ملتفتاً. وإذا كان هو البطلان، فلماذا؟

ج: لا بُدَّ من مصادفة نيّة للواقع، فإذا كان عامداً ملتفتاً إلى عدم الوجوب فيكون قصده لذلك تشريعاً محرَّماً.

هل يجوز تأخير وقت الصلاة حتّى يصبح ضيق الوقت موجباً للتيمُّم، فيتيمَّم ويصلّي، أو يؤخِّر وقت الغسل فجراً في شهر رمضان؛ حتّى لا يغتسل، بل يتيمَّم قبل طلوع الفجر؟

ج: لا يجوز له ذلك.

لو قلنا بإجزاء غسل زيارة الإمام الحسين عن الوضوء، أو أيّ غسلٍ آخر، واغتسل الإنسان، ولم يقُمْ بالفعل الذي اغتسل له، وأيضاً لو توضّأ بهدف القراءة للقرآن أو الصلاة المندوبة أو نحو ذلك، ولكنّه لم يقرأ القرآن ولم يصلّ هذه الصلاة المندوبة، هل يبطل الغسل أو الوضوء في هذه الصورة؟ وهل يجوز ترتيب الآثار الشرعيّة عليهما؟ وما الحكم في حال كون ترك الفعل بعد الوضوء أو الغسل عمداً ونسياناً وغفلةً؟

ج: الأحوط عدم ترتيب الآثار على مثل هذا الغسل؛ لأنّ المتبادر منه هو الغسل الذي يعقبه العمل، وإنْ كان للصحّة وجهٌ. أمّا في الوضوء فلا يبعد ارتكاز الكون على طهارة في أيّ وضوء، بحيث يكون العنوان الآخر مسبَّباً عنه، ولذلك يُحكم بصحّته بلا إشكال.

هل يشترط غسل اليد اليمنى بباطن اليد اليسرى، أو العكس بباطن اليمنى، أو الوجه بباطن الأيمن أو الأيسر؟

ج: لا يشترط ذلك.

إذا أصاب عرق الجنب من الحرام ثياباً معيناً فهل تجوز الصلاة في هذه الثياب، بعد جفاف العرق أو قبله؟

ج: لا.

يوجد على بعض الأطعمة عبارة «منفحة العجل»، خاصّة الجبنة، فهل يجوز تناول مثل هذه الأطعمة؟

ج: يجوز ذلك.

هل تُجنِب المرأة بالإنزال؟ وإذا كان هذا صحيحاً وواقعاً، فما هو ضابط تحقُّق خروج المنيّ عندها: هل بمعنى حدوث القشعريرة النفسيّة أو الخروج إلى خارج الفرج بحيث يظهر للناظر؟ نرجو إيضاح هذا الأمر؛ لأنّ عمليّة التلقيح في المرأة تتمّ بواسطة البويضة مع الحيوان المنويّ الذكريّ، فما هو المني إذاً؟ وما فائدته حتّى يكون موجوداً؟ مع أنّ بعض النساء قد استغرَبْنَ الجنابة من الإنزال منهنّ.

ج: المراد بإنزال المرأة هو خروج المنيّ إلى خارج الفرج، تماماً كما هو إنزال الرجل، ومع الشكّ في ذلك أو القطع بعدمه ـ كما يدّعي البعض أنّه لا منيّ للمرأة ـ فلا حُكم للغسل، وليس المراد بماء المرأة ما يخرج منها عند أوّل المداعبة؛ لتسهيل عمليّة الجماع، بل المراد ما يخرج عند قمّة اللذّة.

هل هناك قاعدةٌ لتحديد الحاجب خارجاً، حيث لا شَكَّ في أنّ كلّ ما يحجب وصول الماء إلى البشرة فهو حاجبٌ يجب إزالته، لكنْ

لو لم نعرف أنّه يحجب أو لا، فهل هناك قاعدةٌ تحدِّد أنّه حاجب؟ وعلى سبيل المثال، هل إذا كان الجسم الذي على اليد قليلاً أو بسيطاً يشبه اللون يكون حاجباً أو أنّه ليس بحاجبٍ؟ وهكذا، والنتيجة: هل هناك قاعدةٌ لتحديد الحاجب خارجاً؟

ج: هذا أمرٌ واقعيّ عُرْفيّ، على أساس الحيلولة من وصول الماء إلى البشرة، ولا عبرة باللون إذا لم يتحوَّل إلى شيءٍ له حجمٌ ظاهر؛ ومع الشكّ في حاجبيّة الشيء وعدمه لا بُدَّ من الاحتياط.

يفتي الإمام الخوئيﷺ بوجوب إزالة الجسم مشكوك الحاجبيّة، لماذا لا يفتي بعدم الوجوب استصحاباً لعدم الحاجب؛ لأنّ اليد كانت سابقاً بلا هذا الجسم، ثمّ شككنا في عروض الحاجب، فنستصحب العدم؟

ج: لأنّ أصالة عدم الحاجب لا تثبت وصول الماء إلى البشرة، إلّا على أساس اللازم العقليّ، وهو غير معتبر شرعاً، وهذا ما يُسمّى بالأصل المُثْبِت، الذي لا يقول بحجِّيّته.

سمعنا أنّ الإمام الكلبايكاني ـ دام ظلّه ـ قد عدل عن فتواه بنجاسة الكتابيّ، ما هو الحقّ في هذه المسألة؟ وهل ظهر ثمّة مخرَج للحكم بالطهارة؟

ج: لقد سمعنا بذلك من بعض الثقات، ونحن نحاول التأكُّد بالسؤال المباشر عن الموضوع، وقد تأكَّدنا أخيراً أنّه لم يعدل عن الفتوى بالنجاسة، ولكنّه يجوز الرجوع إلى غيره في حالات لزوم الحَرَج في الاجتناب.

هل الأنفحة من غير المذبوح على الطريقة الشرعيّة طاهرةٌ أو نجسةٌ؟ وإذا كانت طاهرةً فهل يجوز أكلها؟ وما حكم الأجبان والألبان المستوردة من البلاد الأجنبيّة المكتوب على غلافها: إنّها مستخرجةٌ من أنفحة العجل؟

ج: الظاهر أنّها طاهرةٌ بذاتها ما لم تتنجَّس بملاقاة نجس، ولا مانع من الأجبان المستَخرَجة من الأنفحة.

ما معنى المُسكِر المائع بالأصالة؟ هل هو الذي بمجرّد أن يصبح مائعاً فإنّه يكون مسكراً، أو أنّه الذي وجد أوّل ما وجد مائعاً، أو غير ذلك؟ فالخمر مسكرٌ مائعٌ بالأصالة، لكنّه مصنوع من جامدٍ ـ وهو العنب كما هو معروف ـ ولماذا يفتي الإمام الخوئي بطهارة السبيرتو؟ أليس مسكراً مائعاً بالأصالة؟ مع العلم أنّه يسكر، كما يقول بعضٌ.

ج: المراد من المُسكِر المائع بالأصالة ما كان مائعاً في حال إسكاره، لا أن يكون مائعاً في أصل المادّة التي صُنع منها. أمّا السبيرتو لدى الإمام الخوئي فهي ناشئةٌ من عدم شمول دليل نجاسة المُسكِر لمثل هذا النوع من المُسكِرات.

هل يجب العصر في المغسول بالماء الكثير، غير الجاري، ولا المطر؟

ج: يجب العصر.

إذا لم نعصر ثوباً بعد تطهيره هل يبقى نجساً، بحيث إذا لاقَتْه يدُنا

تتنجَّس بالملاقاة أو لا؟

ج: إذا كان العصر شرطاً في الطهارة فلا تتحقَّق الطهارة بدونه، وبذلك تبقى أحكام النجاسة مترتِّبةً عليه.

هل يجب تعدُّد العصر إذا كانت الغسلات متعدِّدة، فيعصر بعد كلّ غسلةٍ مرّة، أو يكفي أن يعصر مرّةً واحدة في آخر الغسلات؟

ج: لا بُدَّ لكلّ غسلةٍ من عصرٍ.

ما هو الرأي الأخير للإمام الخوئي في مسألة طهارة الكتابيّ؟ وفي كتاب الجهاد له يدخل المجوس والصابئة في ضمن أهل الكتاب، هل هذا يعني دخول المجوس والصابئة في كلّ الأحكام التي تتحدَّث عن أهل الكتاب في كلام الإمام الخوئي، مع العلم أنّ الاحتياط الوجوبيّ عنده يقضي بعدم جواز نكاح المجوسيّة وجواز نكاح المسيحيّة أو اليهوديّة؟

ج: لا يزال الرأي الفتوائيّ على أساس الاحتياط الوجوبيّ.

ورد في رسالة «مختصر الأحكام»، للسيد الكلبايكاني ـ دام ظلّه ـ، النصّ التالي حرفيّاً، في بحث ما يحرم على الجنب: «الخامس: تلاوة سور العزائم، وهي السور التي تتضمَّن الآيات التي يجب السجود عند تلاوتها، وهي ألم تنزيل، حم السجدة، النجم، اقرأ باسم؛ فهذه السور يحرم على الجنب تلاوة شيءٍ منها، ولو كلمة واحدة، على الأحوط، وإنْ كان الأقوى تحريم قراءة آيات السجدة منها فقط». السؤال: هل الاحتياط المذكور في هذه المسألة متوجِّهٌ إلى قراءة كلمة

واحدة، أو إلى قوله: يحرم على الجنب تلاوة شيءٍ منها، ولو كلمة واحدة؟

ج: **الظاهر أنّه متوجِّهٌ إلى قراءة غير آيات السجدة، وهو استحبابيٌّ.**

هل يعتبر الدُّرْزِيُّ مسلماً، على رأي السيّد الخوئي، فيحكم بطهارته؟

ج: **إذا شهد الشهادتين، واعتبر نفسه من المسلمين، كان مسلماً.**

إذا أخبر شخصٌ وسواسيٌّ عن وجود نجاسةٍ، أو نحو ذلك، فهل يمكن الاعتماد على قوله في الإخبار بأمورٍ هو وسواسيٌّ فيها؟ وهل هذا الحكم نفسه يجري في كثير الشكّ؟

ج: **لا يُعتمد على قول الوسواسيّ إلّا إذا أوجب الاطمئنان، بلحاظ بعض القرائن الخارجيّة، وكذلك كثير الشكّ، إلّا إذا كان خبره مخالفاً لجهة الوسواس، كما لو أخبر بطهارة ما في يده أو نحو ذلك.**

كيف يمكن الالتزام بمقياس نفوذ الدم إلى القطنة في تقسيم الاستحاضة إلى أقسامها الثلاثة، مع الأخذ بعين الاعتبار التغييرات التي حدثت على تصنيع هذه القطنة، بحيث يمكن أن تكون متوسِّطة وتظهر قليلةً، فما هو الواجب في مثل هذه الحالة؟ وعلى أيّ ميزانٍ يكون الفحص؟

ج: **المقصود بها الحجم المتعارف، الذي يستعمل لمثل هذه**

الحالات مهما كان صغيراً.

هل مسألة غسلة الوضوء التي حُكم بتطهيرها للموضع النجس تعبُّديّةٌ، بحيث إنّ اليد النجسة تطهر بغسلة الوضوء مطلقاً، أو أنّ هذه الغسلة لا بُدَّ أن تكون حاويةً لشروط تطهير أيّ جسمٍ، من التعدُّد أو ما شابه ذلك؟

ج: لا بُدَّ من مراعاة شروط التطهير المعتبرة في النجاسة الخاصّة؛ لأنّ الكلام في تطهيرها للموضع يُراد به الحكم بكفايتها من ناحية المبدأ، في مقابل القول بكونها غير كافيةٍ في حال الوضوء، بل لا بُدَّ من سبقها عليه.

لو كان الإصبع متنجِّساً، وغسل الإنسان يده بغسلة الوضوء، فبملاحظة تمام اليد يتحقَّق مفهوم الغسل عُرْفاً، لكنْ لو أُخذ الإصبع محلّ النجاسة على حدة، فقد يصدق عليه أنّه غسل وقد لا يصدق ذلك، فهل هذا صحيحٌ؟ ولو كان صحيحاً فهل لا بُدَّ من اعتبار صدق الغسل على محلّ النجاسة بما هو هو أو يكفي مجرّد صدق غسل اليد بالوضوء؟

ج: لا فرق في المسألة بين الموردين، فإذا صدق الغسل صدق بالنسبة إلى محلّ النجاسة، وإلى اليد بلحاظ كونه جزءاً منها.

ما الفرق بين الانقلاب والاستحالة؟ وهل يختصّ الانقلاب بالخمر؟

ج: الظاهر اختصاص الانقلاب بالخمر، أمّا الاستحالة فهي

عبارةٌ عن زوال حقيقة الشيء، كتحوُّل النجاسة دوداً.

إذا كان عندنا طاولةٌ متنجّسة مثلاً، فهل يمكن تطهيرها بجلب خِرْقَة مبلَّلة بالماء ومسحها على الطاولة، ثم تطهير الخرقة، ومعاودة المسح مرّتين كذلك، أو لا يمكن تطهيرها بهذا الشكل؟

ج: **لا يكفي ذلك في التطهير، بل لا بُدَّ من إجراء الماء عليه بما يصدق عليه الغسل.**

لو شطَبْنا لفظ الجلالة بالحبر مثلاً، فهل يجوز الرمي؟ ولو مزَّقنا الورقة، بحيث تفرَّقت الحروف، فهل يلغي ذلك حكم لفظ الجلالة؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: **يجوز ذلك؛ لأنّه يوجب انعدام الاسم.**

أحكام الأموات

إذا غسّل أكثرُ من شخصٍ دفعةً واحدة الميّت، فهل يصحّ هذا الغسل؟ وإذا كان يصحّ فما السبب؟

ج: يصحّ الغسل، ولكنْ على كلّ واحد النيّة، ويجوز توزيع الأغسال الثلاثة على ثلاثة، بل يجوز في الغسل الواحد التوزيع، مع مراعاة الترتيب، مع وجوب النيّة على كلّ واحدٍ منهم.

هل يجوز سحب الدم من الميّت بعد وفاته؟

ج: لا علم لي بفتواه (الخوئي) في المسألة المذكورة، ولكنّ الظاهر عدم جواز ذلك؛ لأنّه لا سلطة للناس على التصرُّف في جسد الميت بهذا أو غيره، إلّا إذا كانت مسألة مصلحة ملزمة، كإنقاذ حياة مؤمن ونحو ذلك.

هل يجوز تأخير دفن الميّت لشهرٍ أو أكثر، بجعله في البرّاد في إحدى المستشفيات؟ وما الحكم مع وجود مصلحةٍ راجحةٍ أو لا معها؟

ج: لا حرمة في ذلك مع وجود المصلحة أو عدمها، وإنْ كان الأفضل التعجيل بدفنه.

هل يجب دفن دم الميّت النازف منه معه؟ ولو فرض الوجوب،

فهل يجب جمع الدم النازل من الميّت على الأرض بعد موته بفعل عمليّة القتل، أو النازل منه أثناء تغسيله بسبب جرحٍ فيه؟

ج: لا يجب دفن الدم، بل يقتصر الوجوب على الأعضاء والأجزاء.

هل يجب دفن مثل الشعيرات الصغار التي تنزل بفعل تغسيل الميت، ممّا يكون نزوله متعارفاً جدّاً؟

ج: الظاهر هو عدم الوجوب، وإنْ كان الأَوْلى ذلك.

إذا توفّي أحد المجاهدين نتيجة انفجار عبوةٍ ناسفة فيه عندما كان يعمل على تحضيرها، من دون تدخُّل عدوٍّ:

١ ـ فهل يترتَّب عليه حكم الشهيد من الناحية الفقهيّة، فيما لو لم يدركه المسلمون حيّاً؟

ج: الظاهر أنّه ليس شهيداً من ناحية الحكم الشرعيّ للشهيد، إلّا إذا كان في ساحة المعركة، وكان ذلك من مقتضياتها.

٢ ـ وهل يشمل العنوانُ القرآنيّ «المقتول في سبيل الله»، وما يترتَّب عليه من آثار أخرويّة، مثلَ هذه المصاديق؟ ولو كان الجواب إيجابيّاً فكيف يمكن أن ينسجم مع ما هو ظاهر الآيات الذي يفترض وجود قاتلين من الأعداء؟

ج: الظاهر شمول الآية له من حيث الملاك، ولا ينافي ذلك الحديث عن وجود قاتلٍ؛ لأنّه لا خصوصيّة لذلك، إلّا من حيث كونه سبباً في الموت في سبيل الله.

كتاب الصلاة

أحد الإخوة موطنُه مدينة صور، وقد طرأ عليه عملٌ في منطقة الجبل (جبل لبنان) يدوم لمدّة عام، وفي هذه الفترة سوف يسكن في بيروت، وسوف يخرج كلّ يومٍ صباحاً إلى الجبل ويرجع بعد الزوال، حيث يقطع مسافةً شرعيّة، فهل يُتمّ صومه أو يفطر، علماً أنّ بيروت ليست وطناً له؟

ج: يتمّ صلاته وصومه إذا كانت بيروت جزءاً من سفره، الذي هو مقدّمةٌ للعمل.

لو فرض إنسانٌ عملُه في السفر، ولكن ليس محدّداً في نقطةٍ واحدة، وصادف أن نزل في العمل إلى بيروت، وأنهى عمله مثلاً خلال ساعات، ثمّ أراد البقاء في بيروت خمسة أيّام أخرى، لا لغرض العمل، فهل يُتمّ الصلاة والصوم في هذه الأيّام الخمسة التي مكث فيها بلا عمل، حيث إنّ سبب سفره هو العمل، أو يقصِّر ويفطر؟ وما الحكم لو كانت هذه الفترة طويلةً أو قصيرةً، كساعات؟

ج: إذا كانت إقامته في بيروت لشغله الخاصّ هي الأساس في سفره، حيث كان عمله على الهامش، فعليه أن يقصِّر، أمّا إذا كان الأساس هو العمل، وكانت إقامته للشغل الخاصّ هامشيّةً أو

طارئةً، فعليه التمام.

إذا كانت مدينة صور موطناً لأحد الأشخاص مثلاً، وبيروت مقرَّ عملٍ له يدرس فيها في الجامعة خمسة أيّام في الأسبوع، هل أنّ صلاته على الطريق ـ كما لو كان في صيدا بين صور وبيروت ـ تكون قصراً أو تماماً؟ هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لو خرج من بيروت صائماً قبل الزوال ووصل إلى صور بعد الزوال، فهل يصحّ هذا الصوم؟

ج: يبقى على التمام في صيامه وصلاته في الفرضَيْن المذكورَيْن.

على رأي السيّد الكلبايكاني، لا يتقدّم المأموم على الإمام في الموقف، والأحوط تأخُّره عنه ولو يسيراً، ألا يعني هذا أنّه يجوز للصفّ الأول الوقوف إلى جانب الإمام متأخِّراً عنه قليلاً؟ أي إنّه لا يجب عليهم الوقوف خلفه، كما هو رأي السيّد الخوئي؟

ج: لا يجب الوقوف خلفه بشكلٍ بارزٍ، حتّى على رأي السيد الخوئي ظاهراً، بل إنّ التأخُّر اليسير يمثِّل نوعاً من الوقوف في الخلف.

إذا خرج أحد المصلّين من الصفّ الأوّل أثناء الصلاة، واقترب المصلّون ليسدّوا محلّه، هل يجوز ذلك؟ وهل تعتبر صلاة الذين انفصلوا بخروجه ثمّ اقتربوا جماعةً؟

ج: صلاتُهم صحيحةٌ جماعةً في الفرض المذكور.

ما حكم مَنْ صلّى بالنجاسة جاهلاً بالحكم؟

ج: الصلاة باطلةٌ في رأي السيّد الكلبايكاني؛ وعلى رأي المرحوم السيّد الخوئي صحيحةٌ، إذا كان المصلّي معذوراً في جهله؛ لاجتهادٍ أو تقليدٍ.

ما حكم مَنْ صلّى بالنجاسة عالماً بوجود جرمها، ولكنّه لم يعرف أنّه نجاسةٌ؟

ج: الحكم كالسابق.

هل يصحّ قضاء الصلاة وفق الترتيب التالي:

١ ـ أن يصلّي الصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثمّ الصبح والظهر، وهكذا.

ج: يصحّ ذلك.

٢ ـ أن يصلّي قضاء شهرٍ مثلاً: ثلاثين صبحاً أوّلاً، ثمّ ثلاثين ظهراً، ثمّ ثلاثين عصراً، ثمّ ثلاثين مغرباً، ثمّ ثلاثين عشاء.

ج: يصحّ ذلك.

٣ ـ أن يصلّي ثلاثين صبحاً، ثمّ ثلاثين ظهراً وعصراً، ثمّ ثلاثين مغرباً وعشاء.

ج: يصحّ ذلك.

٤ ـ أن يصلّي ثلاثين ظهراً وعصراً، ثمّ ثلاثين صبحاً، ثمّ ثلاثين مغرباً وعشاء.

ج: يصحّ.

٥ ـ أن يصلّي ثلاثين عشاءً، ثمّ ثلاثين مغرباً، ثمّ ثلاثين عصراً، ثمّ ثلاثين ظهراً، ثمّ ثلاثين صبحاً.

ج: لا يصحّ ذلك؛ لأنّه لا بُدَّ من مراعاة الترتيب فيما كان الترتيب فيه شرطاً.

لو صلّى شخصٌ بمحمولٍ لا تحلّه الحياة نسياناً، وتذكّر أثناء الصلاة، فما حكمه؟ وما حكمه فيما لو تذكّر بعد الصلاة؟

ج: الظاهر أنّ مراد السائل ممّا لا تحلّه الحياة غير مأكول اللحم، وعلى هذا فإذا تذكَّر في أثناء الصلاة وجبت الإعادة، أمّا بعد الصلاة فلا تجب.

هل يكفي في التوبة عن ذنبٍ مخصوصٍ مطلق الندم والعَزْم، بدون لحاظه، بل بكى ندماً على ذنوبه من دون تحديدها، أو لا بُدَّ من الندم عليه بخصوصه؟

ج: إنّ الندم على الذنب، ولو إجمالاً، يحقِّق معنى التوبة.

لو صلّى في غير المذكّى نسياناً، فما حكمه لو تذكَّر أثناء الصلاة وبعدها؟

ج: الظاهر صحّة الصلاة عنده في الفرض المذكور، حسب ما أتذكَّر من فتواه.

لو أراد أخٌ أن يعمل لمدّة سنةٍ في الجبل (جبل لبنان)، وليس من عمله ذلك عادةً، وسوف ينام في بيروت، ويصعد من بيروت إلى الجبل صباحاً، ثمّ يعود بعد الظهر، مع أنّ موطنه صور، لا بيروت،

فهل يتمّ صومه وصلاته، مع أنّ المسافة واقعةٌ بين بيروت والمنطقة التي يعمل فيها في الجبل؟

ج: الظاهر أنّه يتمّ في سفره، حتّى في بيروت؛ لأنّه جزءٌ من السفر الذي يكون مقدّمةً لعمله.

أحد الإخوة يعمل في منطقةٍ تبعد عن وطنه مسافةً شرعيّة، ولا يوجد فترة محدَّدة للسفر قياساً على الأسبوع، ولكنْ لا يقلّ زمان السفر على كلّ حالٍ عن ١٥ يوماً في الشهر بشكلٍ متفرِّق، وقد يكون هناك أشهر بكاملها في حالة سفرٍ شرعيّ، فما حكم صلاته وصومه؟

ج: يصلّي تماماً، ويُتمّ صومَه.

أتمّ أحد الإخوة في صلواته عندما كان في سفرٍ يفتي المرجع الذي يقلّده بوجوب القصر فيه، وترك الصلاة عدّة أيّام أُخَر، هل تصحّ صلواته السابقة وفقاً لفتاوى السيّد الخوئي والسيّد الخميني قدس سرهما؟ وكيف يقضي ما فاته الآن حسب فتواهما؟ ملاحظة: السفر كان في مكان عملٍ لأغلب أيّام الأسبوع.

ج: على فتوى الإمام الخوئي قدس سره صلاته صحيحة، ولا يجب عليه القضاء؛ أمّا على رأي الإمام الخمينيّ فيجب عليه الإعادة؛ لأنّ صلاته ليست صحيحةً عنده.

ما هي بالدقّة الحمرة المشرقيّة عند السيّد الكلبايكاني؟ وماذا يقصد بها فقهيّاً؟ هل النقطة التي تطلع منها الشمس كنصف دائرةٍ

صغيرة على الأفق، أو نصف السماء ابتداءً من سمت الرأس إلى تمام جهة المشرق، أو خصوص المنطقة والخطّ المسامت لرأس الإنسان، بحيث لا يعنينا الحمرة على الطرف الشرقيّ لليد أو غير ذلك؟ وهل عند السيّد الكلبايكاني دام ظلّه بدء صلاة المغرب من زوال الحمرة أو من ذهاب القرص؟

ج: **الظاهر أنّ المراد بالحمرة المشرقيّة هي ما كانت في قلب الأفق من جهة المشرق، وأنّ ذهابها هو بدء صلاة المغرب.**

لو كان السفر سبعاً والحضر سبعاً في عملٍ، فهل يجب القصر والإفطار أو لا؟

ج: **الظاهر وجوب الإتمام في الفرض المذكور.**

لُبْس الذهب للرجال هل هو محرَّمٌ بشكل يكون لبسه غير جائزٍ في صورة ملاصقته للجلد أو الأعمّ من هذه الصورة ومن صورة عدم الملاصقة، كما لو فصل بينه وبين الجلد لباسٌ؟

ج: **لا فرق بين الصورتين؛ لأنّ المدار على صدق لبس الذهب، تماماً كما هو لبس الحرير غير الملاصق للجسد أو الملاصق له.**

شخصٌ يقارب زوجته مثلاً، وينزل منه المنيّ، ولكنّه كان يظنّ أنّه ليس بمنيٍّ، بل هو المذي، وبعد فترةٍ تبيّن له أنّه منيٌّ، وأنّه لم يكن يغتسل منه، فما حكم صلاته؟

ج: **باطلةٌ، ويجب عليه الإعادة.**

وما حكم صومه؟

ج: **باطلٌ**.

لو سافر أحدُهم في عملٍ سيعمل فيه لمدّة ثلاثة أشهر أو أربعة فقط، فهل يتمّ صلاته وصومه أو لا؟ وما هي الضابطة لكونه عملاً: هل اتِّخاذه عملاً دائماً أو لفترةٍ محدّدة؟

ج: **المدار أن يكون السفر عملاً له ولو في موسمٍ معيّن، لا أن يكون مجرَّد حالةٍ طارئة وحيدة في وقتٍ معيّن لا يتكرَّر بعدها في الموسم الآخر**.

لو فرض أنّ لإنسانٍ مكان عمل متعدّد، فهو في يومٍ في النبطية، وفي يومٍ آخر في صيدا، وفي يومٍ ثالث في بيروت، وفي يومٍ رابع في زحلة، حيث له أربعة أعمال، فهل يقصّر أو يتمّ؟ وهل يكون كلّ مكان من هذه الأماكن مكان عملٍ له قاطعاً للسفر لو مرّ به؟ مع العلم أنّه لا يتردَّد إليه إلّا يوماً واحداً في الأسبوع، كما اتّضح.

ج: **يصدق على هذا أنّ السفر عملٌ له أو مقدّمةٌ لعمله، ولكن مكان العمل لا ينقطع السفر بمروره فيه، بل يتمّ فيه في حالة سفر العمل فحَسْب**.

لو كان للإنسان ثلاثة أماكن للعمل، وأراد أن يتنقَّل من أحدها إلى الآخر، فماذا يصلّي في الطريق؟ وهل يترتَّب على ذلك أيّ تغييرٍ، أو يحكم بأنّه كما لو كان في مكان عمله وكأنّه لم ينتقل؟

ج: **إذا كان سفره للعمل فيتمّ في كلّ الأماكن التي يقصدها للعمل، ولا يتمّ في غير هذا الفرض لو مرّ به لغايةٍ خاصّة**.

هل يجري على مكان العمل حكم الوطن، فيتمّ الإنسان لو مرّ به، سواء مرّ به للعمل أو لغيره؟

ج: لا يجري عليه حكم الوطن، كما أشَرْنا لذلك.

ما هو الأساس التاريخيّ أو العربيّ لعلم التجويد القرآنيّ؟ هل ورد الحديث عنه ـ إجمالاً أو تفصيلاً ـ في آيةٍ قرآنية أو سُنّةٍ شريفة، من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ؟ وبالتالي ما مدى حجِّيّته؟ وكيف تجوز القراءة التجويديّة في الصلاة؟

ج: الظاهر أنّه منطلق من المنطلقات التي تحرّكت فيها علوم اللغة العربيّة، على أساس النظريات المتنوّعة في تركيز الترتيل على القواعد المعروفة لدى أهل اللسان، وليست حجِّيّته شرعيّةً، بل هي كحجِّيّة القواعد النحويّة أو البلاغيّة، من باب الاطمئنان بكونها واردةً على ما لدى العرب في التفاهم، الذي جرى عليه الكتاب والسُّنّة.

ما حكم صلاة الشخص الذي يسافر يومين ويحضر خمسة أيّام؟

ج: يحتاط بالجمع.

ما حكم صلاة الشخص الذي يسافر ثلاثة أيّام ويحضر أربعة؟

ج: يصلّي تماماً ويصوم.

ما حكم صلاة الشخص الذي يسافر أربعة أيّام ويحضر ثلاثة؟

ج: الحكم كالسابق.

ما حكم صلاة الشخص الذي يسافر خمسة أيّام ويحضر يومين؟

ج: الحكم كالسابق.

هل يختلف الحكم فيما تقدّم فيما لو كان السفر سفراً واحداً؟

ج: لا فَرْقَ بين وحدة السفر وتكرُّره في الفرض المذكور.

شخصٌ يدرس في الجامعة في بيروت شتاءً، حيث يكون مقيماً في بيروت، وفي الصيف يقيم في الجنوب، ولكنْ ينزل في بعض الأحيان في الصيف إلى بيروت، ليسأل مثلاً عن موعد التسجيل في الجامعة، فما حكم صلاته عندما يذهب إلى بيروت في الصيف بهذه النيّة؟

ج: يصلّي تماماً.

إذا فات الإنسان شهرٌ لم يصلِّ فيه، وأراد أن يقضي، فهل يصحّ منه القضاء على هذا الوجه: وهو أن يقضي ثلاثين صبحاً، ثمّ ثلاثين ظهراً، ثمّ ثلاثين عصراً، وهكذا؟

ج: يصحّ القضاء بهذه الطريقة.

إذا استفاق المكلّف جنباً، وكان الوقت ضيِّقاً حتّى عن تطهير العورة وتبديل الثياب المتنجِّسة بالمنيّ، فهل يجوز له الصلاة بالنجاسة التي على ثوبه وبدنه؟

ج: يجوز الصلاة بالنجاسة في الفرض المذكور.

إذا عرض للمكلَّف عملٌ في منطقةٍ تبعد عن مكان إقامته حوالي خمسين كيلومتراً لمدّة ثلاثة أشهر مثلاً، فما حكم الصلاة في مكان العمل؟ وهل يختلف الحكم بطول المدّة، كستّة أشهر، أو قصرها، كأسبوعٍ أو أسبوعين؟

ج: لا بُدَّ من صدق أنّ السفر مقدّمةٌ لعمله باعتباره عنواناً لعمله، الأمر الذي يفرض طول المدّة، ولا يصدق بمستوى شهرٍ أو أسبوعين مثلاً.

إذا سبّحَ المكلَّف في الركوع أو السجود حوالي عشر مرّات، ناوياً أنّ هناك ثلاثة من هذه العشرة هي الواجبة، لكنّه لم يحدِّدها، فهل يصحّ هذا الفعل؟

ج: يصحّ ذلك.

يعتبر المكان الذي يدرس فيه الإنسان بحكم الوطن، لكنّ البعض ربما يعملون أو يدرسون في مكانٍ يبعد عن الوطن أكثر من ٢٢ كيلومتر، وقد بدأوا بالدراسة في هذا المكان منذ أسبوعين، وهم لا يعلمون هل سيستمرّون في الدراسة أو العمل في هذا المكان أو أنّهم سوف ينوون الدراسة أو العمل في مدرسةٍ أو منطقةٍ أخرى، فهل يجري عليهم حكم القصر أو التمام إذا ما كانوا في مكان الدراسة أو العمل هذا؟

ج: حكمهم القصر في الفرض المذكور؛ لأنّه لا يصدق عليهم الاستقرار في مكانٍ، كما لا يصدق أنّ السفر مقدّمةٌ لعملهم.

هل الأصل في كلّ مسلمٍ أنّه طاهر المولد؟

ج: هذا هو الأصل، ولا بُدَّ من إثبات كونه ابن زنا من دليلٍ؛ لأنّ الولد للفراش في المسلم وغيره.

«روزنامات» التقويم السنويّ في بلادنا غيرُ مطابقةٍ في تحديدها

لأوقات الصلاة والصوم لما يتَّبعه المنهج الفقهي عند الشيعة، كما يفتي به فقهاؤنا، فهل يجوز لنا وضع «روزنامة» أي صنعها وتدوينها، ونحن نعرف أنّ الناس سوف تقتدي بما فيها من مواعيد الصلاة والصوم دون اطِّلاع؛ للجهل بالأحكام؟ كما نعرف أنّ المواعيد المذكورة ليست متبنّاةً شرعاً، ممّا يعني أنّنا نشجّع الناس ونعاونهم على الصلاة والصوم في غير الوقت المطلوب شرعاً.

ج: لا بُدَّ من تنبيه الناس في هذه الحال على الاحتياط فيما يحتاج فيه إلى ذلك، إذا عرفنا أنّهم يعتمدون على التقويم كحجّةٍ شرعيّة.

متى تبدأ كثرة الشكّ: هل عند الشكّ الثالث أو الرابع أو غيرهما؟ ومتى تنتهي: هل عندما يفصل ما بين مرحلة كثرة الشكّ والشكّ الجديد أكثر من ثلاث صلواتٍ لا شَكَّ فيها؟

ج: المرجع في كثرة الشكّ إلى العُرْف، وإذا كان يشكّ في كلّ ثلاث صلواتٍ مرّة كان كثير الشكّ على الظاهر. ولا يحرز ذلك إلّا بعد تكرُّر ذلك بحيث يصبح معتاداً له على هذا النحو، وينتهي بزوال هذه الحالة بمعنى أن يكون شكُّه صدفةً لا اعتياد فيه.

إذا ارتكب إنسانٌ ما يخالف المروءة ـ فأكل في الشارع أو ضحك ضحكاً عالياً أو ارتكب شيئاً من المكروهات ـ فهل يُسقط ذلك العدالة، سواء كان شخصاً عاديّاً أو كان ذا مرتبةٍ اجتماعيّة، كالمثقف أو رجل الدِّين أو كان مرجعاً للمسلمين؟

ج: إذا أحرزَتْ عدالته في تكاليفه الشرعيّة فلا يضرّ ذلك بالعدالة.

تعتمد إقامة اللبنانيّ في ألمانيا على ورقةٍ من بلديّة ذلك البلد الذي يسكن فيه، فهل يعتبر حين يغادر البلد مرّات عديدة بشكلٍ أصبح لا يزور بلده في ألمانيا إلّا مرّة كلّ سبعة أيّام، هل يجب عليه صلاة القصر في وقت المغادرة أو في الكون في البلد أو التمام؟ وطبعاً المغادرة تأتي في عملٍ، لكنّ العمل يسمح له بالرجوع إلى البلد المقيم فيه بحَسَب نظام البلديّة مرّة كلّ أسبوع.

ج: لما كان سفره من أجل العمل فصلاته تامّةٌ.

إذا حصل الرياء بدون التفاتٍ أثناء الصلاة، وبعد قليلٍ التفت الإنسان إلى كونه رياءً، وإلى كونه حراماً مبطلاً للصلاة، فهل تبطل الصلاة، مع العلم أنّه بمجرّد التفاته قطعه فوراً؟

ج: إذا تحقَّق الرياء في الصلاة بطلَتْ به.

هل يشترط عدم القطع والفصل في أجزاء التسبيحات الأربعة أو أنّه لا بأس أن نقول: سبحان الله، ثمّ نتوقّف، ثمّ نكمل الباقي؟

ج: لا يشترط ذلك، ولا منع من الوقف.

هل الرياء حرامٌ في العبادات؟

ج: الرياء يُبطل العبادات، وهو من المعاصي الكبيرة؛ لأنّه شركٌ بالله تعالى.

هل الرياء حرامٌ في المعاملات؟

ج: لم تثبت حرمته إذا كان لبعض المصالح الدنيويّة؛ لأنّ الخلوص ليس شرطاً فيها.

إذا كان الرياء حراماً في العبادات، دون المعاملات، فما المقصود منهما؟ هل المقصود بالعبادات هو الواجبات مطلقاً أو الأفعال التي شُرِط فيها أخذ قصد القربة والإخلاص، كالصلاة ونحوها؟

ج: المقصود بالعبادات الثاني، وهو ما اعتُبر فيه قصد القربة.

شخصٌ يعمل في الصحافة، وليس لوقت عمله تحديدٌ، فربما يسافر كلّ أسبوع، وربما كلّ أسبوعين، وفي بعض الأحيان كلّ شهرٍ، فهل يقصر في سفره ـ على رأي السيّد الكلبايكاني ـ أو لا؟ ملاحظة: ربما تمرّ خمسة أيّام سفر في أسبوعٍ واحد.

ج: يقصر في صلاته.

شخصٌ يعمل في مهنةٍ تبعد عن وطنه مسافةً شرعيّة، ولكنّه لا يدري هل سيبقى يعمل فيها شهراً أو أكثر، إذ إنّه ربما يتركها، فما حكم صلاته وصومه؟

ج: الأحوط له الجمع بين القصر والتمام، والصوم والقضاء.

شخصٌ يعمل في مهنةٍ، وهذه المهنة تقتضي منه السفر إلى منطقةٍ تبعد مسافةً شرعيّة، ولكنّه لا يعرف كم مرّة سيذهب إلى تلك المنطقة، فربما مرّة في الأسبوع، وربما أكثر، بل حتّى ربما مرّة في الشهر، فما حكم صلاته وصومه؟

ج: يقصّر ويفطر.

إذا سجد الإنسان وكان في يده كفوف (قفّازات)، أو في رجله جوارب، فهل يؤثّر هذا في صحّة سجوده، على أساس أنّ هناك

حاجباً بين الأرض ورجله أو يده؟

ج: لا يؤثِّر هذا على صحّة سجوده؛ لأنّ المباشرة غير واجبة.

هل ركعة الاحتياط معتبرةٌ شرعاً جزءاً حقيقيّاً من الصلاة أو أنّها واجبةٌ لا أكثر؟

ج: ليست جزءاً حقيقيّاً، وإلّا لبطلت الصلاة إذا تبيَّن عدم الحاجة إليها.

لو اعتنى كثيرُ الشكّ بشكّه بطلت صلاته؛ هل هذا الحكم في كلّ الموارد فيما إذا اعتنى في كثرة الشكّ الحاصلة له في ركوعٍ أو سجدتين أو قراءةٍ أو آيةٍ أو ركعة احتياط، كما لو شكّ بين الثالثة والرابعة أو غير ذلك؟ وبعبارةٍ أخصر: هل البطلان بسبب الاعتناء بشكّ كثير الشكّ لا يفرّق فيه بين مختلف أنواع الشكّ الحاصل؟

ج: لا فرق في موارد الشكّ الذي لا يجوز الاعتناء به، الأمر الذي يجعل ما يأتي به من قبيل الزيادة.

يشترط العلماءُ ـ ومنهم: الإمام الخوئيﷺ ـ في إمام الجماعة أو القاضي أو المرجع ونحو ذلك أن لا يكون ابن زنا؛ ما هو الشرط في الحقيقة: هل هو إحراز كونه طاهر المولد أو عدم العلم بكونه ابن زنا؟ فلو شككْنا أنّ شخصاً طاهر المولد أو ابن زنا هل لم يتحقّق الشرط، بناءً على وجوب العلم بطهارة المولد، أو تحقَّق الشرط، بناءً على عدم العلم بكونه ابن زنا؟ ما هو الضابط هنا؟

ج: إذا شَكَّ في ذلك من جهة الشكّ في كونه ابن زنا؛ بلحاظ زنا

أمّه، وهي في حال الزوجيّة، فإنّه يُلحق بأبيه؛ لأنّ الولد للفراش وللعاهر الحَجَر.

ما هو الفرق بين السَّهْو والنسيان والغفلة؟

ج: الظاهر أنّها تتوارد في النتائج في موردٍ واحد، والفَرْق في الاعتبار.

هل يمكن لكثير الشكّ الإتيان بالفعل المشكوك برجاء المطلوبيّة أو القربة المطلقة؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: لا يجوز ذلك إذا كان المشكوك ممّا يضرّ به الزيادة، كالركوع والسجود ونحوهما، وإلّا جاز، كما في القراءة.

هل يمكن أن يتحقَّق الإعراض عن الوطن في الوطن الأصليّ؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: يمكن تحقُّقه بالعَزْم على عدم السكنى فيه أبداً.

كتاب الصوم والاعتكاف

جاء في استفتاءٍ للإمام الخوئيﷺ: «لو حصل الاطمئنان الشخصيّ بصحّة الحسابات الفلكيّة لتوليد الهلال، فهل يمكن الاعتماد على هذا الاطمئنان في إثبات أوّل الشهر أو العيد مثلاً؟ وخاصّة إذا صدرت عن أهل الخبرة في المجال؟ الجواب: لا أثر للاطمئنان بتولُّده، بل ولا للاطمئنان بقابليّته للتوليد، بل لا بُدَّ من الرؤية خارجاً وثبوتها للمكلَّف».

حول هذا الاستفتاء عندي مجموعة أسئلة:

أوّلاً: لماذا لم يكن الاطمئنان هنا حجّةً مع أنّ السيّد الخوئيﷺ يقول، حسب علمي، بحجِّيّة الاطمئنان، مع الأخذ بعين الاعتبار قول أهل الخبرة، والشرعُ اعتمد كثيراً جدّاً على قولهم، كما في الطبيب والصوم وخرص الزكاة والحرب ونحو ذلك، فما السبب هنا؟

ج: **الأساس في مسألة الهلال لدى الإمام الخوئيﷺ هو الرؤية، لا التوليد، باعتبار أنّه موضوع الحكم بالصوم أو الإفطار، ولذلك لم يكن العلم حجّةً في الموضوع، باعتبار أنّ متعلَّقه لا يحقِّق الموضوع، فالمسألة موضوعيّته، لا طريقيّته.**

ثانياً: أهل الخبرة أنفسهم لو قطعوا بتولُّد الهلال هل يكون

قطعهم حُجّة عليهم، بحيث يمكنهم الاعتماد عليه؟

ج: يعرف الجواب عنه من السابق.

ثالثاً: لو قطع أهل الخبرة بعدم إمكانية توليد الهلال اليوم، وقامت البيِّنة على رؤيته، فهل يؤخذ بالبيِّنة الظنِّية ويُترك القطع واليقين؟ وما هو موقف الفقهاء من هذه المسألة ورأي الإمام الخوئي؟

ج: إذا أوجب ذلك القطع بالخطأ فلا اعتبار بالبيِّنة.

رابعاً: هل يمكن ـ كقاعدةٍ عامّة ومن دون استثناء ـ الاعتماد على القطع في الموضوعات، بلا تفريق في الحالات والأبواب الفقهيّة؟ وما الحكم بالنسبة للاطمئنان؟

ج: القطع حُجّةٌ كالاطمئنان، فيما إذا كان الحكم مترتِّباً على الواقع المقطوع، أمّا إذا كان مترتِّباً على عنوان لم يتعلَّق به القطع، فلا حجِّيّة هناك؛ لعدم تعلُّق القطع بموضوع الحكم على الفرض.

خامساً: على فرض أنّ أساس فتوى الإمام الخوئي المذكورة هو الحصر الوارد في الروايات، فمن أين جاء هذا الحصر؟ أليس القطع حُجّةً برأسه، حتّى مع عدم وروده في الروايات، وكذا الاطمئنان حيث يُقال به؟

ج: إذا كانت الروايات تدلّ على أنّ الرؤية هي الموضوع فلا قطع بها على الفرض، فما قُطع به ـ وهو التوليد ـ ليس موضوعاً للحكم، وما هو موضوعه ـ وهو الرؤية ـ لم يُقْطَع به.

أين يقع بالتحديد مكان الحلق أو فضاء الحلق الذي يبطل الصيام ببلع البلغم الواصل إليه؟ هل المقصود منه ما يقع بعد «اللهاة» من جهة الأسنان، أو ما يقع من مخرج حرف الحاء أو الهاء وما بعده حتّى الشفتين، أو غير ذلك؟ نرجو تحديد مكان الحلق.

ج: الظاهر أنّ المراد به ما قبل البلعوم.

أحد الإخوة كان في شهر رمضان قبل الغروب مع فتاةٍ، وقد أخبرته هذه الفتاة أنّ أباها وجدّها ميتان، ولكنّه كان يشعر بما يفيده الاطمئنان بأنّها تمزح فيما يتعلَّق بموت أبيها، ولكنّ شهوته أخذت تضلِّله في وضع عناوين شرعيّة على هذا الأمر، فأخذ يقول: تُصدَّق ولا نبالي أتمزح أو لا، وهكذا عقد عليها، وأنزل المنيّ، وشكّ في أنّ نزول المنيّ هل كان قبل الغروب أو بعده، فهل يبطل صومه؟ وهل تجب عليه كفّارة الجمع على أساس بطلان العقد فيما يتعلَّق بعدم استئذان الأب أو تجب عليه الكفّارة التخييريّة؟

ج: إذا كان مطمئناً بأنّها تمزح في إخبارها بموت أبيها فلا بُدَّ له من الحكم ببطلان العقد على أساس الاحتياط الوجوبيّ، وإذا شكّ في أنّ الإنزال كان قبل الغروب أو بعده فإنْ كان ذلك في وقت الشكّ فيجب كفّارة الجمع على الأحوط وجوباً، وأمّا إذا كان الشكّ بعد مضيّ الوقت؛ لعدم معرفته وقت الإنزال بالتحديد، فلا تجب عليه الكفّارة أصلاً.

هل يحرِّم السيّد الخوئيﷺ تأخير قضاء شهر رمضان إلى الشهر القادم أو أنّ الأحوط استحباباً عنده عدم التأخير؟

ج: الأحوط استحباباً عدم تأخير قضاء شهر رمضان عن رمضان الثاني.

إذا كان الإنسان يصوم صومَ نذرٍ معيّن، وهو خمسة أيام معيَّنة مثلاً، وتنجَّس فمه، وعندما كان يطهِّره سبق الماء عبر المضمضة إلى جوفه، وجب عليه القضاء على فتوى الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ في «المسائل المنتخبة»، ولكنْ هل يقضي بعد الأيّام المحدَّدة للنذر؟ وما حكم النذر؟

ج: الظاهر هو الاستمرار في النذر مع قضاء ذلك اليوم.

يعتبر العلماء ـ ومنهم: الإمام الخوئيﷺ ـ أنّ الإفطار سَهْواً في شهر رمضان وغيره لا يبطل الصيام، هل السَّهْو هو نسيان أنّه صائمٌ، أو تذكّر أنّه صائمٌ والغفلة عن المفطر، كما لو تنشَّق الغبار مع الغفلة عنه، أو الأعمّ منهما؟

ج: المدار في الإفطار على العمد، أمّا ما ذكَرْتَه فلا عَمْدَ فيه.

هل هناك فَرْقٌ بين الحلق وفضاء الفم؟ حيث ادُّعيَ أنّ الأوّل هو مكان خروج حرف الحاء، والثاني هو ما قبل البلعوم من ناحية اللسان.

ج: لا يبعد أنّ الحلق أخصّ من فضاء الفم.

العبادات الاستيجاريّة عن الميّت، هل يجري عليها حكم العبادات المقضيّة، فإذا أراد شخصٌ أن يصوم إجارةً عن ميّت، وأصبح جنباً، فهل يبطل صومه على أساس أنّه صوم قضاء، أو لا

يبطل على أساس أنّه صوم يحمل عنواناً مستقلًّا، وهو الإجارة؟

ج: **الظاهر ذلك؛ لأنّ حكم القضاء عن النفس وعن الغير واحدٌ، باعتبار أنّ المستأجر بمنزلة الميّت في ذلك.**

هل يجزئ التلفيق في أيّام الاعتكاف؟

ج: **لا معنى للتلفيق مع اعتبار صوم ثلاثة أيّام فيه، وعلى كلٍّ فلا يجزئ التلفيق.**

«الكمّامة»، وهي زجاجةٌ مغلَّفة بالنيلون أو غيره، توضع على الوجه عند السباحة، تغطّي منطقة العينين والأنف فقط، فهل إذا ارتمس الإنسان ـ في حال لبسها ـ يؤدّي ذلك إلى بطلان الصوم؟

ج: **إذا كانت مستوعبةً للرأس فلا تبطل الصوم.**

كتاب الزكاة والخمس والأوقاف والصدقات

لو أنّ شخصاً يملك مبلغاً من المال، مضى على وقت تملُّكه ستّة أشهر، وبعد ذلك اشترى به عيناً من الأعيان، فهل يجب عليه هنا الخمسُ بعد مرور سنةٍ على تملُّكه لأصل المال أو بعد مرور سنةٍ على تملُّكه العين؟

ج: يجب الخمس بعد مرور سنةٍ على تملُّكه للمال.

وما هو الحكم إذا غيَّر ماله من الدولار إلى العملية اللبنانيّة (الليرة)؟ هل يكون للعملة الجديدة رأس سنةٍ خاصّة أو يكون مبدأ رأس السنة من حين تملُّكه أصلَ المال، وهو الدولار مثلاً؟

ج: الملحوظ في رأس المال في رأس السنة ماليّة المال، لا نوعه.

لو فرَضْنا أنّ شخصاً ملك بتاريخ ١ ـ ١ ـ ١٩٩٠م مثلاً عيناً من الأعيان، فهل بإمكانه أن يحسب لهذه العين نفسها رأس سنةٍ مستقلّة، بحيث لو بقيت حتّى ١ ـ ١ ـ ١٩٩١م وجب تخميسها، وإلّا فلا؟ وبتعبيرٍ آخر: هل يمكن للإنسان جعل رأس سنةٍ لكلّ عينٍ من الأعيان على حدة؟ وهل الحكم نفسه فيما لو كان الشيءُ مالاً نقداً، وليس عيناً؟

ج: لا مانع من أن يجعل لها رأسَ سنةٍ تخصّها، على فتوى الإمام الخوئي.

هل يجوز إعطاء شابٍّ حقوقاً (شرعيّة) لأجل زواجه؛ لأنّه غير مستطيعٍ؟

ج: **يجوز ذلك.**

صاحبُ محلّ تجاريٍ حَسَب ماله فكان كبيراً، فأخذ يقسِّط المال للخمس، بأن يبيع من نفس البضاعة التي حَسَب ثمنها ضمن الخمس، أي مخمَّسة، ويسدّ الأقساط منها، فهل عليه خمس الخمس؟

ج: **لا يجب عليه خمس الخمس في مفروض السؤال.**

فتاةٌ خَرْساء لا تصلّي ولا تصوم، وهي مريضةٌ، هل يجوز مساعدتها من الحقوق (الشرعيّة)؟

ج: **إذا كانت لا تعرف الأحكام الشرعيّة، ولا قابليّة لها للمعرفة، فيجوز.**

الأب والأمّ لا صلاة ولا صوم ولا حجاب جيّداً لهم، ولهم صغارٌ محتاجون، فهل يجوز شراء حوائج لأطفالهم بواسطة مؤمنٍ؟

ج: **يجوز ذلك.**

اشترى شخصٌ داراً لأولاده في بيروت، وهم كبار يحصِّلون ويعيشون، ولكنْ لا يستطيعون شراء دارٍ، فاشتراه لهم، وبعضه لا زال دَيْناً، هل يجوز حسم (حساب) هذا الدَّيْن من مؤونته؟

ج: **إذا كان ذلك من شؤونه العائليّة؛ حيث كان ذلك من مسؤوليّته عُرْفاً، فيجوز ذلك.**

المؤنة بلغَتْ مع النقد مليون (ليرةٍ لبنانيّة) مثلاً، وعليه دَيْنٌ

للمؤونة والعلاج الصحّي يقدَّر بنصف مليون، هل يحسم (يحسب) هذا الدَّيْن من المليون أو لا؟

ج: يحسم ذلك.

شخصٌ له دَيْنٌ عند الناس، وحلّ رأس سنة خمسه، هل يجب عليه أن يخمِّسه قبل استلامه، أو أن لديه مهلةً حتّى يستلمه؟

ج: يمكن له الانتظار إلى حين استلامه.

المسجِّلة (جهاز ضبط الصوت) والراديو في البيت، هل يجب الخمس فيهما؟

ج: لا يجب الخمس فيهما مع الحاجة العُرْفيّة إليهما، كما هو الواقع.

اشترى شخصٌ قطعة أرضٍ نقداً بمالٍ تعلَّق به الخمس، هل يخمِّسها على ثمن الشراء أو الثمن الحالي؟

ج: على الثمن السابق.

اشترى شخصٌ أرضاً؛ ليزرعها قمحاً؛ ليصرفه على عائلته، فهل يجب عليه الخمس فيها؟ وهل هذا يعني أنّ كلّ أرضٍ زراعيةٍ للمؤونة تُخمَّس؟

ج: يجب تخميسها؛ لأنّها بمثابة رأس المال الذي يجب الخمس فيه.

حوائجُ الأطفال المُهْداة لهم، ولم يستعملوها، ومرَّ عليها سنة، هل تُخمَّس؟

ج: يجب تخميسها من قِبَل الوليّ، على فتوى الكلبايكاني.

لو ملك الإنسان أثاثاً للمنزل قبل زواجه، كهديّةٍ مثلاً من أحد الناس، وبقيت عنده سنة كاملة، ولم يتزوّج، والآن وجب عليه الحجّ، ويريد بيعها والذهاب إلى الحجّ، هل يجب عليه تخميسها، مع العلم أنّه خلال العام الماضي كان في معرض الاحتياج لها في السنين القادمة، وليس بإمكانه بسهولة الحصول عليها بمقتضى حالته المادّية؟

ج: الظاهر وجوب الخمس عليه؛ لأنّ المؤنة المستثناة هي ما يستخدمه فعلاً، لا ما يحتاج إليه شأناً في المستقبل.

هل أنّ عدمَ قدرة عازبٍ على الزواج ماليّاً مع حاجته للزواج، رغم كونه يملك قوت سنته، يبرِّر له ـ لو كان من السادة ـ أخذ سهمهم من الخمس، أو أنّ هذا لا يكفي؟

ج: إذا كان الزواجُ حاجةً له على حسب الفرض، وكان غير قادرٍ على تحقيقه من خلال إمكاناته المادِّية، فلا يكون مالكاً لمؤونة سنته؛ لأنّ الزواج من المؤنة.

إذا أراد أحدٌ أن يوقف أرضاً لبناء مسجدٍ، فماذا عليه أن يفعل؟

ج: يمكنه إنشاء صيغة الوقف مع الصلاة فيها بعنوان المسجديّة.

إذا أراد أحدٌ أن يوقف أرضاً حسينيّةً، فماذا عليه أن يفعل؟

ج: إنشاء صيغة وقفها بهذا العنوان.

إذا أراد أحدٌ أن يوقف أرضاً لوجوه البرّ مثلاً، فماذا عليه أن يفعل؟

ج: يمكن إنشاء الصيغة.

شخصٌ يعمل في «توريق البنايات»، وجمَّع مبلغاً من المال، ولكنّه اضطرّ ـ بسبب ضرر هذا العمل على يدَيْه ـ إلى تركه، فقام بشراء معدّات لعملٍ آخر من أرباح سنته، فهل يجب الخمس بعد مرور سنةٍ على هذه الأرباح، التي أصبحت مؤونة تحصيلٍ بالنسبة إليه؟

ج: يجب تخميسها، مع استثناء ما يقابل مؤونة السنة؛ لأنّه ليس من المؤنة، بل هو بمثابة رأس المال.

يقول الإمام الخوئيﷺ، في المسألة ١١٢٠ من الجزء الأوّل من «منهاج الصالحين»، ما نصّه: «الأقوى أنّ الزكاة حقٌّ متعلِّق بالعين، لا على وجه الإشاعة، ولا على نحو الكلّي في المعيّن، ولا على نحو حقّ الرهانة، ولا على نحو حقّ الجناية، بل على نحوٍ آخر، وهو الشركة في الماليّة..». والسؤال: ما هو الفرق بين الأوجه المذكورة: الإشاعة، والكلِّي في المعيّن، وحقّ الرهانة، وحقّ الجناية؟ نرجو تعريف هذه الأوجه تعريفاً دقيقاً؟ وما الفرق بين وجهَيْ الإشاعة والكلّي في المعيّن؟

ج: المقصود بالإشاعة هو أن يكون مقدار الزكاة شركةٌ بين المالك وبين الزكاة، بحيث يكون كلّ جزءٍ من المال مملوكاً له وللزكاة على نحو الشركة. أمّا الكُلِّي في المعيَّن فالمراد به أن يكون مقدار النصاب متعلّقاً بالعين على نحوٍ يكون كلِّياً مردّداً بين الأفراد، بحيث يستحقّ الفقراء مثلاً هذا المقدار، بحيث لو بقي ما يقابله فقط كان متعيِّناً لهم. أمّا حقّ الرهانة فهو أن يكون له الحقّ في استيفاء النصاب من

العين لو لم يدفعه المالك من مالٍ آخر، أمّا حقّ الجناية فهو أن يكون له الحقّ في استيفاء المال منه أو تملّكه.

إذا كان الإنسان مالكاً لعينٍ من الأعيان، وكان في فتراتٍ من العام بحاجةٍ حقيقيّةٍ لها، إلّا أنّه مع ذلك لم يستعملها؛ لسببٍ من الأسباب، كضياعها في منزله وما شابه ذلك، فهل يجب تخميسها على أساس عدم الاستعمال، أو يسقط على أساس عنصر الحاجة؟

ج: يجب الخمس فيها؛ لأنّ المدار على فعليّة الحاجة، لا شأنيّتها.

لو كانت هناك أملاكٌ في معرض الاحتياج، إلا أنّه لم تحدث ـ اتّفاقاً ـ حاجةٌ فعليّة لها طوال الحول، فهل يجب تخميسها؟ وذلك كالكتب اللغويّة التي يحتاجها طالب العلم، لكنْ اتَّفق طوال العام أنّه لم يحتَجْ إليها أو نحو ذلك؟

ج: الحكم فيها هو الحكم في السؤال السابق.

لو استلمْتُ كوكيلٍ أو كحاكم شرعيّ مالَ زكاة الفطرة صباح العيد، فهل يجب عليَّ إيصاله إلى المستحقّ قبل الزوال أو أنّ هذا هو حكم الموكِّل أو الدافع نفسه فقط؟ وكذلك لو دفع أحدُهم مالاً شرعيّاً ـ كالخمس أو الصدقات أو الكفّارات والنذور ـ إلى وكيل الحاكم الشرعيّ؛ ليصرفه في مصارفه الشرعيّة، فهل تجب الفوريّة في تسليم المال إلى مستحقّه؟

ج: لا تجب الفوريّة في الدفع إلى الفقير من قِبَل الحاكم، بل تجب في الدفع إلى الفقير من قِبَل المكلَّف، أو إلى الحاكم الذي هو وليّ

الفقير.

هل أنّ وضع زكاة الفطرة في صندوق الزكاة التابع ـ مثلاً ـ لجمعيّة المبرّات الخيريّة أو لصندوق دعم المقاومة، مبرئٌ للذمّة، مع العلم أنّ المستحقّ ليس بداخل بلد التكليف يقيناً؟

ج: ربما يكون هذا المثال من موارد سهم سبيل الله، أمّا إذا كان الملحوظ فيه الفقر فيمكن مراعاة الدفع إلى وكيله؛ لأنّه موجودٌ في البلد، بحيث يعدّ من فقرائه، حتّى لو عرض له السفر.

لو أنّ شخصاً له الولاية من جانب الحاكم الشرعيّ ـ أو هو حاكمٌ شرعيّ له الولاية ـ على مسجدٍ أو مدرسةٍ أو حسينيّةٍ أو مكتبةٍ، وكلّها أوقافٌ، فما هو مدى ولايته عند الإمام الخوئي؟ هل هو في خصوص التصرُّف في العين الموقوفة، أو يشمل حتّى منع شخصٍ من الدخول إلى المسجد، أو منع المصلّين في المسجد من الكلام أثناء درسه أو صلاته أو دعائه في المسجد؟ نرجو تحديد مدى شموليّة وسعة الولاية في مثل هذه الأوقاف، ولا سيَّما في المساجد والحسينيّات؟

ج: ليس للوليّ على الأوقاف التعسُّف في منع الآخرين من الانتفاع بها في الموارد التي ينطبق عليهم عنوان الوقف، إلّا أن تكون هناك مصلحةٌ في ذلك، كما في الموارد التي قد يكون في فتح المسجد في وقتٍ ضرراً عليه أو على المصلّين، أو جعله معنوناً بعنوان يوجب الفساد، فلو تعسَّف سقطَتْ صلاحيته لإدارة الوقف، تماماً كما تسقط عدالة المجتهد ببعض الأعمال التي تُسقط العدالة، فيخرج

بذلك عن الأهليّة.

إذا فرش المسجد بالموكيت ولم يعُدْ بحاجةٍ إلى السجّاد، ماذا نفعل بسجّاده؟ هل نبيعه أو نتركه، وربما يتلف، أو نعطيه لمسجدٍ أو وقف آخر، أو غير ذلك؟

ج: ربما يحتاج المسجد إلى السجّاد حتّى مع وجود الموكيت، فلا يجوز والحال هذه بيعه أو نقله إلى مسجدٍ آخر، إلّا إذا لم يكن موقوفاً على المسجد بأنْ كان ثمنه من الأموال العامّة، فيمكن للوليّ استبداله بشيءٍ آخر بعد بيعه.

هل يجب تخميس المبلغ الذي استدانه الإنسان وحلّ رأس سنته، وهو قادرٌ على إرجاعه إلى أصحابه، نرجو ذكر رأي السيّد الخميني‌ﷺ فقط؟

ج: لا يجب تخميسه على جميع الآراء إذا كان باقياً عنده، كما أنّه لا يجب تخميس ما يقابله في آخر السنة التي استدانه فيها إذا كان للمؤونة، لا للتجارة.

هل يجوز عند الإمام الخميني‌ﷺ جعل رأسٍ لكلّ عينٍ ماليّة بمعزل عن بقيّة الأموال؟

ج: لم أطَّلع على فتواه بهذا الخصوص.

لو ملك إنسانٌ منزلاً، وسكن فيه، ثمّ باعه بقصد أن يسلِّم ثمنه إلى أحد مهندسي البناء، على أن يتاجر الأخير به لمدّة سنتين، مقابل أن يملِّكه منزلاً بثمنٍ أكبر ممّا دفع له، فهل يجب عليه تخميس هذا

المال، مع أنّ قصده أن يسدّ به مؤونته السكنيّة، حيث إنّ سكنه الأوّل يسبِّب له بعض المشاكل؟ ولو وجب التخميس فهل يكون بمجرَّد بيع منزله أو بعد مرور سنةٍ على البيع؟ نرجو الإجابة وفقاً لفتاوى الإمامين: الخوئي والخميني قدس سرهما.

ج: لا يجب الخمس في المنزل، ولا في مقابل ثمنه الأصليّ إذا باعه، ويجب الخمس في الربح الزائد عليه، أو في الأرباح المتجدِّدة على تقدير الاتِّجار به. ويجب الخمس فيه على رأي الإمام على الأحوط وجوباً، ويسقط عنه لو اشترى به منزلاً، ولو على دفعات.

لو نوى شخصٌ أن يضع شيئاً في المسجد على سبيل الوقف، ولكنّه لم يضعه، ثمّ عدل عن قصد الوقف، فهل يكون عنوان الوقفيّة ما يزال متحقِّقاً بالنيّة، فيجب عليه إحضار العين إلى المسجد، أو أنّ النية من دون وضع الموقوف موضعَ الخدمة في المسجد لا تكفي في تحقُّق الوقف؟

ج: لا يتحقَّق الوقف بمجرّد النيّة، بل لا بُدَّ من وضعه في المسجد بقصد الوقف، وترتيب الآثار عليه.

هل يستحقّ الإنسان مالاً من سهم الإمام عليه السلام تحت عنوان الفقر أو سبيل الله إذا أراد بناء منزلٍ؛ ليملكه ويسكن فيه، مع قدرته على العيش بلا منزلٍ مملوكٍ له، من خلال استئجاره منزلاً آخر، ولا حَرَج عنده في ذلك؟ وما حكمه لو كان استئجار منزلٍ آخر يسبِّب له مزاحمة مع مصاريف المنزل اليوميّة المتعارفة؛ لأنّ جزءاً من إنتاجه سيذهب لتسديد الإيجار، بدلاً من الصرف المتعارف المنزليّ؟ أرجو

إعطاءنا رأي السيّد الخميني.

ج: لا بُدَّ من مراجعة الحاكم الشرعيّ أو وكيله؛ ليدرس معه ظروفه؛ ليحدِّد له ذلك؛ لأنّ المسألة تختلف بحَسَب اختلاف الأشخاص والأوضاع.

نُقل أنّكم أجَزْتُم دفع الخمس إلى الإخوة في مشروع كفالة اليتيم من مؤسّسة الشهيد، هل هذا صحيحٌ؟ وهل تجيزون حاليّاً دفع الخمس لجهةٍ مؤسّساتية إسلاميّة معيَّنة في لبنان؟

ج: لم تصدر منّي إجازةٌ عامّة، بل لا بُدَّ من استجازةٍ خاصّة في كلّ المؤسَّسات.

يقول السيّد الخوئي، في «منهاج الصالحين ـ الجزء الأوّل ـ، بحث زكاة الفطرة» ما نصُّه الحرفي: «وقت إخراجها طلوع الفجر من يوم العيد، والأحوط إخراجها أو عزلها قبل صلاة العيد، وإنْ لم يصلّها امتدّ الوقت إلى الزوال»، هل هذا الاحتياط هنا وجوبيّ أو استحبابيّ؟

ج: الاحتياط هنا وجوبيٌّ.

ما حدود ولاية والي المسجد؟ وهل تشمل مثل السماح بوضع أناشيد على مئذنة المسجد؟ وإذا شكَكْنا في سماح وليّ الوقف المسجديّ بفعلٍ معين، فهل يجوز فعله قبل أخذ الإذن منه؟ نرجو بيان فتوى السيّد الكلبايكاني.

ج: إنّ حدود وليّ المسجد تتَّسع لما تتَّسع له مصلحة المسجد،

وليس من شؤون المسجد وضع الأناشيد على المئذنة، لا سيَّما إذا كانت مزعجةً للناس المجاورين للمسجد، إلّا إذا كانت هناك ضرورةٌ إسلاميّة في بعض الحالات، ولا بُدَّ من دراسة منشأ الولاية؛ فقد تكون من قِبَل الواقف؛ وقد تكون من قِبَل الحاكم الشرعيّ، وعلى كلّ حالٍ لا يجوز التصرُّف بدون إذنه.

لو قبض الإنسان دَيْناً له في ذمّة آخر بعد أكثر من سنةٍ من الإدانة، فهل يجب الخمسُ فَوْر القبض إذا لم يكن قادراً على تحصيل المبلغ حال الدَّيْن وقبل القبض؟

ج: يجب إخراج الخمس منه فَوْراً.

لو قبض الإنسان «فروقات» من الدولة سنة ١٩٩٤م، عن سنة ١٩٩٠م، فهل يجب الخمس فور القبض؛ لمضيّ عام ١٩٩٠م، أو أنّه يُعَدّ هذا المال من أرباح سنة ١٩٩٤م؟

ج: هذا المال في رأي السيّد الخوئيﷺ من مجهول المالك، الذي لا يملكه الإنسان إلّا بعد قبضه.

لو كان هناك ترتيباتٌ بين حاكمٍ شرعيّ وشخصٍ يريد دفع الخمس، فهل يجوز لحاكمٍ آخر أو لفردٍ غير حاكم أن يتدخَّل لمنع تسليم هذا الحاكم مالَ الخمس، على أن يأخذه الحاكم الآخر أو الفرد؛ ليسلِّمه لحاكمٍ معيّن؟

ج: يجوز ذلك بإذن المرجع المقلّد، إذا لم يكن الحاكم الذي أجرى المصالحة هاشميّاً قد تملّك سهم السادة، فإنّه لا بُدَّ من دفع ذلك إليه

إذا كان مورداً له، ويُرجَع إلى المرجع في سهم الإمام.

إذا تيقَّنْتُ باستعمالي لعينٍ من الأعيان، لكن شكَكْتُ هل وقع هذا الاستعمال قبل مرور رأس السنة على امتلاكي للعين حتّى لا يجب عليّ الخمس، أو بعد مرور سنةٍ على امتلاكي للعين حتى يجب عليّ الخمس؟ فما هو الحكم؟

ج: لا يجب الخمس فيها؛ لعدم العلم بأنّها من فواضل المؤنة.

شخصٌ يقبض راتباً متواضعاً، ولكنّه ينفق منه في الصدقات، حيث يصدق عُرْفاً أنّه ليس من شأنه أن يدفع صدقاتٍ بهذا الشكل الكثير بالنسبة لراتبه، فهل يجب على هذا الشخص احتساب هذه الصدقات وتخميسها آخر السنة؟

ج: لا يجب الخمس في المورد المذكور.

يذهب بعضهم إلى أنّه ليس هناك دليلٌ لدى الشيعة على مسألة إعطاء أموال الخمس للمرجع الدينيّ أو وكلائه، نرجو ـ إذا كان ممكناً ـ توضيح دليل الشيعة؛ لأنّ المسألة حسّاسةٌ، وأثَّرَتْ في بعض الناس المتديّنين؟

ج: هناك مبنى ولاية الفقيه الذي يجعل كلّ القضايا العامّة مربوطة بالفقيه، بمعنى أنّه لا بُدَّ للناس أن يأخذوا إذنه، تماماً كما هو الحال في حال حضور الإمام؛ وهناك مبنى أنّ حكم سهم الإمام هو حكم مجهول المالك، الذي يُرجَع فيه للحاكم الشرعيّ؛ وهناك مبنى رضا الإمام، الذي لا يُحْرَز إلّا بالإذن من الأعلم.

حسب فتوى الكلبايكاني دام ظلّه، لو أراد الإنسان أن يخمِّس، فهل يدفع خمس العين بحسب قيمة يوم الدفع أو يوم تعلُّق الوجوب بذمّته أو يوم شراء العين؟

ج: الظاهر وجوب ذلك عند الدفع.

العلماء الحاصلون على إجازات في قبض الخمس من الإمام الخوئي‌ﷺ هل تبقى سلطتهم في هذا المجال نافذةً أو أنّه لا يجوز دفع الخمس إليهم؟ وإذا كان لا يجوز دفع الخمس إليهم إلّا بعد حصولهم على إجازةٍ من المرجع الجديد، فهل تملكون ـ أيَّدكم الله ـ إجازةً في أن أعطيكم الخمس كمقلِّدٍ للإمام الخوئي سابقاً أو لا؟

ج: تبطل الإجازات والوكالات بموت المقلَّد، ولنا وكالةٌ عامّةٌ مطلقةٌ من السيّد الكلبايكاني ومن غيره ممَّنْ يُحتَمَل الإرجاع إليه من بعده.

أحدُ الإخوة حصل على غرفة نوم وصالون من أحد إخوته، بعنوان أنّها خمسٌ بالسهمين: الإمام والسادة، والآخذ ما يزال عازباً وقد يتزوَّج في وقتٍ قصير، وهو من طلبة العلوم الدينيّة، ولديه حاجةٌ عُرْفيّة إلى هذه الأغراض، بناءً على هذا هل تعطونه إجازة التصرُّف بالسهمين أو أنّ المسألة تحتاج إلى تعرُّف أكثر؟ الأخ ينتظر الحصول على إجازةٍ من أحد العلماء ـ حفظهم المولى ـ قبل أن يتصرَّف بالأغراض.

ج: إذا كان من السادة، وهو محتاجٌ، فإنّي أجيزه بالسهمين، أمّا إذا لم يكن منهم فلا مجال لذلك، ولا بُدَّ له من دفع ما يقابل سهم السادة

من ثمن هذه الأغراض إلى السادة الفقراء.

سبق أن ذكرْتُ لكم هذا السؤال، ولكنْ نحتاج إلى وضوح في المسألة أكثر؛ غرفة نوم وصالون وسجّاد وبعض الحاجيات المنزليّة الأخرى، دفعها أخٌ كبير لأخيه الأصغر، بعنوان الخمس بسهمَيْ: الإمام والسادة، والمدفوع له من طلاب العلوم الدينيّة، وربما فقير شرعاً؛ إذ لا يملك غير هذه الأغراض ـ لو ملكها ـ مع مبلغ ٢٥٠ دولاراً فقط، مضافاً إلى معاش شهريّ في الحوزة قد لا يتجاوز ثمانين ألف ليرة، هذا المدفوع له غير متزوِّج، وعمره عشرون سنة، وهو في وارد الزواج بعد حوالي ثلاث سنوات أو يزيد، ومن الطبيعيّ أنّ مثل هذه الأغراض، التي لا يحتاج إليها حاليّاً سيحتاج إليها عند الزواج؛ هل تجيزون له تملّكها؟ أعني تملّك سهمَيْ: السادة والإمام، وهو ليس من السادة؟ وهل أخذ الإجازة من سيّدٍ يجزئ عن سهم السادة؟

ج: بحَسَب وكالتي عن السيّد الكلبايكاني في احتساب سهم السادة عليه، ودفعه للفقير المحتاج، أرخِّص له أن يقبض مقدار سهم السادة عنّي بصفتي وكيلاً، ثمّ صرفه على نفسه، ولا يجزئ إجازة أيّ سيّدٍ، إلّا إذا كان من شأنه هبة مثل هذا المبلغ.

هل حَوْلُ الخمس كحَوْل الزكاة أحد عشر شهراً؟ أي إنّه لو كان مبدأ سنتي هو العاشر من شهر كانون الثاني، فهل نهايته في الأوّل من شهر كانون الأوّل أو الأوّل من كانون الثاني، فيكون سنةً كاملة ١٢ شهراً قمريّاً؟

ج: حَوْل الخمس هو اثنا عشر شهراً.

يقول الإمام الخوئي﵀، في الجزء الأوّل من المنهاج، باب الزكاة، فصل أوصاف المستحقّين للزكاة: «الثاني: أن لا يكون من أهل المعاصي، ويكون الدفع إليه إعانةً على الإثم. والأحوط عدم إعطاء الزكاة لتارك الصلاة أو شارب الخمر أو المتجاهر بالفسق»، انتهى. هل الاحتياط هنا وجوبيٌّ أو استحبابيٌّ؟

ج: الاحتياط وجوبيٌّ.

دفع أحد الإخوة مبلغ ألف دولار أمريكيّ مخمَّس للتجارة، ثمّ أضاف إلى هذا المبلغ مبلغاً آخر مقداره ٧٥٠ دولار أمريكي غير مخمَّسة، فنتج عن ذلك مبلغ جديد كربحٍ عن مجموع المبلغَيْن، وهو ٥٠٠ دولار، وبعد الربح حصلت خسارةٌ مقدارها ٧٥٠ دولاراً، أي إنّ المبلغ ٢٢٥٠ أصبح ١٥٠٠ دولار، وذلك قبل مجيء رأس سنة المبلغ الثاني، فما هو المقدار الواجب في الخمس، على رأي السيّد الكلبايكاني؟ ملاحظة: هذه المبالغ المذكورة هي رأس مال التجارة.

ج: يخمِّس الخمسمئة الزائدة عن الألف المخمَّسة التي كانت في البداية.

شخصٌ يملك مبلغاً من المال، وقبل حلول رأس سنته بوقتٍ قصير وَهَبَه لزوجته، ولكنّه كان ينوي في نفسه أن يعيد المال بعد حلول رأس السنة، فهل يتحقَّق هنا عنوان الهبة المُخرِج عن الملك، المقتضي لعدم وجوب الخمس، المؤدّي إلى تملُّكٍ جديد بعد إعادة

المال؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فلماذا؟

ج: ليست هذه الهبة حقيقيّةً، ولذلك فيجب الخمس في المال في الفرض المذكور.

ما هو المتعارف اليوم من الإجازات والوكالات الماليّة التي تُعطى لعلماء الدِّين من قِبَل الحاكم؟ هل هي مختصّةٌ بأموال الخمس أو تشملها ومجهول المالك وغيره؟

ج: الظاهر اختصاصها بالخمس.

عندي كتبٌ ونحو ذلك في البيت، وأعيش مع أبي، فهل إذا قرأ أبي في كتبي يكون ذلك من المؤنة، حيث إنّني استعملتُ الكتاب في الإعارة أو استفادة الآخرين؟ وهل إذا استعمل الإنسانُ الأغراض في الإعارة ونحوها يسقط عنه الخمس، فتصبح من المؤنة، أو لا؟

ج: لا يعتبر ذلك استعمالاً، ولا يُعَدّ من المؤنة، لذلك لا بُدَّ من الخمس.

ذكَرْتُم في استفتاءٍ سابق أنّ استخدام العين في الإعارة لا يُسقط الخمس، ما هو مبرِّر هذا الحكم؟

ج: الظاهر أنّ المستثنى من الخمس هو ما كانت مؤونةً له، واستعمال الآخرين له لا يجعلها مؤونةً له، إلّا إذا كانت الإعارةُ من شؤونه، بحيث كان الناس يراجعونه للاستعارة منه، وبذلك تكون من مؤونته.

إذا كان عندي مالٌ، وشكَكْتُ في مرور السنة عليه، فهل بإمكاني

استصحاب عدم مرور السنة؟

ج: يمكن البناء على عدم مرور السنة عليه.

يقول الإمام الخوئي ـ في منهاج الصالحين، كتاب الزكاة، مسألة ١١٠٩ ـ: «ابتداء حول السخال من حين النتاج إذا كانت أمّها سائمة، وكذا إذا كانت معلوفة على الأحوط، إنْ لم يكن أقوى». ما المقصود من كون أمّها سائمة: هل هي سائمةٌ أثناء بدء الحول للنتاج أو حالة الحمل به؟

ج: السائمة هي التي تتغذَّى بالرَّعْي، لا بالعلف.

إذا كان عندي كتابٌ أو ما شابه، واستعملتُه للحاجة، ومرَّتْ عليه السنة، ولكنّني شككْتُ هل أنّني استعملتُه قبل حلول رأس السنة، ليسقط الخمس، أو بعد حلول رأس السنة، كي لا يسقط، فما الحكم؟

ج: إذا استعملتَه استعمالاً متعارفاً قبل مرور سنةٍ عليه فلا خمس فيه.

إذا عال شخصٌ آخرَ، ولا قرابة بينهما توجب النفقة، وكان المعيل غنيّاً والمعال فقيراً، فهل يجوز للمعيل عند إخراج زكاة الفطرة عنه وعمَّنْ يعيل أن يدفعها إلى مَنْ يعيله باعتباره فقيراً؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: يجوز له ذلك، ولكنْ بدون فطرته التي يدفعها عن المعال الفقير.

لو كانت حالة إنسان بين العيلولة وعدمها، بأن كان قسمٌ من مصاريفه من عمله، وقسمٌ آخر من مُعيلٍ له، بحيث لا يمكن إطلاق عنوان العيلولة بالمطلق عليه، ولا عدمها كذلك، فما حكمه من ناحية زكاة الفطرة؟ فهل هي واجبةٌ عليه أو على مَنْ يعيله جزئيّاً؟

ج: يكفي في وجوب الزكاة على المعيل إذا كان الشخص المذكور لا يعيل نفسه مطلقاً، بل كان في عيالة الأب أو غيره ولو جزئياً، بحيث يصدق عليه أنّه من عياله.

هل يختصّ الحكم المتعلّق بخمس المنزل المبنيِّ تدريجياً ـ سلباً أو إيجاباً ـ بالأرض والجدران والسقف، أو يعمّ تجهيز المنزل بما يصلح معه للسكن، كالأثاث ونحوه؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: الظاهر شمول الحكم لكلّ ما لا يصدق عليه المؤنة فعلاً عند السيّد الخوئي، الذي يعتبر الحاجة الفعليّة أساساً لصدق المؤنة. أمّا على رأينا فالمقصود بها هو كلّ ما يحتاج الإنسان إلى صرفه في سَنَته، ولو كان ذلك لحاجاته المستقبليّة، فيشمل الجميع في عدم الخمس.

لو سلَّمه زكاة الفطرة في بلد التكليف أو غيره، كوكيلٍ لدفعها في الخارج، فهل يعدّ دفع الوكيل دفعاً للموكِّل، بحيث يعدّ الوكيل عين الموكِّل، فكأنّ بلد الأوّل هو بلد التكليف للثاني أو لا؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: الظاهر أنّ هذا مصداقٌ لنقلها إلى البلد الآخر.

لو مَلَك الطفل أو المجنون مالاً، وحال عليه الحول، ثمّ بلغ، فهل يجب عليه الخمس فور البلوغ، أو فور الاستفاقة، أو أنّ له جعل رأس السنة بعد بلوغه واستفاقته؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: الظاهر عدم وجوب الخمس عليه في الفرض المذكور عند السيّد الخوئي؛ ويجب عندنا مع احتساب الخمس عند البلوغ والاستفاقة.

أخذ أخوان مبلغاً من المال دَيْناً من والدهما، وقد اعتبر والدهما أنّ قسماً من هذا المال يعتبر هديّةَ زواجٍ، وذلك حين يتزوَّجا، ولكنّهما ما زالا غير متزوِّجين، وقد اعتبر الأخوان أنّ هذا المال هو رأس مالٍ لهما، فبدأ كل واحدٍ منهما باستخدامه في التجارة، وبعد مرور حوالي السنة ونصف السنة على هذا المبلغ (الذي استخدماه طوال هذه الفترة في التجارة تحقَّقت لهما أرباح، فأضيفَتْ هذه الأرباح إلى رأس المال؛ لأنّ المحلّ والدكّان الذي يتاجران فيه ما يزال محتاجاً إلى أغراض وبضاعةٍ زائدة، فأضافوا من الأرباح هذه الأغراض على البضاعة).. بعد هذا التفت الأخَوَان إلى مسألة الخمس. والسؤال: هل يجب عليهما الخمس من المال المأخوذ من والدهما المعتبر دَيْناً وهبةً، وفي الأرباح التي حُوِّلت إلى بضاعةٍ، مع العلم أنّهما يعيشان في منزل والدهما، سَكَناً وأكلاً وشرباً؟

ج: إذا كان المال هبةً فيجب تخميسه مع الأرباح التي تحوَّلت إلى بضاعةٍ، من دون استثناء مؤنة السنة؛ لأنّ تعيُّشهما لا يتوقَّف على ذلك؛ لأنّهما يسكنان ويعيشان على نفقة والدهما، أمّا إذا كان المبلغ

دَيْناً من والدهما فلا يجب الخمس فيه، بل يجب في الربح.

وماذا لو اشتُري بنفس هذا المال أو من الأرباح كرسيٌّ للمحلّ، وهي من لوازم العمل عُرْفاً، كما صُنع به واجهة للمحلّ، وهي أيضاً من احتياجات المحلّ عُرْفاً، فهل يجب تخميس الكرسيّ والواجهة؟ أرجو الإجابة عن الصورتين فيما لو تمّ شراء الكرسيّ والواجهة بعد مرور السنة على المال المأخوذ من الأب أو قبل مروره؟

ج: يجب الخمس في الكرسيّ والواجهة غير الثابتة بعد مرور السنة عليها.

ذكرتُم في استفتاءٍ سابق وجوب الخمس في المحلّ وواجهته وكرسيِّه إذا كانت هذه الأمور لضرورة التجارة. السؤال: أليست هذه الأغراض من مؤونة تحصيل الربح؛ لأنّه لولاها عُرْفاً لم يتمّ الربح؟

ج: كلّ رأس المال أساسٌ في تحصيل الربح، ويجب الخمس فيه، مع التحفُّظات في إخراج ما يقابل مؤونة السنة.

سدّةٌ (مكان عالٍ داخل البناء) في محلٍّ لبيع الأقمشة ونحوها، مرّ عليها عامٌ لم تُستخدم فيه أبداً، ولكنّ المحلّ كان يُستخدم كلّه ما عداها هي، وبعد السنة استعملت في احتياجات المحلّ، فهل يجب تخميسها؟

ج: يجب تخميس المحلّ كلّه بما فيه السدّة، من دون فرقٍ بين الاستعمال وغيره، إذا كان المحلّ ملكاً لصاحبه؛ لأنّ مسألة

الاستعمال وعدمه تختلف فيما يعتبر من المؤنة، لا التجارة.

كتاب الحجّ والزيارة والشعائر

إذا كنتُ مستطيعاً، ولم أقدِّم طلباً للحجّ عن إهمالٍ، لكنْ لا يوجد يقينٌ ـ كما تعلمون ـ بأنّ طلبي سيُقْبَل، فهل يستقرّ وجوب الحجّ في الذمّة؟

ج: **الظاهر استقرار الحجّ في الذمّة؛ لصدق الاستطاعة وعدم إحراز وجود المانع.**

هل هناك دليلٌ بالخصوص على استحباب أو مطلوبيّة الندب (اللطم)؟ وما هو المرجع الشرعيّ له؟ وإذا لم يدلّ دليلٌ خاصّ على ذلك، فما هو دليل المسألة العامّ؟

ج: **الدليل العامّ للمسألة هو العنوان الثانويّ الذي يحكم الموارد كلّها، وهو إبقاء القضيّة الحسينيّة في الخطّ العاطفيّ الذي يكفل استمرارها من خلال هذه الوسائل، وتعميق الالتزام بالإمام الحسين عليه السلام، الذي يؤدّي إلى الالتزام بخطِّه، مما يوجب انطباق عنوان الاستحباب عليه.**

أحدُ الإخوة كان في العام الماضي مستطيعاً، إلا أنّ تكليفاً شرعياً ألزمه ـ من خلال الإخوة في العمل (الإسلاميّ) ـ بعدم ترك المنطقة، على أساس أنّه سيوجد فراغاً غيرَ مسموح، ولكنّه يعرف أنّ بإمكانه تنظيمَ وضعه قبل الذهاب إلى الحجّ، إلّا أنّه يعرف أنّهم لن

يقبلوا منه ذلك؛ والحاصل أنّ هذا الأمر منعه من الحجّ، فهل يستقرّ الحجّ في ذمّته؟ (رأي السيّد الكلبايكاني).

ج: في مفروض السؤال الحجّ مستقرٌّ في ذمّته، ويجب عليه أداؤه في هذه السنة، ولو بالدَّيْن.

إذا كنتُ مستطيعاً في العام الماضي فقدَّمْتُ طلباً للحجّ، فمُنعْتُ من السفر ـ كما يحدث ـ، فهل يستقرّ وجوب الحجّ في الذمّة، أو أنّ تخلية السرب لمّا كانت من الاستطاعة كشف ذلك عن عدم وجود وجوبٍ في حقّي؟ وما حكم مال الحجّ، فهل يجوز التصرُّف فيه أو لا؟

ج: لا يستقرّ وجوب الحجّ، ولكنْ لا بُدَّ من إبقاء المال في ملكه، إذا لم يكن محتاجاً إلى صرفه بشكلٍ طبيعيّ.

شخصٌ لم يبِتْ بمنى ليلة الحادي عشر للضرورة؛ بسبب عدم قدرته على التوجُّه إليها، وكان جاهلاً بالاستنابة، مع أنّه لا يمكنه استنابة أحدٍ، فما حكمه من ناحية صحّة الحجّ أو الكفّارة أو القضاء؟

ج: حجّه صحيحٌ، وعليه دفع الكفّارة، وهي شاةٌ.

شخصٌ ذهب إلى الحجّ بمالٍ غير مخمَّس قد تعلَّق فيه الخمس، فما حكم حجّه؟ وما حكمه لو كان جاهلاً بحرمة ما فعله لسببٍ ما؟

ج: حجّه صحيحٌ إذا كان قد اشترى ثياب إحرامه بمالٍ لم يتعلَّق به الخمس، أو كان الشراء في الذمّة.

هل أنّ الاحتفال بمواليد النبيّ والأئمّة مستحبٌّ شرعاً، بمعنى ورود رواياتٍ فيه أو أنّ الأفضليّة والمصلحة هي التي كانت سبباً في الاحتفال بهذا الأمر على مرّ السنين؟

ج: **الظاهر أنّ المسألة تتَّصل بعنوان تعظيم شعائر الله، لا بدليلٍ خاصّ.**

التبليغ وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إذا كان هناك إنسانٌ وإنسانةٌ فاسقَيْن إلى درجةٍ كبيرة، وانحصر طريق هدايتهما وإبعادهما عن طريق الشرّ والحرام بأن نكتب لهما كتاباً يُبعدهما عن ذلك، أو نسحرهما، أو نسخِّر الجنّ أو الشياطين لهذا الهدف، فإذا سلَّمنا بصحّة هذه الأمور، هل يكون هذا العمل جائزاً عند الإمام الخوئي أو لا؟

ج: **لا صحّة لهذه الأمور؛ لذلك فينبغي عدم العمل عليها، ولو توقَّفَت الهداية على ذلك جاز.**

تيّارٌ شيعيّ، أعتقد أنا ـ وهو كذلك ـ أنّه ظالمٌ من رئيسه إلى مختلف تشكيلاته التنظيميّة، طلب منّي هذا التيّار أن أؤلِّف لهم كرّاساً كلّ فترةٍ، يتحدَّث عن مختلف المواضيع الحياتيّة التي يعطي الإسلام فيها رأيه، فهل يجوز مساعدة الظالم في مثل هكذا أمور دينيّة؟ مع العلم أنّ مثل هذه الكرّاسات قد تكون أكثر قراءةً من جانب غير المتديِّنين؛ بسبب تقبّل الناس أفكار هذه الميليشيا أكثر من القيادات الدينيّة، مضافاً إلى أنّ هذه الكراسات سوف تنتشر على دائرة مدينة صور مثلاً أو أوسع قليلاً، وسوف تكون باسم هذا التيّار الظالم، فما هو الحكم الشرعيّ؟

ج: **يجوز ذلك إذا كانت سبيلاً للهداية، بل قد يجب.**

لو مُكِّن كافرٌ من المصحف بقصد الإرشاد، فهل ينبغي ويجب الاقتصار في التمكين على هذا العنوان، بحيث إنّه لو أمكنه إعارته المصحف لشهرٍ لم يجُزْ له تمليكه، حيث يمكن أن لا يتحقَّق إرشادٌ بعد هذه الفترة، كما لو كان الكافر مريداً سفراً إلى بلدٍ أجنبيٍّ بعد هذا الشهر، أي هل أنّ الإرشاد شرطٌ حدوثاً أو لا بُدَّ أن يلحظ بقاءً؟

ج: لا مانع من تمليك المصحف للكافر.

إذا سألني شخصٌ عن فتوى معيّنة، وخصوصاً مسألة شرطيّة إذن الأب في نكاح البِكْر، فهل أنا مُلزَمٌ شرعاً بالبيان؟ وإذا لم يسألني، ولكنّ المسألة كانت محلّ الحديث، فهل الأمر يكون واجباً عليّ أيضاً؟ ولو كان كذلك، ونذرتُ أو عاهدتُ على أن لا أقولها، فهل ينعقد النذر أو العهد المذكورَيْن؟

ج: لا يجب عليك بيانها إذا كان في ذلك مفسدةٌ إسلاميّة، كما في الفرض المذكور، الذي قد يستغلّه بعض الناس بطريقةٍ مضرّةٍ بالجوّ الإسلامي، أمّا إذا لم يستلزم ذلك فيجب؛ من باب بيان الأحكام الشرعيّة من ناحية التبليغ.

زيدٌ رجلُ أمنٍ يعمل تحت إمرة ضابطٍ ما، في بعض الأحيان يرسل الضابط زيداً للقبض على بعض الأشخاص وإيداعهم السجن، ومن بين المقبوض عليهم بعض الأشخاص المتَّهمين بإقامة علاقاتٍ جنسيّة مع غير أزواجهم، أو بعض مهرِّبي المخدِّرات. يقوم

زيد ـ بعد إيداعهم السجن ـ بضربهم بقسوةٍ، لكنْ دون أن يؤدّي الضرب إلى إصاباتٍ بليغة أو الموت، وحجّة زيد أنّ أحكام القانون متساهلةٌ مع مثل هؤلاء الأشخاص، وبالتالي فإنّ الضرب هو العنصر الفعّال الحقيقيّ في ردعهم عن أفعالهم، وليست أحكام القانون، فهل يجوز لزيد الاستمرار في ضرب مثل هؤلاء المتَّهمين دون إجازةٍ من الحاكم الشرعيّ، أو لا بُدَّ له من إذن من الحاكم الشرعيّ في كلّ مرّةٍ عزم فيها على ضرب شخصٍ متَّهم؟

ج: لا يجوز له ذلك إلّا بإذن الحاكم الشرعيّ، إذا كان ذلك جائزاً في اجتهاده مع كون إذنه حجّةً على المكلَّف.

ما حكم مراكز الخمور والبارات والمقاهي ومراكز الفساد والضلال؟ هل يجوز القيام بعملٍ عسكريّ أو نحوه ضدّها أو لا؟ وما هو التفصيل إنْ كان هناك تفصيلٌ في الحكم؟ ويجدر الأخذ بعين الاعتبار أنّها موجودةٌ في الجنوب (جنوب لبنان).

ج: هذه من الأمور التي لا بُدَّ من بحثها بغير طريقة الاستفتاء.

كتاب الجهاد

هناك نصٌّ للإمام الخوئيﷺ في المنهاج، قسم المعاملات، في فصل بيع الحيوان، وهذا هو حرفيّاً: «يجوز استرقاق الكافر الأصليّ إذا لم يكن معتصماً بعهدٍ أو ذمام، سواء كان في دار الحرب أم كان في دار الإسلام، وسواء كان بالقهر والغلبة أم بالسرقة أم بالغيلة، ويسري الرقّ في أعقابه وإنْ كان قد أسلم». انتهى كلامهﷺ.
السؤال: ألا يدلّ هذا النصّ على جواز استرقاق الكفّار الحاليّين؛ إذ الإمام الخوئي من القائلين بأنّهم حربيّون جميعاً، فكيف نوفِّق بين هذا النصّ وبين الفتوى في كتاب «منية السائل» التي اعتبر فيها الإمام الخوئي أن لا رقِّيّة في هذا الزمان؟

ج: **الاسترقاق، كغيره من أسباب الملك، لا بُدَّ فيه من توفُّر القصد الجِدّي الذي يمكن معه الاعتبار، وهو غير حاصلٍ في زماننا؛ لأنّ الواقع يمنع من ترتيب آثار الملك بشكلٍ جِدّي، مما يعتبر فيه القصد غير حقيقيّ.**

يقول الإمام الخوئي، في كتاب الجهاد، مسألة ٢١: «لا يجوز الغلول من الكفّار بعد الأمان؛ فإنّه خيانةٌ»، فما معنى الغلول؟

ج: **الخيانة بالسير على خلاف الأمان.**

الرأيُ الشرعيّ في الانتحار معروفٌ وهو الحرمة؛ هذا بالعنوان

الأوّلي، وقد يقال بأنّ الحال قد يتغيّر بالعناوين الثانوية الطارئة:

١ ـ هل العمليّات الاستشهاديّة التي نُفِّذت في لبنان ضدّ «إسرائيل» أو المتعدِّدة الجنسيات جائزةٌ شرعاً، إذا كان القصد منها نصرة الإسلام والقربة عند الله تعالى؟ وعلى فرض جوازها فما هو المبرِّر؟

ج: هي من مصاديق الجهاد، مع توفُّر شروطها الشرعيّة؛ لأنّه لا فَرْقَ بأن يُقاتَلَ العدوّ بالسلاح الذي يوجَّه إليه فيقتل بيد العدوّ أو يقتل بهذه الطريقة، فيشمله ما يدلّ على شرعيّة الجهاد في رأينا، ولكنْ لا بُدَّ من توفُّر الشروط التي تجعله الأهمّ في الملاك.

٢ ـ هل يجوز لي كفردٍ مسلمٍ الآن في المجتمع أن أقوم بعمليّةٍ استشهاديّة ضدّ أعداء الإسلام، إذا كان القصد هو القربة إلى الله تعالى؟

ج: لا بُدَّ من دراسة التوازن في المصالح والمفاسد من ناحيةٍ خاصّة وعامّة، ولذلك فلا يجوز للإنسان المبادرة بذاته، كما لا يجوز الجهاد بشكلٍ شخصيّ، بل يُرجَع إلى القيادة الشرعيّة بذلك.

٣ ـ إذا قصد الذي ينفِّذ العمليّة الاستشهاديّة الهَرَبَ من الدنيا وهمومها التي عليه، فهل يجوز له القيام بهذه العمليّة بهذا القصد؟ مع العلم أنّه في العملية سيقتل ويجرح من العدوّ، وسيحقِّق انتصاراً معيَّناً عليه، وهل يعتبر شهيداً؟

ج: لا يجوز له ذلك، ولا يعتبر شهيداً.

ذكر السيّد الخوئي ـ دام ظلّه ـ، في جوابٍ عن سؤالٍ في كتاب «منية السائل»، أنّ كلّ مَنْ في العالم اليوم من الكفّار هم حربيّون، هكذا نقل البعض؛ السؤال: إذا كان هذا صحيحاً، فهل يكون المسيحيّون القاطنون في بلادٍ بعيدة، كأستراليا، الذين لا يساعدون في أيّ شيءٍ يساعد على توجيه أذيّةٍ للمسلمين في العالم، حربيّين؟ فيجوز سرقتهم بالعنوان الأوّلي، وإنْ حرم بالعنوان الثانوي، مع أنّ الله تعالى يقول: ﴿**لاَ يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ**﴾، فالآية تحملنا على الإحسان لهم والبرّ بهم، فكيف يفتي فقهاؤنا بما يفتون من جواز قتلهم أو سرقتهم أو هتك كرامتهم بجواز غِيبتهم ولعنهم وتحقيرهم؟! هل يتناسب هذا مع منطق القرآن بالنسبة إلى أمثال هؤلاء؟

ج: إنّ الآية تدلّ على عدم حرمة البرّ والقسط، ولا تدلّ على وجوبه؛ لينافي الحكم المذكور، الذي لا نجد مصلحةً إسلاميّةً في الحديث عنه، وربما تترتَّب عليه الكثير من المفاسد العامّة، التي قد تؤدّي إلى الإخلال بالنظام، وهتك حرمة الإسلام والمسلمين. ولذلك فلا بُدَّ للعلماء وطلّاب العلم أن يراعوا الحكمة والمصلحة الإسلاميّة في الحديث عن بعض الفتاوى الفقهيّة المماثلة. ورأينا هو عدم جواز ذلك على سبيل الاحتياط الوجوبيّ، وذلك من جهة احتمال أن يكونوا معاهَدين في نطاق المعاهَدات العامّة بين الأمم، وهذا الرأي مطابقٌ لرأي بعض المراجع، ومنهم: السيّد

الكلبايكاني.

هل يوجب السيد الخوئي حراسةَ ثغور المسلمين، مثل: محاور الجنوب اللبناني أو البقاع الغربيّ، في أمثال هذه الظروف التي تقصف فيها إسرائيل وتعتدي؟ وما الحكم في حال الهدوء التامّ لمحاور الجبهة؟ وهل يختلف الحكم عند الإمام الخميني؟

ج: ليس هناك نصٌّ من السيّد الخوئي في خصوص هذه المسألة، ولكنْ إذا كان هناك خطرٌ على بلاد المسلمين، وكان الأمر الجهادي ناشئاً من قيام الفقيه الجامع للشرائط بالمشروع الجهاديّ، كان مُلْزِماً.

ما هو تعريف الشهيد في الاصطلاح الفقهيّ؟

ج: هو الذي يُقتَل في المعركة مع الإمام أو نائبه الخاصّ، أو في حفظ بيضة الإسلام ضمن الشروط الشرعيّة المعتبرة.

وما هو تعريف الشهيد في الاصطلاح القرآنيّ؟ وهل يشمل المقتول غَدْراً واغتيالاً أو بالقصف؟

ج: الظاهر أنّه لم تَرِدْ هذه الكلمة في القرآن بهذا المعنى؛ لأنّ من القريب جدّاً أن يكون المراد بها معنى الشاهد يوم القيامة. ولا تشمل كلمة الشهيد في آثارها الشرعيّة المقتول غَدْراً أو اغتيالاً أو بالقصف.

إذا حَلَّ ـ إنْ شاء الله تعالى ـ نظامٌ إسلاميّ في بلدٍ إسلاميّ لا يحكمه الإسلام حاليّاً، كالسعودية ومصر ولبنان، فما الحكم بالنسبة إلى الجرائم والتُّهَم السياسيّة والاقتصاديّة ونحوها التي كانت قبل إقامة النظام الإسلاميّ؟ هل يحقّ للفقيه أن يصدر أمراً بالعَفْو أو أنّه

لا بُدَّ من تطبيق قانون الإسلام على الجميع؟ وبتعبيرٍ آخر: هل الفقيه مخيّرٌ بين العَفْو والحكم، أو يلزمه العَفْو، أو يلزمه الحكم؟

ج: لا بُدَّ من دراسة كلّ قضيّةٍ بخصوصيّاتها؛ لمعرفة ما إذا كان العَفْو عنها أو إهمالها من صلاحيّات وليّ الأمر، أو ممّا تفرض المصلحة الإسلاميّة الأهمّ عدم ملاحقته، على أساس قاعدة التزاحم.

يقول الإمام الخوئي ـ في المسألة رقم: ٨٧، من كتاب الجهاد ـ: «نعم، لا يجوز دخول المشركين خاصّةً في المسجد الحرام جَزْماً». ما المقصود بالمشركين هنا؟ هل هم أهل الكتاب، أو غير أهل الكتاب، أو أهل الكتاب وغيرهم؟

ج: المقصود بالمشركين هو الجماعة المقابلة لأهل الكتاب؛ لأنّ مصطلح المشركين يختلف عن مصطلح أهل الكتاب، كما يلاحظ ذلك في الآية الأولى من سورة البيِّنة.

يقول الإمام الخوئي ـ في المسألة ١٣، من كتاب الجهاد ـ: «نعم، لو كانوا مسبوقين بالدعوة أو عارفين بها لم يجب عليهم دعوتهم مرّةً ثانية، بل يجوز البدء بالقتال معهم؛ حيث إنّ احتمال الموضوعيّة في وجوب الدعوة غير محتمل». السؤال: ما معنى الجملة التي تقول: إنّ احتمال الموضوعية في وجوب الدعوة غيرُ محتملٍ؟

ج: معناه أنّ الدعوة واجبةٌ من أجل تعريفهم بالإسلام، فإذا كانوا عارفين به أو كانوا قد سبقتهم الدعوة فلا حاجة للدعوة مرّةً

ثانية؛ لأنّ الحجّة قد قامَتْ عليهم بذلك، إلّا إذا كان للدعوة فائدةٌ أخرى، من خلال بعض المؤثّرات الجديدة. والمقصود بنفي الموضوعيّة أنّ الدعوة لا تجب لذاتها، بل هي لإقامة الحجّة على الكافرين.

لو أنّ شخصاً كان يرابط في ثغور المسلمين أو يقوم بمهمّةٍ أمنية أو ينفِّذ نشاطاً لا مواجهة عسكريّة فيه، ثمّ فوجئ بانفجارٍ وُضع له أو غارةٍ من الطيران المعادي، فمات، أو مات بطريقةٍ طبيعيّة، هل يكون هذا الشخص حاله في الآخرة نفس حال الشهيد من ناحية عدم العذاب، على أساس أنّه من الذين قُتلوا في سبيل الله؟

ج: إذا كان عمله الجهاديّ هو المرابطة فهو شهيدٌ عندما يموت في ساحة المعركة الشرعيّة.

ألا ترَوْن ـ حفظكم الله ـ أنّه من المصلحة الإسلاميّة أن يعطي حزب الله معلوماتٍ عن مصير الأسيرَيْن الإسرائيليَّيْن لديه، باعتبار أنّ مثل هذه المعلومات قد تؤدّي إلى إطلاق سراح عددٍ من المعتقلين في سجن الخيام؟

ج: الظاهر أنّ إسرائيل تربط المسألة بالطيّار الإسرائيليّ الذي لا يُعْرَف مصيرُه بشكلٍ واضح.

لماذا لا تقيم جمهوريّة إيران الإسلاميّة علاقاتٍ متينةً مع مصر؛ باعتبار أنّ هذه العلاقات لها فوائد أكثر ممّا فيها من مضارّ؛ فمصر إحدى أقوى الدول العربيّة الإسلامية، والأهمّ من ذلك أنّ مصر

لديها عددٌ من علماء إنتاج الطاقة النوويّة، وتستطيع الجمهوريّة الإسلامية استمالتهم، بدلاً من استمالة علماء ألمان وكوريّين وصينيّين؟

ج: هذه أمورٌ مربوطةٌ بأوقاتها، ولم يحِنْ الوقتُ لذلك، حسب معلوماتي.

أحكام البيع والإجارات والتجارات وما يلحق بها

لو علم أنّ في الغلّة (المال المجتمع من العمل) المعيَّنة ثمنَ خمرٍ وما شابه ذلك، واشتريتُ من صاحب المحلّ شيئاً محلَّلاً، ثمّ ردّ عليَّ من المال الموجود في الغلّة المعيَّنة (الجارور)، فهل يجوز أخذ هذا المال أو يجب الاجتناب عنه؛ بمقتضى العلم الإجماليّ بوجود الحرام فيه؟

ج: **لا مانع من أخذ المال؛ باعتبار أنّ أحد أطراف العلم الإجماليّ خارجٌ عن محلّ الابتلاء.**

لو وقع بيعٌ بهذه الصيغة: «بعتُكَ هذه الدار بألف دولار إنْ أراد أخوكَ السكن معكَ، وبألف وخمسمئة دولار إنْ أردتَ السكن لوحدك»، فهل هذا البيع صحيحٌ أو لا؟ وإذا كان الجواب بالبطلان فلماذا؟ هل لعدم معلوميّة الثمن نتيجة التردُّد، ولكنْ لا مجهوليّة؛ لأنّ البيع سوف يقع عند اختيار الطرف الآخر إحدى الحالتين؟ هذه المسألة موجودٌ لها نظائر في الفقه.

ج: **هذا باطلٌ؛ لأنّه من البيع المردَّد، ولا بُدَّ في البيع من الجَزْم. ولكنْ إذا كان هذا على سبيل المقاولة، مع حسم الأمر بعد ذلك، ليكون البيع على أساس الحسم، فلا مشكلة، تماماً كما إذا قال له: بعتُكَ نقداً بكذا، ونسيئةً بكذا، فإنّه يبطل إذا كان على نحو البيع، ويصحّ إذا كان على سبيل المقاولة، التي يعقبها البيع الجازم.**

هل يجوز للحلّاق أن يحلق لحيةَ شخصٍ يريد حلق لحيته؟ نرجو إعطاءنا الحكم في صورة إمكانيّة حلق اللحية عند شخصٍ آخر وعدمها؟ كما أنّ السؤال هو عن نفس الحلق، لا عن أخذ الأجرة المعلوم حرمته، حسب فتوى الإمام الخوئيﷺ، ونرجو التلميح إلى سبب الحكم الذي ستعطونه لنا؟

ج: لا يجوز ذلك على الأحوط وجوباً عنده، ولكنْ إذا كان جائزاً لصاحب اللحية فيجوز للحلّاق حلقها.

هل يجوز للإنسان دفع مبلغٍ من المال لأحد الأشخاص على أن يوظِّفه في عمله معه، كأن يدخلَه في «المدرسة الحربيّة» ونحو ذلك؟ وبتعبيرٍ آخر: الرشوة هنا لو كانت فليست لاستنقاذ حقٍّ أو في مجالٍ قضائيّ، بل هي عبارةٌ عن «واسطة» لا أكثر، كما هو الواقع كثيراً في بلادنا.

ج: يجوز ذلك إذا لم يؤدِّ إلى إخلالٍ بالنظام العامّ، أو حدوث مفسدةٍ كبيرة، أو لم يكن العمل محرَّماً.

إذا أكره شخصٌ شخصاً آخر على عقدٍ من العقود، فمثلاً: أُكره صاحبُ مكتبةٍ على بيع مئة كتابٍ عنده لشخصٍ معيّن، وكان يتمكَّن المُكْرَه من دفع مبلغٍ معيّن لطرفٍ ثالث ليضغط على المُكرِه مع ثقة المُكرَه بأنّ ذاك الطرف الثالث سيمنع أو سيؤخِّر لفترةٍ ـ تمتدّ أكثر من سنةٍ ـ إكراهَ المُكرِه، ولكنّه مع ذلك لبّى طلب المُكرِه، فهل يصحّ عقد البيع؟ وهل يملك المشتري الكتب؟ (الخوئي والكلبايكاني).

ج: إذا كان البائع مكرهاً، وكان رفع الإكراه يحتاج إلى دفع مالٍ أو

ما أشبه ذلك، فلا يصحّ البيع.

هل يجوز ـ على فتوى الإمام الخميني ـ بيع العطورات وأدوات التجميل لامرأةٍ يُعْلَم أو يُطمئنّ بأنّها ستستعملها في الزينة والحرام؟ وطبعاً قد تستعملها في الحلال، لكنْ لا شَكَّ في أنّ جزءاً من الاستعمال يقع للحرام، خصوصاً وأنّه يفتي بحرمة بيع العنب ممَّنْ يُعْلَم أنّه يجعله خمراً وما شابه ذلك؟

ج: المورد مختلفٌ؛ لأنّ العنبَ في الفرض المذكور يتحوَّل إلى خمرٍ، بينما العطر أو أداة التجميل لا يحرم استعماله في نفسه، بل يحرم إظهار الزينة للأجنبيّ واستعمال العطر الذي يؤدِّي إلى إثارته، فلا ارتباط عضويّاً بين استعماله وبين موضوع المحرَّم، بل هو تابعٌ لإرادة المستعمِل.

أحدُ الإخوة يعمل في مهنة الحلاقة، ومن الطبيعيّ أن يحلق لحية الآخرين برضاهم، وهذا حرامٌ على الأحوط وجوباً عند السيّد الخوئي، ولكنّه إذا لم يقُمْ بهذا الأمر ـ مقتصراً على حلق شعر الرأس ـ لوقع في حَرَجٍ شديد، بحيث لن يأتي أغلب الزبائن إلى محلّه ما داموا غير مضطرّين لتجزئة الحلاقة، كما هو واضح، فهل يجوز له الحلاقة في مثل هذه الحال؟ ملاحظة: من الطبيعيّ أنّه إذا لم يحلقوا عنده فسيحلقون عند غيره. نرجو ذكر حكم الحلق والأجرة.

ج: لا يجوز له ذلك، إلّا إذا كان الحلق مباحاً لهم بحَسَب ظروفهم، ولا يكفي هذا الوضع المذكور في جواز العمل، وحلِّيّة أخذ الأجرة عليه.

هل يجيز السيّد السيستاني ـ دام ظلّه ـ استعمال أدوات القمار بلا رهان؟ وما هو رأيكم الشخصيّ في هذا الموضوع؟

ج: لا يجيز (السيّد السيستاني) ذلك. ورأيي جواز ذلك، وإنْ كان الأحوط الترك، لا سيَّما إذا أدّى إلى ما يُشبه الإدمان، الذي قد يؤدّي إلى إهمال واجباته الدينيّة والدنيويّة.

هل الشطرنج ـ عند مَنْ يحرِّم اللعب بها، خصوصاً السيّد الخوئي ـ محرَّمٌ بعنوانٍ خاصّ، بحيث يكون لها موضوعيّةٌ في التحريم أو أنّها محرَّمةٌ باعتبار كونها من أفراد ما عُدّ عُرْفاً آلة قمار، فلو تغيَّر الوضع أو ثبت تغيُّره عند المكلَّف يجوز له اللعب؟

ج: الظاهر أنّ السيّد الخوئي يرى حرمته من خلال الأحاديث الواردة فيه نصّاً، ممّا يجعل له موضوعيّةً، حتّى لو خرجَتْ عن كونها آلة قمارٍ.

لو استدان زيدٌ من عمرو مبلغاً يقدَّر بحوالي ستّين ألف دولار أمريكي، ولكنّ عَمْراً لم يردّ هذا الدَّيْن، فاحتال زيدٌ عليه بجعله يوقِّع على «شيكٍ» بدون رصيدٍ، بما يقارب هذا المبلغ، بحجّة أنّ هذا الشيك سيكون لأخذ الثقة من طرفٍ ثالث للعمل بمشروعٍ تجاريّ معه، وبعدها وضع زيد هذا الشيك في البنك، وطالب عَمْراً بما استدان، وإلّا أحيل إلى مشكلةٍ قانونيّة معقّدة يُحكم فيها عليه بالسجن، ثمّ دفع المبلغ المسطور في الشيك، هذا، ولكنّ بَكْراً كان حاضراً يوم دفع الشيك، وأنّ صاحبه دفعه مع علم الطرفين الآخذ

والقابض بعدم كونه مغطّى مالياً، وهنا إذا شهد بَكْرٌ أمام المحاكم المدنيّة بهذا الواقع تورَّط كلٌّ من صاحب الشيك وآخذه، وسقط قانونيّاً مطالبة صاحب الشيك بالمبلغ المسطور فيه، إلّا أنّ هذا يبقي الدَّيْن غير موفّى لصاحبه. السؤال: إذا طُلب أو لم يُطلب بَكْرٌ للشهادة، بناءً لطلب المحكمة، وفقاً لما سيدَّعيه صاحب الشيك، هل يجوز له الإدلاء بالشهادة؟ وهل يجوز له كَتْمها هادفاً من ذلك إجبار عمرو على إرجاع الدَّيْن إلى صاحبه؟

ج: لم يكن احتيالُ عمرو في أخذ الشيك بلا رصيدٍ عملاً أخلاقيّاً، بل قد يكون مأثوماً؛ بلحاظ الكذب في دعواه بأنّه لأخذ الثقة من طرفٍ ثالثٍ للعمل، ولكنْ لا يجوز لبَكْرٍ الشهادة إذا كان فيها تضييعٌ لحقّ عمرو، خاصّة إذا كانت أمام المحكمة غير الشرعيّة.

شابٌّ يعمل في محلٍّ بوصفه عاملاً، وليس هو صاحب المحلّ، ومن ضمن المبيعات لحم الميتة، فهل يجوز له بيعها إذا كان المشتري هو الذي يريد لحم الميتة؟

ج: لا يجوز له بيع الميتة.

هل يجوز بيع ما لم يقبض إذا كان نقداً كما في العمليّات المصرفيّة، بحيث أشتري مبلغاً بدون أن أقبضه، ولا أقبض مقابله شيئاً، ثمّ أبيعه على شخصٍ آخر، هل هذا الأمر جائزٌ وصحيحٌ؟ (الكلبايكاني).

ج: إذا كان بنحو بيع الكُلِّي في الذمّة فهو جائزٌ، والظاهر أنّ

المعاملات المتداولة لا يصدق عليها عنوان البيع عُرْفاً.

يتَّفق صاحبُ معملٍ مع عمّاله على العمل مقابل أن يتقاضوا مبلغاً معيّناً كلّ شهرٍ، ولكنّ العامل تمرّ عدّة أيّام ولا يتمكَّن معها بسبب الوضع الأمني ـ كما في حرب الأيام السبعة ـ من الحضور إلى العمل، كأغلب الناس، وطبعاً عدم الإمكانيّة هنا عُرْفيّة، فمكان العمل هو قريبٌ من مدينة صور، بحيث لا يوجد فعليّاً قصفٌ على منطقة مكان العمل، هل يستحقّ العامل أجرة هذه الأيّام، مع أنّ مكان العمل قد فتحه صاحب المعمل، أو أنّ المسألة جاريةٌ حسب اتِّفاقٍ معيّن؟

ج: لا يستحقّ العامل الأجرة على أيام التعطيل، إذا كان الحضور ممكناً، ولم يكن مثل هذا التعطيل مسموحاً به في نظام المعمل.

يقول المستأجِر لنا بأنّ عقد الإيجار دائمٌ، كما هو المعروف في لبنان، ولم نتعرَّف على وجهة نظر المالك ومدَّعاه، مع عدم كون المستأجِر عادلاً، وما يزال حاليّاً يسكن داخل المنزل، هل يجوز لنا الاعتماد على قوله، بحيث ندخل المنزل ونصلِّي فيه ونحو ذلك؟

ج: يجوز ذلك إذا لم تكن هناك قرينةٌ على الخلاف، وكان المستأجر ثقةً، وإنْ لم يكن عادلاً.

تطبع شركةٌ عدّة أوراقٍ تشبه أوراق اليانصيب، وتقول: إنّ الورقة بعشرة دولارات، ومن يشتريها يستحقّ معها خمسة أوراق أخرى أو أربعاً، بحيث يتمّ بيع هذا الشخص لهذه الأوراق على

الآخرين، فيعيد المبلغ الذي دفعه مقابل ورقته، فإذا باع على هذا النسق ٢٤٠ ورقة ـ على ما أظنّ ـ استحقّ مبلغ عشرة آلاف دولار مثلاً، مع العلم أنّ هذه الورقات لا يجري فيها سحب لليانصيب أو ربح جوائز غير ما ذكرناه، فهل شراؤها وبيعها حلالٌ أو حرامٌ؟

ج: هذه المعاملة من أكل المال بالباطل، وليست شرعيّةً، حَسْب اطِّلاعنا.

لو كان اثنان شركاء في عملٍ، وقال أحدهما للآخر ـ لا على نحو الشرط في عقدٍ لازم ـ: إنّني مسؤولٌ عن كلّ ديون العمل، فهل بمثل هذا الاتّفاق يكون مسؤولاً؟

ج: إذا لم يكن العقد مبنيّاً عليه، ولم يكن شرطاً في ضمن العقد، فلا يجب عليه الوفاء به، وإنْ كان ذلك مستحبّاً؛ من باب الوفاء بالوعد.

لو دخل إنسانٌ في شراكةٍ مع آخر، مبنيّاً على دعوى قدَّمها الآخر تقضي بخبرته في مجال هذا العمل، بحيث لولا ذلك لم يدخل العمل، ثمّ بعد السنة انفسخَتْ الشركة بينهما بعد اكتشاف عدم صحّة الدعوى، فهل يترتَّب ضمانٌ على المدَّعي المذكور للآخر في وضع الأموال والمنافع التي قدَّمها للشركة، خصوصاً مع عدم الحصول إلّا على مقدارٍ زهيدٍ من الأرباح، حيث لا تساوي ما قدّمه للعمل؟

ج: لا يضمن المدَّعي إلّا إذا كان لتصرُّفاته في مال الشركة دَوْرٌ في

الإتلاف والتفريط أو التعدّي ونحو ذلك من أسباب الضمان؛ لأنّ المورد ليس من موارد المغرور يرجع على مَنْ غَرَّه.

لو بنى ولدٌ منزلاً له فوق مبنى والده، فملك المنزل، لكنّ السطح ما يزال ملكاً لوالده، ثمّ توفّي الوالد، فهل هناك ملكيّةٌ شرعيّة للسطح حتّى يُقسَّم بين الورثة؟ وكيف تُعْرَف قيمته؟

ج: إذا كان للهواء اعتبارٌ عقلائيّ في الملكيّة كان السطح ملكاً للورثة، إذا لم يكن هناك قرينةٌ على تمليك الأب له في حياته، تَبَعاً للبيت.

إذا وهبتُ إنساناً هبةً مشروطة، والشرط فيها هو أن يعطيني العين الموهوبة بعد خمسة أشهر مع زيادة مئة ليرة لبنانيّة مثلاً عليها، فالهبة هنا مشروطةٌ بإرجاعها بعد مدّةٍ مع زيادة، هل هذا ربا أو أنّه هبةٌ صحيحة وجائزة؟

ج: إذا كانت العين مالاً نقديّاً، وكان المقصود إرجاع مثلها مع الزيادة، فالظاهر أنّها ربا؛ وإمّا إذا كانت غير مالٍ نقديّ أو كانت مالاً نقديّاً واشترط إرجاعها بعينها، فليس ذلك من الرِّبا.

ما معنى حقّ الاستنقاذ، الذي على أساسه يجوِّز الإمام الخوئي ـ حفظه الله تعالى ـ أخذ مال الحربيّ الزائد، الذي يُعَدّ رِبا؟ هل هو أنّ لكلّ مسلمٍ على كلّ حربيّ حقّاً في ماله أو هو فقط في حالة ما إذا كان للمسلم على خصوص هذا الحربيّ حقٌّ، كما لو كان قد سرقه هذا الحربيّ من قبل؟

ج: المراد بذلك عدم احترام المال في ذاته، وجواز أخذه استنقاذاً من بقائه في يده. هذا من خلال العناوين الأوّليّة، ولكنّ العناوين الثانويّة قد تجعله غير جائزٍ في أكثر الأحوال.

يقول الإمام الخوئي﵀، في الجزء الثاني من المنهاج، مسألة ٢١٩، ما نصُّه الحرفيّ: «الأظهر عدم جواز الرِّبا بين المسلم والذمّي، ولكنّه بعد وقوع المعاملة يجوز أخذ الرِّبا منه؛ من جهة قاعدة الإلزام». والسؤال: ما المقصود بقاعدة الإلزام هنا؟ هل المقصود منها أنّ الذمّي يعتقد بحَسَب دينه بجواز الرِّبا، فنلزمه بدينه؟ وإذا كانت المسألة هكذا فبالإمكان أخذ الرِّبا من الحربيّ بهذه القاعدة؛ لأنّ الذمّي دينه نفس دين الحربيّ، وهو المسيحيّة مثلاً، مع أنّ الإمام الخوئي اعتبر أنّ أخذ الربا من الحربيّ يكون من باب استنقاذ الحقّ؟

ج: الفَرْق بين الذمّي والحربيّ هو أنّ الذمّي محترمُ المال، ولذلك فلا بُدَّ من الارتكاز على قاعدة الإلزام لأخذ ماله، أمّا الحربيّ فلا احترام لماله، ولذلك فلا حاجة لقاعدة الإلزام، وإنْ كان الأَوْلى الإيحاء بالاعتماد عليها في حال اعتراض الآخرين على ذلك.

هل يجوز للإنسان أن يشتري ورقةَ يانصيب لبنانيّ مثلاً، لا على أساس الربح، بل بقصد إعطاءها لشخصٍ آخر، كزوجته؟ وهل يجوز للشخص الآخر، كالزوجة، أن تأخذ هذه الورقة من زوجها بدون شراء الورقة منه، بل هبةً؟

ج: لا يجوز الشراء أو الاتِّهاب في هذه الحال؛ لأنها ورقةُ قمارٍ، وحكمها حكم آلات القمار في جميع ذلك.

هل يختصّ حكم التحريم الوارد في أوراق اليانصيب بشرائها أو يشمل بيعها وأخذها هبةً وغير ذلك؟

ج: لا فرق في الموارد، كما ذكرنا.

هناك شيءٌ يُشبه اليانصيب، يسمّى بـ «الدمرة أو الضمرة»، وهي عبارةٌ عن عُلبةٍ يقوم الإنسان بوضع يده على مربعٍ من إحدى المربعات الموجودة عليها فيربح شيئاً؛ أو هي ورقة يوجد عليها مربَّعات صغيرة، فيطلبُ الإنسان مربّعاً، ويكون تحت المربّع رقمٌ، إما أن يربح أو لا؛ فهل بيعها حرامٌ؟

ج: هذه من أدوات القمار، فتحرم بذلك.

وهل شراؤها حرامٌ؟

ج: الحكم معلومٌ مما سبق.

وما حكم المال الذي ربحه منها؟

ج: المال حرامٌ، إلّا إذا رضي صاحب هذه الاوراق بشكلٍ ذاتيّ، بعيداً عن عمليّة الربح.

هناك يانصيبٌ تقوم به حاليّاً بعض الشركات، مثل: «جبنة بيكون»؛ هل يجوز لي شراء علبة البيكون التي بإمكاني عند شرائها الحصول على ورقة يانصيب يعطيني إيّاها البائع، ويكون شرائي للعلبة بهدف الحصول على ورقة اليانصيب؟ وبتعبيرٍ آخر: البيع لم يقَعْ على الورقة، بل على علبة البيكون؛ بهدف الحصول على الورقة؛ وهل يجوز للبائع إعطاء الورقة للمشتري في حال طلبها أو عدمه؟

ج: يجوز شراء الجبن، وأخذ الورقة لا بقصد الربح، ويجوز إعطاؤها كشأنٍ من شؤون البيع.

يحاول العلماء إجراء القاعدة الفقهيّة: «العقود تابعةٌ للقصود» في كلّ موردٍ يكون فيه البيع أو الصلح أو غيرهما مخالفاً لقصد أحد المتعاملَيْن؛ والسؤال: على هذا الأساس هل يعني ذلك أنّني إذا تزوَّجْتُ إحدى الأخوات، وكان قصدي زواج المرأة المؤمنة الملتزمة الصالحة، لكن تبيَّن لي أنّها ليست كذلك، أليس ذلك مخالفاً لقصدي؟ فالعقد وقع على ما لم أقصده، وما قصدته ـ وهو العقد على المؤمنة ـ لم يقَعْ، فلماذا لا يسرّي العلماء القاعدة لمثل هذه الموارد؟ أرجو توضيح حدود القاعدة، ومدى شموليّتها.

ج: المراد القصد إلى عنوان المعاملة، لا الدافع الذي يدفع إليها؛ لأنّ الدوافع لا علاقة لها بصحّة المعاملة وفسادها. وما ذكَرْتَه من قبيل: الدافع، لا عنوان المعاملة.

جاء في المسألة الخامسة ـ صفحة ٤٢٢ ـ، من كتاب «مستحدثات المسائل»، بحث المصارف والبنوك، الطبعة ٢٣، النصُّ الآتي: «لا يجوز إيداع المال فيه (البنك الحكوميّ) بعنوان التوفير، بشرط الحصول على الربح والفائدة؛ لأنّه ربا، ويمكن التخلُّص منه بإيداع المال بدون شرط الزيادة، بمعنى أنّه يبني في نفسه على أنّ البنك لو لم يدفع له الفائدة لم يطالبه بها، ولم يطالبها منه، فلو دفع البنك له فائدةً جاز له أخذها بعنوان مجهول المالك، بإذن الحاكم الشرعيّ أو وكيله، ومن هنا يظهر حال البنك المشترك، وهو ما تموِّله الدولة

وأفراد الشعب، فإنّ الأموال الموجودة فيه داخلةٌ في مجهول المالك، وحكمه حكم البنك الحكوميّ، هذا في البنوك الإسلاميّة. وأمّا البنوك غير الإسلاميّة ـ أهليّةً كانت أم غيرها ـ فلا مانع من قبض المال منها لا بقصد الاقتراض، بلا حاجة إلى إذن الحاكم الشرعيّ، وأمّا الإيداع فيها فحكمه حكم الإيداع في البنوك الإسلامية». هنا أسئلةٌ:

١ ـ ما المقصود بالبنوك الإسلاميّة؟ هل التي تتبع النظام الإسلاميّ أو التي يكون أصحابها مسلمين؟

ج: **المقصود بها البنوك التي يملكها مسلمون.**

٢ ـ ما المقصود بعبارة «فلا مانع من قبض المال منها لا بقصد الاقتراض»؟

ج: **لأنّ فتوى الإمام الخوئي أنّ حكم مال الدولة حكم مجهول المالك، فهي لا تملك المال، ليكون أخذه منها بعنوان الاقتراض، بل يؤخذ بعنوان أنّه مجهول المالك.**

٣ ـ البنوك التي في لبنان أصحابها مسلمون ومسيحيّون في نفس الوقت، بمعنى أنّها شركاتٌ مساهمة، هل أنّه إذا أودع فيها لا بقصد الفائدة، وآخر السنة أعطاه البنك فائدةً، فيجوز له أخذها، أو أنّ ذلك يكون من الرِّبا؟ وإذا يجوز أخذها فهل هو بحاجةٍ إلى إذن الحاكم الشرعيّ؟

ج: **يجوز أخذها إذا لم يشترط الفائدة، ولا حاجة إلى إذن الحاكم الشرعيّ؛ لأنّ ما يحتاج إلى الإذن هو مال الدولة في المصارف التابعة**

للدولة، أو التي تكون شريكةً فيها.

٤ ـ هل يجوز إعطاء أحد الأشخاص مبلغاً من المال؛ للعمل به في التجارة ونحوها، والاتِّفاق معه على أخذ شيءٍ من الربح، أو أنّ هذه المعاملة تتضمّن الرِّبا؟

ج: إذا لم يُحَدَّد مقدارٌ معين، بل حُدِّدت نسبةٌ معيَّنة من الربح، كالربع والثلث، على سبيل المضاربة، جاز ذلك، ولا يدخل في الرِّبا.

عقد إيجارٍ بين طرفين على دفع ٣٥٠ ليرة لبنانية مثلاً في الشهر، والآن بعد أن استحقّ المالك مبلغاً إضافيّاً؛ بفعل القوانين المتأخِّرة، صار من حقِّه مثلاً ١٠٠٠ ليرة لبنانيّة؛ ولكنّ المستأجر دفع ١٥٠٠ ليرة لبنانية جَهْلاً، فهل يجب إرجاع المال الزائد إليه، مع أنّ سعر الإيجار العمليّ حاليّاً أكثر من ذلك بكثيرٍ؟

ج: يجب إرجاع المبلغ الزائد عمّا جرى الاتِّفاق عليه في العقد، مع الشرط الضمنيّ من خلال القوانين.

شخصٌ يقول: آجر والديﷺ سنة ١٩٨٢م محلًّا تجاريّاً، ببدلٍ سنوي مقداره ٢٤٠٠ ليرة لبنانيّة، واستمرّ الأمر كذلك إلى حين صدور القانون الجديد للإيجار، والذي أعطى المالك حقّ أخذ نسبة من قيمة استثمار المحلّ، فيما لو آجر المستأجر محلًّا لآخر؛ السؤال هل نستحقّ النسبة من قيمة الاستثمار التي حدَّدها القانون شرعاً؟

ج: إذا كان عقد الإيجار جارياً على الوضع المتعارف، الذي يرتكز على الأوضاع القانونيّة، فلا بُدَّ للمستأجِر أن يلتزم بذلك، وإلّا فلا

بُدَّ من اتِّفاقٍ جديد يمكنك فيه اشتراط ما ترغب فيه.

ولنفرض أنّنا نستحقّ النسبة التي حدَّدها القانون الجديد، لكنّ المستأجِر ادّعى الشراكة مع مَنْ آجره، فلا نستحقّ نحن كمالكين سوى البدل المعدَّل كما حدَّده القانون الجديد؛ لأنّه ـ أي القانون الجديد ـ يعطي الحقّ في أخذ النسبة فيما لو أجَّر المستأجِر المحلّ لآخر فقط؛ لكن الاطِّلاع على الحال أظهر أنّ مَنْ آجره والدي يقبض من المستأجِر الثاني الذي آجره هو بدلاً سنويّاً مقداره خمسة آلاف دولار، لا يزيد ولا ينقص، سواء ربح المستأجر الثاني أم خسر، كما أنّه لا يقوم بأيّ عملٍ في المحلّ، ولم يقدِّم أيّ رأس مالٍ تجاريّ. والسؤال: هل نستحقّ النسبة التي حدَّدها القانون على هذا الفرض؟

ج: لا بُدَّ في هذه المسألة من المرافعة أمام الحاكم الشرعيّ؛ لدراسة الدعوى.

ما هو رأيكم الخاصّ في دراسة الحقوق وممارسة مهنة القضاء والمحاماة في المحاكم المدنيّة أو الجزائيّة أو غيرها؟

ج: لا أرجِّح ذلك؛ لأنّ المحاماة الجائزة تقتصر على صورة ما إذا عرف المحامي أنّ الدعوى حقٌّ شرعاً، ولم يمكن تحصيله لصاحبه إلّا بهذه الوسيلة، أمّا القضاء فلا يجوز مطلقاً، إلّا في حالاتٍ خاصّة، ضمن شروط خاصّة.

إذا ملك الإنسان مكتبةً لبيع الكتب، سواء الدينيّة منها أم غيرها،

فهل يجوز له بيع الصحف والمجلات غير الإسلاميّة، كجريدة السفير والنهار والديار ومجلّة الشراع والحسناء والقومي؟ وهل يجوز بيع الكتب غير الإسلاميّة، كتلك المتحدِّثة عن المخابرات أو السياسة أو الأدب أو الحبّ وغير ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ مثل هذه الصحف والمجلّات والكتب ممّا له تأثيرٌ سلبيّ على عقليّة الأفراد والمجتمع، ولا سيَّما عندنا في لبنان؟

ج: لا مانع من بيع هذه الكتب والمجلات من أمثال ما ذكَرْتَ، أمّا غيرها ممّا يؤدّي إلى الضلال أو فساد الأخلاق فلا يجوز.

هل يجوز ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الإنجليزيّة والفرنسيّة والفارسيّة، مع العلم أنّ المعنى لا يصل سليماً، كما هو واضحٌ؟ وعلى فرض الحرمة، هل يجوز بيعه؟

ج: يجوز ذلك إذا لم يكن فيه تغييرٌ للمعنى أو تحريفٌ له، حتّى ولو لم يبلغ كلّ المعنى، ويجوز بيعه.

هل يجوز بيع الخمور أو المخدِّرات للكفّار أو بلادهم، كالبلاد الأوروبيّة أو الأمريكيّة؟

ج: لا يجوز ذلك.

إذا كان عندي مبلغ مليون ليرة لبنانيّة أمانةً لشخصٍ آخر، ووضعْتُ هذا المبلغ في البنك، وأعطاني عليهم البنك بنسبةٍ معيّنة مبلغاً إضافيّاً، فهل يجوز لي أخذ فائدة البنك، أو أنها تكون ملكاً لصاحب الأمانة؟ طبعاً لا يوجد أيّ اتفاقٍ بيني وبين صاحب

الأمانة في هذه المسألة.

ج: الأحوط دفعها لصاحب المال؛ لأنّ الظاهر أنّ المصرف يقصد تمليك صاحب المال؛ بلحاظ إيداعه ماله، لا المودع بخصوصيّته.

طالبٌ في «المدرسة الدينيّة» في مدينة صور، ويدرس عند سماحة الشيخ المجاهد علي ياسين، ولكنّه يهمل دروسه الحوزويّة، ولا يهتمّ كثيراً بالدرس، بل لا يراعي الواجبات الدراسيّة، مثل: مراجعة الدرس بشكلٍ منتظم، وبشكلٍ عامّ: مهملٌ في درسه. بصفتكم الأولياء على الحوزة، هل يجوز له أخذ مال الحوزة الشهريّ أو لا؟ وإذا كان حراماً فهل يجب عليه ردّ المال الذي أخذه سابقاً أو لا؟

ج: لا يجوز له أخذ الراتب الشهريّ، ولا بُدَّ من إعادة المبلغ الذي أخذه؛ لأنّه لا يستحقّه شرعاً.

رجلٌ أراد السفر إلى الخارج، فطلب منه أحدهم أن يوصل له غرضاً (شيئاً) إلى الخارج، ففعله، وبعد ذلك أعطوه مبلغاً من المال، ثمّ تبيّن له فيما بعد أنّه قد هرَّب مخدِّرات بدون أن يعرف، فهل يجوز له التصرُّف في المبلغ الذي أعطوه إيّاه؟ وهل يجوز له أن يبلِّغ عنهم السلطات اللبنانيّة الحاكمة؟

ج: يجوز له أخذ المبلغ، ولو بلحاظ حمله للظرف الذي كانت المخدِّرات موجودةً فيه، وربما كان العطاء على نحو الهديّة. أمّا الإخبار عنه فيختلف الحال فيه حسب المصلحة أو المفسدة العامّة أو الخاصّة.

شخصٌ سُنِّيّ المذهب، استأجر منذ أكثر من اثني عشر عاماً منزلاً في مدينة صور، يملكه أحد الإخوة المتديِّنين الشيعة، ولكنّ المستأجر أخلى المنزل منذ أيّام الاجتياح الإسرائيليّ عام ١٩٨٢م تقريباً، وفي حوالي عام ١٩٨٦م، وبعد بدء تدهور سعر الليرة اللبنانيّة، وانخفاض قيمة إيجار المنزل الذي يقدَّر سنويّاً بما لا يتجاوز الخمسة آلاف ليرة لبنانية، لم يقبل المالك من المستأجِر ـ وهو مسافرٌ في الخليج ـ أجرة المنزل، محتجّاً إمّا أن يخرج من الشقّة بمعنى التنازل عنها كُلِّيّاً، أو رفع سعر الإيجار إلى أجرة المثل. ومنذ ذلك الحين لم يدفع المستأجِر أجرة المنزل مطلقاً حتّى الساعة، واستمرّ إغلاق الشقّة، وفي حوالي عام ١٩٨٨م، أرسل المستأجِر رسالةً من مقرّ سفره إلى المالك يسمح له فيها بإسكان ولده في الشقّة مؤقَّتاً، فسكن الولد وتزوَّج، وله الآن بنتٌ صغيرة، ومنذ فترةٍ قصيرةٍ رفع المستأجِر دعوى بإخلاء الشقّة من جانب ابن المالك، السؤال هو: هل يجب على ابن المالك الخروج من المنزل شرعاً أو أنّ الشرع يخوِّل الحكم في مثل هذه الحالة إلى القانون اللبنانيّ، مع العلم أنّ ابن المالك إذا خرج سوف يكون في وضعٍ حَرِجٍ جدّاً؟

ج: إذا لم يدفع المستأجِر إيجار الشقّة فللمالك الفسخ، كما أنّ القانون إذا كان يجيز له إسكان ولده مع حاجته، واستغناء المستأجر عنه، فيجوز له ذلك أيضاً.

ذكروا أنّ الإمام الخوئيﷺ أوجب على المستأجِر إرضاء المالك بالأجرة، بشرط عدم الارتفاع عن أجرة المثل. إذا كان هذا

صحيحاً، فهل ينفسخ عقد الإيجار شرعاً إذا طلب المالك من المستأجِر أجرة المثل، ولم يدفعها المستأجِر، بل طالب بإخلاء ابن المالك لها؟

ج: تختلف فتاوى الإمام الخوئي حسب اختلاف السؤال، ولكنْ إذا لم يدفع المستأجِر الأجرة ـ سواء المتَّفق عليها أم أجرة المثل ـ فللمالك الفسخ.

هل تحرم فتبطل الصلاة وباقي العبادات المشروطة بعدم غصبيّة المكان على ابن المالك؟ وما حكم الصلوات السابقة التي أُدِّيَتْ بعد رفع دعوى المستأجِر؟

ج: إذا كان للمالك الحقّ فالصلاة صحيحةٌ، وإلّا فهي باطلةٌ، سابقاً ولاحقاً.

على فرض الحرمة في السؤال المتقدِّم، هل الحرمة مبنيّةٌ على الاحتياط الوجوبيّ عند الإمام الخوئي؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هناك مرجعٌ يمكننا الرجوع إليه، مع مراعاة الأعلم فالأعلم، يجوِّز البقاء في البيت؟

ج: الحكم في المسألة فتوى، وليس احتياطاً.

على فرض عدم حسم الدعوى، هل من طريقةٍ لديكم يمكن لابن المالك معها البقاء في المنزل عبر مخرَجٍ شرعيّ؟ وبماذا تنصحون؟

ج: لا بُدَّ من دراسة المسألة على أساس المعطيات الشرعيّة في

المسألة، بالاستماع إلى الطرفين.

هل إشكالات وحالات وابتلاءات الإجارة في لبنان يُرجَع فيها وفي حسمها إلى الشرع الحنيف أو أن الشرع يخوِّل القانون اللبنانيّ الحكمَ فيها، فعلى أيِّهما المعوَّل؟

ج: يُرجَع إلى الشرع في كلّ الأحكام، ولكنّ ملاحظة القانون راجعٌ إلى تحوُّل الأمور القانونيّة المعروفة بين الناس إلى شروط ضمنيّة في ضمن العقد، يجب الالتزام بها، كالالتزام بالشروط المصرَّح بها.

طالبٌ حوزويّ محصِّلٌ وذكيّ بالنسبة إلى غيره من الطلبة، بإمكانه أن يحصل على شهادة بكالوريا ـ قسم ثاني ـ بطريقٍ غير رسميّ وغير طبيعيّ، مع العلم أنّ المسألة مضمونةٌ مئة بالمئة، وكشفها لا يتجاوز عُشْر العُشْر، وهو لن يفشي هذا الأمر، وسيعمل جهده لعدم معرفة أحدٍ بذلك؛ هل يجوز له دفع مبلغٍ من المال للحصول عليها، مع العلم أنّه سوف يستفيد منها كثيراً؟ نرجو اعتبارها مسألةً خاصّةً، وسوف لن نحاول أن نثيرها إطلاقاً، ولكم جزيل الشكر.

ج: لا يجوز له ذلك، كما لا يجوز له دفع المال عليه مطلقاً، سواء عُرِف ذلك أو لم يُعرَف.

هل يجوز للبائع رفع سعر السلعة من ١٠٠ إلى ٢٠٠٠ مثلاً، بحيث يحصل للمشتري حقّ خيار الغبن؟

ج: يجوز له ذلك؛ لأنّ الناس مسلَّطون على أموالهم، ولكن لا ينبغي له ذلك، وللمشتري حقّ الخيار.

تعاقَدَ شخصٌ مع صاحب ورشةٍ ـ مثل: البناء ـ على أن يمدِّد له أدوات صحيّة، وكانت الورشة بحاجةٍ إلى أغراض، من قساطل وما شابه ذلك، وهناك عُرْفٌ قائمٌ يقضي بأن يذهب «معلِّم» الأدوات الصحِّيّة إلى التاجر لجلب الأغراض، وهناك عُرْفٌ أيضاً، وهو أنّ التاجر إذا جاءه «المعلِّم» فإنّه يكتب له على الفاتورة ألف ليرة لبنانية مثلاً ثمن الأغراض المشتراة للورشة، ولكنّه يأخذ منه واقعاً تسعمئة ليرة لبنانيّة، ممّا يدفع عادةً بالمعلِّم إلى أخذ المئة ليرة اللبنانية المتبقية، ويعطي الفاتورة على أنّه تكلَّف مبلغَ ألف ليرة، ولا سيَّما أنّ صاحب الورشة إذا ذهب إلى التاجر فإنّه سيأخذ منه ألف ليرة لبنانية؛ فهل يجوز للمعلِّم أخذ المئة ليرة اللبنانية المتبقّية حسب الفرض؟

ج: لا يجوز له ذلك، إلّا مع اشتراط ذلك على صاحب العمل.

يعمل شخصٌ في قيادة سيّارة شخصٍ آخر (سائق ـ شوفير)، وأرسله ذلك الشخص لجلب أغراض له من السوق، من خضارٍ ونحوه، ودفع له ألف ليرة لبنانية مثلاً، فجلب الأغراض البالغ سعرها في السوق ألف ليرة لبنانية، جلبها بحنكته وحذاقته بتسعمئة ليرة، فهل يجوز له أخذ المئة ليرة اللبنانية المتبقّية، ولا سيَّما أنّ مَنْ يعمل عنده إذا ذهب إلى السوق فإنّه سيجلب هذه الأغراض بألف ليرة لبنانيّة؟

ج: لا يجوز له ذلك، إلّا مع الشرط المتقدِّم.

يعمل شخصٌ في «السمسرة»، فيبيع سيارةً لشخصٍ بألفَيْ دولار مثلاً، مع أنّه أخذها من صاحبها الأوّل بألف وستّمئة، فهل يجوز له أخذ أربعمئة دولار على أساس أنّه هو الذي رتَّب للمشتري عمليّة شراء هذه السيارة؟ وما حكم هذا المال أيضاً إذا كان المشتري لو أراد شراء مثل هذه السيارة لدفع ألفَيْ دولار؟ أفتونا على الوجهين في المثل الأخير، وعلى فرض حرمة أخذ هذا المال في الفروض والأمثلة السابقة فهل يجب إرجاعه إلى أصحابه، ولا سيَّما أنّ بعضهم غير معروفٍ حالياً؟

ج: إذا كان السمسار قد اشتراها من صاحبها الأوّل على حسابه، وباعها للثاني على أساس أنّها ملكه، فيجوز له ذلك؛ أمّا إذا كان قد باعها لحساب الأوّل فلا يجوز له أن يأخذ الأربعمئة دولار، إلّا مع اشتراط أن يكون له هذه الحصّة على أساس خدماته فيما بين البائع والمشتري. ولا بُدَّ من إرجاع المال إلى أصحابه إذا كانوا معلومين، أو التصدُّق عنهم بإذن الحاكم الشرعيّ، مع الضمان لهم لو عرفهم بعد ذلك.

هل تعني شرطيّة أن يكون عمل العامل في المضاربة أو عمل الشريك أو الوليّ على تصرّفات الصغير مراعياً للمصلحة والغبطة، لا مجرَّد عدم المفسدة والمهلكة، هل تعني لزوم مراعاة الأصلح أو مطلق المصلحة؟ فلو كان أمامه مشروعان تجاريّان، وكلاهما يحقِّقان ربحاً، لكن الأوّل بمعدّل ١٠٠٪ مثلاً، والثاني ٥٠٠٪، فهل هو مخيَّرٌ في الإقدام على أيّ واحدٍ منهما، أو لا بُدَّ له من مراعاة الثاني، أو

أنّ المسألة خاضعةٌ لاتفاق الطرفين؟ وما هي الحال عند الإطلاق؟

ج: لا بُدَّ من مراعاة الثاني في الصورة المفروضة؛ لأنّ اختيار الأوّل يعني خسارة الصبيّ للفَرْق حكماً، ممّا يجعل المسألة في حكم المفسدة أو عدم المصلحة.

أحد الإخوة عنده محلّ عصير (كافيتيريا)، وهو يشتري عسلاً ليضعه على «الكوكتيل»، وقد عَرَفَ بعد فترةٍ أنّ هذا العسل ليس عسلاً طبيعيّاً، وإنّما هو عسلٌ مُصَنَّع، بمعنى أنّه من الأساس ليس عسلاً، بل مُصَنَّع يُشبه العسل شكلاً وطعماً. هذا مع العلم أنّ الأخ يضطرّ لوضع كمِّيّةٍ من الماء مع هذا المسمّى عسلاً؛ ذلك أنّه جامدٌ جدّاً، فيضع معه نسبة عُشْر العُلبة ماءً، ليصبح رَخْواً فيسهل وضعه في العصير ضمن هذه الصورة، هل يعتبر هذا كلُّه غُشّاً، فلا يجوز له شراء مثل هذا العسل، وعلى فرض الجواز فلا يجوز له وضع الماء فيه أو غير ذلك؟ وعلى فرض الحرمة في الصورتين وقد باع بالفعل قسماً من العصير، وتناوله الزبائن، هل العقود الماضية صحيحةٌ أو لا؟ وما العمل؟ أجيبونا مأجورين.

ج: إذا كان البائع قد أعلن أنّ العصير مشتملٌ على عسلٍ أصليّ فيكون هذا غُشّاً محرَّماً، ولكنّ المعاملة صحيحةٌ ما دام المبيع هو العصير، وللمشتري حقّ الأَرْش باعتباره معيباً؛ أما إذا كان جاهلاً بكون العسل غير طبيعيٍّ فلا حرمة عليه، ولكنْ يثبت الحقّ للمشتري في ذلك.

يذكر الإمام الخوئي في محرَّمات الاعتكاف البيعَ والشراءَ، بل

مطلق التجارة؛ هل التجارة أعمّ من البيع والشراء؟ وإذا كانت كذلك فما هي؟

ج: التجارة أعمّ من ذلك؛ لأنّها تشمل الصلح ونحوه.

شخصٌ عنده مطبعةٌ، وهو يعمل فيها، ويأتي إليه في بعض الأحيان شبابٌ أو فتياتٌ يريدون طباعة بطاقات للحفلات وما شابهها من الأمور المحرَّمة، وهذا الشابّ إذا لم يطبع هذه البطاقات سوف ينشلّ عملُه كثيراً، مع العلم أنّه إذا لم يطبعها فقطعاً ستُطبَع عند غيره من المطابع، فهل يجوز له طبعها؟ نرجو إعطاءنا حكماً عامّاً حول مساعدة الغير على الحرام في حالة الضرورة ـ كما في المثال ـ وعدمها، مع أنّ الحرام سيقع من الغير على كلّ حالٍ.

ج: لا حرمة في طبع بطاقات الدعوة في الفرض المذكور؛ لأنّ ذلك لا يُعَدّ تسبيباً للحرام.

لو حصل عقدُ بيعٍ بين طرفين على سيّارةٍ أو كتابٍ أو..، واشترط البائع على المشتري أن لا يبيع هذا المبيع لزيدٍ، أو أن لا يستخدم هذا المبيع في الشيء الفلاني، فهل لمثل هذا الشرط قيمةٌ؟ مثلاً: يحصل أنّ شخصاً قد يبيع أو يؤجِّر محلًّا لشخصٍ آخر، بشرط أن لا يفتحه إلّا أدوات كهربائيّة، فهل مثل هذا الشرط نافذٌ أو لا؟

ج: الشرط نافذٌ؛ بمقتضى العمومات، ولصاحبه الفسخ على تقدير عدم التزام الآخر به، كما هو منصرف الشرط في دلالته على كونه قيداً في الالتزام، فينتفي بانتفائه.

هل يكون البيع صحيحاً لو وقع بلا تسلُّمٍ ولا تسليم، لا الثمن ولا المثمن، على أساس أن يتمّ التقابض بعد مدّةٍ زمنيّة تقدَّر بالأيّام أو الأشهر؟

ج: لا مانع من ذلك، إذا كان البيع حالًّا، وكانت العين غائبةً عن مجلس العقد، أو كان من قبيل: بيع الكُلِّي بالكُلِّي.

يقول الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ، في «منية السائل»، باب الإجارة، ما نصّ استفتائه: «هل يجوز العمل في مكانٍ تُباع فيه الخمور والميتة مع بيع أشياء أخرى محلَّلة، إذا لم يكن الأجير هو البائع للمحرَّمات؟ وما هو حكم المال المأخوذ أجره والمخلوط مع الحرام؟ الجواب: لا يجوز، واللهُ العالم»: والسؤال هنا: لماذا كان ما ذكره السائل حراماً مع أنّه لم يقُمْ بشيءٍ محرَّم؟

ج: الظاهر أنّ المسألة تدخل في العنوان الثانويّ المحرَّم، وهو إقرار صاحب المحلّ على عمله المحرَّم؛ لأنّه لا وجه له بلحاظ العنوان الأوّلي، حسب الظاهر.

أحكام الغناء والموسيقى وما يرتبط بهما

هل يجوز التلفُّظ بجزءٍ صغير من أغنيةٍ، كالتلفُّظ بكلمةٍ واحدة أو كلمتين مع لحنها، أو أنّ التحريم واقعٌ على ما عُدّ عُرْفاً أغنية؟

ج: الظاهر أنّ المراد على ما يصدق عليه أنّه غناءٌ محرَّم.

ذكر السيّد الخوئي‌ﷺ، في المكاسب المحرَّمة من «المنهاج»، استثناءَ غناء النساء في الأعراس بشروطٍ معيَّنة، كعدم التكلُّم بالباطل أو استعمال آلات الملاهي أو دخول الرجال أو سماع أصواتهنّ لهم حيث يوجب تهييج الشهوة، فما هو الغناء المستثنى: هل هو غناءٌ معيَّن اعتيد استخدامه في الأعراس أو مطلق الغناء مع التحفُّظ على الشروط المذكورة، مع أنّ ظاهر عباراته ـ حتّى في دورة الخارج ـ مطلق الغناء؟

ج: الظاهر أنّ مراده مطلق الغناء مع توفُّر الشروط المذكورة.

هل جواز الغناء في الأعراس مخصوصٌ بالفعل أم يجوز الاستماع إلى المغنِّية أيضاً؟ وعليه فهل يجوز وضع شريط غناء محافظ على الشروط المذكورة والاستماع إليه؟

ج: إنّ الجمود على الفتاوى أو الأخبار الواردة في ذلك يقتضي الاقتصار على غناء المغنِّية. ولكنّ الظاهر عندنا هو جواز الاستماع من الشريط.

على فرض الحلِّيّة فيما تقدَّم آنفاً، فما حكم الموسيقى المصاحِبة للأغنية عادةً، بحيث تكون مسجَّلة معها على الشريط كما هو المتعارف، فهل هي جائزةٌ أو لا بُدَّ من الاقتصار على خصوص الغناء بمعنى الصوت الإنسانيّ؟

ج: الظاهر من الفتاوى أنّ الحلال هو الغناء المجرَّد عن الموسيقى، فلا يجوز الاستماع إليه مع الموسيقى. ولكنّ الظاهر عندنا جواز ذلك.

هل الموسيقى حرامٌ بعنوانها أو أنّها مندرجةٌ تحت الغناء، بحيث تكون منه موضوعاً أو حكماً، ففي المورد الذي يجوز فيه الغناء، كالأعراس، تجوز فيه الموسيقى؟ وبتعبيرٍ آخر: هل مدرك حرمة الموسيقى نفس مدرك حرمة الغناء بعنوانه؛ لتكون الموسيقى منه حكماً أو موضوعاً، أو لا؟

ج: الظاهر أنّها موضوعٌ مستقلٌّ؛ لتقوُّم الغناء بالكلام حسب المفهوم اللغويّ أو العُرْفي، أمّا الموسيقى فقد استُفيد تحريمها من خلال استفادة حرمة الصوت اللَّهْويّ أو اللَّحْن، ومن الأخبار الواردة في آلات اللَّهْو.

ما هو تحديد الميزان في تناسب الأغنية مع مجالس اللَّهْو والفجور: هل اللَّحْن بما هو هو مجرّداً عن أيّ خصوصياتٍ أخرى أو مجموع اللَّحْن والكلام والأمور الخارجة، بحيث تكون الأغنية بطبعها تنسب إلى مجالسهم، لا اللَّحْن فقط، ولا الكلام فقط؟

ج: الظاهر لدى الفقهاء هو أنّ الخصوصيّة للَّحْن، بعيداً عن الكلام، ولذلك لا يرَوْن حلِّيّة الغناء بالحقّ. ولكنْ نستقرب ذلك.

هل يجوز تمزيق صور المطربين أو الفَسَقة المفسدين أو بعض اليافطات التي تحمل عناوين لحفلاتٍ أو نحوها، دون أخذ الإذن من الحاكم الشرعيّ؟

ج: إذا ترتَّب عليه الفساد، أو الترويج له، جاز ذلك بإذن الحاكم الشرعيّ.

إذا كان الجواب عن السؤال السابق هو الحلِّيّة والجواز، فما حكم اليافطة المذكورة، هل يملكها الشخص الذي قلعها؟

ج: لا يوجب جوازُ إزالتها ملكيّتَها له.

وإذا كان هذا الفعل حراماً، فهل يجب إرجاع الصورة أو اليافطة إلى أصحابها؟

ج: الظاهر بقاؤها على ملكيّة صاحبها، إلّا إذا قامت قرينةٌ على إعراضه عنها.

وإذا كان ذلك مشروطاً بإذن الحاكم الشرعيّ، فهل يحرم تمزيق هذه الصور مطلقاً، سواء كان بشكلٍ سِرِّيّ أم غيره؟

ج: في مثل هذه الأمور لا بُدَّ من مراجعة الحاكم الشرعيّ.

هل يجوز الاستماع إلى موسيقى أغنيةٍ محرَّمة؟ أي أنّ موسيقى هذه الأغنية مسجَّلة دون الأغنية نفسها؛ وما هي ضابطة الأغاني والموسيقى التي تناسب مجالس الطرب واللَّهْو؟ هل هي الأغاني

التي يستعملها الفاسقون حيث تدخل الموسيقى الكلاسيكيّة ضمنها، مع أنّ المعروف حلِّيّتها، أو أنها شيءٌ غير ذلك؟ نرجو تحديد هذه الضابطة بشكلٍ جامعٍ مانعٍ واضحٍ.

ج: المحرَّم من الموسيقى والغناء هو اللَّحْن المُطْرِب بشكلٍ نوعيّ، والمتناسب مع مجالس الفسوق، بمعنى أن يكون فيه إثارةٌ للشهوات أو الغرائز بحَسَب طبيعته.

هل صحيحٌ أنّ السيّد الكلبايكاني ـ دام ظلّه ـ يحرِّم استماع مطلق الموسيقى بلا استثناء، كما هو واردٌ في «إرشاد السائل»، حتّى ما لم يكن منها مُعَدّاً من المتناسب مع مجالس اللَّهْو والباطل؟

ج: الظاهر من فتواه ذلك، ولكنّ مذاكرتي معه تقضي بأنّ المحرَّم هو ما كان متناسباً مع اللَّهْو.

هل الزَّجَل حرامٌ أو حلالٌ؟ وما حكمه إذا كان مع الدَّفّ أو من دونه؟

ج: إذا كان اللَّحْن مُطْرِباً، متناسباً مع الأجواء اللَّهْويّة المثيرة للغرائز، فهو محرَّمٌ، وإذا كان هناك دفٌّ معه فيكون محرَّماً من جهتين.

يفتي الإمام الخوئيﷺ بحرمة الآلات اللَّهْويّة المُعَدّة للقمار أو اللَّهْو، فما هو المقصود من ذلك: هل المقصود أنّ هذه الآلات صُنعَتْ أوّلَ ما صُنعَتْ بهدف الحرام، حتّى لو كانت تستعمل الآن في الحلال، أو أنّ المقصود أنّها تستعمل حالياً بين الناس في الحرام؟

نرجو إيضاح ذلك.

ج: المقصود بها ما يصدق عليه عُرْفاً أنّها آلات لَهوٍ أو آلات قمارٍ، بحيث إنها لا زالت تستعمل في الحرام، بحيث يغلب عليها ذلك، أمّا إذا خرجَتْ عن كونها آلة قمارٍ أو آلة لهوٍ، بحيث لم يصدق عليها ذلك، فلا يترتَّب عليها الحكم بالتحريم.

على فرض حرمة آلة الموسيقى، هل يجوز استعمالها في عزف الأناشيد الإسلاميّة والثوريّة، كما تفعل فرقة الولاية أو الإسراء مثلاً، أو لا يجوز ذلك؟ وإذا كان حراماً فهل في المسألة احتياطٌ وجوبيّ؟ وإذا كان كذلك فهل يمكننا الرجوع إلى مجتهدٍ يجوِّز ذلك؟

ج: لا يجوز ذلك، والمسألة فتوائيّةٌ، لا احتياطيّة.

أحكام اللقطة

لو أنّ صبيّاً صغيراً غير بالغٍ أتى بلُقطة تفوق قيمتها الدرهم، وأخذها من يده شخصٌ بالغٌ، فهل يجب تعريفها على البالغ أو لا؟ وهل تجري عليها أحكام اللقطة المعروفة؟

ج: **لا يجوز للبالغ التصرُّف بها، بل يجب على وليّ الطفل التعريف عنها، بعد دفعها إليه.**

هل يجزي عند السيّد الخوئيﷺ تسليم اللقطة إلى الحاكم الشرعيّ، مُسقِطاً بذلك التكليف على الإنسان في التعريف بها؟

ج: **لا بُدَّ من تعريفها من قِبَل ملتقِطها، أو إذا قام الحاكم الشرعيّ بالتعريف.**

إذا وجدنا لُقَطةً، ووضعناها تحت يدنا، بحيث مسكناها لا بقصد تملُّكها، بل بقصد مشاهدتها فقط، فهل تجري عليها أحكام اللقطة، فيجب التعريف عنها وما شابه ذلك، أو أنّه لا تجري أحكام اللقطة إلّا إذا حصلنا على شيءٍ بقصد تملُّكه وأخذه؟

ج: **لا يشترط في ترتيب أحكام اللقطة قصد التملُّك، بل يكفي الإمساك بها.**

أحكام الاختلاط والستر والنظر

هناك رأيٌ عند الفقهاء ـ أيَّدهم الله ـ حول جواز كشف الوجه والكفَّيْن للمرأة، اعتُمد فيه على قاعدة نفي الحَرَج والعُسْر، كما أنّ الإمام الخوئي أفتى بوجوب ستر الوجه والكفَّيْن بناءً على الاحتياط الوجوبيّ، إلا أنّه استثنى صورة الضرورة، ولكن بمقدار الضرورة أو بمقدار رفع الحَرَج. والسؤال: أليس قول الإمام الخوئي منسجماً مع قاعدة الضرورات تقدَّر بقدرها؟ إذاً فكيف أفتى باقي العلماء ممَّنْ قال بلزوم الستر بناءً على الحكم الأوّلي بالجواز قولاً مطلقاً؟ وأعتقد أنّه يوجد هكذا ظاهرة في عالم الفقه الاستدلاليّ الإسلاميّ؟

ج: لقد كانت فتوى الفقهاء منطلقةً من عدم شمول دليل الحرمة للوجه والكفَّيْن؛ لعدم وجود إطلاقٍ في ذلك، مضافاً إلى استثناء ذلك في قوله: ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؛ بالفهم العُرْفيّ، وبالأحاديث الواردة في الموضوع، التي هي محلّ مناقشةٍ من السيّد الخوئي﵀، ولكنّ ذلك يرتفع بالحَرَج عنده؛ لأدلّته، وبذلك يختلف حكمه في هذه الصورة عن الأساس في استدلال الفقهاء على الجواز مطلقاً.

هل يجوز ـ على فتوى الإمام الخوئي﵀ ـ للمرأة أن تكشف شعرها أمام الصبيّ المميِّز غير البالغ؟ حيث إنّ الإمام الخوئي قد ذكر عبارة «الأحوط الأولى»، ولم يظهر مرادُه، هل هو الاحتياط

الوجوبيّ أو الاحتياط الاستحبابيّ؟

ج. الظاهر من التعبير الاحتياطُ الاستحبابيّ.

في بعض استفتاءات الإمام الخوئيﷺ يذكر أنّه يجوز النظر إلى العورة في حالة كونها عبارةً عن صورة في جريدةٍ (صحيفة) أو مجلّةٍ. والسؤال: ما هو مدرك هذا الحكم؟ وإذا كان عدم صدق أدلّة تحريم النظر على مثل هذا المورد، فلماذا أفتى الإمام الخوئي في موردٍ آخر بحرمة النظر إلى الصورة في التلفزيون، أو بحرمة النظر إلى الأفلام الخلاعيّة، ما دامت كلّ هذه الأمور قد شرطناها بعدم أخذ الشهوة؟

ج: الفتوى في الحالة الأولى لأنّ أدلّة حرمة النظر لا تشملها، أمّا في الثانية فلأنّ ذلك يؤدّي إلى الفساد الذي يُعْلَم في الشرع حرمته.

يُفتي الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ بحرمة مشاهدة الأفلام الخلاعيّة، حتّى للزوج والزوجة، ولكنّ السؤال هو أنّ البعض يشعر بالحاجة الضروريّة لحضور مثل هذه الأفلام؛ نظراً لجهله الكبير بمثل هذه المسائل الجنسيّة، بحيث إنّه تزوَّج، ويعيش مع زوجته التي تعيش نفس حالته، فهل يجوز لهما حضور هذه الأفلام بمقدار الضرورة المعرفيّة؟

ج: الظاهر جواز ذلك في هذه الحال على فتواه.

هل يجوز للزوج والزوجة أو لغيرهما مشاهدة الأفلام الجنسيّة، لا لضرورةٍ تفرض ذلك، حسب فتاوى السيّدين الخوئي والخميني ومراجع الأمّة الأحياء، حسب اطِّلاعكم؟ وما هو قولكم الشريف

في ذلك؟

ج: الظاهر جواز ذلك على رأي السيّد الخوئي، وعدم جوازه في رأي السيّد الخميني، حسب ما أذكر. ورأيُنا هو عدم جواز ذلك من خلال الارتكاز الشرعيّ في المنع من كلّ ما يؤثِّر في ضعف المناعة الأخلاقيّة، على أساس إلفة هذه المشاهد والأعمال، وليس الأمر مقتصراً على مجرّد فعليّة الممارسة.

امرأةٌ محجّبة لكنّها تصوَّرت صورةً كانت فيها كاشفةً (وضعت حجابها) كما لو كانت في عرسٍ ونحوه، ثمّ توفّيت، فهل يجوز النظر إلى الصورة التي كانت كاشفةً فيها عن شعرها، مع أنّها طوال حياتها كانت محجَّبةً؟

ج: يجوز ذلك إذا لم يستوجب النظر إليها هَتْكاً لحرمتها، بأن كانت تتحفَّظ من إظهارها للأجانب، وكان ذلك مخالفاً لوضعها الشرعيّ الاجتماعيّ.

هل الاختلاط محرَّمٌ؟ وما هو الاختلاط المحرَّم: هل هو مطلق الاختلاط بين الرجال والنساء أو اختلاط له خصوصيّاتٌ معيّنة؟

ج: الاختلاط ليس محرَّماً إذا لم يشتمل على محرَّمٍ، أو لم يؤدِّ إلى محرَّمٍ.

يفتي السيّد الخوئي﵀ بحرمة الاختلاط في المدارس، وكذلك بحرمة الاختلاط في البحر، وهذه ذكرتموها أنتم في أجوبةٍ عن أسئلةٍ مصوَّرة وُزِّعت في الجنوب منذ حوالي أربع سنوات؛ لماذا حرم

الاختلاط في الفرضين المذكورين؟

ج: لأنّ هذين الموردين يؤدِّيان إلى الحرام غالباً في نظره، كما أنّه من خلال احتياطه الوجوبيّ في حرمة كشف الوجه قد يرى استلزام الاختلاط مخالفة الاحتياط.

امرأةٌ تبعد عن رجلٍ حوالي كيلومترٍ واحد، بحيث إذا نظر إليها فإنّه قد لا يميِّز بين كونها رجلاً أو امرأة، وإنْ ميَّز فلن يعرفها مَنْ هي قطعاً، فهل يجوز له النظر؟ وهل يجوز لها الكشف؟

ج: إذا كان نظره إليها يوجب الاطِّلاع على جسدها أو شيءٍ من جسدها، ممّا يحرم النظر إليه، فلا يجوز له النظر، ولا يجوز لها الكشف، حتّى لو لم يعرفها مَنْ هي.

ما هي القاعدة في الصبيّ المميِّز؟ هل هو المميِّز في القضايا الجنسيّة، أو المميِّز في الأمور العامّة، أو في تمييز الأشياء بعضها عن بعضٍ؟

ج: المراد المميِّز في القضايا الجنسيّة.

هل يجوز أن يضع الذَّكَر يدَه على عورة ذَكَرٍ آخر من وراء الثياب، مع عدم الشهوة؟

ج: قد لا يجوز ذلك من ناحية العنوان الثانويّ؛ لأنّه مظنّة الفساد وإثارة الشهوة؛ لأنه لا يملك معنىً عقلائيّاً خارج نطاق ذلك.

شخصٌ يعمل في ألمانيا، فهل يجوز له التسليم باليد (المصافحة) في حال الضرورة، بحيث إذا لم يسلِّم (يصافح) فإنّ عمله سوف لن

يتمّ، وهذا يعني فشل سفره تقريباً.

ج: إذا كان سفرُه ضروريّاً بحيث يقع في الحَرَج لو لم يسافر، وكان ترك المصافحة يؤدّي إلى فقدان العمل أو عدم الحصول عليه ممّا يوقعه في الحَرَج، جاز له ذلك بمقدار الضرورة.

إذا كنّا نعرف امرأةً أنّها سافرةٌ، ثمّ تحجَّبت، فهل يجوز لنا النظر إلى ما كانت تكشفه من جسدها، فإذا كان عندنا صورةٌ سابقة لها أو شريط فيديو كانت فيه سافرةً أو كانت ممثِّلةً سافرة، ثمَ تحجَّبت، فهل يجوز النظر إليها في حالة السفور عندما كانت تمثِّل أفلامها قبل الحجاب؟ وهل يجوز النظر إلى صورة فتاةٍ محجَّبة، ولكنّ هذه الصورة كانت فيها سافرةً، إلا أنّها تحت سنّ البلوغ حالة تصوُّرها لهذه الصورة؟

ج: يجوز ذلك، بشرط أن لا يكون في ذلك هتكٌ لحرمتها، أو إيذاءٌ لها.

إذا كان شابّان داخل الماء، أو فتاتان، فهل يجوز لأحدهم أن ينظر إلى عورة مماثله تحت الماء؟ وهل يجوز ذلك فيما إذا نظر شخصٌ في المرآة التي تعكس صورة عورة ذَكَرٍ مثله جالسٍ مقابل المرآة أيضاً؟ ذلك كلّه مع عدم الشهوة، وإذا كان في المسألة احتياطٌ وجوبيّ فهل يوجد مرجعٌ يجوز الرجوعُ إليه في هذه المسألة؟

ج: لا يجوز ذلك مطلقاً.

هل يجوز مصافحة الأجنبيّة إذا وضَعْنا أو وضعَتْ كفّاً (قفّازاً)

على يدها يمنع من تلاصق البشرتين؟ وهل يجوز الغمز على فرض جواز المصافحة؟ وهل يختصّ الحكم بالمصافحة، فلا يسري إلى غيرها، أو لا، فيجوز أن يضع يده على أيّ نقطةٍ من جسدها بشرط وجود حائلٍ، أو يجوز أن يضع الذَّكَرُ يدَه على عورة الآخر مع وجود الملابس العاديّة؟ ذلك كلّه مع عدم الشهوة.

ج: يجوز ملامسة الرجل لبدن المرأة مع وجود حائلٍ، بشرط أن لا يؤدّي ذلك إلى إثارة الشهوة وما شابه ذلك، وليس له الضغط على كفِّها؛ لأنّ ذلك قد يترك بعض الآثار السلبيّة؛ من ناحية الشعور غير الأخلاقيّ، أو يوحي بذلك.

ذكرتُم في استفتاءٍ سابقٍ أرسلناه إليكم أنّه يجوز العمل بما تضمَّنه كتاب «منية السائل» من مسألة جواز التخايل بدون إنزال المنيّ، فهل يجوز ذلك مع معرفة الشخص المتخايِل مَنْ هي الفتاة التي يتخايلها؟ وهل يشمل الحكم حتّى الشيعيّة؟

ج: هناك استفتاءٌ آخر بالاحتياط في الترك، ولذلك ينبغي الامتناع عنه، ولا فَرْقَ على كلّ حالٍ بين معرفة الفتاة وعدم معرفتها.

لقد رأيتُ عدّة أجوبةٍ لمسائل فقهيّة، بعضها لسماحتكم، عن مسألة حرمة الاختلاط في البحر، على أساس أنّه مظنَّةُ الفساد وإثارة الشهوة، أقول: ما هو الدليل على أنّ ما كان مظنَّةً للفساد أو غيره فهو مُحَرَّمٌ؟ مع أنّه ربما لا يقع تحريمٌ على فرض أنّه لم ينظر ولم يأخذ شهوة؛ وإذا كانت مظنَّة الفساد توجب التحريم فإنّ كثيراً من

الأمور يلزمنا تحريمها؛ فالتجارة في أغلب مصاديقها في مجتمعاتنا مظَنَّة للوقوع في الحرام، بحيث يشعر الإنسان أو لم يشعر؛ فما هو مدرك هذه القاعدة؟

ج: الظاهر أنّ الأساس في هذه القاعدة هو ما يُستفاد من روايات الحرام، ولزوم الاجتناب عن كلّ ما يؤدّي إلى ارتكاب الحرام غالباً، بحَسَب طبيعته العامّة، تماماً كما يُستفاد من أدلّة الحرام حرمة التسبيب إلى الحرام؛ بلحاظ الفهم العُرْفي.

هل يجيز أحدٌ من المراجع الحاليّين أو القريبي عهد بالوفاة، نظر الزوج والزوجة إلى الأفلام غير الشرعيّة من دون ضرورةٍ ملحّة، خصوصاً السيّد الخوئي؟ وما هو رأيكم الشخصيّ؟

ج: الظاهر أنّ السيّد الخوئي كان يجيز ذلك، ولكنْ من خلال سياق فتاواه لا بُدَّ أن يكون ذلك من غير شهوةٍ، ولا ريبةٍ. ونحن لا نجوِّز ذلك، إلّا إذا كانت المسألة من قبيل: الدواء، والحاجة الملحّة التي يتوقَّف عليها الإثارة لدى الرجل والمرأة.

أحكام النكاح والطلاق وما يلحق بهما

روايات الحثّ على الزواج، والترغيب فيه، وفي فضله، وأنّه يُكمل نصف الدين أو ثلثَيْه، هل تشمل الزواج المنقطع؟ وعلى فرض عدم الشمول فهل زواج المتعة بنفسه مستحبٌّ شرعاً أو أنّه جائزٌ فقط؟ ولو كان مستحبّاً، فلو عقد على واحدةٍ فهل تستحبّ الثانية، وهكذا؟

ج: الظاهر أنّ المقصود في الروايات هو تحصين النفس من الحرام، فيشمل المنقطع، ولكنْ لم يثبت استحبابه في نفسه.

إذا قلنا بأنّ قاعدة نفي الحَرَج لا تجري في حقّ الشباب والمراهقين فيما يتعلَّق بالغريزة الجنسيّة، لو كان ثمّة حَرَجٌ، بحيث تقدَّموا في السنّ وغير ميسورٍ لهم النكاح الدائم، ولا المنقطع..، وسبب عدم جريان هذه القاعدة هو المعارضة لملاك مصلحي أهمّ؛ على أساس أنّ تحليل هذه الموارد التي فيها حَرَجٌ سيؤدّي إلى انتشار الزِّنا والفواحش، فنجري قانون التزاحم بين إجراء قاعدة نفي الحَرَج وبين هذه المفاسد الأهمّ..، إذا قلنا بذلك هل يكون كلامنا صحيحاً؟ ولو فرض فساده، فلماذا لا نجري قاعدة نفي الحَرَج في حقّ بعض الشباب، الذين نقطع بكونهم في مورد الحَرَج الشديد من ترك الزِّنا ـ لو منعوا منه ومن الاستمناء معاً ـ، ولم يتيسَّر لهم

الزواج؟

ج: (لم يجب سماحته عن هذا السؤال).

لو أُوقع العقد الذي أُخذَتْ العربيّة فيه شرطاً ـ كالنكاح ـ باللغة العربيّة في خصوص كلمة «زوَّجتُكَ»، دون تحديد المهر أو المدّة في المنقطع، بأنّ قالت: زوَّجتُكَ نفسي، بالعربية، فيما قالت الباقي بلغةٍ أخرى، فهل يصحّ العقد؟

ج: يصحّ العقد؛ لأنّ المناط في مسألة اشتراط العربيّة ـ على تقديره ـ في الإنشاء، لا في المتعلّقات.

أحد الإخوة أنجبَتْ زوجته توأماً، وبعد فترةٍ يسيرة من الولادة حملَتْ بولدٍ آخر، مع أنّ عندها أطفالاً آخرين، وهذا الأمر سبَّب حَرَجاً كبيراً عليه وعلى زوجته، من إعالة ثلاثة أولاد في أعمار متقاربة، فهل يجوز كشف العورة أمام الطبيب أو الطبيبة لغرض وضع اللولب أم لا؟ وما الحكم لو كان الحمل: أ ـ يسبِّب ضرراً صحِّيّاً عليها. ب ـ يسبِّب حَرَجاً كالذي ذكرناه، ولا إمكانية لاستعمال الأقراص (أقراص منع الحمل)؛ لأنّها قد تسبِّب إرهاقاً جسديّاً لها؟

ج: في الفرع الأوّل لا يجوز عند السيّد الخوئي، وربما الإمام الخميني، وضع اللولب الموجِب لكشف العورة بمجرَّد ذلك. ويجوز عند السيّد الخوئي في فرض الضَّرَر الصحّي، بشرط عدم جدوى الوسائل الأخرى في منع الحمل، أو إيجابها للضَّرَر.

إذا ضرب الوالدُ ابنَه الصغير فكم هي الكفّارة لو كانت موجودةً؟

ج: إذا لم توجب الاحمرار الموجِب للدية، فلا كفّارة إلّا الاستغفار.

ذكروا أنّه يجوز الفحش فيما بين الزوج والزوجة، فهل يشمل هذا الحكم المنقطعة؟ وهل يشمل الزوج والزوجة معاً، فكما يجوز للزوج يجوز للزوجة ذلك أيضاً؟

ج: الظاهر جواز ذلك للزوجين في أيّة علاقةٍ زوجيّة.

هل يجيز السيّد السيستاني ـ دام ظلّه ـ نكاح المشهورة بالزِّنا المتجاهرة به؟

ج: الظاهر أنّه يحتاط احتياطاً وجوبيّاً بالترك، كالسيّد الخوئي.

رأيتُ في بعض إجابات الإمام الخوئي أنّه بنى احتياطه الوجوبيّ في حرمة التعقيم المؤبَّد على دعوى الإجماع من الشيخ الأنصاري في هذه المسألة. وفي الحقيقة استغربتُ جدّاً، خصوصاً أنّها دعوى ليست بثابتة، فالإجماع منقولٌ، كما أنّ دعوى الإجماع في لسان الفقهاء كثيرةٌ، ومتناقضةٌ لا تحمل قيمةً؟ فكيف كان هذا البنيان الوجوبيّ، مع أنّه كان بإمكانه البناء على الاحتياط الاستحبابيّ؟!

ج: الظاهر أنّ الاحتياط الوجوبيّ قد يكون منطلقاً من وجود ارتكازٍ فقهيّ عند المتشرِّعة بأنّه لا سلطة لدى الإنسان على قتل

طاقته، ولذلك لا يجوز للإنسان إطفاء نور عينَيْه أو تعطيل السمع أو الشمّ أو الذَّوْق، استيحاءً من حرمة قتل الإنسان لحياته؛ لأنّ ذلك قد يكون قتلاً جزئيّاً، وإذا كان هذا لا يؤدّي إلى الفتوى بالحرمة، فإنّه يكفي في الاحتياط الوجوبيّ.

يفتي الإمام الخوئيﷺ بجواز إجهاض الجنين في حالة عدم ولوج الروح فيه، فيما لو كان عدم الإجهاض يستلزم الوقوع في الحَرَج، فضلاً عن الضَّرَر، أمّا بعد الولوج فلا استثناء إلّا للضَّرَر (هذا موجودٌ في استفتاءات صوَّروها من مكتبكم ـ حفظكم الله ـ عبر أحد مرافقيكم). السؤال: إنّني أقول: إنّ مدرك الحكم هو قاعدتَيْ الضَّرَر والحَرَج، مضافاً إلى الحكم الأوّلي بحرمة قتل النفس المحترمة، ولكنّ الجنين في حالة عدم وجود الروح إمّا أن نقول بأنّ حكمه هو حكم النفس المحترمة أو لا؛ فإن كان الأوّل تساوى حكمه مع حكم الذي ولجته الروح، مما يعني عدم تأثير قاعدة الحَرَج، كما لم تؤثِّر في مَنْ ولجته الروح، أو تأثيرها في مَنْ ولجته الروح ومَنْ لم تلجه؛ وإنْ كان الثاني فإنّ هذا معناه جواز إجهاضه مطلقاً؛ لعدم دخوله تحت أدلّة حرمة قتل النفس؟ فما هو مدرك الحكم لديهم؟

ج: لقد ورد هناك حديثٌ صحيح بعدم جواز إلقاء الحامل ما في بطنها، حتّى لو كان نطفةً؛ كما نستفيد ذلك في أخبار الديات أيضاً. ولذلك فإنّ القضية لا تندرج تحت عنوان قتل النفس، بل يكون حالها حال بقية الأحكام الشرعيّة، التي ترتفع بدليل نفي الضَّرَر أو

الحَرَج. أمّا إذا ولجته الروح فإنّه مشمول لأدلّة حرمة قتل النفس، التي لا يجوز فيها ذلك؛ لأنّه متعلّق بحياة أخرى، وليس للإنسان سلطةٌ على إلغاء حياة الآخر لقاعدة الحَرَج أو الضَّرَر، بل يتبع عمليّة الدفاع عن النفس، تماماً كما لو أراد الإنسان أن يقتل الإنسان، فيجوز له قتله؛ للدفاع عن نفسه، إذا توقَّف على ذلك.

ما هو مدرك حرمة قتل الجنين الذي لم تلجه الروح، مع أنّه غير مشمولٍ لحكم قتل النفس المحترمة؛ لأنّه وقذف المنيّ خارج الفرج يكونان أمراً واحداً؟

ج: ذكَرْنا ذلك في الجواب عن السؤال السابق.

ما هو الدليل القرآنيّ أو الروائيّ أو غيره على انحصار حقّ الطلاق بيد الرجل، دون المرأة؟

ج: آية القوامة، والحديث عن طلاق الرجل للمرأة وعدم الحديث عن طلاق المرأة للرجل، ولا دليل على شرعيّة طلاقها له. كما أنّ دراسة المسألة من الناحية الإيحائيّة تقتضي استفادة ذلك.

يستخدم الفقهاء في بعض الأحيان عبارة «استبان الحمل»، فما هو المقصود منها؟ هل معناه ظهور الحمل، مثل: انتفاخ البطن وما شابه، أو أنّ معناه هو معرفتها بالحمل، وهو ما يمكن أن يحدث بعد أيّامٍ قليلة جدّاً من الحمل، دون أن يكون له أثرٌ ظاهر؟ فما المقصود من «استبانة الحمل»؟

ج: المقصود منه حدوث الحمل بعلاماته.

هل يصحّ أن يتزوَّج الرجل من امرأةٍ عبر قوانين الدولة المدنيّة، دون وجود عقدٍ شرعيّ في ذلك؟ وهل يجوز الزواج الشرعيّ من امرأةٍ تملك ورقةً بالزواج من الدولة، ولكنّها لا تنوي الزواج من هذا الشخص، بل لهدفٍ آخر، وهو تضليل قوى الأمن فيما لو شوهدَتْ تمارس الجنس معه؟

ج: إذا لم يشتمل العقد المدنيّ على الشروط المعتبرة في العقد الشرعيّ فلا يصحّ. أمّا في الصورة الثانية فإذا علم بأنّها عقدَتْ الزواج بالطريقة الرسميّة ظاهريّاً من دون قصدٍ له؛ وذلك من أجل الهدف المذكور، فيجوز الزواج منها، وإلّا فلا بُدَّ من مراعاة الاحتياط.

ما حكم مَنْ زالت بكارتها بغير الوطء، ثم وُطئَتْ حلالاً أو حراماً؟ هل تعامل معاملة البكر أو لا؟ حيث يحكم السيّد الخوئي قدس سره مُطلِقاً كلامه بأنّ مَنْ زالت بكارتها بغير الوطء فهي بمنزلة البكر؟

ج: الظاهر أنّها بحكم الثيِّب عندنا؛ وإنْ كان السيّد الخوئي يفتي بما ذكَرْتَ.

هل تصحّ هبة المدّة في المنقطع بالمعاطاة؟

ج: يصحّ إنشاء الهبة أو الإبراء بكلّ ما يدلّ عليه من قولٍ أو فعلٍ.

نرجو إعطاءنا ضابطةً حاسمةً واضحةً في حدود قيمومة الرجل على المرأة؛ فإنّ المسألة غامضةٌ عند الكثيرين فتوائيّاً، فلا يُعْلَم هل

تشمل عدم سماحه لها بالنظر من الشبّاك أو الكلام مع شخصٍ معيّن أو شرب الدخان أو ما شابه ذلك، أم أنّ المسألة محصورةٌ فيما فيه ضرورات العائلة؟

ج: القيمومة تنحصر في المسألة الجنسيّة، وعدم خروجها من بيته بغير إذنه، والطلاق؛ أمّا غير ذلك فلا دَخْلَ له فيها من ناحية الزوجيّة، وربما يكون له دَخْلٌ من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو النصيحة.

هل يجب على الزوجة أن تتكلَّم مع زوجها، الذي لا يتكلّم معها لسببٍ معيَّن ولفترةٍ زمنيّة محدَّدة عادة، بحيث يكون تكلُّمها معه من باب إزالة المنفِّرات، مع أنّها تتكلَّم معه بشكلٍ كبير دون أن يتجاوب معها، مما يسبِّب لها الإهانة وجرح الشعور؟

ج: لا يجب عليها ذلك، ولكنْ لا يجوز لها القيام بالمنفِّرات الطبيعيّة.

هل هناك تحديدٌ زمانيّ فقهيّ لولوج الروح؟ وما هو؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف نعرف أنّ الجنين قد ولجت فيه الروح؟

ج: الظاهر أنّ الزمان المحدَّد هو أربعة أشهر.

هل عقد التحريم يملك تأثيراً شرعيّاً مع احتوائه على الشروط، حسب فتاوى المراجع؟

ج: إذا تحقَّقت شروطه، وفي مقدَّمتها القصد الجِدّي لاعتبار الزوجيّة، أثَّرَ شرعاً. ولكنّنا نرى أنّ هذا الاعتبار لا يتحقَّق في

الحالات المألوفة، وهي العقد الذي يتبعه هبة المدّة، ممّا يمنع من اعتبار زوجيّة الرجل الكبير للطفلة، أو زوجيّة المرأة الكبيرة للطفل، فإنّ للزوجيّة اعتبارًا عقلائيّاً لا يتحقّق في الفرض المذكور، ولذلك فإنّنا لا نرى شرعيّة عقد التحريم في آثار الزواج.

ما هو رأيكم الشريف في زواج البِكْر الرشيدة، هل يشترط فيه أخذ إذن الأب أو الجدّ؟

ج: رأيي عدم الاشتراط، وإنْ كان الاحتياط لا ينبغي تركه، ولا سيَّما بملاحظة بعض العناوين السلبيّة المترتِّبة على ذلك.

ما هو رأيكم الخاصّ في الأمور التالية؟

١ ـ حلق اللحية:

ج: لم تثبت لدينا حرمته، ولكنْ ينبغي للمؤمن أن لا يحلق لحيته إلّا في الحالات الصعبة؛ لأنّها تحوَّلَتْ إلى شعيرةٍ من شعائر الإيمان.

٢ ـ الغناء:

ج: الظاهر هو حرمة الغناء المشتمل على كلام باطل، وأمّا ما اشتمل على كلام حقٍّ في الموضوعات الدينيّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة فلم تثبت لدينا حرمته، وإنْ كان الاحتياط راجحاً فيما يكون من ألحان أهل الفسوق.

٣ ـ لزوم تقليد الرجل، دون المرأة:

ج: القواعد تقتضي جواز ذلك؛ لأنّ المسألة تتعلَّق بالدرجة العلميّة، من خلال رجوع الجاهل إلى العالم، الذي لا يفرِّق فيه في

بناء العقلاء بين الرجل والمرأة؛ كما أنّ آية ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ..﴾ تشمل المرأة. ولكنّ المسألة هي في وجود ارتكازٍ لدى الفقهاء يسبِّب الوحشة التي لا تُلزم صاحبها.

٤ ـ حكم المرتدّ الفطريّ:

ج: الظاهر من الروايات كون الحكم بالإعدام حاسماً، ولكنّ المسألة لا تزال محلَّ بحثٍ عندي، كما أنّه لا بُدَّ من مراعاة العناوين الثانويّة السلبيّة التي تلزم في العصر الحاضر ضدّ الإسلام من جهة تنفيذه.

٥ ـ مقدار الدية:

ج: الظاهر أنّ التخيير المذكور في الأخبار كان منطلقاً من وحدة السعر في موارد التخيير، ولا مجال عندي للتخيير بين الأقلّ والأكثر في أمثال هذه الأمور، ولكنْ لا تزال لديَّ شبهةٌ في ما هو الأصل المعتبر في المسألة، حيث تكون الخصال الأخرى فرعاً، والمسألة بحاجةٍ إلى التأمُّل.

٦ ـ ولاية الفقيه، ومدركها:

ج: الظاهر ثبوت ولاية الفقيه، بحيث يمارس ولايته من خلال الشورى، باعتبار أنّ ذلك هو القدر المتيقَّن والمتصيَّد من مجموع النصوص.

٧ ـ الزواج من الكتابيّات وغيرهنّ من الكَفَرة:

ج: يجوز الزواج الدائم والمنقطع من الكتابيّات، ولا يجوز الزواج

بغيرهنّ.

٨ ـ خروج المرأة من منزل زوجها إلّا بإذنه مطلقاً:

ج: الحرمة ثابتةٌ في موارد منافاة الخروج لحقّ الاستمتاع، لا مطلقاً.

٩ ـ لعن غير الشيعيّ من المسلمين:

ج: ليس من آداب الإسلام اللعن بدون مناسبةٍ، ولكنْ إذا كان ظالماً أو متعنوناً بالعناوين التي تستوجب اللعن جاز.

هل تجيزون شخصيّاً العقد على المشهورة بالزنا؟

ج: الأحوط وجوباً الترك، لا سيَّما إذا كانت العناوين الثانويّة سلبيّةً، كهتك حرمة المؤمن ونحو ذلك.

ماذا تقولون في النظر إلى الأجنبيّة المتبرِّجة بشهوةٍ؟

ج: يجوز النظر إلى الأجنبيّة المتبرِّجة بدون شهوةٍ.

شخصٌ يعيش الآن في روسيا، وعندما يسأل إحدى الفتيات عن ديانتها تقول: إنّها مسيحيّةٌ، ولكنّه لا يعرف حقيقةً هل تؤمن بالله أو أنّها مجرّد مسيحيّة بالهويّة (شكليّاً)؟ فهل يجوز العقد الزواجيّ عليها قبل التأكُّد من إيمانها؟ ونرجو منكم إعطاءنا حكماً عامّاً في هذا الموضوع، وهو فيما لو شَكَّ الإنسان باستجماع المرأة لشروط أهليّة الزواج.

ج: إذا قالت: إنّها مسيحيّةٌ، ولم تكن هناك حجّةٌ على الخلاف أو

قرينةٌ على العدم، فإنّها تُصَدَّق؛ لأن الغالب إفادة قولها الاطمئنان، لا سيَّما إذا لم يكن هناك دواعٍ للكذب، كما هو الغالب في تلك البلدان، التي لا يعيش فيها الإنسان سلبيّة الإعلان عن العقيدة. وبالجملة فإنّ المسألة تدور مدار الوثوق، إيجاباً أو سلباً.

هل يجوز للزوج مصّ أو لمس فرج زوجته؟ وهل يجوز للزوجة مصّ عضو زوجها؟ وإذا كان حلالاً فهل في ذلك خلافٌ بين الإماميّة؟ لأنّ البعض نقل عنكم القول بالتحريم.

ج: الظاهر جواز ذلك، ولا صحّة لما نُقل عنّي.

هل يجوِّز الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ أن تستمني المرأة لزوجها، بمعنى أن تمارس له عمليّة الاستمناء بيدها، حتّى تدفعه إلى إخراج المنيّ؟

ج: يجوز ذلك عنده، ولعلّها الجهة الوحيدة التي يجوز فيها الاستمناء عند الحاجة إلى الفحص المنويّ.

إنّنا نعرف بأنّ الأحكام الإسلاميّة قضايا حقيقيّة، لا ضَيْرَ من فرض صورٍ لها في غير مجال الواقع؛ لنرى الموقف الإسلاميّ منها، وقد ذكرتُم لنا سابقاً ـ في مسألة عدم إمكان تحديد العُرْف لمسألةٍ كان المعوَّل في تحديدها على العُرْف، كمهر المثل للمرأة ـ، وقلتم: إنّ النتيجةَ، ولو كانت في دائرة الافتراض، هو أنّه لا يوجد لها مهرُ مثلٍ، كيف يمكن أن يكون الموقف الشرعيّ حينها في القضايا التي يعود الحَسْم فيها إلى مهر المثل المجهول حَسْب الفرض؟

ج: لا واقع لهذا الفرض؛ لأنّ البلاد الإسلاميّة الخاضعة لاعتبارات المهر لا بُدَّ أن يكون لها ميزانٌ خاصّ لمسألة المهر حَسْب طبيعة المرأة، وفي الحالات التي لم يذكر فيها المهر فإنّ الحكم هو إمتاعها من قِبَل الزوج.

إذا تزوَّج إنسانٌ امرأةً زواجاً منقطعاً، وفي أثناء المدّة تزوَّجت هي ـ مع علمها بالحرمة ـ زواجاً دائماً من شخصٍ آخر لا يعلم بكونها معقوداً عليها، فهل تحرم المرأة على الزوج الثاني مؤبَّداً؟ وهل يجب إخبار الزوج الثاني بأنّ مَنْ عقد عليها متزوِّجةٌ بالزواج المنقطع حين عقده عليها؟

ج: تحرم عليه مؤبَّداً، ويجب إخباره بذلك إذا كان في ذلك مفسدةٌ، مع التأكُّد من خصوصيّات الموضوع[1].

هل يجوز للمرأة العزباء أن تخرج من منزل أبيها بدون إذنه أو إذن جدِّها؟ وإذا كانت مطلَّقةً أو أرملةً، وتسكن في منزل أبيها، فهل يجوز لها الخروج كذلك؟

ج: يجوز لها ذلك؛ لأنّ الأب لا يملك هذا الحقّ على ابنته، إلّا إذا أدّى إلى الإيذاء المحرَّم.

امرأةٌ عندها ولدان، ووضعها المادّي مع زوجها غيرُ جيِّدٍ كثيراً،

(١) الظاهر أنّ مقصود سماحته إمّا وجوب الإخبار إذا لم يكن في الإخبار مفسدةٌ؛ أو وجوب الإخبار إذا كان بقاؤه على هذه الزيجة فيه مفسدةٌ، والله العالم.

وهي تشعر بالتعب والإرهاق نتيجة تناولها لحبوب منع الحمل، هل يجوز لها كشف العورة أمام الطبيب لوضع ما يُسمّى باللولب؟

ج: إذا كان الحمل ضَرَرِيّاً أو حَرَجيّاً عليها من ناحيةٍ صحِّيّة، وكان في تناول وسائل منع الحمل حَرَجٌ ومشقّةٌ أو ضَرَرٌ، جاز وضع اللولب.

يجب الزواج في الشريعة عند خوف الوقوع في الحرام، فما هو تحديد الحرام هنا: هل هو النظر أو الزِّنا أو الاستمناء، أو يشملها جميعاً أو بعضاً؟

ج: الظاهر أنّ المراد الحرام الناشئ من الحرمان الجنسيّ فيما يكون له أثرٌ جنسيّ.

هل يجوز للرجل أن يتزوَّج امرأةً غير مسلمة ـ أو مسلمة ـ تزوَّجت بزواجٍ مدنيٍّ فقط؟ نريد رأي السيّد الخوئي ورأي السيّد الخميني.

ج: الأحوط وجوباً الترك.

يقول الإمام الخوئي ـ في المسألة ٩٥ من كتاب الجهاد ـ: «إذا أسلمَتْ زوجة الكافر بانت منه، ووجبت عليها العدّة، إذا كانت مدخولاً بها، فإذا أسلم الزوج، وهي في العدّة، كان أحقّ بها». ما معنى قوله: كان أحقّ بها؟ هل معناه أنّه يحتاج إلى عقدٍ جديد، لتصبح زوجته، أو أنّه يجوز له إرجاعها إليه بلا عقدٍ، على أساس أنّها لا تزال في عدّتها الرجعيّة؟

ج: الظاهر هو الوجه الثاني، بمعنى أنّ بينونتها منه تتوقَّف على خروجها من العدّة قبل إسلامه.

هل يمكن العقد على بنتٍ صغيرة عمرها ثلاث سنوات عقداً منقطعاً برضا والدها، بحيث تكون الفترة ليست مجرَّد ثوانٍ؟ وهل تحرم بهذا العقد مؤبَّداً أمُّ المعقود عليها وجدَّتُها ونحو ذلك؟ طبعاً لم يحصل دخولٌ.

ج: إذا كان العقد جامعاً للشروط الشرعيّة المعتبرة ترتَّب الأثر عليه، من حرمة الأمّ والجدّة ونحو ذلك.

هل يحرم للمرأة حال العدّة الخروج من منزل زوجها حتّى لو أذن لها؟ وهل يجوز له إخراجها؟ وكيف تفسَّر الآية الواردة بهذا الصدد؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: المطلَّقة رجعيّاً بمنزلة الزوجة في العدّة الرجعيّة، أو هي زوجةٌ، كما هو رأي السيّد الخوئي، فيترتَّب عليها حكم الزوجة في عدم جواز إخراج الزوج لها من البيت؛ لأنّ سكناها من النفقة، كما لا يجوز الخروج لها في حالة الزواج، إما مطلقاً كما هو رأي المشهور، أو بما ينافي حقّ الاستمتاع، كما هو رأي السيّد الخوئي، الذي نوافقه عليه.

إذا أوقع السنّي طلاقاً بدون شهودٍ، ثمّ تشيَّع هو أو مع زوجته، فهل يحكم بجريان الطلاق ومضيّه، أو أنّ علقة الزوجيّة ما تزال موجودةً؟

ج: إذا تشيَّع ترتَّب عليه حكم الشيعيّ.

هل تترتَّب بقاءً جميع أحكام الزوجيّة بعد وفاة الزوج أو الزوجة؟ وإذا استُثني الجماع، فبأيّ دليلٍ؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: لا تترتَّب أحكام الزوجيّة مطلقاً، إلّا جواز تولّي أمر أحدهما الآخر، من حيث التجهيز وجواز النظر؛ لدلالة الدليل؛ لأنّ الموت يوجب البينونة، ولذلك يجوز لها الزواج من غيره بعد انتهاء العدّة.

هل تجري قاعدة الإلزام في خصوص المسلم غير الشيعيّ، أو تعمّه والكافر؟

ج: الأحاديث الواردة فيها مختصّةٌ بالمسلم غير الشيعيّ، ولكنْ لا يبعد ـ من وجهة نظرنا ـ شمولها لغير المسلم؛ باعتبار أنّها تتصل بالواقعيّة العمليّة لتصرُّف المسلم في المجتمع المختلف في مذاهبه، المتّصلة بالعلاقات العامّة التي قد يكون الجَرْي فيها على الحكم الواقعيّ الأوّليّ مؤدِّياً للحَرَج والارتباك الاجتماعيّ العمليّ.

هل يُعتبر النكاح المنقطع مع انتهاء مدّته محلِّلاً للزوج الأوّل أن يرجع إلى امرأته بعد الطلاق الثالث؟

ج: الآية ظاهرةٌ في انحصار التحليل بالزواج الدائم؛ لأنّه اعتبر الرخصة في العودة إليها مشروطةً بطلاق الزوج المحلِّل، وليس في النكاح المنقطع طلاقٌ، كما هو معلومٌ.

كتاب الأطعمة والأشربة

إذا عرف الإنسان أنّ فعل أمرٍ أو تناول شيءٍ سوف يؤدّي إلى ضَرَرٍ معتدٍّ به جسديّاً فيحرم عليه ذلك، لكنْ في بعض الحالات يكون الضَّرَر بعد مرور فترةٍ زمنيّة، كعدّة سنوات، فهل يدخل مثل هذا الضَّرَر المسبَّب عن تناول شيءٍ لسنين طويلة في المسألة، فيُحكم بالتحريم؟ وبتعبيرٍ آخر: هل الضَّرَر المحرَّم شرعاً لا يختلف فيه بين السرعة في حصوله بعد حصول سببه أو البطء؟ نرجو إعطاء تحديدٍ لهذا الموضوع.

ج: يحرم تعريض النفس للتهلكة أو لما يقرب منها، من دون فرقٍ بين ما يحصل في وقتٍ قريبٍ أو بعيدٍ، إذا علم أو احتمل بشكلٍ معتدٍّ به أنّ السبب في النتائج الضَّرَريّة لهذا المستوى هو الفعل الذي قمنا به سابقاً.

هل تشمل حرمة الجلوس على مائدةٍ يُشرَب عليها الخمر غيرَ الخمر من باقي المُسكِرات، كالنبيذ أو حتّى المُسكِرات المعهودة في زماننا، والتي لا يطلق عليها الخمر المصطلح؟

ج: الظاهر أنّ المراد بالخمر ما يشمل المُسكِرات المعهودة؛ لصدق الخمر عليها، وإنْ أخذَتْ اسماً آخر.

أحد الإخوة المسلمين المؤمنين مبتلى بأمٍّ مسيحيّة، وهو يأكل من طعامها الذي تنجِّسه بيدها، ويلبس من غسيلها الذي تنجِّسه بيدها، ولا يمكنه أن يأكل من خارج البيت كلّ يومٍ، كما لا يمكنه الخروج من المنزل كلِّيّاً؛ لأنّه لا يملك مأوى أو لأنّ عمره لا يتجاوز الثمانية عشر سنة، فما حكمه وحكم أمثاله؟

ج: في مثل الفرض يجوز له الأكل؛ باعتبار الحَرَج، ولكنْ لا بُدَّ له من أن يراعي قواعد الطهارة الاحتياطيّة في الوضوء والصلاة.

إذا كان كما يقولون من أنّه حُرِّمَتْ الخمرة لإسكارها، فصارت علّة التحريم منصوصةً، فهذا يعني دوران التحريم مدارها وجوداً وعدماً، وبما أنّ الإسكار هنا هو العلّة فإنّ هذا يعني أنّ شرب الخمر مع اليقين بعدم تأثيره في إسكار الشارب ليس بمحرَّم، فإنْ قيل: إنّ المقصود هو الإسكار النوعيّ، لا الشخصيّ، فإنّه لا نزاع في أنّ الإنسان لو أخذ برأس إصبعه قطرةً من الخمر وقام بلحسه، فإنّه لن يكون هناك إسكارٌ قطعاً لغالب الناس، فلماذا لا يفتي الفقهاء بالحلِّيّة هنا، ما دام التحريم يدور مدار الإسكار وعدمه؟

ج: المقصود بذلك وجود طبيعة الإسكار فيه، حتّى لو لم يُسْكِر فعلاً، وقد ورد «ما أسكر كثيرُه فقليلُه حرامٌ».

كتاب النذر والعهد واليمين

شخصٌ نذر ولم يَدْرِ هل نذر لأبي الفضل العبّاس أو للإمام الرضا عليه السلام، ماذا يفعل؟ (رأي السيدين: الخوئي والكلبايكاني)

ج: تُصرَف للفقراء عن روح المنذور له على ما في الذمّة إجمالاً، على رأي السيّد الخوئي، لا على رأي الگلبايگاني.

إذا نذر إنسانٌ أن يعطي مبلغاً من المال في جهةٍ معيّنة، ولكنْ بعد فترةٍ نسي كم هو المبلغ المنذور دفعُه، كما أنّه نسي ما هي الجهة التي نذر أن يعطي المال لها، فما حكمه؟

ج: يجب عليه دفع القدر المتيقَّن من المبلغ في المصرف الذي يكون جامعاً بين الجهات المختلفة في احتمالاتها، وإذا لم يكن هناك جامعٌ فالقرعةُ هي المرجع.

إذا نذر إنسانٌ أن يفعل شيئاً، ثمّ نسي ما هو: هل هو دفع مبلغٍ من المال أو الصلاة أو الصوم أو غير ذلك، فما العمل؟

ج: الحكم كالسابق.

إذا نذر الإنسان أن يُنفق مالاً لأحد الأئمّة عليهم السلام، أين يصرفه؟ وما الحكم في حال كون المبلغ قليلاً وعدمه؟ وإذا كان مورد صرفه في زوّارهم، فما الحكم في عدم إمكان ذلك؛ لكونه من سكّان الجنوب

اللبنانيّ، وهو نذر للإمام موسى بن جعفر عليه السلام؟

ج: إذا لم يقصد مصرفاً معيّناً فلا بُدَّ من صرفه في الشؤون المتعلِّقة بالإمام، كالإنفاق على زوّاره وبناء قبره وما إلى ذلك، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فيمكن صرفه على الفقراء عن روحه.

لو نذر الإنسان قيام الليل طوال عمره، وحنث لمدّة سنواتٍ، فهل يجب عليه إكمال متعلَّق نذره؟ أرجو الإجابة عن هذا السؤال حسب فتوى السيّد الخميني والسيّد الكلبايكاني دام ظلّه.

ج: يجب عليه ذلك إذا لم يكن حَرَجاً عليه.

إذا نذر فلانٌ أن لا يقول أو يفعل أمراً، ثمّ خالف نذره عمداً، وجبَتْ عليه الكفّارة، فهل إذا عاود ارتكاب نفس الفعل أو القول المنذور تركه مرّةً ثانية تجب عليه كفّارةٌ ثانية ويرتكب إثماً شرعيّاً، أو أنّ النذر أصبح لاغياً كلِّيّاً؟

ج: لا يجب عليه الكفّارة في المرّة الثانية؛ لأنّ الحنث أبطل النذر وجعله لاغياً.

شابٌّ حلف يميناً أن لا يُدخل شخصاً إلى منزله، ولم يقيِّد يمينه بوقتٍ معيّن؛ ولكنّ ذلك الشخص دخل إلى المنزل بدون علم الحالف، فهل يبطل النذر فيكون غيرَ مُلزَم بعدُ بتنفيذه، أو أنّه يبطل مع الكفّارة، أو لا يبطل ويلزم الكفّارة، أو لا يصحّ الحلف هنا مطلقاً؟

ج: لا يبطل النذر بدخوله من غير علمه أو رضاه؛ لأنّ متعلَّقه هو

الإدخال، لا الدخول.

إذا عاهد المكلّف الله أو نذر نذراً أو حلف يميناً على ترك فعلٍ مثلاً، ثمّ فعله نسياناً، هل يبطل النذر؟ وهل تجب الكفّارة أو لا؟

ج: **لا يبطل النذر بذلك، ولا تجب الكفّارة.**

إذا نذر شخصٌ أن لا يُدخل فلاناً إلى منزله، ودخل ذلك الشخص بدون علم الناذر، هل يبطل النذر أو يبقى مُلزَماً به أو تجب الكفّارة بمخالفته؟

ج: **لا يبطل النذر بفعل الآخر، وإنما يبطل بفعله هو، أي بإدخاله له.**

هل يمكن للأب أو الزوج أن يحلّ عهد الابن أو الزوجة؟

ج: **يجوز ذلك.**

أحكام التعامل مع الدولة غير الشرعيّة

المعروف أنّه يجب دفع ضرائب الماء والكهرباء إلى الدولة اللبنانيّة، هل هذا الحكم تكليفيٌّ، بحيث يأثم (المكلَّف) بمخالفته فقط، أم أنّه زيادة على ذلك يترتَّب عليه عدم ملكيّة الماء، حيث لا يجوز له استعماله مطلقاً، وكذا الحال في الكهرباء؟ هذا مع أنّ المركوز في الأذهان عدم كون الماء ملكاً للدولة، ولم يتمّ عقد إيجار بين الدولة والمواطن على أنّه يجب دفع بدل ما قدَّمته الدولة من خدماتٍ، من أدوات صحِّية لتمديد المياه وأجرة العمال، ولو فرض ذلك، فلا يجب أكثر من ثمن المثل وثمن هذه الأدوات، لا أخذ ضريبةٍ طوال العمر، وعليه لا بُدَّ أن يحلّ له الماء..

ج: لما كان حكم مال الدولة حكم مجهول المالك، الذي يُرجَع فيه إلى الحاكم الشرعيّ، فلا يجوز التصرُّف إلّا بإذنه، ولما كان الحاكم الشرعيّ نوعاً لا يأذن بالتصرُّف بدون بدلٍ، أو بسرقة الماء والكهرباء، فلا يجوز التصرُّف المذكور للمكلَّف؛ لأنّه لا يملكه في تلك الحال، على حسب هذا المبنى.

جباية الضرائب والرسوم التي تأخذها الدولة على المحلّات والبيوت، هل هو جائزٌ أو حرامٌ؟ مع العلم أنّ هناك فتوى للإمام الخوئيﷺ، في كتاب «مسائل وردود»، بالتحريم، فهل يجري هذا

الحكم عندنا في لبنان؟ نرجو الإجابة وفق فتاوى الإمامين: الخوئي والخميني.

ج: لا فَرْقَ في ذلك بين دولةٍ ودولةٍ، وبين مرجعٍ وآخر، ما دام المال المجبيّ غير مستحقّ على دافعه شرعاً.

هل يجوز العمل في الوظيفة داخل الحكومة الجائرة ـ مثل: لبنان ـ، كجَبْي ضرائب الكهرباء والماء وما شابه ذلك؟ نرجو إعطاءنا الحكم في الأمثلة المذكورة.

ج: لا مانع من العمل في الوظيفة الحكوميّة إذا لم يكن مشتملاً على محرَّم، مثل: الأمور المذكورة؛ لأنّها خدماتٌ حقيقيّة، وليست من قبيل: الضرائب الجائرة.

هل يجوز أخذ الماء أو الكهرباء بدون علم الجهات المعنيّة قهريّاً؛ تهرُّباً من دفع الضريبة المفروضة، وفق فتاوى السيّد الكلبايكاني؟

ج: لا يجوز ذلك.

يحرم على فتوى الإمام الخوئي﵀ مخالفة النظام، فما مدى حدود المخالفة؟ وهل تشمل جميع المخالفات القانونيّة وغيرها؟ بمعنى هل أنّها كلّ فعلٍ مخالفٍ لما تعترف به الدولة؟ وهل المقصود بالدولة أيّ دولة مطلقاً، حتّى لو كان وضعها غير مستقرٍّ، مثل: لبنان؟ نرجو إيضاح ذلك، ولكم الأجر.

ج: الظاهر أنّ المراد به ما يلزم من مخالفته تلف الأموال والأنفس ونحو ذلك، بحيث يتحوَّل الواقع المعاش إلى ما يشبه الفوضى

العامّة.

هل يجوز سرقة مال الدولة ـ غير الدولة الإسلاميّة ـ كأكثر الدول في عصرنا، مثل: لبنان؟ وهل يجوز الاختلاس عليها، بلا سرقةٍ بالشكل المعروف، فمثلاً: هل يجوز لشخصٍ عنده بعض الضيق الماليّ أن يجلب عُلباً للأدوية، ويذهب إلى الضمان الاجتماعيّ، ويأخذ من الضمان مبالغ على هذه العلب، مع العلم أنّه لم يستعمل هذه الأدوية، ولم تكن له أصلاً؟ وإذا كان ذلك حراماً فهل هناك مخرجٌ شرعيّ لجوازه، أو احتياطٌ وجوبيّ يمكننا من خلاله تقليد مَنْ يجوِّز ذلك؟

ج: لا يجوز ذلك.

أحد الإخوة يعمل في وظيفتين: الأولى: جابي ضرائب للبلديّة التابعة للدولة اللبنانيّة، والثانية: يكسب منها مبلغ ستّين ألف ليرة لبنانية شهريّاً، فهل يجوز له العمل في الوظيفة الأولى، مع العلم أنّه إذا تركها فإنّ ستين ألف ليرة لبنانية لن تكفيه؛ لأنّه متزوِّجٌ، وله ولدان صغيران، فما الحكم؟

ج: إذا كان العمل محرَّماً فلا يبرِّره ما ذكَرْتَ.

وإذا عمل في الوظيفة الأولى، ولم يُعْطِه الناس أموالاً، فهل إذا أخبر عنهم البلديّة يكون مأثوماً؟

ج: إذا كانت الضرائب جائزةً فيجوز، وإلّا فلا.

وإذا أعطاه الناس أموالاً، فهل يجوز له إعطاؤها للبلديّة؟

ج: الجواب معروفٌ مما تقدَّم، إذا كانت الضرائب غير شرعيّةٍ فلا يجوز الإعطاء، كما لا يجوز الأخذ.

وهل يجوز له التزوير، بتسجيل فلانٍ على أنّه قد دفع مثلاً، وهو لم يدفع؟

ج: لا يجوز ذلك؛ لأنّه كذبٌ.

هل الولاية من قِبَل الحكومة الجائرة محرَّمةٌ بنفسها وبعنوانها، أو بسبب ما يمكن أن يكتنفها من المحرَّمات؟ (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: الظاهر أنّ حرمتها بلحاظ العناوين المحرَّمة المترتِّبة عليها.

أحكام الحدود والتعزيرات والقصاص

حكم قتل سابّ النبيّ ﷺ أو أحد الأئمّة عليهم السلام، هل يقتصر على صورة ما لو كشف هذا السبّ عن إنكاره الرسالة أو ما شابه، أو هو مطلقٌ يشمل صورة الانفعال العاديّ، بحيث قد يسبّ حتّى الله تعالى؟

ج: لا يجوز ذلك إلّا باليقين بالموضوع من جميع جوانبه.

عندما يحكم الفقهاء بنجاسة المرتدّ الفطريّ أو الملّيّ، ويفتون بوجوب قتله أو حبسه حتّى يموت، أو عندما يحكمون بفسخ عقد نكاحه وأشباه هذه الأحكام، هل يقصدون المرتدّ عن جحودٍ وهوىً فقط، أو يشمل حكمهم الشخصَ الذي كفر بالله عن شبهةٍ؛ بسبب وقوعه ـ وهو في طريق بحثه كإنسانٍ متعلِّم ـ ببعض الشبهات، فالإنسان الذي يعتقد بفكرةٍ توجب الكفر، ولكنّ اعتقاده راجعٌ إلى البحث العلميّ، هل يجري عليه حكم المرتدّ أو لا؟ وإذا خاض المسلم مناقشاتٍ مع أحد الكفّار لفترةٍ، ثمّ اقتنع بفكرة الطرف الآخر؛ لقوّة أدلّتها في نظره، هل يجري عليه حكم المرتدّ، كغيره؟ نرجو توضيح هذه المسألة جيّداً.

ج: إذا لم يُعْلِن كفره، وإذا لم يحصل لديه جحودٌ، بل كان في حالة شكٍّ، فليس مرتدّاً، ولذلك فإنّ الذين يكونون في موقع البحث لا

يكونون مرتدِّين.

هل يجوز قتل الحيوانات غير المؤذية، كالطيور وكثيرٍ من الحشرات وما شابه ذلك، وهي غير مملوكةٍ لأحدٍ، كما لا يملك أحدٌ حقّ الاختصاص لها؟ ولو فُرِضَتْ الحلِّيّة في مورد السؤال، فهل هناك حرمةٌ في تعذيب الحيوانات، في حالة ما إذا أدّى التعذيب إلى موتها أو في غير هذه الحال؟

ج: يجوز قتلها؛ لأنّها غير محترمةٍ في الفرض المذكور. ولكنْ لا يجوز تعذيبها؛ لأنّه مصداقٌ للظلم المحرَّم في كلّ الموارد.

يذكر الإمام الخوئي، في «مباني تكملة المنهاج»، أنّه لا خلاف بين الفقهاء، بل ادُّعي عليه الإجماع، أنّه يجب قتل سابّ النبيّ الأكرم، وكذا سابّ الأئمّة والسيّدة الزهراء، مضافاً إلى صحيحة هشام بن سالم وروايات أخرى تعرَّضَتْ لقتل سابّ النبيّ، وأنّ سابّ عليٍّ هو حلال الدم، وعلى ما أذكر فإنّ رواية سابّ عليّ ذكرت لفظ سبّابة، أي كثير السبّ، لا السابّ من أوّل مرّةٍ؛ وفي جواهر الكلام للنجفيّ رحمه الله أكّد ما قاله الإمام الخوئي، وزاد قتل كلّ مَنْ سبّ جبريل، وما له مقامٌ عالٍ في الدين الإسلاميّ..، وهنا:

١ ـ كيف يسرّي الفقهاء حكم قتل سابّ النبيّ إلى باقي الأئمّة، مع العلم بعدم وجود نصوصٍ فيهم؟ وإذا كان الجواب بأنّه هتكُ حرمةٍ، أو أنّ حكمهم عليهم السلام حكمه، فهل يوجد عندنا قاعدة أنّ كلّ مَنْ هتك حرمةً من حرم الله قُتل، وهل عندنا قاعدةٌ أنّ كلّ أحكام الرسول تسري إلى الأئمّة، مع العلم أنّ الرسول حلّ له تزوُّج تسعةٍ،

دون الأئمّة، وأنّ منكرَ رسالته كافرٌ ونجسٌ، دون الأئمّة، فمَنْ أنكر ولايتهم لا يحكم بكفره ونجاسته؟

ج: المسألة إجماعيّة، أوّلاً؛ وثانياً: من جهة تنقيح المناط القطعيّ في نظر الفقهاء، ممّا يجعل الحكم الثابت للحكم المرتكز عليه حكماً ثابتاً للمورد الآخر.

٢ ـ هل يتناسب هذا الحكم مع قواعدنا في التشديد على مسألة الاحتياط في الدماء، فمع العلم أنّ الأخبار في الباب قليلةٌ، ولعلّ أقواها صحيحة هشام بن سالم، ألا يمكننا أن نطرح هذه الروايات؛ لمعارضتها للأصول. هذا، ولو عملنا بهذا الحكم لكان يجب علينا في مثل هذه الأعصار قتل الكثير من الناس؛ لسبّهم ـ ولو عن عدم غضب ـ رسولَ الإسلام محمّداً كثيراً!

ج: الاحتياط في الدماء إنّما يكون في موارد الشبهات. وأما ما ذكَرْتَ من لزوم قتل الكثيرين من الناس فإنّه قد يجعل القضيّة ذات مفسدةٍ كبيرة، فيرتفع الوجوب، بل قد يثبت التحريم بالعنوان الثانويّ.

٣ ـ إذا خرجنا عن دائرة النصوص ـ وعلى التسليم بالوجوب المتقدِّم ـ فبماذا نجيب الناس وأنفسنا إذا قيل: كيف يحكم دين الإسلام بقتل كلّ شخصٍ سبَّ ولو لمرّةٍ واحدة إحدى مقدَّساته؟ فهل يتناسب هذا مع سماحة الإسلام؟

ج: لا بُدَّ من توضيح المسألة بأبعادها العميقة المتَّصلة باعتبار

النبوّة أساساً للإسلام، ممّا يجعل السابّ للنبيّ بشروط السبّ الداخليّة معتدياً على الإسلام والمسلمين، وقد لا يكون من المصلحة إثارة هذه المسألة في بعض المجتمعات بشكلٍ عامّ.

ذكرتُم في بعض كتبكم (من أجل الإسلام) روايةً عن الامام عليّ عليه السلام، عندما قال له أحد الخوارج: «قاتله الله كافراً ما أفقهه»، وهَمَّ المؤمنون بقتله، فقال لهم الإمام: «رويداً، إنّما هو سبٌّ بسبٍّ أو عفوٌ عن ذنبٍ». أليست هذه الرواية وأمثالها دليلاً على نهي الإمام عن القتل بمجرّد السبّ؟ وبمقتضى الجمع بين هذه الرواية وأمثالها والروايات الموجِبة لقتل سابّ النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة يكون الحكم على الأقلّ هو جواز القتل، لا وجوبه؛ فكيف يفتي الفقهاء بوجوب قتل السابّ؟

ج: قد يختلف الحال في مثل هذه الأمور بين ما إذا كان النبيّ أو الإمام هو الذي يواجه الحالة ليعالجها من خلال المصلحة الإسلاميّة، وبين ما إذا كانت القضيّة تتَّصل بالوضع الإسلاميّ العامّ، الذي قد يفرض اعتبار الإهانة للنبيّ أو الإمام موجبةً لمفاسد كبيرة في الواقع الإسلاميّ. أمّا فتوى الفقهاء فهي منطلقةٌ من الأدلّة التي يعتمدونها في ذلك.

سبق وأن أجَبْتُم على سؤالٍ لنا في مسألة وجوب قتل سابّ النبيّ وآله بأنّ المسألة إجماعيّةٌ. أقول: الإجماع اعتبره الإمام الخوئي مدّعى، هذا **أوّلاً؛ وثانياً:** أليس من المحتمل أن يكون الإجماع مدركه روايات المسألة، كصحيح هشام بن سالم، فلا تتمّ شروطه؟

فما جوابكم ـ أيَّدكم الله ـ على ذلك؟

ج: لا بُدَّ من دراسة مسألة الإجماع، فقد تكون بعض المسائل من البديهيّات الفقهيّة التي يُرسلها الفقهاء إرسال المُسَلَّمات، حيث تتجاوز مسألة الإجماع من حيث الحجِّيّة. ربما كانت هذه من تلك.

إذا داهمَتْ قوّةٌ من الدولة أو أيّ قوّةٍ على الأرض ـ غير الحكومة الإسلاميّة ـ منزلَ أحد الأشخاص، فهل يجوز له الدفاع عن نفسه؟ وإذا أدّى ذلك إلى قتله أحد المداهمين، فهل عليه كفارةٌ أو ذنبٌ؟ ذلك كلّه مع صورتَيْ ما إذا كان الحقّ معه أو ضدّه وكان مذنباً واقعاً.

ج: هذه من المسائل التي يختلف فيها الحكم حسب اختلاف الخصوصيات والموارد، فلا يمكن إعطاء قاعدةٍ كُلِّيّة فيها.

أحكام الديات والتعويضات والضمانات

هناك قسمٌ من حوادث السَّيْر ـ مثلاً ـ يسبِّبه خطأٌ من أحد السائقين في قوانين السير، فيؤدّي ذلك إلى اصطدام سيّارتين غير سيّارة السائق الخاطئ، كما لو قطع الطريق سيّارةٌ فجأةً فأدّى ذلك إلى انحراف إحدى السيارات عن الطريق؛ لتفادي الاصطدام بالسيّارة القاطعة، فيؤدّي ذلك إلى صدم سيارةٍ ثالثةٍ أو إنسانٍ، فمَنْ يتحمّل التعويض أو الدية؟ وهل هناك شيءٌ في ذمّة صاحب السيّارة المسبِّبة القاطعة؟ وهل هذا من باب أقوائيّة السبب وآليّة المباشر؟

ج: **الضمان على المُتْلِف عُرْفاً بشكلٍ مباشر، أو الذي يكون سبباً بالإتلاف، بحيث يصحّ نسبة العمل إليه عُرْفاً. ولا بُدَّ من الرجوع في ذلك إلى الموثوقين من أهل الخبرة.**

لو قام أحدُ الأشخاص بتلويث أملاك الغير بالقاذورات والأوساخ، كسيّارةٍ أو محلٍّ أو مطعمٍ أو منزلٍ أو مجوهراتٍ أو غير ذلك، فهل يجب عليه تنظيفها أو ما شابه ذلك أو لا يجب عليه شيءٌ؟ وهل يتساوى الحكم في موردَيْ: العمد؛ والخطأ؟

ج: **الظاهر وجوب إزالة ذلك؛ لأنّه من الضَّرَر الذي يجب على القائم به إزالته.**

يفتي الفقهاء أيَّدهم الله ـ ومنهم: الإمام الخوئي دام ظلّه ـ

بوجوب ردّ المال إلى صاحبه فيما إذا دفعه كعوض عن خمرٍ اشتراها، والسؤال: أليس دفعه للمال دليلاً على إخراجه عن ملكيّته للشخص الآخر، فما هو إذاً المُلْزِم لإعادته له؟

ج: **الدفع إنّما كان باعتقاد الاستحقاق، وهو غيرُ ثابتٍ؛ لأنّه يرى الخمر مستحقّاً للعوضيّة، فلم يكن الدفع مجّاناً، ليكون بمنزلة الهبة. وقد أفتى بعض الفقهاء بعدم وجوب الردّ، إذا كان عالماً ببطلان المعاملة عند دفع المال.**

شابٌّ يأخذ أموالاً من أبيه، لكنْ بدون علم الأب، ولكنّ أخذه للمال كان لكون أبيه بخيلاً، بحيث لا يأتي بالقضايا الضروريّة دائماً، فهل يجوز للابن أخذ المال بهذه الطريقة؟ وهل هناك شروطٌ؟ وإذا كان حراماً فهل يجب إرجاع هذا المال أو لا؟

ج: **لا يجوز له، ويجب إرجاعه إليه.**

هل يجوز أكل المارّة من بستانٍ مُحاطٍ بالسِّياج أو لا؟

ج: **إذا كان ذلك أمارةً عُرْفيّةً على عدم رضاه فلا يجوز.**

لو أنّ شخصاً مسلماً اشترى خمراً أو لحمَ خنزيرٍ من مسلمٍ آخر، فما حكم المال الذي بيد البائع: هل يبقى للمشتري، فيحقّ له المطالبة به، مع العلم أنّ الخمر والخنزير قد تلفا؟ وما الحكم في مثل هذه المعاوضات الموجودة الآن في بلادنا؟

ج: **يبقى المال على ملك صاحبه، ولا قيمة للخمر والخنزير، ولا ضمان لهما؛ لأنّهما ممّا لا ماليّة له.**

لو كنتُ أقود درّاجةً ناريّة، وقطع سائقٌ أمامي الطريق مخالفاً قوانين السَّيْر، بحيث فاجأني، فبذلْتُ قصارى جهدي لتجنُّبه، ثمّ اصطدمتُ به، فهل أضمنُ ما تلف من أجزاء دراجته هو؟

ج: في مثل هذه الحالة ينسب الإتلاف إليه؛ لأنّه هو الأساس فيما حدث.

لو استدان أحدٌ مالاً من أحد البنوك في دولةٍ غربيّة، فهل يجب عليه إرجاع هذا المبلغ أو لا يجب، أو يجري عليه حكم مجهول المالك؟ وما الحكم لو كان يعيش ظروفاً ماديّةً قاسيةً تمنعه من أداء الدَّيْن؟

ج: إذا كان البنك أهليّاً فلا يجري عليه حكم مجهول المالك، وينبغي له إرجاع المال؛ لحفظ سمعة الإسلام والمسلمين.

إذا قمنا بتغسيل ميّتٍ، وأثناء العمل، ونتيجةً لوفاته بفعل القصف الإسرائيليّ، سقطَتْ عدّة عظامٍ صغيرة وقطع لحميّة كذلك في يدنا، وقمنا بوضعها معه عند الدفن، فهل تجب علينا الدية في مثل هذه الحال، التي يقول الفقهاء ـ أدامهم الله ـ أنّ دية الميت عُشْر دية الحيّ، كما هي فتوى السيّد الخميني‌ﷺ أو لا؟ وإذا وجبت الدية فديةُ أيّ شيءٍ هي ما دمنا أثناء التغسيل لم نضرب رأسه، بل حملناه للتغسيل فسقطَتْ قطعةٌ من جمجمته أو عدّةُ قطعٍ صغيرة من لحمه، وهذا الأمر محلّ الابتلاء كثيراً في الظروف المتقدِّمة. (الكلبايكاني).

ج: لا تشمل أدلّة الدية مثل هذه الحالة.

إذا كان لشخصٍ في ذمّتي أشياء مختلفة، مثل: كتابٍ وقلمٍ وطاولةٍ، وفي إحدى اللقاءات طلبتُ منه أن يبرئ ذمّتي ويسامحني من كلّ ما له عليَّ، ففعل ذلك وأبرأني، فهل تبرأ ذمّتي من هذه الأشياء، مع العلم أنّه لا يعرف أنّها موجودةٌ عندي، أو لم يكن ملتفتاً لها على وجه التفصيل حين الإبراء والمسامحة، ومع العلم أنّني ربما أخذتُها منه إعارةً أو سرقةً أو غير ذلك؟

ج: لا بُدَّ أن يكون الشخص قاصداً للإبراء مطلقاً، حتّى في الموارد الشاملة لمثل هذا، أمّا إذا لم تكن القضية بهذه المثابة فلا يتحقَّق فراغ الذمّة بذلك؛ لأنّ مثل هذه الأمور تابعةٌ للقصد.

تشاجر أحدُ الإخوة مع أحد المسيحيّين من الدنمارك، وقام ذاك المسيحيّ بضربه، فشجَّ حاجبَه وجبهتَه وغير ذلك، فهو بمقتضى قوانين المحكمة يمكنه أن يحصل بالوسائل القانونيّة على غرامةٍ على الاعتداء، فهل يجوز له ـ على رأي السيّد الكلبايكاني ـ أخذ المبلغ الذي تدفعه له المحكمة بواسطة الجاني، حتّى لو بلغ زائداً على مبلغ الدية الشرعيّة؟

ج: يجوز ذلك؛ بمقتضى «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم».

لو فرضنا تحديد ديةٍ ببعيرٍ أو أكثر مثلاً، فكيف يجب أن نحسب القيمة في مكان الدفع الذي قد لا يكون فيه بعيرٌ، أو يلزم حساب مكانٍ آخر؟ وكيف هي مواصفاته حتّى نعرف السعر النقديّ للدية في مورد تحديده فيه ببعيرٍ؟ ولو فرضنا أنّ البعيرَ يُؤخَذ بما هو جزءٌ من مئة جزءٍ من الدية، فالدينار هل يُحسَب فقط في خصوص وزنه

من الذهب؟

ج: إنّ الدية مخيّرةٌ بين البعير والدرهم والدينار، ولذلك فيمكن تقديرها بهما إذا لم يمكن ذلك بالبعير.

لا شَكَّ في حرمة سرقة أهل الكتاب اليوم، لكنْ لو وقعَتْ السرقةُ عصياناً، فهل تترتَّب عليها أحكام السرقة، من وجوب ردّ المال إلى أصحابه أو قطع الأصابع ونحو ذلك، أو أنّه لم يقع إلّا العصيان، ويحلّ للسارق أخذ المال؟

ج: الظاهر أنّ الحكم لا يشمل هؤلاء في زماننا، من وجهة نظر الفقهاء، الذين يحرِّمون المسألة بالعنوان الثانويّ.

لو كان هناك مبلغٌ نقديٌّ من المال أمانةً، إمّا مالكيّة أو شرعيّة، أو لم يكن أمانةً، فهل يُعَدّ إتلاف عينه مع وجود مقداره تصرُّفاً محرَّماً، حيث تكون لعين هذه الأوراق النقديّة خصوصيّة، أو أنّ المدار على عدم إتلاف قيمتها، فيجوز التصرُّف فيها لو فرض الحفاظ في المقابل على مقدار القيمة في عين نقدٍ أخرى؟

ج: الظاهر عدم جواز التصرُّف بها؛ لأنّه لا إذن في ذلك من قِبَل المالك الذي يملك العين بخصوصيّتها، حتّى لو لم يكن لها اعتبارٌ ذاتيّ، ولذلك تبطل المعاملة التي يكون النقد ثمناً فيها، ولا تخرج المعاملة عن الفضوليّة بمجرَّد إحراز الرضا؛ لأنّه لا يكفي ذلك في المعاملات، بل في التصرُّف بالعين الخارجيّة.

متفرِّقاتٌ، وفي فقه العلاقات مع الآخرين

هل يجوز مخالفة أمر الوالدَيْن في شيءٍ تؤدّي هذه المخالفة إلى إغضابهما، مع محافظة الولد على السلوك الحَسَن قولاً وفعلاً مع والدَيْه، أو أنّ حقوق الوالدَيْن تفرض غير ذلك؟

ج: إذا كان أمر الوالدَيْن إشفاقيّاً فيجب الطاعة، أمّا إذا كان في الأمور العادية، وكان خلاف المصلحة، فلا تجب الطاعة.

لا شَكَّ في أنّ هَتْك حرمة المؤمن أمرٌ قبيحٌ، لكنْ ما هو المدرك والدليل الذي استند إليه العلماء في القول بحرمة هتك المؤمن؟ إذ يوجد عدّة أشياء قد يستقبحها الوجدان، ولا يحرّمها الشرع، بل يفتي بالكراهة مثلاً، مع العلم ليس كلّ هتكٍ يؤدّي إلى الأذيّة المحرَّمة، كما لو لم يعرف المؤمنون بالحال.

ج: إنّ هتك حرمة المؤمن لونٌ من ألوان الظلم والعدوان عليه، فيشمله ما دلَّ على حرمة الظلم والبَغْي بغير حقٍّ. أمّا الموارد التي قد تكون قبيحةً في بعض جوانبها بمستوى الكراهة فإنّها تختلف عن ذلك. ولعلّ الأحاديث التي تدلّ على حرمة المؤمن بأكثر من حرمة الكعبة توحي بذلك.

نعرف أنّ السِّحْر محرَّمٌ فيما إذا أدّى إلى الإضرار بالمؤمنين، فما هو مدى هذا الإضرار؟ هل هو الإضرار الجسديّ فقط أو الأعمّ منه

ومن النفسيّ أو العقليّ؟ فمثلاً: في بعض الحالات تقول فتاةٌ لحبيبها: اكتب لي «كتاباً» حتّى يقوى حبّي لك، وأكون كالإنسانة التي تعبدك، فيقبل الرجل، ويكتب الكتاب، فهي هنا راضيةٌ، والحبّ ليس ضَرَراً جسديّاً أو نفسيّاً أو عقليّاً؛ فما الحكم في مدى شمول الضَّرَر؟ وما حكمه مع رضا المسحور وعدمه؟

ج: الظاهر من الضَّرَر الأعمّ من الجسديّ أو العقليّ أو النفسيّ، ولا يشمل صورة رضا المسحور، على تقدير صحّة تأثير السِّحْر في مثل هذه الأمور، بالكتابة التي تزيد المسحور حبّاً بالساحر؛ لأنّ المفهوم من الأدلّة المحرِّمة هو الجانب العدوانيّ، الذي يشلُّ قدرة المسحور على الاختيار دون رضاه، والله العالم.

هل يجوز للرجال أن يتشبَّهوا بالنساء بالملابس، أو العكس؟ وإذا كان حراماً فما هو عنوان التشبُّه؟ هل يقتصر على الملابس الخارجيّة، كالسروال أو التنّورة أو الحذاء، ممّا كان ظاهراً ويُعَدُّ خارجيّاً، أو يشمل الملابس غير الظاهرة، كالملابس الداخليّة أو الجوارب أو غيرها؟ فما هو الضابط؟

ج: (لم يذكر سماحته جواباً لهذا السؤال).

هل يجوز الأكل من البستان غير المُسيَّج إذا لم يكن قاصداً الذهاب إليه، بل كان في طريقه؟ وهل يختصّ بحال الجوع أو غيره؟

ج: يجوز الأكل منه حتّى في غير حالة الجوع، إذا لم يُحْرِز رفضَ المالك لذلك.

هل يجوز الأكل من البساتين المُسيَّجة مع نفس الحالة المذكورة أو لا؟

ج: لا فَرْقَ في حقّ المارّة بين ملك المسلم والمسيحيّ، مع توفُّر الشروط.

ذكر البعض أنّه يجوز الأكل من الأغصان التي تقع خارج سياج البستان، فهل هذا صحيحٌ؟

ج: إذا لم يُحرِز عدم الرضا فيجوز.

هل يجوز الأكل من الثمار المتساقطة على فرض عدم جواز الأكل من الثمر الذي على الشجرة؟

ج: يجوز ذلك بالشرط المتقدِّم.

هل يجوز تعلُّم السِّحْر؛ بهدف دفع الضَّرَر عن النفس أو عن المؤمنين؛ أو بهدف أذيّة الكافرين؟

ج: يجوز ذلك في الموارد المذكورة وأمثالها.

هل يجوز تحضير الأرواح ـ عبر الفنجان وغيره ـ، وتحضير الجنّ والملائكة والشياطين وما شابه ذلك عبر أيّ طريقةٍ؟ وهل يختصّ الحكم ببعض الموارد، دون الأخرى؟ نرجو تحديدها.

ج: الظاهر أنّ هذه الأمور غيرُ واقعيّةٍ، بل هي تشبه اللعب أكثر مما تشبه الجدّ، وعلى تقديره فلا يجوز ذلك بالنسبة إلى المؤمنين، إذا كان ذلك مُضرّاً بهم.

هل تشمل حرمة الحكم على أساس الظنّ غيرَ الشيعيّ، من

السنّي أو الكافر أو غيرهما، أو تختصّ بالشيعيّ؟

ج: لا فَرْقَ في ذلك بين المسلم والكافر؛ لأنّ الدليل واحدٌ، وهو عدم جواز الاعتماد على الظنّ في الحكم على الأشخاص؛ أمّا إذا كان المقصود هو قاعدة الحمل على الصحّة فهي مختصّةٌ بالمسلم مطلقاً، من دون فَرْقٍ بين السنّي والشيعيّ.

﴿**إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾، الظنُّ بالآخرين غير مشروعٍ إلّا ما خرج بالدليل، فما هو المقصود من إساءة الظنّ المحرَّم؟ هل هو الإساءة بالظنّ مع ترتيب آثار عمليّة على هذا الظنّ، أو هو مطلق الظنّ، أو غير ذلك؟ وهل يشمل الحكم مطلق الظنّ بالغير، سواء المسلم والكافر والمؤمن والمخالف؟

ج: الظاهر أنّ المراد به الحكم على أساس الظنّ، لا مجرَّد الإساءة المجرَّدة التي تعيش في داخل النفس.

هل يجوز الترحُّم والاستغفار لغير المسلم، بأن نقول: رحمه الله، وغفر الله له؟

ج: الظاهر أنّ ذلك مختصٌّ بالمسلم، الذي يكون محلًّا للمغفرة والرحمة. وهذا ما نلاحظه في الآيات المتحدِّثة عن استغفار إبراهيم لأبيه.

يتعرَّض الإمام الخوئيﷺ في كتاب الجهاد لمسألة السلام على الذمّيّ، فيحكم بجوازه مع الكراهة، فهل المسألة كذلك في الحربيّ، أو أنّه لا يجوز السلام عليه؟ وعلى فرض حرمة السلام على الحربيّ

هل يجوز إلقاء التحيّة غير الإسلاميّة عليه، مثل: لفظ «مَرْحَبَا؛ عَوَافي» ونحو ذلك؟

ج: الظاهر جواز السلام على الكافر مطلقاً، حسب ما جاء في العروة الوثقى، كما أنّه يجوز إلقاء التحيّة المتعارفة غير السلام عليه.

هل يجوز التشبُّه بالفاسقين، كما في كيفيّة حلق شعرهم أو لبس ملابسهم؟ وإذا لم يكن هناك تحريمٌ فهل هو مكروهٌ؟

ج: لا يحرم ذلك، إذا لم يؤدِّ إلى عناوين أخرى، كهَتْك حرمة المؤمن، ولا إشكال أنّه مرجوحٌ.

هل يجوز التشبُّه بالكافرين في عاداتهم، كحفلات أعياد الميلاد، بأن نضع شجرة عيد الميلاد في المنزل، كما يعتاده المسيحيّون، أو نذهب إلى كنائسهم مع عدم الاعتقاد بصحّة دينهم، وما شابه ذلك؟ وإذا لم يكن محرَّماً فهل هو مكروهٌ؟

ج: لا بُدَّ للإنسان المسلم من المحافظة على أصالة الإسلام في عاداته وأوضاعه، وعدم التشبُّه بالآخرين؛ لأنّ ذلك يوجب ضياع ملامح الشخصيّة الإسلاميّة، ممّا يؤدّي إلى ضعف الانتماء، ولا مانع من مجاملتهم بالطُّرُق المألوفة.

التورية حلالٌ مطلقاً، والكذب حرامٌ مطلقاً، ولقد ذكرتُم في جوابٍ لأحد الإخوة أنّ الفَرْق هو أنّه لعلّ المحرَّم هو قصد خلاف الواقع، وهذا هو عنوان التحريم، وهو صادقٌ على الكذب، دون التورية. ولكنّ التساؤل يقع في أنّ علماء الأخلاق قد أكثروا من

الكلام عن مفاسد الكذب، كانعدام الثقة بين الناس وغير ذلك، وهذه المفاسد التي إنْ لم يعتبروها علّةً للتحريم اعتبروها على الأقلّ من حِكَم هذا التحريم، أليست هذه المفاسد نفسها موجودةً في التورية؟ وهذا يعني أنّ كلَّ ما حاولوا تحليله من حكمةٍ وغير ذلك سوف يكون غيرَ صحيحٍ؛ لأنّهم سوف يلزمون أنفسهم بتناقضٍ، كيف تكون كلّ أو أكثر هذه المفاسد موجودةً في حالتين، وتحرِّمون الأولى، وتفلسفون تحريمها، في حين أنّكم لا تحرِّمون الثانية، بل وتفلسفون حلِّيّتها! فما هو الجواب؟

ج: الفتوى كانت بلحاظ طبيعة الأشياء، من حيث طبيعة المصطلح الذي يختلف حاله حسب اختلاف القصد، الذي يوجب صدق عنوان الكذب تارةً، والصدق أخرى، لكنْ قد تطرأ بعض المفاسد المُلْزِمة ـ الشخصيّة والنوعيّة ـ، فتؤدّي إلى حرمته تارةً، وكراهته تارةً أخرى.

يقولون بأنّ الغِيبة جائزةٌ على غير الشيعيّ، فيما الآية القرآنية تقول: ﴿**أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحَمَ أَخِيهِ مَيْتاً**﴾؛ أليس السنّي أخاً في الدين؟ ولماذا حصر فقهاؤنا الأخ بالشيعيّ؟ أليس المسلم حراماً على المسلم دمه وماله وعرضه؟ أليس التشهير بالمسلم هَتْكٌ لعرضه وحرمته؟

ج: الأحوط شمول الحكم في الحرمة لغير الشيعيّ، حسب رأينا؛ انطلاقاً من الآية؛ لأنّ المراد من المؤمن المسلمُ المعتقدُ بالإسلام.

شخصٌ متجاهرٌ بغلاء الأسعار في محلّه، فهل يجوز القول عنه بأنّه غالي السعر، مما يسبِّب قطعاً لرزقه أو لا؟

ج: إذا كان هذا ظاهراً بلحاظ تجاهره فلا بأس بذلك، لا سيَّما إذا كان من قبيل: النصيحة للمسلمين، فإنّها جائزةٌ حتّى مع عدم التجاهر.

هل الفُحْش هو نفس السباب أو غيره؟ وعلى كلّ حال، فكيف يُعْرَف أنّ هذا اللفظ فُحْشٌ أو لا، خصوصاً أنّ السيّد الخوئي﵀ يجعل في رسالته العمليّة من أفراد الفُحْش «ما يُستقبَح التصريح به»، ممّا يعني أنّ هناك قسماً من الفُحْش لا يُستقبَح التصريح به! أرجو توضيح هذه الأقسام والشقوق. (رأيكم ورأي السيّد الخوئي).

ج: الفُحْش هو الكلامُ البذيء الذي يتعلَّق بالأعضاء أو الأفعال الجنسيّة، وهو الذي يُستقبَح التصريح به؛ والسباب هو توجيه الكلام المشتمل على الذمّ، من خلال صفةٍ سلبيّة أو تهمةٍ سيّئة أو نحو ذلك.

ما هو رأي الإمام الخوئي ـ دام ظلّه ـ في الاستخارة بالسُّبْحة؟ هل هي مشروعةٌ وصحيحةٌ في رواياتها؟ وما هو رأيه بالاستخارة بالقرآن، هل هي صحيحةٌ؟ وكيف هي؟ وما رأيه بالاستخارة بذات الرِّقاع، هل هي صحيحةٌ؟ وإذا كانت الخيرةُ فعلاً أمراً موجوداً في الإسلام والشريعة فما هي الحكمة منها؟

ج: لا تحضرني الآن آراء السيّد الخوئي في ذلك، أمّا حكمة الخيرة

فهي الرجوع إلى الله في بيان المصلحة في حالة الحيرة بطريقة الدعاء.

هل يجوز لي ـ كأستاذٍ في الحوزة العلميّة أدرِّس عدّة طلاب، منهم المحصِّل ويدرس بجِدٍّ واجتهاد، ومنهم المهمل بليد الذهن ـ، هل يجوز لي أن أتعامل على أساس أنّني أدرِّس أشخاصاً مهملين وبليدي الذهن وعندهم كسلٌ، مع العلم أنّ هذا سوف يؤدِّي إلى ضَرَرٍ على الطلّاب المُجدِّين، حيث يجعلهم يتأخَّرون في دراستهم؛ ليتناسبوا مع الطلّاب المهملين؟ وإذا كان ذلك جائزاً، فهل هذا الأمر جيّدٌ، ومن آداب المعلِّم مع تلاميذه؟

ج: لا بُدَّ من التفاهم في ذلك مع الإدارة؛ لترتيب الأمور على النحو الذي لا ضَرَر فيه على المُجدِّين.

على فرض الحرمة في السؤال السابق، هل الحكم نفسه يسري على التدريس في الجامعة أو المدرسة، مع العلم أنّ المسألة هناك أكثر فرضاً في تحديد التلاميذ والصفوف، ولا خيار فيها؟

ج: ليس محرَّماً كما ذكَرْنا، ولكنْ لا بُدَّ من الاهتمام بتنظيم الوضع بشكلٍ متوازن.

هل يجوز لعن الشيعيّ الفاسق الفاجر الظالم، كالشاه المقبور؟ هذا مع أنّ السيّد الخوئي‌ﷺ يُفتي بحرمة لعن الشيعيّ مطلقاً، كما في جوابٍ له في كتاب «منية السائل»، وعلى هذا القول كيف نوجِّه قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾؟

ج: الظاهر أنّ الفتوى على حرمة لعن الشيعيّ الفاسق، أمّا

الفاسق في الآية فيفسِّرونه بالكافر.

هل يجوز إفشاء سرٍّ قد أسرَّه إليَّ بعض الإخوة؟ ما الحكم في حال كون إفشائه مضرّاً، وحال عدم كونه مضرّاً، مع أنّ الذي أسرَّ إليَّ به قد رفض إفشاءه؟

ج: **لا يجوز إفشاء السرّ مطلقاً؛ لأنّه كالأمانة التي يجب حفظها.**

إذا كنتُ أحتمل أنّ في الورقة أو الصحيفة التي بيدي لفظَ الجلالة أو آيةً قرآنية، فهل يجوز لي رميها في الشارع أو إحراقها بلا فحصٍ داخل الصحيفة أو الورقة؟

ج: **لا يحرم ذلك، ولكنْ ينبغي الفحص عن ذلك.**

هل يجوز الفُحْش ـ على رأي الإمام الخوئي ـ إذا كان الإنسانُ لوحده؟

ج: **إذا لم يكن أمام مستمعٍ فليس محرَّماً.**

إذا كانت لفظةٌ فُحْشاً محرّماً في بلدٍ من البلدان، فهل يجوز لي أن أتلفَّظ بها في بلدٍ آخر ليست فيه فُحْشاً على سبيل الحكاية، أو أنّ ذلك حرامٌ؟

ج: **يجوز ذلك؛ لصحّة السَّلْب عنها في هذا البلد.**

هل ثبتَتْ حرمة حلق اللحية عند الإمام الكلبايكاني﵀ أو لا؟ وهل ثبوتها على سبيل الاحتياط الوجوبيّ أو فتوى؟

ج: **الظاهر أنّ المسألة عنده فتوى.**

هل الإبقاء على (السكسوكة) وحلق الباقي يعتبر لحيةً شرعيّة؟

ج: تعبر لحيةً شرعيّة على رأي السيّد الخوئي، لا على رأي السيّد الكلبايكاني.

هل يجوز لطالب العلم الدينيّ أن يضع العِمّة، وهو يعلم أنّه لن يكون بمستوى المسؤوليّة، بحيث إنّ طبيعة أخلاقه أو تعامله أو غير ذلك سوف تنعكس سَلْباً على الناس، لتَحكُم الناسُ بأحكامٍ سيّئةٍ على علماء الإسلام بسببه؟ واذا كان شخصٌ يضع عِمّةً، وكانت طبيعة حياته تبعث الناس على السخرية من العلماء، والابتعاد عن الدِّين؛ بسبب تصرُّفاته، هل يجوز له إبقاء هذه العِمّة على رأسه؟ طبعاً على فرض عدم العمل على تغيير خُلُقه. ولا أقصد بالناس أولئك الذين يبتعدون عن الدِّين حتّى ولو كان العالم جيِّداً، بل أعني أنّ هذا الشخص لا يقوم بنشاطاته الدينيّة، ممّا يعطي صورةً سيّئة عن الإسلام، من خلال نظرة البسطاء الضيِّقة.

ج: إذا كان ذلك يؤدِّي إلى هَتْك حرمة الدِّين أو إضعاف الالتزام الدينيّ للناس، من خلال ذلك، فلا يبعد عدم جواز ذلك، من وجهة نظرنا. ولا أملك الآن نقل فتوى الإمام الخوئي في ذلك.

هل يجوز للإنسان المؤمن الملتزم أن يقوم بتصرُّفاتٍ هي في نفسها حلالٌ، ولكنّها تُسيء لسمعة المؤمنين، كأنْ يدخل إلى المقاهي، ويجلس دائماً عند أشخاصٍ يبيعون الخمور، بلا هدفٍ لهدايتهم أو غير ذلك؟ وبتعبيرٍ آخر: هل يمكن تحريم ما كان حلالاً بالعنوان

الأوّليّ؛ لسبب أنّ هذا الأمر يلزم منه إساءةُ سمعة المتديِّنين أو هَتْك كرامتهم أو غير ذلك؟

ج: إذا كان يستلزم هَتْك حرمة المؤمنين فلا يجوز بالعنوان الثانويّ.

هل تقبيل الأيادي جائزٌ مطلقاً، أو حرامٌ مطلقاً، أو أنّه يجوز لبعض الناس، كالعلماء الكرام أيَّدهم الله تعالى؟

ج: الظاهر أنّها جائزةٌ بلحاظ الاحترام لَمَنْ كانت الأوضاع تفرض احترامه؛ وقد جاء في بعض الأحاديث: إنّها لا تجوز إلّا لرسول الله، أو لَمَنْ أُريد به رسولُ الله.

إذا كان تقبيل الأيدي جائزاً، فهل هو مستحبٌّ أو مُستَحسَنٌ أو مكروهٌ؟

ج: يختلف الأمر حَسْب العناوين المحيطة بالموضوع.

وعلى فرض استحباب تقبيل الأيادي، ما هو الدليل على ذلك؟

ج: الأدلة الدالّة على العناوين المستحبّة المنطبقة عليها هو الدليل على استحبابها.

هل يجوز ترك الكلام مع الأخ في الدِّين أكثر من ثلاثة أيّام؟

ج: يجوز ذلك، إذا لم يكن عنوانٌ محرَّم ينطبق عليه.

وهل يختصّ هذا الحكم بالشيعيّ أو يَعمُّه؟

ج: الظاهر اختصاص ذلك بالشيعيّ.

إذا كان عندنا روايةٌ، ووجدنا أنّ بعض العلماء يعتبرونها صحيحةً، وآخرون يعتبرونها كذباً، فهل يجوز لنا نقلها في مقام الخطابة أو الدروس أو الجلسات العامّة أو الخاصّة أو في تأليف الكتب غير المتعرِّضة للمجالات العلميّة الدقيقة، أو أنّه يجب علينا معرفة رأي مرجعنا في هذه المسألة، مع العلم أنّ الرواية قد لا تكون متحدِّثةً عن المجال التشريعيّ، كما لو كانت في مورد التاريخ أو العقيدة أو نحو ذلك، أو أنّه يجوز أن نرويها على أن نقول: رُوِيَت أو نُقلَت أو نحو ذلك؟

ج: يجوز نقلها بطريق النقل والرواية، كما يجوز للإنسان قبولها ورفضها لو حصل له الاطمئنان بذلك، من خلال ثقافته العلميّة الحديثيّة؛ لأنّ ذلك يجعل المسألة في موقع الحُجِّيّة.

إذا تيقَّنَ الإنسان ـ ولو لكونه مجتهداً ـ بكذب روايةٍ معيَّنة، فهل يجوز له نقلها في كتبه أو خطبه أو غير ذلك؟ ذلك أنّني قرأتُ لعلماء عديدين ـ منهم: العلّامة المجلسي والسيّد دستغيب رحمهما الله ـ، فوجدْتُ لديهم رواياتٍ أو قصصاً هي من الغرابة بمكانٍ، فهل يمكن أن يكونوا مقتنعين بها مع كونها كاذبةً، ومع ذلك رَوَوْها؟

ج: الظاهر أنّ هناك طريقةً لنقل الروايات الموحية ببعض الأجواء الأخلاقيّة، بقطع النظر عن صحّتها، وربما كانت ذهنيّة بعض العلماء تتقبَّل ما قد يرفضه الآخرون، تَبَعاً للأجواء الثقافيّة التي تسيطر على تفكيرهم.

هل يجوز الكذب في المجال الإعلاميّ، مثل: صحيفةٍ إسلاميّة أو

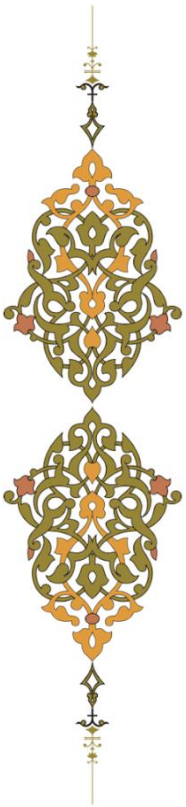
إذاعة أو محطّة تلفزيون؟ وإذا كان حلالاً فما هي حدوده؟ هل هي مطلقةٌ أو في موارد خاصّة؟ وما هي على وجه الدِّقّة؟

ج: لا يجوز الكذب، كأيّ حرام، إلّا بلحاظ بعض المصالح الإسلاميّة العُليا، التي تتجاوز في أهمّيّتها مفسدة الكذب، ممّا يختلف حَسْب اختلاف الموارد.

في بعض الأحيان يخطب الخطباء وأئمّة الجمعة والجماعات والمحاضرون وذوو الكلمات السياسيّة، في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ أو بين صفوف الإسلاميّين، بخُطَب قَيِّمة ؛ لكنْ تتخلَّلُ الخُطَبَ أفكارٌ وأمورٌ وروايات وما أشبه ذلك، من تفسيراتٍ لآياتٍ قرآنية أو توضيحٍ لروايةٍ، أو نقلٍ لحدثٍ في المنطقة، أو حدثٍ تاريخيٍّ، ممّا لا يكون صحيحاً، حتّى بنظر الخطيب نفسه. وهذه الأفكار غير الصحيحة إسلاميّاً تلتقطها الناس بقوّةٍ، وتعتقد بها، حيث إنّ كثيراً من الأمور العالقة في أذهان الناس غير الصحيحة تكون ناشئةً من الركاكة والضعف وعدم الصحّة التي تنطلق منها كلمات الخطباء والمحاضرين وكاتبي المقالات والصحف والجرائد والمجلّات الإسلاميّة وغيرها، ومن هنا يظهر للملاحِظ في الخُطَب وغيرها من الكلمات ـ وحتّى السياسيّة منها، وتلك المتعلِّقة بشؤون الناس ـ الركاكةُ وعدم الصحّة، في حين أنّ عامّة الناس يقتنعون بها، غير ملاحظين لوَهْنها؛ حيث تتحوَّل إلى مجموعة مغالطات، فهل بناء الناس على معلوماتٍ إسلاميّةٍ خطابيّةٍ ركيكةٍ جيّدٌ في المجتمع الإسلاميّ؟ وما هو رأي الإسلام ـ الشرعيّ وغير الشرعيّ،

كالأخلاقيّ ـ من هذه الطريقة في الخُطَب وغيرها؟ وما هي خفايا هذه الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الخطيب نفسه غير قاطعٍ بما يذكره؟

ج: لا يجوز للخطيب أن يتحدَّث بما يعتقد ضعفه أو عدم صحّته؛ لأنّ ذلك يندرج في الكذب، أو في الغُشّ، ونحو ذلك.



ثبت المحتويات

المحتويات

المقدّمة ٧
تقديم [بقلم سماحة الدكتور السيّد جعفر فضل الله] ١٣

القسم الأوّل
استفهامات عقائديّة وتاريخيّة وحديثيّة وأصوليّة

تفسير القرآن بالحديث ٢٣
هل حقّاً لدينا فقهٌ سياسيّ أو إداريّ أو اقتصاديّ؟! ٢٤
الفكر الإسلاميّ ومبدأ «الغاية تبرِّر الوسيلة» ٢٦
حجِّيّة الأخبار في غير المجال الفقهيّ ٢٧
عدم تخصُّص الفقهاء في علم الكلام ٢٨
تلفيق السيّد الصدر بين الاجتهادات لبناء نظام اقتصاديّ ٢٩
حول تقويم فضائل المتقدِّمين (هل أصحاب الحسين أفضل من مجاهدي العصر؟) ٣٠
لماذا لم يكن القرآن واضحاً ومنظَّماً لا لبس في فهمه؟! ٣١
ما المراد من الظنّ المنهيّ عنه في الكتاب الكريم؟ ٣٢
مبرِّر رفض الفقهاء للرواية في الفقه بحجّة الحمل على الجهات الأخلاقيّة ٣٣
ما قيمة إثبات الإمامة إذا ثبتت عصمتهم بمثل آية التطهير؟ ٣٥
علّة تبيين الأحكام بدون عللها ٣٥
هل النصوص العقابيّة ذات دلالة على التحريم ٣٦
ما هو مبرِّر ذكر المعصوم لحكم دون ذكر القرينة معه متصلةً؟ ٣٧
هل الاجتهاد مَلَكة «قُدْسيّة»؟ ٣٨
مشكلة تأليه الأشخاص ٣٨

منهج تفسير الأحلام ٤٠
هل ذكر أو تكرار شيءٍ في القرآن دليلُ أهمِّيّته؟ ٤١
ملاحظاتٌ حول السيرة الحسينيّة ٤٢
تفسير خروج الماء من الأصلاب في القرآن الكريم! ٤٤
فرضيّات الخروج من مشكلةٍ بحثيّة دون تقديم دليلٍ ٤٤
فلسفة القوانين في الإسلام، ومشكلة المنطق التبريريّ الدائم! ٤٥
حول فكرة «الاحتياط الوجوبيّ» ومبرِّراتها ٤٧
أيّ منطقٍ علميّ في بناء مجمل الشريعة على الظنون؟! ٤٨
هل هناك مشكلةٌ منهجيّة في الاستدلال بالسيرة المتشرِّعيّة؟ ٥٠
كيف يمكن فهم توظيف مسألة القرابة من النبيّ في الاحتجاجات و..؟ ٥١
لا أفهم ممارسة الأئمّة للتقيّة! ٥٢
الزيجات بين بني هاشم وبني أميّة وغيرهم، وأسماء أولاد الأئمّة! ٥٣
كيف نفهم ترخيص الإمام الحسين لأصحابه بمغادرة المعركة ليلة العاشر؟ ٥٣
كيف نفهم رفض الأئمّة في بعض الأحيان تولّي السلطة (عليّ ـ الرضا)؟ ٥٤
وجه حجِّيّة الاطمئنان ٥٥
تبرير فكرة الاحتجاج بالسيرة العقلائيّة ٥٦
ملاحظاتٌ على منهج الاستدلال اللغويّ في علوم النحو و.. ..... ٥٧
كيف يمكن فهم حُكمٍ بدأ منذ عصر الصادقَيْن، كالخمس؟! ٥٨
حول انتفاع الأموات بعمل الأحياء، أسئلةٌ ومداخلات ٦٠
تحريف الإنجيل والمنازعة بين الشيخ عبد الحميد المهاجر والسيّد علي الأمين ٦٥
بماذا تنصحون طالب العلم أن يقرأ في مرحلة السطوح؟! ٦٦
في المفاضلات بين الأنبياء والأئمّة و.. ..... ٦٧
حول آخرة الشهيد وعدم مواجهته للعذاب ٦٨
حول تفسير آية: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا..﴾ ٦٨
مدى منطقيّة الاعتماد على الإطلاقات والعمومات في أمورٍ لم تُتخيَّل من قبل! ٦٩
دائرة حجِّيّة القطع، وشمولها للعقيدة، وحدودها ٧٠

هل تعذير الكافر القاصر يجعل المسلم أسوأ حالاً منه؟! ٧١
معنى «المؤمن» في لغة القرآن والسنّة ٧٢
حول مصحف الإمام عليّ ومصحف السيّدة الزهراء ٧٣
بين مشروعيّة تنقيح المناط والنهي عن القياس ٧٥
كيف نجمع بين علم النبيّ بوقائع ما بعد وفاته وبين بعض زيجاته؟! ٧٦
صحّة سند عهد مالك الأشتر ٧٦
هل غلبة الوقوع في الحرام توجب التحريم؛ سدّاً للذرائع؟! ٧٧
تفسير الروايات المرتبطة بالطبّ والعلاجات النفسيّة ٧٨
عدم ثبوت دعاء التوسُّل ٧٨
الردّ على مَنْ عرَّض بالسيّد فضل الله لعدم مشاركته في مسيرة البراءة ٧٨
ما معنى الضرورة؟ وهل يمكنها شلّ الإطلاقات والعمومات؟ ٧٩
هل عدم قول أحدٍ برأيٍ كافٍ في ردّ هذا الرأي؟ وكيف؟! ٨٠
ما معنى «قضيّة شخصيّة» في تداول الفقهاء؟ ٨١
معنى «الإمام الجائر» في الروايات والأحاديث ٨١
الموقف من التفاسير الغريبة وغير العُرْفيّة في روايات أهل البيت ٨٢
تواتر القرآن وعدم تواتر القراءات! ٨٣
علّة تحريم الخمر في القرآن، وسبب عدم الأخذ بها! ٨٣
معقوليّة معرفة أهل البيت بتفاصيل وفاتهم ٨٤
قراءة شخصيات الآخرين ورؤية صورهم المَلَكوتيّة ٨٥
كيف نفهم إرشادات اختيار الزوجة الصالحة مع زيجات بعض الأنبياء ٨٥
حول السياق القرآنيّ وإمكانات الخروج عنه ٨٦
في معضلة هيمنة العناوين الثانويّة ٨٧
حول العُرْف ودَوْره في الشريعة ٨٨
استفهاماتٌ حول قضية الرقّ في الإسلام ٩٠
منشأ تقسيم الذنوب إلى صغيرةٍ وكبيرةٍ ٩٤
ما هو معيار نسبة مفهومٍ ما للإسلام؟ ٩٤

تساؤلاتٌ حول علاقة آية أولي الأمر بأهل البيت النبويّ ٩٥
لماذا يلزمنا تقديم الأهمّ على المهمّ عند التزاحم؟ ٩٧
استفهاماتٌ حول نقل الحديث باللفظ أو بالمعنى! ٩٧
ماذا عن المرجعيّة بعد الإمام الخوئي؟ ١٠١
ظاهرة تطويع النصوص وَلَيِّ عنقها في التراث الإسلاميّ ١٠١
حول تقديم الشريعة للناس بمنطق تبيان المصالح والمفاسد ١٠٤
حول أوضاع علماء الدين في لبنان ١٠٦
ماذا لو كنّا في موقع القوّة، كأمريكا، ألن نفعل ما تفعله؟! ١٠٨
أفضل كتاب روائيّ لطالب العلم ١٠٩
ما معنى ردّ الرواية لمخالفتها لأصول المذهب وقواعده؟! ١٠٩
نقد ظاهرة التعقيد اللفظيّ في الكتب الدينيّة والحوزويّة ١١٠
ملاحظةٌ حول المكاتبات والمراسلات المنسوبة لأهل البيت النبويّ ١١٢
هل تقوم المرجعيّة الدينيّة بدَوْرها المنشود اليوم؟! ١١٣
حول ظاهرة الوكالات والإجازات! ١١٤
الفكر الدينيّ والبُعْد عن الواقع ١١٦
فوضى الوضع في الحوزات الدينيّة ١١٨
حول المراسلات مع العلاّمة فضل الله ١٢٠
اعتذارٌ عن عدم عيادة السيّد فضل الله ١٢٢

القسم الثاني
الاستفتاءات الفقهيّة

كتاب الاجتهاد والتقليد وولاية الأمر ١٢٥
كتاب الطهارة ١٣٧
أحكام الأموات ١٤٩
كتاب الصلاة ١٥١
كتاب الصوم والاعتكاف ١٦٧

كتاب الزكاة والخمس والأوقاف والصدقات ١٧٣
كتاب الحجّ والزيارة والشعائر ١٩٥
التبليغ وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٩٩
كتاب الجهاد ٢٠٣
أحكام البيع والإجارات والتجارات وما يلحق بها ٢١١
أحكام الغناء والموسيقى وما يرتبط بهما ٢٣٥
أحكام اللقطة ٢٤١
أحكام الاختلاط والستر والنظر ٢٤٣
أحكام النكاح والطلاق وما يلحق بهما ٢٥١
كتاب الأطعمة والأشربة ٢٦٧
كتاب النذر والعهد واليمين ٢٦٩
أحكام التعامل مع الدولة غير الشرعيّة ٢٧٣
أحكام الحدود والتعزيرات والقصاص ٢٧٧
أحكام الديات والتعويضات والضمانات ٢٨٣
متفرِّقاتٌ، وفي فقه العلاقات مع الآخرين ٢٨٩

ثبت المحتويات ٣٠٣

صدر للمؤلِّف

تأليف

١ . التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢ . نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣ . بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤ . مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥ . علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦ . بحوث في فقه الحج
٧ . حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨ . فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩ . دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠ . دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١ . إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢ . حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣ . المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤ . رسالة سلام مذهبي
١٥ . حجية الحديث
١٦ . الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدان)
١٧ . منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدان)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني
٢٤ . فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)
٢٥ . اللغة القرآنية بين العرفية والمافوق عرفية وفكرة بطون القرآن
٢٦ . التعليقة على منهاج الصالحين (مجلدان)
٢٧ . استفهامات واستفتاءات مع المرجع الديني العلامة السيد محمد حسين فضل الله (١٩٩٠ . ١٩٩٥م)

ترجمة

١ . إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢ . الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو

٣ . بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية
٤ . مقاربات في التجديد الفقهي
٥ . المجتمع الديني والمدني
٦ . الحج، رموز وحكم
٧ . الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨ . الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١ . بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات السيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١ . المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢ . سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣ . أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤ . اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥ . المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦ . العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧ . مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨ . فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩ . الوحي والظاهرة القرآنية
١٠ . الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١ . الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١ . الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢ . المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps