التعليقة على منهاج الصالحين

(١)

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 978-614-517-099-0

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

التعليقة
على منهاج الصالحين

هذه تعليقةٌ فقهيّةٌ مختصرةٌ على كتاب «منهاج الصالحين»، للسيّد الخوئي رحمه الله،
لم تُكتَبْ بقصد عمل الآخرين بها، بل بقصد اطِّلاع الباحثين والمهتمّين،
والله الموفِّق والمعين

الجزء الأوّل

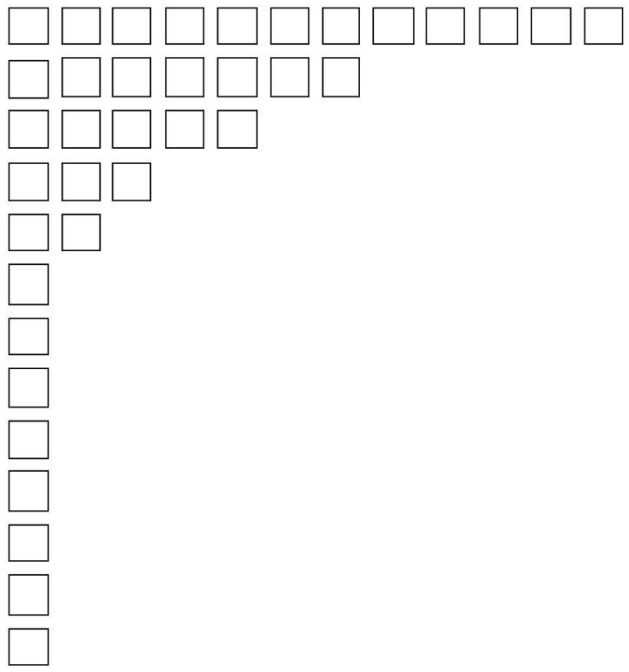
حيدر حبّ الله

دار المحجة البيضاء

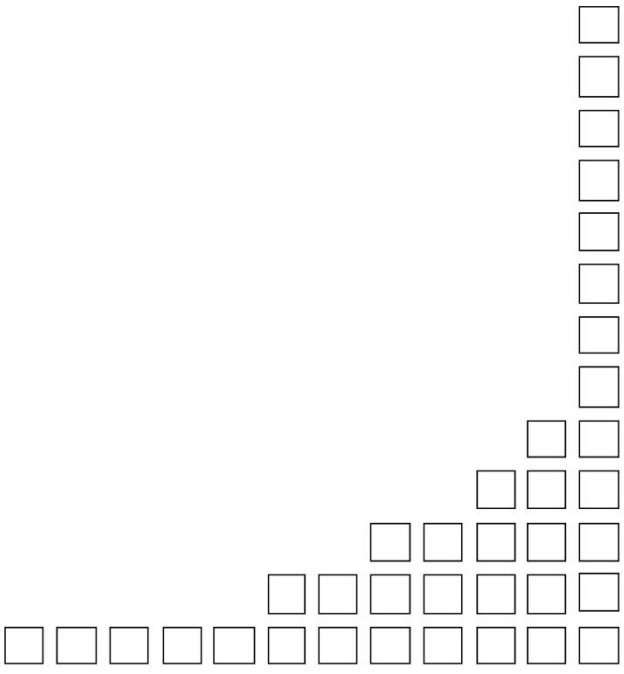
إخراج

لبنان · 71 362109

بسم الله الرحمن الرحیم



المقدّمة



يحتلّ الفقه الإسلامي مكانةً مرموقة في تاريخ العلوم عند المسلمين، وقد أسهم الفقهاء بمذاهبهم المختلفة في إثراء هذا العلم، حتى توسَّع توسّعاً هائلاً، دفع بعضهم للعمل على تهذيبه وإخراجه من النقاش الموسّع الذي لا ينتهي.

وتنقسم المدوّنات الفقهيّة التي تركها العلماء إلى أقسام كثيرة، تعرّضنا لها في كتابنا (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، من بينها: ما يسمّى بكتب الفتاوى، أو ما يُعرف في الفضاء الإمامي بالرسائل العمليّة وكتب الاستفتاءات. وقد تطوّر تدوين هذا النوع من الكتب عبر التاريخ، وبخاصّة بعد كتاب «العروة الوثقى»، للسيد محمّد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ)، بدايات القرن العشرين.

ومن بين هذه الكتب التي حظيَتْ باهتمامٍ كبير، بل أصبحت مدوَّنةً يعلِّق عليها العلماء، كتاب «منهاج الصالحين»، للسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ)، والذي دُوِّن أواسط القرن العشرين، ثم جاءت نسخة السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) من الرسالة العمليّة، لتسير على متن منهاج الحكيم، لكنّه ـ أي الخوئي ـ طوَّره وتوسَّع فيه ربما بأكثر من الثلث، مضيفاً مسائل كثيرة، ومتوسِّعاً في المسائل نفسها، فضلاً عن إضافته لاحقاً مباحث الجهاد والقضاء والشهادات والحدود والتعزيرات والقصاص والديات.

وقد اشتغلتُ وما أزال على نمط البحث الفقهي الموسَّع، مثل: بحوثي في كتاب الأمر بالمعروف، وكتاب الجهاد، وكتاب الأطعمة والأشربة، وغير ذلك، لكنّني وجدت أنّ تدوين تعليقةٍ استدلاليّة مختصرة على منهاج الصالحين، للخوئي، يمكن أن يعكس رؤيتي المتواضعة في أغلب مسائل الفقه الإسلامي المدرسي، ويعطي صورةً عن

طريقة تفكيري في معالجة قضايا هذا الفقه.

وأصل الفكرة كانت في افتتاح قسم (آراء)، حيث اقترَحَ عليَّ بعضُ الأصدقاء والمتابعين فتحَ قسمٍ في الموقع الإلكتروني الشخصي، يخصَّص لذكر عُصارة النتائج الفقهيّة وغيرها، والتي توصّلتُ إليها في أبحاثي وكتبي أو في محاضراتي ودروسي، سواء منها جميعاً المنشور وغير المنشور حتّى الآن. وقد اعتبر هؤلاء أنّ أغلب الناس ربما لا يكون لديهم الفسحة أو المكنة الكافية لمراجعة كتبٍ مطوَّلة أو بحوثٍ موسَّعة في موضوعات مختلفة؛ حتى يستوضحوا الرأي النهائي فيها، الأمر الذي يجعل من المفيد جعلهم مطَّلعين على النتائج البحثيّة التي توصَّلتُ إليها بشكلٍ مختصر، مطعَّمةً في كثير من الأحيان بأبرز النكات الاستدلاليّة العُمدة.

وقد رأيتُ أنّ هذه الفكرة جيّدةٌ، خاصّة وأنّ سعة البحوث ونوعيّة الموضوعات ـ بما فيها الأجوبة المطوّلة في العادة ضمن كتاب (إضاءات) ـ جعل بعضهم يتصوَّر أنّني لم أُبدِ رأيي في العديد من الموضوعات.

انطلاقاً من ذلك، ارتأيتُ عام ٢٠٢١م تخصيصَ قسمٍ في الموقع الإلكتروني تحت عنوان: (آراء)، أكتب فيه النتائج التي توصَّلتُ إليها في هذا الموضوع أو ذاك، بشكلٍ موجزٍ ومختصرٍ جدّاً.

ولكنّ فتح هذا القسم الذي وضعْتُ فيه آراءً في موضوعات مبعثرة من الفقه، من أوّله إلى آخره، وبشكلٍ شبه يوميّ، دفعني إلى كتابة توضيحٍ ضروريّ لاحقاً، وهذا نصُّ التوضيح:

«بدايةً، أشكر الله تعالى على التفاعل الطيِّب الذي حصل عقب افتتاح قسم (آراء) في الموقع الشخصيّ الإلكتروني، لكنْ أودّ هنا ذكر بعض التوضيحات والتعليقات:

١ـ منذ افتتاح قسم (آراء) تتالَتْ عليَّ مجموعة من الأسئلة الفقهيّة، وأحبّ هنا تذكير المتابعين والمحبّين أنّ قسم (آراء) ـ كما اتَّضح من المنشور الأوّل المرتبط به ـ ليس

صفحة استفتاءات، ولم أذكر آرائي فيه بقصد عمل الآخرين بها، بل هي صفحة خلاصات بحثيّة؛ بهدف توضيح أفكاري، وبيان رأيي النهائيّ في المسألة، ورفع بعض الالتباسات، وتسهيل وصول الآخرين إلى قناعاتي بعد سلسلةٍ طويلة من الاعتراضات التي ترى أنّ الكتبَ والبحوثَ مطوَّلةٌ، وأنّ القارئ بحاجةٍ لخلاصاتٍ مكثَّفة، أو أنّ فلاناً لا يُعطي رأيه بصراحةٍ، فاضطررتُ للكشف عن آرائي، التي هي موجودة أصلاً في الكتب والمقالات والبحوث المنشورة لي من قَبْل.

من هنا، فهذه الصفحة هي مجرّد صفحة تعكس الآراء ونتائج البحوث، ويحقّ لأيّ إنسانٍ نشر نتائج بحوثه، وفي الوقت عينه يحقّ للآخرين الترحيب أو الانتقاد المبنيّان على مراجعة البحوث نفسها، دون استعجال في القبول أو الردّ.

٢ـ تمَّتْ ملاحظة ظاهرةٍ تبدو لي غير صحِّيّة أتَتْ عقب نشر بعض آرائي المخالفة للمشهور، وهي ظاهرةُ الحماس الذي انتاب بعض المحبّين والمتابعين، فأخذوا بتوجيه سهام النقد للآراء المشهورة في الفقه، والاستخفاف بها، والتقليل من شأنها.

إنّ ما أودّ التركيز عليه هو أنّ مدرسة العقل والإيمان، التي ننتمي جميعاً إليها، تدعونا لتقديم الأنموذج الأخلاقي الأفضل في سلوكنا تجاه الآراء الأخرى؛ لنكون مثالاً في التعدُّدية والانفتاح، فكما يمكن أن تكون آراء المشهور غيرَ مصيبةٍ للواقع، كذلك يمكن أن تكون الآراء المخالفة للمشهور هي الخاطئة. وعلينا جميعاً التأكيد والعمل على احترام جميع الآراء، وعدم جعل بعض المنطلقات غير الصحيحة أساساً في تعاملنا مع القضايا البحثيّة والعلميّة. فليس كلّ جديدٍ حقّاً لمجرّد أنّه جديدٌ، ولا كلّ قديمٍ باطلاً لمجرّد أنّه قديمٌ، والعكس صحيحٌ تماماً؛ فليس كلّ قديمٍ أو مشهورٍ يجب أن يكون حقّاً لأنّه قديمٌ أو مشهورٌ، ولا كلّ جديدٍ أو مخالفٍ للمشهور يجب أن يكون باطلاً لمجرّد أنّه جديدٌ أو مخالفٌ للمشهور»، انتهى نصُّ التوضيح.

وبعد مرور ما يقرب من سنتين على افتتاح قسم (آراء)، اقترح عليَّ بعضُ الإخوة

أنّه وبدلاً من نشر آراء متفرّقة، لماذا لا يتمّ جمع مختلف الآراء في الفقه كلّه ضمن كتابٍ واحدٍ، فجاءت فكرة التعليقة على منهاج الخوئي، فكان شروع العمل فيها في شهر أيلول / سبتامبر من عام ٢٠٢٣م، ويُتوقَّع ـ ضمن الخطّة الموضوعة ـ الانتهاء من العمل عليها خلال ستّ سنوات من تاريخ الشروع، إنْ شاء الله.

حول هذه التعليقة

يهمّني هنا توضيح بعض النقاط المتعلِّقة بهذه التعليقة:

١ـ ليس الغرض من هذه التعليقة الإفتاء بقصد عمل الآخرين، وليست مشروعَ مرجعيّةٍ بأيّ معنى، بل الهدف منها تقديم قراءة مختلفة لقضايا الفقه من منظورٍ اجتهاديّ داخليّ، ومن ثَمَّ فمؤلِّف هذه التعليقة لا يطالب الناس بالعمل بها، ولا يعلن براءة ذمّتهم بذلك، ولا عدمه.

٢ـ إنّ هذه التعليقة كما تتضمّن بيان الآراء النهائيّة، كذلك تتضمّن الكثير من المقاربات الاستدلاليّة، ضمن صياغاتٍ مكثَّفة ومختصرة، يمكن لأهل الاختصاص والمتابعين فهمها وتحليلها، فهي ليست تعليقةً فتوائيّة، بل هي تعليقةٌ استدلاليّة أيضاً.

٣ـ سوف يرى القارئ في التعليقة نسبةً كبيرةً من الآراء غير المألوفة له والمخالفة للمشهور. وهذا متوقَّعٌ، ولهذا الأمر أسبابه الطبيعيّة، الناجمة عن نتائج مرتبطة بالبحوث الأصوليّة والحديثيّة والرجاليّة، وكذلك بمنهج فهم النصّ وطريقة التعامل مع النصوص، حيث شرحنا في أكثر من موقع أنّ الكثير من تطبيقات الفقهاء غير عُرْفيّة، وأنّ طلاب الحوزات الدينيّة والمختصّين بمجال الدراسات الفقهيّة تأثَّروا بهذه الطريقة، حتى صاروا يتصوّرون أنّها هي الطريقة العُرْفيّة الوحيدة، وأنّ غيرها لا علاقة له بالعُرْف، مما ولّد عُرْفاً خاصّاً داخل الفضاء العلمي الحوزوي، الذي أزعم أنّ جملةً لا بأس بها من تطبيقاته لا علاقة لها بالعُرْف اللغويّ، ولا العُرْف العربيّ، ولا العُرْف العامّ، ولا نحو ذلك، بل هي ابتعاد عن العُرْف، دون إحساسٍ بهذا الابتعاد، الذي

حصل بفعل تراكم الطريقة الدقِّيّة في التعامل مع النصوص عبر القرون.

٤ـ ولتوضيح اختلافات المباني خصَّصْنا الفصل الأوّل من هذه التعليقة لرصد أبرز ما توصَّلتُ إليه في مجال الأصول والحديث والرجال والمصادر التاريخيّة ونحو ذلك، بما يكشف للقارئ، ويجعله يتوقَّع ـ ويتفهَّم ـ حصول اختلافٍ كبير في النتائج.

٥ـ إنّ مخالفة المشهور أو الإجماع ليست ـ في تقديري ـ عَيْباً، وفي الوقت نفسه ليست حقّاً مطلقاً أو غايةً منشودة أو أمراً مقصوداً لذاته، وهذا يعني أنّ التلويح بعصا مخالفة المشهور والإجماع ليس صحيحاً من وجهة نظري المتواضعة، وليس معياراً في ضعف قولٍ أو فكرةٍ أنّ مشهور العلماء لا يقولون بها؛ فالعلماء يُستَدَلّ لهم، لا بهم، ودليلنا هو الكتاب والسُّنّة، وما قيل عن طريقيّة الإجماع والشهرة ناقَشْناه في موضعه.

على هذا الأساس، لا نرى عَيْباً إطلاقاً في «تأسيس فقهٍ جديدٍ» لو أدَّتْ إليه الأدلّة، فهذه ليست مذمّة، وفي الوقت نفسه ليست مقصداً منشوداً بذاته. وإذا كان لأحد نقدٌ على فكرةٍ في هذه التعليقة فهذا حقُّه الطبيعي، على أن يقدِّم نقده هذا في قالبٍ موضوعيّ بنّاء ومهذَّب أخلاقيّاً، أمّا التهويل والتخويف وقرع الطبول وإطلاق التُّهَم والتشكيك بدين المرء وأخلاقه وعلمه فممّا لا يليق بشأن أهل العلم، فالحجّة والنقاش معيارهما المنطق والأدلّة، ولكلّ شخصٍ طريقة فهمٍ ومنهج تفكيرٍ، وعلينا احترام بعضنا بعضاً في هذا المضمار.

٦ـ لقد سعَيْتُ في أن أرسل هذه التعليقة إلى عددٍ من الإخوة الأفاضل أسبوعيّاً؛ كي انظر في ملاحظاتهم، وعمدتهم من طلابي الأعزاء، وكان يُبْدون لي ملاحظاتٍ شكلية ومضمونيّة، وكنتُ أستفيد منها لتطوير العمل، وإنّني إذ أشكر هؤلاء الإخوة الأكارم، أتوجَّه بالشكر أيضاً لكلّ مَنْ ساهم في نقد فكرةٍ سبق أن نشرناها في الموقع الإلكتروني، أو إضافة تعليقٍ، أو إرسال رسالةٍ عبر البريد الإلكترونيّ تتضمَّن توضيحاً أو نقداً أو عَوْناً، وإنّني أرحِّب دوماً، بل أشعر بالسعادة، عندما يصلني أيّ نقاشٍ

علميّ أو بحث نقديّ موضوعيّ يتعلّق بما طرحته أو أطرحه، لهذا فإنّني أتوق للاطّلاع على مناقشات الباحثين لما تتضمَّنه هذه التعليقة المتواضعة.

أسأل الله تعالى أن يوفِّقنا جميعاً لمراضيه، ويجنِّبنا معاصيه، ويأخذ بيدنا إلى حيث الحقّ والحقيقة، ويمنحنا بصيرةً في دينه وفَهْماً، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

١٢ ـ ١٠ ـ ١٤٤٦هـ

١٠ ـ ٤ ـ ٢٠٢٥م

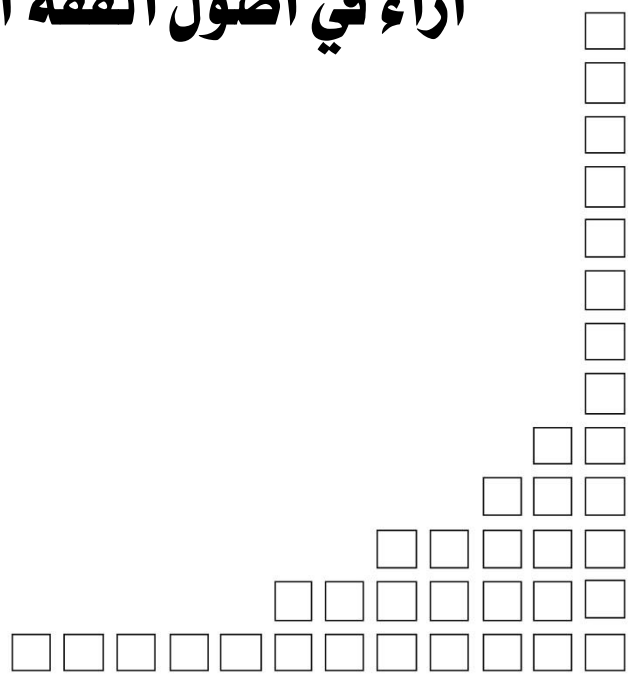
مقدّماتٌ في آراء منهجيّة في الاجتهاد الشرعي

تمهيد

أرى من المناسب أن نجعل هنا قسماً كاملاً بوصفه مقدّمة منهجيّة مرتبطة بهذه التعليقة المتواضعة على «منهاج الصالحين»، تختصر بعضاً من أبرز آرائي في موضوعات أصوليّة وحديثيّة وقرآنيّة ورجاليّة ومنهجيّة على صلة بالاجتهاد الشرعي، وقد كنت سابقاً قد نشرت، بين عامي ٢٠٢١ ـ ٢٠٢٣م، خلاصةَ هذه الآراء المنهجيّة بعينها على موقعي الالكتروني ضمن قسم «آراء»، فارتأيت جمعها لتكون مقدّمةً لهذه التعليقة، وأعتقد بأنّها سوف توضح للمهتمّين السبب في التمايز الكبير بين الآراء الفقهيّة السائدة والنتائج التي توصّلت إليها هذه التعليقة. وقد ساعدني في جمع هذه المقدّمة وترتيبها الأخ العزيز صاحب الفضيلة الشيخ سعيد نورا، جزاه الله خيراً.

الفصل الأوّل

آراء في أصول الفقه الإسلامي



١ـ الموقف من قانون «تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة للعباد»

تُعتبر مسألة علاقة التشريعات الدينيّة بالمصالح والمفاسد الراجعة للعباد أنفسهم، من قضايا علم الكلام وأصول الفقه الإسلامي معاً، وقد ساهم في الحديث عنها الفلاسفةُ وغيرهم أيضاً. وقد ظهر اتجاهان أساسيّان في التراث الإسلامي هنا:

١ـ اتجاه تبعيّة الأحكام جميعاً للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد في الدنيا، وهو ما مال إليه الكثير من الفلاسفة والمعتزلة والإماميّة وغيرهم.

٢ـ اتجاه فكّ الارتباط بين التشريع الديني والمصلحة بهذا المعنى، فقد لا يكون خلف التشريع أيّ مصلحة راجعة للعباد سوى مصلحة الطاعة الناتج عنها الثواب الأخروي.

وثمّة نقاش طويل في تعريف المصلحة وحدودها هنا، وفي أدلّة ومعطيات الفريقين المختلفَين معاً، وثمّة خلط وإبهام في غير زاوية من زوايا هذا الموضوع عند مراجعة العديد من كتب التراث.

والذي توصلتُ إليه نتيجة مقاربات عقليّة وعقلانية ونصيّة أنّ أغلب التشريعات الدينيّة ترجع لمصالح على العباد أنفسهم في الدنيا، غير مصلحة الثواب الأخروي على الطاعة، بصرف النظر عن كون المصلحة المشار إليها كامنةً في المتعلّقات أو غير ذلك، غير أنّه من الصعب إثبات أنّ كلّ التشريعات قاطبةً تقف خلفها مصالح من هذا النوع، فلا يمكننا في دائرة الأقليّة إثبات ذلك ولا نفيه، وعلى سبيل المثال فقد تكون مصالح بعض التشريعات راجعةً لغير الإنسان ـ مثل الحيوانات ـ وقد لا تكون هناك مصلحة سوى مصلحة الطاعة والعبوديّة، والعلم عند الله[1].

---

(١) وقد بحثتُ هذا الموضوع بالتفصيل في كتابي المتواضع (فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات: ٢٧ ـ ١٥٨، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م)، فراجع.

٢ـ الموقف من شمول الشريعة ومساحة الفقه الإسلامي

المعروف بين علماء المسلمين ـ إلا القليل جدّاً منهم ـ أنّ الشريعة الإسلاميّة جاءت لتغطّي مختلف جوانب الحياة، فكلّ أمرٍ صغيرٍ أو كبير في حياة الإنسان فإنّ للشريعة فيه حكماً، وهذا ما يتعارف عليه بقاعدة نفي الخلوّ، والتي تقول: «لا تخلو واقعةٌ من حكم». وعلى هذا الأساس فكلّ الوقائع القديمة والجديدة، السابقة والمستجدّة.. للشريعة فيها موقفٌ من تحريم أو وجوب أو ترخيص أو غير ذلك.

ووفقاً لهذه الفرضيّة المسبقة فإنّ الفقيه يُفترض أن يشتغل على استنباط حكمِ كلّ واقعة، فإذا صار هناك أمرٌ مستجدّ مثل السفر إلى القمر، فإنّ الفقيه مطالَب بالبحث عن الأدلّة بهدف تحديد الصلاة وشروطها وكيفيّاتها واستقبال القبلة هناك، وتقديم أجوبة على هذه الاستفتاءات، وهكذا الحديث عن الاستنساخ فإنّ الفقيه يبحث في مقتضيات الأدلّة في تحديد الموقف منه ومن ملحقاته وتوابعه مثل الإلحاق النسبي وغير ذلك. وكذلك الحديث عن اللحم المصنَّع فإنّ الفقيه يبحث عن جواز أكله من حيث عدم وجود ذبح شرعي أصلاً فيه؛ حيث لا يوجد حيوان أساساً، وأنّه أيضاً ملحقٌ بعنوان الحيوان الذي تمّ تصنيعه منه أو على شاكلته أو لا؟ وهكذا إلى ما شاء الله من قضايا البيئة والتنظيم المدني وشكل الدولة وفقه الفضاء و..

ويعتمد الفقهاء هنا في استنباط الأحكام تارةً على عمومات ومطلقات النصوص باعتبار العموم والإطلاق طاقةً دلاليّة قادرة على التغطية، وأخرى على مقتضيات الأصول العمليّة من البراءة والاحتياط والاستصحاب وغير ذلك، وثالثة على قواعد وآليات مختلفة لا داعي للإطالة بالحديث عنها هنا.

وبدخول العصر الحديث، تنبّه بعضُ الفقهاء إلى سعة الوقائع والتحوّلات والمستجدّات، فمنحوا ـ منذ عصر الميرزا النائيني وإلى اليوم ـ سلطةً للفقيه أو لوليّ الأمر أو للمجالس التشريعيّة في سنّ القوانين والتشريعات المتناسبة مع المصالح العامّة، وظهر ما صار يُعرف بمنطقة الفراغ، غير أنّ هذا الفريق من العلماء لم يصرّح بوضوح بعدم اعتقاده بشمول الشريعة، بل على العكس أحياناً حيث اعتبر بعضهم أنّ منطقة الفراغ ودور وليّ

الأمر فيها لا يعبّر عن نقص في التشريعات الدينيّة، بل عن شموليّة وكمال، ولهم في ذلك قراءات وتحليلات متعدّدة.

في المقابل ظهرت تيارات فكريّة تعتبر أنّ الشريعة لا تحتوي إلا على أقلّ القليل من الأحكام التي تحتاجها الوقائع، وأنّ الغالبية العظمى من الوقائع يجب الرجوع فيها إلى الكليّات العامّة العقلية والأخلاقيّة والقيمية، فتحدّثوا عن الفقه بحدّه الأدنى وطالبوا بتقليص دوره إلى أكبر حدّ ممكن.

ويعتبر هذا الموضوع في تقديري من أهمّ الموضوعات التي تحتاج لمراجعة عميقة؛ لأنّ الجواب عن سؤال الشموليّة يمكنه التأثير على تحديد منهج الاجتهاد ومساحته ودور الفقه والفقهاء في الحياة الإسلاميّة، وهذا ما دفعني للاشتغال على هذا الموضوع مدّةً من الزمان، وقد ألقيتُ ١١٣ محاضرة في ذلك على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلميّة في قم، واستعرضتُ مختلف الاتجاهات والأفكار في حدود إمكاناتي المتواضعة، ثم أصدرتُ أعمالي في كتاب حمل عنوان (شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعيّة القانونيّة بين العقل والوحي)، وذلك في ٨٢٠ صفحة، طبع دار روافد، في بيروت، لعام ٢٠١٨م.

والحديث هنا طويل، لكن عصارة ما توصّلتُ إليه هو رفض الاتجاهات القائمة اليوم، سواء تلك المنادية بشمول الشريعة في الحدّ الأعلى، أم تلك المنادية بحلولٍ تفترض الانسجام مع شمول الشريعة مثل منطقة الفراغ (محمد باقر الصدر وآخرون)، أو تلك المنادية بالفقه والشريعة بالحدّ الأدنى (سروش ـ شبستري ـ علي عبد الرازق ـ مهدي بازركان، وغيرهم)، فرأيت ـ والعلم عند الله ـ أنّ الشريعة الواقعيّة لا تغطّي مختلف وقائع الحياة، وليس هذا نقصاً فيها، بل هو جزءٌ من برنامجها، لكنّ هذا لا يعني أنّها تغطّي مساحة قليلة جدّاً أشبه بالمختفية كما يرى الفريق الثالث، بل تغطّي مساحة واسعة، لكنّها لا تبلغ مستوى الاستيعاب التامّ. ولك أن تقول: إنّ شموليّة الشريعة دستوريّةٌ وليست شموليّةً قانونيّة. وقد استعرضتُ في الكتاب مختلف الأدلّة العقلية والقرآنية والحديثية وغيرها والتي تقف لجانب نظريّة الشمول المشهورة، وكانت لي مناقشات متصلة بها جميعاً.

وينتج عن هذه القراءة أنّ الاجتهاد يجب أن يقوم في البداية بخطوة لمراجعة الأدلّة

المحرزة، فإنّ تمّ وجود دليل شامل بغير تكلّف (وقد تحدّثتُ عن موضوع التكلّف في الكتاب) فبها ونعمت، حيث يمكن للعمومات والمطلقات تغطية مساحة غير قليلة، وإن لم نعثر على دليلٍ له هذه القدرة، ففي هذه الحال يقوم الإنسان (السلطة التشريعيّة البشريّة) بسنّ القوانين اللازمة لتنظيم الوقائع غير المشار إليها في النصوص، بلا حاجة للذهاب خلف أصالة البراءة، بل المحكَّم هو أصالة عدم الجعل لا أصالة البراءة. والإنسان الذي يقوم بعملية سنّ القوانين ـ سواء كان فرداً أم جماعة ـ يراعي في سنّ القوانين عدّة أمور، منها عدم مخالفة القانون لأيّ تشريع إسلامي ثابت، ولا مخالفته لأيّ مقصد شرعي مؤكّد وغير ذلك من الشروط.

وينتج عن منح العقل الإنساني المؤمِن سلطةَ سنّ القوانين في (منطقة الفراغ الحقيقيّة) أنّ مختلف هذه التشريعات في هذه المنطقة ستصبح بشريّةً، يمكن معارضتها ومناقشتها والاختلاف معها، ولا يصحّ نسبتها للدين ولا لله، لكنّ بشريتها لا تعني أنّها غير ملزِمة، بل هي ملزمة لاعتبارات عدّة تطرّقتُ إليها هناك، فيجب طاعة القوانين الصادرة عن الجهات الشرعية المكلّفة في الدولة أو المجتمع سنَّ القوانين، بعد التثبّت من شرعيّة هذه الجهات، لا لأنّ هذه القوانين والتشريعات عبارة عن فتاوى أو أحكام الله، بل لأنّه يجب طاعة السلطة الشرعيّة الراجعة لسلطة الاجتماع والتوافق أو غير ذلك طبقاً للنظريّات المختلفة في الفقه السياسي، مع حقّ الجميع في الاعتراض والنقاش والاختلاف مع هذه السلطة في هذا القانون أو ذاك. فالسلطة الشرعيّة تسنّ القوانين وتعرضها على مجلس الفقهاء لا للتأكّد من أنّها قوانين دينيّة، بل للتثبّت من عدم معارضتها للشريعة والدين، وفرقٌ كبير بين إثبات كونها جزءاً من الشريعة، والحديث عن كونها غير معارضة للشريعة، فانتبه.

وتترك النتيجة التي توصّلتُ إليها تأثيرات متعدّدة، من نوع تراجع بعض أشكال نظريّة القياس، وبعض نظريّات فقه المصلحة، وكذلك تترك تأثيرات على كيفيّة التعامل مع الدلالات اللفظيّة في النصوص، وكذلك على كيفيّة التعامل مع الأصول العمليّة، بل وكذا على كيفيّة الاجتهاد في فقه النوازل وعلى قضايا متصلة بفقه النظام وغير ذلك مما

تحدّثتُ عنه بالتفصيل في الكتاب المشار إليه.

ويهمّني أخيراً الإشارة في هذا المختصر إلى أنّه قد كُتِبَت أو ألقيت بعض المحاضرات والكتابات في نقد ما قدّمتُه في هذا الكتاب، وإنّني إذ أشكر الناقِدِين الموقَّرين ـ وبعضهم من أفاضل العلماء الذين نجلّهم ونحترمهم ـ أتمنّى أن تحظى كلّ الأعمال البحثيّة بمناقشات ونقد وتقويم لنحيا بجدّ حياةً علميّة ملؤها الاحترام المتبادل والنقد البنّاء والتقويم الموضوعي، فما أقدّمُه ليس إلا مبلغي من العلم، ولا شكّ أنّ ما لا أعلمه أكثر بكثير جدّاً مما أعلمه، هدانا الله دوماً للرشاد والتوفيق.

وأعتقد بأنّه بسبب هذه النتيجة التي توصّلتُ إليها في شمول الشريعة، فإنّ جملة من النتائج الفقهيّة أو المواقف التي أتوصّل إليها سوف تختلف عن المشهور وبخاصّة في القضايا المستحدثة وفقه النوازل وطريقة التعامل معها.

كما أنّني في كتاباتي الفقهيّة ـ ومنها هذا الكتاب ـ إذا استخدمتُ عبارة «يجوز» أو «جائز»، فإنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ هناك حكم شرعي توصّلتُ إليه، وهو الجواز، بل هو أعمّ من وجود حكم شرعي بالترخيص، وعدم وجود حكم أساساً.

٣ـ الموقف من العدالة بوصفها قاعدة أصوليّة في الاجتهاد الشرعي

لفكرة العدل والعدالة حضور واضح في الفقه الإسلامي الذي يكاد يوحّد في التوظيف بين مفردة العدل والعدالة، وغالباً ما كان التركيز فيه قائماً على محورين:

١ـ العدالة بوصفها سمةً شخصيّة، وهذا ما نجده في حديث الفقهاء عن شرط العدالة في المرجع والقاضي وإمام الجماعة وإمام المسلمين والشهود والرواة وغير ذلك.

٢ـ العدالة بوصفها سمةً تنفيذيّة، وهذا ما نجده حاضراً في حديثهم عن السياسة الشرعيّة وعمل وليّ الأمر وفي العمل القضائي، وفي إدارة الحياة الزوجيّة والأسريّة في العدل بين الزوجات أو الأولاد، وهكذا..

غير أنّ هذا المسار الفقهي لم يقترب بشكل جادّ يوماً من جعل العدل قاعدة أصوليّة في الاجتهاد الفقهي، بمعنى العدالة التي تمثل أساساً في معرفة الحكم الشرعي نفسه، وفي هذا السياق نلاحظ موضوعات ذات صلة من نوع مرجعيّة العقل في المستقلات العقليّة

عند أصوليّي الشيعة، وتجربة المصالح المرسلة في الاجتهاد السنّي، وهي تجربة ساندتها نظريّات من نوع الاجتهاد الذرائعي (سدّ الذرائع)، وغيره.

وفي العصر الحديث تنامى الحديث عن مرجعيّة العدل والعدالة في الاجتهاد، بحيث يتمّ ـ على سبيل المثال ـ عرض الفتوى الشرعيّة على قانون العدل فإذا وجدناها مخالفةً له، طرحناها أو تأوّلنا النصوص تاريخيّاً أو غير ذلك. وتظهر مؤشرات جزئيّة جدّاً لفكرة العدل في الاجتهاد عند بعض الشخصيّات مثل الشيخ مرتضى مطهري والشيخ محمّد مهدي شمس الدين، غير أنّ الأبرز هنا كان الشيخ يوسف الصانعي حيث توصّل لمجموعة من النتائج الفقهيّة عبر قانون العدل، وأحياناً إلى جانب أدلّة أخرى، فحكم ـ مثلاً ـ بوجوب طلاق الخلع؛ لأنّ عدم الوجوب هو ظلمٌ للمرأة، وحكم بتساوي المسلم وغيره والرجل والمرأة في القصاص والدية للسبب عينه، وغير ذلك من التطبيقات التي مارسها هنا.

فقانون العدل ـ بما له من صفة أصوليّة (أصول الفقه) ـ يعني أنّ الأخذ بصدور أو ظهور ودلالة أيّ نصّ ديني أو إطلاقه أو عمومه الزماني والأفرادي والظرفي والحالي والمكاني.. رهينٌ بأن ننظر في الفتوى الناجمة عنه، فإن كنّا نرى اليوم مثلاً ـ بمنظار عرفي أو زمني أو غيره ـ أنّ هذه الفتوى فيها ظلمٌ للمرأة أو الطفل أو العامل أو الرعيّة أو الإنسان أو الحيوان أو غير ذلك، قلنا بأنّ هذا الحكم إمّا لم يصدر من الشريعة أصلاً، أو صدر ولكن كانت له مبرّرات ظرفيّة مؤقّتة، فلا نأخذ بإطلاقه ولا بعمومه ولا نصدر فتوى كليّة على أساسه.

والذي توصّلتُ إليه هو رفض الفكرة أعلاه، والتي أطلقتُ عليها «نظريّة العدالة بالحدّ الأعلى»، مع الإيمان بفكرة أخرى بديلة، وهي التي أطلقتُ عليها «نظريّة العدالة بالحدّ الأدنى»، وخلاصة الخلاصة هنا، مع الاعتذار عن اضطراري لضغط العبارة وتكثيفها، هو الآتي:

١ـ إنّ الدين بطرحه العدل أساساً لا يؤسّس له مفهوماً جديداً في المعنى العام له، والذي هو أقرب للمعنى اللغوي، لكنّ من حقّه أن يشرح معالم رؤيته للعدالة؛ لأنّ

العدالة ليست مفهوماً واضحاً بديهيّاً في تجلياته ومصاديقه، بل قد اختلفت فيه كبرى المدارس العالميّة فكلٌّ يرى منظومته هي التي تمثل العدالة ومنظومة الآخر لا تمثلها.

إنّ الأديان والمشاريع الإنسانيّة الإصلاحيّة الكبرى، من حقّها ومن الطبيعي فيها ـ وسط زحمة الاختلاف في العدالة والظلم مفهوماً ومصداقاً ـ أن يكون لها رأي وتصوّر، وهذا متوقّع جداً، فالأديان جاءت لخلاص الإنسان من انحرافاته وتلويثه لفطرته؛ فمن الطبيعي أن تعيده للفطرة السليمة التي من الممكن أن تكون تلوّثت بفعل تراكم الأزمنة والأعراف الفاسدة، التي قد تفرضها السلطات والمصالح وقوى الشرّ في وجوده التاريخي.

هذا يعني أنّ الدين يصحّح تصوّرات الإنسان عن الحقّ والخير، عندما تكون هذه التصوّرات قد انحرفت بفعل تأثير المصالح والهوى، حتى لم يبقَ منها إلا القليل، إن لم نقل بأنّ الدين يأتي ليضيف للإنسان وعياً عن الحقّ والخير لا يملكه، ولهذا ركّزت النصوص القرآنية كثيراً على مفهوم: الله يعلم وأنتم لا تعلمون/ علمُكم قليل..

ونتيجة هذا الأمر أنّ الشيء المنطقي في هذا السياق، أن نقرأ الحركة الإصلاحيّة للأديان كما نقرأ الحركات الإصلاحيّة الإنسانيّة الكبرى عبر التاريخ، نقرأها في عناصر إصلاحها، فهي لم تأت مفرّغةً من كلّ شيء، بل حملت معها إصلاحات وتصحيحات للمسارات والأفكار والقيم التي تتعرّض ـ بفعل طغيان البشر وتضارب مصالحهم، أو وقوعهم في أخطاء التقدير والحساب نتيجة محدوديّة اطّلاعهم ـ للخطر والتشويه والتحريف والنقصان باستمرار.

إذا جاءت الماركسيّة تطالب بالعدل والخير والعدالة الاجتماعيّة وتأمر بها وتحثّ عليها، فليس من المعقول أن نكبّلها بفهم العرف السائد الذي جاءت هي لإصلاحه، ثم نطرح جانباً كلّ ما خالف فهم هذا العرف أو الأعراف القادمة الآتية والتي لا يعلمها إلا الله، بحجّة أنّها أمرت بالعدل، ولا معنى لأمرها بالعدل إلا إحالة المرجعيّة للعرف.. إنّ الخطوة الناقصة هنا هي في ضرورة فهم تصوّرات الماركسيّة عن العدالة ورؤيتها لها وحدودها وأصولها وتطبيقاتها، لكي نفهم سائر نصوصها من خلال تصوّرها هي عن

العدالة وسط زحمة الاختلاف في تفسير العدالة وآليّات تطبيقها وتجلّيها الميداني بين البشر.

هذا يعني أنّ الخطوة الأكثر منطقيّةً هنا، بعد فهم هذه السياقات، أن نذهب نحو الدين نفسه ونصوصه؛ لنفهمه فهماً داخليّاً، ونفهم العدالة وتعريفها وصورتها وتجلّيها الميداني عنده، من داخل منظومة النصوص، ثمّ أقول: إنّ العدالة، في فهم الإسلام لها، هي كذا وكذا في قضايا الحياة السياسيّة، وهي كذا وكذا في قضايا الأسرة إلى غير ذلك من الأمور.

بناءً على هذا كلّه، فعلينا في المرحلة الأولى أن نذهب للدين نفسه لاكتشاف رؤيته العليا والدنيا للعدالة، ونحدّد مفهومه لها، لا أن نحدّد المفهوم اللغوي فحسب! وهذا يعني أنّ الخطوة الأولى هنا هي الذهاب خلف السبل والطرق الموضوعة دينيّاً وعقليّاً لاكتشاف موقف هذا الدين، اكتشافاً تاريخيّاً خالصاً، بعيداً عن تقويمنا له، فكأنّنا نتعامل هنا مع موقف مدرسةٍ فكريّة ظهرت قبل ألف عام، حيث نذهب لنصوصها، فإذا أمرتنا بالالتجاء إلى نصوصها اليقينيّة والظنيّة ضمن شروط وحدود، فنحن في الخطوة الأولى نرجع للنصوص الكاشفة التي اعتمدتها هذه المدرسة لمعرفة الآخرين لأفكارها، وهذا هو السبيل الأوّل الضروريّ في هذه القضيّة.

ولهذا نقول بأنّ العرف لا يكون حاكماً على مرجعيّة النصّ في لوح الواقع؛ لأنّ هذه الحكومة لا تعني سوى تكبيل يد النصّ عن الإفصاح عن نفسه ورؤيته، والمفروض منطقيّاً ـ بالطريقة التي شرحناها آنفاً ـ أن يكون النصّ مُفْصِحَاً عن رؤيته وقناعته في العدالة ومعالمها.

إنّ الطريقة التي اعتمدناها هي طريقة استقرائيّة، وذلك أنّنا نكوّن تصوّرات هذا الدين عن العدالة والحقوق، من خلال مراجعة أغلب نصوصه، بما فيها كلّ نصوصه اليقينيّة، فإذا واجهنا بعد ذلك نصوصاً ظنيّة في الصدور أو الدلالة تقدّم عيّنةً للسلوك تتنافى مع مجمل الخارطة المرسومة في الأدلّة اليقينيّة وعُمدة الأدلّة الأخرى، شكّكنا في صدورها أو دلالتها أو إطلاقها؛ لأجل معادلة داخل ـ دينيّة هذه المرّة.

٢ـ إذا عارضت المعطيات يقيناً عقليّاً واضحاً وجازماً، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة

«العقلي» هنا، فلا شكّ في ترك المعطيات النصيّة؛ لأنّ كلّ دليل مقيّد لبّاً بعدم مناقضة واضحات العقول العمليّة، أو يمكن تخريج القضيّة بأنّ مواجهة معطيات واضحات العقول العمليّة لا يكون بمثل نصٍّ أو اثنين، بل بحجمٍ كبير من المعطيات المفيدة لليقين. وهنا يظهر الفرق بين مرجعيّة العرف أو الأزمنة في مفهوم العدالة ومرجعيّة العقل المطلقة.

٣ـ إذا رأينا أنّ معطياتٍ ظنيّة تعارض الارتكاز العقلائي العامّ في أمرٍ يتصل بالعدالة والظلم مفهوماً أو مصداقاً، ونعني بالارتكاز العقلائي العامّ ليس الأعراف، وإنّما القيم أو السلوكيّات التي تعتبر عند جميع الأعراف حقيقةً أخلاقيّة ثابتة، وقلنا بأنّ الارتكازات العقلائيّة التي من هذا النوع مغايرة لأحكام العقل العملي، فإنّ النصوص تولد مقيّدةً بعدم مخالفة هذا الارتكاز، أو فقل: إنّ مواجهة هذا النوع من الارتكازات يحتاج لحجم كبير من النصوص وتأكيدات صارمة يصعب معها القبول بمثل بضعة نصوص قليلة مع توافر الدواعي للنقل، لو كان يوجد غير هذه الكميّة القليلة من النصوص واقعاً.

٤ـ لو ثبت أنّ أمراً ما يعدّ في عُرف عصر ومكان النزول أو الصدور من واضحات مصاديق العدل أو الظلم أو المعروف أو الإحسان أو الخير أو الشرّ أو نحو ذلك، فإنّ ورود دليل غير يقيني يغيّر هذا التصوّر لا يغدو حجّة:

إمّا اعتماداً على أنّ تغيير هذا الوضوح العرفي يحتاج لتأكيدات كثيرة، ولمّا لم تصلنا سوى بضعة نصوص قليلة مثلاً ولو كان فيها صحيح السند، فإنّ هذا يكشف عن عدم الوثوق بصدورها أو عدم الوثوق بدلالاتها.

أو لأنّه لو كان النصّ الذي يعارض هذه الأمور العرفيّة الواضحة آنذاك ينحو في معارضتها منحى المعارضة بمجرّد الإطلاق؛ فإنّ هذه المعارضة ـ خاصّة لو كانت في نصوص قليلة ـ لا تنفع؛ لأنّ الذهن العرفي سوف يجعل وضوح الفكرة عنده بمثابة قرينة متصلة لبيّة للتقييد، فإذا أراد الشارع رفض هذا المرتكز الواضح لزمه التبيين بنصّ مباشر، لا عبر الإطلاق.

وهذه الطرق الثلاثة الأخيرة تدخل النشاط الذهني البشري على المستوى العقلي

والعقلائي والعرفي الزمني الخاصّ، في سياق موقع الهيمنة على النصّ ضمن منظومة لغويّة، تكشف عن موافقة الدين على هذه المعطيات البشريّة، بما يحقّق شكلاً من التوفيق بين الاعتزال والأشعريّة في المجال الشرعي.

٥ـ في كلّ مورد لا نجد للشرع فيه تحديداً منافياً لتحديد العرف أو العقل أو العقلاء، فإنّنا نأخذ بتحديد هذه الثلاثة لمصاديق المفاهيم الكليّة الملقاة إليها، كما قال إمام المقاصديّين الشاطبيُّ، ولو اختلفت معطيات العقل أو العلم اليقينيّة عن معطيات العرف أو العقلاء، قدّم العقل؛ لأنّ المفروض أنّ هذه العناوين (العدل ـ القسط..) يراد تحقيق معنوناتها الواقعيّة في الخارج، والعقل ما دام قطعيّاً ولو بالدقّة، فيقدّم على العرف وغيره في عملية التحديد هذه؛ لأنّ غيره لا يبلغ درجته في اليقين.

٦ ـ إنّ كلّ ما قلناه إنّما ينفع في طرف النفي لا في طرف الإثبات، بمعنى أنّ دور العرف والعقل والعقلاء هنا يمكن أن نجده في نفي أمرٍ يحتمل أنّه من الدين، كما في حالات تعيينهم للظلم، ضمن الشروط المتقدّمة، أمّا في العناصر المثبتة مثل تعيين العقل والعرف والعقلاء لمصداق من مصاديق العدل أو البرّ أو الإحسان أو غير ذلك؛ فإذا كان هذا المصداق سائداً في عصر النزول ملتفتاً إليه أمكن جعل الأمر بالعدل في الشريعة أمراً بهذا المصداق إذا كان واضحاً وكأنّه مشار إليه في النصوص العامّة، أمّا المصاديق الحادثة التي لم يكن لها وجود في عصر النصّ وقريبه، بل هي موضوعات مستجدّة، فإنّ تعيين العرف والعقلاء والعقل لها لا يوجب نسبة المؤدّى والناتج للشريعة، بناء على مسلكنا في عدم شمول الشريعة؛ وإنّما غايته أنّ الشريعة تأمرنا بالعدل، أمّا أنّ هذا المصداق الجزئي تأمرنا به الشريعة بعنوانه، رغم عدم وروده في النصوص، فهذا غير معلوم، فننسبه للعرف أو العقل أو العقلاء لا للشرع، ولا ننسب للشرع سوى الأمر بكليّة العدل، دون الكشف عن مصداقه الجديد هذا، كما شرحنا ذلك مفصّلاً في كتابنا «شمول الشريعة».

وبهذا يمكن لنا القول بأنّنا نختار قاعدة العدالة بحدّها الأدنى، لا بحدّها الأعلى[1].

(١) ولمزيد مراجعة، يمكن الاطّلاع على البحث المفصّل حول هذه القاعدة والمناقشات، في كتابي:

٤. نقد حجيّة الإجماع والشهرة الفتوائيّة

تُعتبر مسألة حجيّة الإجماع الفتوائي المذهبي أو الإسلامي، وكذلك حجيّة الشهرة الفتوائيّة، من القضايا التي شهدت بحوثاً موسّعة عبر التاريخ الإسلامي عند المذاهب. وقد كان الإجماع ذا قيمة عالية في الفضاء الاجتهادي السنّي. بل إنّ لديّ مقاربة تاريخيّة تحليلية، اجتماعيّة وسياسيّة، ترجّح أنّ فكرة سُلطة الإجماع والشهرة هي فكرة تكرّست بقوّة في العصر العباسي؛ لأهداف سياسيّة وطائفيّة في مواجهة الأقليّات المذهبيّة ومواجهة المعارضين والمختلفين في الرأي. أمّا إماميّاً فقد تراجعت ـ في القرنين الأخيرين ونظريّاً ـ قيمة بعض أنواع الإجماع (الإجماع المنقول)، وكذلك تراجعت قيمة الشهرة الفتوائيّة، وبخاصّة منذ زمن الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ).

لكنّ سُلطة الإجماع والشهرة ما تزال حاضرةً عمليّاً في أعمال الكثير من فقهاء المسلمين بمذاهبهم، كما أنّها هي التي تقف خلف الكثير ـ وليس الكلّ بالتأكيد ـ من الاحتياطات المبثوثة في الفتاوى والرسائل العمليّة.

والذي توصّلتُ إليه في هذه القضيّة التي أعتبرُها من أمّهات قضايا الاجتهاد والتي تضعه على مفترق طُرق، هو عدم حجيّة الإجماع المنقول، سواء كان على المستوى المذهبي أم على المستوى الإسلامي. أمّا الإجماع المحصَّل وكذلك الشهرة الفتوائيّة فنظريّاً ومبدئيّاً يمكن تبرير اعتبارهما المنطقي، لكنّني أرى ـ بنظري القاصر ـ أنّ محاولات إثبات الحجيّة لهما هي محاولات نظريّة بحتة في الغالبيّة الساحقة من الموارد؛ والسبب في ذلك هو صعوبة التحقّق من الشروط الموضوعيّة اللازمة لانعقاد إجماعٍ حجّة أو شهرةٍ كذلك. وبهذا لا قيمة للإجماع الفتوائي بنوعيه وللشهرة الفتوائيّة بما هما قاعدة لها حضورها في الاجتهاد الفقهي.

نعم، يصلح الإجماع والشهرة بمثابة شواهد إضافيّة على الأدلّة الحقيقيّة، تقوم بدور المؤيِّد لها أحياناً، لكنّهما ليسا دليلاً قائماً بنفسه ولو للكشف عن السنّة الشريفة. كما أنّني أُقرُّ بأنّ هناك مواضع قليلة جدّاً في الفقه يمكن أن يكون الإجماع أو الشهرة حجّةً مستقلّةً فيها

قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ١١٩ ـ ١٧٠، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

بحسب طبيعة الملابسات، لكنّ هذه المواضع تظلّ حالات استثنائيّة قليلة للغاية تكرّسُ ميدانيّاً قاعدةَ عدم الحجيّة ولا تنفيها.

وقناعتي الشخصيّة هو أنّ الاجتهاد الشرعي يلزمه اليوم أن يُترجم هذا كلّه؛ ليُصبح أمراً عمليّاً، بمعنى ضرورة أن يتحرّر الفقيه حقّاً وحقيقةً من سُلطة الإجماع والشهرة ورهبتها دون أن ينبذهما تماماً، ودون أن يصبح خصماً لهما عناداً واستكباراً، ودون أن يعيش عقدتها نقصاً وانتقاماً.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصول المشتغِل في حقل العلوم الشرعيّة ـ وأعتبر نفسي أحد هؤلاء ـ لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد هو **تحرّره النظري والعملي معاً** من سلطة الإجماع والشهرة.

٥ـ نقد حجيّة أخبار الآحاد الظنيّة

تُعدّ مسألة حجيّة خبر الواحد الظنّي من أكثر البحوث أهميّةً في الاستنباط الفقهي وأعظمها تأثيراً على آليّات الاجتهاد الشرعي، بل وغير الشرعي أيضاً. والمعروف المشهور بين علماء أهل السنّة منذ قديم الأيام هو حجيّة أخبار الآحاد حتى ولو لم تكن متواترةً ولا قطعيّة الصدور. وهذا هو المعروف بين الإماميّة منذ عصر العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وإلى يومنا هذا. وقد خالف الإخباريّون في ذلك ولم يقبلوا بمرجعية الظنّ في الدين، لكنّهم في الوقت عينه غلب على العديد منهم الاعتقاد بأنّ أمّهات الكتب الحديثيّة قطعيّة الصدور في مرويّاتها، وليست أخباراً ظنيّة، ثم ظهرت بينهم تيارات أخرى أجرت تعديلات على تصوّراتهم هذه، لا نطيل بالحديث عنها هنا.

والذي توصّلتُ إليه هو عدم حجيّة خبر الواحد الظنّي مطلقاً، لا في الفقه ولا في التاريخ ولا في العقائد ولا في الأخلاق، ولا في التفسير، ولا في التكوينيّات، ولا في غير ذلك، إلا في مواضع محدودة أعطت فيها الشريعة دوراً للأخبار الظنيّة ضمن ضوابط، كما في البيّنات العادلة في المحاكمات القضائيّة ونحو ذلك. وقد صنّفتُ في هذا المجال كتاباً مستقلاً توصّلتُ فيه لنقد حجيّة خبر الواحد الظنّي من جهة وتأكيد حجيّة الخبر المتواتر تارةً، وكذلك حجيّة الخبر الآحادي المحفوف بما يوجب تحصيل الوثوق والاطمئنان

بصدوره أخرى، فالأخبار غير المتواترة لا يؤخذ بها ولو كانت صحيحة الإسناد ما لم تحتفّ بشواهد وعواضد ترفعها لمستوى اليقين العادي العقلائي (الاطمئنان والوثوق)، وليس بالضرورة اليقين الفلسفي البرهاني. والكتاب الذي خصّصته برمّته لدراسة هذه المسألة المفصليّة هو (حجيّة الحديث، وهو في ٧٧٨ صفحة، من طباعة مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت، عام ٢٠١٦م).

بل إنّني سبق أن توصّلتُ في كتابي (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٣٣ ـ ١٦٤، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م)، ومن خلال دراسة تاريخية مطوّلة، إلى إثبات أنّ مشهور علماء الشيعة حتى نهايات القرن السابع الهجري، كانوا لا يؤمنون بحجيّة خبر الواحد الظنّي، وأنّ بدايات التحوّل كانت جزئيّةً مع الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، ليكون التحوّل الحقيقي مع العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) الذي اتهمه الإخباريّون بالتأثر بالثقافة السنيّة في هذا الموضوع وغيره.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد هو عدم اعتقادي بحجيّة خبر الواحد الظنّي.

٦. عدم ثبوت قاعدة التسامح في أدلّة السنن

تعتبر قاعدة التسامح في أدلّة السنن أو فضائل الأعمال من أكبر القواعد الأصوليّة الحاكمة في مجال الأحكام الشرعيّة غير الإلزاميّة (المستحبات والمكروهات)، وهي تعني أنّنا لسنا بحاجة، لكي نفتي باستحباب شيء أو كراهته، إلى وروده في دليل معتبر أو رواية صحيحة أو نحو ذلك، بل يكفي وروده في رواية ضعيفة السند، بل ما هو أضعف من ذلك، منسوباً للنبيّ وأهل بيته الكرام. ولعلّني لا أبالغ إذا قلت بأنّ عدد المستحبات والمكروهات التي ستثبت عبر هذه القاعدة يفوق بكثير ما هو مذكور في الرسائل العمليّة من مستحبّات ومكروهات، كما هو واضح لمن تتبّع الكتب الروائيّة وقارنها بالكتب الفتوائيّة الحالية.

وقد جرت عادة جملة من الفقهاء وما تزال على عدم الاهتمام بالاجتهاد والنظر في الأمور المستحبّة والمكروهة، بل يرى بعضهم عدم وجوب الاجتهاد فيها على الفقيه ولا

الإفتاء، ولهذا فهو عندما يصل إلى بحث المستحبات يترك الاستدلال فيه ويعبُرُه دون أيّ تعليق، إلا إذا كانت من نوع المستحبّ الذي قيل بوجوبه من قبل بعض العلماء، مثل غسل الجمعة، والصلاة على محمّد وآله عند ذكر اسمه..

وقد خضعت هذه القاعدة لدراسات عدّة في أصول الفقه، وظهر تيار متأخّر يرفضها، وكثير من الفقهاء الحاليين لا يؤمنون بها. وقد جرت سيرة العلماء الرافضين للقاعدة أنّهم إذا وجّه إليهم سؤال عن مستحبّ أو مكروه، فإنّهم إمّا لا يذكرون رأيهم في نفي استحبابه، أو إذا ذكروا يُردفون ذلك بالقول بأنّه يمكن الإتيان به أو تركه من باب رجاء المطلوبيّة، ويعتبرون ذلك ضرباً من العمل الحسن ولو عقلاً على أقلّ تقدير. وبهذا تنتشر الكثير من العادات والأعراف والمفاهيم والأعمال التي منشؤها إمّا قاعدة التسامح أو ـ عملاً ـ قاعدة رجاء المطلوبيّة. ومهما مارس الفقهُ نقدَه الاجتهادي على إثبات مستحبٍّ هنا أو مكروهٍ هناك، فإنّ فكرة رجاء المطلوبيّة المتداولة في الأدبيّات الإفتائيّة تجعل النقدَ الفقهي حبيسَ الكتب والمحافل العلميّة، دون أن يُجري أيّ تغيير ميداني في حياة الإنسان المسلم، تماماً كفكرة الاحتياط الوجوبي في عالم الإفتاء والاستفتاء؛ إذ هي فكرة حجبت بعض التحوّلات التجديديّة في الفتاوى عند المتأخّرين عن أن تُحدث تحوّلاً في حياة الفرد المسلم على أرض الواقع، فرأينا الفقه يتحوّل بدرجةٍ ما في المحافل العلميّة لكنّه يظلّ هو نفسه تقريباً بالنسبة للفرد المسلم.

والذي توصّلتُ إليه بنظري القاصر هو بطلان قاعدة التسامح في أدلّة السنن، ووجوب الاجتهاد والإفتاء كفائيّاً في المستحبّات والمكروهات، بوصفها جزءاً من الدين وبرنامج الشريعة، بل لقد أبديتُ في بحوثي الأصوليّة بعض التحفّظات والمناقشات على كليّة إجراء مفهوم رجاء المطلوبيّة في مجمل الأمور التي لم يثبت استحبابها ولا كراهتها، واعتبرت أنّ التحسين العقلي الذي انطلق منه العلماء لتبرير فكرة رجاء المطلوبية يواجه مشاكل في تعميمه وليس في ذاته. لهذا كانت قناعتي وترجيحي هو أنّ كلّ ما ثبت استحبابه أو كراهته فالمطلوب إعلام الناس به والدعوة له وترويجه، وليس براجحٍ ـ لا عقلاً ولا شرعاً ـ تشجيع الناس على كلّ ما احتمل استحبابه أو كراهته ولو عبر فكرة

رجاء المطلوبيّة، فما ثبت أنّه من الدين أخذنا به وما لم يثبت فلا داعي لترويجه أو لتسهيل حضوره في حياتنا، إلى أن يثبت بدليل معتبر.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد في مجال المستحبّات والمكروهات، هو عدم اعتقادي بقاعدة التسامح من جهة، مع تحفّظي على تعميم ثقافة رجاء المطلوبيّة من جهة ثانية[1].

٧. عدم حجيّة سنّة الصحابي

لا شك في ورود عدد كبير من النصوص التي تقف عند حدود واحدٍ من صحابة النبيّ، وقد حاول علماء أهل السنّة تخريج هذه النصوص ـ رغم عدم ورودها عن النبيّ ولا أنها بحكم المرفوع ـ بتخريجات عدّة حتى لا تضيع هذه النصوص من أيدي المسلمين. وكانت واحدة من تلك التخريجات اعتبار سنّة الصحابي وقوله حجةً لغير الصحابي الذي هو مثله، على صيغ في ذلك، حتى ذهب بعض متأخّري الأحناف إلى إدراج سنّة الصحابي في تعريف سنّة النبي، ووافقهم على ذلك الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ).

وقد عُرّفت سنّة الصحابي بأنها ما نقل إلينا عن أحد أصحاب رسول الله من فتوى، أو قضاء، أو رأي، أو مذهب، في حادثةٍ لم يرد حكمُها في نصٍّ قرآني ولا نبوي، ولم يحصل عليها إجماع. وعليه، فلا يقصد بسنّة الصحابي الروايات التي يرويها الصحابيُّ عن النبيّ فهذا أمرٌ آخر، وإنّما المقصود آراؤه الشخصيّة في الدين مع فقدان نصّ قرآني ونبويّ وعدم وجود إجماع متصل بذلك الرأي الشخصي.

والمتداوَل هو أنّ جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والشافعي ـ في قولٍ ـ وأحمد في رواية.. أنكروا حجيّة قول الصحابي، وهو ما يُنسب إلى جمهور الأصوليين.. وذهب أئمّة الحنفية، والمشهور عن مالك وكثير من المالكية والحنابلة وبعض الشافعيّة، إلى الحجيّة. وذهب بعضهم إلى تخصيص الحجيّة بسنّة أبي بكر وعمر، وآخرون إلى تخصيصها بالخلفاء

(١) لمزيد توسّع، انظر بحث قاعدة التسامح في كتابي المتواضع: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ٣٥٥ـ٤٩٨، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

الأربعة مجتمعين، وغير ذلك من التفصيلات.

والذي توصّلتُ إليه بعد دراسة أصوليّة مقارنة، هو عدم حجيّة سنّة الصحابي ـ بما هو صحابي ـ ولا قوله ولا مذهبه، بل وكذلك الحال في نفي حجيّة سنّة التابعي، ومن هو صاحب أحد الأئمّة من أهل البيت، فإنّ آراء هؤلاء جميعاً غاية ما تمثل اجتهاداتهم التي هي حجّة لهم وعليهم، وليست حجّةً لنا ولا علينا.

نعم دراسة آراء هؤلاء جميعاً لها فوائد تاريخيّة وتحليليّة مهمّة، غير أنّ آراءهم ليست حجّةً مُلزِمة للمسلمين بعدهم. لكن لو وصل الحال في قول صحابة النبيّ أو أصحاب الأئمّة من أهل البيت إلى حدّ تشكّل سيرة متشرّعية كاشفة عن موقف الشرع، كانت هذه السيرة حجّة، ولكنّ مفهوم السيرة المتشرعيّة مختلف تماماً عن مفهوم سنّة الصحابيّ[1].

٨. الموقف من حجيّة التقرير (السنّة التقريريّة) ومدياتها

التقرير أو الإقرار أو الإمضاء معناه سكوت النبيّ صلى الله عليه وآله إسلاميّاً (والإمام عليه السلام شيعيّاً) عن أمرٍ عَلِم به، ووقع بين يديه. وقد استفاد علماء الاجتهاد الإسلامي من التقرير النبوي العديد من النتائج الفقهيّة؛ لأنّ النبي لم يكن يعيش بمعزل عن مجريات الأحداث بل كانت تقع أمامه يومياً وقائع وظواهر عديدة جداً، فسكوته عن بعضها إذا كان يفيد حكماً تشريعياً فمن الطبيعي أن يمدّنا بالكثير من المعطيات في هذا المجال أو ذاك، وهذا ما يجعل نظرية حجيّة التقرير في غاية الأهميّة بالنسبة للاجتهاد الشرعي.

وقد استفاد علماء أصول الفقه الإسلامي حجيّةَ التقرير من أدلّة حجيّة السنّة، فكانت حجيّة التقرير مذهبَ جمهور العلماء، لكن المعروف أنّه خالفت في ذلك قلّةٌ قليلة، كما فيما نُسب إلى أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، وذهب إليه الجويني (٤٧٨هـ) في خصوص كتاب «التلخيص»، من اعتقادهما أنّ السكوت لا يعمّ؛ لأنه ليس بخطاب، فيكون منحصراً بتلك الواقعة لا يُتعدّى عنها، فيُستفاد منه الجواز لذلك الفاعل لا لغيره، فلو شرب زيدٌ

(١) ولمزيد توسّع، انظر بحث «سنّة الصحابي» في كتابي المتواضع: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٣٤٩ ـ ٣٦٨، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

الماء جالساً أمام رسول الله، وسكت النبي عن فعله ولم يعلّق؛ فإنّ أقصى شيء تعطيه هذه الحادثة هو جواز شرب الماء في تلك الحال لزيد نفسه فقط، ويصعب أن نقوم بتعميمها لغيره بحيث نقعّد الموقف بوصفه حكماً شرعياً لعامّة المسلمين. غير أنّ التأمّل في رأي الباقلاني والجويني لا يدلّ على إنكارهما حجيّة التقرير، بل يفيد إنكارهما عموميّة الحجيّة والتوظيف، فلاحظ.

وقد ذُكرت تفصيلات أخرى في حجيّة التقرير ذهب إليها بعضُ العلماء الآخرين.

والذي توصّلتُ إليه هو أنّ أقصى ما تفيده أدلّة حجيّة السنّة هي حجيّة السنّة التقريريّة في خصوص دائرة الظواهر العامّة كالأعراف والسلوكيّات والمرتكزات العقلائيّة أو المحليّة التي تكون بمرأى ومسمع من النبيّ (أو الإمام) لمدّة زمنيّة متواصلة معتدّ بها، فإنّ سكوته عنها كاشفٌ ـ نوعاً ـ عن عدم مخالفة الشريعة لها. أمّا الأحداث والوقائع الخاصّة والجزئيّة أو الفرديّة التي تقع بمرأى النبيّ لمرّة أو مرّتين مثلاً، فإنّ سكوته عنها لا يكشف عن موقفٍ شرعيّ منها ـ حتى للفاعل أو التارك نفسه ـ ولو كان هذا الموقف هو عدم مخالفة الشريعة لها، إلا إذا قامت قرائن في حدثٍ خاص تبعّدُ احتمالَ عدم كاشفيّة السكوت، فيؤخذ بالقرائن حينئذٍ لا بعموميّة قانون حجيّة التقرير.

لكنّ التقرير ليس لديه قوّة السنّة القوليّة؛ إذ إمكانات المحدوديّة التاريخيّة فيه أعلى، وذلك بسبب كونه تعبيراً صامتاً لا يحمل إطلاقاً، إلا إذا كان متعلّق التقرير أمراً يحمل في نفسه إطلاقاً زمكانيّاً، كما ذكرنا بعض أمثلته في محلّه، فالإطلاقُ قائمٌ في متعلّق التقرير، لا في دلالة التقرير نفسها، فانتبه. وربما لهذا مال الباقلاني والجويني لتضييق دائرة توظيف التقرير النبوي. ومناقشةُ خصومهما لهما بأنّ ذلك على خلاف قاعدة الاشتراك في الأحكام هي مناقشة غير موفّقة في تقديري، كما ذكرتُ ذلك في محلّه، فراجع؛ حيث لا نريد الإطالة هنا[1].

(١) وقد بحثتُ هذا الموضوع كلّه في كتابي: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٣٧ ـ ٦٥٩، فراجع.

٩. تنوُّع شخصيّة النبيّ والإمام، وتأثيرات ذلك على مناهج الاجتهاد الشرعي

لعلّ السائد في تعامل بعض أوساط الفقه الإسلامي هو اعتبار كلّ ما صدر عن النبيّ أو الإمام بمثابة تبليغ لحكم شرعي إلهي في أصل الشرع، بل إنّ التعامل مع سلوكهما بما في ذلك السلوكيّات الفرديّة الجزئيّة هو كذلك أيضاً في كثير من الحالات، من هنا فكلّ جملةٍ تصدر من النبيّ هي بمثابة إخبار عن وحي إلهي قرآني أو غير قرآني يبيّن موقفاً ثابتاً في أصل الشرع.

ومنذ قديم الأيّام كانت هناك وجهات نظر تُنوِّع شخصيّةَ النبيّ، دون أن تخلَّ بارتباطه بالسماء، لكن في العصر الحديث تنامى هذا التوجّه تنامياً كبيراً، سواء على الصعيد السنّي، وبخاصّة مع مثل الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور (١٩٧٣م) في مباحث «مقاصد الرسول»، أم على الصعيد الإمامي مع شخصيّات كثيرة أذكر من بينها ـ على سبيل المثال لا غير ـ السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد الخميني، والشيخ المنتظري، والسيد علي السيستاني، والسيّد فضل الله، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين، وغيرهم.

يقول هذا التوجّه بأنّ النبي قد تصدر منه مواقف عمليّة أو قوليّة بما هو مبلِّغ عن الله، وقد تصدر مواقف أخرى منه بما هو حاكم للجماعة المسلمة، فيُصدر أحكاماً حكوميّة تنظيمية دائمة أو مؤقتة ـ على الخلاف بينهم في زمكانيّة الأحكام الولائيّة السلطانيّة ـ ويُصدر أيضاً أحكاماً قضائيّة تحمل في العادة خصوصيات كثيراً ما تكون خاصّة زمكانيّاً وظرفيّاً، وتصدر منه مواقف طبعيّة ناتجة عن سلوك شخصي طَبعي لا يحمل أيَّ بُعد ديني تبليغي، كأن يكون يفضّل أو يرتاح بالجلوس بطريقة معيّنة، وهكذا. وهذا التمييز بين الشخصيّات يساعد الفقيه على فهم ما وصلنا عن النبيّ وأهل بيته وأصحابه بشكل أفضل، ويتعامل معهم في الإطار التاريخي بشكل أصحّ، ويبدو يحظى بدرجة أعلى من «المعقوليّة التاريخيّة».

وغالباً ما تَركّزَ نظرُ فقهاء الشيعة الجُدد هنا على ثنائيّة الحكم التبليغي والولائي، لكنّ فقهاء آخرين لاحظوا تنويعات أخرى، مثل ما ذهب إليه السيد السيستاني، تبعاً ـ فيما يبدو ـ لأستاذه الميرزا مهدي الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، من تنويع شخصيّة الإمام بين التعليميّة

والإفتائيّة، مرتّباً على ذلك سلسلة من النتائج في نهج التعامل مع النصوص وتعارضاتها. والمجال لا يسع لعرض مختلف الآراء والتوجّهات هنا.

والذي توصّلتُ إليه، هو الإيمان العميق بتعدّديّة شخصية النبيّ والإمام، ليس فقط ضمن ثنائيّات التبليغيّة والولائيّة أو الإفتائيّة والتعليميّة، بل الأمر مفتوح على قراءات ثريّة في هذا الصدد وتنويعات متعدّدة، وهذا التنوّع يفرض على الفقيه جهوداً مضاعفة في كيفيّة التمييز ـ ميدانيّاً ـ في النصوص والأفعال بين ما صدر تبليغاً لأصل الشرع وما صدر لواقعة خاصّة حكم فيها النبي حكماً زمكانيّاً لظروف تاريخيّة بما هو مدير للجماعة مثلاً؛ لأنّ عدم اهتمام الفقيه وتنشيط قراءته لجوانب الشخصيّة سوف يؤدي الى الإفتاء بأحكام شرعيّة ليست من أصل الشرع، أو الإطاحة بأحكام شرعيّة هي من أصل الشرع، لكن تمّ تصوّرها على أنّها صدرت لا من حيث مقام التبليغ.

وهذا ما يدفع بعض الناس اليوم للقلق الكبير من فكرة تعدّد الشخصيّات هذه، إلى حدّ توهّم بعضهم أنّها تبطل فلسفة النبوّة! رغم أنّهم يقرّون ـ مثلاً ـ بصدور مئات، وربما آلاف النصوص على نحو التقية من الأئمة، ويبذلون جهوداً مضاعفة في تمييزها، ويوقفون العمل بها، رغم اعتقادهم بصدورها، لكونها صدرت على نحو التقية عندهم، دون أن يضرّ ذلك ـ من وجهة نظرهم ـ بفلسفة الإمامة، بل أليس موضوع التقية في جوهره تنويعاً في الشخصيّة يتبع المبرّرات الزمكانيّة؟!

إنّ دخول الفقيه مجال البحث في أيّ موضوع واضعاً أمامه احتماليّات متعدّدة في الشخصيّة المعصومة، يُثري فرضيات بحثه ويطوّر من قراءاته بشكل كبير جدّاً، ويُغني العمليّة الاستنباطية ويرفع مستوى الوعي التاريخي، شرط أن نواصل عمليّة التأصيل الأصولي للمسألة وتحديد المعايير والضوابط، حتى لا يذهب بعضٌ بها عريضة فيعتبر أنّ كلّ حكم شرعي لا يُعجبه فهو صادر لا من حيث التبليغ! كما يفعله بعض الناس اليوم مع الأسف الشديد. وعلى سبيل المثال عندما يطرح أمثال السيد الصدر أنّ تعبير الرواية: «قضى رسول الله»، يعطي نوعاً من البعد الولائي في الحكم الصادر، فهو ـ أي الصدر ـ يشتغل على تبيين معايير اكتشاف الحكم الولائي، سواء وافقناه على هذا المعيار اللفظي

(قضى) أم لا. وما أدعو إليه هو الاستمرار في عمليات الحفر والتنقيب هذه، بل ومحاولة اكتشاف كيف يمكننا اليوم أن نستفيد حتى من الأحكام غير التبليغيّة الصادرة من النبيّ وأهل بيته، سواء على مستوى فهم كيفيّة إصدارهم لها أو المعايير والمنطلقات التي أصّلت لهذه الأحكام عندهم ووقفت خلفها، وهو ما يفرض مساحات ثريّة في التنظير الفقهي.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد، هو عدم اعتقادي بوحدة شخصيّة النبيّ والإمام، وإيماني بأنّ الاجتهاد الأفضل هو ذلك الاجتهاد الذي يحاول التماس التنوّع في الشخصيّة من خلال الشواهد والقرائن والضوابط، وبخاصّة في الأمور غير العباديّة. ودعوتي المتواضعة للحوزات العلميّة أن لا تخاف من هذا الطرح بحجّة أن بعض الناس استغلّته بطريقة فاضحة، فكلّ حقٍّ عبر التاريخ جاء من يستغلّه ويشوّهه، بل أن تفكّر فيه مليّاً وبروح رياضية وعقلٍ بارد، وتُشبعه نقداً وتمحيصاً، منطلقةً من روحٍ محايدة، لا من خلفية متشنّجة أو بعقلية جدليّة عوّدَنا عليها بعض المتكلّمين عبر التاريخ، فلعلّ في ذلك كلّه مفتاح الكثير من التطوير والقفزات النوعيّة في الاجتهاد الشرعي، وفكّ بعض المشاكل العالقة، إن شاء الله تعالى.

ودائماً نقول: الرسائل العمليّة ليست معياراً لتقويم المناهج الاجتهاديّة، بل المنهج هو المعيار الذي تُعرَض عليه الرسائل العمليّة. وكلّ قلبٍ لهذه الحقيقة سوف يؤدّي إلى عدم تكوين اجتهاد يحمل قفزات نوعيّة ليقود العقل الديني إلى ما هو أفضل وأقوم. وبحمد الله فمنذ حوالي القرن من الزمن نشهد نموّاً مطّرداً في الأوساط الحوزويّة لهذا الموضوع، يسير بهدوء فتتسرّب الكثير من أنماط التفكير هذه بطريقة أكثر انضباطاً وموضوعيّة. ودائماً أقول: إنّ أولئك الذين لم يقرؤوا تاريخ تطوّر الأفكار، وهي المادّة شبه المفقودة في مناهج التعليم الديني، لن يعرفوا أنّ المشهد الديني ـ بما فيه المشهد الحوزوي الفقهي ـ قد شهد تحوّلات كبيرة وهم لا يشعرون، فالقضيّة أشبه بـ «أصالة الثبات في اللغة»، يشعر من لا عمق له في رصد المشهد بأنّ الأمور ثابتة، لكنّها تتحرّك باستمرار، وفي القرن الأخير تحرّكت بوتيرة أعلى في تقديري، وهي بحاجة للمزيد[1].

(١) هذا، وقد تعرّضتُ لجوانب من هذا البحث وخلفيّاته وما له صلة به في مناسبات عدّة، ويمكن

١٠ ـ الموقف من الولاية التشريعيّة للنبيّ وأهل بيته (التفويض التشريعي أو السنّة المؤسِّسة المستقلّة)

واحدٌ من الموضوعات بالغة الأهميّة في قضايا السنّة النبويّة، موضوعُ السنّة المستقلّة والمؤسِّسة، أو ما يعرف أيضاً بالولاية التشريعيّة أو التفويض التشريعي، فهل يشمل دليل حجيّة السنّة تلك السنّة المؤسّسة لتشريع جديد أو مفهوم جديد، لا عين له في القرآن الكريم ولا يبدو له أثر، أم أن حجيّة السنّة تطال فقط سنن النبيﷺ غير هذا النوع من السنّة التي تستقلّ عن القرآن في تقديم مستجدات دينيّة؟

وقد برز اسم أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) في هذا الموضوع مخالفاً للجمهور ـ كما قيل ـ إذ رغم وجود بعض الخلافات بين متقدّمي علماء أهل السنّة في حجيّة السنّة المستقلّة قبل عصر الشاطبي، إلا أنّ هذا الموضوع لم يُفرد بالذكر بحثاً مستقلاً إلا في عصره؛ حيث عقد له باباً ذهب فيه إلى القول بعدم حجيّة السنّة المستقلّة، ثم تبعه من لحقه من بعده، واعتمد بعض القرآنيين أو التيار المناهض لحجية السنّة اليوم على مقولات الشاطبي هنا، ثم زادوا عليها آراءهم.

لكنّ جدلاً يلحق طبيعة موقف الذين عارضوا السنّة المستقلّة ـ غير بعض متأخري المتأخّرين ـ طبقاً لما يحدّثنا عنهم الشاطبي، بل جدل حول تحليل موقف الشاطبي نفسه، فماذا يراد من مقولة: «السنّة المستقلّة أو المؤسِّسة»؟ هل يُراد من مقولة: «ليس من سنّة إلا ولها أصل في الكتاب» أنّ السنّة المؤسّسة التي لا أصل لها في الكتاب ليست بحجة، أم أنّ المراد من وراء هذا التنازع أن كلّ ما صدر عن النبي فله أصلٌ في الكتاب حتى لو بدا لنا أنه لا أصل له، إذ يكفي الأصل الإجمالي والدلالة العامة الإشاريّة؟ وفرقٌ كبير بين الرؤيتين.

وبعيداً عن هذا التنازع في تحليل مراد بعض المتقدّمين هنا، فإنّ هذا البحث طُرق

ـ بالخصوص ـ مراجعة كتبي الآتية: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٧١٣ ـ ٧٤٧، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م؛ وحجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ ـ ٧٤٠؛ والاجتهاد المقاصدي والمناطي ٢: ١٦٣ ـ ١٨٨، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م، وغيرها.

أيضاً في التراث الشيعي في حقّ أهل البيت النبويّ عليهم السلام، فهل دور أهل البيت بعد النبيّ هو بيان وشرح ما جاء في الكتاب والسنّة النبويّة وتأصيله وتطبيقه على مصاديقه ونحو ذلك، أم أنّ حدود نشاطهم يمتدّ لتأسيس أحكام شرعيّة إلهيّة لم يسبق أن جاءت في القرآن والسنّة النبويّة إطلاقاً، بل يعدّ حديثهم عنها هو المرّة الأولى التي صدر فيها هذا التشريع من قبل المشرّع للناس؟ هذا ما اختلف فيه علماء الشيعة أنفسهم، حتى أنّ الشيخ جعفر السبحاني نقل عن السيّد البروجردي ـ فيما يبدو ـ أنّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) كان يرى أنّ إطلاق تعبير (الشارع) على الإمام هو من الغلوّ.

وقد استدلّ القائلون بالولاية التشريعيّة للنبي وأهل بيته بنصوصٍ من القرآن والسنّة، كما استدلّ النافون بنصوصٍ من القرآن والسنّة.

والذي توصّلتُ إليه هو ثبوت الولاية التشريعيّة للنبيّ بمعنى إمكانيّة أن يأتي بتشريعات ينسبها لله ولا وجود لها في القرآن الكريم، وتكون جزءاً من الشريعة الإلهيّة للناس. أمّا أهل البيت ـ فضلاً عن غيرهم ـ فلم تثبت لهم ولاية تشريعيّة بهذا المعنى أو تفويض تشريعي كذلك، فهم لا يذكرون حكماً لا وجود له في الكتاب والسنّة من قَبل، بل يبيّنون ما عرفوه من القرآن والسنّة مما يتوافقون فيه مع سائر الناس أو يختلفون، وتكون مرجعيّتهم العلميّة في أنّهم القول الفصل عند اختلاف الناس في مفاد الكتاب والسنّة النبويّة.

لكنّ أهلَ البيت ـ وغيرهم أحياناً ـ يملكون أنواعاً أخرى من التفويض غير بيان أحكام جديدة لا وجود لها من قبل، ومن أمثلة ذلك ـ والأمثلة فيها بعض التداخل ـ:

أ ـ التفويض في اختيار البدائل المتوفّرة تنفيذياً وإجرائياً لتطبيق الدين وكيفيّة ممارسته وتفعيله في الحياة.

ب ـ التفويض في تشخيص موضوعات الأحكام الثانوية العامّة التي تتصل بأمر المسلمين ودينهم، من قبيل الضرر والحرج والأهم والمهمّ على المستوى العام.

ج ـ التفويض في تأسيس أحكام حكوميّة مرحلية ملزمة لكنّها ليست جزءاً من التشريع الديني، كما هي صلاحيات الحاكم الشرعي في جعل قوانين تنظيمية مرحلية

تخضع للعناوين التشريعية الإلهية العامة، مثل: نظم الأمور، ومراعاة المصلحة، واستهداف المقصد الشرعي الأعلى.

د ـ التفويض الإداري، بمعنى أنّه الحاكم المخوّل إدارة المجتمع الإسلامي.

هـ ـ التفويض في كيفيّة بيان العلوم والأحكام، بمعنى أنّهم يتحيّنون الفرص ويختارون الأسلوب والطريقة المناسبة لبيان الأحكام للناس بما يحقّق خدمة الدين والمؤمنين معاً ويحافظ عليهما.

و ـ التفويض في الأعطيات والمملوكات العامّة والشخصيّة، مثل التفويض في كيفيّة تقسيم الغنائم، وفي عطايا الخمس والزكاة والفيء والجزية والخراج وغير ذلك، بما لا ينافي شرع الله تعالى.

ولهذا الموضوع فوائد كبيرة في الاجتهاد الشرعي، فمثلاً لو ثبت عن النبيّ شيء لا وجود له في القرآن الكريم ونسبه النبيُّ للشريعة الإلهيّة فهو حجّة، ويكون جزءاً من أصل الشرع. ولو نُسب لأهل البيت حكمٌ لا يحتمل ـ عقلائيّاً ـ وجوده في الكتاب والسنّة النبويّة بحيث لو كان لبان، ثم ظهر في عصر الإمام الباقر أو الجواد مثلاً في أوّل مرّة، ففي هذه الحال ينخفض الوثوق بكون هذا الحكم من أصل الشرع وترتفع جداً احتماليّة كونه حكماً ولائيّاً تاريخيّاً. وينتُج عن ذلك أيضاً أنّه لا معنى لممارسة أهل البيت لنَسْخ التشريعات الواردة في الكتاب والسنّة.

وهذه النتائج التي توصّلتُ إليها تترك أثراً واضحاً على نتائج بحثيّة في الفقه الإسلامي يخرج الباحث من خلالها بمواقف متعدّدة مخالفة للمشهور[1].

١١ـ تقدّم القرآن على الحديث أو قاعدة عرض الحديث على الكتاب

العلاقة بين الكتاب والسنّة موضوع متشعّب الزوايا، تعرّض له علماء القرآنيّات والتفسير وعلماء الحديث، وكذلك علماء أصول الفقه في مواضع متعدّدة، تارةً بطريقة

(١) وقد بحثتُ موضوع السنّة المستقلّة أو الولاية التشريعيّة للنبيّ وأهل بيته بشيء من التفصيل، وذلك في كتابي: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥٠٣ ـ ٥٦٩، فراجع.

موسّعة وأخرى بطريقة مختصرة.

وفي هذا السياق تظهر مقولات في غاية الأهميّة، ومنها على سبيل المثال:

١ـ مقولة اليقين والظنّ من حيث يقينيّة القرآن في صدوره وظنيّة الحديث كذلك في العادة، وطبيعة العلاقة بين الكتاب والسنّة المنقولة من زاوية إيبستمولوجيّة قائمة على ثنائيّة اليقين والظنّ.

٢ـ مقولة العرض على الكتاب أو قانون الطرح، والتي تأتي في سياق النصوص الروائيّة الكثيرة (كثيرة عند الشيعة وقليلة عند أهل السنّة)، التي تؤكّد على ضرورة عرض الحديث على القرآن للتثبّت منه، وطرح ما خالف الكتاب الكريم.

٣ـ مقولة انحصار تفسير القرآن الكريم بالسنّة، وقدرة السنّة على تخصيصه وتقييده وتعديل دلالاته.

هذه المقولات الثلاث وأمثالها تتداخل في دراسة موضوع شبكة العلاقة بين القرآن والسنّة المحكيّة، بل والسنّة الواقعيّة أحياناً، وسوف أتكلّم هنا حاليّاً عن المقولة الثانية خاصّة، وشيء من المقولة الأولى.

والمتعارف بين علماء المسلمين أنّ يقينيّة الصدور القرآني لا يمكنها أن تمنح النصّ القرآني تقدّماً في الاعتبار والحجيّة على نصوص السنّة المنقولة ولو كانت ظنيّة الصدور؛ لأنّ حاصل الاجتهاد من القرآن يعتمد على مزدوج الصدور والدلالة معاً، فإذا كان الصدور القرآني يقينيّاً فإنّ الدلالات ظنيّة، ومن ثمّ فالعلاقة بين الكتاب والحديث هي ـ بحسب المحصّلة؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات ـ علاقة الظنّي بالظنّي، الأمر الذي يفتح الطريق أكثر على نصوص السنّة كي تكون لها حكومة وسُلطة على الكتاب، بل قد قال بعضٌ مقولتَه المشهورة: إنّ السنّة قاضية على الكتاب، والكتاب غير قاضٍ على السنّة. وهي المقولة التي عرفناها منذ القرن الثالث الهجري، وتركت بصماتها إلى يومنا هذا على الكثير من مذاهب وفقهاء وعلماء المسلمين.

كما أنّ المتعارف بين العلماء أنّ نصوص العرض على القرآن الكريم، تعني كون الحديث منافياً للقرآن بنحو التباين الكلّي أو الجزئي (كالعامّين من وجه)، فالحديث يقول:

لا تجب الصلاة، والقرآن يقول: تجب الصلاة، وفي هذه الحال تقع المعارضة ويُطرح الحديث، أمّا في غير صورتَي التباين، فلا مجال لإعمال قاعدة طرح الحديث أو عرض الحديث على الكتاب. بل ذهب العديد من علماء أهل السنّة إلى التشكيك في روايات عرض الحديث على القرآن واعتبروا أنّها من صنع أعداء السنّة النبويّة والحديث الشريف، والذين يعتبرونهم عادةً من الخوارج والمعتزلة وأمثالهم؛ لأنّ أهل السنّة تصوّروا روايات العرض ذات صلة بإنكار السنّة المستقلّة عن الكتاب، الأمر الذي يهدّد مرجعيّة الحديث تهديداً جدّيّاً عندهم، بل قد طُرح في علم أصول الفقه توظيف نصوص العرض على الكتاب لإثبات بطلان نظريّة حجيّة خبر الواحد الظنّي.

والذي توصّلتُ إليه هو أنّ أحاديث العرض على الكتاب والتي تُعرف أيضاً بأخبار الطرح ـ بعيداً عن أخبار العلاج ـ صحيحةٌ وكثيرة ولا معارض لها، بل حتّى لو لم تكن معتبرة فإنّ القواعد الاجتهاديّة الإيبستمولوجيّة في معايير اليقين والظنّ تقتضي عرض الحديث على الكتاب وتقدّم الكتاب على السنّة المنقولة بهذا المعنى للتقدّم، بعيداً عن مفاهيم التخصيص والتقييد وأمثالها، فالحديث لا يبلغ رتبة الاعتبار قبل أن يجتاز قنطرة العرض على الكتاب الكريم، للتثبّت من عدم ظهور منافٍ للكتاب فيه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تفسير قاعدة العرض أو قانون الطرح لا يقف عند المعنى الموروث الذي يحصره في دائرة التباين الكلّي والجزئي، بل يعني ـ وفاقاً لجملة من علماء العصر الحديث من أمثال السيد محمّد باقر الصدر والسيّد علي السيستاني والسيد محمّد حسين فضل الله وغيرهم ـ معارضة الحديث لروح القرآن ومزاجه العامّ أيضاً لا المعارضات الحدّيّة فقط.

كما توصّلتُ إلى أنّ نصوص العرض على الكتاب لا تدلّ على بطلان حجيّة السنّة، ولا بطلان حجيّة السنّة المستقلّة، بل ولا على بطلان حجيّة خبر الواحد الظنّي. واللافت أنّ بعض نصوص العرض على الكتاب والتي وردت عن أهل البيت النبوي جاءت تاريخيّاً في سياق محاربة ظاهرة الغلوّ، فراجع[1].

(١) وقد بحثتُ حول قاعدة عرض الحديث على الكتاب، وكذلك عن أنواع تقدّم القرآن على السنّة

١٢. الموقف من تاريخيّة التشريعات الدينيّة

المعروف في الفقه الإسلامي وعلى مستوى مناهج الاستنباط الشرعي أنّ الأصل والقاعدة في الأحكام والتشريعات الواردة في الكتاب والسنّة هو أن تؤخذ:

أ ـ كما هي في النصّ.

ب ـ وبنحو التأبيد، وأنّها متوجّهة لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة.

ما لم يقم دليل على اختصاص حكم شرعيٍّ هنا أو هناك بزمن معيّن ذهب وانقضى، أو أنّ خلف ظاهر الحكم الذي في النصّ حكماً آخر هو الأصل وأنّه يحمل صياغةً أخرى.

وينطلق الاجتهاد الشرعي والتنظير الأصولي والتقعيد الفقهي هنا من مجموعة من الأدلّة رغم أنّ هذا البحث لا يُفتح له في العادة باب مستقلّ في الدراسات الأصولية والشرعيّة بهذا العنوان، غير أنّ مراكمات معطيات كلاميّة وما تفيده بعض أدلّة قاعدة الاشتراك في الأحكام وغير ذلك، سمح للفقهاء بالوصول إلى هذه النتيجة (مبدأ موضوعيّة العناوين في الخطابات الشرعيّة ومبدأ نفي التاريخيّة) واعتبارها كالبديهيّة.

ولا يعني ذلك أنّ الفقهاء لم يوافقوا على أنّ بعض الأحكام خرجت عن قاعدة موضوعيّة العناوين أو قاعدة نفي التاريخيّة، بل يرون ذلك استثناءً وأنّه ما لم يقم دليل حاسم عندهم على هذا التحويل من الموضوعيّة إلى الطريقيّة ومن التأبيد إلى الزمنيّة، فإنّهم يتعاملون مع النصوص بالطريقة المدرسيّة المعهودة.

وفي مقابل هذا التوجّه المدرسي المشهور، ظهرت في العقود الأخيرة، بل في القرنين الأخيرين، بين المسلمين، تياراتٌ ورموز تتحدّث عن تاريخيّة التشريعات، وصار المجال

ونوّعتُها إلى خمسة أنواع، ويمكن مراجعة ما يرتبط بذلك كلّه في بعض كتبي، مثل: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٧١ ـ ٥٩٧؛ وحجيّة الحديث:٢١٣ ـ ٢٧٩، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م؛ ونظريّة السنّة في الفكر الإمامي: ٤٩٠ ـ ٤٩٢، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م. كما تحدّثتُ بالتفصيل عن شبكة العلاقة بين الكتاب والسنّة، وذلك في دروسي في البحث الخارج التي دارت حول حجيّة القرآن، وألقيتُها على مدار ثلاث سنوات، وذلك قبل أكثر من عشر سنوات، لكنّها لم تُنشر بعدُ، عسى الله يوفّق لمراجعتها ونشرها.

للحديث عن التاريخيّة مفتوحاً بشكل أكبر، إلى أن وصل الأمر إلى حدّ القول بأصالة التاريخيّة، بمعنى أنّ الأصل في كلّ تشريع أنّه تاريخيٌّ إلا ما خرج بالدليل.

والكلام في هذا الموضوع طويل، وتعريف التاريخيّة التشريعيّة هو الآخر يعاني من التباسات. وما أعنيه بالتاريخيّة هنا أحد أشكال أربعة:

أ ـ إلغاء الحكم كلياً: كأن نقول بأنّ تعدّد الزوجات إنّما جاء نتيجة الوضع الاقتصادي والاجتماعي والشخصي الذي كانت عليه المرأة آنذاك، وأنّ الإسلام كان بصدد إلغاء التعدّد مطلقاً لكن بشكل تدريجي، فهو يقصد من الأربع عدم الزيادة لا تقرير جواز أكثر من الواحدة، وهذا يعني أنّه بمرور الأيام سوف يصبح الزواج غير متعدّد انسجاماً مع السياسة التدريجية المذكورة. أو نقول: إنّ الجهاد الابتدائي من تشريعات ما يسمّى بمرحلة التأسيس، دون الاستقرار، فليس له معنى اليوم؛ لذهاب مرحلة التأسيس كليّاً.

ب ـ تضييق الحكم وتقييده: كأن يقال بأنّ الروايات الواردة في الحثّ على الإكثار من النسل ليست مطلقةً، وإنما صدرت في ظرفٍ كان المسلمون فيه قلّةً قليلة يحتاجون للعديد، حيث كانت الكثرة العددية في الحروب مصدراً للقوّة والعزّة، أما وقد كثر المسلمون فلا معنى لهذه النصوص حينئذٍ، ولا سيما أنّ الكثرة العدديّة لم تعد هي المعيار النهائي في موازين القوى في الحروب، فإنّ القراءة التاريخية لهذه النصوص قيّدت استحباب الإكثار من النسل في حال حاجة المجتمع وقوّته إلى ذلك، فألغت في الحكم طبيعةَ الإطلاق.

ج ـ توسعة الحكم: ومثال ذلك أن يقال بأنّ أدلّة اشتراط الرؤية في ثبوت الهلال إنّما جاءت على أساس الوضع التاريخي آنذاك؛ إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشهر إلا ذلك، وإنما العبرة باليقين، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرؤية السبيل الوحيد لإثبات الشهور، بل صار اليقين بدخول الشهر هو الشرط الحقيقي، فيُحمل شرط الرؤية على الاعتبار التاريخي، وهذا ما يوسّع وسائل إثبات الشهور من خصوص الرؤية إلى غير ذلك مما يعطي اليقين.

د ـ توسعة الحكم وتضييقه معاً: وهذا مثل القول بأنّ دليل تحريم الشطرنج لو قرأناه

تاريخيّاً باعتبار ذلك الزمان، فسنتوصل إلى تقييد تحريم الشطرنج بحالة كونها آلة قمار، وفي الوقت عينه سوف نفهم منه التوسّع في التحريم من الشطرنج لمطلق آلات القمار، فنحن هنا أمام توسعة من جهة وتضييق من جهة ثانية.

من هنا لا تعني التاريخيّة حصراً إلغاءَ الأحكام، بل إعادة فهمها انطلاقاً من مقاربات سياقية زمنيّة، وهذا أمرٌ مهم جدّاً.

والصحيح أنّه لا يوجد أصلٌ مرجعي اسمه أصالة الموضوعيّة ولا أصالة عدم التاريخيّة، كما لا يوجد أصلٌ اسمه أصالة التاريخيّة، بل بحث شبكة العلاقة بين التشريع والسياقات الزمنيّة يجب أن يكون جزءاً من كلّ عمليّة اجتهاديّة يقوم بها الفقيه في مختلف الأبواب والموضوعات، وعليه مراقبة الاحتمالات والنظر في القرائن والشواهد لصالح فرضيّة التاريخيّة أو عدمها، أو فرضيّة تخطّي الدلالة الحرفية وعدمها. فإذا ترجّح في نظره ـ نتيجة شواهد أو تحليل موضوعي معيّن، لا نتيجة مزاج أو فوضى الاحتمالات ـ أنّ الحكم الفلاني يؤخذ كما هو في ظاهر حرفيّة النصّ ولكُلّ الأزمنة، أمكن الإفتاء بذلك، وإذا ترجّح لديه من خلال معطيات وتحليلات، أنّ الحكم الفلاني هو حكمٌ مرتبط بسياقاته التاريخيّة، وأنّ علينا القول بانتهاء عصره أو بإعادة إنتاج فهمٍ جديد له يتخطّى حرفيّة النصّ والخطاب، لزمه الإفتاء على وفق ذلك، حيث تقوم لديه الحجّة، وأمّا إذا تأرجحت الأدلّة ورأى الفقيه شواهد ـ ولو ناقصة ـ للتاريخية وعدمها بحيث صعب عليه البتّ، ووقع الفقيه فيما أُطلقُ عليه دائماً «الشكّ الحقيقي»، بحيث كان احتمال التاريخيّة وعدمها متساوياً أو متقارباً عنده، فإنّ اللازم هنا هو الأخذ بالقدر المتيقّن، وهذا القدر المتيقّن يختلف من حالٍ لآخر، فمثلاً في مثال الشطرنج يكون القدر المتيقّن هو حرمة الشطرنج حالة كونها آلة قمار، لا مطلقاً ولا حرمة كلّ آلة قمار عبر دليل الشطرنج نفسه، وفي مثال رؤية الهلال يكون القدر المتيقّن هو الأخذ بالرؤية المصاحبة لليقين لا بمطلق الرؤية ولا بمطلق اليقين، فلا تُنتج التاريخيّة إلغاء الحكم، بل تُعيد إنتاجه، فانتبه.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد في الفقه المدرسي، هو عدم اعتقادي بأصالة الموضوعيّة في العناوين الواردة في الخطابات ولا

بأصالة نفي التاريخيّة، بل إنّ هذا الذي توصّلتُ إليه يفرض على الفقيه مهمّات جديدة تقوم على رصد المقاربات التاريخيّة لإعادة فهم النص ودلالاته ومدياته[1].

١٣. تحديد معنى القياس الذي نهى عنه أئمّة أهل البيت

يعتبر الموقف من القياس من أهمّ عناصر الافتراق في المنهج الاجتهادي بين جمهور أهل السنّة من جهة، والإماميّة والظاهريّة وأمثالهم من جهةٍ أخرى، وقد وردت عشرات الروايات عن أئمّة أهل البيت (بالمفهوم الإمامي) في نقد القياس ورفضه، وعادة ما يفهم كثيرون من القياس المنصوص على رفضه في كلمات أهل البيت مطلق أشكال القياس المتعارفة المستخدمة في وسط أهل السنّة بعد القرن الثالث والرابع الهجريّين إلى يومنا هذا. والسؤال الذي يُطرح هنا: ما هو القياس أو الرأي الذي رفضه أهل البيت؟ وأيّ قياس تحفّظوا عليه؟

توجد هنا فرضيات محتملة، وبعضهم نصّ على بعضها، وأهمّها:

الفرضيّة الأولى: أن يكون المراد بالقياس ونحو ذلك، ما هو المعروف اليوم، وتداول بين علماء أهل السنّة منذ القرن الخامس الهجري ـ في الحدّ الأدنى ـ وما بعد، وهو محاولة الحصول على علّة الحكم في الأصل بهدف تحقيقها في الفرع؛ لإثبات الحكم في الفرع بما هو في الأصل، وقد صاغوا له تعريفات متعدّدة لسنا بهدف الوقوف عندها.

الفرضيّة الثانية: أن يكون القياس هو نقل الحكم من الأصل إلى الفرع عبر مجرّد التشابه، لا عبر العلّة الآتية من الطرق الأخرى المعروفة في مسالك التعليل، وهو ما يُسمّى

---

(١) وقد بحثتُ فيما يرتبط بموضوع (أصالة الموضوعيّة وأصالة نفي التاريخيّة) في مواضع عديدة من كتبي، وناقشتُ مجمل الأدلّة التي يعتمدها المشهور لتكريس منهجه في التعامل مع النصوص، وفقاً لأصالتَي: الموضوعيّة ونفي التاريخيّة، كما ناقشتُ أدلّة القائلين بأصالة التاريخيّة، وأشير هنا إلى بعض المواضع من كتبي، وفي كلّ موضع بحثت زاويةً من زوايا هذا الموضوع، وهي: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٧١٣ ـ ٧٤٧؛ وحجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ ـ ٧٤٠؛ والاجتهاد المقاصدي والمناطي ٢: ١٤٧ ـ ١٨٨.

بقياس الشّبَه، بمعنى أنّنا نتكلّم عن قياس بدائي ينطلق من مجرّد حدّ أدنى من الشبه بين الأصل والفرع، دون دخول في تعميق شكل هذه العلاقة الشبهيّة تحت عنوان العلّة بمفهومها الدقيق المتأخّر.

وادّعاء هذه الفرضيّة قائم على أنّ القياس وُلد بهذه الطريقة البدائيّة العفويّة البسيطة، وأنّه تغيّر وتقعّد فيما بعد بالتدريج، وأنّ سلوك الأحناف الأوائل كانت مشكلته في ذلك.

الفرضيّة الثالثة: أن يكون القياس المنهيّ عنه عبارة عن التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل والقناعات الذاتيّة، وجعلها مقياساً لصحّة النصوص التشريعيّة، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك.

بناء على هذه الفرضيّة سوف يكون القياس الممنوع عنه هو نوع من الاجتهاد العقلي أو الشخصي في مقابل النصّ، فنحن نلتمس العلل الواقعيّة ثم نحاكم النصوص عبر فهمنا للعلل الواقعية فهماً آتياً من العقل هذه المرّة، وبهذا تقترب فكرة القياس من فكرة «الاجتهاد في مقابل النصّ».

وفرق هذه الفرضيّة عن السابقتين أنّها تُستعمل لنفي الحكم وإثباته، بينما القياس العلّي والشبهي يستعملان لإثبات حكمٍ ما في غير منصوصٍ بناء على حكمٍ في منصوص.

هذه الفرضيّة هي التي يبدو اختارها السيد محمّد تقي الحكيم في تحليل طبيعة النزاع بين الإمام الصادق والإمام أبي حنيفة. كما يبدو من الشيخ حسن الجواهري الميل لهذا الافتراض هنا. بل يبدو ذلك أيضاً من الشيخ جعفر السبحاني، والسيد محمد علي أيازي وغيرهم.

لكن كون هذا هو المنهيّ عنه عند أهل البيت النبوي لا يعني حجيّة القياس المتداول اليوم، بل يعني أنّ القياس بمعناه القديم منهيٌّ عنه، ولكنّه بمعناه اللاحق وإن لم يكن منهيّاً عنه بعنوانه، لكنّه لا دليل على حجيّته ما لم يُفِدْ اليقين، فهو من الظنّ الذي لم يقم دليل على حجيّته. نعم على القول بالانسداد وأنّه لا يخرج عن دليل الانسداد سوى الظنّ القياسي؛ لكونه منهياً عنه، سوف يكون دليل الانسداد شاملاً للقياس بمعناه اللاحق دون

وجود مانع في هذه الحال، وهذا ما له تأثير كبير على الانسداديّين لو قلنا بهذه الفرضيّة.

ويمكننا تطوير هذه الفرضيّة أكثر لتستوعب كلّ ممارسة تحدّد الموقف من النصّ أو الموقف من دلالة النصّ وفقاً لرأي الإنسان وقناعاته التي يكوّنها من خارج النصوص، فيستوعب الأمر قياس صدور النص على الرأي والقناعة الشخصيّة تارةً وقياس دلالة النصّ تارةً أخرى بما يسمح بالتأويل والتصرّف في معنى الحديث بما ينسجم مع قناعاته الخاصّة المتولّدة مسبقاً من خارج السياق النصّي.

الفرضيّة الرابعة: أن يكون المراد من القياس مطلق التقدير، لا قياس شيء على شيء، فإنّ القياس بمعنى التقدير وارد في اللغة، وعليه فيشمل القياس كلّ عمليّة يقوم فيها الفقيه بتقدير الموقف ولو خارج إطار النصوص، ومن ثم يستوعب المصلحة المرسلة والرأي وغير ذلك مما يُعتمد أساساً في الاستنباط فيما لا نصّ فيه، إذا لم يقم عليه دليل شرعيّ خاص يمنحه الحجيّة.

الفرضيّة الخامسة: اعتماد النظر الشخصي في اتخاذ الموقف الشرعي دون الرجوع للنصّ رغم إمكان الوصول إليه. ويعني ذلك أنّ الفقيه صاحب الرأي والقياس هو ذلك الشخص الذي يعوّل كثيراً على آرائه وهو قليل الاهتمام بمرجعيّة الرواية والحديث وعموم النصّ، مع توفّر الأدلّة النصيّة إمّا واقعاً منكشفاً بين يديه أو على تقدير الفحص، فإنّ بإمكانه الوصول لكنّه لا يهتمّ كثيراً لمرجعيّة النصّ بالمستوى المطلوب، بل يميل أكثر لرأيه وقياسه.

وقد تلتقي الفرضيّات الثلاث الأخيرة لتشكّل إطاراً عامّاً لمرجعيّة الرأي الشخصي، وأنّ مدرسة الرأي والقياس في القرن الأوّل والثاني، لم تكن غير تعبير عن مرجعيّة النظر الشخصي في القضايا وتحكيمها وإعطاء هذه المرجعيّة دوراً كبيراً في الإفتاء، وأنّ فكرة التعليل وبناء نظام تبرير باسم القياس وما يرتبط به من سياقات.. جاءت لاحقاً، وتمّ تأويل الأمور بطريقة غير دقيقة فيما بعد ليصبح المشهد في القرنين الأوّلين منتظماً على سياق النظريّة التي وضعت في القرون اللاحقة على قانون العلّة ومسالكها، وهذه فكرة يؤيّدها غير واحد من الباحثين ليس آخرهم عبد المجيد تركي، في دراسته الموسّعة في هذا الصدد،

متابعاً نسبيّاً ما توصّل إليه جوزيف شاخت في قراءته التاريخيّة.

والذي توصّلتُ إليه بعد دراسة مطوّلة حول الموضوع، هو أنّ المراد من القياس المنهيّ عنه في نصوص أهل البيت هو الفرضيّة الثالثة والخامسة، والتي تعني اعتماد الإنسان على عقله وتقديراته للأمور تارةً بلا رجوع للنصوص أو إذا رجع إليها أخرى فهو يعمد لتأويلها والتصرّف فيها بما ينسجم مع قناعاته الشخصيّة المسبقة، فإذا كان النصّ الديني دالاً ـ مثلاً ـ على وجوب الحجاب للمرأة، لكنّه رأى الحجاب مفهوماً غير مقنع له، فهو إمّا لا يهتمّ كثيراً لمراجعة النصوص الدينيّة بل يُصدر حكمه بشكلٍ مسبق ويدّعي أنّ الله يجب أن يكون قد قال ذلك، أو أنّه إذا راجع النصوص فهو يعمد لتأويلها والتصرّف فيها واختراع أيّ افتراض ولو واهٍ للفرار من معطياتها، كما يفعل كثيرون اليوم. فالمنهيّ عنه هو اعتماد الاجتهاد خارج النص بوصفه المرجع الحقيقي رغم وجود النصّ، لا القياس القائم على مسالك التعليل ونظريّاتها، أو على محاولة اكتشاف العلّة بهدف تعميمها أو ممارسة تخصيص عند فقدها، ولا غير ذلك. نعم يحتمل احتمالاً ضعيفاً أن تشمل نصوصُ النهي الفرضيةَ الثانية أيضاً، وهو قياس الشبه البدائي الذي ظهر في القرن الثاني الهجري قبل تطوير نظريّة القياس عند أهل السنّة لاحقاً. أمّا الفرضيّة الأولى والرابعة فلا يظهر من النصوص ما يرتبط بها. لكنّ هذا لا يعني حجيّتها كما ألمحنا سابقاً، بل هي حيث لا تفيد إلا الظنّ بحاجة لإثبات حجيّة الظنّ الآتي منها[1].

١٤ـ موقع التعليل النصّي من الاجتهاد الشرعي

التعليل النصّي أو العلّة المنصوصة من البحوث التي أسهب علم أصول الفقه الإسلامي في دراستها، واتُخذت من هذه العلّة مواقف متعدّدة.

ونعني بالتعليل النصّي أن تدلّ نصوص الكتاب والسنّة بنفسها على علّة الحكم، إمّا بنحو العلّة المِلاكيّة (المصلحة والمفسدة المبرّرتين لجعل الحكم)، أو بنحو العلّة المناطيّة

(١) وقد توسّعتُ في دراسة هذا الموضوع في كتابي: الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات ٢: ٢٠١ ـ ٤١٩، فراجع.

(الصفة أو المدار الذي يدور الحكم حوله وتبعاً له، مثل صفة الإسكار في تحريم الخمر)، سواء كانتا ـ الملاكية والمناطيّة ـ علّةً عامّة، كما في المقاصد الشرعية العامّة، أو خاصّة كما في هذا المورد الجزئي هنا أو هناك.

كما أنّ التعليل النصّي الذي نعنيه هنا يستوعب كلّ دلالة ظاهرة من الكلام تكون حجّة ومعتبرة، سواء اندرجت ضمن النصّ الصريح أو الظهور أو ضمن الإيماء والتنبيه والإشارة والاقتضاء وغير ذلك، ما دامت تُفهم في العرف اللغوي العام تعليلاً للحكم الشرعي أو لمجموعة من الأحكام أو لمجموعة الأحكام. وبهذا يكون هذا الموضوع شاملاً لعدّة مسالك من مسالك التعليل المعروفة عند أصوليّي أهل السنّة.

والذي توصّلتُ إليه في دراسة التعليل النصّي أنّ الفقه الإسلامي لم يولِ التعليلَ النصّي الأهميّةَ التي يحملها، بل قام في كثيرٍ من الأحيان بإجهاض التعليلات النصيّة تحت مبرّرات متعدّدة من نوع حكمة الحكم الموجبة ـ في بعض مدارس الاجتهاد الإسلامي ـ لسلب تأثير العلّة المنصوصة في الاستنباط الشرعي. وقد رأيتُ أنّه يمكن توظيف الكثير من التعليلات النصيّة الواردة في الكتاب والسنّة في مجال الاجتهاد الشرعي، تارةً في توسعة نطاق الحكم، وهو ما يحصل في بعض الموارد، وأخرى في تضييق نطاق الحكم وهو ما يمكن حصوله بشكل أوسع، بل إنّ التعليل النصّي يمكنه ـ ضمن ضوابط معيّنة ـ تعديل دلالة الدليل على هويّة الحكم نفسه، بما لا يسمح المجال بتفصيله هنا.

من هنا دعوتُ للتفكير الجادّ بالنصوص التعليليّة والنظر إليها وإعطائها قيمةً مضافة في فهم واستنباط الأحكام الشرعيّة. ومع الأسف لا يمكنني هنا شرح تمام التفاصيل المتعلّقة بهذا الموضوع نظراً لسعتها وتشعّبها. وقناعاتي في موضوع التعليل النصّي تعتبر أحد عناصر اختلاف آرائي عن العديد من قراءات المشهور للموضوعات الفقهيّة والفتاوى[1].

(١) وقد بحثتُ حول التعليل النصّي بالتفصيل في كتابي: الاجتهاد المقاصدي والمناطي ١: ٤١٧ ـ ٥٩٨.

١٥ـ الموقف من قاعدة «درء المفسدة أولى من جلب المصلحة»

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الشهيرة في أصول الفقه الإسلامي، وبخاصّة في الوسط السنّي، وقد اعتمدتها المجلّة العدليّة في المادّة الثلاثين. وعادةً ما تُبحث عندهم في سياق دراسة القواعد الفقهيّة ومباحث الأشباه والنظائر، ولا سيما بمناسبة الحديث عن قاعدة أخرى يُطلق عليها قاعدة: (الضرر يُزال)، إذ تعدّ من توابعها ولواحقها، ولو من جهة اعتبارهم أنّ دفع المفسدة نوعٌ من إزالة الضرر، وبهذا تكون هذه القاعدة ذات صلة تفرّعيّة وثيقة أيضاً بقاعدة نفي الضرر (لا ضرر). كما يبدو أنّها مقبولة عند الإباضيّة.

وتُستخدم لبيان أو عنونة هذه القاعدة صيغ كثيرة يجمعها: درء (دفع/ رعاية درء/ عناية الشرع بدرء) المفاسد (الضرر/ المفسدة/ الشرّ/ المضرّة) مقدّم (أولى/ أهمّ/ آكد) على جلب (تحصيل/ إيصال) المصالح (المصلحة/ المسارّ/ الخير/ النفع/ المنافع). وقد يعبّر عنها بقاعدة «الاجتناب مقدّم على الاجتلاب»، كما تتصل أيضاً بقاعدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام».

وهذه القاعدة يمكن أن تدرس على مستويين: العلم والاحتمال، بمعنى أنّنا تارةً نتكلّم عن أنّ دفع المفسدة المعلومة مقدّم على جلب المصلحة المعلومة، وأخرى نتكلّم عن أنّ دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة.

لكن لا تُطلق هذه القاعدة على كليّتها كما يتصوّر بعضٌ، بل لها بعض الشروط والقيود، التي تجعلها تقع، في مركز الخلاف فيها، في مقابل قاعدة التخيير، لا غير.

والصحيح أنّه لم يثبت وجود قاعدة مستقلّة بعنوانها من هذا النوع (درء المفسدة المعلومة أو المحتملة أولى من جلب المصلحة المعلومة أو المحتملة)، بل ليس هناك إلا قاعدة واحدة، وهي قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، فقد تكون المصلحة أهمّ من المفسدة، فتقدَّم المصلحةُ، وقد تكون المفسدة فتقدّم المفسدة، وعندما تتساوى المصلحة مع المفسدة في الأهميّة والخطورة فإنّ القاعدة هي التخيير لا دفع المفسدة، وعليه فقاعدة تقديم درء المفاسد ـ والتي تُتَّهم بأنّها المسؤولة عن تثبيط حركة المسلمين وعن هيمنة قلق المفسدة عليهم على أمل المصالح، وبخاصّة في فقه المستقبليّات ـ هي قاعدة غير ثابتة بما هي

قاعدة[1].

١٦. الموقف من نظريّة الاستصلاح أو المصلحة المرسلة

تعتبر نظريّة الاستصلاح أو المصالح المرسلة من النظريّات الاجتهاديّة التي شهدت نقاشاً طويلاً عبر التاريخ بين المدارس الفقهيّة عند المسلمين حتى فيما بين أهل السنّة أنفسهم، ولطالما كان يعتبرها المنتصرون لها واحدة من وسائل تطوّر الاجتهاد واستمراريّته عبر التاريخ ومرونته وقدرته على مواكبة الوقائع المستجدّة، حتى عبّر عنها عبد الوهاب خلاف (١٩٥٦م) بأنّها أخصب الطرق فيما لا نصّ فيه، وقال ابن العربي: «لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة». وهي تصنّف في عداد الأدلّة المساعِدة غير اللفظيّة على الأحكام الشرعيّة، إذ لا يتمّ الاستناد فيها على نصٍّ من كتابٍ أو سنّة، بل على عمليّة تركيبية استدلاليّة معنويّة، ومن هنا فهي تصنّف ضمن المناهج الاجتهاديّة فيما لا نصّ فيه ولا ما هو في قوّة النصّ، كالإجماع.

وقد اعتبر الفخر الرازي نظريّة المصلحة المرسلة من نظريات الوسائط التي تقع بين النصّ الشرعيّ والقياس الشرعي، ذاكراً إلى جانبها الاستقراء والاستصحاب وغيرهما، فيما أطلق الغزالي عليها تعبير قياس المعنى. ولهذا نجد الحديث عنها في كتب أصول الفقه السنّي في بابَيْ: القياس والاستدلال.

وقد اختلفت التسميات التي أُطلقت على هذه النظريّة، وأبرزها:

١ـ المصلحة المرسلة.

٢ـ المناسب المرسل، وهو استخدام أمثال الغزالي وابن الحاجب والآمدي في بعض كتبهم، وهذا الاستخدام موجودٌ عند متكلّمي الأصوليّين.

٣ـ الاستدلال أو الاستدلال المرسل أو الاستصلاح. والغريب أنّ الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي فصلَ المصالح المرسلة عن الاستصلاح، واعتبر كلّ واحد منهما مصدراً

(١) وقد بحثتُ هذه القاعدة وأدلّتها والمناقشات حولها في كتابي: فقه المصلحة مدخلاً لنظريّة المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات: ٤٨٩ ـ ٥٠٩، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م، فراجع.

اجتهاديّاً مختلفاً عن الثاني، مقرّباً الأمر بأنّ الاستصلاح يكون في موارد تتحقّق فيها موازنة بين المصالح والمفاسد، بينما المصلحة المرسلة ليس في موردها سوى مصلحة، وليس هناك مفسدة، حتى يتطلب الأمر موازنة. وكلامه ليس له عين ولا أثر في التراث الاجتهادي عند المسلمين بحسب تتبّعي ومراجعتي المتواضعة، بل عباراتهم واضحة في إطلاق التعبيرين بمعنى واحد من جهتين، حتى أنّ الجناتي بنفسه يقرّ بأنّ الغزالي لم يفرّق بينهما، ولم نجد كتاباً سنيّاً يفصل بين هذين المصطلحين بهذه الطريقة.

٤ـ القياس المرسل، وهو القياس المصلحي.

وقد انقسم الموقف ـ إجمالاً ـ من هذه النظريّة إلى عدّة آراء، أبرزها:

أ ـ الموافقة المطلقة، وهو المنسوب إلى جمهور المالكيّة والحنابلة، ومن أبرزهم الإمام الطوفي (٧١٦هـ).

ب ـ الرفض المطلق، وهو ما نسب إلى الأكثر، بل ذكر ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) أنّه لا يقول به إلا مالك من فقهاء الأمصار. وهو ما يظهر أيضاً من الإماميّة والشافعيّة، بصرف النظر عن فكرة إرجاع المصالح المرسلة إلى المصالح المعتبرة أو الملائمة، كما نسب للأحناف وكانت هناك مناقشات في هذه النسبة.

وقد التبس الأمر على بعض الباحثين المعاصرين، فظنّ أنّ قول الشيعة الإماميّة بقاعدة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد (التعليل المصلحي العام) كأنّه يشي بنوع تناقض مع رفضهم مبدأ المصلحة في الاجتهاد، مع أنّ الشيعة هناك يقبلون بالمصلحة بوصفها خاصية واقعيّة، بينما هنا يرفضونها بوصفها خاصية معرفيّة اجتهاديّة، والتمييز بينهما واضح، فلا تناقض في منظومتهم. هذا وتوجد نقاشات مطوّلة في تصحيح هذه النسب هنا وهناك.

ج ـ الموافقة عليها ضمن إدخالها في مثل كلّيات مقاصد الشريعة، بمعنى أنّها نظريّة صحيحة إذا كانت تهدف للوصول إلى هذه المقاصد المأخوذة من مجموع النصوص وكانت متفقة معها لا غير، وهو ما يُنسب إلى الزيديّة. ويسمّيها بعض الباحثين المعاصرين بالمصلحة المعتبرة ضمنيّاً، وإن لم تكن معتبرة إسميّاً؛ لأنّ موافقتها للمقاصد يمنحها هذا

اللون من الاعتبار.

د ـ الموافقة عليها في خصوص المصالح الضروريّة، أو بقيد أن تكون أيضاً قطعيّة وكليّة، لا في مطلق أنواع المصالح. وهذا ما ذهب إليه الغزالي، رغم تصديره البحث في المصلحة المرسلة بوصفها بأنّها من الأصول الموهومة. وهذا الرأي الرابع ربما يمكن إدراجه ضمن الرأي الثالث.

وثمّة قول بأنّ ما كان يسمّيه مالك بالمصلحة المرسلة هو بعينه ما عاد وأُطلق عليه لاحقاً نظريّة مقاصد الشريعة، أو ما كان يمارسه الآخرون تحت عنوان: المناسبة غير المقيّدة، أو هو أمرٌ متفق عليه في الأصل لكنّ عدم وضوح معناه لدى الباحثين فيما بعد أوجب ظنّ الاختلاف، كما يُلمح إلى الأمر الأخير الشيخُ البوطي.

لكنّ بعض الباحثين يميّز بين المصلحة المرسلة والمقاصد، والكلام فيه تفصيل لا يسمح به المجال هنا.

وبهذا وغيره يَبِينُ لنا أنّ نسبة الأقوال هنا في غاية الاضطراب والتذبذب والتعارض، وهذا ما يؤكّد لي:

أ ـ إمّا أنّ نظريّة الاستصلاح مرّت بمراحل بحيث بدت في كلّ مرحلة قد اتُّخِذت منها مواقف مختلفة عن المرحلة السابقة، وهذا ما أوجب اضطراب النسبة.

ب ـ أو أنّها استُنبطت استنباطاً من ممارسات هذا الفقيه أو ذاك دون وجود نصوص أصولية واضحة ونهائية له كما يبدو أنّه حصل بعضَ الشيء مع فهم موقف الإمام مالك.

ج ـ أو أنّ تنوّع الشروط التي ذكروها هنا وهناك أوجب ظهور فهوم متعدّدة لهذه النظريّة، ولا سيما أنّ معنى المرسَل يبدو غير مفهوم بشكل واضح خاصّةً بعد قيود من نوع لا نصّ خاصّاً فيه أو لا يوجد أصل كلّي يشمله..

د ـ بل إنّ الموقف من أنواع المناسب في باب القياس من حيث الاقتصار على المؤثر منه ـ كما هو المنسوب إلى الأحناف ـ أو الشمول لغيره، ترك تأثيرات عجيبة هنا جعلت الموقف ملتبساً للغاية.

هـ ـ أو أنّ الخلاف كان منحصراً ـ ولو في حقبة زمنيّة معيّنة ـ في اعتبار الاستصلاح

دليلاً مستقلاً عن نظريّات: النصّ والإجماع والقياس وتوابعها، فالشافعيّة مثلاً تُنكر المصلحة بوصفها دليلاً مستقلاً، فيما تؤمن بها المالكيّة بالوصف عينه وهكذا.

و ـ أو أنّنا أمام خلافات لفظيّة ومشكلة تعابير، باعتبار أنّ القرون الخمسة الهجريّة الأولى لم تكن فيها المصطلحات قد نضجت وانفصلت عن بعضها بطريقة دقيقة، فالتعابير كانت تتراوح بين الاستخدامات اللغويّة والتوظيفات المصطلحيّة أحياناً.

والذي توصّلتُ إليه هو أنّه حيث إنّني لا أؤمن بشمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة، لهذا أعتبر أنّ ما لا دليل على وجوده من الأدلّة الحجّة المعتبرة، كالنصوص الكتابية والحديثيّة الثابتة صدوراً ودلالة، ينبغي فيه إجراء أصالة عدم الجعل القانوني من المولى سبحانه، حيث لا علم بوجود حكم، بلا حاجة لتكلّف اختلاق قواعد اجتهاديّة للوصول إليه حذراً من ضياع الشرع، إذ هو غير معلوم الوجود أصلاً، لا أنّه معلوم الوجود، ويجب ـ بأيّ ثمن ـ الوصول إليه.

كما أنّ التقريبات الاستدلاليّة التي قُدّمت لصالح تأسيس قاعدة منهاجيّة في الاجتهاد الشرعي باسم المصالح المرسلة، بحيث يتمّ من خلالها استخراج أحكام الله تعالى فيما لا نصّ فيه ولا دليل عليه، كلّها تخضع للنقاش والنظر، وليست متينة وكافية. ومجرّد ظنّ المصلحة، بل حتى اليقين بها، لا يعطي ظنّاً بالحكم الشرعي أو يقيناً به بالضرورة، بل لو أعطى ظنّاً فإنّ هذا الظنّ لا دليل على اعتباره وحجيّته.

نعم، غاية ما يمكن لنا إثباته هو أنّ على الهيئة الاجتماعيّة للمسلمين (أو الدولة أو ولي الأمر) أن يعتمدوا المصلحة أو عدم المفسدة في سياستهم الشرعيّة، فالمصلحة المدرَكة بالعقل الإنساني شرطٌ في سنّ القوانين في دائرة منطقة الفراغ، ومتولّو شؤون المجتمع الإسلامي مسؤولون عن العمل لما فيه صالح المسلمين، لكنّ الناتج عن مقرّراتهم وقوانينهم ليس حكماً شرعيّاً استنبطناه بالمصلحة، وإنّما هو حكم ولائي سلطاني إداري تدبيري وجبت طاعته، ولكنّه ليس جزءاً من منظومة الشريعة الإسلامية في نفسه.

وهذا هو الفارق بيني وبين القائلين بالمصلحة المرسلة، فنحن نقبل أن يقوم المتولّون لشؤون المسلمين بوضع قوانين معيارها المصلحة الموائمة مع مقاصد الشريعة وغاياتها،

وغير المعارضة للنصوص والأحكام الشرعيّة، بل نرى لزوم ذلك شرعاً، لكنّنا لا نفسّر الناتج القانوني لهذه العمليّة بكونه استكشافاً لحكم الله في الواقعة، وإنّما هو حكمُ البشر فيها. وأعتقد لو أنّ الاجتهاد السنّي تخلّى منذ البداية عن فكرة الشموليّة، لم يكن بحاجة لجعل المصالح المرسلة أداةً في الاجتهاد، بل لقبل بها بوصفها أداةً في التقنين منتجةً لسلسلةٍ قانونية وإجرائيّات واجبة الطاعة في هدي قواعد الشرع ومقاصده، لكنّها لا تمثل جزءاً من الشريعة.

فخلاصة الموقف في المصلحة المرسلة، أنّها ليست قاعدةً في الاجتهاد الشرعي، بل هي قاعدةٌ في السياسة الإداريّة الشرعيّة.

ومن الطبيعي أنّ هذه النتيجة التي توصّلتُ إليها في المصالح المرسلة، تجعل الكثير من الآراء الفقهيّة المتداولة في الفقه السنّي غير صحيحة من وجهة نظري[1].

١٧ـ هل حقّاً يبدو نظام المستحبّات والمكروهات والآداب في الفقه الإسلامي هشّاً؟!

يستغرب كثيرون عندما يتمّ البحث في قضايا تنتمي ـ في التصنيف الفقهي ـ إلى قسم المستحبات والمكروهات والسنن والآداب وفضائل الأعمال وما شابه ذلك.. يستغربون من النقاش في الكثير جدّاً من هذه المندوبات والمكروهات و.. الأمر الذي يثير في أذهانهم سؤالاً: هل هذه المندوبات والمكروهات هشّة في الفقه الإسلامي إلى هذا الحدّ بحيث إنّ أكثر من ثمانين بالمائة منها غير ثابت؟! هل هذا معقول؟!

ولرفع الاستغراب وممارسة فهم أفضل للتراث الفقهي، يلزمنا أن نعرف حقائق أربع:

الحقيقة الأولى: قاعدة التسامح في أدلّة السنن، والتي دفعت الكثير جدّاً من العلماء لعدم التحقّق من ثبوت هذا المستحبّ أو ذاك المكروه، فبمجرّد وجود روايةٍ فيه ولو ضعيفة جدّاً، يُعتبر ذلك ـ من وجهة نظر قاعدة التسامح أو قاعدة فضائل الأعمال ـ كافياً

(١) وقد بحثتُ بشيءٍ من التفصيل نظريّةَ المصلحة المرسلة، وذلك في كتابي: فقه المصلحة: ١٦٥ ـ ٢٤٠، فراجع.

للإفتاء بالاستحباب أو الكراهة، وبهذا يظهر عدد هائل من المكروهات والمندوبات في كتب الفقه والآداب والأخلاق مبنيّاً على هذه القاعدة.

ومن الطبيعي في هذه الحال لو أنّ شخصاً أنكر هذه القاعدة ـ كما هي الحال مع الكثير من متأخّري المتأخّرين من الفقهاء والأصوليّين ـ ثمّ أراد إثبات هذه المستحبات أو المكروهات بعيداً عن القاعدة.. من الطبيعي أن يجد أنّ الكثير جدّاً منها ليس هناك ما يُثبته عنده. وهذا لا يعني أنّ تحوّلاً هائلاً قد حصل في دراسة هذه المستحبّات، بحيث كانت ثابتة والآن أكثر من ثمانين في المائة منها لم يعد ثابتاً، بحيث نسأل: كيف يُعقل أنّها برمّتها قد سقطت؟! إنّما التحوّل كان في شيءٍ واحد وهو قاعدة التسامح نفسها.

الحقيقة الثانية: فكرة رجاء المطلوبيّة بوصفها بديلاً ممكناً، بمعنى أنّ الكثير من الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين، لا يجدون ضرورةً ـ في كتبهم الفتوائيّة ورسائلهم العمليّة ـ لتمييز المستحبّ عن غيره مما لم يثبت استحبابه عندهم، لهذا فهم يذكرون الكثير من تلك الأعمال التي ليس من الضروري أن يكون ثابتاً عندهم استحبابها أو كراهتها، لكنّهم يكتفون في مقدّمة الرسالة العمليّة مثلاً، بالقول بأنّ الكثير من المستحبّات والمكروهات في هذه الرسالة لم يثبت لديهم، انطلاقاً من عدم اعتقادهم أساساً بقاعدة التسامح، فيطلبون من المكلّفين إذا لاحظوا مستحبّاً مذكوراً في هذه الرسالة العمليّة أن يأتي به رجاءً، أي برجاء المطلوبيّة دون نيّة الورود أو كونه ثابتَ الاستحباب، وبهذا لا يميّزون في هذه الكتب بين المستحبّ الثابت عندهم والذي ليس ثابتاً، الأمر الذي يُبقي كميّة المستحبّات والمكروهات في الذهن العام واحدة، لأنّ المكلّف العادي سوف لا يلاحظ نقصاناً في العدد، بينما لو قام فقيهٌ بالكشف عمّا ثبت استحبابه وما لم يثبت، فقسّم المستحبّات في رسالته العمليّة ـ مثلاً ـ إلى ما ثبت استحبابه وما لم يثبت، وميّز ما ثبت استحبابه عمّا لم يثبت عنده، لوجدنا أنّ ثمانين في المائة مثلاً لم يثبت عنده، بعد استبعاد قاعدة التسامح، فطريقة التدوين الفقهي الفتوائي لعبت دوراً في الإيحاء للجمهور بكمّيةٍ هائلة من المستحبّات، أو على الأقلّ لم تساهم في الكشف عن الرقم الحقيقي لما ثبت استحبابه أو كراهته، مما يوحي للمتلقّي لاحقاً أنّ نظام المستحبّات هشٌّ عندما يجري التدقيق فيه، أو أنّ

الناقدين للمستحبّات والمكروهات مفرطون أو مبالغون، وفي الحقيقة الأمر ليس كذلك بالدقّة.

الحقيقة الثالثة: وهي وجهة نظر بعض العلماء ـ كما يُنقل عن شخص السيد الخوئي نفسه ـ والتي ترى أنّه لا يجب على الفقيه الإفتاء بالمستحبّات والمكروهات، ولهذا نجد أنّ السيد الخوئي نفسه لا يبحث في دراساته الاستدلالية الأغلبيّة الساحقة من المستحبّات والمكروهات، إلا إذا كان مستحبٌّ ما قد وُجد قولٌ بوجوبه مثل غسل الجمعة، أو له علاقة بالمشروعيّة مثل بعض الصلوات المندوبة.

هذه العمليّة تُعتبر بمثابة أحد التبريرات للفقيه أن يضع في رسالته العملية قائمة المستحبّ والمكروه ناسباً لها إلى ما ذكره العلماء، دون أن يميّز للمكلّفين ما ثبت عنده استحبابه أو كراهته وما لم يثبت، الأمر الذي يوجب تحقّق ما أشرنا إليه في الحقيقة الثانية أيضاً.

الحقيقة الرابعة: ضعف أسانيد عدد كبير من المستحبّات والمكروهات والآداب والسنن. ومن أسباب ذلك أنّ بعض كتب المستحبّات والمكروهات نفسها بُنيت على حذف الإسناد أو التساهل فيه، مثل: كتاب «مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد» للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وهذا الكتاب يُعدّ أحد أهمّ المصادر التي دُوّنت على أساسها أمّهات كتب المستحبّات والأدعيّة والآداب لاحقاً، مثل: كتاب إقبال الأعمال وغيره للسيد ابن طاووس، وكتاب عدّة الداعي لابن فهد الحلّي، وكتاب المصباح للكفعمي، وكتاب مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي، وغيرها من الكتب.

وفي ظلّ ثقافة حذف الإسناد من عددٍ كبير من المستحبّات والمكروهات والآداب، من الطبيعي أن يخرج الباحث بنتيجةٍ مفادها أنّ الكثير منها ليس بثابت، وبخاصّة أنّه لم يتمّ التعرّض لها في مثل الكتب الأربعة، بل بعضها لم نعثر له على رواية أصلاً، وإنّما تمّ تلقّيه في الكتب الفقهيّة دون الحديثيّة، وأحياناً ظهر في القرون اللاحقة وتمّ تداوله نتيجة قاعدة التسامح. وأحد أسباب ذلك ربما انتقال بعض النصائح الأخلاقيّة من كتب الأخلاق للفقه بما أوحى بالاستحباب، وانتقال بعض نصوص المستحبّات من خارج السياق

الحديثي الشيعي إليه، مثل ما بين السنّة والشيعة، وما بين كتب الصوفيّة وعلماء الأخلاق والشيعة وهكذا.

وبهذا نستنتج أنّ من يرى وجوب البحث في المستحبّات والمكروهات، ويرى ضرورة الإفتاء بما ثبت منها وما لم يثبت، وضرورة التمييز للمكلّفين، ولا يعتقد بقاعدة التسامح في أدلّة السنن.. من الطبيعي أن تكون نتائجه في باب المستحبّات والمكروهات موصلةً له لعدم ثبوت أكثرها، وبخاصّة لو كانت له نزعة نقديّة في علم الرجال والحديث مثل السيّد الخوئي أو غيره. والعلم عند الله.

١٨ـ الفقه ليس كلّ شيء لكن لا قيامةَ من دونه

شهدت العقود الأخيرة أكبر الجدل حول الفقه الإسلامي ومصيره وأهميّته ووضعه وأحواله. وانقسم الناس فيه بين محبٍّ غال ومبغضٍ قال. ولست هنا بصدد الحديث عن ذلك كلّه، لكن ما أودّ الإشارة إليه هو قضيّة صغيرة ومحدّدة، وهي مركّبة ـ كما يظهر من العنوان ـ من جزأين:

١٨ـ١ـ ليس الفقه كلَّ شيء

يتصوّر كثيرون أنّ الفقه هو كلّ شيء، ومعنى أنّه «كلّ شيء» يتجلّى في أمور، أبرزها:

أ ـ الجانب المعرفي في الدراسات الدينيّة، حيث يتصوّر الكثير من العلماء والأفاضل وغيرهم أنّ الجهاز العصبي والهيكل العظمي والروح الحقيقيّة للمعرفة الدينيّة تكمن في العلوم المتصلة بالفقه، من نوع علم أصول الفقه وعلم الحديث والرجال وأمثال ذلك. وترى هذه الثقافة السائدة في العديد من الأوساط أنّ من يعرف علم الفقه والأصول وبعضاً قليلاً من العلوم ذات الصلة بها كالرجال والحديث فهو العالم الحقيقي وغيره أمره مشكوك، حتى أنّ بعض العلماء لا يجيز صرف الحقوق الشرعيّة على من يشتغل بدراسة غير الفقه والأصول وما له صلة قريبة بهما.

هذه الفكرة تنسحب على عقيدة مستحكمة ترى أنّ الخبير بعلم الفقه والأصول قادر على حلّ المشكلات المعرفيّة أكثر من غيره بكثير، وأنّ العدّة المعرفية التي تقدّمها هذه

العلوم تتخطّى مجالَها.

ب ـ الجانب العملي، بمعنى أنّ الفقه هو الذي يستجيب لكلّ شيء، فبالفقه تكون إدارة المجتمع، وبه يمكن تحقيق القيامة الحقيقيّة له، ولو استجابت الناس للفقه لحلّت مشاكلها، وينجم عن ذلك أنّ وظيفة العلماء والدعاة والمبلّغين يجب أن تكون متركّزة على الفقه، فهو منهاج الحياة. وهذا ما يُنتج تقدّمَ الفقهاء على سائر المتخصّصين في العلوم الإسلاميّة كالمفسّرين والمحدّثين وعلماء التاريخ والسيرة وعلماء الفلسفة والكلام والمنطقيّات وغير ذلك، فهم القادة الدينيّون للمجتمع الإسلامي لا غير.

وقد سبق أن تحدّثتُ عن هذا الأمر بالتفصيل في مناسبات عدّة، لكن في مقام التعليق المختصر هنا ـ وفق ما توصّلتُ إليه ـ فإنّ ما يبدو لي هو أنّ الفقهَ ليس هو كلّ المعرفة الدينيّة، ولا الذي يتعلّمه بقادرٍ على حلّ مشكلات الفلسفة والكلام والتاريخ والتفسير وعشرات غير ذلك، بل على العكس أحياناً فقد رأينا بعض من استحوذ الفقهُ على كلّ عقله وتفكيره كيف صنع عندما أراد الدخول في مناقشات متصلة بموضوعات غير فقهيّة، وكيف قارب الأمور بذهنيّة فقهيّة بدت لكثيرين ناقصةً جداً، ولستُ بصدد إعطاء أمثلة هنا.

وليس الفقه هو الوحيد في إدارة حياة الناس، بل هو شعبة تحتاجها حياتهم في الإدارة، وإلا فإدارة الحياة لا تكون بالفقهاء فقط بما هم فقهاء، بل تحتاج لتعاون هائل بين مختلف الاختصاصات الدينيّة والإنسانيّة والتجريبيّة وغيرها، فتبسيط المشهد غير دقيق إطلاقاً.

إنّ تصوّر بعض المشتغلين بالفقه أنّه يمكن تفقيه أو فقهنة كلّ شيء، هو تصوّر يحتوي مغالطات ولو غير مقصودة، ويذكّرنا أحياناً بالتشبيه الذي يقول بأنّ الذي يحمل في يده مطرَقة يَتصوّرُ كلَّ شيء من حوله مجموعة مسامير تحتاج للطَّرق عليها بمطرقته!

١٨.٢. لا قيامة من دون الفقه

أقصد من هذا العنوان أموراً عدّة أبرزها:

أ ـ إنّ مجتمعاتنا الدينيّة، وما يحيط بها، هي مجتمعاتٌ تربّت على الفقه وشبكة العلاقة

مع التشريعات ومع الفقهاء، ولهذا فأيّ محاولة تغييريّة لا تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع المتجذّر فإنّ مصيرها الفشل أو إذا نجحت سوف تنجح على حساب الدّين نفسه. يجب اعتبار الملف الفقهي ـ بما فيه الفقهي التجزيئي أو فقه المسألة ـ من أكبر الملفات التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند التفكير في حلّ أيّ قضيّة تواجهنا على المستويات العامّة، وهذا ما يفسّر أنّ الذين اتخذوا إصلاحاً عامّاً منفصلاً عن الفقه إمّا فشلوا أو خرجت تجربتهم عن مجال الدين، إلا من شذّ وندر.

ولا أقصد بما قلتُه وجوب أن يدير التحوّلات فقهاءٌ بالضرورة، بل وجوب أن يكون لنا موقفٌ واضح وقراءة صحيحة وشاملة للفقه ـ ولا أقصد قراءة نقيضة تماماً ـ بحيث تحلّ محلّ الفقه بوضعه الحالي.

توصِلُنا هذه المقاربة إلى قناعة عميقة بأنّ مجتمعاتنا الدينيّة ـ وكثير من الأعراف والتقاليد في المجتمعات غير المتديّنة أيضاً ـ لا يمكن تغييرها بمجرّد تغيير مفاهيم عامّة وكليّة؛ لأنّ المفاهيم العامّة سوف تتحطّم عند صخرة التفاصيل والعادات والأعراف والتقاليد ونمط العيش، ومن يمكنه أن يلعب دوراً في تغيير هذه كلّها بشكل أكبر هو الفقه؛ كونه المجال الذي يملك تماساً أكبر مع تفاصيل الحياة.

يؤكّد ذلك لنا أنّ التفاصيل ليست هامشيّة بل مهمّة للغاية، لأنّ إجراء تحوّلات فيها يساهم في تغييرات اجتماعيّة، وبهذا نكون أمام فرصة أكبر لتحوّل عامٍ منشود. وعلى حدّ تعبير بعض علماء الاجتماع المسلمين المعاصرين، فإنّ مشكلة المجتمعات الإسلاميّة ليست هي الاستبداد السياسي فحسب، حتى نعلّق عليه كلّ مشاكلنا، بل أيضاً طبيعة المجتمع وأعرافه وقناعاته التفصيليّة هي التي تكوّن الكثير من الأشياء، بما فيها الاستبداد السياسي نفسه، فما لم نشتغل عليها بإعادة إنتاجٍ ممنهج فسيكون من العسير تغيير الأوضاع القائمة.

طبعاً هذا لا يعني تحقّق المطلوب، بل التغييرات الجزئيّة في علم الفقه، لاسيما على مستوى العادات والتقاليد والأعراف وأنماط العيش ـ وهي أمور أعتقد بأنها مهمّة للغاية خلافاً لما يتصوّره كثيرون ـ يلزم أن تتحوّل لتغييرات سلوكيّة بين الناس أو بعضهم، وعلى سبيل المثال، بعض العادات المنسوبة للدين عندما تتغيّر في السلوك تبدأ مرحلة نهاية

عمرها.

ب ـ إنّ تطوّرات علم الفقه وما يحيط به من مجموعة علوم ذات صلة، بلغت الذروة في القرنين الأخيرين، بل قد تلقّفت الدراسات الأصوليّة والفقهيّة العديد من الموضوعات في العلوم الأخرى القريبة منها وقامت ببحثها بشكل مركّز، وهذا يعني أنّ علم أصول الفقه أخذ دوراً منهجيّاً أكبر من حجمه الطبيعي الموكل إليه، فتصدّى لما لا يجب عليه التصدّي له. يجرّ ذلك إلى قناعة بأنّ العديد من الاجتهادات في المنظومة المعرفيّة باتت تحتاج ـ في هذه المرحلة ـ لخبراء في العلوم النقليّة الشرعيّة هذه أو تحتاج لخبرتهم.

ج ـ إن ترك الفقه والتخلّي عن إجراء قراءات فيه وحوله، سوف يضع الهوية الاجتماعية الدينية أمام مشاكل عميقة، فالفقه هو عنصرٌ فاعل جدّاً من العناصر التي تمسك بمقوّمات تشكيل الهوية في السلوك والعادات والأعراف والعلاقات، والتخلّي عنه إمّا سيترك هذه المساحات لمن هي في يدهم الآن أو سيجعل الآخر المفاصل للدين يتولّى أمرها ويعيد تشكيلها، وهذا يعني أنّنا بحاجة للفقه في عمليّات حفظ الهوية كذلك.

أكتفي بهذا القدر وللتفصيل مجالٌ آخر.

١٩ـ المتفقّهُ الجدلي والفقه الجدلي، المفهوم، والأسباب، والموقف

١٩ـ١ـ من هو «المتفقّه الجدلي»؟ وما هو «الفقه الجدلي»؟

أعني بـ «المتفقّه الجدلي» ذاك الشخص الذي يفهم من البحث الفقهي ما يقوم على قواعد الجدل والمناظرة، بهدف الدفاع عن فكرة فقهيّة أو توليفة أفكار أو مهاجمة فكرة أخرى تُعتبر خصماً قائماً. ولكي نذكر شبيهاً تاريخيّاً نأخذ علم الكلام المتَّهم على غير صعيد ـ بحقٍّ أو بغير حقّ ـ بأنّه تورّط باعتماد مرجعيّة الجدل في اشتغالاته البحثيّة، فالمتكلّم كثيراً ما تهمّه المناظرة وممارسة أشكال الجدل المعتمدة في المنطق الصوري وغيره.

إنّ المتفقّه الجدلي ظاهرة لها شكلان:

الشكل الأوّل: المتفقّه الجدلي المقارن (بين المذاهب)، وهو الذي ولَّدَ علم الفقه المقارن القائم على الجدل، دون علم الفقه المقارن القائم على الحوار والبحث والتعاون، فالمتفقّه

الجدلي المقارن هو ذلك الذي يبحث في قضيّةٍ فقهيّة ـ أو توليفة قضايا فقهيّة ـ ليس لكي يكتشف الحقّ فيها، بل لكي يردّ على قول الذين ينتمون لغير مذهبه العقائدي أو لغير مذهبه الفقهي.

الشكل الثاني: المتفقّه الجدلي غير المقارن، وهو ظاهرة ازداد انتشارها في العقود الأخيرة، ويمكن العثور على نسيجها وروحها في أعمال سابقة فقهيّة. وهو متفقّه يدرس مسألةً فقهيّة لا لكي يخرج بنتيجة تقتضيها الأدلّة، بل ليُثبت نتيجةً مسبقة أو ليُبطل نتيجةً يراها خصومه من داخل مذهبه العقدي ومن داخل مذهبه الفقهي، أو من خارج نطاق الفقه كلّه.

نوعٌ من المتفقّه الجدلي غير المقارن يمكن العثور عليه منذ زمن بعيد جداً، وهو ذاك المتفقّه الذي يعرف مسبقاً أنّ النتيجة واحدة، لكنّه يبحث حتى يُثبتها، فلو فرضنا أنّه لم يقدر على إثباتها، فهو يبذل قصارى جهده لإثباتها، وكأنّه لا بُدّ لها أن تثبُت بأيّ ثمن، الأمر الذي يحوّله من فقيه استدلالي إلى فقيه يحمل الروح الجدليّة، فيعتمد أحياناً على المؤثرات النفسيّة أو يخترع أدلّةً يتصوّرها ذات قيمة، لا لشيء إلا لشعوره الذاتي بضرورة إبقاء الوضع على ما هو عليه.

إنّ الفقه الجدلي أو المتفقّه الجدلي ليس من الضروري أن يُنتج فقهاً كاملاً جدليّاً، بل يكفي أن يكون له حضوره النسبي داخل البحوث الفقهيّة، فلا أعني هنا فقهاً كاملاً يقوم على العقل الجدلي، بل ظاهرة داخل الفقه تزداد وتتقلّص وتؤثر على مجموعة من البحوث الفقهيّة، تبعاً لعوامل ومتغيّرات.

هذا، وكلّ ما سأقوله حول الفقه الجدلي والمتفقّه الجدلي، له ما يشبهه في علم أصول الفقه الجدلي، وفي علم الحديث الجدلي، وفي علم الرجال الجدلي، وغير ذلك من العلوم النقليّة بل والعقليّة، بل قد تجد في علم الحديث والرجال نسبةً أعلى من الجدليّة من علمَي: الفقه والأصول.

١٩.٢. الأثافي الستّ للفقه الجدلي أو المتفقّه الجدلي

الأثافي التي يقوم عليها الفقه الجدلي أو المتفقّه الجدلي، عديدةٌ، يمكن التركيز على

بعضها، وهي ست:

١ـ عدم التفكير الصفري، بمعنى أنّ الباحث لا يبدأ من الصفر لإثبات فكرةٍ فقهيّة أو نفيها، بل يدخل البحث العلمي مفترضاً مسبقاً ثبوت هذه الفكرة أو بطلانها، وتكون بداية مشواره عمليّة التثبيت والتبرير والدفاع أو عمليّة الهجوم والإبطال.

٢ـ اعتماد منطق التفتيش والستر، إذ يقوم الفقه الجدلي على السعي للعثور على نقاط ضعف في الطرف الآخر، والتفتيش عن ثغرات ولو كانت شكليّةً، بهدف إحراجه أو إرباكه أو جعله في موقفٍ ضعيف. وفي المقابل يسعى المتفقّه الجدلي لكي يستر كلّ العيوب الموجودة في أفكاره أو عند رموز مدرسته، ويعمل بكلّ جهده للحيلولة دون انكشافها، وإذا حصل أن انكشفت أو كشفها خصمُه فإنّه يعمل على تبريرها عبر آليّات من نوع فتح باب الاحتمالات التفسيريّة الغريبة وغير المتوقّعة؛ بهدف أن يقول للطرف الآخر: إنّ هذه الفكرة أو هذه الفتوى تحتمل أن يراد منها كذا وكذا مما لا يحتمله أحدٌ في العادة. إلى غير ذلك من الطرق والأساليب، والتي يشتهر من بينها أسلوب قمع الآخر أو التنمّر عليه بحجّة أنّه غير متخصّص.

٣ـ اعتماد منطق المحاماة أو الادّعاء، وليس منطق القضاء، وبتعبير آخر: تقمّص شخصيّة المحامي أو المدّعي العام ـ أو وكيله ونائبه ـ وليس شخصيّة القاضي، فهو يريد أن ينتصر لفكرته أو لفكرة مدرسته وجماعته، فيلبِس ثوبَ المحاماة، ويبدأ يفتّش عن ألف منفذ ومنفذ؛ لكي يخرّج متهمه من وراء القضبان ويمنحه صكّ براءة. وإذا كان الذي هو خلف القضبان خصمُه وأعداؤه فهو يعمل بكلّ ما أوتي من قوّة لمراكمة أيّ شيء يمكنه أن يجعل القاضي يحكم بأقسى أشكال العقوبة. ولو أخذ المحامي القضيّة عينها لكن الذي خلف القضبان كان خصمُه، لانقلب إلى مدّعٍ تلقائيّاً، حتى لو كانت المعطيات واحدة!

تظهر بعض أمثلة ما نقول عندما يتصدّى فقيه أو مرجع أو مجمع فقهي ما لفتوى معيّنة، تثير بلبلةً ونقاشاً، ويظهر لها خصوم يسعون لتصفية حساباتهم مع هذا الفقيه أو المرجع عبر استغلال هذه الفتوى مثلاً، هنا نجد أنّ المحامي (المتفقّه الجدلي) يعقد الندوات والمحاضرات ويكتب الرسائل والمقالات، لتبيين وجهة نظر مرجعه أو مجمعه الفقهي

بأحلى صورة، والدفاع عنها، ولو فرضنا أنّ الفتوى بعينها قالها بعض خصومه فإنّ الندوات عينها سوف تنعقد على العكس تماماً!

وأذكر يوماً أنّنا كنّا في محضر جماعةٍ من فضلاء الحوزة العلميّة، وكان حديثٌ عن فتوى أطلقها أحد المراجع في حينه، فكان الفضاء الحاكم على هذا المجلس أنّهم يريدون أن يقوم الباحثون بكتابة بحوث فقهيّة لتأييد تلك الفتوى! وهو ما أثار استغرابي، وكأنّ المرجع يُفتي وعلى الآخرين أن يشكّلوا جيشاً من المنظِّرين والمدافعين عن فتواه! وأذكر أنّ تلك المسألة كانت من الغرائب عند السائد، بحيث أكاد أجزم ـ والعلمُ عند الله ـ لو أنّ مرجعاً آخر أفتى بها لهبّ الحاضرون أنفسهم ـ وأعرفهم جميعاً حقَّ المعرفة فرداً فرداً ـ للدعوة لكتابة مقالات في نقد تلك الفتوى! وإلى الله المشتكى.

٤ـ فنّ صناعة الدليل الفقهي، وأعني به أنّ المتفقّه بالفقه الجدلي عندما تنهار الأدلّة التي قدّمها هو أو فريقُه لإثبات فكرتهم نتيجة تطوّرات في البحث الاستدلالي أو نتيجة الجدل والمناظرة المباشرة وغير المباشرة، فهم يبتكرون الأدلّة الجديدة. إنّ ابتكار الأدلّة ليس عيباً، بل قد يكون إبداعاً، لكنّ ابتكار الأدلّة في سياقٍ جدلي كثيراً ـ ولا أقول دائماً ـ ما يعني شيئاً من «فَبْركة» الأدلّة الوهميّة والسعي لإقناع أنفسنا بها ومحيطنا، لا لشيء إلا لإبقاء أفكارنا وآرائنا قائمةً على حالها لا يحدث فيها تغيّر جذري. ولولا وضعنا النفسي هذا لما أقنعتنا هذه الأدلّة بشيء، ولربما ضحكنا عليها أحياناً.

٥ـ التركيز على الشكليّات دون الجوهر، بمعنى أنّ المتفقّه الجدلي وبسبب غرقه في النمط الجدلي، فهو إمّا عاجز أو لا يهمّه تقديم نقد جوهري وعميق وبنيوي لأفكار الآخرين؛ إذ يشعر أنّ هذه الطريقة طويلة ومضنية، وقليلاً ما يكون لها تأثير شعبي، إذ غالباً ما يقتصر تأثيرها على بعض النخب، لهذا يفضّل المتفقّه الجدلي استخدام أنماط النقد الشكلي مثل هفوة تعبيريّة هنا أو جملة غير دقيقة هناك أو كلمة في غير محلّها أو غير ذلك.

٦ـ الشعبويّة أو التركيز على العواطف والأحاسيس، وهذه من ميزات النهج الجدلي عبر التاريخ، وإذا طبّق ذلك متفقّهٌ جدلي فهو يعمل على أن يصوّر الطرف الآخر على أنّه شرير وطالب شهرة ومشكوك في نزاهته، أو أنّ هذه الأفكار تستبطن ادّعاء أنّ جميع علمائنا

وتراثنا ليس سوى سخافات، أو هو يدمّر هويّتنا ويخدم عدوّنا شعر أم لم يشعر، وغير ذلك من أشكال شيطنة الآخرين.

ويشتهر المنتمون الجدليّون عبر التاريخ بتحريض العامّة، عبر إثارة العواطف الشعبيّة، فهذا من أدواتهم المعروفة عبر كلّ العصور وفي مختلف المجالات، والقائمة هنا لا تنتهي ليس الوحيد فيها الإمام الطبري (٣١٠هـ).

٣.١٩. ما هي أضرار الفقه الجدلي والمتفقّه الجدلي؟

يمكن ذكر مجموعة من الأضرار، أقتصر هنا منها على اثنين:

١ـ التراجع العلمي، أو السَّير من الاستدلاليّة إلى الفوضويّة، بمعنى أنّ الفقه الجدلي مضلِّل؛ لأنّ السياقات الجدلية تعيد ترتيب وتنظيم العقل بطريقة تجعله يقتنع ـ أحياناً كثيرة ـ بأدلّة وهميّة، ولو أنّه لم يكن جدليّاً ولم يقع تحت التأثيرات النفسية والانتمائية للعقل الجدلي، لما اقتنع بهذه الأدلّة والحجج. وهذا يعني ظهور ركام من الاستدلالات والمناقشات العقيمة والهابطة على المستوى المنهجي والعلمي، فإذا تغلغل التفكير الجدلي في بنية الاجتهاد الفقهي أخرجه من «الاستدلاليّة» إلى «الفوضويّة».

وهذا هو السبب في أنّنا عندما نرصد بعض الموضوعات التي تُدرس على طريقة التفقّه الجدلي نجدها ركيكة في أدلّتها أحياناً كثيرة، بخلاف الموضوعات التي يتحرّك فيها الفقيه أو المتفقّه بطريقة مليئة بالحرّية وعدم الخوف من النتيجة مهما كانت. ويوماً ما قال أحد الأصدقاء الأفاضل، وهو يوصّف حال فقيهٍ معاصر يُشهَد له بالدقة والمتانة في الفقه والأصول، وكان تلمَّذَ على يديه لسنوات، قال: «إنّ أستاذنا الفقيه هذا لما تناول قضايا فقهيّة لها صلة بأوضاع مذهبيّة وجدناه كالبقّال الذي يبيع الطماطم في السوق، وكأنّه لا يفقه شيئاً مما سبق وعلّمه للأجيال». ورغم أنّ هذا التعبير غير لائق منه، غير أنّني أنقله لمجرّد توصيف الحالة التي لمسَها هذا الصديق.. أعني حالة التفاوت الكبير بين الفقيه نفسه وهو يبحث مسألةً لا تدخلها حساسيّات الجدل ومنطلقاته، وبينه وهو يبحث موضوعاً داخل نطاق الجدل المذهبي.

هذا الفقيه عينُه كان قد أشكل يوماً على وجهة نظرٍ تقول بجواز استمناء المرأة، وهي

قضيّة دخلت حينها حيّز النقاش الجدلي وفق تعريفي له، فطَرَح ـ ﷺ ـ هذه القضيّةَ في درسه، ولم تأخذ معه سوى بضع دقائق! ليختم بالقول: «إذا كان فلاناً يسمح لبناته وزوجاته وأخواته بالاستمناء، فنحن لا نقبل بذلك!». هذه اللغة هي التي تعبّر عن الانتقال من الاستدلاليّة إلى الفوضويّة، وتذكّرني بخبر زرارة (المعتبر السند عند جميع العلماء فيما أظنّ)، قال: جاء عبد الله بن عمير (عمر/ معمّر) الليثي، إلى أبي جعفر عليه السلام، فقال له: ما تقول في متعة النساء؟ فقال: «أحلّها الله في كتابه وعلى لسان نبيّه صلى الله عليه وآله، فهي حلال إلى يوم القيامة» فقال: يا أبا جعفر، مثلك يقول هذا وقد حرّمها عمر ونهى عنها؟! فقال: «وإن كان فعل»، قال: إنّي أعيذك بالله من ذلك أن تحلّ شيئاً حرّمه عمر، قال: فقال له: «فأنت على قول صاحبك وأنا على قول رسول الله صلى الله عليه وآله، فهلمّ ألاعنك أنّ القول ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأنّ الباطل ما قال صاحبك»، قال: فأقبل عبد الله بن عمير، فقال: يسرّك أنّ نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمّك يفعلن، قال: فأعرض عنه أبو جعفر عليه السلام حين ذكر نساءه وبنات عمّه[1].

٢ـ الإغلاق الجزئي لباب الاجتهاد، فإنّ المتفقّه الجدلي يتصوّر أنّه بمناقشاته يُثري العمليّة البحثيّة، وهذا لا نشكّ فيه في الجملة، لكنّه من جهة أخرى يعطّل فتح باب الاجتهاد في دائرته التي ينتمي إليها؛ ولهذا فإنّ علم الفقه المقارن الجدلي يطوّر الفقه بين المذاهب، لكنّه يعطّل الاجتهاد الإبداعي في موضوعاته، داخل المذاهب نفسها. وأقصد من التعطيل وإغلاق باب الاجتهاد الحدَّ من ظهور الأفكار المخالفة في الدائرة التي يتناقش عليها الفقه المقارن، فمثلاً لو أخذنا مسألة مسح القدمين أو غسلهما في الوضوء، فإنّ الفقه المقارن الجدلي سوف يضاعف من أدلّة كلّ فريق لمصلحته، وهذا عنصر قوّة فيه، لكنّه في الوقت عينه سوف يمنع داخل الفريق السنّي ظهور قراءات مخالفة للسائد سنيّاً لمصلحة مسح القدمين، وسيمنع داخل الفريق الشيعي ظهور قراءات مخالفة للسائد شيعيّاً لمصلحة غسل القدمين، ولهذا عبّرتُ هنا بالإغلاق الجزئي، وهذا أحد أشكال الجزئيّة التي

(١) الكليني، الكافي ٥: ٤٤٩.

أعنيها.

١٩.٤. الفقه والمتفقّه الجدلي، الأسباب ومبرّرات الوجود

هناك أسباب عدّة لظهور الفقه الجدلي أشير ـ على سبيل المثال ـ للخوف على الهويّة، فإنّه كلّما طال البحث الفقهي بالنقد والتمحيص قضايا تتعلّق بالهويّة الدينية أو المذهبيّة أو بالهويّة الاجتماعيّة أو نحو ذلك، تحرّكت مشاعر المتفقّه الجدلي، ويتراجع هذا الأمر كلّما تعرّض النقد لقضايا لا علاقة لها بالهويّة المأنوسة عبر التاريخ، فمثلاً لو أنّ فقيهاً اليوم طرح رأياً جديداً في مسألة كيفية تطهير مخرج البول، ففي العادة لن تكون هناك إثارة شعوريّة ولا خوف على الهويّة يستدعي نهضة معاكسة، بينما لو طرح قضيّةً تتصل بجواز طلاق المرأة نفسها من الرجل مطلقاً، فهذا يهدّد التركيبة الاجتماعيّة، أو طرح ـ بين الإماميّة ـ مسألة تتعلّق بجواز أكل لحم الأرنب، فهذا موضوع يصنّف كمَعْلَم من معالم الفقه الشيعي عبر التاريخ، فيثير الهويّة وقلقها. إلى غير ذلك من الأمثلة.

وإلى جانب الخوف على الهويّة هناك الانصياع للسائد والمأنوس، فعندما يُرَوَّض الإنسان على الانصياع لكلّ مأنوس سائد ومتعارف، فإنّه سوف يتحوّل إلى إنسان جدلي في قراءته للقضايا التي لا تنسجم مع المألوف والسائد في محيطه؛ وبخاصّة أنّ الإنسان بطبعه يبحث عن الأمان في ظلّ محيط اجتماعي متوالم معه، فالشعور بالوحشة يُقلقه؛ لهذا فهو يفضّل الانصياع للمألوف هرباً ـ في اللاشعور ـ من معاناة الفراق والوحشة، ويبرّر انصياعه هذا بخلق نظريّات وأفكار، وتبدأ رحلة الجدل. وهنا نجد الكثيرين ممّن يطبّقون عمليّاً قاعدة: «الوقوف على التلّ أسلم»، لكنّ التلَّ هنا هو تلّ المشهور والإجماع والأعراف الاجتماعيّة وغير ذلك.

وهكذا العواطف والأحاسيس والمشاعر، فالمجتمعات الذكوريّة ـ مثلاً ـ يصعب عليها جدّاً أن تتقبّل أفكاراً تهزّ من هذه الذكوريّة وتخدشها، لهذا فهي تفضّل التضييق على المرأة أو إبقاء سلطة الرجل مطلقةً وسلطة المرأة في غاية التقييد، وكلّ شيء يمسّ ذلك يسمّى بالخدش بالحياء العام أو تدمير الأسرة أو نشر الفساد والفاحشة وغير ذلك، وتبدأ رحلة الجدل وخلق التبريرات والمفاهيم الوهميّة. ذلك كلّه والجدلي يدّعي أنّه يبحث عن

الحقيقة ويدافع عن القيم والشرف والفضيلة.

١٩. ٥. توضيحٌ ودعوة

وأختم كلامي المختصر هذا بأمرين: توضيح ودعوة

أمّا التوضيح، فهو أنّ المتفقّه الجدلي لا يقتصر على المتفقّه الجدلي الكلاسيكي، بل لدينا متفقّهون جدليّون تجديديّون كُثر، فهؤلاء أيضاً يقعون ضحايا لطريقة التفكير نفسها، فهو يحكم على الرأي الفقهي قبل بحثه، فيُعجبه أو لا يُعجبه، ثم يبحث ليُثبت ما يُعجبه أو لينفي ما لا يعجبه! أو ليُثبت ما يقول به رمزٌ من رموز مدرسته أو لينفي ما يقول به رموز مدارس أخرى في الفقه!

وأمّا الدعوة، فهي لتحييد التفكير الفقهي الجدلي من حياتنا، لإعادة الفقه الاستدلالي إلى موقعه في كلّ زوايا الفقه، بعيداً عن القلق والخوف والاضطراب والارتباك والعصبيّة والاصطفافات الزائفة، والله وليّ التوفيق.

١٩. ٦. لهذا يختلف الاستدلاليُّ الحقيقي عن الجدلي

من كلّ ما تقدّم يتضح جيداً أن المتفقّه أو الفقيه الاستدلالي الحقيقي يختلف تماماً عن الفقيه الجدلي في النتائج البحثيّة، فمن المتوقّع منه أن يخالف السائد في مجالات متعدّدة، بعكس الفقيه الجدلي الذي تكون نسبة موافقته للسائد عالية.

الفصل الثاني

آراء في القواعد الرجاليّة والحديثيّة

١ـ نقد يقينيّة أو حجيّة الصحيحَين والكتب الأربعة و..

ذهب العديد من علماء المسلمين، وبات أمراً شبه إجماعيّ بين أهل السنّة لاحقاً، إلى الاعتقاد بصحّة كلّ ما جاء في الصحيحين: صحيح البخاري وصحيح مسلم. كما ذهب بعض الإخباريّة من الإماميّة إلى القول بكون كلّ ما جاء في الكتب الأربعة (الكافي للكليني، والفقيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للطوسي) يقينيّ الصدور، بل مال بعضهم ليقينيّة الدلالة أيضاً، كما وسّع بعضٌ لغير الكتب الأربعة. غير أنّ فريقاً آخر من الإخباريّين وربما يظهر من بعض الأصوليّين أيضاً في مقام الممارسة العمليّة على الأقلّ، قالوا بحجيّة ما ورد في الكتب الأربعة وكونه معتبراً من حيث الأصل والمبدأ. غير أنّ المشهد إماميّاً يختلف عنه سنيّاً فالكتب الأربعة لم تعد يقينيّة الصدور أو معتبرة بأكملها بعد هيمنة التيار الأصولي منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، كما لم تكن كذلك قبل العصر الإخباري، بينما السائد في الوسط المدرسي السنّي إلى اليوم صحّة ما جاء في الصحيحين.

والذي توصّلتُ إليه في دراسة منطلقات الفريقين: السنّي والشيعي ـ وكذا الإباضي ـ هنا، أنّه لا توجد أدلّة مقنعة تثبت صحّة هذه الكتب أو غيرها، بهذه الطريقة للتصحيح، فضلاً عن القول بيقينيّة صدور جميع رواياتها أو دلالاتها.

والأدلّة التي ساقها أهل السنّة والشيعة لإثبات ذلك كلّه تخضع لمناقشات مطوّلة، بل بعض هذه الكتب لم يكن بهذا المستوى من الأهميّة في زمن مؤلّفه وبُعيدَه، بل لا يعلم أنّ المؤلّف كان بهذه المثابة والمكانة في الأوساط العلميّة آنذاك، بل بعض الشواهد تُعطي نقداً شديداً على بعض مؤلّفي هذه الكتب وذلك من قبل العلماء في العصور السابقة نفسها، وإنّما تمّ لاحقاً صناعة هذه الهالة القدسيّة حول الكتب والمؤلّفين ونسج القصص المشكوك في صدقيّة بعضها. ذلك كلّه كان بفعل عوامل متعدّدة، يُشبه بعضُها ما حصل مع قوننة الأناجيل الأربعة عند المسيحيّين في القرون الميلاديّة الأولى.

فليس هناك كتابٌ معتبر بأكمله لا يجوز المساس به أو نقده، أو تتجاوز رواياته أو

رواته القنطرة، أو يكون نقده جهدَ العاجز، كما قيل في حقّ بعض هذه الكتب. كما ليس هناك كتاب مرفوض بأكمله، بل العبرة بدراسة الكتاب من حيث نسبته ونسخه ومستواه بوصفه كتاباً حديثيّاً، ثمّ دراسة رواياته واحدة واحدة من حيث إمكانيّة إعادة بنائها التاريخي ورصد شواهدها ومتابعاتها في الكتب المختلفة. فعندما نقول: لا دليل على صحّة كلّ ما جاء في صحيح مسلم أو كافي الكليني، فهذا لا يعني سقوط الكتابين عن الاعتبار، كما أنّنا عندما نقول بعدم صحّة كتاب تفسير القمي أو العياشي أو الاختصاص.. فهذا لا يعني أنّ جميع روايات هذه الكتب أصبحت في حكم العدم، فدراسة الكتب وتقويمها بوصفها كتباً، تختلف عن دراسة كلّ رواية على حدة واردة في هذه الكتب، وبخاصّة على مسلك الوثوق الاطمئناني، فانتبه وتأمّل، فقد تلتقي النتائج وقد تختلف[1].

٢. الموقف من حجيّة الحديث الحَسَن

عُرّف الخبر الحَسَن عند الإماميّة القائلين بالتقسيم الرباعي، بأنّه ما اتّصل سنده بنقل إماميٍّ ممدوح بغير تعديل، أي أن يكون قد مُدح لكنّه لم يُنصّ على عدالته، وقيل غير ذلك. فالفارق الجوهري بين الصحيح والحسن هو العدالة.

أمّا عند أهل السنّة، فيُعدّ تعريف الحديث الحَسن من الأمور التي وقع التباسٌ وجدل فيها، فعرّفه بعضهم بأنّه ما عُرف مخرجه واشتهر رجاله، وعرّف أيضاً بأنّه الحديث الذي اشتهر رواته بالصدق والأمانة لكن لم يبلغوا مستوى الضبط الذي عند رجال الحديث الصحيح، وكان للترمذي (٢٧٩هـ) تعريفٌ منتسب له هنا اعتمده، وهو الذي لا يكون في إسناده من يُتهم بالكذب ولا يكون حديثاً شاذاً، ويُروى من غير وجه، وغير ذلك من التعريفات التي يجمعها أنّ الحسن أقلّ من الصحيح، وأنّ رواته لم يبلغوا رتبة العدل

(١) ولمزيد توسّع في دراسة هذا الموضوع، ورصد أدلّة الاتجاهات المختلفة عند السنّة والشيعة هنا، يمكن مراجعة كُتبي الآتية: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٢٣٨ ـ ٢٧٤؛ والمدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٣١١ ـ ٣٨٣، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م. وراجع أيضاً: حجيّة الحديث: ١٢٩ ـ ١٥٢.

الضابط.

ولم يظهر مصطلح الحديث الحَسَن عند الإباضيّة إلا متأخّراً وبشكل محدود، على ما يفيده بعض الباحثين.

والذي توصّلتُ إليه هو أنّه:

١ـ أمّا على مسلك حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني الذي نعتقد به، فإنّ العبرة في قيمة الحديث الحسن قائمة بحصول حالة الوثوق في نفس الفقيه أو الباحث نتيجة مقاربة متواشجة تتصل بالمتن والسند والمصدر معاً، فإذا تعاضدت الشواهد في الخبر الحسن وبلغت هذه الدرجة كان حجّة وإلا فلا. فالخبر الحسن كالصحيح، بل أوضح منه في بعض الحالات، من حيث إنّه لا يفيد في نفسه العلم بالصدور عادةً، بل يحتاج لقرائن وشواهد، فإذا بلغت صفاته وحالاته مبلغ العلم العقلائي كان حجّةً، وإلا فلا يكون كذلك.

٢ـ وأمّا على مسلك حجية خبر الواحد الظنّي الذي لا نؤمن به:

أ ـ فإذا جعلنا الحديث الحسن هو حديث الثقة ولو لم يكن عدلاً، فإنّ الأصحّ هو الحجيّة؛ لأنّ الصحيح على نظرية حجية الخبر الظنّي هي حجيّة خبر الثقة دون حاجة للعدالة.

ب ـ وأمّا تعريف الترمذي للخبر الحسن، فلا حجيّة له؛ لأنّ مجرّد عدم اشتهار الرواة بالكذب، وعدم وجود شذوذ في الرواية، لا يجعل الخبر خبر ثقةٍ أو خبر عدلٍ، ليكون مصداقاً لما دلّ دليل الحجيّة على حجيّته، ما لم يبلغ رتبة الوثوق الاطمئناني.

ج ـ أمّا إذا جعلنا المعيار في الحديث الحسن هو كون ولو أحد رواة الحديث الحسن ممدوحاً، كما هي الحال في التعريف الإمامي للحديث الحسن، فلا دليل على حجيّته ما لم يكن المدح موجباً لثبوت الوثاقة للراوي لا مطلق المدح، فإنّ للمدح أشكالاً وجهات، ولا يؤول كلّ مدحٍ للتوثيق أو التعديل خلافاً لما تصوّره بعضٌ. وقد ذهب المحقّق الأردبيلي إلى أنّ الحسن ليس بحجّة، ونصّ الشهيد الثاني وغيره على أنّ الأكثر ردّوا الخبر الحسن، بل ذكر النجفي الطهراني بأنّ عدم الحجية في نفسه هو المشهور بيننا، بل كاد يكون إجماعاً.

وقد حاول بعض العلماء ذكر أدلّة مستقلّة أو شاملة لحجيّة الخبر الحَسن الذي لم تثبت وثاقة الراوي فيه ولا عدالته، وقد ناقشناها بالتفصيل في محلّه[١].

٣ـ منهج الوثوق الاطمئناني وكيفيّة التعامل مع الأخبار والروايات

تتنوّع طرائق التعامل مع النصوص الحديثيّة من حيث استنباط الأحكام الشرعيّة منها، ويمكنني أن أشير هنا إلى منهجين:

المنهج الأوّل: وأسمّيه بالمنهج التفكيكي التجزيئي، وهو يعتمد على أخذ كلّ رواية على حدة، ثمّ النظر، بعد الفراغ عن تحديد دلالتها، في نسبتها إلى كلّ رواية أخرى تتعلّق بالموضوع نفسه، فيتمّ إجراء المقارنات والمقاربات اعتماداً على مرجعيّة «وحدة الرواية»، أي أنّ وحدة الاشتغال هي كلّ رواية على حدة، ثم مقارنة كلّ رواية بكلّ رواية، حتى تظهر النتيجة، وهذا ما يبلغ ذروته مع نظريّة انقلاب النسبة في باب التعارض.

فإذا واجه الفقيه خمس روايات في موضوع معيّن، قرأ الرواية (أ)، وحدّد معطياتها، ثم قرأ الرواية (ب)، وفعل الأمر عينه وصولاً إلى الرواية الخامسة (هـ)، ثم يقوم برصد نسبة الرواية الأولى مع الثانية، وغيرها وهكذا، ليستخدم مناهج التخصيص والتقييد والحكومة وغير ذلك، فتكون الرواية (ج) مثلاً عامّة أو مطلقة أكثر من عموميّة وإطلاق غيرها، فيعتبرها الأصل، ثمّ يجري عليها التخصيصات من الروايات الأخرى لو كانت، أو يعتبر الموافق لها من الروايات الأخرى في دائرةٍ أضيق غيرَ ضارٍّ بها؛ لأنّه لا تعارض بين المثبتَين، وهكذا. وإذا كان هذا الفقيه يعمل على طريقة أمثال السيّد الخوئي، فهو يحذف الروايات ضعيفة الإسناد عادةً، ويقوم بالعمليّة نفسها مع الروايات الصحيحة فقط، فإذا كان عنده تسع روايات، وبينها اثنتان صحيحة فقط، حذف السبعة بعد تحقيق حالها، ثمّ قام بالتعامل مع الروايتين المتبقّيتين وفقاً للطريقة المتقدّمة، وهكذا.

المنهج الثاني: وأسمّيه المنهجي الانضمامي، وهو يتناسب مع مسلك الوثوق

---

(١) ولمزيد توسّع، راجع كتابي: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣١٧ ـ ٣٣٤.

الاطمئناني في باب حجيّة الأخبار، وخلاصته ـ والكلام طويل في هذه الموضوعات ـ أن يعمد الفقيه لكلّ روايةٍ رواية، ثم يلاحظ دلالتها ومعطياتها تجزيئياً في المرحلة الأولى، لكنّه بعد أن ينتهي يأخذ مجموع الروايات الصحيحة والضعيفة معاً ملاحظاً التفاوت في قوّتها الاحتمالية الصدوريّة والدلاليّة، فالصحيحة أقوى في الاحتمال الصدوري من غيرها، وكثرة الروايات الضعاف قد تساوي قوّة رواية صحيحة احتمالاً، وهكذا. وبعد أن يجمع النصوص آخذاً بعين الاعتبار درجات قوّتها الصدوريّة والدلاليّة يلاحظ النقاط المشتركة التي دلّت عليها. ولنأخذ مثالاً افتراضيّاً، وهو القصر في السفر، فلو فرضنا أنّ بعض الروايات دلّ على المسافة، وبعضها دلّ على الزمان، فهنا لا نأخذ برواية ونقيس غيرها عليها، وإنّما نلاحظ مجموع النصوص، لنأخذ القدر المتيقّن ثبوتُ القصر فيه، وهو ـ مثلاً ـ طيّ المسافة مع طيّ المدّة الزمنيّة المقرّرة، فهذا القدر تلتقي عليه نصوصٌ موثوقة الصدور، وأمّا غيره ـ كمعيار المسافة لوحده ـ فإذا لم يبلغ في حجم تراكمه حدّ الوثوق بالصدور لا يؤخذ به، حتى لو وردت فيه رواية صحيحة، فلا قصر بالزمان دون مسافة، ولا بالمسافة دون زمان، وهكذا.. وهذا مجرّد مثال فرضي.. وبهذه الطريقة يلاحظ الفقيه ملتقيات النصوص ليرصد ما توفّره القوّة الاحتماليّة فيها، ويُسقط من حسابه ـ وفقاً لهذه النتيجة ـ النصوص المتفرّدة بشيءٍ ما دون أن تبلغ بانضمامها حدّ تحصيل الوثوق بهذا الشيء.

ويترك المنهج الثاني تأثيراً على تقليل حضور التخصيصات والتقييدات المنفصلة؛ لأنّ الأحكام فيه تولد مضيّقة في العادة نتيجة فكرة القدر المتيقّن، كما يترك تأثيراً أيضاً على أبواب التعارض واختلاف الأخبار بما لا يسمح لي المجال بتفصيله هنا، فلو تعارضت الروايات ضعف الوثوق بكلّ طائفة على حدة، وصار يلزم الأخذ بالقاسم المشترك بين المجموعات المتعارضة لو كان، وترك ما به الاختلاف. وهكذا ينمو في رحاب هذا المنهج مفهوم القدر المتيقّن صدوريّاً ودلاليّاً، وتترك عناصر كثيرة تأثيرها هنا في استنطاق القدر المتيقّن، إذ يختلف الموقف تبعاً لتحريم شيء أو ترخيصه أو الإلزام بفعله، ويختلف أيضاً تبعاً للأصل الأوّلي العدمي أو العملي أو اللفظي.

ويَعتبرُ المنهجُ الثاني أنّ المنهج الأوّل يعاني من قدر من الحرفيّة والجمود، ويتأثر بطريقة

التعامل الفلسفيّة مع الأشياء، بينما المنهج الثاني أقرب للمناهج العقلائيّة العرفيّة العامّة في مقاربة الوثائق التاريخيّة وتفهّم وقائعيّات نقل الحديث الشريف من حيث النقل بالمعنى، وسقوط بعض التعابير أو القرائن، وعدم توفّر النص الحرفي للأسئلة، وطبيعة الأسئلة ذات اللغة الجزئيّة عادةً، ونوعيّة بعض الرواة من حيث عدم قدرتهم على التبيين العربي الفصيح بما يوجب عجمةً أو ارتباكاً، كما فيما قيل في عمار الساباطي، وتفاوت الرواة في قدرة الاستيعاب بحيث يؤثر ذلك على نوعيّة تبيينهم لما فهموه، وأزمة اختلاف نسخ الكتب القديمة، وغير ذلك كثير.

وإنّني أؤمن جدّاً بالمنهج الثاني بوصفه قاعدة فاعلة غالبة. وأقول: القاعدة الغالبة؛ لأنّ الفقه موضوعاته وحالاته متنوّعة جداً في سياق العملية الاستنباطيّة، فقد تتطلّب حالةٌ معيّنة منهجاً تأباه حالةٌ أخرى؛ إذ المادّة تؤثر في نوعيّة المنهج في العلوم، فقد تأتي رواية منفردة، فيها خصائص تعطيها لوحدها الاطمئنان بالصدور، فلا أدّعي أنّ هذا المنهج يطبَّق دوماً في كلّ الموضوعات ومع جميع الروايات. وكلامُنا في الاجتهاد في النصوص الحديثيّة، لا في النصوص القرآنيّة، فليُنتبه لذلك جيداً، ما لم تكن الدلالة القرآنيّة متنوّعة بين دلالاتٍ ظنيّة، بحيث نستخرج منها قدراً متيقناً دلاليّاً يمثل دلالية وثوقيّة اطمئنانيّة، بالمعنى العقلائي للكلمة لا بالمعنى الفلسفي والمنطقي الدقيق.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد، هو عدم اعتقادي بشرعيّة هيمنة المنهج التفكيكي التجزيئي بوصفه القاعدة الغالبة، وميلي للمنهج الانضمامي، انطلاقاً من مرجعيّة الوثوق الاطمئناني في حجيّة الصدور والدلالة.

٤. نحو تدوين موسوعة إسلاميّة جديدة في عِلَل الشرائع

تحدّثنا سابقاً عن التعليل النصّي وأهميّته، وانطلاقاً مما توصّلتُ إليه في هذا الموضوع، فقد قدمتُ اقتراحاً حول تدوين موسوعة إسلاميّة جديدة في علل الشرائع، وهو اقتراح رجوتُ ـ وما أزال ـ أن يلقى آذاناً صاغية.

إنّ كتباً سابقة دُوّنت في علل الشرائع، وقد تحدّثت حول هذه الكتب في الجزء الأوّل من كتابي (الاجتهاد المقاصدي والمناطي)، وكان من أبرز هذه الكتب إلى اليوم كتاب «علل

الشرائع» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وقد تكلّمتُ عنه بالتفصيل من هذه الزاوية وشرحتُ بعض عناصر قوّته وضعفه.

غير أنّ هذه الكتب ـ ومنها كتاب الصدوق ـ لا تستوعب جميع نصوص العلل، فالكثير جداً من نصوص العلل لا وجود لها في هذه الكتب.

ومع الأسف يبدو أنّه لم يتمّ العمل منذ قرون على التوسّع في التدوين العللي النصّي؛ لهذا أقترح ـ للكشف الحقيقي عن هذه الثروة التعليليّة النصيّة التي تشكّل الجزء الآخر «المهمل» من وعينا للتشريعات، كما فصّلناه ـ الاشتغال على تدوين موسوعة «علل الشرائع» جديدة.

وهي تقوم على:

١ـ جمع كلّ ما يتوقّع أو يترقّب دلالته ـ صراحة أو ظهوراً أو إشعاراً أو احتمالاً ـ على بيان علّة الحكم الأعم من العلل الثبوتيّة الملاكيّة، والعلل الإثباتيّة المناطيّة، بل حتى نصوص الفوائد والمضار ولو بغير صيغة التعليل.

٢ـ اعتماد مساحة واسعة في الرصد، وهو القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وأقترح أن تستوعب أيضاً النصوص التعليليّة التي طرحها أصحاب النبيّ وأصحاب الأئمّة؛ لما فيها من دور مساعد، نعم تعليلات العلماء فيما بعد تقلّ الحاجة إليها، وقد تصلح مشروعاً مستقلاً.

٣ـ اعتبار السنّة الشريفة إسلاميّةً، بمعنى اعتماد جميع الكتب الحديثيّة للمسلمين بمذاهبهم، من الشيعة بطوائفهم، والسنّة كذلك، والإباضيّة، وهكذا.

أعتقد بأنّ هذا العمل يمكنه ـ إذا تمّ توفيره مبوَّباً ومنظّماً ـ أن يوفّر مادّةً مهمّة توضع بين يدي الفقهاء والباحثين في مجال الدراسات الشرعيّة، عساها تخدم حركة الاجتهاد الإسلامي، إن شاء الله تعالى.

نأمل أن تعمد الجهات أو المؤسّسات الإسلاميّة العلميّة للانطلاق بمشروعٍ إسلامي من هذا النوع يساعد في تكوين وعيٍ أفضل للتشريعات الدينيّة من خلال فهم حركة التعليل التي قدّمها القرآن الكريم والسنّة الشريفة معاً، والله من وراء القصد.

٥ ـ الاعتبار الإجمالي للتراث الحديثي والفقهي و.. الإسلامي، والدعوة لاجتهادٍ إسلامي عامّ

يُدرك أيّ متابع بسيط للمشهد الجدلي بين المذاهب الإسلاميّة كالشيعة والسنّة، بل وبين الشيعة أنفسهم بمذاهبهم، وكذلك بين بعض أهل السنّة.. يدرك أنّ هناك ما يشبه الهجران للموروث الحديثي عند المذاهب الأخرى، فكلّ مذهب استقلّ بموروثه الحديثي وحصل عل الاكتفاء الذاتي من خلاله، فالسنّة لا يرجعون إطلاقاً للكتب الحديثيّة الشيعيّة، وبخاصّة الإماميّة منها، ولو رجعوا فليس ذلك إلا للنقد أو تسجيل نقاط ضدّ الشيعة، والشيعة كذلك ـ وبخاصّة الإماميّة ـ لا يرجعون في الاجتهاد الديني للمصادر الحديثيّة غير الإماميّة بوصفها مصادر معتبرة للخروج برؤية دينيّة إلا نادراً، ولو رجعوا فبهدف النقض أو تسجيل نقاط أو الاحتجاج لمذهبهم بما عند غيرهم ونحو ذلك.

ولا يقف الحال عند التراث الحديثي، فتراث الجرح والتعديل هو الآخر يواجه القضيّة نفسها إلا نادراً، فالشيعة لا يوثّقون شخصاً لأنّ الرازي وابن معين وثّقه، ولا يوثّق السنّة في العادة شخصاً لأنّ الطوسي وثّقه وهكذا. بل يمتدّ الأمر للتراث الفقهي والأصولي، وبخاصّة في القرون الأخيرة، وهو أكثر وضوحاً من قبل السنّة تجاه الشيعة منه من قبل الشيعة تجاه السنّة، فلا يُراجع الفقيهُ ـ إلا نادراً ـ موروثَ الفقه الآخر وينظر في أدلّته كما ينظر في أدلّة موروثه الفقهي، بل يرى نفسه في غنى عن ذلك، بل يحاول تنظيف ساحته من خلال عدم التلوّث بموروثات الآخرين واجتهاداتهم كما يراه بعضهم، ولعلّه لهذا تجد حجم الضعف في فهم كلّ مذهب فقهي للمذهب الفقهيّ الآخر ومصطلحاته ومنظوماته الاجتهاديّة، وكثرة الأخطاء في هذا المجال؛ لأنّ أنظمة التعليم لا تُعطي ـ إلا نادراً ـ طلاب العلوم الدينيّة موادّ دراسيّة ترتبط بالمذاهب الأخرى بصرف النظر عن الطابع النقدي.

وهذا المشهد يختلف شدّةً وضعفاً بين المذاهب، لكنّه بين الشيعة والسنّة يبدو أكثر وضوحاً. وبمراجعة التراث يظهر أنّ القرون الهجريّة الخمسة الأولى كان أخذ كل فريق من الآخر موجوداً نوعاً ما، وذلك من خلال مراجعة مصادر الكتب الحديثيّة والرجاليّة،

حيث نجد مصادر شيعيّة وشخصيّات شيعيّة في الموروث الحديثي والرجالي والفقهي السنّي والعكس صحيح. لكنّ هذا لم يكن يعني يوماً اعتبار المصادر والمراجع المعتمدة عند كلّ مذهب بمثابة مرجع يرجع إليه علماء المذهب الآخر في تكوين الاجتهاد الديني، وبخاصّة الشرعي والعقدي. بل يشنّ علماء المذاهب المختلفة هجوماً نقديّاً عنيفاً على أولئك الذي يحاولون الرجوع لمصادر الفريق الآخر لا بهدف نقدها أو تسجيل نقاط عليها، بل بهدف ممارسة اجتهاد ديني إسلاميّ عام من خلالها.

ولهذه القضيّة تاريخٌ طويل من المدّ والجزر، ليس فقط على مستوى علمَيْ الحديث والرجال، بل على مستوى علوم أخرى أيضاً، حتى الانتماء المذهبي لصوفيٍّ أو عارفٍ أو فيلسوف صار يلعب هو الآخر دوراً في التعامل مع موروثه الفلسفي أو الصوفي عند كثيرين. ولعلّ اللغة وعلومها هي الأقلّ حساسية على هذا الصعيد عبر التاريخ.

والذي توصّلتُ إليه في أكثر من دراسة مطوّلة تناولت جوانب عدّة لهذه القضيّة، هو ما أطلقتُ عليه عنوان «الاعتبار الإجمالي للتراث الحديثي و.. الإسلامي». وقد قصدتُ من هذا العنوان أنّ التراث الحديثي والرجالي والفقهي والأصولي والتفسيري والتاريخي والفلسفي والكلامي والعرفاني واللغوي وغير ذلك، يحظى باعتبارٍ إجمالي، أي أنّه في الجملة نافعٌ نحتاج إليه في تكوين اجتهاد ديني في مجال علم الكلام أو التفسير أو الفقه أو في مجال الحديث وعلوم الدراية والجرح والتعديل. فليس هناك تراث مذهبي محكوم عليه بالعدم مطلقاً، ولا يوجد كتب حديثيّة مذهبيّة مشطوبة من قائمة مراجعة الباحث والفقيه والمفسّر، بل المطلوب من العالم الحصيف أن يضع على طاولة مكتبه مختلف الكتب المنتمية للمذاهب المختلفة عندما يريد دراسة موضوع تعرّضت له هذه الكتب بالنقض والإبرام، ويتعامل مع كلّ هذه الكتب بمنطق البحث العلمي المحايد، فقد يقبل الشيعي تحليلاً فقهيّاً للشافعي ويرفض تحليل الطوسي، وقد يقبل السنّي موقفاً للحلّي ويرفض موقفاً آخر لأبي حنيفة، فكلّ هذه المذاهب شاركت في صنع الأفكار والمنظومات، وموروثها فيه بعض الحقّ وبعض الباطل، وإن كان الباحث يرى أنّ موروث مذهبه يغلب عليه الحقّ، لكن لا شيء يبرّر حذف موروث المذاهب الأخرى تماماً أمام طلاب العلوم الدينيّة وعلماء

المذاهب المختلفة، فلا يحقّ للسنّي أن يحذف آلاف الأحاديث التي وردت عن النبيّ من طرق أهل البيت في كتب الشيعة ويشطب عليها بجرّة قلم واحدة. ولا يحقّ للإمامي ـ وهو يجتهد في الفقه وغيره ـ أن يحذف عشرات الآلاف من الأحاديث النبويّة الموجودة في كتب السنّة والإباضيّة والزيديّة وغيرهم.

هذه الفكرة ـ والتي تساهم في إنتاج مشروع الاجتهاد الإسلامي العامّ ـ لم أنطلق فيها إطلاقاً من مقولات التقريب بين المذاهب، بل بالعكس تماماً، حيث انطلقت فيها من مقولاتٍ إيبستمولوجيّة وتاريخيّة، وهي التي تنتج التقريب الحقيقي بين المذاهب، ففرقٌ بين أن نختلق النظريّات لتقريب المذاهب أو أن نقرّب بين المذاهب على بعض الصعد؛ لأنّ النظريّات العلميّة تستدعي ذلك تلقائيّاً.

وقد استعرضتُ في بحوثي حول هذا الموضوع ـ والتي أخذت منّي تدوين مئات الصفحات ـ عشرات الإشكاليّات التي يسجّلها الشيعة على كتب الحديث والرجال و.. السنّيّة، والتي تجعلهم لا يثقون بها ويشطبونها عن بكرة أبيها تقريباً، كما استعرضتُ عشرات الانتقادات السنيّة على الموروث الشيعي كذلك، وناقشت مختلف المنطلقات النفسيّة والدينيّة والعقديّة و.. التي بدت لي أساساً لنظريّة الفصل والقطيعة بين التراثين، وبخاصّة في حقل الدراسات الشرعيّة (الفقه وأصول الفقه والحديث وعلم الرجال وما يتصل بها).

إنّ الاعتبار الإجمالي لكتب الحديث لهذا المذهب أو ذاك يعني إدخال هذه الكتب في منظومة الحديث الإسلامي، وهذا الأمر لا يعني تصحيح كلّ رواياتها، بل يعني أن تؤخذ بعين الاعتبار وتضمّ إلى سائر كتب المسلمين ويصحّح الصحيح منها، وينقد غيره، وتحدّد درجتها في الصحّة والاعتبار، فهذا هو السبيل الموضوعي المتعالي عن التحيّزات المذهبية للتعاطي مع تراث هائل لهذا المذهب أو ذاك. أمّا القول بكلمة واحدة بأنني لا أصدّق أهل السنّة كلّهم، فهم كذابون، ولا أصدّق الشيعة فهم دجّالون مزوّرون، وشطب جهود الآلاف من العلماء من هذا المذهب أو ذاك، واتهامهم جميعاً بالتزوير والكذب والتحايل والجريمة.. فهذا أمر أعتقد بأنّه لا يتّسم بالموضوعية إطلاقاً.

لقد اختلفت كتب حديث المذاهب في موضوع أساسيّ، وهو تاريخ العقود الأولى من الزمن الإسلامي، فالخلاف هناك هو الخلاف الرئيس، ومنه خلاف الإمامة والموقف من الصحابة وإمامة أهل البيت، ولكنّ كتب الحديث الإسلاميّة ليست كلّها تدور حول هذا الموضوع، بل هناك عند الشيعة مثلاً روايات كثيرة للغاية تدور حول الأخلاق والشريعة والإيمان والعلاقة مع الله وتفسير القرآن الكريم، بما يوجد الكثير من مثله أيضاً في كتب الحديث غير الشيعيّة، ومقدار تفاوت الحديث الشيعي عن السنّي مثلاً في غير قضية الإمامة، لا يزيد ـ فيما أتصوّر ـ عن مقدار تفاوت كتب الحديث السنّية نفسها فيما بينها. وقد دُوِّنَت مؤخراً بعض المشاريع التي أثبتت بالأرقام هذه النتيجة.

وكما أنّ الخلاف الفقهي بين الشيعة والسنّة موجود، فهو أيضاً موجود بنفس الدرجة تقريباً بين المذاهب الأربعة، فكيف لو أخذنا سائر المذاهب الفقهية السنيّة التي زالت وانقرضت كالمذهب الظاهري، ومذهب الإمام سفيان الثوري، ومذهب الإمام الأوزاعي، ومذهب الإمام الطبري، وغيرهم من الأئمّة.

١.٥. دعوة لموسوعات حديثيّة ورجالية و.. إسلاميّة عامّة

وانطلاقاً من هذا كلّه دعونا ـ وما نزال ـ إلى تأسيس موسوعة حديثيّة إسلاميّة عامة تكون مرجعاً حديثيّاً لكافّة علماء المسلمين، تجمع في مختلف الأبواب جميع روايات المسلمين في هذا الباب على اختلاف انتماءاتها، وتصبح مرجعَ الفقهاء، وتوضع بين يدي الفقيه لينظر فيها ويقارن ويأخذ الشواهد والقرائن والسياقات التاريخيّة، ويضم بعضها لبعض خاصة على مسلك الوثوق الاطمئناني، وينقد منها ما شاء من روايات ويأخذ بما شاء على قانون الاجتهاد الذي يراه صحيحاً. كما ودَعَونا ـ وما نزال ـ لموسوعة رجاليّة إسلاميّة عامّة كذلك، وكذلك أيّدنا طرح العلامة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في العمل على فقهٍ إسلامي عام، كما هي عادة القدماء، يجمع بين العموميّة ويحترم لكلّ فقيهٍ ما عنده من الهويّة المذهبيّة. ودعونا كذلك أكثر من مرّة لتعديل أنظمة التعليم في الجامعات والمعاهد والحوزات الدينيّة عند المذاهب المختلفة، ليدرس الطلاب مختلف المذاهب العقديّة والفقهيّة والأصوليّة وغيرها من منظورٍ محايد، ثم بعد ذلك يتخذ كلّ واحدٍ منهم

ما شاء من النقد على هذا المذهب أو ذاك؛ لأنّ المنظور المحايد في مجال التعليم ضروريٌّ للفهم وتصحيح الاستنتاجات وتقليل الأخطاء وتقليص المغالطات.

٢.٥. من تجربتي الشخصيّة المتواضعة

وعلى مستوى تجربتي الشخصيّة المتواضعة، فقد قضيت عقوداً من عمري مهتمّاً بدراسة فقه وأصول وحديث ورجال وتفسير و.. سائر مذاهب المسلمين، وواجهتُ صعوبات جمّة في الفهم نتيجة عدم وجود أنظمة تعليميّة دراسيّة تؤهّلني لذلك، فاعتمدتُ على الله وبذلت جهداً وساهمت قدر ما أرجو أن يقبله الله منّي في تعليم الطلاب مدارسَ الاجتهاد المختلفة بين المسلمين ومقارنتها، وسعيتُ في مختلف كتبي ما استطعت إلى ذلك سبيلاً أن يكون على طاولتي مختلف مراجع ومصادر وكتب المسلمين، أتعامل معها بطريقةٍ أحاول فيها ما قدرت أن أكون موضوعيّاً متوازناً. ومن الله سبحانه وتعالى أرجو القبول والتوفيق والهداية والرشاد.

كما ودعوتي الصادقة دوماً لجميع أخوتي وأخواتي من طلاب العلوم الدينيّة في الحوزات والجامعات على صعيد مختلف المذاهب، أن يخوضوا هذه التجربة ويثروا الفقه الإسلامي وعامّة العلوم الدينيّة بها، ويتحرّروا من سجن الخوف، لا لكي يكون تحرّرهم عدواناً على مذاهبهم كما هي عُقدة بعض الناس، بل ليكون عنواناً لفهمٍ أفضل للتاريخ والتراث والدين. وإنّني أتمنّى أن أكون أحد صغار أولئك الذين عندما بحثوا في مختلف القضايا وراجعوا موروث المسلمين، وُفّقوا ليكونوا موضوعيّين، لهذا أجد نفسي انتقد أفكاراً شيعيّة عشرات المرّات، وفي الوقت نفسه أنتقد عشرات المرّات أفكاراً غير شيعيّة، ولا أجد نقد الموروث الشيعي أسهل أو أصعب من نقد الموروث السنّي؛ لأنّني أتعامل ـ إن شاء الله ـ مع الجميع بطريقة واحدة وبدرجة جدّيةٍ واحدة، وأرى نفسي ـ وبحمد الله وفضلٍ منه ـ أنّني تخطّيت منذ زمنٍ بعيد مرحلة الضغط النفسي التي يعاني منها الذي يحاولون الخروج من إطار التفكير الاجتهادي المذهبي[1].

(١) ولمزيد اطّلاع حول هذا الموضوع، راجع مواضع عدّة من كتبي، أهمّها: الحديث الشريف،

٦ـ عدم ثبوت حجيّة مراسيل الصحابة والتابعين

المنسوب للشافعيّة وغيرهم القول بحجيّة الحديث المرسَل الذي يُرسله بعض التابعين مثل سعيد بن المسيّب، والحسن البصري. ويُنسب لبعض الأحناف الاحتجاج بكلّ المراسيل التي تقع داخل القرون الثلاثة الأولى المفضّلة، وثمّة من يتحدّث عن حجيّة مراسيل كلّ الصحابة والتابعين الناقلين في العادة عن الصحابة. وقد أشار غير واحد من علماء الدراية والحديث وعلماء أصول الفقه السنّي والشيعي لهذه الآراء. ويترتب على هذه الآراء تصحيحُ عددٍ غير قليل من الروايات.

لكنّ الصحيح أنّه لم يقم دليل مقنع على تصحيح مراسيل الصحابة والتابعين، وما ذكروه من وجوه وأدلّة ـ وبخاصّة في سعيد بن المسيب ـ لا يبلغ حدّ الاعتبار، بل بعض الأدلّة يعتمد التسامح في التعامل مع المراسيل. بل حتى لو قلنا بعدالة جميع الصحابة وصلاح حالهم فإنّ هذا لا يعني حجيّة كلّ رواية، كما بحثناه في محلّه؛ إذ العدالة لا تستبطن الضبط وإتقان النقل الذي هو شرط أساس في حجيّة الرواية، فلا بدّ من إحرازه، ومع الإرسال يصبح الأمر مشكلاً، ما لم تقم قرينة خاصّة في هذه الرواية أو تلك[1].

٧ـ عدم ثبوت حجيّة مراسيل الشيخ الصدوق

تشتمل موسوعة «كتاب من لا يحضره الفقيه»، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، على عددٍ كبير من الأخبار المرسلة، قيل: إنّها تبلغ الثلث، ومشكلة الكثير من هذه المرسلات بل أغلبيّتها، أنّ الصدوق يكاد لا يذكر السند فيها أساساً، بل يصدرها تارةً بجملة: قال النبي أو قال الإمام الفلاني، وأخرى بجملة: روي عن النبي أو روي عن الإمام الفلاني. وقد

حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ١٠٩ ـ ٢١٠؛ والمدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٣٨٥ ـ ٦٤٨؛ ومسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ١٧ ـ ٩٠، ٢٦١ ـ ٢٩٠، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(١) وقد تعرّضتُ لمراسيل الصحابة والتابعين في كتابي: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٦، فراجع.

ذكر الشيخ البهائي أنّه أحصى هذه المراسيل في هذا الكتاب فبلغت ألفين وخمسين حديثاً، وأمّا مسانيده فثلاثة آلاف وتسعمائة وثلاثة عشر حديثاً، فجميع الأحاديث المودعة فيه خمسة آلاف وتسعمائة وثلاثة وستّون حديثاً، وفقاً لإحصاء البهائي.

ومحلّ البحث هي مراسيل الصدوق في خصوص هذا الكتاب لا في كلّ كتبه، وإلا فمراسيله في الكتب الأخرى يكاد يتفق العلماء على أنّ الأصل فيها هو عدم حجيّتها.

وقد سبّب وجود هذه الأخبار جدلاً بين علماء الإماميّة في إمكانيّة الاعتماد عليها رغم إرسالها أو عدم ذلك، وظهرت في هذا المجال عدّة أقوال:

القول الأوّل: نفي الحجيّة مطلقاً ما لم تقم قرينة خاصّة موردیّة، وهذا يعني أنّ هذه الروايات كلّها يمكن أن نعتبرها مجرّد مؤيّد عاضد، لكن لا يُبنى عليها موقف، بل تعتبر ضعيفة الإسناد فاقدة للاعتبار النهائي.

وقد اختار هذا القول جمعٌ من العلماء، من أمثال: السيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، والعلامة المامقاني، والسيد محمّد باقر الصدر، والشيخ جواد التبريزي، وغيرهم. بل قال أحدُ الرافضين لهذه المراسيل، وهو السيد مصطفى الخميني، ما نصّه: «إنّ مرسلات الصدوق عندي غير نقيّة مطلقاً؛ لأنّه كان صافي الضمير سريع الوثوق».

القول الثاني: حجيّة تمام مراسيل الصدوق، وهو ما ذهب إليه عددٌ من العلماء، منهم الشيخ البهائي.

القول الثالث: التفصيل بين ما صدّره الصدوق أو قامت القرينة من كلامه على أنّه يقدّمه بنحو البتّ والجزم، مثل : قال النبي أو قال الصادق أو نحو ذلك، وما لم يصدّره بهذه الطريقة بما لا يفهم منه أنّه جازم بصدوره، مثل: روي عن الصادق، أو وفي الرواية عن الصادق، أو غير ذلك، ففي الحالة الأولى نلتزم بأنّ المرسَل حجّة دون الحالة الثانية.

ومن أوائل من ذهب إلى هذا القول الميرداماد، ثم تبعه على ذلك جماعة من المتأخّرين، منهم: الميرزا النائيني، والسيد روح الله الخميني، وغيرهما. وكان السيد الخوئي يبني على هذا التفصيل في فترة سابقة من حياته.

الجدير بالذكر أنّ فكرة التمييز في الاعتبار بين الجزم وغيره في عبارات العالم المحدّث

موجودة عند أهل السنّة، حيث فصّل بعضهم في الأحاديث المعلّقة في الصحيحين بين ما كان تعليقه بصيغة الجزم وغيره، على ما نقله النووي في شرح مسلم وغيره.

وقد كان بعض العلماء أجرى مقارنة بين مراسيل الصدوق وسائر الكتب الحديثية، واكتشف أنّ أغلب مراسيله قد أخذها من كتاب الكافي للكليني دون أن يسمّيه، غاية الأمر أنّ نقله للرواية مختلف اختلافاً جزئيّاً أو غير مختلف أحياناً عن نقل الكافي، وهذه الحقيقة ربما يمكن تصنيفها على أنّها من مكتشفات المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)، الذي قال ما نصّه: «الذي ظهر لنا من التتبّع أنّ مرسلات الصدوق أكثرها من الكافي».

والذي توصّلتُ إليه هو عدم وجود أيّ دليل على تصحيح مراسيل الصدوق، بالمفهوم الحديثي للتصحيح، لا في كتاب «الفقيه» ولا في غيره، بل تجري عليها أحكام الحديث المرسل، فإن تمّ العثور على الرواية بعينها في كتابٍ آخر ككافي الكليني، وكانت هناك مسندةً، تمّ النظر في السند هناك، فإن كان صحيحاً ارتفعت إشكاليّة الإرسال بعد العثور على سند صحيح للرواية، وإلا فتكون فاقدة للصحّة السنديّة[1].

٨. الموقف من توثيق مشايخ النجاشي

في سياق حركة التوثيقات العامّة في علم الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة، طرح موضوع توثيق عامّة مشايخ الشيخ أبي العباس النجاشي (٤٥٠هـ)، وتبنّى هذا القول السيد بحر العلوم والسيد أبو القاسم الخوئي وغيرهما، فيما رفضه آخرون مثل الشيخ آصف محسني، والسيد تقي القمي، والسيد كاظم الحائري، والسيد محمّد رضا السيستاني، وغيرهم.

وقد ذكروا أنّ قيمة هذه النظريّة تكمن ـ بشكل أقوى ـ في أنّنا نواجه مشكلةً على صعيد مشايخ الشيخ الطوسي، فقد ورد في طرق الشيخ الطوسي في الفهرست والمشيخة المذكورة في التهذيب والاستبصار العديد من الشخصيّات التي لم نعثر لها على توثيق، وإذا

(١) وقد بحثتُ هذا الموضوع وأدلّته ومناقشاته، في كتابي: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣٨١ ـ ٣٩٦، فراجع.

لم توثّق هذه الشخصيات فتكون الكثير من الروايات ضعيفة السند؛ لأنّ طرق الفهرست والمشيخة ليست طرقاً لرواية أو روايتين، بل هي طرقٌ لرواة وكُتب، فإذا صحّ الطريق سيُسهم ذلك في تصحيح جملة روايات هذا الراوي أو ذاك، وإذا ضعُف سيضعف عدد من الروايات دفعةً واحدة، والقضيّة لها تأثير أيضاً في باب تعويض الأسانيد، كما هو معروف.

وهنا، إذا عرفنا أنّ الشيخ النجاشي والطوسي كانا زميلي دراسة، نُدرك أن الكثير من مشايخ النجاشي هم مشايخ للطوسي أيضاً، فإذا ثبتت وثاقة مشايخ النجاشي ـ بوصفه عنواناً عامّاً ـ فسوف تثبت وثاقة هؤلاء بوصفهم مشايخ للطوسي، وقد وردت أسماؤهم في المشيخة والفهرست، فيتمّ تصحيح الأسانيد.

وقد أُحصيت أسماء مشايخ النجاشي فبلغت ستين اسماً، إلا أنّ بينها تكرارات، بل في بعضها لا يحرز أنّه شيخ له؛ لاحتمال التعبير بصيغة الإرسال فيها جداً، حيث لم تصدّر بمثل: أخبرنا أو حدّثنا ونحو ذلك، وقد كان المحدّث النوري قد أحصاها بلا تكرار فبلغت عنده حوالي ٣٢ اسماً.

وقد اعتمد القائلون بهذه التوثيق العام على نصوص للشيخ النجاشي نفسه فهموا منها أنّ مشايخه كلّهم ثقات إلا ما خرج بالدليل.

والذي توصّلتُ إليه هو عدم صحّة هذا التوثيق العام، بل غاية ما ثبت عندي هو تعهّد النجاشي بعدم الرواية والسماع عمّن تحوم حوله الكلمات والطعون والغمز في الأوساط الشيعيّة، أو يراه هو ضعيفاً، لا بعدم التلمّذ على مجاهيل الحال الذين لا يوجد حولهم كلام أو يُترقّب الكلام فيهم، فالتوثيق العام هنا قليل الفائدة، فقد تظهر فائدته فيما لو ضعّف الطوسي شخصاً كان من مشايخ النجاشي، فإنّ كونه شيخاً للنجاشي يفيد شهادة ضمنيّة للنجاشي بعدم ضعفه، فيتعارض مع شهادة الطوسي بضعفه، وقد يتساقطان، فيُرجع ـ مثلاً ـ لمن شهد بوثاقته لو كان، أو يدرج حديثه في المجهول لا في المرويّ عن ضعيف، إن لم نقل بأنّ النجاشي قد يكون تركه بعد أن علم ضعفه ولم يخبرنا،

إذ لم يتعهّد بإخبارنا بأسماء كلّ شيوخه الذين تركهم لهذا السبب، فتأمّل جيّداً[١].

٩. الموقف من توثيق مشايخ الطوسي

في سياق حركة التوثيقات العامّة في علم الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة، طرح أيضاً موضوع توثيق عامّة مشايخ الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ). وتبنّى هذا القولَ المحدُث حسين النوري، وخالفه في ذلك جمهور العلماء والباحثين.

وهذه النظرية تترك ـ كنظريّة توثيق مشايخ النجاشي ـ تأثيراً كبيراً على تصحيح الأسانيد والطرق والكتب، بل هي أقوى في التأثير من توثيق مشايخ النجاشي.

والذي توصّلتُ إليه هو عدم صحّة هذا التوثيق العام، إذ لم يقم دليلٌ مقنع على توثيق عامّة مشايخ الطوسي، بل هم كسائر الرواة والمحدّثين يجب النظر في أحوالهم وتاريخهم وتجاربهم الحديثيّة؛ للتثبّت من قيمة نقلهم ووثاقتهم ودقّتهم وضبطهم وغير ذلك[٢].

١٠. نقد توثيق مشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري

ذهب بعض العلماء إلى القول بأنّ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمي لا يروي إلا عن ثقة، ولهذا يُحسب كلّ مشايخه ومن روى عنهم من الثقات، وهم يُعدّون بالعشرات، وبقاعدة توثيقهم ستحلّ عُقَدٌ كثيرة في الرواة والطرق والأسانيد. بل يُفهم من الشيخ البهبهاني ميله لتأسيس قاعدة (قرينة) أوسع من دائرة الأشعري، وهو قوله: «وإذا كان الجليل ممن يطعن على الرجال في الرواية عن المجاهيل ونظائرها، فربما يشير روايته عنه إلى الوثاقة».

لكنّ الصحيح هو أنّه لم تثبت وثاقة كلّ من روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، وإن كان الأشعري في نفسه ثقةً جليلاً، بل غاية ما يمكن إثباته أنّ الأشعري لا يروي عن المشهورين بالضعف أو المتهمين في مرويّاتهم، لا سيما بالغلوّ ونحوه، لا أنّه لا

---

(١) وقد بحثتُ بالتفصيل حول توثيق مشايخ النجاشي، وذلك في كتابي: منطق النقد السندي ١: ٣٣٤ـ ٣٤٨، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

(٢) وقد بحثتُ حول توثيق مشايخ الطوسي، وذلك في كتابي: منطق النقد السندي ١: ٣٤٨ـ ٣٥٠.

يروي حتى عن مجهول الحال مثلاً، وعليه، فهذا التوثيق العام لمشايخ الأشعري غيرُ صحيح.

١١ـ الأُسَر والعوائل التي قيل بوثاقة جميع أفرادها، ولم يثبت

وردت في مباحث الكليّات العامّة في علم الرجال محاولات توثيقيّة عامّة ترتبط بأسر وعوائل قيل بوثاقة جميع الرواة المنتمين إليها في تلك الفترة، وأبرز هذه الأسر والعوائل وما يشبهها هو الآتي:

١ـ رجال آل أبي الجَهم. والمقصود أنّ كلّ راوٍ ينتسب إلى أسرة أبي الجهم يُحكم بوثاقته بالتوثيق العام. وقد ذكروا من أسمائهم: سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن أبي الجهم، ونصر بن أبي الجهم، ونعيم بن أبي الجهم، والحسين بن سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن سعيد بن أبي الجهم، ومحمد بن منذر بن سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن محمّد.

٢ـ رجال آل نُعَيْم.

٣ـ رجال آل أبي شُعْبَة الحلبي. ويثبت بهذا التوثيق العام، وثاقة كلّ من: عبيد الله بن عليّ الحلبي، وعلي بن أبي شعبة الحلبي، وأبي شعبة الحلبي، وأحمد بن عمر بن أبي شعبة الحلبي، ومحمّد بن علي بن أبي شعبة الحلبي، ويحيى بن عمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي، وعمر بن أبي شعبة الحلبي، وعمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي، وعبد الأعلى بن علي بن أبي شعبة، وربما غيرهم أيضاً.

٤ / ٥ / ٦ـ الطاطريّون وبنو فضال وبنو سماعة.

والمراد من بني فضال خمسة رجال: علي بن فضال، وابنه الحسن، وأبناء الحسن الثلاثة.

والمراد من الطاطريّين: يوسف بن إبراهيم، وعلي بن الحسن بن محمد، ويمكن أن يراد الأعمّ من ذلك.

٧ـ آل الرواسي أو بيت الرواسي أو آل أبي سارة. وأبرز شخصياتهم: علي أبو سارة، والحسن بن أبي سارة، ومحمّد بن الحسن بن أبي سارة، ومعاذ بن مسلم بن أبي سارة، وعلي بن أبي سارة، ومسلم بن أبي سارة، وعباس بن علي بن أبي سارة، وعمرو (أو عمر) بن

مسلم بن أبي سارة، والحسين بن معاذ بن مسلم بن أبي سارة، ويحيى بن معاذ بن مسلم بن أبي سارة.

وقد وقع انقسام في الرأي بين علماء الرجال والحديث الإماميّة حول هذه التوثيقات، وكثير منهم لم يوافق عليها، فيما وافق عليها بعضهم.

والذي توصّلتُ إليه أنّ هذه التوثيقات العامّة جميعها لم تثبت، وهذا لا يعني عدم ثبوت وثاقة بعض هذه الأسماء بأدلّة أخرى مستقلّة، فانتبه. ومن هنا يظهر أيضاً الموقف من سائر الأُسر العلميّة والحديثيّة، التي تطرح في علم الرجال أحياناً، وخصّص لها السيد بحر العلوم فصلاً للتعريف بها في رجاله، وهي أُسر قد تكون ممدوحة عموماً أو معروفة بالصلاح والسلامة، مثل: آل أبي رافع، آل أعين (الزراريّون)، آل أبي صفيّة، آل أبي أراكة الكندي، آل أبي الجعد، آل حيان التغلبي، وبني الحرّ الجعفي، بني إلياس البجلّي، بني خالد البرقي، بني عبد ربه، بني يسار، بني ميمون، بني أبي سبرة، بني سابور، بني سوقة، بني رباط، بني عطية، بني فرقد، بني الهيثم العجلي، بني دراج، بني عمار البجلّي، بني حكيم الأزدي، بني موسى الساباطي، وغيرهم. فمن ورد فيه توثيق من سبيل آخر يحكم بوثاقته، وإلا فمجرّد كونه من هذه الأسر لا يكفي للتوثيق[1].

١٢ـ عدم ثبوت قاعدة توثيق من ذكره النجاشي أو غيره دون طعن

توحي بعض الكلمات أنّ هناك من ذهب إلى أنّه لو ذُكر الراوي في رجال الشيخ النجاشي أو من هو مثله ولم يُطعن عليه، فهذا توثيق عام له، وقد رفض ذلك غيرُ واحد كالكجوري الشيرازي والخاقاني والكلباسي وغيرهم.

وقد اختار هذا القول بشكل صريح ـ لكن بمعنى سلامة رواية الراوي لا بمعنى وثاقته بشكل دقيق ـ المحقّقُ الداماد، كما أيّد المحدّث النوري ما قاله الداماد.

ولعلّ بدايات هذه الفكرة قد تمّ استيحاؤها من أنّه قد ذكر العلامة الحلّي في ذيل أحد الأخبار بأنّ في الطريق الحكم بن مسكين، ونمنع من الأخذ برواياته، لكنّ الشهيد الأوّل

(١) وقد بحثتُ حول هذه التوثيقات العامّة في كتابي: منطق النقد السندي ١: ٦٠٢ ـ ٦١٢، فراجع.

علّق عليه بأنّ الحكم بن مسكين ذكره الكشي ولم يطعن فيه بذمّ، ويبدو أنّه فُهم من كلام الشهيد الأوّل كأنّه يبني على أنّ من ذكر في أمّهات الكتب من غير طعن فهذا دليل توثيق أو اعتبار. ولعلّ الشهيد الأوّل قصد مجرّد التأييد من حيث إنّ الحكم لم يرد فيه ذمّ، ولا سيما أنّه أرفق كلامه بأنّ هذه الرواية التي يرويها الحكم بن مسكين مشهورة جداً بين الأصحاب.

والذي توصّلتُ إليه هو أنّه لم يثبت توثيقٌ عام تحت عنوان «من ذكره النجاشي أو غيره ولم يَطْعَن فيه»، فمجرّد عدم طعن النجاشي أو غيره غير كافٍ في التوثيق[1].

١٣ـ عدم ثبوت التوثيق بملاك شيخوخة الإجازة

لتحمّل الرواية عدّة طرق تحدّث عنها العلماء، ومنها الإجازة، وقد تعني أن يجيز الشيخ للتلميذ الحضور عنده والسماع منه، ولكنّ المعنى المشهور لها يقع بمعنى الإذن بالرواية عنه والتسويغ والتجويز، وذلك أنّ الشيخ قد يدفع كتابه للتلميذ فيستنسخه، فيجيزه في روايته عنه، أو يسمع كتاباً من الشيخ ثم يجيزه الشيخ أن يرويه عنه، والمعروف فيها عدم السماع، خاصّة بين المتأخّرين.

وقد وقع كلام بين علماء الرجال والجرح والتعديل حول توثيق كلّ مشايخ الإجازة من حيث هم مشايخ إجازة لثقةٍ من الثقات، فكل من ثبت كونه من مشايخ الإجازة بهذا المعنى فهو ثقة إلا ما خرج بالدليل.

والفائدة المترتبة على هذه النظريّة، عنيت توثيق مشايخ الإجازة، هو أنّ الكثير من مشايخ الطوسي والنجاشي والصدوق والمفيد والمرتضى وغيرهم، قد لا يوجد أيّ دليل على توثيقهم من نصّ أو شهادة، وقد روى الصدوق والطوسي الكثير من الكتب والمصنفات عبر هؤلاء المشايخ الواردين في طرقهما في المشيخات أو في الفهارس، فإذا لم تثبت وثاقة هؤلاء، فنحن أمام مشكلة مع عدد كبير من الروايات.

ومن هؤلاء المشايخ الذين تستهدف هذه النظرية توثيقهم: أحمد بن محمد بن الحسن

---

(١) ولمزيد اطّلاع راجع كتابي: منطق النقد السندي ١: ٦٤٤ ـ ٦٤٧.

بن الوليد، وإبراهيم بن هاشم القمي، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف بابن عُبدون وبابن الحاشر، وعلي بن محمد بن الزبير القُرَشي، وأبو الحسين بن أبي جِيْد القمي، وعلي بن الحسين السعدآبادي، والحسين بن أحمد بن إدريس، وعبد الواحد بن محمّد بن عُبدوس النيسابوري، ومحمد بن موسى بن المتوكّل، وغير هؤلاء كثير. فكأنّ هذه النظريّة التوثيقيّة تسعى ـ بشكل أكبر ـ لسدّ الفجوة الموجودة في نقل الحديث في القرنين الثالث والرابع الهجريّين.

هذه الإشكاليّة بذلت جهود لتذليلها، فكانت نظريّة توثيق مشايخ النجاشي حلاً جزئياً للتوصل إلى توثيق أهم مشايخ الطوسي، وكانت نظريّاتٌ أخر، ومن أهمّ هذه النظريات كانت نظريّة وثاقة كلّ شيخ إجازة لثقةٍ من الثقات.

وقد تنوّعت الآراء والمواقف من شيخوخة الإجازة بين العلماء، فمنهم من وافق على كونها دليلاً على الوثاقة، ومنهم من رفض، ومنهم من فصّل بأكثر من وجهٍ من وجوه التفصيل، فراجع.

والصحيح أنّ التوثيق بملاك شيخوخة الإجازة أو توثيق مشايخ الإجازة من حيث إنّهم مشايخ إجازة، لم يقم عليه مطلقاً دليلٌ تامّ، وفاقاً لجملة من العلماء منهم: السيّد أبو القاسم الخوئي، والسيّد روح الله الخميني، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ آصف محسني، والسيد علي السيستاني، وغيرهم[1].

١٤ـ عدم ثبوت توثيق من روى عنه أحد أصحاب الإجماع ولا تصحيح رواياتهم

يُقصد بقاعدة «أصحاب الإجماع» الرجاليّة إثبات وثاقة كلّ من روى عنه ولو واحدٌ من أصحاب الإجماع الذين ذكرهم الشيخ الكشّي في رجاله، كما يقصد بقاعدة «أصحاب الإجماع» الحديثيّة تصحيح جميع الروايات التي يكون سندها إلى أحد أصحاب الإجماع صحيحاً، حتى لو كانت الواسطة بين الراوي الذي هو من أصحاب الإجماع والنبيّ أو

(١) وللاطّلاع على البحث المفصّل نسبيّاً في موضوع شيخوخة الإجازة راجع كتابي: منطق النقد السندي ٢: ٢٧٣ ـ ٢٩٩.

الإمام غير مذكورة أو مجهولة الحال أو.. الأمر الذي يوجب تصحيح مراسيلهم.

قال المحدّث النوري: «الفائدة السابعة، في ذكر أصحاب الإجماع، وعِدَّتهم، والمراد من هذه الكلمة الشائعة، فإنّه من مَهمّات هذا الفنّ، إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الأحاديث الخارجة عن حريم الصحّة إلى حدودها، أو يجري عليها حكمها». وقد نقل الآغا بزرك الطهراني أسماء بعض الرسائل والمنظومات المستقلّة في هذا الموضوع، وهو موضوع حظي باهتمام واسع في القرنين الأخيرين، بعد أن ساهم في تقوية هذه القضيّة التيارُ الإخباري؛ ليجعل منها أساساً من أسس تصحيح الكتب الأربعة وسائر الكتب الأصليّة عند الإماميّة.

وقد خضعت نصوص الكشي هنا لتحليلات عدّة بلغت السبعة أو يزيد، واختلفت مواقف العلماء كثيراً هنا في الأخذ بهذه القاعدة رجاليّاً وحديثيّاً أو عدمه، غير أنّ حضورها والأخذ بها تراجع نسبيّاً في العقود الأخيرة.

والذي توصّلتُ إليه بعد دراسة مطوّلة لهذا الموضوع، هو أنّه لم تثبت بفكرة أصحاب الإجماع لا قاعدة حديثيّة ولا قاعدة رجاليّة، فلا يوثق بها أحد ولا يصحّح بها حديث مرسل وهكذا، وإنّما غاية ما يثبت بها هو توثيقٌ عالٍ لاثنين وعشرين شخصاً أغلبهم من كبار الرواة، مع ملاحظة أنّ المجموعة الثانية والثالثة من المجموعات الثلاث لأصحاب الإجماع ثمّة تأييد لمرويّاتهم، لكنّه ليس تصحيحاً[1].

١٥ ـ عدم ثبوت التصحيح ولا التوثيق العام لروايات كتاب كامل الزيارات أو رواته

اختلف علماء الرجال والجرح والتعديل من الإماميّة في توثيق الرواة الواقعين في أسانيد كتاب «كامل الزيارات»، لمؤلّفه الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه (٣٦٨هـ)، أحد العلماء الثقات المشهود لهم بالعلم والوثاقة. وهذا التوثيق جاء استناداً إلى نصّ المؤلّف في المقدّمة، ولهذا يعدّ من التوثيقات العامّة.

---

(١) وقد بحثتُ هذا الموضوع في كتابي: منطق النقد السندي ١: ٤٣٣ ـ ٤٧٣، فراجع.

وربما يكون الشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) أوّل من فتح الحديث حول هذا التوثيق العام، ووفقاً لصحّة هذا الاستنتاج، سوف تثبت وثاقة ٣٦٦ أو ٣٨٨ شخصاً إضافيّاً على ما قيل، بعد كون مجموع رواة الكتاب عددهم ٦٨١ شخصاً، وستصبح أغلب روايات الكتاب صحيحة السند.

وقد ظهرت عدّة مواقف هنا، يمكنني اختصار أبرزها:

الموقف الأوّل: وثاقة جميع الرواة الواقعين في أسانيد مطلق روايات كامل الزيارات، بلا فرق بينها، وهذا ما قد يظهر من كلّ من الحرّ العاملي والسيد محمّد سعيد الحكيم وغيرهما.

الموقف الثاني: وثاقة بعض الرواة الواقعين في أسانيد الكتاب. وقد انقسم أنصار هذا الموقف إلى اتجاهين:

الاتجاه الأوّل: توثيق بعضٍ معيّن، وكان ضمن هذا الاتجاه عدّة آراء:

الرأي الأوّل: ما قد يظهر من السيد الخوئي في بعض المواضع من «المعجم»، من اختصاص التوثيق بمطلق الرواة الواقعين في خصوص الأسانيد التي تنتهي إلى المعصومين فقط.

الرأي الثاني: ما نُسب للسيّد الخوئي، من أنّه اختار لاحقاً توثيق الرواة الواقعين في الأسانيد المنتهية إلى المعصومين، حيث لا يوجد في السند رفعٌ ولا إرسال ولا شخص غير إمامي.

الرأي الثالث: ما نُسب للسيّد علي السيستاني، من قولٍ سابق كان يراه، وهو أنّ التوثيق خاصّ بالأسانيد التي تكون للروايات المتصلة بثواب زيارة النبي والأئمّة، دون مطلق روايات الكتاب.

الرأي الرابع: اختصاص التوثيق بالمشايخ المباشرين فقط، دون غيرهم، وهو ما ذهب إليه المحدّث النوري، والسيد الخوئي في رأيه الأخير، وإليه ذهب أيضاً السيد محمّد باقر الصدر وغيره.

يُشار إلى أنّ الشيخ عرفانيان كان يشكّك في صحّة نسبة العدول إلى السيد الخوئي،

ويرى النصّ الذي نُشر عنه من صنيعة بعضهم!

الاتجاه الثاني: وهوالذي يذهب إلى توثيق بعضٍ غير معيّن، وفيه رأيان:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ جواد التبريزي، من أنّ المراد توثيق الرواة الواقعين في أسانيد بعض الروايات من كلّ باب، ولو رواية واحدة غير معيّنة، بحيث يكون في كلّ باب رواية واحدة على الأقلّ معتبرة السند.

الرأي الثاني: ما يُنسب إلى السيد علي السيستاني من رأيه الأخير، وهو وثاقة بعض من وقعوا في الأسانيد، بطريقة غير معيّنة، فقد يكونون من المشايخ أحياناً ومن غيرهم حيناً آخر.

الموقف الثالث: عدم وجود توثيق هنا لأيّ من رواة الكتاب على الإطلاق، وهو ما نُسب للسيد الخوئي في رأيه القديم. وربما يبعد أن يراد عدم التوثيق المطلق، بل لعلّه يريد التوثيق لبعض غير معيّن، بما يساوق عدم وجود قاعدة رجاليّة هنا يمكن الاستناد إليها.

ولعلّه يلحق بهذا الرأي ما يُنسب للسيد أحمد المددي، من أنّ المراد هنا توثيق المصادر، دون النظر لتوثيق أيّ من الرواة.

والذي توصّلتُ إليه في بحوثي الرجاليّة أنّه ـ بعيداً عن صحّة نسخة كتاب كامل الزيارات التي بين أيدينا اليوم ـ فإنه لم يثبت توثيقٌ عام في هذا الكتاب للرواة، لا بشكل معيّن ولا بشكل غير معيّن، لا لجميع الرواة ولا لخصوص المشايخ ولا لغير ذلك، فالرواة الواقعة أسماؤهم في أسانيد هذا الكتاب لا يعطيهم وقوع اسمهم في هذه الأسانيد أيّ إضافة حقيقيّة توجب توثيقهم بمجرّد ذلك، وإن كانت قرينة ناقصة أوّليّة. وقد كنتُ في الدورة الرجاليّة الأولى (٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م) أذهب إلى توثيق المشايخ المباشرين لابن قولويه، لكنّني عدلتُ عن ذلك في الدورة الثانية (٢٠١٥ ـ ٢٠١٧م) نحو بطلان هذا التوثيق العام من أساسه. ويترتّب على ذلك عدم إمكان القول بأنّ كلّ روايات هذا الكتاب معتبرة السند، والعلمُ عند الله[1].

(١) ولمزيد توسّع، راجع: منطق النقد السندي ١: ٤٨٠ ـ ٥١٣.

١٦. عدم ثبوت التصحيح ولا التوثيق العام لروايات أو رجال تفسير القمّي

اختلف علماء الرجال والجرح والتعديل من الإماميّة في توثيق الرواة الواقعين في أسانيد كتاب «تفسير القمي»، لمؤلّفه الشيخ علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (كان حيّاً عام ٣٠٧هـ)، وهو من مصادر التفسير الروائي الشيعي القديم الذي اعتمد عليه جداً أئمّةُ التفسير الروائي الجامع فيما بعد، كالحويزي والبحراني والكاشاني، إلى جانب تفسير العياشي، وتفسير أبي حمزة الثمالي، وتفسير فرات الكوفي وغيرهم، وإن كان اعتماد المتقدّمين عليه أقلّ.

وعلى غرار كتاب «كامل الزيارات» حاول بعض الإخباريّين، وعلى رأسهم الحرّ العاملي، استفادة توثيق عام من مقدّمة هذا الكتاب؛ ليُثبت من خلاله وثاقة كلّ الرجال الواقعين في أسانيد هذا الكتاب، وقد تبعه على ذلك جمعٌ من العلماء، كان آخرهم السيد أبو القاسم الخوئي. وبهذا يُعلم أنّ هذه النظريّة ـ ككثير من النظريّات المتصلة بالتوثيقات العامّة ـ لم تُطرح في أوساط علماء الرجال والجرح والتعديل قبل القرن الحادي عشر الهجري.

وإذا ثبت هذا التوثيق العام فسوف تثبت وثاقة ٢٦٠ أو ٢٦٧ راوياً، على اختلاف النتائج والإحصاء.

لكن قد وقعت نقاشات كثيرة حول هذا الموضوع. وربما يمكنني القول بأنّ العلماء بعد السيد الخوئي لم يعودوا ليوافقوا ـ في المشهور بينهم ـ على التوثيق العام الشامل هنا، حتى أنّ بعض كبار علماء الرجال المعاصرين اعتبر اعتقاد السيد الخوئي برواة القمي هفوة عالمٍ وكبوة جواد. وقد تمحورت النقاشات هنا تارةً حول صحّة نسبة هذا التفسير الموجود بين أيدينا اليوم لعليّ بن إبراهيم القمي، فهل هو تفسيره أو تفسير خليط من تفسيره وتفسير أبي الجارود الزيدي أو غير ذلك؟ ومن هو الذي جمع بين التفسيرين؟ وأخرى حول صحّة نسبة المقدّمة للقمي بعد الفراغ عن تصحيح نسبة الكتاب؟ وثالثة حول فهم المقدّمة على أنّها تريد تقديم توثيق عام لرواة الكتاب أو لا.

ولو صرفنا النظر عن تصحيح النسبة، فسوف نجد عدّة آراء حول استفادة التوثيق

العام، وأبرزها:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الحرّ العاملي والسيد الخوئي، من أنّ ظاهر هذه الجملة إفادة توثيق القمي لجميع الرواة الواقعين في كلّ أسانيد كتابه.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه جمعٌ من العلماء مثل السيد بحر العلوم، والسيد كاظم الحائري وغيرهما، واحتمله بعضهم وإن لم يختره كالشيخ آصف محسني، من أنّ المتيقّن أنّه المستفاد من كلام القمي هو توثيق خصوص المشايخ المباشرين للقمي.

الرأي الثالث: التفصيل والتقييد في دلالة شهادة القمي، ليس على مستوى المباشرة وغيرها هذه المرّة، وإنّما على مستوى أنّ في كلامه ثلاثة تقييدات هي: ١ـ أن يكون الراوي شيعياً غير سنّي المذهب. ٢ـ أن تكون الرواية متصلة. ٣ـ أن تنتهي الرواية إلى المعصوم، فلو انتهت إلى غيره، كبعض الروايات الموقوفة الواردة منتهيةً إلى ابن عباس، فلا يشملها التوثيق.

وقد تبنّى الشيخ مسلم الداوري هذا الطرح، فإذا أضفنا إليه نظريّته في تقسيم الكتاب، وإمكان التمييز بين تفسير القمي وتفسير أبي الجارود، فسوف ينقسم الرواة عنده إلى قسمين: أحدهما ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم، وثانيهما ما ورد في تفسير أبي الجارود، فنخضع القسم الأول للشروط الثلاثة المتقدّمة، فنخرج بالثقات في هذا الكتاب.

الرأي الرابع: ما يظهر من الشيخ جواد التبريزي، من أنّ شهادة القمي مبنيّة على التغليب لا أكثر، أو أنّه يريد تصحيح رواية واحدة من كلّ باب مثلاً، فلا يوجد تحديد فيها لوثاقة شخص بعينه.

الرأي الخامس: ما ذهب إليه المولى علي بن خليل الطهراني الخليلي الرازي النجفي (١٢٩٧هـ)، من أنّ المراد من هذا النصّ هو توثيق الراوي المباشر عن الإمام خاصّة، فزرارة مثلاً إذا روى مباشرةً عن الإمام ووصلت روايته للقمي، فإنّه يكون موثقاً بنصّ المقدّمة، أمّا من روى عن زرارة وصولاً إلى القمي، فهم خارجون عن المقدّمة ولا علاقة لها بتوثيقهم.

الرأي السادس: ما مال إليه السيّد علي الفاني والشيخ آصف محسني وغيرهما، من أنّ

القمي ليس بصدد التوثيق بحيث نستفيد منه توثيقاً لا للمشايخ المباشرين ولا لغيرهم.

والصحيح هو:

١ـ إنّ هذا التفسير الذي بين أيدينا لم يثبت أنّه برمّته لعليّ بن إبراهيم القمي، بل الأرجح أنّ هناك من جمع بين تفسير علي بن إبراهيم وتفسير أبي الجارود وغيرهما في كتابٍ واحد، وأنّ الجامع بين التفسيرين أو التفاسير لا نعرف عنه شيئاً، والاحتمالات التي قيلت في تعيينه لا تزيد على الظنّ إن بلغته، ومن ثمّ لا يحصل وثوق بنسبة روايات هذا التفسير لعليّ بن إبراهيم إلا ذاك المقدار الذي تمّ تخريجه في مصادر المتقدّمين الذين وصلتهم نسخةٌ معتبرة للتفسير الأصلي كالطوسي في التهذيب والتبيان وغيره.

٢ـ إنّه لم يثبت بهذه المقدّمة ـ لو سلّمنا نسبتها للقمي ـ أي توثيق عام، بل لم يثبت بها توثيق خصوص المشايخ المباشرين، ولا توثيق خصوص الرواة المباشرين للمعصوم، ولا التفصيل في التوثيق، بل غايته الإشارة لوثاقة جملة من رواة كتابه أو مصادر كتابه، ومن ثمّ فلا يمكن الاعتماد على تفسير علي بن إبراهيم الموجود اليوم لإثبات توثيقٍ عام لأحد.

ويترتب على ذلك أنّه لا يمكن القول بصحّة جميع أو أغلب روايات هذا الكتاب، بل بعد التحقيق يتبيّن ضعف أسانيد أغلب رواياته[1].

١٧ـ الموقف من توثيق مشايخ الثلاثة (الأزدي، وصفوان، والبزنطي) ومراسيلهم

تُعدّ قاعدة توثيق مشايخ الرواة الثلاثة الثقات (أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، ومحمّد بن أبي عمير الأزدي، وصفوان بن يحيى)، من أهمّ القواعد التوثيقيّة العامة في علم الرجال الإمامي، وقد أُلّفت فيها كتبٌ مستقلّة، منها ما سطرته يراع الشيخ غلام رضا عرفانيان من كتاب مستقلّ حمل عنوان «مشايخ الثقات»، أحصى فيه كلّ المشايخ الذين روى عنهم الثلاثة، وقد بلغ بعضهم في إحصائه لعدد مشايخ الثلاثة ـ بعد حذف المتكرّر من الأسماء ـ ٧٦٧ شخصاً، وهذا رقم كبير جداً سيقلب معادلات كبرى في توثيق الرواة وتصحيح الروايات، وهو رقم ربما يفوق ـ عدداً ـ كلّ من وثقهم الطوسي والنجاشي

(١) ولمزيد توسّع راجع: منطق النقد السندي ١: ٥١٣ ـ ٥٦٤.

والبرقي والمفيد والكشي بالتوثيقات الخاصّة، الأمر الذي يدلّنا على أهميّة هذا التوثيق.

ليس هذا فحسب، بل إنّ مقتضى القاعدة هنا عندهم أنّ مراسيل هؤلاء الثلاثة حجّة أيضاً، وحيث كثُرت مراسيل ابن أبي عمير، فهذا يعني أيضاً دخول عدد كبير من الروايات في دائرة التصحيح بعد أن كانت مرسلةً، فهذه القاعدة من أكبر قواعد علم الرجال، وكذلك قواعد علم الحديث.

وبهذا يظهر أنّ البحث في مرويّات هؤلاء الثلاثة له جانبٌ رجالي وآخر حديثي، والجانب الرجالي يكمن في توثيق كلّ مشايخ هؤلاء إلا ما خرج بالدليل، أمّا الجانب الحديثي، فهو القول بحجيّة هذه المراسيل وبخاصّة بعد فرض تعارض توثيق عموم مشايخهم بالتوثيق العام مع تضعيف بعضهم بالتضعيف الخاصّ.

والأقرب هو عدم ثبوت القاعدة الرجاليّة القاضيّة بوثاقة جميع مشايخ الثلاثة، وعدم ثبوت القاعدة الحديثيّة القاضية بحجيّة مراسيلهم، بلا فرق بين أنواع هذه المراسيل، وفاقاً لمثل السيد الخوئي وجمع من تلامذته، وخلافاً لآخرين[1].

١٨ ـ عدم ثبوت نظريّة «وثاقة جميع أصحاب الإمام الصادق إلا ما خرج بالدليل»

تعدّ هذه النظريّة التوثيقيّة من أوسع النظريّات التوثيقيّة للرواة عند الشيعة الإماميّة، وقد فعّلها بعض الإخباريّين ليستفيدوا منها في توسعة مساحة تصحيح النصوص الحديثيّة.

وخلاصة هذا التوثيق العام أنّ كلّ من ثبت في كتاب رجال الشيخ الطوسي ـ وأضاف بعضهم فهرست النجاشي ـ أنّه من أصحاب الإمام جعفر بن محمد الصادق ـ عليه السلام ـ فهو ثقة، بلا حاجة إلى نصّ خاص على توثيقه، ولا يُستثنى سوى من ورد النصّ أو الدليل على تضعيفه.

---

(١) وقد توسّعتُ في بحث الجانبين الرجالي والحديثي من هذا الموضوع في: منطق النقد السندي ١: ٣٧٢ ـ ٤٣٣؛ والحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣٥٥ ـ ٣٨١، فراجع.

والظاهر أنّ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، من أوائل من طرح بوضوح هذا الرأي، ثم يظهر متابعته من بعض الإخباريّين لاحقاً كالمحدّث النوري وغيره.

وإذا تمّ هذا التوثيق العام، فإنه سوف يُثبت وثاقة قرابة ثلاثة آلاف راوٍ أو يزيد في مصادر الحديث. وهو يُشبه ـ إلى حدٍّ كبير ـ التوثيق العام لأصحاب النبي، وفقاً لنظريّة عدالة الصحابة التي يقول بها جمهور علماء أهل السنّة، ويرفضها جمهور الشيعة.

وتعتمد نظريّة التوثيق هذه على مجموعة نصوص للشيخ المفيد وابن شهر آشوب والشيخ الطبرسي والفتال النيسابوري. لكنّ هذه النظرية تعرّضت لنقد متعدّد الأوجه من قبل العلماء، ولم يوافق عليها مشهور علماء الإماميّة، فضلاً عن غيرهم.

والذي توصّلت إليه هو عدم صحّة هذا التوثيق العام إطلاقاً؛ لسلسلة من الإشكاليّات، ومن ثمّ فكون شخص من أصحاب أو الرواة عن الإمام جعفر الصادق أو عن غيره من الأئمّة، لا يوجب توثيقه ولا تعديله إطلاقاً، بل يحتاج لدليلٍ إضافي على ذلك. وهذه النظريّة إحدى النظريّات التي سعى الإخباريّون من خلالها لرفع معدّل الثقة بالروايات في المصادر الشيعيّة[1].

١٩ ـ الموقف من التقويمات الرجاليّة لعلماء ـ كالمفيد ـ لم تثبت خبرويّتهم الرجاليّة

يعدّ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ) من كبار علماء الإماميّة المتقدّمين، إلا أنّ هناك حاجة لوقفة مختصرة في قيمة المعطيات الرجاليّة التي يقدّمها لنا، خاصّة في باب التوثيق والتضعيف، وذلك أنّه قد وثّق عدداً من الرواة، سواء في رسالته العدديّة أم في سائر كتبه، مثل «الإرشاد» عند حديثه عن النصّ على الإمام الكاظم تارةً، وعلى الإمام الرضا أخرى.

وقد اعتمد الرجاليّون ـ ومنهم السيد الخوئي ـ في عشرات المواضع على هذه التوثيقات الثلاثة التي أصدرها المفيد، وبعض متفرّق غيرها بحقّ بعض أولاد الأئمّة

(١) وقد بحثتُ حول هذه المسألة في: منطق النقد السندي ١: ٣١٨ ـ ٣٣٣، فراجع.

وغيرهم.

والذي توصّلتُ إليه أنّ الشيخ المفيد وأمثاله من علماء مختلف المذاهب ممّن لا يُعرفون بخبرويّتهم في مجال نقد الرواة والرجال، بل لوحظ عليهم سلسلة أخطاء أو أمور غريبة في هذا الميدان.. هؤلاء العلماء لا تعتبر توثيقاتهم أو تضعيفاتهم حجّة أو أمارة كاملة، بل غايته كونها أمارة ناقصة وضعيفة على التوثيق والتضعيف، حتى لو كانوا من العلماء الكبار في مجال الكلام والفقه والأصول والفلسفة واللغة وغير ذلك. وهذه قاعدة مهمّة جدّاً في علم الرجال ينبغي تسليط الضوء عليها أكثر. بل لو فرضنا أنّ عالماً كانت تقويماته على خلاف الواقع؛ انطلاقاً من مبرّرات ظرفيّة كالبُعد الجدلي في أعماله، كما احتمله بعضٌ في الشيخ المفيد، فهذا لا يحلّ المشكلة، بل يضاعف من صعوبة الاعتماد على مواقفه التي تكون محاطة بملابسات من هذا النوع تجعلها غير واضحة في إفادة التوصيف الواقعي للرواة.

فالأصحّ هنا هو ما ذهب إليه الشيخ آصف محسني والشيخ الأحمدي الشاهرودي ـ وهو ما يظهر أيضاً من الشيخ محمد هادي آل راضي ـ من التوقّف في أمر توثيقات المفيد وأمثاله من علماء مختلف المذاهب. غاية الأمر أنّني أعتبرها مجرّد قرينة ناقصة على التوثيق. ولعلّ من أوائل من تنبّه لمشاكل توثيقات المفيد هو الشيخ محمد العاملي (١٠٣٠هـ) حفيد الشهيد الثاني.

وقد كنتُ أثرت هذه الإشكاليّة (إشكاليّة عدم خبرويّة بعض المتقدّمين) شفاهاً على أستاذنا الشيخ باقر الإيرواني عام ١٩٩٥ أو ١٩٩٦م، وبدا منه الإقرار بها آنذاك، وطرحتُها في دورتي الرجاليّة الأولى في العام الدراسي (٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م)، ثمّ الدورة الثانية (٢٠١٥ ـ ٢٠١٧م).

والسبب في التحفّظ على تقويمات أمثال المفيد هو مجموعة ملاحظات ذكرناها بالتفصيل في بحوثنا، وعلى سبيل المثال فإنّ المفيد لم يترك لنا كتباً أو أعمالاً تدلّ على خبرويّته في نقد الرواة وتقويمهم على عكس الحال في النجاشي والطوسي وأمثالهما. نعم عنده بعض الأمور حول الصحابة في سياق المساجلات الكلاميّة، وأغلب كتبه في الكلام والفقه والمتفرّقات، ولهذا لما ترجمه الطوسي والنجاشي لم يذكراه بأنّه عالم بالرجال أو عارف

بأحوال الرجال والرواة، وإنما غلب على توصيفهم له الجانب الفقهي والكلامي، إلى جانب الرواية والفطنة وقوّة المناظرة.

ومع هذا القدر القليل من مساهماته الرجاليّة التي أدرجها في سياقٍ عرضي، ذكر لنا بعض الرواة ممّن لا يناسب موقفه فيهم واقع حالهم في تراث الرجاليّين، أو اضطربت كلماته فيهم، فقد عدّ المفيدُ محمدَ بن سنان من خاصّة الشيعة وثقاتهم في كتاب «الإرشاد»، لكنّه عند تعرّضه لإحدى الروايات في رسالته العددية، ذكر أنّه حديث شاذ نادر غير معتمد عليه، في طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا يختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعتمد عليه في الدين. فكيف يمكن تفسير هذين النصّين من المفيد؟! هل يحتملان العدول؟! بل بعض الأسماء التي أوردها على أنّها من خواص أهل البيت و.. لا يُعرفون بالفقه والعلم، ولم يرد لهم توثيق من أحد، ولا كلام فيهم من أحد في مثل هذه الصفات التي وصفهم بها.

إنّ عدم ثبوت خبرويّة الشيخ المفيد في مجال الرجال وأحوالهم، كعدم ثبوت خبرويّة الشيخ الصدوق في هذا المجال على رأي بعضهم على الأقلّ، حيث يرونه مجرّد متّبعٍ لشيخه ابن الوليد في أمر الرواة، مع أنّ الصدوق كان محدّثاً بارزاً أيضاً، فهذا أشبه شيء مثلاً بالآراء الرجاليّة للسيد المرتضى حيث لم يثبت تخصّصه في هذا المجال.

وقد جمعتُ سلسلة من الشواهد والمعطيات التي تؤكّد عدم ثبوت خبرويّة المفيد في عالم النقد الرجالي، ومن ثمّ فعلى غير مسلك الحسيّة في التوثيقات الرجاليّة ـ على الأقلّ ـ والذي بنى عليه السيد الخوئي، كيف يمكن الاحتجاج بما قاله المفيد وبخاصّة بما تفرّد به في هذا المضمار؟!

من هنا، لا نجد وجهاً في تقويم مواقف العلماء طبقاً للحساب الزمني فقط، فكلّ من كان من القدماء، أي في القرون الهجريّة الخمسة الأولى، صارت أيّ كلمةٍ تصدر منه في الرجال معتمدة أو توجب الوثوق أو الاطمئنان أو التعبّد بكلامه، ليس لشيء إلا لكونه عاش في تلك الأزمنة، وهذا أمرٌ غير صحيح على إطلاقه، فليس عنصر القرب الزمني هو المهم لوحده في درجة الاعتماد والوثوق بكلام شخص، وإنّما عنصر المنهج والخبرويّة

والتخصّص والدقّة وسعة الاطّلاع أيضاً في المجال الذي يُصدر فيه موقفاً.

وهذه الإشكاليّة تسري بعينها إلى العديد من الشخصيّات في المذاهب الأخرى، ممّن لا يُعرف باشتغاله على علم الرجال والفهارس والحديث، كعدد من العلماء مثل أبي حنيفة وبعض شيوخ علم الكلام عند المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة والشيعة وغيرهم، فالكلام هو الكلام[1].

(١) ولمزيد تفصيل حول هذا الموضوع وتقويمات الشيخ المفيد الرجاليّة، راجع: منطق النقد السندي ١: ٢٤٩ ـ ٢٥٤، ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ و٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٥.

الفصل الثالث

آراء في بعض الكتب
والمصادر الحديثيّة وغيرها

١. الموقف من التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري

يعدّ التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري (٢٦٠هـ) أحد التفاسير الشيعيّة الإماميّة الأقدم، وقد انقسم موقف العلماء منه إلى عدّة آراء متباينة: فمن قائلٍ باعتباره وحجيّته، إلى قائلٍ بضعفه السندي، إلى قائل بكونه من الموضوعات المكذوبة على الإمام العسكري. وذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى ترجيح أنّ الكتاب ليس للإمام العسكري، بل هو للإمام الزيدي الحسن بن علي الناصر الأطروش (٣٠٤هـ)، وأنّه حصل خلط لاحقاً نتيجة تشابه الاسمين، إلى غير ذلك من الآراء.

وممّن ذهب إلى كون الكتاب موضوعاً السيدُ الخوئي، حيث قال: «إنّ الناظر في هذا التفسير لا يشكّ في أنّه موضوع، وجلَّ مقام عالمٍ محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام عليه السلام»[١].

والراجح بالنظر هو أنّ هذا الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم لم تثبت نسبته للإمام العسكري، بل في بعض زواياه قرائن تفيد الوضع ـ ولو الوضع الجزئي ـ على تقدير عدم كون الكتاب لشخصٍ آخر من الأوّل. وعليه فلا بدّ من النظر في رواياته بالتفصيل كلّ واحدة على حدة، والنظر في سائر المصادر والكتب فإن تمّ العثور هنا أو هناك على ما يصحّح رواية فيه هنا أو رواية هناك فهو، وإلا فيتعامل معه معاملة الخبر الضعيف[٢].

٢. الموقف من تفسير العياشي

محمد بن مسعود العيّاشي السلّمي السمرقندي من أبرز علماء الإمامية الكبار في القرن

---

(١) معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧.

(٢) وقد تعرّضنا في أكثر من موقع لحال هذا التفسير الذي يدافع عن تصحيحه برمّته اليوم بعض العلماء المعاصرين، ومن هذه المواضع كتابي: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٧١ ـ ٤٧٣، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

الثالث والرابع الهجريّين، وهو شيخ الشيخ الكشي صاحب كتاب معرفة الرجال، وكانت داره حوزةً علمية كبيرة تخرّج منها عددٌ وافر من طلبة العلوم الدينية، وهو من الرواة المعروفين ممّن يقع اسمه في سند الكثير من الروايات. ورغم توثيق العياشي وجلالته إلا أنّ الشيخ النجاشي ذكر ـ كما ذكر في حقّ تلميذه الكشي ـ أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً.

وللعياشي تفسيرٌ متداول منذ زمن بعيد، ويُعدّ من أشهر التفاسير الروائيّة الشيعيّة القديمة، وقد طُبع أكثر من مرّة وترجم إلى غير العربيّة، كما كتب العلامة المفسّر الطباطبائي مقدّمة مختصرةً له. وقد وقع كلامٌ بين العلماء في قيمة المرويّات التفسيريّة التي يقدّمها هذا الكتاب، من جهة خلوّه عن ذكر الأسانيد بشكل تامّ ـ إلا ما لا يزيد عن أصابع اليدين ـ بحيث لا يتبيّن لنا من أين حصل على هذه المرويّات. وقد قيل بأنّ الكتاب الأصل كان حاوياً للإسناد لكنّ بعض النسّاخ حذف هذه الأسانيد للاختصار أو نحوه فضاعت النسخة الأصليّة، ومع الأسف فالكتاب الذي بين أيدينا اليوم غير مكتمل أيضاً؛ بمعنى أنّه يصل لسورة الكهف فقط.

والأقرب هو أنّ هذا الكتاب الذي بين أيدينا اليوم مرسل، بل في بعض رواياته مواضع في المتن تستحقّ التأمّل والنقد، لكنّه بالإمكان اكتشاف أسانيد بعض رواياته من خلال مقارنات مع المصادر الحديثية والتفسيريّة الأخرى. من هنا، تبرز الضرورة لمراجعة كلّ روايات العياشي في مصادر الحديث الشيعيّة والسنّية، فلعلّه يعثر من بينها على روايات تفسيريّة تطابق ما جاء في التفسير الموجود بين أيدينا، وتكون مسندةً في المصادر الأخرى.

وقد نقل الحاكم الحَسْكاني (بعد ٤٧٠هـ) في كتابه «شواهد التنزيل» عن تفسير العياشي في مواضع عديدة، تماماً كما نقل الطبرسي وابن شهرآشوب وغيرهما من بعدهما. ويعدّ تفسير الحسكاني من التفاسير التي تمّ فيها انتقال الرواية الشيعيّة التفسيريّة للمصادر التفسيريّة السنيّة، بناءً على القول بعدم تشيّع الحسكاني، خلافاً لما ذكره بعض علماء أهل السنّة، من تشيّع الحسكاني، انطلاقاً من مرويّاته ومدوّناته وغير ذلك.

وعندما نقول بإرسال روايات تفسير العياشي أو غيره أو عدم صحّتها، فهذا لا ينفي إمكان الاستفادة منها في جوانب أخَر أو ضمّها لمرويّات أخر بهدف التعاضد، ومن

الجوانب الأخرى المفيدة دراسة علم التفسير وتطوّراته بين الشيعة في القرون الأولى، وتحليل المزاج التفسيري العام لديهم من خلال مرويّاتهم، هذا طبعاً إذا لم يناقش أحد في صحّة النسخة الواصلة إلينا من تفسير العياشي[1].

٣ـ الموقف من كتاب «عوالي اللآلي» للأحسائي

ذهب بعض علماء الرجال والحديث إلى أنّ كتاب «عوالي (غوالي) اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة»، للشيخ شمس الدين أبي جعفر محمّد علي بن إبراهيم بن أبي جُمهور الأحسائي (ق ١٠ هـ) يُحكم بصحّته ووثاقة جميع رواته، انطلاقاً من بعض العبارات التي ذكرها الأحسائي في المقدّمة.

ويعدّ ابن أبي جمهور الأحسائي من علماء الإماميّة البارزين الذين صنّفوا في العلوم العقليّة والنقليّة، وقد مُدح كثيراً في الكتب والمصنّفات، ومن قبل من هم قريبون جداً من عصره، وهو من المتوفّين في أوائل القرن العاشر الهجري، وكتبه مشهودة معروفة تدلّ على مكانته وعلمه وسموّه. نعم يوجد جدل حول شخصيّته من جهة اتصاله بالتصوّف والعرفان وبعض الأمور الفلسفيّة والروحيّة، إلا أنّه لا يؤثر إطلاقاً على مكانته كواحد من العلماء المسلمين، مثله مثل السيد حيدر الآملي والفيض الكاشاني، فهي اجتهادات في فهم الدين والوجود والحياة، حتى لو اختلفنا معها هنا أو هناك. وقد سعى المحدّث النوري والسيد نعمة الله الجزائري والسيد المرعشي النجفي للدفاع عنه وكتابه من مختلف التهم التي وجهت إليه بهذا الصدد.

نعم يمكن القول بأنّه لم يكن في حياته شخصاً مشهوراً للغاية، بحيث يحيط به الطلاب؛ لأنّ عدد طلابه والمجازين منه قليلٌ جداً، وكثير منهم غير معروفين بالعلم والشهرة، ولعلّ لميوله الفكريّة والعرفانيّة والفلسفيّة دوراً كبيراً في عزلته النسبيّة هذه.

وقد جمع الأحسائيُّ في كتابه هذا ٥٠٥٨ حديثاً، وتميّز فيه بأحاديث لم ترد ـ شيعيّاً ـ

(١) هذا، وقد تعرّضتُ لهذا التفسير في مناسبات متعدّدة، ومنها كتابي: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٦٤ ـ ٤٦٧، فراجع.

إلا فيه، وقيل بأنّ بعض النسخ الخطيّة تشير إلى أنّه ألّفه في مدّة وجيزة تقارب الأربعة أشهر فقط. ويتميّز الكتاب بأنّه نقل الكثير من الروايات من المصادر السنيّة المعروفة، وكذلك نقل العديد من الروايات الصوفيّة، وأدّى نقله ـ ثمّ اعتماد الحرّ العاملي والعلامة المجلسي على كتابه ـ لانتشار عدد كبير من الروايات السنيّة والصوفية في الكتب الحديثيّة الشيعيّة المتأخّرة، وراج تداولها أكبر بين الشيعة، وبخاصّة الروايات الصوفية. ويظهر أيضاً أنّه أخذ قسماً من رواياته مما وجده متناثراً في كتب الشيعة المتأخّرين الفقهيّة وغيرها من مرويّات، لم تُعرف في مصادر الحديث الأولى، لا سيما في كتب المحقّق الحلي والشهيد الأوّل والعلامة الحلّي وابن فهد الحلي والمقداد السيوري وفخر المحقّقين الحلّي وغيرهم، الأمر الذي يوحي وكأنّه اعتمد على الإجازات لكي ينسب هذه الروايات التي هي في الأصل مراسيل.

والذي توصّلتُ إليه هو عدم وجود تصحيحٍ عام لروايات هذا الكتاب، وعدم وجود توثيق عام لرواته، بل ينبغي تخريج رواياته على قواعد الصناعة الحديثيّة للنظر في صحّة هذه أو تلك، وذلك أنّ قضيّة الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في هذا الكتاب غامضة جداً، ومن جهات متعدّدة، الأمر الذي يوجب التشكيك للغاية في مراده من المقدّمة. وعليه فلا نأخذ بهذا التوثيق العام ولا بهذا التصحيح، بل ولا بهذا الإسناد أيضاً؛ لعدم وثوقنا بدقّته، وإن كنّا لا نتّهم الأحسائي في صدقه في نفسه، خلافاً لما فعله بعض المعاصرين من بلوغه تهمة التشكيك في شخصه وأخلاقه ودينه من هذه الناحية! والاحتياطُ في الدين يستدعي التريّث في اتهام الأحسائي.

ولعلّه لمجمل ما تقدّم أو لغيره، ذهب أكثر العلماء إلى عدم الاعتداد بمرويّات عوالي اللئالي التي ينفرد بها، حتى قال فيه المحدّث الإخباري الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) ـ وهو بصدد الحديث عن مرفوعة زرارة المشهورة في باب التعارض ـ: «بخلاف الرواية الأخرى، فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور».

وأودّ هنا أن أتوجّه بالشكر الجزيل لنخبة من العلماء والسادة الأفاضل الذين شرعوا في تحقيق مجموعة مؤلّفات الشيخ الأحسائي وأصدروا منها حتى الآن عدداً غير قليل، كما أصدروا مجموعة من الدراسات النافعة حوله، بالتعاون مع باحثين غربيّين وشرقيّين، فجزاهم الله خير الجزاء في إحياء هذا التراث، وكلّنا أمل أن يُعقد لابن أبي جمهور الأحسائي مؤتمر دولي جادّ يدرسه وتاريخه من زوايا متعدّدة.

٤. الموقف من كتاب «بشارة المصطفى» للطبري

كتاب «بشارة المصطفى لشيعة المرتضى» أحد الكتب التي ألّفها أبو جعفر عماد الدين محمد بن أبي القاسم بن محمد بن علي الطبري الآملي الكجي (ق ٦هـ)، الثقة الجليل. وهو كتاب ثابت النسبة له. وتوجد في مقدّمة هذا الكتاب جملةٌ استفيد منها صحّة روايات هذا الكتاب ووثاقة رواته، وبهذا يُلحق بالكتب الصحاح إلا ما خرج بالدليل.

والذي توصّلتُ إليه بعد دراسة الشواهد والمعطيات أنّ هذا الكتاب ـ كأيّ كتابٍ حديثيٍّ آخر ـ لم تثبت وثاقة جميع رواته، ولا صحّة جميع رواياته، بل لابدّ من النظر في كلّ روايةٍ فيه بشكلٍ منفرد لمراجعة مصادرها وأسانيدها ومتونها؛ للتثبّت من صحّتها[1].

٥. الموقف من تفسير فرات الكوفي ومروياته

مؤلّف تفسير فرات الكوفي هو الشيخ أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، والذي يظهر أنه كان يعيش في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وقيل: توفي عام ٣٥٢هـ.

والأمر المؤسف أنّنا لا نملك من خلال كتب الحديث والرجال والتراجم والتاريخ أيّ معلومات عنه، بل يعدّ من المهملين جداً في كتب الرجال عند المسلمين، في حدود ما توفّر لنا من كتب ومصادر، إلى حدّ أنّ بعضهم ذكر أنه لو لم نجد اسمه مكرّراً في الأسانيد وفي كتب الشيخ الصدوق لحصل لنا شكّ أساساً في وجود شخص بهذا الاسم.

---

(١) وقد بحثتُ حول هذا الكتاب في: منطق النقد السندي ١: ٥٦٩ ـ ٥٧٤، فراجع.

أثر عن فرات الكوفي تفسيرٌ كامل للقرآن مطبوع اليوم في مجلّد واحد كبير يبلغ ٦٢٢ صفحة، وحوى هذا التفسير مجموعة كبيرة من الروايات التفسيرية عن النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام وكذلك عن الصحابة والتابعين وبعض الشخصيّات الأخرى. ويظهر من كتاب التفسير أنّ أكثر مروياته أخذها من الحسين بن سعيد الأهوازي، وجعفر بن محمد بن مالك الفزاري، وعبيد بن كثير العامري، أو من كتبهم ومما روي عنهم، كما أنّ هذا التفسير يرويه عن فرات الكوفي الصدوقُ الأوّل.

وإذا تجاوزنا إشكاليّة المؤلّف نفسه، نجد أنّ هذا التفسير لم ينقل عنه أحد من العلماء ـ مع أنّ أقدم نسخة له وصلتنا تعود إلى القرن العاشر الهجري ـ إلى زمن العلامة المجلسي (١١١١هـ)، باستثناء الحاكم الحسكاني، حيث أكثر من النقل عنه في كتابه «شواهد التنزيل». ويحتمل بعضهم أنّ هذا الهجران للكتاب قد يعود لأنّه يحوي روايات تنفي العصمة عن سائر الأئمّة بعد الإمام الحسين من جهة، كما وأنّ فيه روايات تثبت عصمة أصحاب الكساء، لهذا بدا غير معتنى به من طرف الإمامية والسنّة معاً.

ويبلغ عدد روايات الكتاب ٧٧٥ أو ٧٧٦ أو ٧٧٧ رواية تفسيرية، يرويها عن عشرات من المشايخ، وثمّة احتمال أنّ مؤلّف الكتاب هو شخص زيدي أو لا أقلّ كان يعيش مع الزيدية ويميل إليهم ويتعاطف معهم، حيث نجد في الكتاب روايات عن الإمام زيد بن علي تنفي العصمة عن غير الخمسة من أهل البيت، ومع ذلك نجده يروي عن الباقر والصادق بما يؤكّد إمامتهما وعصمتهما، إلى جانب شواهد أخرى تدعم كونه إماميّاً، مما يثير الغموض حوله. ولحلّ هذا المشكل في الانتماء الفكري والمذهبي، يمكن بذل جهود مضاعفة في التراث الزيدي في اليمن وغيرها، علّنا نحصل على معلومات مفيدة لتحديد هويّته وحاله.

والراجح بالنظر أنّ تفسير فرات الكوفي لم يثبت تصحيحه، بل أغلب رواياته مرسلة، فهو كسائر مصادر التفسير الأثري عند المسلمين يحتاج لدراسة كلّ رواية على حدة، وإلا ففرات الكوفي نفسه لم تثبت وثاقته فيما وصلنا من معلومات ضئيلة عنه.

كما ويلاحظ من خلال تتبّع ما جاء عن فرات الكوفي في المصادر الأخرى، لا سيّما

شواهد التنزيل للحسكاني، أنّ أصل الكتاب كان مسنداً، إلا أنه مع الأسف الشديد يظهر من النسخة الواصلة إلينا أنّ أسانيده قد حذفت، إلا بعض الأسانيد من أوّل الكتاب إلى الحديث رقم: ٤٠، حيث يبدأ الإرسال إلى نهاية الحديث رقم ٤٨٧، فيعود للإسناد إلى الحديث رقم: ٥٦٤، ثم يعود للإرسال الذي ينتهي عند بداية سورة الكافرون، فيعود مسنداً إلى آخر القرآن الكريم، وبهذا تكون الروايات المسندة منه هي ١١٥ رواية فقط، والباقي مراسيل ضعيفة. والمؤسف أكثر أنّ النسخة التي وصلت إلى العلامة المجلسي ونقل عنها في البحار وصلت إلينا وهي مختصرة اختصاراً مخلًّا وفيها الكثير من المشاكل أيضاً[1].

٦. الموقف من كتاب «تحف العقول» للحراني

كتاب «تحف العقول»، من تأليف الشيخ أبي محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ق ٤هـ)، وقد قيل بصحّة هذا الكتاب رغم كون مرويّاته فيه مرسلة، وقد يقال بإمكان توثيق رواته بالمطابقة مع سائر الكتب التي خرّجت رواياته مسندةً.

وقد فُهم من مقدّمة هذا الكتاب أنّ رواياته بأجمعها مأخوذة من الثقات عن الأئمّة، وبهذا يصحّ كتابه على مناهج المتأخّرين، ويوثق رواته أيضاً بالطريقة التي اعتمدت في مثل كتب كامل الزيارات وتفسير القمي وغيرهما. حتى قال السيد محمد صادق الروحاني: «وأمّا تحف العقول، فأقول: لا ينبغي التوقّف في أنّ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة صاحب كتاب تحف العقول جليل القدر عظيم المنزلة، وكتابه هذا جليل، وأنّه معتمد عليه عند الأصحاب، كما صرّح بذلك كلّه أئمّة الفن». كما أنّ الحرّ العاملي والشيخ المجلسي جعلا هذا الكتاب من مصادر كتابيهما الكبيرين: تفصيل وسائل الشيعة وبحار الأنوار.

والذي توصّلتُ إليه هو عدم وجود تصحيح عام لروايات هذا الكتاب، وعدم وجود توثيق عام لرواته، بل إنّ ابن شعبة الحرّاني نفسه لم يُذكر في كتب المتقدّمين الشيعة ولا

(١) وقد تعرّضتُ لهذا التفسير باختصار في: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٦٨ ـ ٤٧١، فراجع.

السنّة، فلم يترجمه أصحاب الفهارس والتراجم والرجال، ولم يرد في الطرق والأسانيد والإجازات ولا غيرها. وأقدم النصوص المتعرّضة له جاءت عند المتأخّرين، وأقدمها في القرن العاشر الهجريّ، وهذا أمرٌ يدعو للتساؤل والريب الكبيرين. بل حتى أصحاب الفهارس وكتب الرجال اللاحقة كابن شهرآشوب والشيخ منتجب الدين والعلامة الحلي وغيرهم، لم يشيروا له إطلاقاً، ولم نجد نقلاً عنه حتى القرن العاشر الهجري! حيث يبدأ الاسم والكتاب بالظهور مع الشيخ حسين البحراني ومن بعده.

يشار إلى أنّ غير واحدٍ من الباحثين كالسيد حسين مدرّسي طباطبائي يحتمل كون الكتاب من كتب المذهب النصيري، وتُعرف كتب ابن شعبة وتتداول اليوم بين العلويّين في بلاد سوريا وغيرها، وقد حُقّق له كتاب طُبع في السنوات الأخيرة تحت عنوان (جامع أسرار الدين) يشي بعدم كونه إماميّاً غير نصيري، كما ونسبت له رسالة للحسين بن حمدان الخصيبي، وقيل بأنّ له أخاً اسمه محمد بن شعبة. وهناك من يرى أنّه غير نصيري، وإنّما إمامي لكنّه عاش بين العلويّين والنصيريّين في بلاد حران والشام لدعوتهم إلى المذهب الإمامي، وأنّه لهذا تراجعت معروفيّته بين الإماميّة وأمثالهم.

كما أنّ نسخة الكتاب التي بين أيدينا اليوم ليس في أيّ موضع منها أنّ هذا الكتاب هو لابن شعبة الحراني، لا في المقدّمة ولا في الخاتمة ولا غيرهما، ونسخه المخطوطة حالياً ترجع إلى القرن العاشر الهجري، كنسخة مركز إحياء التراث برقم ٢/ ٣٣٩٨، والتي قد تكون أقدم أو من أقدم نسخه المخطوطة، وتعود لعام ٩٨٣هـ.

وعليه، فروايات هذا الكتاب من المراسيل غير الحجّة ما لم تعتضد بعاضد، وفاقاً للعديد من العلماء المتأخّرين الذين يرون الرأيَ نفسه[1].

٧ـ الموقف من كتاب «مصباح الشريعة» ورواياته

كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» من الكتب المنسوبة للإمام جعفر الصادق، وقد طبع بشكل منفصل، كما وضعه المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) في قائمة مصادر كتابه

(١) وقد بحثتُ حول هذا الكتاب ومؤلِّفه في: منطق النقد السندي ١: ٦٢٤ ـ ٦٣٢، فراجع.

«مستدرك الوسائل». ويبدو أنّ من أقدم من تحدّث عن هذا الكتاب كان ابن طاووس (٦٦٤هـ) الذي وصفه بالكتاب اللطيف الشريف، وكذلك الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الذي أَكْثَرَ من النقل عنه في بعض كتبه الأخلاقيّة، كما جعله أحد مصادره ابنُ أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي..

لكنّ بعض العلماء تحفّظوا على هذا الكتاب، فلم يدرجه الشيخ الحرّ العاملي في مصادر كتابه «تفصيل وسائل الشيعة»، كما ارتاب فيه العلامة المجلسي (١١١١هـ)، واعتبر أنّ أسلوبه لا يشبه سائر كلمات أهل البيت، واعتبر الشيخ مسلم الداوري المعاصر أنّ نسبته إلى الإمام غير محرزة، بل قال الآغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ): «ورأيت نسخة كتب في حاشيتها نقلاً عن خطّ الشيخ سليمان الماحوزي، ما سمعه الشيخ سليمان عن العلامة المجلسي، أنه كان يقول المجلسي أن مؤلّف (مصباح الشريعة) هو شقيق البلخي». وقد ألّف السيد حسن الصدر (١٣٥١هـ) رسالةً في أنّ مؤلّف هذا الكتاب هو سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى اختصره من كتاب شقيق البلخي. كما اعتبر السيد الخميني أنّه لا يُعلم كون هذا الكتاب رواية أصلاً، وأنّه لا يبعد أن يكون من أعمال بعض أهل العلم والحال والتصوّف الروحي.

والصحيح هو عدم ثبوت نسبة هذا الكتاب للإمام جعفر الصادق، فلا توجد معلومات حول هذا الأمر، كما لا يوجد أيّ سند أو طريق، ولم تتمّ الإشارة لهذا الأمر في أيّ من الكتب القديمة، كما أنّ متن ونمط تعابيره لا ينسجم في أحيان كثيرة مع نصوص الإمام الصادق في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري. وعليه فلا يمكن التعامل معه على أنّه روايات معتبرة ما لم يعتضد نصٌّ منه هنا أو هناك بعاضدٍ[1].

٨. حول كتاب «المقنع» للصدوق

ممّا يُذكر في التوثيقات العامّة رواة كتاب «المقنع» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، ويُستند

(١) وقد تحدّثتُ باختصار عن هذا الكتاب في أكثر من موضع، فراجع: إضاءات ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٥، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م؛ وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٩٢ ـ ٩٤، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

في ذلك إلى نصّ كلامه في مقدّمة هذا الكتاب، حيث فهم بعضهم منه أنّ كتاب المقنع هو كتاب فتوى بنصّ الروايات، لهذا أدرجوه في «الفقه المنقول أو المأثور»، حيث كانت الفتوى عبارة عن نصوص الروايات بعينها، ومن ثمّ فيكون الشيخ الصدوق قد ذكر نصوص الروايات هنا مع حذف الأسانيد، وإن تدخّل أحياناً في بعض الشرح والتوضيح. وقد أخذ رواياته من كتب الأصول الحديثيّة، وحيث إنّه شهد بوثاقة مأخذه ـ حسب مقدّمته ـ وهم العلماء المشايخ الفقهاء الثقات، كشف ذلك ـ من جهة ـ عن صحّة هذه الروايات على ما صرّح به المحدّث النوري أيضاً (القاعدة الحديثيّة)، وكذلك كشف ـ من جهة أخرى ـ أنّ الرواة ثقات، لكن حيث لم يذكر الرواة في الكتاب فنرجع إلى سائر كتب الصدوق، فما وجدناه مطابقاً في المتن للنصّ الموجود في المقنع، نظرنا في إسناده، وقلنا بأنّه يحتوي الرجال الثقات، وبهذا نثبت وثاقة الكثير من الرواة عبر هذه السبيل (القاعدة الرجاليّة).

وقد اختار بعض المعاصرين هذا الرأي أيضاً على الصعيدين: الحديثي والرجالي معاً.

والذي توصّلتُ إليه أنّه لم يثبت توثيق عام لرجال روايات كتاب «المقنع»، بل تصحيح الكتاب برمّته مشكل أيضاً، نعم تحظى رواياته بقرينة وثوقيّة نوعيّة تحتاج لضمّ قرائن أخرى، فلا القاعدة الرجاليّة ثابتة هنا ولا الحديثيّة، وفاقاً لما لعلّه المشهور، والعلم عند الله[1].

٩. الموقف من كتاب «فلاح السائل» لابن طاووس

حاول بعضٌ وضعَ كتاب «فلاح السائل ونجاح المسائل»، للسيّد عليّ بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ)، ضمن الكتب التي يُحكم بصحّة رواياتها ووثاقة رواتها؛ اعتماداً على نصّ المؤلّف في المقدّمة.

لكنّ الذي توصّلتُ إليه هو عدم ثبوت قاعدة حديثيّة بصحّة روايات هذا الكتاب، ولا قاعدة رجاليّة بوثاقة الرواة، بل هو كأيّ كتاب آخر يجب البحث في رواياته بشكل منفرد؛ للنظر في صحّة هذه الرواية أو تلك على معايير التصحيح المعتمدة عند الباحث. بل

(١) وقد بحثت حول هذا الموضوع في: منطق النقد السندي ١: ٦١٢ ـ ٦١٦، فراجع.

إنّ هذه المقدّمة نفسها التي وضعها في كتابه، تكشف لنا بشكل جليّ جدّاً كم كان السيد ابن طاووس متسامحاً للغاية في أمر الروايات وتصحيحها ونقلها والعمل عليها، الأمر الذي يبيّن أنّ منهجه في التعامل مع الروايات بلغ في التسامح مبلغاً كبيراً.

وقناعتي الشخصيّة أنّ السيد ابن طاووس لعب دوراً كبيراً في ضخّ نمط مختلف في التعامل مع التراث بين الإماميّة في زمانه وبعد ذلك، بحيث تستحق شخصيّته دراسات جادّة ومطوّلة لرصد دوره وتأثيراته على بعض من مناهج التفكير الدينيّة لاحقاً وعلى التراث الحديثي أيضاً، وبالتحديد في مجال الأمور الأخلاقيّة ومجال الآداب والعادات الدينيّة والسنن والسلوكيّات، لا سيما في ضوء التأثير المعنوي لشخصيّته الزهديّة والتقويّة، بعيداً عن لغة المجاملات والمديح من جهة ولغة التشويه والتسقيط من جهة أخرى، وبخاصّة أنّ عصره يعتبر من العصور الحسّاسة جداً في التاريخ الإسلامي العام، وتاريخ الفكر الإسلامي أيضاً[1].

١٠. الموقف من كتاب «نهج البلاغة» ورواياته

يعتبر كتاب «نهج البلاغة»، الذي جمعه من روايات الإمامِ عليّ بن أبي طالب الشريفُ الرضيّ (٤٠٦هـ)، من الكتب التي يصنّفها بعضٌ على أنّها تالية لكتاب الله سبحانه، وقد كُتبت عشرات الشروح والتعليقات حول هذا الكتاب بين الشيعة والسنّة، ويحتوي الكتاب على حكم وخطب وكلمات رائعة في اللغة والمضمون.

وفي الوقت الذي حاول بعضُ النقّاد التشكيكَ في أصالة روايات هذا الكتاب، بحيث اعتبره من مختلَقات الشريف الرضي أو غير ذلك، رأى آخرون أنّ الكتاب برمّته وبجميع رواياته معتبرٌ يمكن الاعتماد عليه، وأنّ علائم النورانيّة بادية في سطوره.

والراجح بالنظر أنّ هذا الكتاب ـ الذي وردت رواياته فيه مرسلةً ـ حاله كحال أيّ كتاب حديثيّ آخر مبتلى بالإرسال برمّته، تحتاج كلّ رواية فيه لدراسة مصادرها وأسانيدها ومتونها في الكتب والموروث الإسلامي؛ للتأكُّد من نسبتها للإمام علي بن أبي طالب، فكون

(١) وقد بحثت حول هذا الموضوع في: منطق النقد السندي ١: ٦١٦ ـ ٦٢٠، فراجع.

الرواية في نهج البلاغة لا يعطيها قوّة إضافيّة توجب التثبّت منها. والشريفُ الرضي نفسه ليس من علماء الطبقة الأولى في مجال الحديث والتاريخ، وأعماله تدلّ على طبيعة اهتماماته واختصاصه العلمي المرموق في مجال اللغة وما يُحيط به.

لكنّ دعوى أنّ الكتاب من المختلَقات واضحةُ الضعف؛ فقد حقّق الباحثون بما لعلّه لا مزيد عليه روايات هذا الكتاب واكتشفوا الكثير منها في مصادر سابقة على حياة الشريف الرضي، بما يدحض دعوى الاختلاق.

وعليه، فلا دعوى ضعف روايات هذا الكتاب ضعفاً نهائيّاً صحيحة، ولا دعوى صحّتها صحّةً نهائيّة تامّة أيضاً. وقد ذهب الكثير من العلماء لمثل هذا الرأي، مع تغليب جانب الوثوق الإجمالي تارة وبدونه أخرى، وليس آخرهم السيد روح الله الخميني، والسيّد محمد رضا السيستاني، وغيرهما.

هذا، وقد أشرتُ لهذا الموضوع في مواضع متعدّدة من كتبي، فراجع.

١١. تقويم روايات كتاب «الاختصاص» ونسبته للشيخ المفيد

ثمّة كتاب مطبوع اليوم ومعروف ومتداول، يسمّى بكتاب الاختصاص، وهو منسوب إلى الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وهو كتاب يتضمّن الكثير من الروايات في موضوعات متنوّعة، ويتضمّن معلومات تاريخيّة ترتبط بالتاريخ العام وبالسيرة، ومنها روايات ارتداد الناس بعد النبيّ إلا عدد قليل، وروايات الهجوم على بيت فاطمة الزهراء عليها السلام، وغير ذلك من موضوعات متفرّقة ومهمّة.

وقد انقسم العلماء والباحثون في أمر مؤلِّف هذا الكتاب إلى آراء:

الرأي الأوّل: وهم الذين يرون أنّ المؤلّف هو الشيخ المفيد، ومن أبرز هؤلاء العلامة المجلسي، الذي صرّح في مقدّمات البحار بالقول: «وأمّا كتاب الاختصاص، فهو كتابٌ لطيف مشتمل على أحوال أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله، والأئمّة عليهم السلام، وفيه أخبار غريبة، ونقلته من نسخة عتيقة، وكان مكتوباً على عنوانه: كتابٌ مستخرج من كتاب الاختصاص تصنيف أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران رحمه الله. لكن كان بعد الخطبة هكذا: قال محمد بن محمد بن النعمان: حدّثني أبو غالب أحمد بن محمد الزراري وجعفر بن محمد بن قولويه إلى

آخر السند، وكذا إلى آخر الكتاب يبتدئ من مشائخ الشيخ المفيد، فالظاهر أنّه من مؤلّفات المفيد». ومن هؤلاء أيضاً الحرّ العاملي كما يظهر من بعض كتبه، والسيد هاشم البحراني، والشيخ يوسف البحراني، والسيد محسن الحكيم. وقد دافع السيّد جعفر مرتضى العاملي وآخرون عن هذا الرأي.

لكنّ بعض العلماء خالفوا هذا الرأي بوضوح ومنهم: السيّد الخوئي والسيد موسى الزنجاني وغيرهما. وممّن رفض هذه النسبة أيضاً الدكتور محمّد باقر البهبودي في تعليقاته على البحار.

الرأي الثاني: إنّ الكتاب من تأليف أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، المعاصر للشيخ الصدوق. وقد ذهب إلى هذا الرأي غيرُ واحد، مثل ضامن بن شدقم الحسيني المدني (١٠٨٢هـ). لكنّ الآغا بزرك الطهراني والسيد محسن الأمين العاملي ذهبا إلى أنّ هذا الكتاب الموجود بين أيدينا هو عين كتاب العيون والمحاسن للمفيد، وخطبة الكتابين واحدة، وأنّ الأصل هو لابن عمران، لكنّ الموجود هو المختصر للمفيد.

الرأي الثالث: إنّ الكتاب لجعفر بن الحسين المؤمن، ولم يتمّ التحقّق من قائل هذا الرأي، لكن ذكره السيد إعجاز حسين الكنتوري.

الرأي الرابع: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، وهو الدكتور حسن الأنصاري، من أنّ الكتاب يرجّح أن يكون دفتراً لأحد المشتغلين بالحديث، جمع فيه متفرّقات حديثيّة من كتب كانت عنده ليستعين بها لاحقاً في تصنيفاته، وهذا ما يبرّر كلّ هذا الإرباك الموجود في الكتاب. ثم حاول هذا الباحث تقطيع الكتاب ليجعله متفرّقات بهذا النحو.

والذي أرجّحه ـ بعد دراسة الشواهد التي قدّمها كلّ فريق ـ أنّه لا يوجد دليل مقنع يُثبت انتساب هذا الكتاب للشيخ المفيد، ولا لشيخٍ آخر ثابت الوثاقة والعلم. بل لو ثبت أنّه للمفيد فإحراز صحّة النسخة التي بين أيدينا وتطابقها مع نسخة الكتاب الأصل ليس بالأمر السهل أيضاً، ومن ثمّ فلا يمكن الاستناد لمرويّات هذا الكتاب، ما لم تعتضد بعاضد[1].

(١) ولمزيد توسّع، راجع: منطق النقد السندي ٢: ١٨٤ ـ ١٩٢.

١٢ـ الموقف من كتاب «الضعفاء» لابن الغضائري

يعدّ كتاب «الضعفاء» للشيخ أبي الحسين، أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري البغدادي، المشهور بـ(ابن الغضائري) (ق ٥هـ)، من المصادر الرجاليّة الأولى عند الشيعة الإماميّة، وقد كان ابن الغضائري معاصراً للشيخين: النجاشي والطوسي؛ بل كان زميلاً للنجاشي عند أبيه الحسين بن عبيد الله.

وقد ذكرت مجموعة من المصنّفات لابن الغضائري، وهي: ١ـ فهرست المصنّفات. ٢ـ فهرست الأصول. ٣ـ كتاب الممدوحين. ٤ـ كتاب التاريخ. ٥ـ الرسالة. ٦ـ كتاب الضعفاء، وهو الذي نتحدّث عنه الآن. والراجح أنّ ما ثبتت نسبته لابن الغضائري هو فهرستَاه مع كتاب الضعفاء، وأمّا الباقي فهو محتملٌ، ويختلف احتماله قوّة وضعفاً.

يختصّ هذا الكتاب بذكر مجموعةٍ من الضعفاء، وقد بلغ عددهم في التصحيح الأخير للكتاب ١٥٩ رجلاً، واستدرك محقّق الكتاب السيد محمّد رضا الجلالي ما نُقل عن ابن الغضائري من كتب أخرى، مما ليس موجوداً في هذا الكتاب، فزاد ٦٦ اسماً، لكنّ بينها ـ كأسماء لا معلومات حول الأسماء ـ وبين ما في الكتاب تداخلاً، ولعلّ الجديد في الأسماء نفسها يقارب ٢٥ اسماً.

وقد وقعت نقاشات بين العلماء هنا:

١ـ وقع خلاف بين العلماء في: من هو مؤلّف كتاب الضعفاء؟ فقيل بأنّه للأب، أعني الحسين بن عبيد الله الغضائري، وقيل بأنّه الابن، وهو أحمد بن الحسين، والرأي الثاني هو الأشهر.

٢ـ اختلفوا في وثاقة المؤلّف على تقدير كونه الابن، بعد الاتفاق على وثاقة الأب.

٣ـ اختلف الموقف من هذا الكتاب من حيث صحّة نسبة النسخة التي بين أيدينا اليوم هل هي مطابقة لنسخة كتاب الضعفاء لابن الغضائري أو لا؟ فقد ناقش قوم في ذلك مثل السيد الخوئي، فيما انتصر له آخرون مثل السيد السيستاني.

٤ـ وقع الخلاف بينهم من حيث قيمة محتويات الكتاب، حيث رفضه بعضهم نتيجة كثرة التضعيفات فيه، وقد اتُّهم بالتسرّع في الجرح وكثرة النقد لكبار الرواة، وأنّه كان يؤمن

بفهم خاصّ لقضيّة الغلوّ ونقد الغلاة وغير ذلك، حتى أنّ بعض العلماء احتمل أنّ الكتاب من وضع النواصب على ابن الغضائري لتشويه التشيّع.

والذي توصّلتُ إليه:

أ ـ إنّ الراجح هو أنّ الكتاب للابن، لا للأب.

ب ـ إنّ الراجح من خلال مجموعة شواهد أنّ الابن ـ كالأب ـ عالمٌ ثقة.

ج ـ إنّ الظنّ يغلب على أنّ نسخة الكتاب التي بين أيدينا اليوم مطابقة لكتاب ابن الغضائري، لكنّ النفس لا تقرّ ولا تحصل على طمأنينة بذلك، لنقص الشواهد، فنتعامل معه معاملة مظنون النسبة؛ لتتكوّن من ذلك درجة احتماليّة في إخباراته، طبقاً لمسلك الوثوق في علم الرجال.

د ـ إنّ التهم التي وجّهت للكتاب أو لصاحبه من حيث كثرة تضعيفاته، كلّها قابلة للنقاش وبالأرقام، وقد فصّلنا الحديث عن ذلك في محلّه[1].

١٣. عدم ثبوت رسالة الراوندي في اختلاف الأخبار

تُنسب لسعيد بن هبة الله الراوندي (المتوفّى ظاهراً في القرن السادس الهجري) رسالةٌ، ذكرت لها تسميات عديدة في كتب التراث الإسلامي، ومنها (رسالة في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها) وقد يعبّر عنها برسالة الأخبار، أو برسالة اختلاف الأخبار، وقد وردت في الكتب التراثية بعض الروايات المنقولة عن هذه الرسالة. وتتضمّن هذه الرسالة مجموعة من الروايات من بينها رواياتٌ في عرض الحديث على القرآن الكريم.

وقد اهتمّ بتحقيق حال هذه الرسالة غير واحدٍ من العلماء المتأخّرين، منهم السيد محمّد باقر الصدر والشيخ الوحيد الخراساني، حيث عقد السيّد الصدر حولها بحثاً مطوّلاً تعرّض فيه لمدى إمكانيّة التثبّت من صحّة نسبتها للراوندي، وقد توصّل الصدر والخراساني إلى صحّتها السنديّة، رغم أنّ الراوندي الذي يقع في طبقة مشايخ ابن

(١) ولمزيد توسّع، راجع: منطق النقد السندي ٣: ٣٨٠ ـ ٤٢٧؛ ودروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ١٣٢ ـ ١٤٢، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

شهرآشوب المازندراني ومنتجب الدين الرازي، قد تُرجم من قبلهما في كتابيهما، دون أن يذكرا له هذه الرسالة.

والذي توصّلتُ إليه، هو صحّة ما ذهب إليه غير واحدٍ من العلماء، من أنّ رسالة الراوندي لم تثبت عنه ثبوتاً شائعاً أو موثوقاً، ولا يُعلم وجود طريق إليها أساساً، بل لا يُعلم وصولها بعينها إلى أصحاب المجاميع الحديثية المتأخّرة[1].

١٤ـ حول كتاب المزار للمشهدي

كُتب الأدعية والزيارات عديدة، ومن بينها كتاب المزار، لمؤلّفه الشيخ محمّد بن جعفر بن عليّ بن جعفر المشهدي، وهذا الكتاب فيه العديد من الروايات المسندة التي ذكر رواتها. وقد ورد في مقدّمة هذا الكتاب فقرة استفيد منها توثيق جميع الرواة الواقعين في أسانيد هذا الكتاب، وقد أحصاهم بعض المعاصرين وبلغ بهم إلى ٣٨٠ شخصاً، فإذا ثبت هذا التوثيق فسوف تثبت وثاقتهم جميعاً.

غير أنّ السيد الخوئي ناقش هنا بأنّ صاحب كتاب المزار نفسه مجهول لنا على مستوى هويّته تارةً، وعلى مستوى حاله من الوثاقة والضعف تارةً أخرى، ومعه لا معنى للاعتماد على شهادته بعد مجهوليّته هذه. وقد تنبّه المحدّث النوري من قبلُ إلى جانب مجهوليّة شخص المشهدي، فعقد بحثاً في هذا المجال، وتبعه فيه بعض المعاصرين. وذكروا من يحتمل أن يقصد بهذا الرجل المعروف بابن المشهدي. والظاهر أنّه يرجع للنصف الثاني من القرن السادس الهجري، وصولاً لبدايات القرن السابع، وفقاً لمتابعة روايات الكتاب وطبقاته.

كما ظهرت مشكلة ثانية هنا وهو تصحيح نسبة نسخة الكتاب الذي بين أيدينا، فكيف يمكننا التثبّت من صحّة هذه النسخة؟

والذي توصّلتُ إليه أنّه لم يثبت توثيقٌ عام لرواة هذا الكتاب، ولا تصحيحٌ عام لروايات هذا الكتاب، إمّا لعدم ثبوت وثاقة المؤلّف، أو لعدم ثبوت نسخة كتابه، أو لكونه

---

(١) وقد بحثتُ حول هذه الرسالة في: حجيّة الحديث: ٢٥٣ ـ ٢٦١، فراجع.

من المتأخّرين الذين لا نعرف خبرويّتهم أصلاً في مجال الحديث والرجال، أو غير ذلك، من هنا نلاحظ أنّ أغلب روايات هذا الكتاب، ضعيف الإسناد، ويحتاج التثبّت منها إلى محاولة اكتشاف نفس الرواية في مصادر أخرى أقوى وأوثق[1].

١٥ـ حول مصباح الكفعمي ودعائم المغربي واحتجاج الطبرسي

يميل بعضٌ إلى توثيق رواة وتصحيح روايات كتاب «المصباح» للشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمّد بن صالح العاملي الكفعمي، المتوفّى في القرن العاشر الهجري، اعتماداً على مقدّمة الكتاب، وهو من كتب الأدعية والأذكار والزيارات والمندوبات وأمثالها.

كما يذهب بعضٌ إلى الأمر نفسه في حقّ كتاب «الاحتجاج»، للشيخ أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي.

ويرى جماعةٌ أيضاً الأمر عينه في كتاب «دعائم الإسلام»، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمّد بن منصور التميمي المغربي، الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجريّين، وعُرف عنه أنّه كان قاضياً في الدولة الفاطميّة، ووقع نقاشٌ في كونه إماميّاً أو إسماعيليّاً.

وهذه الكتب الثلاثة أغلب رواياتها وردت فيها مرسلةً تفتقر إلى بيان الأسانيد والمصادر.

وبناءً على هذه الآراء الثلاثة فإنّ جميع روايات هذه الكتب الثلاثة صحيحة ـ رغم الإرسال ـ إلا ما خرج بالدليل، وجميع الرواة بعد العثور على الطرق موثقون إلا ما خرج بالدليل.

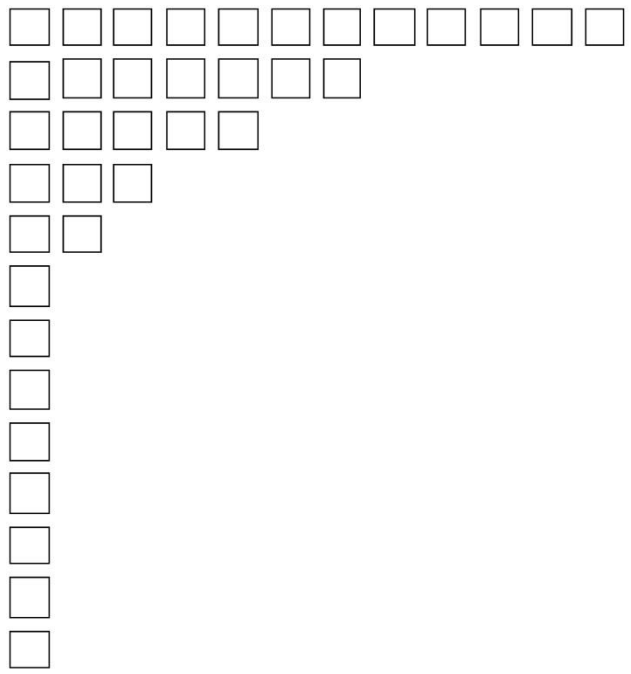
والذي أراه ـ وفاقاً لجمهور العلماء في هذه القضيّة ـ هو عدم ثبوت وثاقة رواة هذه الكتب الثلاثة ولا تصحيح رواياتها، بل هي كأيّ كتابٍ آخر مليء بالروايات المرسلة، تحتاج إلى رصد المتون والمصادر والأسانيد والمخارج والشواهد والمتابعات؛ للنظر في كلّ

(١) ولمزيد توسُّعٍ راجع: منطق النقد السندي ١: ٥٧٥ ـ ٥٨٥.

رواية على حدة.

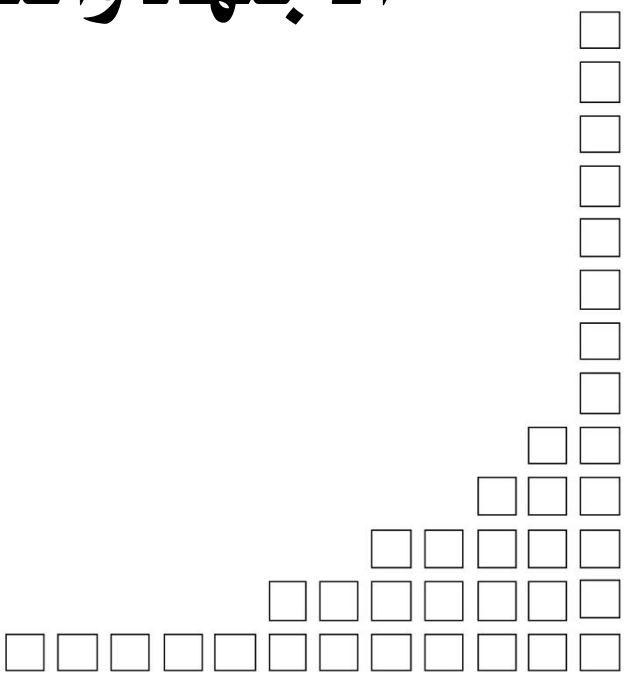
بل اللافت أنّ بعض مؤلّفي هذه الكتب لا تُعلم خبرويّتهم في مجال النقد الحديثي وعلم المصادر والرجال والنُّسَخ حتى تصنّف كتبهم من كتب الدرجة الأولى بهذه الطريقة. بل بعض عبارات الطبرسي في مقدّمة الاحتجاج واضحة في أنّ معياره النظر في المتن ومعقوليّته، لا في المصادر ولا في الأسانيد ولا غير ذلك، فهو لا يقصد التصحيح السندي والمصدري كما يفعل الخبير في مجال الحديث والتراث والتاريخ، بل التصحيح القائم على الموافقة المتنيّة عنده. بل قد ألمح الشيخ حسين علي المنتظري إلى مشكلة عامّة في كتاب الدعائم ـ إضافة لعدم ذكر صاحبه في كتب الرجال القديمة ـ أنّه لم نجد أحداً من علماء الإماميّة المتقدّمين ـ خاصّة الشيخ الطوسي ـ قد اعتمد على هذا الكتاب أو خرّج منه رواية أو ذكره في هذا السياق، ولعلّ هذا يوجب شيئاً من هجرانهم له وفقاً لرأي المنتظري[1].

(١) وقد بحثتُ حول هذه الكتب الثلاثة في: منطق النقد السندي ١: ٦٢٠ ـ ٦٢٣، فراجع.



كتاب

الاجتهاد والتقليد



التقليد

مسألة ١: يجب[١] على كلّ مكلّف لم يبلغ رتبة الاجتهاد[٢]، أن يكون في جميع

هويّة وجوب التقليد وعدم كونه حكماً شرعياً مستقلاً

(١) هذا الوجوب عقليّ، وليس تكليفاً شرعيّاً في عرض سائر التكاليف الشرعيّة الأخرى، بمعنى أنّ العقل ـ كما نفهمه نحن ـ يرى وجوب تفريغ الذمّة عن التكاليف الموجّهة إلى الإنسان من المولى عملاً بوجوب الطاعة، وذلك بعد إحرازه إجمالاً وجودَ تكاليف ـ بوصف هذا العلم المسبق بوجود تكاليف مصادرة مسبقة مفروغاً منها ـ وبناءً على هذا الحكم العقلي يذهب المكلّف للنظر في السبل المعتبرة المتوفّرة لديه للخروج عن عهدة هذه التكاليف، فيلاحظ وجود ثلاث سُبل ـ وهذه ملاحظة استقرائيّة، وليست بنحو القسمة العقليّة الحاصرة ـ قد تختلف مدارك حجيّة كلّ واحد منها. وبهذا يظهر أنّ الوجوب العقلي مرتبط بسلوك أحد الطرق الثلاث، بينما التقليد منشؤه عقلائي، أو فقل: إنّه يفرغ ذمّته إمّا بطريق اليقين وهذا هو سبيل الاحتياط (وبعض مواضع الاجتهاد)، أو بطريقٍ عُلِمَ من الشرع أنّه معتبر ومجزئ، وهذا هو سبيل التقليد أو الاجتهاد.

يضاف إلى ذلك، أنّ وجوب التقليد (الرجوع للفقيه) ليس تقليديّاً، تماماً كوجوب الاحتياط لغير المقلّد ـ ولو في مسألة الاحتياط نفسها ـ وغير الفقيه، فلا يُرجع في وجوب التقليد نفسه للفقيه، بل يرجع في ذلك لنظر المكلّف نفسه بعد تأمّله وسؤاله أهل الخبرة في الموضوع بحيث يحصل له نوع استقرار في الرؤية، وإلا لزمه الاجتهاد أو الاحتياط حيث يمكنه.

(٢) ويكون من العسير عليه بلوغها، وإلا فلو أمكنه تحصيل رتبة الفقاهة بلا عسرٍ ولا حرج، ولم تلزم من ذلك مفسدة على صعيد اجتماعي ـ كاختلال النظام ـ لو تصدّى العديد

عباداته، ومعاملاته، وسائر أفعاله وتروكه: مقلّداً[١]، أو محتاطاً[٢]، إلا أن يحصل

من الأفراد لتحصيل رتبة الفقاهة، فالأحوط وجوباً تحصيل الفقاهة والعمل بنظر نفسه. هذا على المستوى الفردي، مع فرض وجود من به الكفاية من الفقهاء، وإلا لزم الاجتهاد بما يحقّق الكفاية. ولو فرضنا أنّ من تصدّى ليكون فقيهاً ـ في مورد عدم كفاية الفقهاء الموجودين بالفعل ـ لو فرضنا أنّه كان عاجزاً عن ذلك بسببٍ مادّي أو غيره، وجب على الآخرين القادرين على إعانته القيامُ بهذه الإعانة تحقيقاً لهذا الواجب النظامي، وهذا الأمر ليس خاصّاً بالاجتهاد الفقهي، بل يجري في مختلف الواجبات الكفائيّة النظاميّة التي يجب على المجتمع أن يحقّقها كتعلّم الطبّ وهكذا.

ترجيح استخدام مصطلح «الفقاهة والفقيه» بدل «الاجتهاد وا لمجتهد»

يضاف إلى ذلك، أنّه لعلّ الأفضل هنا وأمثاله استخدام مفردة الفقاهة والفقيه بدل الاجتهاد والمجتهد، من حيث كونها ـ أعني الفقاهة والفقيه ـ أقرب لاستخدام القرآن والسنّة من جهة أولى، وأكثر استيعاباً لمدارس الفقه الإسلاميّ المتنوّعة من جهة ثانية، وبخاصّة الشمول للإخباريّة والأصولية معاً. وبهذا يُعلم أنّ المكلف يمكنه الرجوع للفقيه الأصولي، كما يمكنه الرجوع للفقيه الإخباري، فضلاً عن الفقيه الانسدادي. ودعوى عدم صحّة إطلاق «الفقيه العالم» على الانسداديّ، كما ترى.

ترجيح استخدام مصطلح «الرجوع للفقيه» على «تقليد الفقيه»

(١) سوف يأتي مفهومنا للتقليد، كما أنّ الأفضل استخدام مفردة «الرجوع» ونحوها، بدل مفردة «التقليد»، فنقول: يرجع غيرُ الفقيهِ للفقيه إذا لم يكن محتاطاً، وهكذا؛ وبخاصّة لما لكلمة «التقليد» من حساسيّة ثقافية في العصر الحاضر من جهة أولى، ولما حام حولها تاريخيّاً من نقاشات وجدل بين التيارات المختلفة كالإخباريّة والأصوليّة من جهةٍ ثانية.

(٢) المراد هنا هو الأعمّ من أن يحتاط في كلّ المسائل التي تعرض في ابتلائه أو يجتهد فيها جميعاً أو يقلّد كذلك، أو أن يحتاط في بعضها ويقلّد في أخرى ويجتهد في ثالثة وهكذا، فلا فرق بين هذه الموارد، بل تعتبر كافية.

له العلم بالحكم؛ لضرورةٍ أو غيرها، كما في بعض الواجبات، وكثير من المستحبّات والمباحات[١].

مسألة ٢: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل[٢]، لا يجوز له الاجتزاء إلا أن يعلم[٣] بمطابقته للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً[٤].

---

(١) أو يحصل له ظنٌّ بالحكم نتيجة نظر في الأدلّة ولو لم يكن فقيهاً ـ كما هي حال بعض الفضلاء ومتابعي الدراسات الفقهيّة ـ يكون أقوى من الظنّ الآتي من التقليد والرجوع للفقيه لو بُني على ربط التقليد بالظنّ، بحيث تصبح القوّة الاحتماليّة في فتوى الفقيه عنده دون مرتبة الظنّ، وكذا لو حصل له العلم بعدم كونه مخالفاً لحكمٍ إلزامي ـ ولو كان هو حرمة التشريع ـ ولو لم يحصل له علم بواقع الحكم الشرعي وهويّته، وكان ذلك كافياً في تحقيق المأمور به.

فكرة التركيب بين الاجتهاد والتقليد

كما لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّه يمكن تصوّر نوع من التركيب بين الاجتهاد والتقليد، بمعنى أنّه لو كان مجتهداً في علم الرجال لكنّه مقلّد في الفقه، وعرف أنّ فتوى هذا الفقيه مبنيّةٌ على رأيٍ رجاليّ يرى هو خطأه، فإنّه لا معنى لتقليده له في هذه الحال، بل عليه التركيب بين اجتهاده الرجاليّ وتقليده الفقهي المتناسب، وهكذا في مجال الاجتهاد اللغوي أو التاريخي وغيرهما.

معنى البطلان في حال عدم التقليد و..

(٢) المراد بالبطلان هنا البطلان العقلي وليس الحكم الشرعي بالبطلان، وليس المراد بالبطلان العقلي أنّ العمل صدر باطلاً، بل بمعنى أنّه لا يمكنه ـ عقلاً ـ أن يجتزئ به كما بُيّن أعلاه؛ فلو أجرى عقد زواجٍ لم يمكنه ترتيب آثار الصحّة عليه، وهكذا، فالبطلان هنا بمعنى عدم ترتيب آثار الصحّة.

(٣) أو ما هو في قوّة العلم من الحجّة الشرعيّة.

(٤) المقصود أنّه لو تبيّن موافقته للواقع أو للحجّة، صحّ العملُ من الأوّل لا من حين

مسألة ٣: الأقوى جواز ترك التقليد، والعمل بالاحتياط، سواء اقتضى التكرار كما إذا تردّدت الصلاة بين القصر والتمام، أم لا كما إذا احتمل وجوب الإقامة في الصلاة، لكنّ معرفة موارد الاحتياط متعذّرة غالباً[١]، أو متعسّرة على العوام.

مسألة ٤: التقليد هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد، ولا يتحقّق بمجرّد تعلّم فتوى المجتهد ولا بالالتزام بها من دون عمل[٢].

العلم بالموافقة؛ لأنّ التقليد والاحتياط وأمثالهما أحكامٌ طريقيّة لا غير. وهذا كلّه في حالة تأتّي قصد القربة من غير المقلّد والمحتاط والفقيه في المسائل العباديّة. وسوف يأتي ما يرتبط بموضوع الإجزاء لو صدر منه ما صدر عن حجّةٍ شرعيّة.

(١) أحياناً.

مفهومنا للتقليد وفرقه عن المشهور، ومعايير اختيار المكلّف للفتوى

(٢) التقليد أو الرجوع للغير ـ وفقاً لما رتّبوا عليه من آثار ـ هو العمل استناداً لفتوى الغير عن وثوقٍ بسلامة فتواه وثوقاً ناتجاً عن عناصر متعدّدة، فلو أفتى الفقيه بفتوى وكان «العامي» غير مطمئنّ لدقّة نظر الفقيه فيها مثلاً، لأيّ سببٍ من الأسباب (وهذا غير مجرّد عدم إعجابه بالفتوى وعدم استنسابه لها مزاجيّاً)، فإنّ الأخذ بالفتوى هنا مشكلٌ جدّاً؛ فحجيّة الفتوى مبنيّةٌ على حصول وثوق للعامي بالفتوى نفسها من حيث إصابتها لواقع الشريعة، حتى لو أتى هذا الوثوق أو السكينة النفسيّة من الثقة الكبيرة بالمفتي نفسه في خبرويّته أو نحو ذلك.

وعندما نقول بعدم اطمئنان «العامي» بفتوى الفقيه، فهذا لا يعني جواز عمله برأي نفسه في غير مثل الضروريّات ـ والمفروض أنّه ليس بفقيه ـ بل عليه أن يختار من بين الآراء والفتاوى الفقهية ما تركن إليه نفسه، فركون النفس شرط الأخذ برأي الفقيه، وليس شرطاً كافياً مطلقاً للأخذ بأيّ رأي، فانتبه جيّداً. ومع عدم ركون نفسه لأيّ رأي فقهي

متوفّر، بحيث لم يثق بهذه الآراء أن تكون شريعةَ الله، وهو كثير الحصول في الخارج، فإنّ اللازم عليه ـ مع الإمكان ـ هو الاحتياط أو الفقاهة (الاجتهاد)، ولكن حيث إنّه من العسير نوعاً مطالبة العوام بالاجتهاد أو الاحتياط، فنقول بأنّ ذلك نوعاً عسير لأغلبيّتهم الساحقة، فننتقل إلى المرحلة التالية وهي أنّ على المكلّف اختيار قولٍ من الأقوال هو أقرب للوثوق عنده من غيره، بحيث يكون أقوى ظنّاً؛ لبناء العقلاء في مثل هذه الطرق المسدودة على ترجيح الظنّ الأقوى، وعلى تقدير أنّه لم يحصل له شيءٌ من ذلك، كما هي الحالة الكثيرة التي تحصل للعوام في التفاصيل الفقهيّة، يختار قولاً من الأقوال ويكون معذوراً في ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ ما نطرحه يكون على الشكل الآتي: إمّا أن يحصل «للعامي» وثوق وسكينة بقول هذا المرجع أو ذاك، فيأخذ بمن حصل له وثوق وسكينة من قوله ويترك الآخر، أو لا يحصل له وثوق وسكينة من هذا النوع، وفي مثل هذه الحال، ينتقل إلى الأقوى ظنّاً عندهم والأقرب للوثوق، حيث يعسر عليه نوعاً الاجتهاد والاحتياط، فإن لم يكن هناك من هو أقرب للوثوق وأقوى ظنّاً من بين القولين، اختار أحدهما، وهذا ما يحكم به العقل والعقلاء في مثل هذه الموارد.

وبناء عليه، فإنّ ما نطرحه هنا ليس إلغاءً لفكرة التقليد كما قد يتصوّره بعضٌ، لكنّه إعادة تشكيل لكيفيّة ترجيح فتوى على أخرى، فالمدرسة الفقهيّة السائدة ترى أنّ الترجيح يكون بالأعلميّة، فيما نرى نحن أنّ الترجيح يكون بالوثوق أو أقوائيّة الظنّ، وهم عند تساوي الفقهاء في العلم أو عدم معرفة الأعلم يرون التخيير حيث لا يمكن الاحتياط، ونحن هنا نرى التخيير حيث لا يمكن الاحتياط، فليس هناك فرق بيننا وبينهم في أصل فكرة التقليد، إنّما الفرق في كيفيّة ترجيح الفتوى واختيار المقلَّد فيها، فتنبّه جيّداً.

وهناك فارقٌ ثقافي واجتماعي ينتج عن هذا الفرق بين فهمنا وفهمهم، وهو أنّنا نرى أنّ على المسلم العمل لفهم الإسلام، وأخذ مستوى فهمه معياراً في ترجيح الآراء الفقهيّة، فيما لا ترى النظريّة السائدة أيّ قيمة لفهم عامّة المسلمين للإسلام في تعيين الفتوى التي

يختارونها، ووفقاً لما قلناه يختلف نظام التقليد في آليّته وطريقة اختيار المكلّفين لمرجعهم في هذه المسألة أو تلك، عنه في النظام السائد اليوم. ودعوى أنّ النظام السائد اليوم ـ وهو نظام مركزيّ مبنيّ على نظريّة الأعلميّة ـ هو التفسير الحصري للتقليد، وغيره ليس بتقليدٍ أساساً، غير صحيح؛ فما نطرحه ليس ابتكاراً من ابتكاراتنا، بل قد طُرح في الأوساط البحثيّة في حجية قول أهل الخبرة وفي مباحث علم الرجال وغير ذلك، وأشار له بعضهم هنا ـ مثل الشيخ حسين علي المنتظري ـ على ما طرحنا في محاضراتنا حول التقليد، فراجع.

فنحن أمام شكلين من أشكال التقليد اجتماعيّاً وثقافيّاً: شكلٌ يقول بأنّ خبراء الحوزة العلميّة يحدّدون شخصاً هو الأعلم، وعلى الناس الرجوع إليه بلا أيّ قيمة أو دور لدرجة وثوقهم أو ظنّهم بصلاح هذه الفتوى منه أو تلك، فيما الشكل الذي نطرحه نحن لا يعتمد على نظريّة الأعلميّة بوصفها معياراً قائماً بذاته، بل يعتمد على نظريّة الترجيح بدرجة وعي المكلّف بمضمون الفتاوى، ومن ثمّ فنحن نعتمد أكثر على مستوى وعي المسلمين بمضامين الفتاوى، ولهذا شجّعنا غير مرّة أن يطرح الفقهاء الفتاوى مع أدلتهم المختصرة جداً، كي يتسنّى للجمهور ترجيح الفتاوى بين الفقهاء اعتماداً على درجةٍ ولو بسيطة من الوعي، وعلى أيّة حال فالكلّ يعتمد في عمله على فتاوى المراجع، وإذا كانت الأعلميّة ذات قيمة عندنا فهي ذات قيمة من حيث إنّها قد تشكّل لدى هذا المكلّف أو ذاك أقوائيّة ظنّ بسلامة فتوى الأعلم أكثر من غيره.

وقد يسمّي بعضٌ التقليد السائد بالتقليد الأعمى؛ لأنّه حتى المثقّف الديني أو طالب العلم الحوزوي الذي لم يبلغ مرحلة الاجتهاد، عليه الأخذ بقول الأعلم دون نقاش، مهما كانت لديه ملاحظات ـ بل قد يشعر بالذنب لو كانت لديه ملاحظات على قول المرجع، بناءً على تربيةٍ استمرّت قروناً وما تزال، رغم تغيّر المستوى الثقافي والعلمي للكثير من أبناء المجتمع وانتشار التعليم وارتفاع مستوى الفهم والاطّلاع على القضايا الدينية ـ في مقابل التقليد الذي نطرحه على أنّه تقليد واعٍ، لكنّني لا أحبّذ هذه التسميات، بل قد اعتبرها غير أخلاقيّة من بعض الجهات.

مسألة ٥: يصحّ التقليد من الصبيّ المميّز[١]، فإذا مات المجتهد الذي قلّده الصبيّ قبل بلوغه، جاز له البقاء على تقليده، ولا يجوز[٢] له أن يعدل عنه إلى غيره، إلا إذا كان الثاني أعلم.

مسألة ٦: يشترط في مرجع التقليد البلوغ والعقل[٣]،.....

هذا، وأمّا التقليد بمعنى براءة الذمّة لغير الفقيه والمحتاط، فهو عين مطابقة العمل لفتوى من يمكن الأخذ بفتواه، سواء قصد المكلّف ذلك أم لم يقصد، كان عمله استناداً لذلك أم لم يكن، وهكذا.

(١) مقصودنا بالمميّز هنا ـ على التحقيق ـ كونه بحيث وقع منه التقليد حقيقةً عن وعي وفهم وقصد جادّ، بحيث يصحّ أن يقال بأنّه استند في عمله إلى فتوى هذا الفقيه أو ذاك، فلو كان عمره ثلاث سنوات ثم قلّد، وكان تقليده مجرّد لقلقة لسان فلا يكون له معنى ولا تترتّب عليه آثاره، إلا من حيث مفهوم المطابقة كما قلنا سابقاً. هذا، ولا فرق هنا بين الذكر والأنثى، فالصبيّة كالصبي تماماً في الحكم وإن عبّروا بالصبي الذي يوحي بالذَّكَر.

(٢) بل يجوز؛ لعدم وجوب تقليد الأعلم كما سيأتي، بل حتى لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم أمكنه الرجوع لغيره إذا كان مساوياً أو محتمَل الأعلميّة، ولا يلزم أن يكون الرجوع للغير هنا مشروطاً بكون الغير هو الأعلم.

الموقف من شرط البلوغ والعقل والحرية في مرجع التقليد

(٣) المتعارف في كلمات الفقهاء عند ذكر شروط المفتي والمقلَّد هو أن يذكروا شرط البلوغ والعقل، فلا يكون صغيراً غير مكلّف، ولا مجنوناً غير عاقل. كما ذكر كثيرٌ منهم شرطَ الحريّة، فلو كان عبداً مملوكاً لا يصحّ تقليده والرجوع إليه في معرفة الأحكام الشرعيّة والعمل بها تقليداً. غير أنّ مراجعاتٍ ـ على مستوى البحث العلمي ـ أُجريت على هذه الشروط الثلاثة عند المتأخّرين، بل قد حذف الكثير منهم شرطَ الحريّة حتى من كتبهم الفتوائيّة كالسيّد الماتن هنا. واللافت أنّ بعض الفقهاء الذين صرّحوا في كتبهم البحثيّة بنقد شرط البلوغ والعقل نقداً حاسماً، ذكروهما في الرسالة العمليّة حتى دون احتياط

وجوبي! فراجع ترى ما نقول، ولعلّهم في مقام الرسالة العمليّة كانوا قد عدلوا عمّا توصّلوا إليه في البحث الاستدلالي. نعم يظهر من بعضٍ الاحتياط الوجوبي في شرط البلوغ مثل الشيخ محمّد إسحاق الفياض في «تعاليق مبسوطة»، والشيخ الوحيد الخراساني، وهو محتملُ عبارةِ كلٍّ من السيد علي السيستاني والسيد محمد حسين فضل الله في شرطَي البلوغ والعقل. وبعض الفقهاء المتأخّرين لم يذكروا شرط البلوغ والعقل والحريّة أصلاً في كتبهم الفتوائيّة، ومنهم السيد محمّد سعيد الحكيم. وقد صرّح السيد كاظم الحائري بعدم شرط البلوغ بعنوانه، وذلك في تعليقته على الفتاوى الواضحة.

والأقوى أنّ المفتي والمقلَّد إذا كان فقيهاً حقّاً وموثوقاً صالحاً، فإنّه لا فرق في حجيّة فتواه بين أن يكون صغيراً أو كبيراً بالغاً أو غير بالغ، وكذلك الحال في الحريّة، أمّا العقل، فإن كان جنونه إدواريّاً بمعنى أنّه تعرضه حالات، ثم يعود إلى وضعه الطبيعي ويعطي آراءه ويجري بحوثه وهو في حالٍ طبيعي، دون أن تؤثر نوبة فقدان العقل على علمه وخبرته وفقاهته حال الوعي، فلا شكّ في حجيّة فتواه، أمّا لو كان إطباقيّاً، فلا يمكن تقليده؛ لا لأنّه مجنون، ولا لأجل شرطٍ إضافيّ من شروط المقلَّد اسمُه العقل، بل لأنّه لا يصدق عليه عنوان «العالم الفقيه» حتى يصحّ فيه إجراء قانون رجوع الجاهل إلى العالم. نعم لو كان فقيهاً عاقلاً وقلّده الناس مدّة من حياته، لكن عرضه الجنون الإطباقي في آخر حياته مثلاً أو لحادثٍ تعرّض له، فهذا يجوز البقاء على تقليده أو حتى تقليده ابتداءً في فتاويه التي أصدرها حال عقله، فهو أشبه بمن مات، وسيأتي أنّه يجوز تقليد الميّت بقاءً، بل ابتداءً أيضاً، مع صدق عنوان «الفقيه» في عصرنا عليه. وهذا كلّه في حجية الفتوى، ولا نتكلّم عن الفقيه المرجع هنا بما هو صاحب ولاية قضائيّة أو ماليّة أو بما هو زعيم فعلي للطائفة أو للدين يمارسُ زعامَته بما لها من معنى، فإنّ مقام الزعامة والولايات غير مقام رجوع الجاهل إلى العالم، فيُرجى التنبّه والتدقيق في هذه القضيّة.

ولا أرى حاجة للإطالة هنا في عرض الأدلّة والمناقشات التي طُرحت حول هذه الشروط الثلاثة (البلوغ والعقل والحريّة)، فقد كفانا مؤونة ذلك النقّادُ الكبار من الفقهاء المتأخّرين، فلتُراجع كتبُهم، وسيرى المطّلعُ أنّ أدلّة المسألة ـ لو فصلنا مقام الولاية

والإيمان[1]،.....

والزعامة عن مقام مجرّد أخذ العلم والفتوى، ولم نقل بحجيّة الإجماع والشهرة ـ لا تعطي شرطَ البلوغ والعقل، ولا شرط الحريّة.

نقد شرط الإيمان في مرجع التقليد

(١) المعروف بين الفقهاء، والمتأخّرين بشكل خاصّ، أنّ المفتي ومرجع التقليد لا بدّ أن يكون مسلماً، بل اشترطوا أيضاً أن يكون منتمياً للمذهب الحقّ، حيث قال العديد من فقهاء الإماميّة ـ على سبيل المثال ـ بأنّ من شروط المقلَّد أن يكون شيعيّاً إماميّاً، فلا يصحّ تقليد غيره. وتكاد هذه المسألة تعتبر من الواضحات التي يصرّحون بها أحياناً أو يعتبرونها جليّة أحياناً أخرى. ويمكن التماس الموقف نفسه من ثنايا كلام العديد من فقهاء سائر المذاهب الإسلاميّة هنا وهناك.

ولتوضيح الفكرة يجب التمييز بين مسألتين:

أ ـ التعبّد بسائر المذاهب الفقهيّة لدى علماء المسلمين، فمثلاً هل يجوز للسنّي الحنفي أن يتعبّد بالفقه الجعفري فيأخذ فتوى جعفريّة ويعمل بها أو لا؟ وهل يجوز للإمامي أن يتعبّد بالفقه الشافعي فيأخذ فتوى شافعيّة ويتعبّد بها أو لا؟ هذه المسألة لا علاقة لها بموضوعنا هنا.

ب ـ التعبّد بالفقه المذهبي عينه، بمعنى أن يتعبّد الشيعي بالفقه الجعفري مثلاً، غاية الأمر أنّ المفتي الذي يُفتي له على قواعد الفقه الجعفري هو شخصٌ غير شيعي، فلو فرضنا مسلماً سنيّاً فقيهاً من الطراز الأوّل بالفقه الإمامي ولديه ملكة الاستنباط على قواعد الفقه الإمامي، بحيث حصل على إجازات اجتهاد من كبار مراجع الشيعة، وهذا نطرحه بوصفه فرضيّة لتسهيل الفكرة، فهنا لو فرضنا أنّ مسلماً شيعيّاً يريد الرجوع لهذا الفقيه السنّي ليستفتيه في مسألة فقهيّة على قواعد الفقه الجعفري، فهل يمكنه الأخذ بفتواه أو لا؟ وهكذا لو كان ذلك الشخص غير مسلم أيضاً، بل كان ملحداً مثلاً، لكنّه كان فقيهاً مشهوداً له مسلّم الاجتهاد، فهل يمكن تقليده والرجوع إليه أو لا؟ هذه هي المسألة التي

نتعرّض لها هنا، أي هل الانتماء الشخصي للمفتي يشكّل بنفسه وبعنوانه مانعاً عن الأخذ بفتواه أو لا؟

إذن، فهناك فرق بين مسألة التعبّد بالفقه المذهبي أو الديني الآخر، ومسألة التعبّد بالفقه المذهبي الخاصّ غاية الأمر أخذ الفتوى من شخص لا ينتمي لهذا المذهب، لكنّه يُفتي على قواعده، وهذا هو موضوعنا هنا.

والأقوى أنّه لا يوجد دليل مقنع على اشتراط الانتماء المذهبي الخاصّ، ولا على اشتراط الإسلام، في المفتي ومرجع التقليد، إذا تمّ إحراز فقاهته الحقيقيّة على وفق مذهب المكلّف، وكان موثوقاً أميناً في ممارسته لهذا الاجتهاد وفي إخباره بالفتوى التي وصل إليها. فالمفتي مثل الطبيب لا يشترط في الرجوع إليه ـ عملاً بالسيرة العقلائيّة ـ لا إسلامه ولا مذهبه الخاصّ. وهذا الموضوع رغم أنّه فرضيٌّ قد لا نجد له مصداقاً عبر التاريخ والحاضر إلا نادراً للغاية جدّاً، غير أنّ الفكرة مهمّة في تقديري.

وعليه فالبناء العقلائي كافٍ هنا، وعدم اعتمادهم أحياناً ناتجٌ عن عدم الوثوق هنا أو هناك لا عن اعتقادهم بشرطيّةٍ مستقلّة، ومن هنا لا يكون اعتماد أهل كلّ ملّة على علمائهم بمثابة تقييد للسيرة؛ لأنّ المفروض أنّه لم يتوفّر لديهم غيرهم إلا نادراً جداً، ولو توفّر فمعيار ذلك هو عدم وثوقهم لا عدم اعتقادهم بحجيّة قولهم لكونهم من غير أبناء ملّتهم بشكلٍ مستقلّ، بل هذا هو المرجع إلى اليوم ولهذا ترى أنّ الكثيرين هنا في هذه المسألة استندوا لعدم الوثوق بغير الإمامي أو بغير المسلم. وهذا ما بحثناه في كتاب «قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني» بشكل مفصّل، فراجع.

وقد قلنا غير مرّة بأنّنا نتكلّم هنا عن خصوص رجوع المكلّف في معرفة الحكم الشرعي إلى الفقيه، بعيداً عن فكرة سلطة الفقيه المرجع على الأموال أو على القُصَّر أو على الأمور الحسبيّة أو على الشؤون العامّة أو غير ذلك، حيث ناقشنا السيّدَ الخوئي في رفضه عملية التفكيك هذه، ووافقنا في ذلك السيّدَ السيستاني.

وبهذا الذي قلناه يظهر الآتي:

أوّلاً: إنّ عدم اشتراط التشيُّع في المفتي، لا يعني إسقاط مرجعيّة أهل البيت في معرفة

الدين، فهذان مفهومان مختلفان، ولهذا لم يستدل أحدٌ من الفقهاء بالثاني على الأوّل، ومفروض المسألة أنّ المفتي يُفتي بما لا يعارض أصول مذهب أهل البيت في المنهج الاجتهادي، بل يتوافق معها.

ثانياً: إنّ الكلام ليس عن المرجع الأعلى للطائفة بوصفه مدير الجماعة ذا ولاية، بل عن مرجعيّة معرفيّة فقط.

ثالثاً: إنّ كون مفروض المسألة نادر التحقّق لا يعني عدم جدوائيّة طرح هذه المسألة، فعلى أيّة حال هو ـ أعني شرط الانتماء المذهبي ـ شرطٌ ذكره الفقهاء المتأخّرون، ومن ثمّ يلزم التعليق عليه سلباً أو إيجاباً، ولا ضير في ذلك.

رابعاً: إنّ دعوى أنّ غير الإمامي لا يمكنه فهم روح نصوص أهل البيت؛ لأنّ الاجتهاد ليس عمليّةً جامدة، بل هو عمليّة تفاعليّة وإيمانيّة، كلامٌ قابلٌ للنقاش جداً؛ وذلك:

أ ـ إنّه نقاش في الصغرى وليس في الكبرى، فلا يشترط في المفتي التشيّع، لكن يُشترط فيه الاجتهاد، وهذه المناقشة هي في الحقيقة مناقشة في قدرته على الاجتهاد، فلا داعي لفرض شرطٍ جديد مستقلّ.

ب ـ إنّه يمكن فرضُ فقيهٍ إمامي أفتى على معيار الفقه الإمامي حينما كان إماميّاً، ولكنّه عدل إلى مذهبٍ آخر، كأن أصبح سنياً، وقد رأينا في حياتنا بعض هؤلاء الأشخاص، ففي هذه الحال يكون اجتهاده حال كونه إماميّاً وافياً بالشروط، بما في ذلك الشرط الذي فرضه المستشكل هنا، فما هو الموجب للقول بعدم إمكان الرجوع إليه في الفقه الذي كتبه حال تشيّعه؟!

ج ـ إنّ دعوى أنّه لا يمكن الوثوق به أو أنّه لا يمكن الوثوق باجتهاده هو أمرٌ شخصي، فلعلّ الآخرين يثقون به وباجتهاده، فكيف نشترط التشيّع في أمرٍ مرجع القرار فيه إلى حالة وثوقيّة فرديّة، لا إلى معطيات موضوعيّة.

د ـ إنّه من الغريب أنّ بعض هؤلاء عندما يُسألون عن إمكانيّة اجتهاد الفقيه الإمامي على وفق قواعد الفقه السنّي، فإنّهم لا يرون ذلك مستحيلاً، لكنّهم يرون العكس مستحيلاً عمليّاً؛ بسبب صعوبة الفقه والأصول الإماميّين، وكأنّه لا أحد يمكنه أن يفهم

الفقه والأصول الإمامي إلا إذا كان إماميّاً، وهذا غريب؛ إذ هي فروعٌ علميّة قابلة للفهم إذا تمّت دراستها وقضاء العمر بذلك، وقد سبق في محلّه أن علّقنا وقلنا بأنّ دعوى كون الاجتهاد ملكة «قدسيّة» هي دعوى لا دليل عليها، فقيد «القدسي» مما لم يقم عليه دليل معتبر إطلاقاً.

هـ ـ إنّ دعوى أنّه لا يمكن تجريد أحد من خلفيّاته، وإن كانت صحيحة، لكنّها لا تُلغي كونه مجتهداً فقيهاً يجوز الرجوع إليه، وإلا فإنّ الفقيه الإمامي هو أيضاً لديه خلفيّات اجتماعيّة وتربوية وثقافيّة وطبقيّة قد تقوده ـ احتمالاً ـ لنتائج كثيرة في قضايا المرأة والحقوق والسياسة والأموال والاقتصاد وغير ذلك، فحقّانية هذه الفكرة في الجملة لا تعني سلب صفة الاجتهاد عنه أو سلب الموثوقيّة النوعيّة.

خامساً: استدلّ بعض الفضلاء المعاصرين ﷾، ببعض النصوص هنا، مثل خبر أبان بن تغلب، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سُئل عن مسألة فأجاب فيها، قال: فقال الرجل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: «يا ويحك، وهل رأيت فقيهاً قطّ؟! إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسّك بسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله» (الكافي ١: ٧٠)، وكذلك خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه. من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يرخّص لهم في معاصي الله، ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره، ألا لا خير في علمٍ ليس فيه تفهّم، ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبّر، ألا لا خير في عبادةٍ ليس فيها تفكّر» (الكافي ١: ٨٤)، وكذلك خبر الحارث بن المغيرة النصري، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾، قال: «يعني بالعلماء من صدّق فعله قوله، ومن لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم» (المصدر نفسه). فهذه النصوص وأمثالها تفيد الحكومة، فتسلب تعبّداً واعتباراً صفة الفقاهة عن كلّ من ليس كذلك، أو أنّها تحصر الحجيّة بمن ذكرته.

ويناقش ـ بصرف النظر عن كون هذه الأخبار آحادية أو لا ـ:

أ ـ إنّ هذه العناوين قد تصدق على المسلم غير الإمامي إذا اجتهد وتوصّل لما وصل إليه وكان معذوراً في ذلك، وإلا فلو قلنا بأنّه حتى المعذور لا يصدق عليه ذلك فإنّ الفقهاء

الشيعة لا يصدق عليهم أنّهم متمسّكون بسنّة النبيّ؛ لقوّة احتمال أنّ كلّ واحد منهم أخطأ في التوصّل لشيء من سنّة رسول الله. وما هو المانع من صدق عنوان تصديق قوله لفعله في حقّ غير الإمامي؟! أو كونه لا يؤمّن الناس من العذاب وغير ذلك.

ب ـ إنّ دعوى الحكومة هنا لو تمّت، لزم سلب صفة الفقاهة عن غير العادل، فلو نذر شخص نذراً بأن يتصدّق على فقيهٍ فقير، لم يعد يمكنه أن يتصدّق على فقيهٍ فقير إذا كان شيعيّاً لكن غير عادل بحجّة أنّه مسلوب صفة الفقاهة تعبّداً! ودعوى أنّ انطباق عنوان الفقاهة متفرّع على مثل عنوان العدالة كما ترى. ولعلّه لهذا لم نجد أحداً من الفقهاء استدلّ بهذه الروايات لإثبات شرط العدالة أو نحوه في مرجع التقليد.

ج ـ إنّ مثل هذه النصوص موجود في غير موضع من الروايات، فبعض النصوص يصرّح بأنّ شيعتنا ليس إلا من أطاع الله وغير ذلك من التعابير الكثيرة، فهل يُقال بأنّ هذه النصوص لا تريد ترتيب آثار التشيّع على غير هذه الفئة القليلة أو نقول بأنّ غرضها بيان منزلة هذه الفئة دون سلب شيء عن غيرها، بما يتوالم مع السيرة والارتكازات وقانون لو كان لبان؟! وهكذا تعبير خبر الحلبي: «لا خير في عبادةٍ ليس فيها تفكّر»، هل يعني ذلك حقاً أنّ العبادة التي لا تفكّر فيها لا خير فيها إطلاقاً، مع أنّها تسقط التكليف عن المكلّف، الأمر الذي يجنّبه عذاب النار بترك الصلاة؟! هل هذه النصوص بصدد بيان محدّدات قانونيّة أو أنّها بصدد بيان ما هو الأفضل وما ينبغي أن يكون الحال عليه في صيغته الكاملة؟! لا شكّ لدينا بأنّ تقليد الفقيه المسلم المؤمن هو نسخة أفضل من تقليد غيره من عدّة جهات في العادة، لكنّ هذا لا يلزم منه سلب حجيّة قول غيره على تقدير احتوائه على الشروط.

سادساً: إنّ الاستدلال على شرط الإسلام أو الإيمان بأنّه لولاه يلزم بعض الضرر الديني أو يلزم من ذلك مفاسد اجتماعيّة إيمانيّة، هو استدلالٌ بالعنوان الثانوي، فيمكن القبول به في دائرة ما لو ثبت العنوان الثانوي هنا وهناك، وهذا لا نقاش فيه في كلّ الشروط سلباً أو إيجاباً، لكنّه لا يُثبت أصل الشرط بالعنوان الأوّلي ودائماً، وهذا واضح.

سابعاً: إنّ عبارات بعض الفقهاء مبهمة هنا أو أقرب لعدم وضوح الاشتراط لديهم في

كون المفتي إماميّاً، منها عبارة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعليقته على العروة، وعبارة السيد محمّد حسين فضل الله في «فقه الشريعة». بل قد ناقش في الموضوع أمثال السيد رضا الصدر، هذا مضافاً لعبارات بعض المتقدّمين الذين تعرّضوا لشروط المفتي دون أن يذكروا هذا الشرط، كالعلامة الحلّي، فراجع. بل قال الشيخ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ): «وقد يظهر من المرحوم الأصفهاني جواز تقليد غير المؤمن إذا قطع بأنّ كيفيّة اجتهاده واستنباطه على طريقة أهل الحقّ وقطع بأنّه لا يخبر إلا عما هو رأيه ومعتقده؛ لأنّه قد أمن خيانته» (النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٢٠٣).

ولا بأس بنقل نتيجة ما توصّل إليه السيد محمّد سعيد الحكيم، حيث قال بعد مناقشة مختلف الأدلّة على شرط التشيّع الإمامي في المفتي: «والحاصل أنّه يصعب إقامة الدليل على عدم جواز تقليد غير المؤمن إذا فرض استنباطه للأحكام على الطرق المقرّرة عندنا. نعم، الطرق المذكورة لما لم تكن منضبطة، أشكل الوثوق بغير المؤمن في الاستنباط منها؛ لأن كثيراً من القرائن والأدلة مما لا يمكن حصولها لغير المؤمن، كإجماعات الخاصّة، وشهرة الحكم بينهم، وهجرهم للأخبار، وعملهم بها، وتوثيقهم للرواة وجرحهم، وسيرة المتشرّعة ومرتكزاتهم، وغير ذلك مما يكون دخيلاً في استنباط المجتهد المؤمن للحكم بسبب حسن ظنّه بالمؤمنين واعتقاده بعلمائهم وعوامهم أنّهم في مقام تلقّي الأحكام وأخذها من أئمّتهم عليهم السلام والاحتياط لها، وعدم التساهل فيها، وكلّ ذلك مما لا يتهيّأ للمخالف تحصيله؛ لعدم حسن ظنّه بهم بالوجه المذكور. كما أنّ حسن الظن بهم من المؤمن بالنحو الدخيل في استنباط الحكم لا ينضبط بضابط حتى يمكن رجوع غيره إليه وإن لم يحصل له حسن الظنّ. وذلك مانع من الوثوق باستنباطه والأخذ بقوله؛ لعدم إحاطته بمقدّمات الاستنباط المتيسّرة للمؤمن، وهذا بخلاف الرواية المستندة للطرق الحسيّة المنضبطة. وهذا كاف في المسألة، ولا سيما مع كون الحكم من مرتكزات المتشرّعة التي لا مجال للإغضاء عنها. لكنّ ذلك مختصّ بما إذا صدرت الفتوى منه في حال ضلاله، أمّا لو صدرت منه حين إيمانه، ثمّ عرضت له فتنةٌ أخرجته عن الإيمان، فيقصر ما سبق عن المنع من تقليده ابتداء واستدامة، وليس حينئذٍ إلا الإجماع الذي عرفت حاله. نعم، لو تمّ

والذكورة[1]، والاجتهاد،.....

الدليل على اعتبار العدالة بالمعنى الذي هو أخصّ من الإيمان كان دليلاً في المقام» (مصباح المنهاج/ التقليد: ٣٣ ـ ٣٤).

وقد ظهر مما أسلفناه التعليق على كلامه، لكنّ كلامه ـ وكذا مجمل بحثه ـ يوضح أنّ القضية ليست من البديهيّات كما يتصوّرها بعضٌ، بل قابلة للكثير من النقاش والتفصيل.

وأختم أخيراً، بأنّه إذا كان عسيراً هضم فكرةٍ من هذا القبيل، فيمكن الاستئناس بحجيّة فتاوى غير الشيعة الإماميّة فيما ينقلونه عن أهل البيت النبوي، فالسكوني لوحده لديه أكثر من ألف رواية في الكتب الأربعة فقط، ومثله العشرات من غير الإماميّة من الذي وقعوا في أسانيد الروايات الحديثيّة التي عمل بها الفقهاء منذ قديم الأيّام، فإذا كان ثقيلاً أخذ الرأي العلمي من غير الإمامي، فالمفترض أن تكون الحالة نفسها موجودة في أخذ الرواية من غيره، ولو قيل بأنّهم شهدوا هناك بوثاقته، فإنّ مفروض كلامنا هنا هو أنّهم شهدوا باجتهاده ووثاقته، فما هو الموجب للتفريق في الاستغراب؟!

نقد شرط الذكورة في المفتي ومرجع التقليد

(١) ذهب العديد من الفقهاء المتأخّرين إلى اشتراط الذكورة في المفتي ومرجع التقليد، فلا يُجزي تقليد الآخرين للمرأة، وحاول بعضٌ التفصيل بين تقليد المرأة للمرأة فهو مشروع، وتقليد الرجال لها فغير جائز. والذي بدا لي بالمراجعة التاريخيّة أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة بجديّة في الفقه الإمامي قبل القرن العاشر الهجري. ونتيجة البحث في أدلّة ومصادر المذاهب الفقهيّة المختلفة عند المسلمين، فإنّ الأقوى أنّه يمكن للمرأة أن تكون مجتهدةً، كما يمكنها تقليد نفسها عند الاجتهاد، بل يلزمها ذلك ـ أعني تقليد نفسها عندما تصبح مجتهدةً ـ تكليفاً ووضعاً، كما يمكن للآخرين تقليدها، بلا فرقٍ بين الرجال والنساء. وعليه، فتصدّي المرأة الحاوية لسائر شروط الإفتاء.. تصدّيها للمرجعيّة الإفتائية جائز لا محذور فيه، وتقليدها كذلك، على أن لا يلزم منه أيّ محذور شرعيّ آخر.

والعدالة[١]، .....

نقد شرط العدالة التامّة في المفتي ومرجع التقليد

(١) المتعارف بين الفقهاء الذين تعرّضوا لهذه المسألة أنّ من شروط المقلَّد أن يكون عادلاً، بل بعضهم نصّ على لزوم أن يكون في أعلى مراتب العدالة، فلو كان فاسقاً لم يجز تقليده ولا يصحّ الرجوع إليه في أخذ الأحكام الشرعيّة. وقليلٌ نادرٌ من الفقهاء من يظهر منه ـ في البحث العلميّ على الأقلّ ـ عدم الموافقة على هذا الشرط، ومن هؤلاء: السيد تقي القمي. كما أنّ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بنى شرط العدالة على الاحتياط الوجوبي.

والأقرب أنّ الشخص الذي نرجع إليه في أخذ الأحكام الشرعيّة، لا يشترط أن يكون عادلاً، بل الشرط فيه أن يكون مأموناً موثوقاً به في ممارسة الاجتهاد وفي الإخبار عمّا توصّل إليه من فتاوى. وبهذا يظهر عدم صحّة الشرط الذي أضافه بعض الفقهاء المتأخّرين، مثل الشيخ جواد التبريزي، من أنّه لا بدّ في المرجع أن لا يكون معروفاً سابقاً بفسقٍ حتى لو كان الآن عادلاً، بحيث يعدّ الرجوع إليه وَهْناً للمذهب بحسب تعبيره، فهذه كلّها عناوين ثانوية، لا علاقة لها بشروط المرجع الأوّليّة، وإلا يلزم أن نشترط فيه أيضاً أن لا يكون قبيح المنظر جدّاً على تقدير أنّه يلزم من ذلك وهن المذهب لو رآه الناس!

والمهم أن نوضح هنا أنّ موضوع الحديث هو من يُرجع إليه في أخذ الفتاوى، لا من يملك مقام الولايات القضائيّة أو المالية أو السياسيّة أو مقام الزعامة الدينيّة، وفاقاً في هذا التمييز لجملة من العلماء، منهم: السيد علي السيستاني والسيد تقي القمي، وهو تمييزٌ في غاية الأهميّة لدى دراسة موضوعات من هذا النوع وقع فيها تداخلٌ كبير بين العناوين. فالمهمّ في المقلَّد على مقتضى العناوين الأوّليّة: أ ـ الخبرويّة بمعنى الفقاهة. ب ـ الموثوقيّة والمأمونيّة، بمعنى حصول الوثوق به وباجتهاداته وبإخباراته وبسلوكه الأخلاقي حال الاجتهاد والنظر وحال الإفتاء.

ورغم إقرار الفقهاء بأنّ مقتضى العمومات والمطلقات اللفظيّة هنا، وكذلك مقتضى البناءات والارتكازات العقلائيّة هو عدم اشتراط العدالة، **غير أنّ بعضهم حاول إثبات**

هذا الشرط:

تارةً من خلال رواية تفسير العسكري المعروفة الآحاديّة الضعيفة الإسناد، أو من خلال روايات تتحدّث في سياقات مختلفة خارجة عن سياق التقليد، ومنها أنّ العالم الذي تحدّث القرآن أنّه يخشى اللهَ يراد منه العادل. وهذه الروايات يظهر أنّها كانت الدليل العمدة لمثل السيد علي السيستاني، وفقاً لما جاء في بحوثه الاستدلاليّة.

ولكن الظاهر ـ لو تخطّينا موضوع الصحّة السنديّة ـ أنّ استقدام هذه الروايات، بعيداً عن خبر تفسير العسكريّ، غير دقيق؛ فهذه الروايات لا تريد ممارسة حكومة تضييقيّة، بل تريد بيان الصيغة الأنموذجيّة للعالم، ولهذا في الخبر الذي ورد في تفسير الآية المشار إليها جاء تفسير العالم الذي ورد في الآية، وهو الذي يخشى الله، لا مطلق العالم، فهذه النصوص توجيهيّة لبيان ما ينبغي أن يكون عليه أهل العلم، لا تنزيليّة جارية على قانون الحكومة، وإلا لزم ترتيب تمام الآثار عليها بحيث نلتزم بعدم صدق عنوان العالم على غير العادل، فلو نذر المكلّف صرف مبلغ من المال على العلماء لم يدخل غير العدول فيهم، وهكذا.

وأخرى من خلال الإجماع الذي لو أمكن إثباته تاريخيّاً فهو محتمل المدركيّة جدّاً.

وثالثة بالأولويّة في مثل إمام الجماعة.

وهو قياس مع الفارق، لوجوه، بل لو قلنا به للزم اشتراط العدالة في الطبيب حيث الأمر في غاية الخطورة، وهو عبارة عن حياة المريض المسلم نفسه! وغير ذلك من الأمثلة.

ورابعة بالأولويّة المأخوذ فيها الارتكاز المتشرّعي؛ إذ لا يرضى المولى سبحانه بأن يكون زعيم المسلمين فاسقاً يرقص في المقاهي والأسواق ويضرب بالطنبور في المجامع، وفقاً لتعبير بعض الفقهاء.

وهذا الكلام فيه خلطٌ بين مقامات مختلفة كما صار واضحاً، بل لنا أن نُشكل بالنقض: لا يُعقل أن يرضى الإسلام أن يتطبّب مرجع المسلمين عند طبيبٍ كافر شارب للخمر زانٍ، ويضع نفسه بين يديه؟! فما الفرق بين المقامين؟! وهل المسألة نفسيّة أو مبنيّة على معطيات حقيقيّة؟

وخامسة بأنّ الأخذ من الفاسق هو ركونٌ إلى الظالم.

وهذا أيضاً من الاستدلالات التي تخضع لمناقشات عديدة، وقد تحدّثنا بتفصيلٍ عن مفهوم الركون في كتاب (قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني)، وناقشنا هذا النوع من المقاربات الاستدلاليّة التي تكرّرت في العديد من الأبواب الفقهيّة عند جملةٍ من الفقهاء، فراجع. بل لو قلنا بذلك لزم اشتراط العدالة في الطبيب والمهندس وعشرات من أهل الخبرة، فتأمّل جيّداً.

وأمّا دعوى أنّ الاجتهادَ ملكةٌ قُدسيّة، بحيث يعطي هذا التعبير دلالةً خاصّة في المقام.

فهو أمرٌ لا دليل عليه، بل هذا التعبير، أعني إقحام كلمة (قدسيّة) في تعريف الاجتهاد، راج بين المتأخّرين، ويخضع لمناقشات في مبرّرات إضافته.

إلى غير ذلك من الوجوه والأدلّة. إنّ عدم وجود أيّ نصوص مباشرة هنا تقريباً تفيد شرط العدالة في المفتي، ألجأ الفقهاء إلى مقاربات تحليليّة، لكنّها لا تبدو مقنعةً عندما نفكّك الأمور ونحلّلها بطريقة مختلفة.

نقد شرط عدم الإقبال على الدنيا

ولا بأس هنا أن نتحدّث عن شرط آخر، وهو شرط «أن لا يكون مُقبلاً مُكبّاً على الدنيا»، فقد ذكر بعضُ الفقهاء المتأخّرين، وغالباً بتأثيرٍ مما أفاده السيد كاظم اليزدي في العروة، أنّ من شروط المفتي ومرجع التقليد أن لا يكون مُقبلاً على الدنيا طالباً لها مُكبّاً عليها ومجدّاً في تحصيلها. ووفقاً لظاهر تعابيرهم وبياناتهم لشروط المرجع فإنّ هذا الشرط يُفترض أن يكون شيئاً إضافيّاً على شرط العدالة الذي أخذوه أيضاً في المفتي ومرجع التقليد. وقد احتاط بعض الفقهاء وجوباً في أخذ الشرط، مثل: السيد الخميني، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ جوادي الآملي، وغيرهم، فيما اعتبره الشيخ بيات الزنجاني هو الأقوى، ورأى الشيخ يوسف الصانعي في بعضه كتبه أنّه لا يخلو عن وجهٍ وجيه، وإن كان في كتب أخرى قد احتاطَ وجوباً. وحاول السيد موسى الشبيري الزنجاني وضع هذا الشرط تحت شرط الموثوقيّة، ويعني عنده أن يكون اشتباهه وخطؤه ليس أكثر من الحالة المتعارفة، فإذا كان مكبّاً على الدنيا فإنّ تحصيل الموثوقيّة هذه يصبح مُشكلاً؛ إذ الهوى ومصالح الدنيا

وطهارة المولد[١]، .....

توجب كثرة الاشتباهات بحدّ فوق المتعارف.

وخالف في هذا الشرط كثيرون، فإمّا لم يذكروه أصلاً في شروط المرجع، أو صرّحوا بنفي اشتراطه، ومن المصرّحين بالنفي: السيد حسين البروجردي، والسيّد أبو القاسم الخوئي، والسيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد محمّد الفيروزآبادي، والسيد محمد رضا الگلپايگاني، والسيد عبد الهادي الشيرازي، والسيد محسن الحكيم، والسيد رضا الصدر، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، والسيد محمّد سعيد الحكيم، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ أبو طالب تجليل التبريزي، وغيرهم.

والأقوى عدم وجود شرط من هذا النوع زائداً على شرط العدالة، الذي هو ـ كما تقدّم ـ ليس بعنوانه شرطاً.

وأمّا استدلالهم العمدة هنا، فهو رواية الشيخ الطبرسي في الاحتجاج: «..فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه (لهواه)، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه..»، **وهو استدلال غير مقنع**؛ إذ مضافاً لضعف سند هذه الرواية جدّاً، على ما أقرّ بذلك كثيرون، فإنّ دلالتها محلّ إشكال، ولا أقلّ من حيث إنّ سياقها اللاحق يكشف أنّه ليس المراد من هذه التوصيفات أكثر من العدالة؛ لأنّها وضعت المقابلة بين هذه الصفات وبين ما عبّرت عنه لاحقاً بـ «الفسقة». وأمّا استدلال أمثال السيد الزنجاني فهو غير مقنع؛ إذ الانكباب على الدنيا ما دام لا يخلّ بشرط العدالة لا يوجب كثرة الوقوع في الاشتباهات، بل لعلّ هجر الدنيا أحياناً يوجب وقوع الذي ينزع هذه النزعة في اشتباهات أيضاً، فقد يميل ـ من حيث لا يشعر ـ لتحريم ما أحلّ الله نتيجة نزعته الزهديّة والتقويّة، فافتراض تلازم عادي بين الانكباب على الدنيا وكثرة الأخطاء، غيرُ واضحٍ، بل يحتاج لدليل.

نقد شرط طهارة المولد في المفتي

(١) تعرّض الفقه الإسلامي لمسألة تولّي ابن الزنا للمسؤوليّات والمناصب، مثل المرجعيّة

وأن لا يقلّ ضبطه عن المتعارف[١]،.....

والإفتاء وولاية الأمر والقضاء ومختلف المناصب السياسيّة والإداريّة والقضائيّة والاجتماعيّة. وكان توجّه الفقهاء ـ وبخاصّة المتأخّرين منهم ـ لمنع ابن الزنا من مناصب المرجعيّة والإفتاء وولاية الأمر. وفي القضاء كان الأمر كذلك إماميّاً، لكنّ فقهاء أهل السنّة اشتهر بينهم عدم منع ابن الزنا من تولّي منصب القضاء، غير أنّ المالكيّة كانت لدى بعض فقهائهم بعض الآراء، فذهب بعضهم إلى أنّه تجوز توليته غير أنّه لا يحكم في الزنا، وهذا قول سحنون. وقال أبو الوليد الباجي بأنّه لا يولّى مطلقاً. هذا، وقد حكم الكثير من الشافعيّة باستحباب كون القاضي معروف النسب. والمعروف أنّه لا توجد أيّ آية أو رواية مباشرة، ولو ضعيفة الإسناد، في هذه الآراء كلّها، غير أنّ الفقهاء طبّقوا بعض المعايير العامّة وبعض المقاربات الكليّة والوجوه الاعتباريّة ليصلوا إلى هذه النتيجة التي وصلوا إليها. بل لقد اضطرّ الفقهاء هنا للتعرّض لتولية الإمام علي بن أبي طالب لزياد بن أبيه على بعض بلاد فارس، والمعروف أنّه ولد غير شرعي، وكانت لهم تخريجات متعدّدة في هذا الأمر. هذا وقد بنى الشيخ محمّد تقي بهجت والسيّد محمّد سعيد الحكيم اشتراط طهارة المولد في مرجع التقليد على الاحتياط الوجوبي.

والأقوى أنّه لم يقم دليلٌ معتبر على اشتراط طهارة المولد، لا في منصب المرجعيّة والإفتاء، ولا منصب ولاية الأمر، فضلاً عن سائر المناصب السياسيّة والاقتصادية والعسكريّة والأمنيّة والاجتماعيّة الأخرى. بل لم يقم دليلٌ معتبر أيضاً على عدم صلاحية ولد الزنا لتولّي منصب القضاء، بلا فرق بين قاضي التحكيم والقاضي المنصوب، شرط أن يحوز على سائر الشروط المعتبرة في القاضي والمفتي ووليّ الأمر ونحو ذلك، وبهذا يظهر أيضاً أنّ سائر الوظائف في مجال العمل القضائي العام أو الخاصّ لا مانع من تولّيه إيّاها، بما في ذلك منصب قاضي القضاة أو رئيس الجهاز القضائيّ، والتفصيل بحثناه في محلّه، فراجع.

نقد شرط عدم قلّة الضبط عن المتعارف

(١) يذكر بعض الفقهاء المتأخّرين شرطاً في المفتي ومرجع التقليد، وهو أن لا يقلّ ضبطه

عن المتعارف بمعنى أن لا يكون كثير النسيان في مجال الأحكام الشرعيّة، بل احتاط بعضهم في غير مجال الأحكام أيضاً. وبعضهم عبّر بجواز تقليد من تجتمع فيه صفاتٌ يكون الضبط واحداً منها. ويظهر من بعض الفقهاء التحفّظ والاستشكال وعدم الاقتناع بهذا الشرط، منهم: السيّد رضا الصدر، والسيّد تقي القمي، والشيخ الوحيد الخراساني. وكثيرٌ من الفقهاء لم يذكروا هذا الشرط في المرجع ولم يتعرّضوا له أصلاً عند ذكرهم الشروط. ولعلّ من أبرز من فتح الحديث مؤخّراً حول هذا الشرط الشيخُ الإصفهاني صاحب الفصول (١٢٦١هـ)، ثم كان ذكرُ أمثال السيّد الماتن لهذا الشرط في رسائلهم العمليّة موجباً لإحيائه في الفترة الأخيرة. وقد ذكر المستدلّون هنا أدلّةً متعدّدة، من نوع قصور أدلّة التقليد أو انصرافها عن الذي يقلّ ضبطه عن المتعارف، وكذلك قياس الضبط في المفتي على الضبط في الراوي تارةً وفي القاضي تارةً أخرى، وأيضاً سلب الاطمئنان عن قوله وغير ذلك.

والأقوى عدم وجود موضوعيّة وخصوصيّة في هذا الشرط أصلاً حتى يضيفوه على شروط المرجع؛ وذلك أنّه:

أ ـ إذا كان نسيان الفقيه موجباً لعدم كونه مجتهداً اجتهاداً فعليّاً قائماً؛ لفقده ما يلزم في تحقيق الاجتهاد الفعلي في هذه المسألة وتلك، وعدم تمكّنه من تحقيق الخطوات الكاملة للعمليّة الاجتهاديّة، فإنّ شرط الاجتهاد كافٍ بلا حاجة لإضافة شرطٍ جديد؛ لأنّ شرط الاجتهاد في المرجع ليس مجرّد الطاقة الافتراضيّة الكامنة في ذهنه، بل هي إمكانات القيام بعمليّة اجتهاديّة عينيّة مكتملة، بحيث لو طُلبَ منه إنجازها لأنجزها بشكل تامّ.

ب ـ وأمّا إذا كان النسيان موجباً لفقدنا نحن الوثوق بفتاويه بحيث لم يعد لدينا سكون نفس إلى خبرويّته أو استخدامه تقنيات العمليّة الاجتهادية أو تبيانه نتائج اجتهاده بطريقة صحيحة ونحو ذلك، فهذا راجع ـ على التحقيق ـ لأصل مفهوم التقليد وحجيّة الفتوى؛ لأنّ التقليد هو رجوع الجاهل للعالم رجوعاً يختزن وثوق الجاهل بما يعطيه إيّاه العالم بحيث تسكن نفسه إليه ولا يكون لديه ريب ممّا يعطيه إيّاه، رغم إقرار الجاهل بتخصّص العالم وعدم تخصّصه هو، وهذا ما يُسمّى بشرط الوثوق في حجيّة قول أهل الخبرة.

والحياة[1]،.....

ج ـ وأمّا إذا لم يكن النسيان موجباً لفقد الفقيه شروط العمليّة الاجتهاديّة، ولا موجباً لفقدنا الوثوق به وبقوله، فلا دليل يُقنعنا بهذا الشرط، فلا حاجة لإضافة شرطٍ جديد في المفتي باسم شرط الضبط.

نقد شرط الحياة بوصفه شرطاً مستقلاً

(١) يرى الكثير من الفقهاء أنّ من شروط المرجع المقلَّد أن يكون حيّاً فلا يمكن تقليد الأموات ابتداءً، أمّا بقاءً فقد قبلوا التقليد البقائي مبدئيّاً، مع مخالفة بعضٍ من أمثال: الشيخ بشير النجفي حتى للتقليد البقائي، وقد صنّف رسالةً في هذا الصدد منشورة. وكانت لمتأخّري العلماء بعضُ التفاصيل في مسألة التقليد البقائي، من نوع البقاء في تقليده فيما يذكره المكلّف من مسائله، أو فيما عمل به، أو فيما تعلّمه، وكذلك تفصيلات تتعلّق بوجوب البقاء أو بجوازه، وتفصيلات تتعلّق بكون البقاء على تقليد الميت يلزم أن يكون بفتوى الحيّ، وغير ذلك. غير أنّ بعض الفقهاء ناقش في هذا الشرط وانتقده، ومن أبرزهم: الميرزا القمي، والسيد رضا الصدر (١٩٩٤م)، والشيخ محمّد الصادقي الطهراني، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين، والسيد محمد جواد الغروي الإصفهاني، والشيخ محمّد إبراهيم الجناتي، وغيرهم. بل نقدُ هذا الشرط هو المنسوب أيضاً لجماعة من العلماء ـ على الأقلّ لو كان الميّت هو الأعلم ـ مثل: شريف العلماء المازندراني (١٢٤٥هـ)، والقزويني الحائري صاحب الضوابط (١٢٦٤هـ)، والميرزا عبد الوهاب القزويني (١٢٧٠هـ)، والشيخ محمد بن علي الخليلي (١٢٨٠هـ)، والشيخ محمد حسين بن الشيخ هاشم العاملي الكاظمي (١٣٠٨هـ)، والسيد محمّد باقر الموسوي الخوانساري (١٣١٣هـ)، وشيخ الشريعة الإصفهاني (١٣٣٩هـ)، والشيخ محمّد الخالصي (١٣٤٣هـ)، والسيد عبد العلي الخوانساري النجفي (١٣٤٣هـ)، والميرزا علي أكبر الأردبيلي (١٣٤٥هـ)، والشيخ محمّد حسين الفشاركي الإصفهاني (١٣٥٣هـ)، والسيّد محمّد مهدي الإصفهاني الكاظمي (١٣٩٥هـ)، والشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني (١٤٠٦هـ)، والشيخ محمّد المؤمن القمي وغيرهم ممّن نُسب إليه المناقشة في هذا الشرط وعدم الاقتناع به. وقد ذهب الشيخ

محمّد إسحاق الفياض والسيد كمال الحيدري إلى جواز تقليد الميت ابتداءً إذا كان أعلم من المجتهدين الأحياء، ولعلّه يظهر من بعض استفتاءات السيد محمّد سعيد الحكيم، بل هو المنقول شفاهاً عن السيد محمّد باقر الصدر نفسه، وذلك من قِبَل بعض تلامذته، غير أنّه لا يوجد له نصّ صريح في هذا. فيما جعل شرط الحياة في المرجع مبنيّاً على الاحتياط بعضُ آخر، مثل: السيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد علي الخامنئي، والشيخ عبد الهادي الفضلي وغيرهم. أمّا السيد موسى الشبيري الزنجاني فبعد قبوله بالتقليد البقائي، اعتبر أنّه إذا كان الإنسان مميّزاً حال حياة المرجع، ثم توفّي المرجع جاز له تقليده ولو لم يكن قد قلّده من قبل، وأمّا في غير هذه الحال فإنّ الاحتياط الوجوبي هو عدم التقليد، ممّا يفهم منه أنّ المنع عن تقليد الميت ابتداء احتياطيٌّ عنده. وهناك من يعتبر أنّ أوّل من فتح باب المنع عن تقليد الميت ابتداء بين الشيعة، هو العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، متأثراً بمقولات الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، خاصّة وأنّه من النادر العثور على آية أو رواية في هذا الموضوع بشكل مباشر، وربما لهذا نجد بعض الإخباريّين في القرن الحادي عشر الهجري يعبّر عن فكرة المنع عن تقليد الميت ابتداء بأنّها منتسبة لمتأخّري الشيعة، مما يوحي وكأنّهم لم يقتنعوا بوجودها في العصور الأولى، والمعروف أنّ الإخباريّين لا يؤمنون ـ أيضاً ـ بفكرة شرط الحياة.

والأقرب ـ بعد الاقتناع بأنّه قد حصلت مبالغة في تعقيد هذه المسألة وتفريعها ـ هو عدم ثبوت شرط الحياة مطلقاً في المرجع والمفتي، بل العبرة بأمرين لهما تداخل مع حياة المفتي وموته:

١ـ كون هذا الفقيه اليومَ ـ وبالنسبة لي بوصفي مقلِّداً ـ حائزاً على سائر شروط المرجع المقلَّد، فمثلاً لو قلنا باشتراط الأعلميّة في التقليد، لزم إثبات أنّ الميت أعلم، وهي عمليّة تترك تطوّراتُ العلوم الشرعيّة تأثيراتٍ عليها، فمن كان هو الأعلم في زمانٍ قديم سيكون عادةً غير أعلم اليوم لو بعث على ما لديه من علم. وهكذا شرط الاجتهاد، فإنّه لو بُعث ذلك المجتهد الذي مات قبل ألف عام فهل سيكون الآن ـ بما يملك من عدّة معرفيّة تنتمي لذلك الزمان ـ مجتهداً أو لا؟

فلا يجوز تقليد الميت ابتداء[١].

٢ـ حصول الوثوق والسكينة إلى قوله من طرف المكلّف، وهو الشرط الأساس في حجيّة قول أهل الخبرة وقانون رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا كان مضيُّ زمانٍ على موته في ظلّ تطوّرات العلوم الشرعيّة، موجباً لعدم حصول الوثوق بصوابيّة قوله إذا خالف قولُه قولَ الأحياء اليوم، فإنّ روح قاعدة رجوع الجاهل إلى العالم سوف تنعدم هنا. هذه هي الفكرة، ومن ثمّ فليس الموضوع موضوع شرط الحياة، بل موضوع تحقّق الشروط المعرفيّة في ظرف المماة، وهو أمرٌ يتوفّر أحياناً كثيرة في الميّت، لكنّه لا يتوفّر في بعض الأحيان. ويترك طول المدّة الزمنيّة بيننا وبين عصر الميّت، وكذلك طبيعة التطوّرات المعرفيّة تأثيرات كبيرة هنا. ولو فكّكنا الارتكازات العقلائيّة جيّداً فسنكتشف هذا الأمر.

صورة الفقيه المقلَّد عندنا أو الشروط الحقيقية لمرجع التقليد

(١) من مجموع ما قلناه في التعليق على شروط المرجع التي ذكرها الماتن وغيرها، ظهر أنّ هذه الشروط جميعها غير مأخوذة بعنوانها في المقلَّد على مقتضى العناوين الأوّليّة، باستثناء شرطين: أ ـ الخبرويّة بمعنى الفقاهة. ب ـ الموثوقيّة والمأمونيّة، بمعنى حصول الوثوق به وباجتهاداته وبإخباراته وبسلوكه الأخلاقي حال الاجتهاد والنظر وحال الإفتاء. أمّا سائر الشروط التي ذكروها، فكلّها قابلة للنقاش، فإنّ المقلَّد أحد أفراد أهل الخبرة، فيجري عليه قانون أهل الخبرة، ولا يشترط في أهل الخبرة شرعاً وعقلائيّاً غير ما ذكرناه. أمّا شرط البلوغ، والعقل، والحريّة، والعدالة، والإسلام، والانتماء المذهبي الخاصّ، وطهارة المولد، والحياة، والأعلميّة، والذكورة، والشجاعة، وعدم قلّة الضبط عن المتعارف، وعدم الانكباب على الدنيا، والخبرويّة في التصدّي للأمور العامّة، وشرط كمال العقيدة مقابل نقصان العقيدة الذي يطرحه بعضٌ، وشرط أن لا يكون مسبوقاً بمعروفيّته بالفسق، وما شابه ذلك، فكلّه لا دليل على اشتراطه بعنوانه، بل هي شروط تراكمت عبر التاريخ، وبخاصّة نتيجة مقارباتٍ دمجت بين مقام السلطة والولاية والزعامة وتنظيم الأمور، ومقام الفتوى وأخذ العلم ونحو ذلك. فهذه الشروط كلّها إذا أثّر فَقْدُ أحدها أحياناً في تحقّق

مسألة ٧: إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحيّ وجب البقاء على

أحد الشرطين الأساسيّين المتقدّمة الإشارة إليهما، فيلزم أخذها، لا لكونها شروطاً في المفتي، بل لإخلالها الظرفي بالشرطين الأساسيّين.

الفرق بين الفقيه المقلَّد والمرجع الأعلى (المرجعيّة المعرفية والمرجعيّة التنظيمية)

وينفتح هنا بابٌ جديد، وهو أنّ هذه هي شروط من يرجع إليه في التقليد، أمّا ما هي شروط الزعامة الدينيّة؟ وما هي شروط وليّ الأمر؟ وما هي شروط القاضي؟ وما هي شبكة العلاقة بين هذه كلّها؟ فهذا ينبغي أن يُبحث مجدّداً، والخلط وقع بدمج بعضٍ في بعض، وعليه فمن الممكن أن يكون من يتولّى الزعامة الدينيّة مشروطاً بشروطٍ بحيث يكون شخصاً غير الذي يرجع الناس إليه في التقليد، تماماً كما هو الحاصل لدى بعض الديانات الأخرى، وبهذا يكون مفهوم المرجعيّة بمعنى الزعامة الدينيّة غيرَ مفهوم المرجعيّة بمعنى من يؤخذ منه الحكم الشرعي الفتوائي، وقد يلتقيان في شخص. وبهذا نميّز بين المقلَّد ـ بالفتح ـ والمرجع الأعلى، فالأوّل ليس سوى مرجعيّة معرفيّة، فيما الثاني هو سلطة تنظيميّة تدير شؤون المؤمنين وقضاياهم الدينية العامّة، وينبغي التمييز بين الأمرين، والبحث في حجيّة هذه المرجعيّة المعرفيّة تارةً، وفي ولاية تلك السلطة التنظيميّة على الجماعة تارةً أخرى.

ويفتح ما قلناه على قضيّتين مهمّتين:

الأولى: إنّ المشرّع القانوني في البلدان الإسلاميّة، وكذلك القاضي ـ غير المجتهد ـ يمكنهما الغوص في تراث الفقهاء لاستخراج أفضل الآراء الفقهيّة المتناسبة ـ زمكانيّاً وظرفيّاً ـ مع تنظيم البلاد وأمور العباد، بلا حاجة لفرض عنوان ثانوي.

الثانية: إنّه لا حاجة للرجوع لمذهب أو مدرسة فقهيّة بعينها والتشبّث بها، بل يمكن للمسلم التنوّع في اختيار آراء فقهاء المدارس الفقهيّة، فالسنّي يمكنه الأخذ بفتاوى مختلف المذاهب الأربعة وغيرها، والشيعي ـ مثلاً ـ يمكنه الأخذ بفتاوى الأصوليّين والإخباريّين والانسداديّين والانفتاحيّين، وهكذا.

تقليده، فيما إذا كان ذاكراً لما تعلّمه من المسائل، وإن كان الحيّ أعلم وجب العدول إليه، مع العلم بالمخالفة بينهما، ولو إجمالاً، وإن تساويا في العلم، أو لم يحرز الأعلم منهما جاز له البقاء في المسائل التي تعلّمها ولم ينسها، ما لم يعلم بمخالفة فتوى الحيّ لفتوى الميّت، وإلا وجب الأخذ بأحوط القولين، وأمّا المسائل التي لم يتعلّمها، أو تعلّمها ثمّ نسيها، فإنه يجب أن يرجع فيها إلى الحيّ[١].

مسألة ٨: إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وجب الرجوع إلى الأعلم، ومع التساوي وجب الأخذ بأحوط الأقوال، ولا عبرة بكون أحدهم أعدل[٢].

---

(١) قد ظهر الموقف من هذه المسألة ممّا تقدّم، فيجوز العدول للحي والبقاء على الميّت مطلقاً في جميع هذه الصور وفقاً لما تقدّم من معيار.

عدم ثبوت شرط الأعلمية بعنوانه

(٢) لا يجب تقليد الأعلم بعنوانه، فضلاً عن تقليد الأعدل أو الأورع. كما أنّ مسألة تقليد الأعلم ترجع للمكلّف في تأمّله ومراجعته الذاتيّة، وليست تقليديّةً، حالها حال مسألة التقليد نفسها.

وتوضيح الكلام ـ مختصراً ـ في هذه النقطة وما يرتبط بها يستدعي الحديث عن أمور:

الأمر الأوّل: في أصل شرط الأعلميّة، فالمشهور المعروف بين الفقهاء اشتراط الأعلميّة في مرجع التقليد، فلا يجوز تقليد غير الأعلم مع وجود الأعلم، على الأقلّ فيما اختلفا فيه من المسائل. لكنّ بعض الفقهاء بنى المسألة على الاحتياط الوجوبي، مثل: السيد كاظم اليزدي، والسيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد الخميني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والسيد أحمد الخوانساري، والسيد محمّد رضا الگلپايگاني، والشيخ لطف الله الصافي، والسيد علي الخامنئي، والسيّد محمّد الشيرازي في رسالته العمليّة، والسيد صادق الشيرازي (وإن كان في بحوثه العلميّة قد اعتبر تقليد الأعلم هو الأحوط استحباباً)، وغيرهم.

ويميّز بعض الفقهاء هنا بين أعلميّة الفرد وأعلميّة الطبقة، فيرون ثبوت شرط الأعلمية في الطبقة دون الفرد، ومن هؤلاء: السيّد كاظم الحائري، والسيد محمود الهاشمي، والشيخ محمّد تقي الفقيه على ما سمعتُه منه مباشرةً. والمراد بالطبقة أنّ الفاصل بين مجتهدٍ وآخر فاصلٌ كبير جداً في المستوى العلمي، أمّا لو كان الفاصل بسيطاً أو غير كبير، كما هي الحال في تفاوت المستويات بين علماء الطبقة الأولى في العلم، فهنا يجوز تقليد أيّ واحدٍ منهم.

وقد رفض العديد من الفقهاء شرط الأعلميّة في التقليد، ومنهم: المحقّق النراقي (١٢٤٥هـ)، وصاحب الفصول (١٢٥٠هـ)، والشيخ محمّد رضا آل ياسين (١٣٧٠هـ)، والسيّد رضا الصدر، والشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي، والشيخ رضا المدني الكاشاني (١٩٩٣م)، والسيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والسيّد محمّد الموسوي الغروي الإصفهاني، والسيّد محمّد تقي المدرّسي وغيرهم. ونُسب هذا الرأي لجماعة كثيرين في بحوثهم العلميّة، منهم: الشيخ النجفي صاحب الجواهر، والميرزا القمي، والشيخ الكني، والمحقق سلطان العلماء، والسيّد محمّد الحسيني الشيرازي، وابن البرّاج الطرابلسي، والسيد محمود الطالقاني، والسيد علي نقي الحيدري، والسيّد إسماعيل الصدر، والسيّد المرعشي النجفي، والشيخ محمّد جواد فاضل اللنكراني، والشيخ محمّد أمين زين الدين، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين وغيرهم. وفصّل في القضية دون إطلاق وجوب تقليد الأعلم السيدُ عبد الهادي الشيرازي (١٣٨٢هـ).

وفيما يرى بعضٌ أنّ شرط الأعلمية في الإفتاء كان موجوداً عند علماء الشيعة منذ بدايات القرن الرابع الهجري، يؤكّد فريق آخر من الباحثين أنّ الفكرة ظهرت تباشيرها مع المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) وأعلنت بعبارة واضحة مع العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، وأنّ عبارات السيد المرتضى مرتبطة بموضوع الإمامة العظمى وأنّه وقع التباس عند كثيرين في ذلك فظنّوا أنّها مرتبطة بالمفتي والقاضي. وكان الشيخ محمّد مهدي شمس الدين يعتقد بأنّ نظريّة تقليد الأعلم انتقلت لفقهاء الشيعة من شروط الإمام في علم الكلام، وهو تحليلٌ قابلٌ للنقاش في تقديري. غير أنّ مسألة تقليد الأعلم كانت موجودة قبل المحقّق الحلّي عند أهل السنّة، وترجع للقرن الرابع الهجري، والمعروف أيضاً انقسام الموقف عندهم بين قائلٍ بوجوب

تقليد الأعلم وقائلٍ بعدم الوجوب. وتُبحث هذه المسألة عند فقهاء المسلمين أحياناً كثيرة بعنوان تقليد الأفضل أو الفاضل أو المفضول، ويدرسونها في علم الأصول تارةً وفي مباحث القضاء تارةً أخرى، وغير ذلك.

والأقرب أنّه لا يشترط في المفتي ومرجع التقليد شرطٌ مستقلّ إضافي اسمه: الأعلميّة، مهما فسّرناها، وأنّها أعلميّة الطبقة أو الفرد، أو أنّها الأقربيّة للواقع أو الأقدريّة أو الأجوديّة أو الأقدريّة الموجبة لرفع احتماليّة إصابة الواقع أو الأقربيّة إلى الحجّة أو غير ذلك. بل روح الفكرة تكمن في حصول الوثوق بقول غير الأعلم مع مخالفة الأعلم له، فإذا لم يفتقد المكلّف الوثوق بقول غير الأعلم رغم معارضة الأعلم له، وهو كثير جداً في حياة العقلاء، فلا دليل عند العقلاء على تعيين الرجوع للأعلم، فبتحليل هويّة البناءات العقلائية في الرجوع لأهل الخبرة، نجد أنّ العقلاء يرجعون لأهل الخبرة على قانون الوثوق وسكون النفس إليهم وإلى علمهم، فإذا فرضنا اختلاف الأعلم مع غيره فهنا إذا فقد الإنسان الوثوق بقول غير الأعلم نتيجة معارضة قول الأعلم له، لم يعد قول غير الأعلم حجّة، ليس لأجل الأعلميّة بوصفها شرطاً بل لفقدان روح قانون رجوع الجاهل للعالم، ولهذا لو فرضنا أنّ عشرة من كبار الفقهاء أفتوا بشيء فيما تفرّد الأعلم في زمانٍ معيّن على العكس منه وكان مشهور الفقهاء السابقين على خلاف رأي الأعلم وكان رأي الأعلم على خلاف الاحتياط أيضاً، ففي مثل هذه الحال كثيراً ما يحصل سكينة لقول الآخرين من قبل غير المتخصّص ولا يحصل وثوق واطمئنان نفسٍ لقول الأعلم، خاصّة لو كان الأعلم كثير التغيير لآرائه والعدول عنها مثلاً، فالقضية متحرّكة جدّاً وليس لها ضابط موضوعي واحد على طول الخطّ ولو نوعاً حتى يتمّ إلزام المكلّفين به. وعند الاضطراب وسقوط الوثوق بقول الجميع نتيجة التعارض، لو حصل، فإنّ العقلاء لا يعيّنون دائماً الرجوع إلى الأعلم وهناك شواهد على ذلك.

ولعلّ الفقهاء لاحظوا بعض حالات ترجيح العقلاء قول الأعلم على غيره فظنّوا أنّ العقلاء لديهم شرطٌ مستقلّ إضافيّ عام، اسمه الأعلميّة، والحال أنّه لا يوجد شرط من هذا النوع، بل القضية تتبع حجم الثقة، وسكون النفس، ونوع الغاية، وطبيعة القضيّة من

حيث كونها من شؤون ما يحتاط فيه إلزاماً أو لا، إلى غير ذلك. وقياس القضايا الطبيّة على غيرها أو العكس، فيه مجال واسع للتأمّل والنقاش.

واللافت أنّ الفقهاء تنوّعوا هنا في كيفيّة دراسة هذا الموضوع، ففيما نجد أنّ أغلب الذين مالوا لتقليد الأعلم نهجوا منهجاً تقعيديّاً ذا نسق فلسفي أصولي في معالجة الموضوع، نرى أنّ فريقاً آخر من الفقهاء اعتمد المنهج التاريخي أكثر، وممّا أنتجه المنهج التاريخي عند هؤلاء قولهم ـ على سبيل المثال ـ: إنّ فكرة الأعلمية لو كانت من شروط التقليد وهي تحظى بهذه الأهميّة العالية في مستقبل المسلمين أو الشيعة فلماذا لا نجد أيّ اهتمام من قبل الأئمّة بتوضيح هذه الفكرة وأمثالها فيمن يرجع الشيعة إليهم بعد انتهاء عصر النصّ؟ كما تابع أنصار هذا المنهج المشهد الإسلامي العام الذي كان بمرأى الأئمّة ومسمعهم، وتساءلوا: لماذا لم يعلّق أهل البيت عليه؟ ففكرة بهذه الأهميّة ولها دور مستقبلي في صياغة نمط المجتمع الشيعي من خلال مفهوم المركزيّة والاستقطاب، كيف لم تظهر لها آثار جليّة خلال قرابة ثلاثة قرون من عصر النصّ، عدا بعض قليل جدّاً من الروايات التي ناقشوا في دلالتها أصلاً، فضلاً عن ضعف أغلبها سنداً؟ بل لماذا لم يظهر في ثنايا كلمات أهل البيت ما يشير لضرورة الرجوع لأعلم الفقهاء بعدهم على تقدير عدم إمكان الوصول إليهم في حياتهم؟! ودعوى أنّه لا يعلم الاختلاف بين فقهاء ذلك الزمان دعوى تفتقد المعقولية التاريخيّة، إلى غير ذلك من أنماط المقاربة التاريخيّة، فليُراجع. بل لا يقف الأمر عند حدود لماذا لم يوجّه أهل البيت توجيهاتهم للناس، بل لماذا لم نجد أسئلة حول مَن هو الأعلم؟ لا في عصر النص ولا في العصور اللاحقة القريبة عليه، على خلاف ما نجده في العصور اللاحقة، ولا نجد نقاشات حول الأعلم ولا غير ذلك من هذه المفاهيم بين المتشرّعة وحتى بين بعض النخب، فلو كان الأمر عقليّاً أو عقلائيّاً فلماذا لم نجد انعكاسات لحضوره وما يتوقّع من انقسامات في الرأي فيه، وهذا كلّه يرشدنا إلى أنّ ثقافة وفكرة الأعلميّة لم يكن لها ـ صغرويّاً وكبرويّاً ـ وجود في عصر النصّ ولا بُعَيده.

هذا، وهناك تفاصيل كثيرة جدّاً في أدلّة الأطراف المختلفة هنا، لا مجال لعرضها وتحليلها والنقاش فيها في هذا المختصر.

عدم كون مسألة «تقليد الأعلم» تقليديّةً

الأمر الثاني: في عدم كون مسألة «تقليد الأعلم» تقليديّةً، فالمتداول بين المتأخّرين من الفقهاء أنّه يجب على (العامي) أن يقلّد الأعلم في نفس مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم. ولو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم، فقد أجاز جمعٌ تقليد غير الأعلم بناء على فتوى الأعلم هذه، خلافاً لما ذهب إليه السيد كاظم اليزدي وغيره، حيث أفتوا بوجوب تقليد الأعلم حتى لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم.

ومن هؤلاء الذين أجازوا تقليد غير الأعلم لو أفتى الأعلم بذلك: السيد حسين البروجردي، والسيد الخميني، والسيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد علي السيستاني، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد عبد الهادي الشيرازي، والسيد أحمد الخوانساري، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ عبد الكريم الحائري، والسيد محسن الحكيم، والسيد الخوئي، والسيد الگلپايگاني وغيرهم. وخالف في أصل الموضوع بعضٌ، مثل السيّد محمّد الفيروزآبادي (١٣٤٥هـ)، في تعليقته على العروة، واعتبر أنّ مسألة تقليد الأعلم ليست تقليديّةً، بل على العامي هو أن يقرّر بحكم عقله ما الذي يجب عليه فعله وما يحكم به عقله الموضوعي، ويظهر هذا ايضاً من الشيخ علي پناه الاشتهاردي في مدارك العروة، وكذلك أفتى السيد محمّد حسين فضل الله صريحاً بعدم وجوب تقليد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم.

والأقرب أنّ الفقيه القائل بوجوب تقليد الأعلم ربما من الطبيعي أن يقول بأنّ على العامي تقليد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم والعكس هو الصحيح، إذ هذا ما رآه عقله وأوصله إليه تفكيره. لكنّ المسألة تكمن في أنّ العامي في مقامه وحالته قبل أن يشرع في التقليد، ما هو الملزم له ـ فيما بينه وبين الله ـ أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم إذا لم يقتنع بفكرة تقليد الأعلم بعقله؟! كلّ ما فعله الفقهاء هنا أنّهم وضعوا أنفسهم مكان العامي ثم فكّروا عنه وافترضوا أنّ عقله الموضوعي يوصله إلى هذا، وكأنّه إذا فعل غير ذلك فقد عاند عقله! فليس شيءٌ يلزم العامي ما لم يقتنع هو ـ قبل بدء التقليد ـ

بوجوب تقليد الأعلم، ومن ثمَّ فالعلاقة بين الفقيه والعامي هنا هي علاقة إقناعيّة، وليست علاقة تقليديّة، تماماً كما هي العلاقة بين الفقيه والعامي في أصل وجوب التقليد، خاصّة وأنّ الدليل العمدة على وجوب تقليد الأعلم عندهم يرجع تارةً لحكم العقل وأخرى لبناء العقلاء.

فالصحيح عدم كون مسألة وجوب تقليد الأعلم تقليديّة بهذا المعنى، فلو اشتبه فيها العامي بلا تقصير منه فهو معذور، كيف وقد قال علماء كبار بعدم وجوب تقليد الأعلم. فعلينا إذا أردنا إلزام العامي بتقليد الأعلم أن نُقنعه بذلك، وليس من أدوات الإقناع فتوى الأعلم نفسها أو فتوى المشهور، ما لم يوجب ذلك في نفس العامي الحَيرة وإجراء دوران الأمر عنده هو بين التعيين والتخيير وأمثال ذلك.

حكم التبعيض في التقليد وأنواعه

الأمر الثالث: حكم التبعيض في التقليد وأنواعه، إذا قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم، كما هو الصحيح، أو كان المجتهدان متساويين في العلم، جاز التبعيض بين الفقيهين أو الفقهاء، وهذا ما يفتي به جملةٌ من الفقهاء بناء على هاتين الحالتين.

لكنّ بعض الفقهاء كانت لديه تفصيلات، وأبرز تفصيل هنا هو رفض التبعيض في الفعل الواحد ذي الأجزاء المترابطة، حيث قالوا بأنّه يجوز التبعيض في الأبواب، مثل أن يقلّد الأوّل في العبادات والثاني في المعاملات، أو يقلّد الأوّل في الصلاة، والثاني في الصوم، أمّا أن يقلّد الأوّل في فعلٍ صلاتي والثاني في فعلٍ صلاتيٍّ آخر، مع العلم بالمخالفة بينهما في الرأي، فهذا غير جائز.

ومثاله الذي ذكروه أن يقلّد الأوّلَ في كفاية التسبيحات الأربع مرّة واحدة في الركعتين الأخيرتين، فيما يقلّد الثاني في كفاية بعض السورة في القراءة في الركعتين الأولى والثانية، ففي مثل هذه الحال لا يصحّ التبعيض. وقد علّلوا ذلك بأنّ كلا الفقيهين يعتبر الصلاة غير صحيحة هنا: الأوّل لاعتقاده بلزوم السورة، والمفروض أنّ المكلّف أتى ببعض السورة، والثاني لاعتقاده بلزوم التسبيحات الثلاث، والمفروض أنّ المكلّف أتى بتسبيحة واحدة، فليس بيد المكلّف ما يصحّح له صلاته هذه من حجّةٍ معتبرة؛ إذ لا يوجد بين الفقيهين من

يصحّحها، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وبهذا جرى التبعيض في نظريّة التبعيض نفسها، فصارت تجري في موضعٍ دون آخر. ومن هؤلاء الفقهاء ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ الذين وافقوا على هذا التفصيل جملةٌ من المعلّقين على العروة، وكذلك السيد الخوئي، والشيخ حسين علي المنتظري، وغيرهم، حيث رفضوا قول صاحب العروة بجواز التبعيض حتى في العمل الواحد.

والأقوى صحّة التبعيض مطلقاً إلا في حالة واحدة، وهي أن يرى الفقيهان (أو يعلم الفرد نفسه) أنّ هذا المكلّف قد وقع في المخالفة القطعيّة ولو كان وقوعه عن جهلٍ، بحيث لا تصحّ صلاته ولو في هذه الحال، كما لو ترك صلاة الظهر يوم الجمعة بفتوى من لا يرى وجوب الظهر، وترك صلاة الجمعة بفتوى من يرى عدم وجوب الجمعة، فبقي بلا صلاة في ظهر يوم الجمعة، فهنا لا يصحّ هذا التقليد. والسبب هو العلم القطعي بمخالفة الواقع، أو إفتاء كلا الفقيهين بعدم الكفاية ولو صدر ذلك عن جهل من المكلّف، فيلزمه القضاء بفتواهما معاً هنا. وهذا بخلاف الأجزاء المترابطة للفعل الواحد فهي وإن صدق في بعض حالاتها ما أسلفناه في صلاة الظهر والجمعة يوم الجمعة، كما لو أفتى الأوّل بعدم وجوب الركوع مع اعتقاد الثاني ببطلان الصلاة بلا ركوع ولو عن جهل أو عن حجّة، فيما أفتى الثاني بعدم وجوب السجود مع اعتقاد الأوّل ببطلان الصلاة مطلقاً بلا سجود..

لكنّ الأمر لا يجري بوصفه قاعدة في مطلق حالات الأجزاء المترابطة في الفعل الواحد، كالمثال الذي أسلفناه أعلاه (السورة والتسبيحات)؛ فإنّ الفقيه الأوّل يرى بطلان الصلاة ببعض السورة على تقدير عدم العذر أو الحجّة للمكلّف في مخالفة ذلك، لا مطلقاً، والثاني يرى الأمر عينه في عدم تكرار التسبيحات ثلاث مرّات، على تقدير عدم وجود العذر أو الحجّة للمكلّف، فلا يرى الفقيهان البطلان هنا حتى مع الجهل رغم وجود حجّة، وفي مثله يمكن القول بالإجزاء. نعم لو أفتيا معاً ببطلان الصلاة بترك السورة وترك التسبيحات الثلاث حتى لو تحقّق الترك عن جهل أو حجّة، فهنا لا يصحّ التبعيض المذكور.

والخلاصة: إنّ التبعيض جائز بمختلف أنواعه إلا في حالة واحدة، وهي أن لا يكون ما

فعله المكلّف أو أقدم عليه، مما يَعْلَم هو قطعاً أو يفتي الفقيهان ببطلانه وعدم كفايته ولو صدر من المكلف عن جهل أو مع وجود حجّة. وهذه النتيجة لا فرق فيها بين الأجزاء المترابطة للفعل الواحد أو الأفعال المتعدّدة، فالقضيّة ليست مرتبطةً بارتباطيّة الأفعال، بل بخصوصيّة البطلان ولو على تقدير الجهل ووجود الحجّة.

نقد شرط الكفاءة في التصدّي للأمور العامّة

الأمر الرابع: شرط الكفاءة في التصدّي للأمور العامّة، فقد اهتمّ الفقهاء الشيعة والسنّة، وقبلهم الأصوليّون، بدراسة شروط المفتي والمقلَّد، ونوع وشكل العلاقة بينه وبين المستفتي والمقلِّد، حيث شغلهم هذا الموضوع عبر التاريخ، واشتملت الكتب الأصوليّة على ما يُعرف بباب المفتي والمستفتي، قبل أن ينتقل هذا الموضوع للمدوّنات الفقهيّة، وبخاصّة في العصر الحديث عند الشيعة الإماميّة، بل صُنّفت كتبٌ مستقلّة تحت هذا العنوان، من بينها ـ على سبيل المثال ـ كتاب «صفة المفتي والمستفتي» للقاضي نجم الدين أحمد بن حمدان الحنبلي (٦٩٥هـ). وفي العصر الحديث، وعقب تنامي نشاط الفقهاء في الحياة السياسيّة والعامّة منذ نهايات القرن التاسع عشر وإلى اليوم، أخذت بعض الشروط تضاف أكثر فأكثر، سواء في المقاربات الفكريّة أم التحليلات الفقهيّة، أم حتى في بعض الكتب الفتوائيّة والرسائل العمليّة. وواحد من هذه الشروط التي ذكرها بعضٌ ـ مثل: السيّد محمود الهاشمي ـ هو امتلاك المرجع لكفاءة التصدّي للأمور العامّة، فمن دونها لا يجوز تقليده.

ولكن الأقرب أنّه ليس هناك دليلٌ مقنع على شرطٍ من هذا القبيل (شرط الكفاءة في التصدّي للأمور العامّة)، في المفتي ومرجع التقليد، وكذلك مثل شرط الشجاعة وأمثاله ـ بعيداً عن شرط العدالة ـ مما كثر تداوله في أدبيّات الإسلام الحركي في القرن العشرين، فلم يرد هذا الأمر في كتابٍ أو سنّة أو قاعدة.

بل الظاهر أنّه وقع خلطٌ هنا بين شروط المتصدّي لشؤون الولاية والسلطة، وشروط المرجع، فالمرجع بما هو مرجعٌ ومفتٍ ليس من شروط الرجوع إليه كفاءته في القضايا العامّة، بل هذا الشرط عقلانيٌّ له صلة بجانب الولاية العامّة أو الخاصّة الثابتة له.

مسألة ٩: إذا علم أنّ أحد الشخصين أعلم من الآخر، فإن لم يعلم الاختلاف في الفتوى بينهما، تخيّر بينهما، وإن علم الاختلاف وجب الفحص عن الأعلم، ويحتاط ـ وجوباً ـ في مدّة الفحص، فإن عجز عن معرفة الأعلم فالأحوط وجوباً الأخذ بأحوط القولين، مع الإمكان، ومع عدمه يختار من كان احتمال الأعلميّة فيه أقوى منه في الآخر، فإن لم يكن احتمال الأعلميّة في أحدهما أقوى منه في الآخر تخيّر بينهما، وإن علم أنّهما إمّا متساويان، أو أحدهما المعيّن أعلم وجب الاحتياط،

والتفكيك في الشخص بين مرجعيّته وولايته أمرٌ غاب عن كثير من المعاصرين في تقديري، فحيث وقع تلازم عمليّ بين المرجعيّة والولاية ـ ولو الولاية الخاصّة ـ تمّ تصور أنّ ما هو من شروط ولايته هو في الحقيقة من شروط مرجعيّته، وهذا خطأ. تماماً كما لو فرضنا أنّ المرجع غير خبير ولا كفاءة له في صرف الأخماس على المستحقّين، لسببٍ أو لآخر لا يضرّ لا باجتهاده ولا بعدالته، فهنا فتواه حجّة، لكن لا يجوز للمقلِّد تسليمه الخمس ما دام هو يشرط تسليم الخمس لمطلق المجتهد العارف بالمصارف بنحو المعرفة الكليّة والجزئيّة، الحكميّة والموضوعيّة، كما هي الحال في نظريّة تسليم الخمس للحاكم بمعيار إحراز رضا الإمام، رغم ما فيها من إشكالات كثيرة تجعلها غير مقنعة إطلاقاً.

من هنا، فإنّ تكثير شروط المرجع والمفتي نتيجة ملابسات لا ترجع لخصوصيّة إفتائه ومرجعيّته، بل لخصوصيّة ولايته القضائيّة أو الخاصّة أو العامّة، هو أمرٌ غير دقيق.

عدم صحّة القول بتلازم المرجعيّة والولاية

والقول بتلازم المرجعيّة والولاية فقهيّاً مطلقاً، فمن لا ولاية له لا مرجعيّة له، وفتواه ليست بحجّة، كما يطرحه بعض الباحثين.. أمرٌ لم يثبت. نعم، لو كانت معرفته بالقضايا العامّة ـ وليس الكفاءة بما هي مهارة، بل المعرفة ـ لها دور في صدق عنوان المجتهد عليه، بحيث لولا هذه المعرفة يُشكّ في اجتهاده وبخاصّة في القضايا المعاصرة، فهذا أمرٌ آخر، بل هو في الحقيقة بحثٌ في مكوّنات الاجتهاد وعلومه، لا في ثبوت شرطٍ إضافيّ غير الاجتهاد، فانتبه.

فإن لم يمكن وجب تقليد المعيّن[١].

مسألة ١٠: إذا قلّد من ليس أهلاً للفتوى وجب العدول عنه إلى من هو أهلٌ لها، وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب العدول إلى الأعلم، مع العلم بالمخالفة بينهما، وكذا لو قلّد الأعلم ثمّ صار غيره أعلم[٢].

مسألة ١١: إذا قلّد مجتهداً، ثمّ شكّ في أنّه كان جامعاً للشرائط أم لا[٣]، وجب عليه الفحص، فإن تبيّن له أنّه كان جامعاً للشرائط بقي على تقليده، وإن تبيّن أنّه كان فاقداً لها، أو لم يتبيّن له شيء عدل إلى غيره، وأمّا أعماله السابقة فإن عرف كيفيّتها رجع في الاجتزاء بها إلى المجتهد الجامع للشرائط، وإن لم يعرف كيفيّتها قيل: بنى على الصحّة، ولكن فيه إشكالٌ، بل منع[٤]. نعم إذا كان الشكّ في خارج الوقت لم يجب القضاء.

---

(١) قد ظهر الموقف من هذه المسألة ممّا تقدّم، وأنّ جميع هذه الفروض لا حاجة إليها.

(٢) الحكم في الفرض الأوّل صحيح، أمّا في الفروض اللاحقة فهو مبنيٌّ على وجوب تقليد الأعلم، ولم يثبت كما قلنا.

(٣) المراد من هذا الشك هو الشكّ في جامعيّته للشرائط منذ أن بدأ في تقليده، لا الشكّ في بقاء جامعيّته لها، مما سيأتي الحديث عنه في مسألةٍ مستقلّة لاحقة.

صحّة عمل المكلف لو اعتمد على حجّة شرعيّة ثم عدل لمن قال بالبطلان

(٤) الحكم بلزوم الإعادة هنا فيما إذا كان الخلل موجباً للبطلان مع الجهل مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي، وإلا فإذا اعتمد في عمله السابق على فتوى فقيهٍ رجع إليه بحجّة شرعيّة أجزأه بلا فرق بين العبادات وغيرها، وإلا ـ بحيث لم يكن رجوعه للأوّل عن حجّة شرعيّة مبرأة للذمّة ـ عمل بمقتضى فتوى الفقيه الآخر الذي رجع إليه رجوعاً صحيحاً، فإن كان يحكم بالبطلان حتى مع الجهل أعاد وإلا فلا.

مسألة ١٢: إذا بقي على تقليد الميت ـ غفلة أو مسامحة ـ من دون أن يقلّد الحيّ في ذلك، كان كمن عمل من غير تقليد، وعليه الرجوع إلى الحيّ في ذلك[١].

مسألة ١٣: إذا قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط، والتفت إليه ـ بعد مدّة ـ كان كمن عمل من غير تقليد[٢].

مسألة ١٤: لا يجوز العدول من الحيّ إلى الميت الذي قلّده أوّلاً كما لا يجوز العدول من الحي إلى الحي، إلا إذا صار الثاني أعلم[٣].

مسألة ١٥: إذا تردّد المجتهد في الفتوى[٤]، أو عدل من الفتوى إلى التردّد، تخيّر المقلّد بين الرجوع إلى غيره والاحتياط إن أمكن.

مسألة ١٦: إذا قلّد مجتهداً يجوّز البقاء على تقليد الميت، فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع فيها إلى الأعلم من الأحياء[٥]. وإذا قلّد مجتهداً فمات فقلّد الحيّ القائل بجواز العدول إلى الحيّ، أو بوجوبه، فعدل إليه، ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء، وجب عليه البقاء

---

(١) بل يكفي ما فعله ولا يجب الرجوع إلى الحيّ بعنوانه؛ لما قلناه من عدم وجوب تقليد الحيّ.

(٢) فيجري عليه ما تقدّم في (المسألة رقم: ١١).

(٣) اتضح مما تقدّم أنّه يجوز العدول في المورديْن.

(٤) العبرة بتردّده وعدم تردّده في النظر العلمي النهائيّ، لا في الفتوى بعنوانها، فليس للفتوى بما هي فتوى موضوعيّة ـ على خلاف الحكم القضائي ونحوه ـ بل المعيار هو نظره العلمي النهائي ولو لم يبيّنه في الفتاوى، وإنّما بيّنه في كتبه الاستدلاليّة مثلاً. وسوف يأتي أنّ الرجوع في موارد الاحتياطات الوجوبيّة ليس على إطلاقه لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم.

(٥) بل يجوز، ولا يجب الرجوع لأعلم الأحياء.

على تقليد الأوّل في ما تذكّره من فتاواه فعلاً[١].

مسألة ١٧: إذا قلّد المجتهد وعمل على رأيه، ثمّ مات ذلك المجتهد، فعدل إلى المجتهد الحيّ، لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية، وإن كانت على خلاف رأي الحي، فيما إذا لم يكن الخلل فيها موجباً لبطلانها مع الجهل، كمن ترك السورة في صلاته اعتماداً على رأي مقلّده، ثمّ قلّد من يقول بوجوبها، فلا تجب عليه إعادة ما صلاه بغير سورة[٢].

مسألة ١٨: يجب[٣] تعلّم أجزاء العبادات الواجبة وشرائطها، ويكفي أن يعلم إجمالاً أنّ عباداته جامعة لما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط، ولا يلزم العلم تفصيلاً بذلك، وإذا عرضت له في أثناء العبادة مسألة لا يعرف حكمها جاز له العمل على بعض الاحتمالات، ثمّ يسأل عنها بعد الفراغ، فإن تبيّنت له الصحّة اجتزأ بالعمل، وإن تبيّن البطلان[٤] أعاده.

مسألة ١٩: يجب[٥] تعلّم مسائل الشكّ والسهو، التي هي في معرض

---

(١) لا خصوصيّة لما تذكّره أو نسيَه، بل العبرة بفتوى من رجع إليه أخيراً.

(٢) قد اتضح الموقف مما علّقناه على (المسألة رقم: ١١)، فراجع.

(٣) هذا الوجوب المرتبط بهذا الموضوع ـ أعني الصلاة وأمثالها ـ ليس شرعيّاً، بل هو عقلي، بمعنى أنّه وإن أمرت الشريعة بالتعلّم في الجملة، لكنّه لم يرد دليل معتبر على التعلّم المرتبط بأفعال الصلاة وأمثالها، بل الوارد هو الأمر بالصلاة، والذهن العقلائي ـ كما المعطى العقلي ـ يفهم بنحو الارتكاز اللبي المتصل أنّه لا بدّ من تعلّم الشيء عادةً، كي تقوم بتحقيقه، وإن كان يمكن فرض موارد نادرة يمكن فيها تحقيق المأمور به دون مفهوم التعلّم، كما في حال وجود شخص آخر يصلّي معك فتقوم بعين ما يقوم به، فالعبرة بتحقيق المأمور به على الوجه الشرعي.

(٤) حتى في مورد الجهل.

(٥) لا يجب، بل يمكنه الصلاة ولو من دون تعلّم، فإذا عرض له ابتلاءٌ سأل عنه، وهكذا،

الابتلاء، لئلا يقع في مخالفة الواقع.

مسألة ٢٠: تثبت عدالة[١] المرجع في التقليد بأمور:

الأوّل: العلم[٢] الحاصل بالاختبار أو بغيره.

الثاني: شهادة عادلين بها، ولا يبعد ثبوتها بشهادة العدل الواحد، بل بشهادة مطلق الثقة أيضاً[٣].

الثالث: حسن الظاهر، والمراد به حسن المعاشرة والسلوك الديني بحيث لو سُئل غيره عن حاله لقال: لم نر منه إلا خيراً[٤].

إلا إذا كان يغلب على ظنّه جدّاً الوقوع فيها، بحيث لا يمكنه عند الوقوع السؤال، ويحصل من ذلك بطلان أعماله القادمة مع خروج الوقت. وبعبارة أخرى: المعيار هنا هو أن يحصل له نوع وثوق بصحّة صلاته القادمة وأنّه لم يقصّر في أدائها والحفاظ عليها، فلا موضوعيّة لمسائل الشكّ والسهو، ولا حتى لباب الصلاة. هذا في مسائل الشكّ والسهو، أمّا أصل تعلّم كيفيّة الصلاة فهو واجب وجوباً مقدّميّاً لو توقّف أداء الصلاة الصحيحة عليه، كما تقدّم توضيح ذلك آنفاً.

(١) تقدّم أنّه لا يُشترط في المقلَّد العدالة ولا الورع ولا ترك الانكباب على الدنيا ولا نحو ذلك، بل المشروط فيه ـ بما هو مقلَّد ـ النزاهة في البحث العلمي وفي الإخبار عن نتائج بحثه فقط.

(٢) المراد بالعلم هنا ما يشمل الاطمئنان.

(٣) إذا حصل من هذه الشهادات وثوق وطمأنينة عقلائيّة وعرفيّة، وعليه فلو تعارضت الشهادات أخذ بالموثوق به منها ـ كما لو كانت الشهادة (أ) صادرة من أشخاص هم في نوعيّتهم وعددهم مما لا يرقى الشكّ إلى دقّة نظرهم، بخلاف الشهادة (ب) فإنّها صدرت من مجرّد اثنين ليسا بتلك المثابة في الخبرويّة ـ وإلا سقطت.

(٤) إذا حصل من حُسن الظاهر وثوق بعدالته فبها ونعمت، وإلا فلا يكفي، إلا إذا قلنا بأنّ العدالة هي حُسْن الظاهر نفسه، كما يُفهم من بعض الفقهاء. هذا وحسن الظاهر أمارة

ويثبت اجتهاده ـ وأعلميّته أيضاً ـ بالعلم، وبالشياع المفيد للاطمئنان[١]، وبالبيّنة، وبخبر الثقة في وجهٍ[٢]، ويعتبر في البيّنة وفي خبر الثقة هنا أن يكون المخبر من أهل الخبرة[٣].

مسألة ٢١: من ليس أهلاً للمرجعيّة في التقليد[٤] يحرم عليه الفتوى بقصد عمل غيره بها[٥]، كما أنّ من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء، ولا يجوز

العدالة، لكنّ عدم تحقّق حسن الظاهر ليس دليلاً بنفسه على الفسق إلا مع قرائن إضافيّة تفيد الوثوق، فانتبه.

التمييز في الشياع المثبت للاجتهاد أو الأعلمية بين الوسط النخبوي وغيره

(١) هذا الاطمئنان يمكن تصوّره موضوعيّاً فيما لو كان الشياع آتياً ولو من بعض المحافل العلميّة وأوساط النخبة الخبيرة بالاجتهاد الفقهي، أمّا لو أتى من جمهور الناس مع عدم اطّلاعهم على شيء، فيما أطبقت المحافل العلميّة على نفي الفقاهة، لا أنّها سكتت فقط، فإنّ القول بكون الاطمئنان هذا موضوعيّاً في غاية الصعوبة، ما لم تدخل عناصر أخَر، ومنه يُعلم الحال في تأثير الجوانب الإعلاميّة والسياسيّة على تشكيل الرأي العام هنا.

(٢) لو أفاد الوثوق والاطمئنان لا مطلقاً.

(٣) ولو لم يكن فقيهاً.

(٤) ولو لفقده شرطاً من شروط شرعيّة تقليده، غير شرط الفقاهة؛ فلو قلنا بشرط الذكورة في مرجع التقليد فالأنثى الفقيهة لا يجوز لها ـ ولو كانت هي الأعلم ـ الإفتاء بقصد عمل الآخرين بفتواها.

حجيّة قول الفقيه قائمة على رأيه العلمي لا خصوص الفتوائي

(٥) هنا أمران:

١ـ المفتي يكفيه أن يكون هو على قناعة موضوعية شرعيّة بكونه فقيهاً، ولو لم تثبت فقاهته عند أحد.

٢ـ إنّه وإن حرم على غير الفقيه بيان رأيه الفقهي بقصد عمل الآخرين به، لكنّ حجيّة قول الفقيه لا تقتصر على حالة بيانه لرأيه العلمي بقصد عمل الآخرين به، ولبيان هذه المسألة لا بدّ من توضيح وهو أنّ المتداول في الفقه الإسلامي مفهوم حجيّة الفتوى، وعندما يتمّ الحديث عن التقليد فإنّ مفهومه مرتبط بالاعتماد على فتواه أو بمطابقة العمل لفتواه، أو غير ذلك من التعاريف التي ذكروها هناك. وفي القرون الأخيرة برزت في الحياة الشيعيّة بالخصوص ظاهرة الاحتياط في الفتاوى (وليس الفتوى بالاحتياط، فإنّها أمرٌ آخر شاع بين المتقدّمين نتيجة منطلقات منهجيّة لديهم، وكذلك بين المتأخّرين في حالات محدّدة).

والمراد بالاحتياط في الفتوى ـ وأعني به هنا الاحتياط الوجوبي خاصّة دون الاستحبابي ـ تجنّب الفقيه إصدار فتوى في مسألة معيّنة، والاستعاضة عن ذلك بتعبيرات الاحتياط الوجوبي المعروفة في الرسائل العمليّة.

وهذه الظاهرة لها جذور منذ عصر مدرسة الحلّة في القرن السابع والثامن الهجريّين، لكنّها كبرت جداً منذ القرن الحادي عشر، وبخاصّة بعد الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، الذي تُعتبر رسالته العمليّة مظهراً أعلى من مظاهر هذا الاحتياط الذي ترك تأثيره على جميع العلماء بعده تقريباً.

وقد أفرزت هذه الظاهرة ثنائيّةً جديدة تقوم على التمييز بين الفتوى والرأي العلمي، بمعنى أنّ الفقيه يمكن أن يكون لديه رأيٌ علمي موجود في بحوثه الاستدلاليّة، لكنّه في الرسالة العمليّة وفي فتاويه لا نجد هذا الرأي، بل نجد مكانه احتياطاً وجوبيّاً. ومن المعروف أنّ الاحتياط الوجوبي عادةً تعبيرٌ آخر عن عدم رغبة الفقيه في إصدار فتوى، ولهذا يرجع المقلِّدون إلى الفقيه الأعلم بعده، فإنّه حيث لم يُصدر فتوى، فسوف يكون الأعلم بعده هو الأعلم بين المفتين بهذه القضيّة، فتقليدُه يكون تقليداً للأعلم على طبق القاعدة، إلا على بعض الآراء التي ترى أنّ الاحتياط لو تضمّنت منطلقاتُه تخطئة فتاوى الآخرين (غير الأعلم)، فإنّه يُشكل الرجوع لتلك الفتاوى رغم وجود الاحتياط الوجوبي عند الأعلم، وسيأتي الحديث عن ذلك.

وقد تعدّدت كثيراً منطلقات الاحتياطات الوجوبيّة، وكُتب في هذا الموضوع أكثر من دراسة منشورة، ومن بينها دراسات للشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي والشيخ رضا أستادي وغيرهما. ولا أريد الحديث هنا عن الاحتياطات، فالكلام فيها طويل، وقد تحدّثنا عنها في مناسبات عدّة، لكن ما أودّ الحديث عنه هنا باختصار شديد هو: هل الحجيّة ثابتة لفتوى الفقيه بما لها من مفهوم في الرسالة العمليّة، أو أنّ الحجيّة لرأيه العلمي، بحيث يكون الرأي العلمي هو الفتوى، ولو لم يكن مذكوراً في الرسالة العمليّة أو كان المذكور في الرسالة العمليّة هو الاحتياط الوجوبي؟ ومعنى ذلك أنّه لو فرضنا أنّنا أحرزنا أنّ الرأي العلمي للفقيه هو حليّة شيء، بحيث توصّل إلى ذلك بوضوح في بحوثه العلميّة المنشورة أو المنقولة لنا من قبل من يعتمد على قوله، لكنّه في الرسالة العمليّة احتاط وجوباً، فهل رأيه العلمي يمثل فتوى تملك الحجيّة بحيث يمكننا العمل على وفقها، ومن ثمّ لا يمكن الرجوع لغيره ـ وفقاً لنظريّة تقليد الأعلم ـ حتى لو كانت الرسالة العمليّة متضمّنة للاحتياط الوجوبي المستدعي تلقائيّاً للرجوع للغير أو لا؟ وكذا لو كان رأيه العلمي هو الحرمة، لكنّه احتاط وجوباً ليسهّل على المكلّفين الرجوع لغيره ممن يقول بالحليّة، فهل الحجيّة في نصوصه في الرسالة العمليّة أو في رأيه العلمي في كتبه وبحوثه؟

الأقوى أنّه لو عرفنا رأيه العلمي النهائي فإنّ رأيه العلمي النهائي حجّة؛ وذلك أنّ الحجيّة للرأي العلمي النهائي للفقيه، بلا فرق بين أن يكون في كتبه العلميّة البحثيّة أو دروسه أو كتبه الفتوائيّة. ومعنى «الرأي العلمي النهائي» هو أن يكون الفقيه مقتنعاً قناعةً تامّة بالحكم الذي توصّل إليه، وأنّه الحجّة بينه وبين ربّه.

وعليه:

أ ـ فلو احتاط الفقيه في الرسالة العمليّة وانطلق احتياطُه من تردّده في البحث أو عدم وضوح النتيجة عنده ولو بسبب ذهاب المشهور إلى عكس ما توصّل إليه، أو وجود عنوان ثانوي عام يجعله يمتنع عن الأخذ بالحكم الأوّلي الذي توصّل إليه، وهو معنى كون احتياطه حقيقيّاً، ففي مثل هذه الحال لا يكون الأخذ برأيه العلمي ممكناً؛ لفرض عدم وجود رأي علمي لديه، بل يلزم الرجوع لاحتياطه وترتيب آثار الاحتياطات الوجوبيّة

عليه. وهذا هو ـ أو يُشبه ـ ما يعبّر عنه القدماء عادةً بـ «التوقّف».

ب ـ أمّا لو علمنا أنّ رأيه العلمي واضحٌ وقاطع بتحريم شيء أو تحليله، لكنّه انطلق في احتياطه الوجوبي من أسباب غير بحثيّة ولا ترجع لمعرفته بالحكم الشرعي نفسه أوّليّاً وثانويّاً، بل لمبرّرات موضوعية ظرفيّة تمنعه هو نفسه عن الإفتاء، مثل أنّه يخشى من ردود أفعال الأوساط الحوزويّة على فتواه، ولا يرى مصلحةً في أن يبوح برأيه العلمي في الرسالة العمليّة، أو مثل أنّه لا يريد أن يشقّ على المكلّفين؛ لكون رأيه العلمي تحريميّاً، أو لغير ذلك، ففي مثل هذه الحال ـ وهي التي يكون الاحتياط فيها صوريّاً ـ يكون رأيه العلميّ حجّةً، ولا عبرة باحتياطاته الوجوبيّة في حقّ من اطّلع ـ بطريقٍ حجّة ـ على رأيه العلمي النهائي. ومن الواضح أنّ التمييز في الاحتياطات الوجوبيّة بين ما يكون الرأي العلمي النهائي خلفها أو لا، ليس متيسّراً لكثيرين، بل للأكثر عادةً، إذ يحتاج لمعرفة واضحة وعن قرب بالفقيه وآرائه ومنطلقاته في الاحتياط الوجوبي هنا أو هناك، فلا يجوز الاستعجال والبناء على الظنّ والتخمين.

ج ـ من هنا تترتب نتيجة أخرى، وهو أنّ الفقهاء الذين ليست لهم رسائل عمليّة، لكنّهم يُبدون آراءهم الفقهيّة النهائيّة بكلّ وضوح وقاطعيّة في بحوثهم أو أجوبتهم، يمكن الأخذ بآرائهم هذه ما دامت تخضع لمفهوم «الرأي العلمي النهائي»، حسبما أوضحناه، بعيداً عن فكرة الأعلميّة هنا. فلا يحتاج التقليد لمفهوم التصدّي المرجعي، بمعنى أنّه لا يحتاج تقليدُك لشخص في فتاويه أو فتوى من فتاويه، لأن يكون معلناً تصدّيه للمرجعيّة العامّة أو مُصدراً لرسالة عمليّة بالمفهوم النمطي المتعارف.

والمستند في ذلك كلّه أنّه لا يوجد لدينا في الأدلّة المعتَمدة شيءٌ يميّز بين الفتوى والرأي العلمي، بل جوهر الفكرة هو رجوع الجاهل إلى العالم، وبناء العقلاء على ذلك، ويصدق في المورد الذي أشرنا إليه عنوان رجوع الجاهل إلى العالم، فلو كنتُ أعلم رأي الطبيب في مرضي وطريقة العلاج منه، لكنّه لم يكن قادراً على أن يتكلّم معي لسببٍ أو لآخر، كما لو كان بعضُ الناس يهدّدونه بأنّه لو أخبرني فسيقتلونه، ففي مثل هذه الحال لا يسقط رأيه العلمي عن الحجيّة، بل هو مصداقٌ جليّ للقانون العقلائي الذي يُشكّل الأصل في فكرة

الترافع إليه ولا الشهادة عنده[١]، والمال المأخوذ بحكمه حرام، وإن كان الآخذ محقّاً، إلا إذا انحصر استنقاذ الحقّ المعلوم بالترافع إليه. هذا إذا كان المدّعى به كليّاً، وأمّا إذا كان شخصيّاً فحرمة المال المأخوذ بحكمه، لا تخلو من إشكال[٢].

التقليد. وليس مشروطاً في حجيّة رأي العالِم أن يُبدي رأيه بقصد عمل الآخرين به، فإنّ هذا القصد ليس شرطاً في القانون العقلائي، فالفتوى هي «الرأي العلمي النهائي»، لا الرأي المبرَز بقصد عمل الآخرين به، وهذا بخلاف «الحكم» الذي يصدره القاضي أو الإمام، فإنّ الأحكام تأخذ هويّتها من الإصدار القانوني لها، لا من مجرّد اقتناع الحاكم بمضمونها، فلو اقتنع القاضي ولكنّه لم يُصدر حكماً بعدُ فلا قيمة لقناعاته، فيما الفتوى ليست كذلك، بل مرجع الحجيّة فيها هو علم العالم، وليس حكمه واعتباره القانوني.

التمييز في حكم الترافع بين قضاة الجور ومسلوب أهليّة القضاء

(١) لا دليل على حرمة الترافع أو الشهادة عنده بعنوانيهما، وبخاصّة لو كان القاضي يرى فقاهة (اجتهاد) نفسه اشتباهاً، لكن لو لزم من ذلك سلب صاحب الحقّ حقّه أو ترتّب على ذلك عنوان ثانوي فيحرم، وهذا بخلاف الترافع عند قضاة الجور فهو محرّمٌ بعنوانه، ولا ينبغي الخلط بين عنوان «من ليس أهلاً للقضاء» وعنوان «مَن هو مِن قضاة الجور».

(٢) كلّ من حُكم بعدم جواز الترافع عنده، أو حُكم بعدم شرعيّة ممارسته العمل القضائي، لو وقع الترافع عنده فإن كان المال المأخوذ بحكمه شخصيّاً جزئيّاً جاز الأخذ مع إحراز المكلّف أنّ هذا مالُه بالفعل، وأمّا إذا كان كليّاً وكان مستحقّاً للمال في الحال، كما في الدين المؤجّل الذي حلّ أجله، وألزمه القاضي بالدفع، فإن عيّن الطرف الآخر المال وأعطاه بفعل حكم القاضي بمبدأ السداد فلا شكّ في جواز أخذه، وإن عيّن القاضي نفسه المال في شيءٍ بعينه، فإن كان امتناع الطرف الآخر عن التسليم لمجرّد الامتناع عن تسليم الحقّ الكلّي، لا لخصوصيّة فيما عيّنه القاضي ـ بحيث لولا امتناعه عن مبدأ التسليم فهو لا يمانع من تطبيقه على هذا المورد الذي عيّنه القاضي ـ جاز الأخذ، وإلا أشكل، وتعيّن الأخذ من باب المقاصّة في هذه الحال إن لم يكن يمكن الترافع عند من يجوز الترافع عنده.

مسألة ٢٢: الظاهر أنّ المتجزّي في الاجتهاد[١] يجوز له العمل بفتوى نفسه، بل إذا عرف مقداراً معتداً به من الأحكام[٢] جاز لغيره العمل بفتواه، إلا مع العلم بمخالفة فتواه لفتوى الأفضل، أو فتوى من يساويه في العلم[٣]. وينفذ قضاؤه ولو مع وجود الأعلم.

مسألة ٢٣: إذا شكّ في موت المجتهد، أو في تبدّل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، جاز البقاء على تقليده إلى أن يتبيّن الحال[٤].

جواز ـ بل لزوم ـ عمل الفقيه المتجزّي برأي نفسه

(١) بلا فرق بين تعريفَيه، فسواء قلنا بأنّ المتجزّي هو القادر على ممارسة الفقاهة والاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض (تجزّي المَلَكَة)، أم قلنا بأنّه القادر على ممارستهما في جميع الأبواب، لكنّ الظروف الموضوعيّة أو غيرها لم تسمح له بالقيام بهذه الممارسة في تمام الأبواب، فاجتهد في بعضها أو في بعض المسائل دون بعض، ففي كلتا الحالتين يمكنه تقليد نفسه ـ بل يلزمه ـ فيما اجتهد فيه، ويمكن للآخرين الرجوع إليه في ذلك. وهذا المتجزّي يمكنه الأخذ بقول غيره فيما لم يجتهد فيه ـ بعيداً عن الاحتياط الوجوبي الذي أشرنا إليه سابقاً، بالاجتهاد مع المكنة ـ ما لم يكن قد اجتهد هو في قول الغير فتوصّل لبطلانه، وإن لم يتوصّل للنتيجة النهائية في المسألة، كما سيأتي نظيره في قضيّة الاحتياطات الوجوبيّة. **ومثله ما لو كان تجزّيه في علوم الاجتهاد**، كما لو كان مجتهداً في أصول الفقه غير مجتهد في الفقه أو كان مجتهداً في علوم الرجال والحديث دون الفقه وهكذا، فإنّه لو توصّل لبطلان قول الفقيه الآخر في مبناه الرجالي أو الأصولي، فإنّه لا يمكنه بعد ذلك الأخذ بقوله المبنيّ ـ حصراً ـ على هذا الرأي الرجالي أو الأصولي الخاطئ بنظره، وهكذا.

(٢) بل حتى لو عرف ـ بالاجتهاد والفقاهة ـ حكماً واحداً فقط، ولا ضرورة لفرض المقدار المعتدّ به بعنوانه. وهذا منّا كلامٌ نظريّ بطبعه.

(٣) قد تقدّم عدم اشتراط تقليد الأعلم، وعدم وجوب الاحتياط في مورد التساوي.

(٤) ولا يجب عليه الفحص للتأكّد من أنّه عدل عن رأيه أو لا، ولو أراد الفحص فله

مسألة ٢٤: الوكيل في عملٍ يعمل بمقتضى تقليد موكّله[١]، لا تقليد نفسه[٢]، وكذلك الحكم في الوصي[٣].

مسألة ٢٥: المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرّف في الأوقاف أو في أموال القاصرين، ينعزل بموت المجتهد، وكذلك المنصوب من قبله وليّاً وقيّماً فإنّه ينعزل بموته على الأظهر[٤].

مسألة ٢٦: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه[٥] حتى لمجتهدٍ آخر،

ذلك، لكن لا يلزمه الاحتياط في مدّة الفحص، بل يمكنه الأخذ بالفتوى السابقة.

(١) أو اجتهاده وفقاهته وهكذا.

(٢) إلا مع احتفاف التوكيل أو الوصيّة بقرينة على الشمول لتقليد نفسه، فضلاً عن تعيّنه.

(٣) ولا وجه لما ذكره بعضٌ من أنّه إذا لم يعلم بالفقيه الذي يقلّده الموكّل أو الموصي جاز له العمل على وفق تقليده هو.

(٤) بل المنصوب لا ينعزل إلا بعزل الحاكم الحيّ له ما لم يتمّ تقييد النصب بالحياة، فيكون المقصود أنّ المنصوب يمكنه العمل بمقتضى ولايته حتى يعزله الحيّ.

معنى نقض حكم الحاكم وعدم شموله للنقد العلمي

(٥) المراد من النقض هنا هو الإبطال أو المعارَضة بحيث يتمّ التعامل معه وكأنّه لم يكن، فيُصار إلى رفع التنازع ثانيةً لجهةٍ قضائيّة أخرى، أمّا نقد حكم الحاكم نقداً علميّاً أو نحوه فلا علاقة له بالنقض ولا يصدق عليه عنوان «الرادّ على الله». هذا، وسوف يأتي في مباحث القضاء الموقف مما يُعرف بمحاكم الاستئناف.

تعليق نقدي على شعار «الموت لأعداء ولاية الفقيه»

ولا بأس هنا بالإشارة إلى أمر ابتلائي اليوم، وهو رفع شعار «الموت لأعداء ولاية الفقيه (مرگ بر ضد ولايت فقيه)» فإنّ هذا الشعار غيرُ مفهوم؛ فإنّ هذه المسألة ـ مسألة ولاية الفقيه العامّة ـ من المسائل الفقهيّة التي وقع فيها خلاف بين العلماء منذ قديم الأيّام، فأيّ

إلا إذا علم مخالفته للواقع، أو كان صادراً عن تقصير في مقدّماته.

مسألة ٢٧: إذا نقل ناقل ما يخالف فتوى المجتهد، وجب عليه إعلام من سمع منه ذلك[١]، ولكنّه إذا تبدّل رأي المجتهد، لم يجب عليه إعلام مقلّديه فيما إذا كانت فتواه السابقة[٢] مطابقة لموازين الاجتهاد[٣].

معنى لأن يهتف أنصار من يقول بهذه المسألة بالموت لمن يخالفها؟! وإذا كان هناك تفسيرٌ آخر لهذا الشعار ـ وهو ما نحتمله ـ فينبغي توضيحه أو تغيير الشعار بما يتناسب مع ذلك التفسير ويرفع الالتباس، وإلا فالحقّ هو ما قاله المرجع الديني الراحل السيد محمّد رضا الگلپايگاني في بعض دروسه الصوتيّة المنشورة في بدايات الثمانينيّات من القرن العشرين، من أنّ شعاراً من هذا القبيل غيرُ مقبول، وأنّه من العيب والعار في بلاد الإسلام ـ حسب تعبيره ـ أن يُرفع مثل هذا الشعار ولا ينتقده أحد، مع علم الجميع بأنّ القضيّة محلّ خلاف فقهي قديم، ولا تفترق عن مسألة الخلاف في عدد التسبيحات في الركعتين الثالثة والرابعة في الصلاة، حسب المثال الذي ذكره هو نفسه، فمجرّد مخالفة نظرية ولاية الفقيه، ولو كان بحدّ القول بحرمة تأسيس دولة دينية في عصر الغيبة كما ذهب إليه بعض الفقهاء، لا يوجب ـ بل لا يبرّر ـ الدعوة بالموت على المخالفين.

(١) الوجوب ـ بالعنوان الأوّلي ـ محلّ إشكال، وبخاصّة لو كانت الفتوى هي الإباحة، ونقل هو أنّها الحرمة، أو نقل أنّها الوجوب، ونحو ذلك مما يكون النقل فيه على وفق الاحتياط. ومثل خطأ الناقل في النقل خطأ الفقيه في الإعلام عن فتواه، وهذا غير خطئه في اجتهاده كما هو واضح. وأوضح من ذلك ما لو نقل الناقل فتوى الفقيه من غير خطأ، لكن عدل الفقيه نفسه لاحقاً إلى فتوى أخرى، لم يجب على الناقل بيان عدول الفقيه للمكلّف.

(٢) يقول بها أحدٌ ممّن يمكن للمكلّف الرجوع إليه، بحيث يكون عمله مطابقاً ـ عمليّاً ـ لفتوى ذلك الفقيه.

(٣) في الاكتفاء بمطابقتها للموازين مع عدم قول أحدٍ بها، إشكالٌ، فلا يترك الاحتياط

مسألة ٢٨: إذا تعارض الناقلان في الفتوى، فمع اختلاف التاريخ واحتمال عدول المجتهد عن رأيه الأوّل يعمل بمتأخّر التأريخ[١]، وفي غير ذلك عمل بالاحتياط على الأحوط وجوباً[٢] حتى يتبيّن الحكم.

مسألة ٢٩: العدالة المعتبرة في مرجع التقليد[٣] عبارة عن الاستقامة في جادّة الشريعة المقدّسة، وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالاً، بأن لا يرتكب معصية بترك واجب، أو فعل حرام، من دون عذر شرعي، ولا فرق في المعاصي في هذه الجهة بين الصغيرة والكبيرة، وفي عدد الكبائر خلاف.

وقد عدّ من الكبائر[٤] الشرك بالله تعالى، واليأس من روح الله تعالى، والأمن

بالإعلام عن سحبه لفتواه السابقة مع عدم وجوب بيان الفتوى الجديدة عليه إذا كان هناك من يمكن للمكلّفين الرجوع إليه في المورد. كما أنّه لو كان يُفهم عرفاً ـ بحسب التبانيات القائمة ـ من عدم الإعلان عن الفتوى الجديدة أنّه بمثابة الإعلان عن بقاء الفتوى السابقة، فاللازم هو بيان تحقّق العدول عن الفتوى السابقة.

(١) إذا كان النقل الثاني بمثابة الكاشف عن تغيّر الرأي، وإلا فلا موجب للأخذ بالرأي الثاني.

(٢) بل يلزمه الاحتياط، لكن في خصوص صورة ما إذا تردّد في أنّ الفتوى هو الوجوب أو الجواز مثلاً، ولم يعرف أنّه هل يوجد، ولو فقيهٌ واحد، يقول بأحدهما أو لا، بل تردّد.

(٣) قلنا بعدم اشتراطها فيه، فضلاً عن دعوى أنّ عدالة المرجع هي رتبة أعلى من عدالة إمام الجماعة أو الشاهد.

المقدار المتيقّن من عدد الكبائر وعناوينها

(٤) المقدار المتيقّن كونه من الكبائر هو: الكفر بالله، وقتل النفس المحترمة، وعقوق الوالدين، والربا، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنات، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وأمّا

من مكر الله تعالى، وعقوق الوالدين ـ وهو الإساءة إليهما[١] ـ وقتل النفس المحترمة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم ظلماً، والفرار من الزحف، وأكل الربا، والزنا، واللواط، والسحر، واليمين الغموس الفاجرة، وهي الحلف بالله تعالى كذباً على وقوع أمر، أو على حقّ امرئ أو منع حقّه خاصة، كما قد يظهر من بعض النصوص، ومنع الزكاة المفروضة، وشهادة الزور، وكتمان الشهادة، وشرب الخمر، ومنها ترك الصلاة أو غيرها مما فرضه الله متعمّداً، ونقض العهد، وقطيعة الرحم ـ بمعنى ترك الإحسان إليه من كلّ وجه في مقام يتعارف فيه ذلك ـ والتعرّب بعد الهجرة إلى البلاد التي ينقص بها الدين، والسرقة، وإنكار ما أنزل الله تعالى، والكذب على الله، أو على رسوله صلى الله عليه وآله، أو على الأوصياء عليهم السلام، بل مطلق الكذب، وأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهلّ به لغير الله، والقمار، وأكل السحت كثمن الميتة والخمر والمسكر وأجر الزانية وثمن الكلب الذي لا يصطاد[٢] والرشوة على الحكم ولو بالحقّ وأجر الكاهن وما أصيب من أعمال الولاة الظلمة وثمن الجارية المغنية وثمن الشطرنج[٣]، فإنّ جميع ذلك من السحت. ومن الكبائر: البخس في المكيال والميزان، ومعونة الظالمين، والركون إليهم، والولاية لهم، وحبس الحقوق من غير عسر، والكبر، والإسراف والتبذير، والاستخفاف بالحجّ، والمحاربة لأولياء الله تعالى، والاشتغال بالملاهي[٤]

ما هو غير ذلك فإمّا دليله ثابت الضعف، أو أنّ الأمر فيه مردّد.

(١) الموجبة لأذيّتهما.

(٢) في كونه سحتاً محرّماً تأمّل.

(٣) في مورد تحريمها لا مطلقاً.

(٤) إذا قُصد من تعبير «الاشتغال بالملاهي» مطلق اللهو واللعب، فلم يثبت تحريمه شرعاً، أمّا إذا قصد بعض أنواعه مما سيذكره الماتن بعد ذلك فلا بأس بعدّه من المحرّمات

ـ كالغناء بقصد التلهّي[١] ـ وهو الصوت المشتمل على الترجيع على ما يتعارف أهل الفسوق ـ وضرب الأوتار ونحوها مما يتعاطاه أهل الفسوق، والإصرار على الذنوب الصغائر[٢].

والغيبة، وهي أن يذكر المؤمن[٣] بعيب في غيبته، سواء أكان بقصد الانتقاص

بصرف النظر عن موضوع الكبائر.

(١) في المقدار المحرّم منه ممّا سيأتي توضيحه في محلّه. هذا مضافاً إلى أنّ حرمة الغناء ليست مربوطة بالقصد.

(٢) في كون «الإصرار على الصغائر» محرّماً مستقلاً ـ فضلاً عن كونه من الكبائر ـ نظرٌ وتأمّل.

شمول حرمة الغِيبة لمطلق المسلم دون خصوص الشيعي

(٣) بمعنى مطلق المسلم، وهو ما يجري في الغيبة وما بعدها من الكبائر المذكورة مثل البهتان.

ولمزيد تفصيل، يمكن القول بأنّه لعلّ السائد بين الكثير من فقهاء الإماميّة اختصاص حرمة الغيبة بالشيعي الإمامي الاثني عشري، فتجوز غيبة المخالف، سواء كان سنيّاً أم إباضيّاً أم شيعيّاً غير إمامي كالإسماعيلي والزيدي ونحو ذلك. بل أجاز كثيرون هجاء المخالف (غير الشيعي)، بل صرّح بعضهم بجواز الشتم بالعنوان الأوّلي.

لكن في مقابل هذا القول المتداول يوجد بعض الفقهاء الذين لم يوافقوا على هذا التخصيص، بل رأوا حرمة غيبة مطلق المسلم، ومنهم: الشيخ أحمد الأردبيلي (٩٩٣هـ)، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيّد محمّد حسين فضل الله. وهو المنسوب أيضاً للشهيد الثاني والمحقّق الخراساني. واحتاط وجوباً ـ إذا لم يكن هناك داعٍ شرعي ـ السيّدُ محمّد رضا الگلپايگاني (١٤١٤هـ). وخصّ الشيخ جواد التبريزي جواز غيبة المخالف بما إذا كان مقصّراً لا قاصراً. ويذهب بعضٌ إلى الاعتقاد بأنّ السيد الخميني قد عدل في الثمانينيات من القرن العشرين عن رأيه في حليّة غيبة غير الشيعي ليرى التحريم، وذلك

أم لم يكن، وسواء أكان العيب في بدنه أم في نسبه أم في خلقه أم في فعله أم في قوله أم في دينه أم في دنياه أم في غير ذلك مما يكون عيباً مستوراً عن الناس، كما لا فرق في الذكر بين أن يكون بالقول أم بالفعل الحاكي عن وجود العيب. والظاهر اختصاصها بصورة وجود سامع يقصد إفهامه وإعلامه، كما أنّ الظاهر أنّه لا بدّ من تعيين المغتاب، فلو قال: واحد من أهل البلد جبان لا يكون غيبة، وكذا لو قال: أحد أولاد زيد جبان[1]. نعم قد يحرم ذلك من جهة لزوم الإهانة

اعتماداً على بعض الاستفتاءات التي أجاب عنها في ذلك الوقت. ويظهر من بعض استفتاءات السيد علي الخامنئي لزوم تجنّب غيبة مطلق المسلم. بل ذهب الشيخ يوسف الصانعي لحرمة غيبة كلّ إنسان ولو لم يكن مسلماً إذا لم يكن معانداً أو مقصّراً أو مسيئاً للمقدّسات الدينيّة الصحيحة، بل ذهب كلّ من الشيخ الصادقي الطهراني والسيد محمّد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني إلى حرمة غيبة مطلق الإنسان بلا تفصيل بين المعذور وغيره والمعاند أو المقصّر وغيرهما.

والأقرب القول بأنّ حرمة الغيبة ـ وكذا السباب والشتيمة والهجاء ـ شاملة بالعنوان الأوّلي لمطلق المسلم، بلا فرقٍ بين أتباع المذاهب المختلفة في الفقه والتاريخ والعقيدة، وبلا فرق بين قصورهم وتقصيرهم فيما ذهبوا إليه، فالحرمة من حيث الانتماء المذهبي شاملة. أمّا غير المسلم فلم يثبت عندي دليل شرعي على التحريم، لكنّه لم يثبت دليل شرعي على الترخيص، فيكون ممّا لم يرد فيه شرع، على مسلكنا في عدم شمول الشريعة، فيرجع فيه هنا إلى القبح الأخلاقي حيث لا يكون هناك مبرّر للغيبة. وقد فصّلنا البحث في مسألة غيبة غير الإمامي في محلّه من كتابنا: «إضاءات»، فراجع، حتى لا نطيل.

(١) والمغتاب لا يشترط أن يكون فرداً، بل يمكن أن يكون جماعة فيصدق التعيين بملاحظة الجماعة، كما لو قال: هذه الأسرة بخيلة، أو أهل هذه المدينة فسقة، فهنا يصدق التعيين، ويكون غيبةً.

والانتقاص، لا من جهة الغيبة.

ويجب عند وقوع الغيبة التوبة والندم، والأحوط استحباباً الاستحلال من الشخص المغتاب إذا لم تترتب على ذلك مفسدة، أو الاستغفار له.

وقد تجوز الغيبة في موارد: منها المتجاهر بالفسق، فيجوز اغتيابه في غير العيب المتستّر به[1]، ومنها: الظالم لغيره، فيجوز للمظلوم غيبته، والأحوط

حدود الترخيص في غيبة المتجاهر بالفسق

(١) بل في أصل صدق عنوان الغيبة على ما هو مشتهر بالقيام به أمام الناس إشكالٌ وجيه. وقد تحدّث الفقهاء بمذاهبهم المتعدّدة في مستثنيات الغيبة، عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق، فقالوا بأنّ الإنسان لو تجاهر بالمعاصي جازت غيبته، وبعد اتفاقهم تقريباً على جواز غيبة المتجاهر بالفسق إلا أنّهم اختلفوا في حدود هذا الترخيص في الغيبة، فهل هو خاصّ بالأمور والمعاصي التي تجاهر بها أو أنّه يشمل مطلق ما يرتبط به بحيث تكون حرمته قد سقطت على هذا المستوى سقوطاً تامّاً، فتجوز غيبته في غير ما تجاهر به أيضاً؟ لعلّ رأي أغلب الفقهاء المعاصرين هو حرمة الغيبة في غير ما تجاهر به، وخالف في ذلك بعضٌ مثل السيد محمد سعيد الحكيم، فأجاز الغيبة مطلقاً في حقّه، مع تعريفه المتجاهر بالفسق بأنّه المتجاهر به أمام عامّة الناس، لا فقط أمام بعضٍ من أصدقائه أو جماعته.

والأقوى جواز غيبة المتجاهر بالفسق فيما تجاهر به لو كان بحيث لو قيل بأنّه يفعل المعصية الفلانية لما تأذّى بذلك ولما اهتمّ له. وهذا الترخيص المقيَّد بما قلناه منحصرٌ ـ بالعنوان الأوّلي ـ بغيبته فيما تجاهر به، ولا يشمل غيبته في مطلق شيء بسبب تجاهره بمعصية أو معاصٍ محدّدة، وعليه فلو تجاهر شخص بشرب الخمر ولم يبالِ بحديث الناس عنه بذلك، جازت غيبته في ذلك، بينما لا تجوز غيبته في غير شرب الخمر ـ على تقدير اطّلاعنا عليه ـ كما لو كان تاركاً للصلاة ولا يعرف أحدٌ بذلك، فاطّلعنا نحن على تركه للصلاة بطريق خاصّ، فإنّه لا تجوز غيبته في ترك الصلاة وإن جازت في شرب الخمر. وهذا كلّه على مقتضى العنوان الأوّلي كما أشرنا، لكن قد تجوز الغيبة ـ فيما إذا كان يبالي

استحباباً الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار لا مطلقاً[١]، ومنها: نصح المؤمن[٢]، فتجوز الغيبة بقصد النصح، كما لو استشار شخص في تزويج امرأة فيجوز نصحه، ولو استلزم اظهار عيبها، بل لا يبعد جواز ذلك ابتداء بدون استشارة، إذا علم بترتّب مفسدة عظيمة على ترك النصيحة، ومنها : ما لو قصد بالغيبة ردع المغتاب عن المنكر، فيما إذا لم يمكن الردع بغيرها[٣]، ومنها: ما لو

بذكره بهذا العيب أو في غير ما تجاهر به ـ لاعتبارات ثانويّة، مثل ما لو توقّف نهيه عن المنكر على غيبته، وكان نهيه أهمّ من تجنّب الغيبة، ففي مثل هذه الحال تجوز الغيبة بحدود مساحة العنوان الثانوي ومتطلّباته، وهكذا.

وهذه النتيجة التي توصّلنا إليها لا تستند إلى الروايات والمقدار المتيقّن من دلالة مجموعها على الاستثناء فحسب، بل تعتمد على تحليل مفهوم الغيبة ومقدار تحريمها في الأصل، بحيث يكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن أصل تحريم الغيبة تخصّصاً، بلا حاجة إلى الروايات المستثنية التي تعاني من مشاكل في السند تارةً وفي بعض مديات المضمون أخرى، والمقام لا يسمح بالتوسّع.

تـأمُّلات في مستثنيات الغيبة ومرجعية فقه الأولويّات

(١) في كون غيبة الظالم من طرف المظلوم استثناء من حرمة الغيبة نظر شديد؛ فلا تجوز إلا فيما لو توقّف تحصيل الحقوق المسلوبة عليها أو رفع الظلم القائم بالفعل.

(٢) النصح ليس من مبرّرات جواز غيبة المسلم، ما لم يصل الأمر حدّ العنوان الثانوي والتزاحم وتطبيق فقه الأولويّات، بمعنى أنّ المكلّف يوازن بين المصلحة الآتية من النصح أو المفسدة المرتفعة بسبب النصح وبين مفسدة الغيبة، فإذا كان عدم النصح يسبّب مفسدة كبيرة جداً أكبر من مفسدة الغيبة، كوقوع مسلم في الظلم والاضطهاد لمدّة زمنية طويلة مثلاً، جاز، وإلا فلا، وهكذا لو تساوت المصالح والمفاسد تخيّر.

(٣) هذا ليس من موارد جواز الغيبة ما لم يكن هناك عنوان ثانوي أو قاعدة التزاحم، كما بيّنّاه آنفاً.

خيف على الدين من الشخص المغتاب، فتجوز غيبته، لئلا يترتب الضرر الديني[١]، ومنها: جرح الشهود[٢]، ومنها: ما لو خيف على المغتاب الوقوع في الضرر اللازم حفظه عن الوقوع فيه، فتجوز غيبته لدفع ذلك عنه[٣]، ومنها: القدح في المقالات الباطلة، وإن أدّى ذلك إلى نقصٍ في قائلها[٤]، وقد صدر من

(١) لم يثبت كون ذلك ـ بعنوانه ـ من مبرّرات الترخيص في الغيبة، ما لم تجر قاعدة التزاحم أو يطرأ عنوان ثانوي.

(٢) لم يثبت ذلك بعنوانه، بل بالعنوان الثانوي وقانون التزاحم فقط.

(٣) يجري عليه ما جرى على ما سبقه.

وقفة نقديّة مع تبرير غيبة أهل البدع وأصحاب المقالات الباطلة

(٤) يجري عليه ما جرى على ما سبقه. ولمزيد تفصيل يناسب هذه التعليقة المختصرة، يمكن القول بأنّ أحد الموارد التي ذكروها من مستثنيات الغيبة وتمّ إدراجها في العديد من الرسائل العمليّة اليوم، هو «القدح في المقالات الباطلة ولو أدّى ذلك إلى نقص في قائلها»، والمراد بهذا الاستثناء أنّه يجوز تعرية المقالات الباطلة حتى لو كان ذلك يؤدّي إلى اغتياب أصحاب هذه المقالات والآراء الباطلة، وعادةً ما يطلق هذا التعبير بدون تعريف محدّد ودقيق، لكن يمكن فهم مرادهم إجمالاً من تجميع كلماتهم في مختلف الأبواب، بأنّهم أصحاب الآراء الشاذّة أو المنحرفة، بل يتسع التعبير ليشمل مختلف الآراء غير الصحيحة، بما قد يشمل المجال الفكري والعقدي والفقهي والسياسي ونحو ذلك. وربما يدرجون هنا أصحاب البدع، غير أنّ العديد من الفقهاء ذكروا أصحابَ البدع في استثناءٍ منفصل عن استثناء أصحاب المقالات الباطلة. ورغم أنّ هذه التعابير هي أيضاً مبهمة في تقديري، لكن على أيّة حال يمكن فهم الفكرة بشكل عام وإجمالي من خلالها. وقد مثّل بعض العلماء لاغتياب أصحاب المقالات الباطلة بأنّ مقالته تنمّ عن قلّة التفكر، وسوء الفهم، وضعف البصيرة، والجهل، والقصور، وضحالة المعرفة وغير ذلك مما ذكروه أو لم يذكروه من أمثلة. وقد علّق بعض الفقهاء ـ مثل: السيد تقي القمّي ـ على هذه الفتوى بالقول:

«الإنصاف أنّ الجزم بالجواز مشكل؛ فإنّ بيان الحقائق لا يتوقّف على سوء التعبير»، وأضاف الشيخ محمّد السند على الفتوى قائلاً: «وإن كان الأولى تركيز القدح في المقالة بنحو لا يسري إلى قائلها»، فيما عبّر السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي بالقول: «ردّ المقالات الباطلة إذا كان ذلك لا يتمّ إلا بذكر اسم صاحب المقال».

وبعيداً عن النص الوارد في غيبة أو بهتان أهل البدع، والذي سيأتي الحديث عنه بعد قليل، حيث سنقول بعدم جواز بهتان أهل البدع، فإنّه لا يوجد نصّ من آية أو رواية يفيد الترخيص في غيبة أصحاب المقالات الباطلة، فهذا العنوان ـ لو فصلناه عن عنوان أهل البدع ـ لما رأينا له وجوداً في النصوص، لكنّ الفقهاء ملتفتون لذلك وهم ينظّرون لفكرة استثناءات الغيبة ليس على أساس النصوص الخاصّة فحسب، بل على أساس قاعدة عامة، وهي فقه التزاحم والضرورات، فهم ـ كما صرّح بعضهم هنا ـ يرون أنّ «وجوب حفظ الحقّ وإضاعة الباطل أهمّ من احترام المقول فيه» على حدّ تعبير السيد الخوئي. ومن هنا طبّقوا قاعدة التزاحم وفقه الأولويات والضرورات لتبرير غيبة أهل البدع وأهل المقالات الباطلة والانتقاص منهم.

لكن الأقرب أنّه لا يجوز غِيبة ولا بهتان، لا أهل البدع ولا أصحاب المقالات الباطلة، وهذا على مقتضى العنوان الأوّلي، فلا يعدّ هذا من الاستثناءات، فعندما نقول: «مستثنيات الغيبة»، فهذه ليست مستثنيات. وأمّا القول بأنّ المرجع في ذلك فقه الأولويّات أو فقه التزاحم، ففي مثل هذه الحال لا نستطيع إصدار فتوى تحمل طابعاً إطلاقيّاً بحليّة غيبة أصحاب المقالات الباطلة أو أهل البدع، ووضعها في الرسالة العمليّة، كما هو دأب غير واحدٍ من الفقهاء اليوم كالسيّد الماتن؛ لأنّ هذه الطريقة تعني أنّ الغيبة هنا جائزة مطلقاً على موضوعها، وهم أصحاب المقالات الباطلة بما لهذا العنوان من دائرة واسعة، في حين أنّ هذا الجواز هو جواز ثانوي، والترخيص الثانوي لا يُعطى ضمن صياغة فتوائيّة إطلاقيّة دون بيان قيده الثانوي، بل ينبغي هنا أن تقدّم القاعدة للمكلّف، وعليه هو أن يشخّص هل ينحصر طريق الدفاع عن الحقّ (الذي ثبت وجوب الدفاع عنه، لا مطلق الحقّ) بالغيبة والبهتان حتى يتحقّق موضوع التزاحم وفقه الأولويات؟ وهل المفسدة

الناشئة من الغيبة والبهتان أقلّ من تلك الناشئة من الباطل الموجود في هذه المقالة أو تلك؟ وهذه الحسابات يقوم بها المكلّف، ولا يعيّنها له الفقيه بما هو فقيه، ما لم يكن هناك شيء مرتبط بحكم الحاكم، فلعلّ المكلّف يرى اليوم أنّ استخدام أسلوب الغيبة والبهتان في حقّ أصحاب المقالات الباطلة له مردود سلبي أكبر من مردوده الإيجابي، فكيف يجري قاعدة التزاحم أو فقه الأولويّات؟!

من هنا، فتعبير بعض الفقهاء كالشيخ الأنصاري في مكاسبه بأنّ ذلك لو توقّف إبطال الباطل عليه أفضل من تعابير الرسائل العملية المعاصرة التي تابعت فيما يبدو السيدَ محسن الحكيم دون تعديل يُذكر في صياغة الفتوى رغم كونه تعديلاً بالغ الأهميّة. بل مقتضى آداب الحوار وأخلاقيّة البحث والنقاش هو احترام الطرف الآخر وفق ما أمر به القرآن الكريم من الجدال بالتي هي أحسن ونحو ذلك حتى مع غير المسلمين، فهل الغيبة والبهتان في سياق النقاش والنقد ـ كأن نقول ونحن نكتب مقالة نقديّة لفكرة باطلة: «وهذا دليل على جهل الكاتب وخفّة علمه..» ـ مصداقٌ من مصاديق الجدال بالتي هي أحسن؟! ألا يمكن نقد المقالة الباطلة وتبيين أخطائها ونصرة الحقّ مقابلها دون التعرّض لقائلها بالطعن؟ فإنّ مجرّد نقد المقالة لا يتضمّن غيبةً لقائلها؛ إذ نقدها غير نقد صاحب المقالة في ذاته وليس تبييناً لعيبٍ من عيوبه، علماً أنّه ليس كلّ حقّ يجب الدفاع عنه، فلو كتب شخصٌ كتاباً وفيه أخطاء، فإنّه لا يجب ردّه دائماً، حتى نتخذ ذلك ذريعة لإجراء قانون التزاحم. وكأنّه حصل خلط في كلمات بعضٍ بين مجرّد تبيين الحقيقة ونقد الباطل وبين غيبة صاحب الباطل، مع أنّه لا يرى العرف ذلك، فالحديث عن توقّف ردّ الباطل المستبطَن في المقال على غيبة صاحبه يكاد يكون حديثاً عن أمرٍ نادر.

أمّا ما قد يلوح من استدلال بعضهم بسيرة العلماء، فقد تكلّمنا مراراً أنّ سيرتهم لا يحتجّ بها، بل هي تحتاج إلى دليل لتبريرها، وغاية ما نقوله بأنّهم معذورون ـ إن شاء الله ـ فيما بينهم وبين ربّهم، فلعلّ لديهم تبريرهم في قسوة التعابير وعنفها في أدبيّاتهم، لكنّ سيرتهم ليست حجّة إلى جانب الكتاب والسنّة، **ولنِعم ما قاله الشيخ الأنصاري هنا: «وأمّا ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدّم عليه منهم، من الجهر بالسوء من القول، فلم يُعرف**

جماعة كثيرة من العلماء القدح في القائل بقلّة التدبّر والتأمّل وسوء الفهم ونحو ذلك، وكأنّ صدور ذلك منهم لئلا يحصل التهاون في تحقيق الحقائق، عصمنا الله تعالى من الزلل ووفقنا للعلم والعمل، إنّه حسبنا ونعم الوكيل[1].

له وجهٌ، مع شيوعه بينهم من قديم الأيّام»، فهو يقرّ بشيوع ظاهرة العنف اللغوي واللساني بين العلماء أنفسهم، ولا يرى له مبرّراً معقولاً. فالأولى بمن أراد الحقّ أن يعرض سلوكَ العلماء على الكتاب والسنّة، ثمّ يحكم، وليس العكس، نعم يلزمه قبل ذلك أن يستمع منهم إلى تبريرهم، فلعلّ لديهم دليلاً من الكتاب والسنّة يؤيّد سلوكهم هذا أو ذاك.

حكم اغتياب مَنْ ادّعى نسباً ليس له

(١) لا بأس هنا بذكر موردٍ آخر قالوا بأنّه من مستثنيات الغيبة، فقد ذكر غير واحدٍ من الفقهاء ـ منهم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) ـ أنّ من موارد الترخيص في الغيبة اغتياب من ادّعى نسباً ليس له، فلو ادّعى انتسابه للنبيّ مثلاً، فإنّه تجوز غيبته، وكذا لو ادّعى أنّ فلاناً ابنه أو أخوه أو أبوه أو غير ذلك. والمستند في ذلك هو أنّ وجوب حفظ الأنساب أهمّ في الشرع من حرمة المغتاب، فيجوز هتك حرمته بغيبته بهدف حفظ الأنساب، ولا سيما أنّ الأنساب مما يترتّب عليه نتائج عدّة في الشرع الإسلامي، كما في الإرث والمحرميّة والقصاص والحقوق الشرعيّة وغير ذلك. ولم يوافق بعضُ الفقهاء على إطلاقيّة هذا الكلام، بل قالوا بأنّ الأمرَ لو ترتّب على ادّعاء النسب أثرٌ شرعيّ لا مطلقاً، كما أنّه لو ادّعى النسب لحفظ نفسه أو عرضه مثلاً من ظالم، ففي مثل هذه الحالات لا تجوز غيبته. وربما لهذا وغيره لم يذكر العديدُ من الفقهاء، بعد الشيخ الأنصاري، هذا المورد من مستثنيات الغيبة.

والأقرب أنّ ادّعاء النسب ـ سواء عُلم أنّه بغير حقّ، بحيث كان المدّعي عالماً بعدم انتسابه، ولكنّه مع ذلك ادّعى، أم لم يعلم بذلك بحيث نحتمل أو نتيقّن أنّه اشتبه الأمرُ عليه، فظنّ أنّ هذا هو نسبه، وليس كذلك في الواقع أو في نظر الآخرين ـ ادّعاء النسب

يمكن فرض صور محتَمَلة للغيبة فيه:

أ ـ أن يراد الترخيص بغيبة مدّعي النسب مطلقاً أو بادّعاء أنّه كاذبٌ مرتكبٌ لذنب الكذب أو نحو ذلك.

والصحيح هنا أنّه لا يجوز اغتياب المدّعي للنسب، بل إنّما يجوز إبطال دعواه على تقدير بطلانها، فإنّ إبطال دعواه بالحجج والبيّنات وبالمعايير الشرعيّة كافٍ في ردّ الآثار السلبيّة المترتّبة على دعواه غير الصحيحة للنسب، ولا يحتاج الأمر إلى غيبته أو اتّهامه بالكذب، فضلاً عن بهتانه، لكي نقوم بردّ نسبه، فتبقى الغيبة تحت عمومات ومطلقات التحريم، وبخاصّة إذا كان ردُّنا للنسب قائماً على عدم ثبوت النسب عندنا، لا على ثبوت عدمه، فالمسألة خارجة موضوعاً عن الغيبة والبهتان. وفرض جريان قانون التزاحم نادرٌ هنا، بل في بعض الموارد تكون الغيبة بردّ النسب موجبةً لإراقة الدماء، كما أشار إليه بعض الفقهاء، فتكون مقتضيات التزاحم معاكسةً لدعوى الترخيص في الغيبة، فلا يصح أخذ قانونٍ منها هنا.

ودعوى أنّ تشريع اللعان يمكن أن يكون شاهداً أو مؤيّداً هنا ضعيفةٌ؛ إذ اللعان يتصل بتنازعٍ قضائيّ يراد منه نفي إلزام الشخص بولد، حيث هو يدّعى نفي الولد عنه، فكيف نقيس هذه الحال على مسألة مدّعي النسب؟! فدعوى الترخيص في الغيبة على تقدير توقّف الموقف عليها في اللعان إنّما تصحّ فيمن هو طرفٌ في التنازع القضائي لا مطلقاً.

ب ـ أن يكون المقصود هنا من الترخيص في الغيبة أنّ نفس إبطال نَسَبِهِ المزعوم هو نوعٌ من غيبته؛ إذ إبطال نَسَبِه هذا هو عيبٌ سوف يلحقه.

ولكنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإنّ الأنساب ليست عيباً، وبخاصّة لو لم يُقصد توهينه، فنحن لا نُثبت له نسباً، بل ننفي نسباً عنه. نعم في بعض الموارد النادرة يمكن أن يتصوّر هذا الأمر، كما لو كنّا نعلم بأنّ نتائج فحوص الحمض النووي تثبتُ أنّ نَسَبه ليس ما ادّعاه، بل هو منتسبٌ لرجلٍ داعر منحطّ اجتماعيّاً أو لشمر بن ذي الجوشن مثلاً، وهذا يُعدّ عيباً اجتماعيّاً، فالإخبار عن هذه النتائج ـ على تقدير ضرورة الإخبار عن جانب الإثبات فيها وعدم إمكان الاقتصار على جانب النفي ـ يمكن أن يكون نوعاً من التنقيص

وقد يظهر من الروايات عن النبيّ والأئمّة عليهم أفضل الصلاة والسلام أنّه يجب على سامع الغيبة أن ينصر المغتاب، ويردّ عنه، وأنّه إذا لم يردّ خذله الله تعالى في الدنيا والآخرة، وأنّه كان عليه كوزر من اغتاب[1].

عُرفاً تبعاً للأعراف والمجتمعات.

ج ـ أن يراد أنّ إبطال النسب قد يتوقّف على اتّهام شخصٍ بالزنا أو نحو ذلك، فلنفي النسب نحن مضطرّون للغيبة.

لكنّ هذا غيرُ جائزٍ ما لم يقم دليلٌ عليه، بل يعاقَب المتَّهِمون كما ورد في الشرع، علماً أنّ تهمةً من هذا القبيل لو أريد لها أن تكون فيجب أن تكون عند القاضي لا بين الناس، وفي مثل هذه الحال يختلف الأمر جذريّاً وتكون له أحكامه الخاصّة. علماً أنّ هذا غير مرتبِط عادةً بمدّعي النسب نفسه، والمفروض أنّنا نتكلّم عن غيبة مدّعي النسب نفسه.

والخلاصة: إنّ من يدّعى نسباً ولم يثبت لدينا ما ادّعاه أو ثبت لدينا عدمه، جاز لنا إبطال نَسَبه المدّعى بهدف إبطال الآثار الشرعيّة في مورد ترتّبها عليه. أمّا ما يزيد عن مجرّد إبطال دعوى النسب، والذي يجب أن يكون بأخلاقيّة وأداء شرعي منضبط، فهو غير جائز، وليس من مستثنيات الغيبة، وعلى تقدير وجود موردٍ يجري فيه قانون التزاحم، فهو نادر ويحتاج للتحقّق من شروطه الموضوعيّة.

عدم ثبوت وجوب نصرة المغتاب

(١) لم يثبت وجوبه، وإن كان نصر المغتاب فضيلة.

هذا، ويُفتي بعض الفقهاء بحرمة سكوت المستمع للغيبة ووجوب نصرته للمغتاب، لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل بوصف ذلك حكماً شرعيّاً مستقلاً وهو نُصرة المغتاب، ويستندون في ذلك لبعض الروايات. وقد كان غمز السيّد تقي القمّي في الأخبار هنا بأنّها غير نقيّة السند (مباني منهاج الصالحين ١: ١٢٩)، وذهب السيّد محمّد محمّد صادق الصدر في بعض كتبه إلى عدم حرمة الاستماع ولو مع عدم الردّ (ما وراء الفقه ٣: ١٢٣ ـ ١٢٥).

والأقرب هو:

أولاً: استحباب نصرة المغتاب والدفاع عنه، إذا لم يلزم منه محذورٌ آخر فيه مفسدة أكبر من ترك النصرة، مثل تمادي الذي يستغيب في غيبته بحيث لو دافعنا عن المغتاب لسعى فاعل الغيبة ـ أمامنا وأمام غيرنا ـ لنقل المزيد من الأمور السلبية عن المغتاب كي يؤكّد سلامة كلامه، فنكون قد وقعنا في عكس المطلوب أحياناً.

ثانياً: حرمة المشاركة في الغيبة وفي تحقيق وجودها، بمعنى أن يكون شريكاً فاعلاً فيها، ومساهِماً في وجودها وتحقيقها، كأن يُكثر من سؤال فاعل الغيبة عن ذلك الشخص المغتاب، بحيث يجرّه ذلك للغيبة أكثر فأكثر.

ثالثاً: عدم وجوب الدفاع عن المغتاب بعنوانه، فلو سكت المستمع لم يرتكب بذلك حراماً، وبخاصّة لو لم يكن الخطاب موجّهاً إليه بخصوصه. إلا إذا تعنون سكوتُه بعنوانٍ ثانٍ، كما لو كان فيه تقصير عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لو تحقّقت شروطها.

وعمدة أدلّتهم هنا على إطلاقيّة وجوب الدفاع هي الروايات، وهي ما بين ضعيف الإسناد جداً وضعيف الدلالة أيضاً، فلا يحصل من مجموعها وثوقٌ بأكثر مما قلناه في النقاط الثلاث المتقدّمة. **وأبرز الروايات هنا هو:**

أ ـ خبر حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وأَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام، فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ لِعَلِيٍّ: «يَا عَلِيُّ، مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ فَاسْتَطَاعَ نَصْرَهُ فَلَمْ يَنْصُرْهُ خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ».

وهذا الحديث ضعيف بأنس بن محمد وحماد بن عمرو ووالد أنس، وبعدّة مجاهيل في الطريق المعروف بضعفه عند العلماء.

ب ـ خبر أَبِي الْوَرْدِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَنَصَرَهُ وأَعَانَهُ نَصَرَهُ اللهُ وأَعَانَهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ وَمَنْ لَمْ يَنْصُرْهُ ولَمْ يُعِنْهُ ولَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ وعَوْنِهِ إلا خَفَضَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ».

وهذا الخبر ضعيف بأبي الورد؛ فهو رجل مجهول الحال.

ج ـ خبر السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهعليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهصلى الله عليه وآله: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ».

وهذا الخبر لا دلالة له، فهو يفيد أنّ المدافع عن أخيه تثبت له الجنّة، لكنّه لا يفيد حرمة السكوت وعدم الدفاع.

د ـ خبر إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهعليه السلام قَالَ: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُعِينُ مُؤْمِناً مَظْلُوماً إِلَّا كَانَ أَفْضَلَ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ واعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، ومَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَنْصُرُ أَخَاهُ وهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ إِلا نَصَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، ومَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَخْذُلُ أَخَاهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ إِلا خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَة».

وهذا الحديث عام في النصرة والخذلان، وليس وارداً في الغيبة، فلا يفهم لزوم الدفع عن المغتاب مطلقاً، بل لو أخذنا بهذا الحديث على أنّه يفيد اللزوم في مثل الغيبة لوجب الدفاع عن المغتاب حتى لو لم تسمع من يستغيبه بنفسك، بل علمت بذلك عبر بعض الأشخاص، وهذا ما لا يقولون به، فالحديث ظاهر في عنوان الخذلان، وليس كلّ استماع للغيبة هو خذلان لا سيما لو كان ما في المغتاب من سوء أمراً واقعيّاً. علماً أنّ هذا الحديث عندي ضعيف السند بمحمد بن خالد البرقي الذي ضعّفه النجاشي والشهيد الثاني أيضاً.

هـ ـ خبر الصدوق، فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ، عن رَسُولِ اللهصلى الله عليه وآله، أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ لَهُ: «وَمَنْ رَدَّ عَنْ أَخِيهِ غِيبَةً سَمِعَهَا فِي مَجْلِسٍ رَدَّ اللهُ عَنْهُ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الشَّرِّ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ؛ فَإِنْ لَمْ يَرُدَّ عَنْهُ وأَعْجَبَهُ كَانَ عَلَيْهِ كَوِزْرِ مَنِ اغْتَابَ».

وهذا الحديث ليس ظاهراً في حرمة السكوت، بل هو يقدّم عنصرين: عدم الرد، والإعجاب، فتارةً يغتاب شخص أمامي فأسكت ولكن يبدو عليّ الصمت بما لا يوحي بتأييدي وإعجابي وحماستي لما يقال، أو قد يبدو عليّ عدم الارتياح من الكلام، وأخرى يكون عندي إعجاب ودهشة وتفاعل، والحديث ظاهر في الحالة الثانية التي توحي وكأنّ المستمع متفاعل مع المشهد ومعجب أو متأثر به، فلا يكون دليلاً على الحرمة مطلقاً، بل في بعض الموارد التي يمكن عدّها مشاركة في الاغتياب لا انفعالاً بالغيبة فقط. هذا فضلاً عن ضعف سند هذا الحديث بحماد بن عمرو النصيبي الذي ضعّفوه.

ومن الكبائر: البهتان على المؤمن[١] ـ وهو ذكره بما يعيبه وليس هو فيه ـ

و ـ خبر السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الله جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كُتِبَ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ..».

وبصرف النظر عن سند الحديث، فهو لا يدلّ إلا على حُسن الدفاع، لا حرمة الاستماع والسكوت، كما تقدّم.

ز ـ خبر الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَالَ رَجُلٌ مِنْ عِرْضِ رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ، فَرَدَّ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ كَانَ لَهُ حِجَاباً مِنَ النَّار».

وهو مثل الحديث السابق في عدم الدلالة على حرمة السكوت، فضلاً عن مناقشات في سنده.

ح ـ خبر أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ، فِي وَصِيَّتِهِ الطويلة لَهُ، قَالَ: «..يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنْ ذَبَّ عَنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ الْغِيبَةَ كَانَ حَقّاً عَلَى اللهَّ أَنْ يُعْتِقَهُ مِنَ النَّارِ. يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ فَنَصَرَهُ نَصَرَهُ اللهُ عَزَّ وجَلَّ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ؛ وإِنْ خَذَلَهُ وهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ».

والحديث ضعيف السند جدّاً، بل هو تالف السند؛ فإنّ فيه بعض الوضّاعين والمتهمين كمحمد بن الحسن بن شمّون، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ وغيرهما.

وهناك روايات أخَر لا أسانيد لها، وهي ضعيفة جدّاً عندهم.

فينتج أنّ عندنا مجموعة قليلة من الأحاديث ذات الدلالة وكلّها ضعيفة السند، والباقي لا دلالة فيه، والقدر المتيقّن من هذه النصوص ـ بناء على حجّية الخبر المطمأنّ بصدوره ـ هو حُسن الدفاع وحرمة المشاركة لا أكثر ما لم يكن عنوان آخر، وعلى مبنى حجية خبر الثقة يستفاد حرمة السكوت مع الإعجاب بما يقال خاصّة، أو حرمة السكوت الذي يصدق عليه عنوان الخذلان. والله العالم.

الموقف من «بهتان أهل البدع» والافتراء عليهم

(١) لا بأس هنا بالإشارة إلى مسالة البهتان والافتراء على الآخرين وبخاصّة لو كانوا

«أهل ضلالة وبدعة»، وذلك أنّه من واضحات الفقه الإسلامي عند الفقهاء هو حرمة الكذب وكذلك حرمة البهتان، وهو نسبة أشياء سلبيّة لشخص وهي ليست فيه، في مقابل الغيبة التي هي الحديث عنه بنواقص موجودة فيه واقعاً. ويصنّف الكثيرُ من الفقهاء الغيبة والبهتان والكذب ضمن كبائر الذنوب. غير أنّه قد استثنى بعض الفقهاء بهتان أهل البدع، فقالوا بأنّ أهل البدع ـ وبعضهم عمّم مفهوم أهل البدع لكلّ مخالفٍ مذهبيّ ـ يجوز بهتانهم والتقوّل عليهم بما يوجب سقوط مكانتهم وسمعتهم بين الناس، فيجوز نسبة آراء فقهيّة أو عقائديّة إليهم يكون في نسبتها ـ ولو كذباً ـ ما يوجب نفور الناس منهم أو غضبهم عليهم، وكذلك الافتراء عليهم في أمور أخلاقيّة كذباً وزوراً للهدف نفسه. وهذا ما يتداول الحديث عنه اليوم تحت عنوان «الكذب المصلحي». وبعضهم قيّد جواز البهتان بحالة كون البهتان محقّقاً لغرض فصل المبتدع عن الناس وتوقّف ذلك على البهتان، وإلا فلا يجوز، ومن هؤلاء: السيّد الماتن والسيّد محمود الهاشمي.

والمستند الأساس في هذا الأمر هو صحيحة داوود بن سرحان التي ورد فيها تعبير «باهتوهم».

وقد انقسم الفقهاء في تفسير هذا التعبير إلى فريقين:

فريقٌ فسّر الكلمة بمعنى البهتان، وذلك من أمثال: السيّد الخوئي، والسيّد محمّد رضا الگلپايگاني، وغيرهما.

وفريقٌ آخر فسّرها بمعنى المباهتة أي الإفحام والتسكيت وإقامة الحجّة القوية الموجبة لسقوط هيبتهم العلميّة وتلاشي تأثيرهم على الناس. وقد ذهب لهذا التفسير الثاني أو مال إليه أو يُستنتج من كلمات جمعٍ من العلماء، من أمثال: العلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والمولى صالح المازندراني، والسيّد علي الطباطبائي، والشيخ مرتضى مطهري، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيّد جعفر مرتضى العاملي، والسيّد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ جعفر السبحاني، وغيرهم.

ويتحفّظ السيّد موسى الشبيري الزنجاني على هذه الرواية هنا، ويراها مخالفةً لسيرة أهل البيت ولمسلّمات الشرع، وكذلك يتحفّظ عليها السيّد السيستاني ويقاربها من زاوية

ومنها: سبّ المؤمن وإهانته وإذلاله، ومنها: النميمة بين المؤمنين بما يوجب الفرقة بينهم، ومنها: القيادة وهي السعي بين اثنين لجمعهما على الوطئ المحرم، ومنها: الغش للمسلمين[1]، ومنها: استحقار الذنب فإنّ أشدّ الذنوب ما استهان به

مخالفتها لروح القرآن الكريم. وتوحي بعض كلمات الشيخ مكارم الشيرازي بأنّ لديه نقاشاً في سند الرواية رغم أنّ المعروف هو صحّتها. هذا، وربما يستوحى من الشيخ محمّد أمين زين الدين أنّه فهم الرواية بمعنى كشف كذب المبتدعة وكشف بهتانهم وافترائهم، لا أن نقوم نحن بممارسة الافتراء والبهتان في حقّهم.

والأقرب حرمة الكذب والافتراء والبهتان ضدّ أهل البدعة ـ مهما فسّرنا مفهوم أهل البدعة ـ سواء كانوا متوافقين معنا في المذهب أم مخالفين، وسواء كان خلافهم فكريّاً أم دينيّاً أم سياسيّاً. والأدلّة العامّة والخاصّة على الجواز كلّها قابلة للنقاش، وأمّا الرواية العمدة هنا، فمضافاً إلى وجود احتمالات متعدّدة في معناها، ووجود مشاكل متنيّة فيها من جهات.. لا يُحتجّ بها؛ لكونها مجرّد خبر آحادي ظنّي، لا حجيّة فيه، وبخاصّة في مثل هذا الأمر الخطير.

حكم «الغشّ» في الامتحانات المدرسيّة والجامعيّة وغيرها

(١) لا بأس ـ بمناسبة الحديث عن الغشّ ـ بالإشارة لموضوع مهمّ، وهو الغشّ في الامتحانات، وذلك أنّه من الواضحات في الفقه الإسلامي حرمة الغشّ في المعاملات التجاريّة، وقد تحدّث الفقهاء عن ذلك بإسهاب، غير أنّ هناك أشكالاً من التصرّفات والأفعال يطلق عليها اليوم عنوان الغشّ، ولو بلحاظ من اللحاظات، مثل الغشّ في الامتحانات في المدارس أو الجامعات أو المعاهد أو غير ذلك، وقد ذكر جمهور فقهاء أهل السنّة والشيعة المعاصرين أنّ الغشّ الذي من هذا النوع محرّم. وقد انطلق بعضُ الفقهاء من عنوان الغش نفسه باعتبار تعميمه ورفع خصوصيّته في البيع والتجارات ليشمل ما نحن فيه، وهذا ما نلمسه من بعض فقهاء أهل السنّة المعاصرين، فيما انطلق فريقٌ ثانٍ من مبدأ مخالفة العقد والتوافق والقانون، فحيث يجب الالتزام بهذه الأمور فإنّ الغش أو

المساعدة عليه يعتبر نقضاً لقوانين المدرسة أو الجامعة أو البلد، وحيث إنّ الانتماء طالباً أو مدرّساً أو غيرهما متضمّنٌ للموافقة على هذه البنود ـ ومنها: عدم الغشّ ـ حرُم الغشّ. وانطلق فريقٌ ثالث من أنّ حرمة الغش قائمة على تضمّنه إضاعة حقّ الآخرين في الوظائف وغيرها وسحب الفرصة ممن يستحقّها نحو من لا يستحقّها، وهذا محرّمٌ؛ إذ فيه نوعٌ من الإضرار بالآخرين.

والأقرب بالنظر أنّه حيث يكون هذا النوع من الغشّ مخالفاً للقوانين والاتفاقات الواقعة مع الطرف الذي يغش في الامتحانات أو الذي يعين على الغشّ، فإنّه يُحكم بحُرمته، وتشتدّ الحرمة فيما لو كان الغشّ موجباً نوعاً لإلحاق الضرر بالمجتمع. وهذا الحكم لا فرق فيه بين المدارس والجامعات والمعاهد الأهليّة والحكوميّة، ولا بين المدارس التي في بلاد المسلمين أو غيرهم. ولا يبرّر الغشّ شرعاً بعدم التزام الناس بالقانون المتوافق عليه، ولا بحجّة أنّني إذا لم أغشّ فسوف يتقدّم من يغش عليّ، وهذا ضررٌ يلحقني، فهذه ليست مبرّرات بالعنوان الأوّلي.

بل لو حصل شخصٌ على شهادة جامعيّة بالغش لا بالدراسة الحقيقيّة، أشكل الأمر في حصوله على الوظيفة وأخذ مالها إذا كانت الشهادة ـ بما هي معبّرة حقيقةً عن واقع ذلك الشخص التعليمي ـ قيداً مقوّماً في المعاملة والاتفاق الوظيفي، ولم يكن الشخص في واقعه حائزاً على هذه الدرجة العلميّة التي بُنيت الوظيفة عليها.

والمشكلة الكبيرة التي نواجهها في الكثير من مجتمعاتنا هي ظاهرة الغشّ الذي من هذا النوع، بل الغريب أنّ بعض المعلّمين والمعلّمات، بل بعض العاملين في القسم التعليمي عموماً، يساعدون الطلاب في المدارس والجامعات على الغشّ! بل ثمّة من يعتاش مادّياً على ذلك! ومن هذا النوع تسريب أسئلة الامتحانات وأمثال ذلك، بل التساهل المبالغ به في منح الطلاب درجةً لا يستحقّونها، بحيث يكون ذلك على خلاف المقرّرات في الدولة أو في المدرسة أو الجامعة. والمؤسف بحقّ أنّ هذه الظاهرة موجودة على نطاق واسع في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، كما قرأنا وسمعنا في أكثر من موقع، ويتمّ التعامل معها باستخفاف عالٍ من قبل بعض الناس، ولا أدري كيف يمكننا بناء الأوطان أو الأجيال التي نُعتبر نحن مؤتمنين عليها بوصفنا معلّمين أو مسؤولين في المجال التعليمي والمهني..

كيف يمكننا بناء هذه الأوطان والأجيال مع هذا النوع من الغشّ أو المساعدة عليه أو تسهيل أمره، وبخاصّة في حال انتشاره، كما هي الحال اليوم وفق ما يُنقل؟! أليس من أكبر الواجبات الدينيّة والأخلاقيّة والوطنيّة اليوم أن نساعد على بناء أجيال أفضل؟! فكيف بدل أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر نساعد في المنكر ونعتزل المعروف؟! أليس الغشّ في المعاملة هو بإخفاء الأدنى في الأعلى، ومن ثمّ ألا يقوم الذي يغشّ في الامتحان على مبدأ أنّه يوهم المجتمع بعلمه وكفاءته؟

إذا أردنا بحقّ أن نبني أوطاناً ـ وبخاصّة في ظروفنا العصيبة هذه ـ فلا مجال لنا إلا احترام العلم، فباحترامه تنهض الأمم والشعوب. والغشّ في الامتحانات من جميع الأطراف نوعٌ من هدر قيمة العلم في بلادنا، وتسهيلٌ لأمر الفساد والتفكّك، في وقتٍ نحن أحوج ما نكون فيه للملمة الجراح والشروع في النهوض الحضاري، فحريٌّ بمَنْ يغشّ أو يبني حياته على الغشّ أو يساعد على تخريج أجيال بَنَت شهاداتها على الغشّ.. حريّ به أن يجلس جلسة مصارحة مع نفسه وأن لا يتكلّم عن بناء الأوطان أو عن الصدق أو عن مقارنة بلاد المسلمين ببلاد الغرب؛ لأنّه بنفسه يساهم في عمليّة المقارنة السلبيّة هذه.

ولا بأس أن أختم بنقل شطر من تجربتي الشخصيّة المتواضعة لها صلة بالموضوع، فقد ساهمتُ لسنوات في الإشراف أو في مناقشة بحوث تخرُّج (بكالوريوس)، ورسائل ماجستير وأطروحات دكتوراه، في مؤسّساتٍ وجهات علميّة، غير أنّني وجدتُ في بعضها أنّنا عندما ننتهي من مناقشة ما قدّمه الطالب وتصبح الهيئة المشرفة والمناقِشة لوحدها، تدخل في تحديد درجات الطلاب اعتباراتٌ ومعايير خارجة عن محتوى ونمط ما تمّ إنجازه في الرسالة نفسها، ويبدأ الحديث عن ضرورة رفع الدرجة لاعتبارات معيّنة، لا أريد الحديث عنها هنا، وعلى الجميع أن يساهم في رفع الدرجة وإلا بدا شاذاً غير متعاون! لهذا قرّرتُ ـ ومنذ سنوات ـ أن أتجنّب الإشراف أو مناقشة رسالة جامعيّة أو حوزويّة، فراراً من هذه الإشكاليّة الأخلاقيّة، إذ يشعر الإنسان معها أنّ العلم لم يعد المعيار في تقويم الأشخاص علميّاً، بل تدخل في الحساب قضايا أخرى واعتبارات مختلفة، أحدها على سبيل المثال أنّ الأستاذ المشرف مثلاً يشعر بالعيب والعار على الصعيد الشخصي لو مُنح

صاحبه، ومنها الرياء وغير ذلك مما يضيق الوقت عن بيانه.

مسألة ٣٠: ترتفع العدالة بمجرد وقوع المعصية، وتعود بالتوبة والندم، وقد مرّ أنّه لا يفرق في ذلك بين الصغيرة والكبيرة.

مسألة ٣١: الاحتياط المذكور في مسائل هذه الرسالة[١] ـ إن كان مسبوقاً بالفتوى أو ملحوقاً بها ـ فهو استحبابي يجوز تركه[٢]، وإلا تخيّر العامي بين العمل بالاحتياط والرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، وكذلك موارد الإشكال والتأمّل، فإذا قلنا: يجوز على إشكال أو على تأمّل فالاحتياط في مثله استحبابي، وإن قلنا: يجب على إشكال، أو على تأمّل فإنّه فتوى بالوجوب، وإن قلنا: المشهور كذا أو قيل: كذا وفيه تأمّل، أو فيه إشكال، فاللازم العمل بالاحتياط، أو الرجوع إلى مجتهد آخر[٣].

الطالب درجة غير عالية، مع أنّه لا يستحقّ في الحقيقة الدرجة العالية! والله سبحانه وتعالى نسأل أن يصلح سوء حالنا بحسن حاله، إنّه قريبٌ مجيب.

مقصودي الخاصّ من الاحتياط الوجوبي والاستحبابي

(١) بالنسبة إلينا، فإنّ الأغلبيّة الساحقة من الاحتياطات الوجوبيّة التي نذكرها هنا منشؤها تردّد الأمر وأشكلة الموضوع وعدم وضوح أو قاطعيّة النتيجة على مستوى البحث العلمي، فهو احتياطٌ واقعي، وليس صوريّاً.

(٢) بالنسبة إلينا، فإنّنا نقصد من الاحتياط الاستحبابي في هذه التعليقة، مجرّد الترجيح الشخصي للقيام بالفعل احتياطاً، وليس هو حكم شرعي، ولا ينتمي لاستحباب الاحتياط شرعاً في مورده، بمعنى أنّه ليس فتوى باستحباب الاحتياط.

تفصيلٌ في مسألة الرجوع لفقيهٍ آخر عند وجود احتياط وجوبي لدى المقلَّد

(٣) ليس كلّ الاحتياطات الوجوبيّة يجري فيها هذا القانون، فلو تردّد الفقيه في حكمٍ

مسألة ٣٢: إنّ كثيراً من المستحبات المذكورة في أبواب هذه الرسالة يبتني استحبابها على قاعدة التسامح في أدلّة السنن[١]، ولما لم تثبت عندنا فيتعيّن الإتيان بها برجاء المطلوبيّة[٢]، وكذا الحال في المكروهات فتترك برجاء المطلوبيّة، وما توفيقي إلا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب[٣].

ـ مثل الوجوب ـ فاحتاط وجوباً لكنّه كان حاسماً في رأيه أنّ الحكم ليس هو الحرمة، فهو يرى بطلان القول بالحرمة لكنّه متردّدٌ في القول بالوجوب مثلاً، ففي مثل هذه الحال لا يمكن الرجوع في احتياطه الوجوبي إلى من يقول بالحرمة (وهذا مثالٌ فرضيّ)، بناءً على نظريّة وجوب تقليد الأعلم.

(١) دأبنا في هذه التعليقة قائم على خلاف العادة الجارية بين متأخِّري المتأخِّرين، فما لم يثبت استحبابه نشير إليه ونبيِّن أنّه لم يثبت استحبابه، وكذلك الحال في المكروهات.

عدم إطلاقيّة حُسْن الاحتياط أو رجاء المطلوبية

(٢) حسنُ الإتيان بمشكوك الاستحباب أو ترك مشكوك الكراهة برجاء المطلوبية ليس على إطلاقه، ففي بعض الموارد يشكل الإتيان برجاء المطلوبيّة، بمعنى أنّه إمّا مرجوح أو لم يثبت رجحانه، كما لو احتمل احتمالاً معتدّاً به وجود مزاحم لا تريده الشريعة، مثل كراهة التعامل التجاري مع أصحاب العاهات البدنيّة.

(٣) لا بأس هنا ـ بمناسبة انتهاء باب الاجتهاد والتقليد عند الماتن ـ بالإشارة لبعض الأمور:

عدم حجيّة الفتوى في الموضوعات ونقد لغة الفقه الاستفتائي على هذا الصعيد

الأمر الأوّل: يقسّم الفقهاء الموضوعات بتقسيمٍ ثنائي معروف عند المتأخّرين، وهو الموضوعات المستنبَطَة والموضوعات الخارجيّة (أو الصرفة)، ففي الأوّل يعتبرون تعيين الموضوع المستنبَط من شؤون الفقيه، مثل تعيين ما هو المراد بالغناء أو الصعيد في النصوص الدينيّة التي تحدّثت عن الغناء أو عن التيمّم. أمّا الموضوع الخارجي ـ مثل:

تعيين أنّ هذا السائل الذي في الكأس التي أمامي هل هو خمر أو ماء ـ فلا حجيّة لقول الفقيه فيه بما هو فقيه، بل هو من مسؤوليّات المكلّف نفسه ونطاق عمله ومجال قناعاته. ويفصّل بعض الفقهاء ـ مثل: السيد كاظم اليزدي ـ بين الموضوعات المستنبطة العرفيّة واللغويّة فلا تقليد فيها عنده، والموضوعات المستنبطة الشرعيّة فيجب فيها التقليد، فيما يخالفه كثيرون في هذا التفصيل.

ولستُ هنا بصدد البحث عن هذا الموضوع، بل أريد الإشارة إلى ظاهرة يبدو لي أنّها أخذت بالحضور والانتشار في النشاط الفقهي والفتوائي، وبخاصّة عند المتأخرين في القرنين الأخيرين، وهو أنّ الفقيه يقوم بتطبيق الحكم الكلّي على حالة خارجيّة، كتطبيق الإضرار على التدخين أو تطبيق عنوان الهتك على دفن الميّت المسلم في مقابر غير المسلمين، وبدل أن يقول: يحرم التدخين إذا كان مضرّاً، يوجّه فتواه مباشرةً إلى المصداق فيقول: يحرم التدخين، أو يقول: يحرم دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، أو يحدّد هو هل عقاقير الأدويّة كورد لسان الثور أو قشور الفواكه ممّا يؤكل فلا يجوز السجود عليه أو لا؟ مع أنّ المفروض ـ وفقاً للقواعد الاجتهاديّة الصحيحة ـ أن لا يكون لتطبيقه هذا أيّ حجيّة على المكلّفين؛ لأنّه ليس من الموضوعات المستنبطة إطلاقاً. وهذه ظاهرة لا تظهر للناس؛ لأنّ الناس تتلقّى الفتاوى بصيغها النهائيّة، لكنّها تظهر عندما يجري التفتيش من قبل المختصّ على سبب الفتوى ومستندها، فيتمّ اكتشاف هذه الثغرة. ووفقاً لمتابعةٍ شخصيّة، فقد رأيت عشرات الموارد من هذا النوع في الفتاوى الموجودة في الرسائل العمليّة وكتب الاستفتاءات، وستظهر لك في ثنايا هذه التعليقة، بل أقترح لمن يرغب من طلاب العلوم الدينيّة أن يأخذ هذا العنوان كأطروحة دكتوراه ليدرس فيه ظاهرة تدخّل الفقهاء في الموضوعات غير المستنبطة وكيفيّة إنتاج ذلك لفتاوى كثيرة، يُفترض أن لا تكون فيها أيّ حجيّة بما هي فتوى.

وقد يحاول بعضٌ تبرير هذه الظاهرة بأنّ الناس **لا يعرفون الموضوع الخارجي جيّداً**، وقد يضطربون فيه، وهذا ليس بتبرير ما لم يصل الاضطراب إلى حدّ الهرج والمرج والفساد العامّ في الشؤون المجتمعيّة، فكلّ شخص عليه بما قامت الحجّة عليه فيه، وعلى الفقيه

توجيهه كيف يعمل على تشخيص الموضوعات، لا أن يقوم بالنيابة عنه في ذلك. بل إنّني أعتقد ـ ومن زاوية علم اجتماعيّة ـ أنّ بعض المجتمعات ميّالة للعقل المستقيل، فلا يريدون أن يفكّروا هم في تشخيص الموضوعات، فدائماً عند كلّ صغيرة وكبيرة يجب أن يقول لهم أحد ماذا يفعلون. ولهذا نجد في كتب الاستفتاءات عشرات الموارد التي تظهر فيها أسئلة ينبغي أن لا يكون الجواب عنها من وظائف الفقيه بل جوابه بنفسه لا حجيّة فيه بما هو فتوى؛ لكنّ المكلّف اعتاد على الإحساس بالقلق لو قام هو بالتشخيص، ولهذا اشتهر بين الناس: ضعها في رقبة الفقيه واسترح أنت.

لهذا نعتقد بأنّ هذه الظاهرة غير صحيحة، ويلزم إجراء عمليّات تصفية وإعادة تنظيم للغة الفتوائيّة، وبخاصّة أنّ تطبيقات الفقهاء في كثير من الأحيان تتبع عرفهم هم، وبعضها يتبع المحيط المجتمعي الخاص الذي يعيشون فيه، كما في بعض تطبيقاتهم المتعلّقة بالعلاقات بين الجنسين وبقضايا المرأة وبقضايا علاقات المسلمين بغيرهم في الدول الأجنبيّة، فيما الأمر قد يختلف ويتخلّف على امتداد الزمان والمكان، فلا يكون العرف الذي يتراءى للفقيه دقيقاً ومطلقاً في بعض الأحيان.

من هنا، أعتقد بأنّ أحد أسباب وصولي شخصيّاً لنتائج فقهيّة كثيرة مخالفة للسائد في لغة الفتاوى الحاليّة هو عدم اعتقادي بصحّة منهج إقحام الفقيه والفتوى في مجال الموضوعات الخارجيّة، ما لم يكن الأمر في دائرتَيْ: الحكم الولائي العام أو الحكم القضائي الخاصّ، مما له مساحته الخاصّة المقرّرة في الشرع الحنيف.

الموقف من ظاهرة الألقاب المرتبطة بعلماء الدين (حجّة الإسلام ـ آية الله..)

الأمر الثاني: تنتشر في الأعراف ـ الحوزويّة وغير الحوزويّة ـ ألقابٌ تُطلَق على العلماء، **وبخاصّة الفقهاء، مثل: آية الله، وآية الله العظمى، وحجّة الإسلام والمسلمين، وغير ذلك.** ولا تقف ظاهرة الألقاب الضخمة على الفقهاء بل نجد لها انتشاراً ونمطاً غير عادي في الوسط الصوفي والعرفاني والفلسفي أيضاً، من نوع: قطب دائرة الإمكان، والعارف الكامل الواصل، وجامع المعقول والمنقول، والعقل الحادي عشر، وغير ذلك.

وقد اعتبر بعضٌ أنّ إطلاق بعض هذه الألقاب محرّمٌ؛ لبعض الاعتبارات الراجعة لبعض الروايات المنقولة عن أهل البيت النبوي، ونُسب هذا الرأي شفاهاً لبعض الفقهاء المتأخّرين، والعلم عند الله. وقد كان لبعض العلماء موقفٌ نقديٌّ من التعامل مع هذه الألقاب، ومن بينهم: السيد محمّد الحسيني البهشتي، والشيخ مرتضى المطهّري، والشيخ محمّد جواد مغنيّة، وغيرهم.

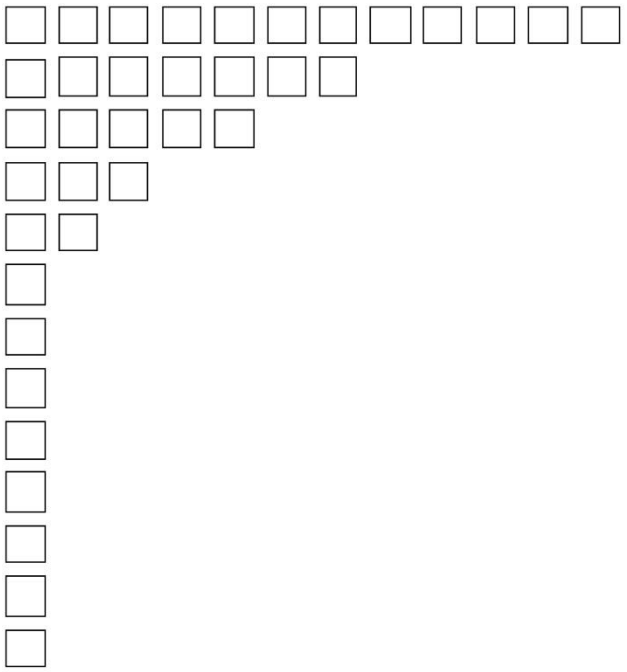
والذي توصّلتُ إليه ـ بعد دراسة مطوّلة نسبيّاً في تاريخ تطوّر هذه الألقاب، والموقف الشرعي منها، وذلك في كتابي «إضاءات» ـ أنّ إطلاق هذه الألقاب ليس محرّماً في نفسه، لكنّه ليس بواجب ولا مستحبّ، ولا هو جزء من منهج الشريعة في التعامل مع العلماء والعبّاد. بل في مقاربتة شخصيّة من زوايا متعدّدة، دينيّة وثقافية ونفسيّة وتربويّة وغيرها، فإنّني أدعو لترك هذه الألقاب تماماً، والعودة للتعبير عن المكانة العلميّة بألقاب لا تحمل طابعاً قُدسيّاً وإلهيّاً وسماويّاً، ولا تحمل طابعاً إطلاقيّاً تفوّقيّاً، فبدل تعبير «آية الله العظمى» يمكننا التعبير بـ «المرجع الديني»، وبدل تعبير «آية الله» يمكن التعبير بـ «الفقيه»، وبدل التعبير بـ «فريد عصره ووحيد دهره» يمكن التعبير بـ «العلامة»، وهكذا.

وقد كان القدماء أقرب في الألقاب عادةً للمنطق العقلاني البشري وأضبط في الاستخدام، فيما الألقاب ذات البُعد التقديسي أو الإطلاقي التعظيمي نَمَت لاحقاً، وبالخصوص منذ العصرين الصفوي والعثماني، وربما بعضها جاء تأثُّراً بالثقافة المسيحيّة كما يراه بعضٌ.

بل لعلّ التمييز في الألقاب بين السلالة الهاشميّة وغيرها، بإطلاق مثل لقب «الشرفاء» عليهم، دون غيرهم.. لعلّ هذا التمييز لا يحمل روحاً متوافقة مع الروح الإسلاميّة، وهو من وضعنا وجعلنا لا بدعوةٍ من النصوص الدينيّة المعتبرة.

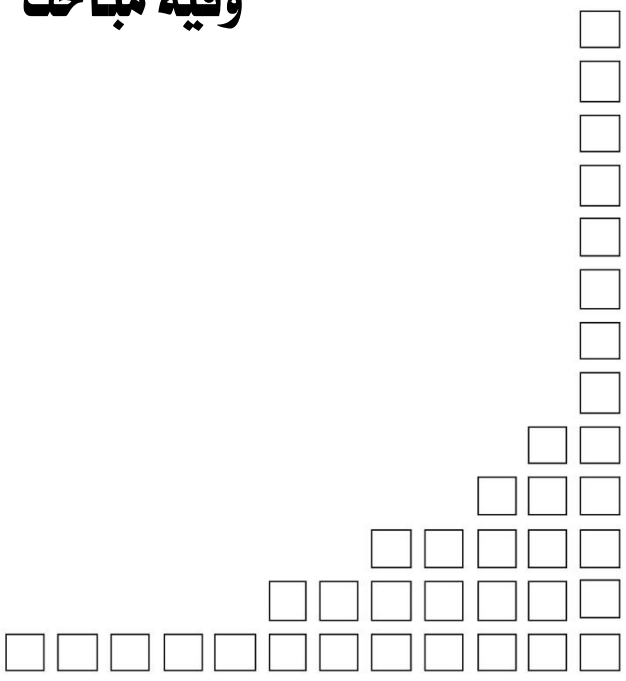
واللافت أنّ أصحاب أئمّة أهل البيت وأصحاب الصحابة والتابعين، لم يكونوا ـ لا في حديثهم المباشر معهم، ولا في حديثهم عنهم في غيابهم ـ ليستخدموا ألقاباً من هذا النوع في حقّهم، بل في كثير من الأحيان كانوا يخاطبونهم أو يتحدّثون عنهم بمجرّد الكنية، فيقول: أخبرني أبو عبد الله، ويقصد الإمام جعفر الصادق، أو يقولون: فقالت فاطمة،

ويقصدون السيدة الزهراء، وهذا واضحٌ للغاية، يعرفه من يراجع التراث الحديثي والتاريخي بسهولة. بل في التأمّل في التراث الحديثي والتاريخي تظهر أمور قد تبدو لبعضنا غريبةً اليوم، لا داعي للتعرُّض لها، لكنّها كانت عادية جدّاً بالنسبة إليهم.



كتاب الطهارة

وفيه مباحث



المبحث الأول

أقسام المياه وأحكامها

وفيه فصول:

الفصل الأول
[انقسام الماء إلى مطلق ومضاف]

ينقسم ما يستعمل فيه لفظ الماء[1] **إلى قسمين:**

الأوّل: ماء مطلق، وهو ما يصحّ استعمال لفظ الماء فيه بلا مضافٍ إليه، كالماء الذي يكون في البحر، أو النهر، أو البئر، أو غير ذلك، فإنّه يصحّ أن يقال له: ماء، وإضافته إلى البحر مثلاً للتعيين، لا لتصحيح الاستعمال[2].

الثاني: ماء مضاف، وهو ما لا يصحّ استعمال لفظ الماء فيه بلا مضافٍ إليه، كماء الرمّان، وماء الورد، فإنّه لا يقال له: ماء، إلا مجازاً[3]؛ ولذا يصحّ سلب الماء عنه.

الفصل الثاني
[أقسام الماء المطلق]

الماء المطلق إمّا لا مادّة له، أو له مادة.

والأوّل: إمّا قليل لا يبلغ مقداره الكرّ، أو كثير يبلغ مقداره الكر.

والقليل ينفعل بملاقاة[4] النجس،.....

---

(١) هذا التقسيم للماء على أساسٍ لغوي، بمعنى أنّنا نبحث لغويّاً في أنّ السوائل بعضها يصحّ إطلاق لفظ الماء عليه بلا إضافة أو تقييد، وبعضها لا يصحّ.

(٢) واختلاط المطلق ببعض الكدورات والرواسب لا يُخرجه عن إطلاقه إلا إذا تحوّل لعنوان ثانٍ مثل الوحل أو الطين.

(٣) هذه المجازيّة بملاحظة خصوص إطلاق لفظ الماء عليه حال عدم الإضافة أو عدم التقييد، وإلا ففي كونه في لغة العرب مطلقاً مجازاً تأمُّل.

فهم انفعال القليل بملاقاة النجاسة فهماً عرفيّاً

(٤) بمعنى أنّه ينجس جميعه بملاقاة طرفٍ منه للنجاسة. والمراد بالملاقاة مفهومها العرفي

أو المتنجّس[١] على الأقوى، إلا إذا كان متدافعاً بقوّة، فالنجاسة تختصّ حينئذ بموضع الملاقاة ولا تسري إلى غيره، سواء أكان جارياً من الأعلى إلى الأسفل ـ كالماء المنصبّ من الميزاب إلى الموضع النجس، فإنّه لا تسري النجاسة إلى أجزاء العمود المنصبّ، فضلاً عن المقدار الجاري على السطح ـ أم كان متدافعاً من الأسفل إلى الأعلى، كالماء الخارج من الفوّارة الملاقي للسقف النجس، فإنّه لا تسري النجاسة إلى العمود، ولا إلى ما في داخل الفوارة، وكذا إذا كان متدافعاً من أحد الجانبين إلى الآخر[٢].

وليس الدقّي. والذي يبدو أنّ الشريعة اعتبرت أنّ الماء القليل يتأثر ـ لقلّته ـ بالنجاسة، بمعنى أنّ قلّته تجعل إمكانيّة انتشار النجاسة فيه أكبر، وتلوّث الماء أعلى، وهذا أمر عرفي أيضاً، وكأنّ مناعة الماء أقلّ، لهذا تحفّظت عن استعمال الماء القليل المنفعل بالملاقاة ولو لم تتغيّر أوصافه. والوجدان العرفي والعقلائي يرى فرقاً بين قطرة بول في إبريق وقطرة بول في خزّان يسع مليار لتر، فكأنّه يشعر بتلاشيها وعدم تلوّث الماء بها في الماء الكثير بعكس الماء القليل، وفي الظنّ الغالب فإنّ هذه هي النكتة العرفيّة في المقام بمناسبات الحكم والموضوع، دون فرض التعبّد والرمزيّة.

(١) انفعال القليل بالمتنجّس مقصورٌ على حالة كون المتنجّس مائعاً وأوّل، بمعنى أنّ المتنجّس المائع الأوّل ـ مثل: الماء الذي يتنجّس بملاقاة عين النجاسة ـ ينجّس الماءَ القليل الذي يلاقيه، أمّا في غير ذلك فالأقرب عدم التنجيس. وسوف يأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن تنجيس المتنجّس، عند التعليق على (المسألة رقم: ٤١٥).

اختصاص الملاقاة بالموجبة بطبعها لسراية النجاسة عرفاً

(٢) العبرة في هذه الموارد كلّها بفقدان شرط «استقرار الماء» مقابل حركته التدافعيّة من جهةٍ إلى أخرى؛ لكنّ المناط والمعيار في ذلك ـ وبخاصّة بعد فرض أنّ الشريعة قد أقرّت بالتطهير بالماء القليل، وهو ما لا معنى له على تقدير التنجّس بالصبّ ـ هو السراية، فليس

وأمّا الكثير الذي يبلغ الكرّ، فلا ينفعل بملاقاة النجس، فضلاً عن المتنجّس، إلا إذا تغيّر بلون النجاسة[١]، أو طعمها، أو ريحها[٢] تغيّراً فعليّاً.

الملاك في الانفعال هو محض الملاقاة، بل المفهوم عرفاً من النصوص هو الملاقاة الموجبة بطبعها لسراية النجاسة في الماء القليل، والعرف في موارد الصبّ وجريان الماء لا يفهم السراية كما هو واضح، وإلا لكان يفترض به أن يتصوّر تنجّس الماء القليل بالتطهير به عبر الصبّ، وهو كما ترى.

(١) بصرف النظر عن الملاحظة الآتية فإنّه لم يقم دليلٌ معتبر على كون التغيّر باللون مناطاً في تنجّس الماء الكثير.

عدم معياريّة تغيّر أوصاف الماء بل هو طريق عرفي لبقاء للنجاسة

(٢) التغيّر الثلاثي هذا ليس سوى طريق عرفاً للقول بأنّ النجاسة ما تزال موجودة غير متلاشية في الماء وأنّه فسُد بنزول النجاسة فيه وصار خبيثاً، فالعبرة بكون النجاسة ـ بما لها من وجودٍ عرفيّ ـ ما تزال موجودة بنظر العرف لم تتلاشَ تلاشياً عرفيّاً، بمعنى عود الماء إلى حالته الأولى قبل فساده بنزول النجاسة فيه، فلو فرضنا أنّنا أضفنا مادّة كيميائيّة تمنع ظهور اللون والطعم والرائحة في الماء، لكن أحرزنا أنّ الماء رغم وجود هذه المادّة الكيميائيّة ما تزال فيه كميّة النجاسة موجودة بحيث لولا هذه المادة لتغيّرت أوصافه قطعاً، ففي مثل هذه الحال يشكل الحكم بعدم التنجّس، إلا إذا قلنا بأنّ مفهوم النجاسة هو مفهوم التقذّر العرفي وشككنا في فهم العرف للقذارة في مثل هذه الموارد رغم إعلامنا له بأنّ المادّة المتنجّسة لم تتلاشَ من الماء.وأوضح من ذلك أن نضع صبغاً أحمرَ في الماء ثم يقع فيه الدم، فإنّ عدم ظهور التغيّر اللوني هنا مرجعه لمانعيّة لون الصبغ، وإلا فالدم غيّر لون الماء، فهنا أيضاً يحكم بالنجاسة بصرف النظر عن فكرة عدم معياريّة التغيّر اللوني بالخصوص، كما أوضحناه في التعليقة السابقة. وبهذا يظهر أنّ التغيّر ليس معياراً، بل كاشفٌ عن المعيار الذي هو انتشار النجاسة في الماء بحيث أفسدته، فلاحظ الآثار الكثيرة التي يمكن أن تترتّب على هذه النتيجة، والتي منها أنّ التغيّر لو حصل في زاوية معيّنة من

مسألة ٣٣: إذا كانت النجاسة لا وصف لها، أو كان وصفها يوافق وصف الماء، لم ينجس الماء بوقوعها فيه، وإن كان بمقدار بحيث لو كان على خلاف وصف الماء لغيّره، ولكنه في الفرض الثاني مشكلٌ، بل ممنوع[١].

مسألة ٣٤: إذا تغيّر الماء بغير اللون، والطعم، والريح، بل بالثقل أو الثخانة، أو نحوهما لم يتنجّس أيضاً[٢].

الماء الكرّ الراكد، لم ينجس الباقي غير المتغيّر إلا إذا كان الباقي قليلاً.

ومن هنا يظهر أنّ طهارة الماء المتغيّر بعين النجاسة يكفي فيه زوال عين النجاسة وتلاشيها بحيث يعود الماء لحالته الأولى التي كان عليها، وترتفع منه حالة الفساد والخباثة والتلوّث، والذي قد يكشف عنه عرفاً زوال التغيّرات وعودة الماء لوضعه الطبيعي، فلا حاجة لربط هذا الماء بالماء المعتصم ومزجه به حتى يطهر. **ومنه يُعلم الحال في تكرير مياه المجازر والصرف الصحّي**.

(١) قد صار الأمر واضحاً مما تقدّم، وهو أنّ العبرة بتشخيص العرف أنّ هذا الماء مشتمل على النجاسة وأنّه لم تتلاشَ منه فصار فاسداً ملوّثاً بها، وعليه فلو فرضنا أنّ النجاسة لا لون لها أو كان لونها يوافق لون الماء، فلم يحصل التغيّر العياني، فإذا اعتبر العرفُ أنّ النجاسة قائمة بالفعل في هذا الماء قياماً عرفيّاً وليس دقيّاً، بحيث لو لم يكن الأمر كذلك في الفرضين، لتغيّرَ الماءُ بوصف التغيّرِ قرينةً وإشارةً لحضور النجاسة في الماء وفساده وعدم تلاشيها منه، فإنّه يحكم بالنجاسة في هذه الحال.

(٢) هذا على تقدير عدم اعتبار العرف أنّ النجاسة ما تزال في الماء لها وجودٌ عرفي، وإلا حكم بالتنجّس، والخلاصة: إنّ نجاسة الماء الكثير مرتبطة بفساد وتلوّث الماء عرفاً عبر واقعيّة وجود النجاسة فيه عند العرف، بحيث يعتبر العرف أنّها موجودة فيه لم تتلاشَ، وما سوى ذلك ليس إلا مجرّد طرق لتحصيل قيام النجاسة في الماء، وعليه فلو كان الثقل أو غيره مما يفهمه العرف، مؤشراً وثوقيّاً على أنّ النجاسة ما تزال في الماء فإنّه يُحكم بالنجاسة.

مسألة ٣٥: إذا تغيّر لونه، أو طعمه، أو ريحه بالمجاورة للنجاسة لم ينجس أيضاً[١].

مسألة ٣٦: إذا تغيّر الماء بوقوع المتنجّس لم ينجس، إلا أن يتغيّر بوصف النجاسة التي تكون للمتنجّس، كالماء المتغيّر بالدم يقع في الكرّ فيغيّر لونه، فيصير أصفر فإنّه ينجس[٢].

مسألة ٣٧: يكفي في حصول النجاسة التغيّر بوصف النجس في الجملة، ولو لم يكن متحداً معه، فإذا اصفرّ الماء بملاقاة الدم تنجّس[٣].

---

(١) لعدم وجود نجاسة في الماء أصلاً وفقاً لما قلناه، بل حتى لو فرض أنّ طرف النجاسة ـ كالجيفة ـ ملاقٍ للماء، ولكنّ التغيّر حصل بفعل مجموع ما لاقى الماء وما جاوره كما في تغيّر الرائحة، ففي مثل هذه الحال لا يحكم بالنجاسة إلا إذا فهم العرف أنّ الماء صار فاسداً محتوياً على عين نجاسةٍ منتشرة فيه لم تتلاشَ.

(٢) تارةً يكون في المتنجّس الذي سقط في الماء أجزاءٌ من عين النجاسة، هي التي أوجبت تغيّر الطعم أو الريح، ففي مثل هذه الحال يحكم بالنجاسة؛ لأنّه تنجّس بعين النجاسة نفسها دون المتنجّس، أمّا لو حصلت التغيّرات بفعل سقوط المتنجّس في الماء الكثير، ولم يكن في المتنجّس عين النجاسة، فلا يحكم بالنجاسة هنا مطلقاً، سواء كان التغيّر بوصف المتنجّس أم بوصف النجاسة، ما لم يفهم العرف أنّ التغيّر بوصف النجاسة كاشف عن كون النجاسة بنفسها صارت موجودة في الماء الكثير فأفسدته.

(٣) تارةً نبني على ما اخترناه آنفاً، فتكون النتيجة أنّه لا موضوعيّة للون أو الطعم أو الرائحة، بل هي طرقٌ عرفيّة لاعتبار النجاسة ما تزال منتشرةً في الماء، فيلزم تجنّبه، فهنا لا فرق بين كون التغيّر مطابقاً لوصف النجاسة أو غير مطابق إذا تحقّق هذا المعيار، وأخرى نبني على مسالكهم في موضوعيّة التغيّر، وهنا فالحكم بالنجاسة نتيجة التغيّر غير المطابق لعين النجاسة مشكل جدّاً، فيكون مبنيّاً على الاحتياط الوجوبي؛ لأنّ العرف إذا لم يفهم الطريقيّة التامّة للتغيّر، فعلى الأقلّ يفهم منه أنّه طريقٌ له موضوعيّة، لا أنّه يفهم منه

والثاني: وهو ما له مادّة، لا ينجس بملاقاة النجاسة، إلا إذا تغيّر على النهج السابق، فيما لا مادّة له، من دون فرقٍ بين ماء الأنهار، وماء البئر، وماء العيون، وغيرها مما كان له مادّة[١]. ولا بدّ في المادّة[٢] من أن تبلغ الكرّ، ولو بضميمة ما له المادّة إليها، فإذا بلغ ما في الحياض في الحمام مع مادّته كراً لم ينجس بالملاقاة على الأظهر.

مسألة ٣٨: يعتبر في عدم تنجّس الجاري اتصاله بالمادّة، فلو كانت المادّة من فوق تترشح وتتقاطر، فإن كان دون الكرّ ينجس. نعم، إذا لاقى محلّ الرشح

الموضوعيّة التامّة. وما نقصده بلون النجاسة هو ما يراه العرف ذا صلة بلونها بمعنى أنّ اللون الأصفر يراه العرف تغيّراً للماء بلون الدم؛ لأنّ الأصفر هو انتشار اللون الأحمر في الماء، أمّا لو وضعت مادّة كيميائية في الماء ووقعت قطرة من الدم فتغيّر الماء ـ نتيجة وجود المادة الكيميائيّة ـ ليُصبح بلونٍ أخضر، فهنا لا يرى العرف أنّ اللون الأخضر تابعٌ أو ظهورٌ للونِ النجاسة الأصلي، فانتبه.

(١) قد صار حكمه واضحاً مما تقدّم. كما أنّ العبرة هنا بوجود المادّة، سواء كان الماء جارياً أم لا، فلو كان ماء العيون جارياً أو كان راكداً، فإنّ الحكم واحد.

(٢) الجعليّة كماء الحمّام، والأصليّة كماء العيون والآبار. أمّا ما له مادّة غير مائيّة، مثل الثلوج التي تتسرّب منها المياه، فإنّ الشرط هنا هو كون الماء الآتي من الثلج كرّاً، ولا يحسب الثلج في نفسه ماءً هنا.

والتفصيل الذي ذكره بعض الفقهاء بين المادّة الجعليّة فيُشترط أن يكون المجموع من المادّة وذيها كرّاً، والمادّة الأصليّة ـ بلا فرق بين الظاهريّة كالثلج الذي تترشّح منه المياه، والباطنية كالعيون ـ فلا يشترط في المجموع من المادّة وذيها أن يبلغ كرّاً.. **هذا التفصيل غيرُ دقيق**؛ فإنّ النصوص التي تحكي عن المادّة ناظرة للمادّة الكثيرة دون القليلة، إذ هذا هو المتعارف في المياه التي لها مادّة أصليّة.

للنجاسة لا ينجس[١].

مسألة ٣٩: الراكد المتصل بالجاري كالجاري في عدم انفعاله بملاقاة النجس والمتنجّس[٢]، فالحوض المتصل بالنهر بساقية لا ينجس بالملاقاة، وكذا أطراف النهر وإن كان ماؤها راكداً.

مسألة ٤٠: إذا تغيّر بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادّة لا ينجس بالملاقاة وإن كان قليلاً[٣]، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد إن تغيّر تمام قطر ذلك البعض، وإلا فالمتنجّس هو المقدار المتغيّر فقط لاتصال ما عداه بالمادّة.

مسألة ٤١: إذا شكّ في أنّ للجاري مادّة أم لا ـ وكان قليلاً ـ ينجس بالملاقاة[٤].

مسألة ٤٢: ماء المطر بحكم ذي المادّة، لا ينجس بملاقاة النجاسة في حالة نزوله. أمّا لو وقع على شيءٍ كورق الشجر، أو ظهر الخيمة أو نحوهما، ثمّ وقع على

---

(١) لا يبعد القول بكفاية الاتصال بنحو التقاطر المتواصل الذي يفهمه العرف اتصالاً، دون التقاطر المتقطّع، فلو نزلت قطرة كلّ نصف دقيقة لا يكفي، بخلاف ما لو نزلت في الدقيقة أربعون قطرة مثلاً، بلا فرق في ذلك بين محلّ الرشح وغيره.

(٢) شرط صدق الكريّة على المجموع.

(٣) شرط صدق الكريّة على المجموع المركّب منه ومن المادّة.

(٤) الأقوى هو الحكم بعدم تنجّسه بالملاقاة إلا فيما إذا لم تكن له مادّة سابقاً، ثمّ شككنا في أنّه صارت له مادّة، فهنا يحكم بتنجّسه بالملاقاة، لكنّ هذا لا يعني الحكم عليه بأنّه له مادّة أو كثير، لترتيب تمام أحكام الماء الكثير عليه، فالتطهير به لا يمكن ترتيب أحكام التطهير بما له مادّة أو بالماء الكثير عليه، فانتبه.

النجس تنجّس[١].

مسألة ٤٣: إذا اجتمع ماء المطر في مكان ـ وكان قليلاً ـ فإن كان يتقاطر عليه المطر، فهو معتصم كالكثير، وإن انقطع عنه التقاطر كان بحكم القليل.

مسألة ٤٤: الماء النجس إذا وقع معه ماء المطر ـ بمقدار معتدّ به، لا مثل القطرة، أو القطرات ـ طهر، وكذا ظرفه، كالإناء والكوز ونحوهما.

مسألة ٤٥: يعتبر في جريان حكم ماء المطر أن يصدق عرفاً أنّ النازل من السماء ماء مطر، وإن كان الواقع على النجس قطرات منه. وأمّا إذا كان مجموع ما نزل من السماء قطرات قليلة، فلا يجري عليه الحكم[٢].

---

(١) هذا الكلام ليس على إطلاقه، فإنّ المراد بماء المطر الماء النازل من السماء، وكونه قد وقع على خيمةٍ ثمّ وقع على النجس لا ينفي عنه صدق ماء المطر عرفاً ولغةً. نعم في بعض الموارد قد يصدق ذلك لكنّه ليس على إطلاقه، كما لو تجمّع بعض ماء المطر على سطحٍ، ثم توقّف المطر وبعد ساعات أخذ هذا الماء المتجمّع ينزل تدريجياً على شيء، فهنا لا تشمله أدلّة مطهّرية ماء المطر على الأقرب، وهذا العرف ببابك.

وبعبارة أخرى: إنّ حالة كون المطر نازلاً من السماء عند اتصاله بالمتنجّس هي حيثيّة تقييديّة هنا، بمعنى أنّ الماء بعد توقّف نزول المطر لم يعد محكوماً بحكم ماء المطر، وإلا كانت الكثير من المياه الجوفيّة ماء مطر عرفاً! لكن في حال نزوله لو توسّط اتصاله بالمتنجّس وقوعُه على شيءٍ آخر، فهذا لا يضرّ بصدق أنّ الماء هو ماء مطرٍ عرفاً.

(٢) المعيار هنا ليس ما ذكره الماتن، بل العبرة بصدق أنّ الماء مطر عرفاً بحيث يكون بطبيعته أكثر من النجاسة التي على الشيء، فلو نزلت قطرات بسيطة من الماء بحيث لم يكن يصدق عليه الماء المستوعب لما ينزل عليه فيبلّله لم يقع التطهير، وكذا لو نزل ماء كثير من السماء لكنّه لم يقع على المتنجّس مثلاً إلا قطرة واحدة؛ لكون المتنجّس واقعاً في طرفٍ لا يصله الماء المعتدّ به، وبعبارة موجزة: المراد من مطهّريّة ماء المطر كونه ماءً ينصبّ على العين

مسألة ٤٦: الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر الجميع، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدّد، وإذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل إليه دون غيره، هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة، وإلا فلا يطهر إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

مسألة ٤٧: الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها، بشرط أن يكون من السماء ولو بإعانة الريح، وأمّا لو وصل إليها بعد الوقوع على محلّ آخر ـ كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان، فوصل مكاناً نجساً ـ لا يطهر. نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكان مسقف طهر[1].

مسألة ٤٨: إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شيء آخر لم ينجس، ما دام متصلاً بماء السماء بتوالي تقاطره عليه.

مسألة ٤٩: في مقدار الكرّ وزناً بحقّة الاسلامبول التي هي مائتان وثمانون مثقالاً صيرفياً (مائتان واثنتان وتسعون حقة ونصف حقة)، وبحسب وزنة النجف التي هي ثمانون حقة اسلامبول (ثلاث وزنات ونصف وثلاث حقق وثلاث أوقية) وبالكيلو (ثلاثمائة وسبعة وسبعون كيلواً) تقريباً. ومقداره في المساحة ما بلغ مكسره سبعة وعشرين شبراً[2].

فيغسلها، بمعنى يغلب عليها.

(١) الأقوى هو الحكم بالمطهّريّة في جميع هذه الصور ما لم يتوقّف نزول المطر ويصبح الماء ماء قليلاً متجمّعاً فهنا يلحقه حكم الماء القليل.

(٢) هذا القول هو الأرجح على وفق قواعد أخبار الآحاد وفرز الصحيح عن الضعيف منها، أمّا دراسة مفهوم الكرّ في اللغة والتاريخ بوصفه نوعاً من المقادير مع الأخذ بعين الاعتبار المعطيات التاريخية المبثوثة في مختلف الكتب الفقهيّة عند مختلف فرق المسلمين

مسألة ٥٠: لا فرق في اعتصام الكرّ بين تساوي سطوحه واختلافها، ولا بين وقوف الماء وركوده وجريانه. نعم إذا كان الماء متدافعاً لا تكفي كرية المجموع، ولا كرية المتدافع إليه، في اعتصام المتدافع منه، نعم تكفي كرية المتدافع منه، بل وكرية المجموع، في اعتصام المتدافع إليه وعدم تنجّسه بملاقاة النجس.

مسألة ٥١: لا فرق بين ماء الحمام وغيره في الأحكام، فما في الحياض الصغيرة إذا كان متصلاً بالمادة ـ وكانت وحدها، أو بضميمة ما في الحياض إليها كرّاً ـ اعتصم، وأمّا إذا لم يكن متصلاً بالمادة، أو لم تكن المادة ـ ولو بضميمة ما في الحياض إليها ـ كراً، لم يعتصم.

مسألة ٥٢: الماء الموجود في الأنابيب المتعارفة في زماننا بمنزلة المادة[1]، فإذا كان الماء الموضوع في إجانة ونحوها من الظروف نجساً وجرى عليه ماء الأنبوب طهر، بل يكون ذلك الماء أيضاً معتصماً، ما دام ماء الأنبوب جارياً عليه، ويجري

فإنّها توصل لصعوبة اكتشاف معناه ومقداره الحقيقي، فالاحتياط يقتضي الحكم بالنجاسة مع الانفعال وصولاً إلى أكثر الأقوال مقداراً، ولعلّه ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن الشبر بحسب المساحة.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ تقرير الكرّ كان بنحو الحدّ الشرعي، ولم يكن إشارة لبيان الماء الكثير بياناً تقريبيّاً، فكأنّه جرى سؤال فقهاء الجمهور وأئمّة أهل البيت أيضاً عن مقدار الماء الكثير فكانوا يبينون حكمه من خلال الكرّ بوصفه وسيلة توضيحيّة تقريبيّة، ولهذا وجدنا في التراث الإسلامي التقريب بالقُلل والتقريب بالأشبار والأذرع والتقريب بالأرطال العراقيّة وغيرها، وهكذا، كما قد يؤيَّد ذلك باختلاف الوزن مع المساحة نتيجة اختلاف عناصر عدّة كالمكوّنات الإضافية الزائدة على الماء نتيجة الأتربة، وكذلك الحرارة، وغير ذلك ممّا حيّر الفقهاء (اختلاف الوزن مع المساحة)، والعلمُ عند الله.

(١) على أن يكون ما فيها وفي الأحواض المتصلة بها التي تغذّيها مقدار كرّ أو أكثر.

عليه حكم ماء الكر في التطهير به، وهكذا الحال في كلّ ماء نجس، فإنه إذا اتصل بالمادة طهر، إذا كانت المادة كراً.

الفصل الثالث
حكم الماء القليل

الماء القليل المستعمل في رفع الحدث الأصغر طاهرٌ ومطهّر من الحدث والخبث، والمستعمل في رفع الحدث الأكبر طاهر ومطهّر من الخبث، والأحوط ـ استحباباً ـ عدم استعماله في رفع الحدث، إذا تمكن من ماءٍ آخر، وإلا جمع بين الغسل أو الوضوء به والتيمّم. والمستعمل في رفع الخبث نجس[1]، عدا ما يتعقّب استعماله طهارة المحلّ، وعدا ماء الاستنجاء[2]، وسيأتي حكمه.

الفصل الرابع
[حالات العلم الإجمالي]

إذا علم ـ إجمالاً ـ بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر، لم يجز رفع الخبث بأحدهما ولا رفع الحدث[3]، ولكن لا يحكم بنجاسة الملاقي لأحدهما، إلا إذا

---

(١) المراد أنّه يجري عليه قانون انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة. ومن الواضح أنّ هذه المسألة لها صلة أيضاً بموضوع تنجيس المتنجّس، وسيأتي، وحاصله أنّ الماء القليل الذي يستعمل في إزالة عين النجاسة فيلاقي النجاسة يحكم بنجاسته وفقاً لمعيار انفعال القليل المتقدّمة الإشارة إليه، وأمّا بعد ذلك فلا يحكم بالنجاسة، بلا فرق بين الغسلة التي يتعقّبها طهارة المحلّ وغيرها؛ لفرض أنّ العين المتنجّسة ـ غير الماء ـ لا تنجّس بعد زوال عين النجاسة عنها، كما سيأتي تفصيله في باب تنجيس المتنجّس، عند التعليق على (المسألة رقم: ٤١٥).

(٢) سيأتي الكلام قريباً في ماء الاستنجاء.

(٣) على الأحوط وجوباً، نعم رفع الحدث أو الخبث بهما معاً ـ بحيث يكونان سهيمين في

كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة. وإذا اشتبه المطلق بالمضاف جاز رفع الخبث بالغسل بأحدهما، ثمّ الغسل بالآخر، وكذلك رفع الحدث. وإذا اشتبه المباح بالمغصوب، حرم التصرّف بكلّ منهما[١]، ولكن لو غسل نجس بأحدهما طهر، ولا يرفع بأحدهما الحدث[٢]. وإذا كانت أطراف الشبهة غير محصورة جاز الاستعمال مطلقاً، وضابط غير المحصورة أن تبلغ كثرة الأطراف حدّاً يوجب خروج بعضها عن مورد التكليف. ولو شكّ في كون الشبهة محصورة، أو غير محصورة، فالأحوط ـ استحباباً ـ إجراء حكم المحصورة.

الفصل الخامس

الماء المضاف

الماء المضاف كماء الورد ونحوه، وكذا سائر المائعات، ينجس القليل والكثير منها بمجرّد الملاقاة للنجاسة[٣]، إلا إذا كان متدافعا على النجاسة بقوّة كالجاري

ذلك، ولم يقع رفعهما إلا بهما معاً لا بنحو الترتيب ـ لا يجوز حتماً.

(١) على الأقوى في استعمالهما معاً، وعلى الأحوط وجوباً في استعمال واحدٍ منهما.

(٢) هذا مبنيٌّ على عباديّة الطهارات الثلاث، وهو محلّ إشكالٍ كما سيأتي عند التعليق على شرط النيّة من شروط الوضوء، فالأقرب تصحيح رفع الحدث بأحدهما، بل وبهما معاً مكرّراً، غير أنّه يكون قد عصى بالنحو الذي بيّناه آنفاً.

نقد فكرة تنجّس الماء المضاف الكثير بمجرّد الملاقاة

(٣) هذا يتمّ في القليل، أمّا في الكثير، فإنّ الماء المضاف ـ وما يشبهه إن لم يكن منه كآبار النفط ـ إذا كان كثيراً يبلغ أو يزيد عن مقدار الكر فلا دليل على انفعاله بملاقاة النجاسة، فضلاً عن ملاقاة المتنجّس، إلا إذا تغيّرت أوصافه ـ على المعيار المتقدّم في قضيّة تغيّر الأوصاف ـ بلا فرق بين درجات الكثرة. بل لو كان كثيراً جداً وتغيّرت أوصافه فالحكم

بنجاسته كلّه غير مقنع، بل ينجس منه ما يراه العرف ذا صلة بموضع التغيّر الوصفي (اللون والطعم والرائحة) لا غير.

هذا، ويذهب الكثير من الفقهاء إلى أنّ الماء المضاف وما يلحق به، مثل العصائر والنفط وغير ذلك، إذا اتصل بالنجاسة تنجّس مطلقاً، بلا فرق بين حالة تغيّر أوصافه أو لا، ولا بين كونه قليلاً أو كثيراً، بل حتى لو بلغ مليون متر مكعّب. وبلا فرق أيضاً بين أن يكون له مادّة كالنبع المتدفّق أو لا، فإنّه ينجس في جميع هذه الحالات ولن يمكن تطهيره أبداً إلا إذا تمّ تلاشيه في الماء المطلق الكثير بحيث استُهلك فيه تماماً.

لكن مؤخراً، ناقش السيد محسن الحكيم هذه المسألة ـ جزئيّاً ـ في بحوثه العلميّة، فاعتبر أنّ الماء المضاف الكثير جداً مثل النفط وغيره لا توجد أدلّة مقنعة للحكم بنجاسته مطلقاً بمجرّد ملاقاة عين النجاسة، لكنّه ـ أي الحكيم ـ أفتى بالنجاسة مطلقاً في رسالته العمليّة. وقد احتاط وجوباً ـ ولم يُفتِ ـ السيد موسى الشبيري الزنجاني في الماء المضاف الكرّي إذا لاقته عين النجاسة. بل قد احتاط استحباباً الشيخ يوسف الصانعي في تعليقته الفتوائيّة على تحرير الوسيلة فيما لو كان المضاف كثيراً جداً. بل أفتى ـ ودون احتياطٍ استحبابي ولا وجوبي ـ بعدم التنجّس في هذه الحال، أعني الكثرة الكاثرة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي. وهو ما لعلّه المفهوم من فتاوى كلّ من السيد محمد الشيرازي والسيد صادق الشيرازي أيضاً. ويظهر من الشيخ محمد جواد مغنية موافقة السيّد الحكيم في موضوع آبار النفط، لكنّه يعتبر ذلك من باب أنّ النفط لا يندرج تحت عنوان الماء المضاف. ويبدو من الشيخ محمّد أمين زين الدين (١٩٩٨م) الإفتاء بأنّه لو كان المضاف كثيراً جدّاً كآبار النفط، فإنّه لا ينجس بالانفعال المحض، نعم مع تغيّر الأوصاف ينجس. وقيّد الشيخُ محمد تقي بهجت انفعال المضاف بالنجاسة بعبارة: «في الموارد المتعارفة المحتمل تأثره فيها بالملاقاة». وقد استشكل الشيخ الوحيد الخراساني في عموم الحكم بتنجّس المضاف لبعض حالات الكثرة. وبعض الفقهاء ـ مثل: السيد أحمد الخوانساري ـ علّق الموضوع على الإجماع، فإن تمّ فهو، وإلا فليس في الروايات عنده ما يفيد شيئاً هنا، خاصّة مع عدم وجود نصّ ديني واضح ومباشر في كليّةِ القضيّة.

من العالي، والخارج من الفوارة، فتختصّ النجاسة ـ حينئذٍ ـ بالجزء الملاقي للنجاسة، ولا تسري إلى العمود. وإذا تنجّس المضاف لا يطهر أصلاً[١]، وإن اتصل بالماء المعتصم، كماء المطر أو الكر. نعم إذا استهلك في الماء المعتصم كالكر فقد ذهبت عينه، ومثل المضاف في الحكم المذكور سائر المائعات.

مسألة ٥٣: الماء المضاف لا يرفع الخبث، ولا الحدث[٢].

وبهذا يتبيّن أنّ بعض الفقهاء المتأخّرين جدّدوا النظر في أمرين: أصل انفعال المضاف الكثير (الكرّيّ) بمجرّد ملاقاة النجاسة. وانفعاله لو كان كثيراً جداً لا ما إذا كان مجرّد ماء كرّيّ.

(١) إذا كان قليلاً فالحكم بعدم صيرورته طاهراً على تقدير تلاشي عين النجاسة منه، واتصاله بماءٍ معتصم، مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، وأمّا إذا كان كثيراً فالأقرب طهارته بارتفاع حالة الفساد والخباثة منه، والكاشف عنه زوال التغيّرات عرفاً وعود الماء المضاف لحالته الأولى النقيّة.

وقفة تأمّلية مع التطهير بالماء المضاف

(٢) على الأحوط وجوباً، إذ قد يقال بأنّ تعارف استعمال الماء في التطهير والغَسل هو الذي أوجب استعماله في ألسنة النصوص، وإلا فليس المراد إلا الجسم السائل القابل لإزالة عين النجاسة به وآثارها. ودعوى وجود خصوصيّة تعبديّة في الماء غير واضحة. وبعبارة أخرى: إنّ الماء المطلق يقابله في حياتهم التطهير بالأجسام الجامدة، ولا أحد يطهّر بالعصائر ونحوها، فطبيعة استخدام النصوص للماء جاء في مقابل مثل التطهير بالحجر أو التجفيف أو غير ذلك، كما يلاحظ في مثل باب التخلّي، بل المراجع لألسنة باب المطهّرات يلاحظ أنّ العبرة في المطهريّة إزالة العين إزالة متيقّنة مع توابعها وتأثيراتها، كما في التطهير بالشمس أو الأرض أو نحو ذلك، من هنا فالمسألة في غاية الإشكال، وسيأتي ما يرتبط بذلك في بحث النجاسات والمطهّرات وأحكامهما.

مسألة ٥٤: الأسئار كلّها طاهرة إلا سؤر الكلب والخنزير والكافر غير الكتابي، بل الكتابي أيضاً على الأحوط وجوباً[(١)]. نعم يكره سؤر غير مأكول اللحم[(٢)]، عدا الهرة. وأما المؤمن فإنّ سؤره شفاء، بل في بعض الروايات أنّه شفاء من سبعين داء[(٣)].

(١) سؤر غير المسلم مطلقاً طاهرٌ، سواء كان كتابيّاً أم غير كتابي.

(٢) لم تثبت الكراهة.

مراجعات نقدية في استحباب الشرب من سؤر المؤمن

(٣) المعروف عند الكثير من فقهاء الإماميّة استحباب الشرب من سؤر المؤمن (القدر المتيقّن من معنى السؤر في النصوص الدينيّة هو ما فضل من الشراب، وقد يعمّمه بعضهم لما فضل من الطعام أيضاً، وقد استخدم السؤر ـ وفقاً لرأي بعضهم ـ في الماء الذي تباشره يد شخصٍ كالحائض). ولا يبدو وجود استحباب في تناول سؤر أي مخلوق آخر من إنسان أو حيوان غير المؤمن عندهم. ويستندون في ذلك إلى بعض الروايات، أمّا أهل السنّة فلا يرون في ذلك استحباباً، بل يرى بعضهم أنّ رواية سؤر المؤمن موضوعة مجعولة، وبعضهم يعتبرها من الروايات المشهورة التي لا أصل لها.

ولا يقيّد الفقهاءُ استحبابَ الشرب عادةً بأيّ قيد ظاهر في كلامهم، لكنّ السيد علي السيستاني قيّد ذلك بأنّه إذا انطبق عليه عنوان آخر يقتضي خلافه كان المنطقي هو العمل على العنوان الآخر، ويظهر أنّه يلاحظ الجانب الطبّي والعدوى وأمثال ذلك، وغالب الظنّ أنّ سائر الفقهاء يوافقونه ضمناً على هذه الإضافة.

والأقوى أنّه لم يثبت استحباب الشرب من سؤر أحدٍ بعنوانه، بمن في ذلك المؤمن، ولم يثبت كونه شافياً من الأمراض البدنيّة. والروايات في ذلك كلّه، مضافاً إلى أنّها قليلة جدّاً، ولم ترد في الكتب الأربعة أصلاً، وورد في سند بعضها من هو متهمٌ بالكذب والوضع.. ليس بينها غير رواية واحدة صحيحة السند، وهي صحيحة عبد الله بن سنان، وقد رواها الصدوق في كتابه: ثواب الأعمال. واللافت أنّ طريقه للرواية يغاير طريقه الصحيح السند

لما رواه عن ابن سنان نفسه في كتاب «الفقيه»، الذي هو أحد الكتب الأربعة، ولا أدري لماذا لم يعتمد عليه في نقل هذه الرواية في الفقيه؟!

والتتبّع في التراث الفقهي يرجّح أنّ أغلب الفقهاء لم يتعرّضوا لهذه المسألة، خاصّة بين المتقدّمين الذين يبدو أنّ المسألة لم تكن مطروحة بجديّة بينهم أساساً، رغم أنّهم تحدّثوا عن فقه الأسآر وأنواعها من حيث النجاسة والحرمة والكراهة، دون أن يشيروا لا من قريب ولا من بعيد لمسألة الاستحباب. بل ظاهر عبارة بعضهم الحصر حيث قالوا بأنّ الأسآر إمّا طاهرة أو نجسة أو مكروهة، ولم يشيروا لأمر آخر رابع، فمن العسير الاستناد لمواقف الفقهاء، وبخاصّة من تقدَّم منهم، لرفع القوّة الاحتماليّة في الروايات القليلة جدّاً هنا، هذا فضلاً عن أنّ بعض الروايات ـ كخبر الإمام الرضا عليه السلام ـ يفيد الحثّ على التواضع بشرب السؤر، لا أنّ شرب السؤر بنفسه وعنوانه مستحبّ.

وعليه، فمن يرى حجيّة خبر الواحد الثقة، فضلاً عمّن يرى قاعدة التسامح في أدلّة السنن، يمكنه الأخذ بصحيحة ابن سنان هنا، ويُفتي بالاستحباب، أمّا من لا يرى إلا حجيّة الخبر الموثوق حتى في السنن ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ الوثوق بصدور الروايات التي تحمل دلالة على استحباب الشرب من السؤر بعنوانه هنا صعبٌ جدّاً في تقديري، فلم يثبت استحباب الشرب من سؤر المؤمن بعنوانه. هذا فضلاً عن ضرورة تقييد الماتن فتواه أعلاه ـ لو صحّت ـ بعدم وجود ضرر من وراء الشرب من السؤر كما هو واضح، ولعلّه لم يذكر ذلك اعتماداً على وضوحه.

هذا كلّه على نحو الإجمال، وأمّا على نحوٍ من التفصيل مع بيان فلسفة الموضوع، فلا بأس بذكر ما تعرّضنا له في كتابنا «إضاءات» هنا، وهو أنّ الروايات في هذا الموضوع على الشكل الآتي:

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «فِي سُؤْرِ الْمُؤْمِنِ شِفَاءٌ مِنْ سَبْعِينَ دَاء»، وهذه هي الرواية العمدة في الموضوع، والتي على أساسها أفتى العلماء باستحباب سؤر المؤمن.

الرواية الثانية: مرفوعة محمّد بن إسماعيل المضمرة قال: «منْ شَرِبَ سُؤْرَ الْمُؤْمِنِ تَبَرُّكاً بِهِ،

خَلَقَ اللهُ بَيْنَهُمَا مَلَكاً، يَسْتَغْفِرُ لَهُمَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»، وهذه الرواية مرسلة، كما أنّها ضعيفة بالسياري المضعّف عند الرجاليين، مضافاً إلى أنّه لم يصرّح فيها بكون المتكلّم هو الإمام. وهذا الحديث هو بعينه الذي ذكر في كتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ شَرِبَ مِنْ سُؤْرِ أَخِيهِ تَبَرُّكاً بِهِ خَلَقَ اللهُ بَيْنَهُمَا مَلَكاً يَسْتَغْفِرُ لَهُمَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»، وهو فاقد للإسناد أساساً هنا أيضاً.

الرواية الثالثة: ما جاء في حديث الأربعمائة قال: «سُؤْرُ الْمُؤْمِنِ شِفَاءٌ»، وحديث الأربعمائة لم يثبت سنداً، وبعض العلماء يقبل به.

الرواية الرابعة: ما ذكره المستغفري في كتاب طبّ النبي ـ ونحوه الصدوق عن الرضاعليه السلام ـ أنّه قال: «ومِنَ التَّوَاضُعِ أَنْ يَشْرَبَ الرَّجُلُ مِنْ سُؤْرِ أَخِيهِ الْمُؤْمِن». ولم يُذكر لهذا الحديث سند أصلاً.

هذه هي الروايات في الموضوع، ولتقويم مسألة سؤر المؤمن، يمكننا ذكر بعض النقاط:

أولاً: بصرف النظر عمّا سيأتي، فإنّ من يبني على حجيّة خبر الواحد الثقة يثبت عنده استحباب سؤر المؤمن بصحيح عبد الله بن سنان المؤيّد بسائر النصوص ـ وإن كان جانب الإخبار الطبي الذي فيه قد لا يثبت بدليل حجية خبر الواحد بناء على اختصاص الحجيّة بمجال التنجيز والتعذير، كما ذهب إليه بعض الأصوليّين ـ كما أنّ من يرى قاعدة التسامح في أدلّة السنن يمكنه العمل بروايات سؤر المؤمن ولو كانت كلّها ضعيفة الإسناد عنده، أمّا من يبني ـ كما هو الصحيح ـ على حجية الخبر المطمأنّ بصدوره، فإنّ هذه الأخبار الفاقدة للإسناد ـ ولو كان معها حديث صحيح واحد ـ مع قلّة عددها، يصعب جداً تحصيل العلم أو الاطمئنان بصدورها، فلا حجيّة لهذه الروايات ما لم يحصل علمٌ بالصدور، ولم يرد أيّ منها في الكتب الأربعة أساساً، فضلاً عن أن تكون معتمدةً حديثياً عند أهل السنّة، فمن يحصل له العلم بالصدور فهو حجّة له وعليه، ولكنّ تحصيل العلم بخبرٍ واحدٍ عدداً صحيح السند مع ثلاثة أخبار أخرى ضعيفة السند جداً، ومليئة بالإرسال، وفي واحدٍ منها رجل مضعّف متهم بالوضع والكذب.. يبدو لي أمراً صعباً من الناحية العلميّة، ولهذا لا آخذ شخصيّاً في مثل هذه الموارد بمثل هذا الكمّ القليل من

الأخبار، مع عدم وجود المعاضد له، فضلاً عمّا لو صحّت الملاحظات الآتية فيه.

ثانياً: إنّ هذا الحديث يمكنني تقديم أكثر من تفسير محتمل له:

التفسير الأوّل: وهو التفسيري المعنوي، بأن نفسّره بأنّه يرتبط بالشفاء الروحي، مثل أن نقول بأنّ الشرب من سؤر المؤمن يقوّي العلاقة الروحيّة بين المؤمنين، ويزيد من التواضع ونحو ذلك، وأنّ المراد من كونه شفاءً من سبعين داء ليس الأمراض البدنيّة، وإنّما الأمراض الروحيّة مثل التكبّر ومجافاة المؤمنين وقلّة الخلطة معهم وغير ذلك، ولعلّ ما يشهد لهذا التفسير هو ما لاحظناه من بعض الروايات السابقة، حيث تشير إلى التواضع تارةً وإلى استغفار الملائكة لهما نتيجة تبرّكه بسؤر أخيه تارةً أخرى.. ففي هذه الحال يصبح نظر الحديث إلى الجانب المعنوي والعلائقي، لا إلى الجانب المادّي. وإذا صحّ هذا التفسير، فقد يقال حينئذٍ بأنّ أصل الموضوع لا يكشف عن جانبٍ بدني وصحّي، بل هو مبنيٌّ على عدم وجود مشكلة صحيّة مسبقة في الموضوع، لا أنّه يخبر عن عدم وجود مشكلة صحيّة في الأمر، ليعارض معطيات الطب وتوجيهاته.. فلو أتى العلم وقال بأنّ هذا الأمر مضرّ هنا أو هناك، أو أنّ عدم ضبطه أمرٌ مضرّ، لزم أو حسن تجنّبه بملاحظة جهة أخرى، ولا تعارض بين الحديث والعلم على هذا التفسير؛ لأنّ الحديث كأنّه يقول: في كلّ حالة كان الشرب من سؤر المؤمن فيها غير مضرّ من ناحية أخرى، فإنّه حسنٌ بحكم تأثيره الإيجابي في الحالة الروحيّة والعلائقيّة، تماماً كأن تقول بأنّ زيارة المؤمن مستحبّة، فهذا غير ناظر إلى حالة كون الزيارة موجبة لحصول عدوى من المؤمن لك في حالة مرضه أو كون الطريق غير آمن، وإنّما يفرض مبنيّاً على عدم وجود محذور آخر. نعم، إذا كانت الحالة الدائمة أو الغالبة في شرب سؤر المؤمن مفضيةً إلى مضارّ صحيّة حقيقيّة معتدّ بها، أمكن الإشكال على هذا الحديث، أمّا مجرّد احتمال الضرر ولو البسيط احتمالاً لا يرقى إلى مستوى الواحد في الألف، فهذا ليس موجباً عقليّاً للإلزام بالترك والتجنّب، والتخلّي عن المصالح المعنويّة الآتية من مثل هذا السلوك. وقبل إطلاق الكلام يجب أن يحدّد لنا العلم القيم الاحتماليّة للإصابة بضرر معتدّ به نتيجة هذا الأمر في الحالات العادية التي لا يرافقها علمٌ أو احتمال قويّ بوجود مرض معدٍ عند الطرف الآخر أو بوجود حالة عامّة صحيّة غير محمودة

تستدعي التجنّب عموماً، حتى نوقف العمل بما يعطي نتائج روحية طيبة بسبب نتائج صحيّة بدنية سيئة، ولا نقوم بتضخيم الأمر واستخدام لغة إطلاقيّة فيه.

التفسير الثاني: وهو التفسير المادّي البدني، بمعنى أن يكون الحديث مخبراً عن فوائد صحيّة من تناول سؤر المؤمن، وأنّ هذا هو مقتضى الحالة العامّة التي يمكن الخروج عنها في ظروف استثنائيّة، كما يُخرج عن أيّ حالة عامّة بظرف استثنائي طارئ، وفي هذه الحال قد يتحفّظ على متن الحديث ليبدو غير مفهوم أو غير منطقي؛ بصرف النظر عن موقف الطب المتحفّظ، إذ قد يُتساءل: ما علاقة الإيمان بمسألة العافية البدنيّة؟ والمؤمن كغيره مبتلى بمختلف أنواع الأمراض؟ ولم نجد أنّ المؤمنين لديهم حياتهم الصحيّة الخاصّة بمحض كونهم مؤمنين بصرف النظر عن خصوصيّات أخرى، فإذا لم نضف صفات أخرى للحديث، كالتزام هذا المؤمن ومراعاته للجوانب الصحيّة والنظافة وأمثال ذلك، ونُضف أيضاً مديات علمنا واحتمالنا للضرر، فإنّ الحديث يبدو غريباً عن منطق الواقع. فهناك فرق بين أن تقول: تناول سؤر الصحيح بدنيّاً والذي يراعي النظافة والشؤون الصحيّة و.. جيد، وأن تقول: تناول سؤر المؤمن جيّد، فإنّ الجملة الأولى يتناسب فيها الموضوع والمحمول، أي يتناسب فيها الحكم بالجودة على تناول سؤر من اتصف بهذه الأوصاف، ويغدو الأمر منطقيّاً، أمّا الجملة الثانية فهي غير مفهومة على أرض الواقع، بل غير واقعيّة في تركيزها على خصوصيّة الإيمان في الموضوع، الأمر الذي يفرض غموضاً على الحديث، فهذا مثل قولك: لأجل سلامتك، اصعد في الطائرات التي يقودها قبطان مسلم! فما هو الرابط بين إسلام القبطان وسلامة المسافرين؟! ما لم نفرض النصّ يعالج تشجيع الأسطول الجوّي للدول الإسلاميّة مثلاً؛ الأمر الذي يعود بنا إلى الجانب المعنوي دون المادي فلاحظ جيداً. إلا إذا قال شخصٌ بأنّ العلم عند الله، ولم يُثبت أحد أنّ سؤر المؤمن مضرّ إلا نادراً، ولا سيما لو حصرنا الحديث بحالة القصد من وراء الشرب، لا الشرب بلا قصد تناول سؤر المؤمن.

التفسير الثالث: أن لا تكون هذه الروايات ناظرةً إلى الجانب الصحيّ، والشاهد على ذلك أنّ روايات الأسآر وردت على قسمين: قسم يتصل ببعض الحيوانات، وقسم يتصل

بالإنسان، وما اتصل بالإنسان فهو على أقسام: قسم يتعلّق بعنوان المؤمن، وقسم يتعلّق بغير هذا العنوان، فإذا نظرنا في أسآر البشر وليس الحيوانات، فربما يكون المقصود من المؤمن أنّه مضمون عدم وجود النجاسة وأمثالها في طعامه، في مقابل الكافر الذي قد يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير والميتة ونحو ذلك، فأريد التحفّظ على موضوع النجاسة وأمثالها، ولهذا ورد في الحائض والجنب أنّه لا يتوضأ من سؤرهما ما لم تكونا مأمونتين؛ فإنّ أخذ قيد الأمن قد يوحي بأنّ فكرة النجاسة ومراعاة قضايا الطهارة هي التي أُخذت هنا، وكأنّ النصوص تريد أن تقول: تجنّبوا أسآر الذين لا يراعون فيما يأكلون ويشربون ويباشرون ـ خصوصاً إذا تمّ تعميم مفهوم السؤر لمطلق ما باشره جسم الإنسان أو الحيوان، كما هو رأي بعض، وليس لخصوص ما باشره بفمه من شراب فقط ـ أمّا أسآر المؤمنين فهي مأمونة، ومن ثم يكون النظر نظراً غالبيّاً؛ فلو عُلم أنّ مؤمناً لا يبالي تمّ تجنّب سؤره كما ورد في الحائض والجنب ولو كانا مؤمنين. إلا أنّ هذا التفسير لا يوضح لنا لماذا ورد الحث على سؤر المؤمن، فلو كان النصّ مجوّزاً لتناول سؤره، لفهمنا ذلك ضمن هذه المقاربة، لكنّ النصّ يحثّ ويرغّب ويخبر عن الفوائد من هذا الشرب، وهو أمر لا يكفي فيه ما تعطيه هذه المقاربة.

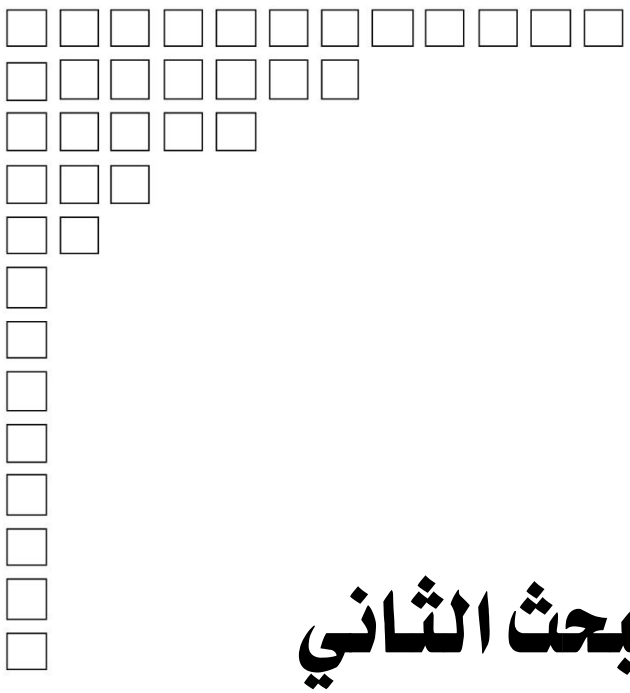
التفسير الرابع: أن يؤخذ الحديث الأوّل (الصحيح السند) والثالث هنا، ويطرح الباقيان؛ لضعف سندهما جداً؛ ثم يقال بأنّ الحديث لم يتكلّم عن شرب أو تناول سؤر المؤمن، وإنّما تكلّم عن أنّ سؤر المؤمن شفاء، وإذا رجعنا إلى روايات الأسآر؛ وجدناها على قسمين: أحدهما يتعرّض للشرب من سؤر الحيوان أو الإنسان، وثانيهما يتعرّض للوضوء من السؤر، وقد لاحظنا أنّ روايات سؤر الحائض تركّز كثيراً على الوضوء وليس على الشرب، وأنّ أسئلة بعض السائلين كانت تدور حول الوضوء من السؤر لا الشرب منه، وفي هذه الحال قد يقال بأنّ المراد في هذا الحديث هنا ليس بالضرورة الشرب، بل قد يكون المراد الوضوء ممّا باشره جسم المؤمن، أو من الماء الذي شرب منه المؤمن، فإنّ العلاج بغير الأكل والشرب شائع وواقعيّ، كما في العلاج بالطين الأرمني وغيره مما كان شائعاً قديماً زمن النصّ، ومن ثمّ فلا علاقة لهذا الحديث بما نحن فيه من الإشكال الطبّي

المدّعى عند بعضٍ لو ثبت الإشكال الطبّي؛ لأنّه لا إطلاق فيه، فقد يقتصر فيه على ما لا يخالف العلم وتوجُّهَ الشريعة للانتباه من الأمراض وأمثال ذلك. وهذا التفسير معقول، لكنّ تعيينه صعب، ولا سيما أنّ سائر روايات سؤر المؤمن لا تتناسب معه ولو كانت ضعيفة السند.

التفسير الخامس: أن يُنظر لهذا الحديث بنظرةٍ اجتماعيّة عامّة، لا بنظرة فرديّة، بمعنى أن يكون هذا الحديث ناظراً إلى المجال العام باعتبار أنّ تناول ما يتناوله سائر الناس ـ عندما يكون ظاهرةً واسعة وعادة جارية منذ الصغر ـ قد يؤدّي إلى نوعٍ من المناعة، فإذا كان الأمر كذلك وأريد بذكر قيد المؤمن أن لا يفعل ذلك مع غير المسلم باعتباره نجساً أو باعتبار أفضليّة التنزُّه عمّا باشره، فسيصبح معنى الحديث على الشكل الآتي: إنّ مجتمع المؤمنين من المناسب لهم عدم التحرُّز؛ لأنّ ذلك يقوّي عندهم المناعة في بلدانهم، غايته أن يكون ذلك بينهم لا مع غير المسلمين الذين لا يتنزّهون عن النجاسات عادةً أو عن مثل الخمر والخنزير ونحو ذلك. ومن الطبيعي تقييد هذا التوجّه العام بغير الحالات الاستثنائيّة التي يدلّ الدليل العام على حكمها مثل حالة الأمراض المعدية أو المنطقة التي يعاني أهلها من بعض المشاكل الصحيّة المعدية عادةً ونحو ذلك، ولا ضير في حمل النصوص على الحالة الغالبة وتكريس المبدأ الاجتماعي العام. وهذا التفسير ممكن، ولا أعرف موقف العلم الحديث من ذلك، فإنّ الأمر يحتاج لمراجعة علميّة حقيقيّة، وليس لانطباعات مأخوذة من وسائل الإعلام أو الصحف والمجلات غير الموثقة وغير المحكّمة في هذا المجال، لكنّه احتمال وارد، وإن لم يظهر لي شاهد واضح متين عليه.

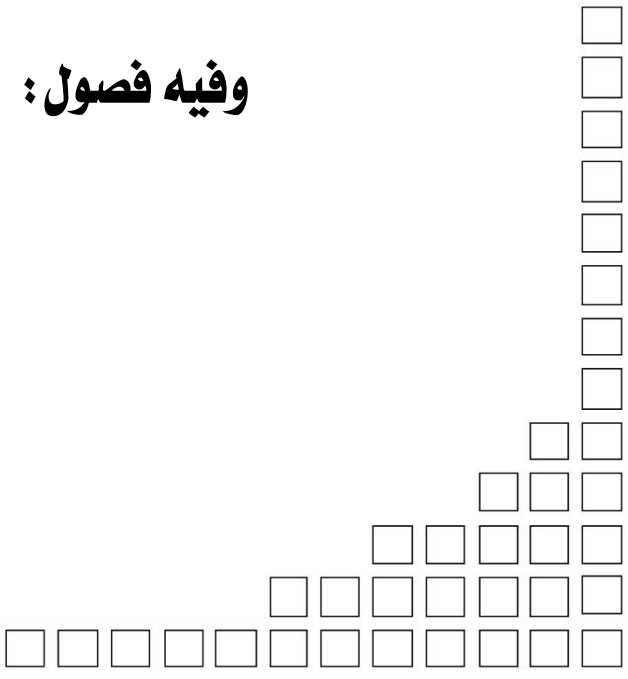
هذا، وقد يرى شخص أنّ الجمع بين بعض الاحتمالات التفسيرية هنا ممكن، كالجمع بين الاحتمال الأوّل والثالث والخامس، والعلم عند الله.

والنتيجة: إنّه لم يثبت عندي صحّة فكرة استحباب أو الشفاء في تناول سؤر المؤمن؛ انطلاقاً من موقف خاص من قضيّة حجيّة الأخبار، وأمّا لو ثبت الخبر، فلا بد من تقييده بما لم يعرضه عنوان آخر حاكم عليه، بل قد تُطرح تفاسير مختلفة له ذكرناها بوصفها احتمالات لإثراء الموضوع فقط، والعلمُ عند الله.



المبحث الثاني

أحكام الخلوة



وفيه فصول:

الفصل الأول

أحكام التخلّي[1]

يجب[2] حال التخلّي، بل في سائر الأحوال،.....

---

(١) لعلّ وضع باب التخلّي في قسم المطهّرات وما يلحق بها أنسب؛ لأنّ عمدة البحث فيه يتناسب مع كونه أقرب لمفهوم التطهير منه لمفهومٍ آخر، وإن كان وضعه قبل الوضوء له نحو تناسبٍ أيضاً، من حيث كونه مما يحصل معه نواقض الوضوء.

تأمّل واحتياط في نظر المماثل لعورة مماثله

(٢) على الأقوى بين غير المتماثلين مطلقاً، وعلى الأحوط وجوباً في المتماثلين، كالرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة، في غير ما يكون ـ نوعاً ـ موجباً للشهوة أو خوف الوقوع في الفتنة، كما في حالات العلاج الطبي ونحو ذلك.

هذا، وأمّا النهي عن دخول الحمامات بغير مئزر بدعوى أنّه دالّ على وجوب ستر العورة، فهو ـ مضافاً لوجود النهي عن التعرّي بدون مئزر في مواضع أخر لا وجود فيها للناس معلّلةً بالجنّ أو بمخلوقات أخرى ـ ممّا يفرض علينا دراسة وضع الحمامات في العصر الأموي والعباسي، فإنّ ظاهرة الحمّامات العامّة لم يكن لها وجود في العصر النبويّ ولا بين العرب قبل الإسلام، وقد عرفها المسلمون ـ فيما يبدو ـ بعد فتح بلاد الشام، والظاهر أنّها جاءتهم من التراث المسيحي البيزنطي الذي كانت الحمامات فيه في أوروبا معروفة، من هنا قد يفهم من بعض الإشارات التاريخيّة ما يجعلنا نحتمل بقوّة أنّ الحمامات كانت موضعاً محتملاً للفاحشة، وأنّ التعرّي فيها مدعاة للواط وغيره، بل يبدو من بعض زخارف بعض الحمامات القديمة ما يوحي بذلك، ويظهر أنّ الحمامات كانت تحتوي في العصر الأموي والعباسي على الموسيقى ومظاهر الترفيه.. ربما لهذا كلّه حاول الأئمّةُ والعلماءُ محاربة

ستر[١] بشرة[٢] العورة ـ وهي القبل والدبر.....

ظواهر الفساد ومناشئه في الحمامات في تلك الفترة والحدّ من ذلك عبر الأمر بالستر تارةً، بل وفي بعض النصوص الحديثية الإسلاميّة ما يفيد كراهة الذهاب للحمام أصلاً، والتعليل بأنّه مُذهِب للحياء، بل حرّمه بعض فقهاء الإسلام القدامى لغير ضرورة، فليس من الواضح أنّ الأمر بالاتّزار في الحمامات مرجعه لمطلق حرمة كشف العورة، بل يحتمل جدّاً كونه حكماً تحفّظياً للحيلولة دون جعل الحمامات مكاناً للرذيلة، فيصعب الاستناد إليه بعد افتقاده إلى تعبير العورة وسترها، كما هو واضح.

وأمّا روايات أنّ عورة المؤمن على المؤمن حرام، فهي قابلة للنقاش من جهات، ولا أقلّ من وجود روايات بعضها معتبر الإسناد ـ على المشهور في الحدّ الأدنى ـ تفسّر هذه الروايات بالنهي عن إذاعة سرّ المؤمن، وكأنّها تنفي أنّه أُريدَ بها المعنى المادّي البدني للعورة.

وأمّا رواية أبي بصير المرويّة في تفسير القمي، والدالّة على أنّ «كلّ آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنى، إلا هذه الآية فإنّها من النظر، فلا يحلّ لرجلٍ مؤمنٍ أن ينظر إلى فرج أخيه، ولا يحلّ للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها»، فهي مع ضعفها السندي بعدم ثبوت نسبة الكتاب للقمي كما حقّقناه في محلّه، ومثلها خبر أبي عمرو الزبيري الذي نقله الكليني في الكافي، والضعيف سنداً ببكر بن صالح.

وأمّا دعوى الإجماعات والشهرات والضرورات فجوابها معلوم، كما أنّه أوّل الكلام كون ذلك من الإلزامات العرفيّة في عصر النصّ في حدود القيود التي ذكرناها، بحيث يُفهم منه ـ بالإمضاء ـ الإلزامُ الشرعيّ، بل لو تمّ فلا يحرز الإمضاء، بمعنى بيان حكم شرعي، لما قلناه في مباحث شمول الشريعة، فراجع، وعلى أيّة حال، فالمسألة مشكلة وتحتاج لتوسّع أكبر، فالاحتياط لا يُترك.

(١) المراد من الستر هنا كلُّ ما يمنع رؤية العورة ولو كان هو الظُلمة.

(٢) ذِكْرُ الماتنِ للبشرة جاء في مقابل مثل الحجم، حيث لا دليل على حرمة كشف أو النظر لحجم العورة بعنوانه دون رؤية البشرة.

والبيضتان[١] ـ .....

تحديد العورة وعدم ثبوت شمولها لمطلق ما بين السرّة والركبة

(١) العورة (بالمعنى الأخصّ) في الفقه الإسلامي عنوانٌ تلحقه أحكام عديدة، ومن بينها حرمة النظر إليها ولو بالنسبة للمماثل أو للمحارم، مع استثناء مثل حالة علاقة الزوجيّة. وقد بحث الفقهاء المسلمون عن تحديد معنى العورة التي تترتّب عليها الأحكام، فذهب فريق إلى أنّها القُبُل والدُّبُر والبيضتان، ومن ثمّ فليست الأليتان من العورة ولا الفخذين ولا العانة ولا نحو ذلك. لكنّ فريقاً آخر قال بأنّ العورة هو ما تقدّم لكن منها أيضاً أو يلحقها في الحكم ما بين السرّة والركبة، فتترتب على هذه المساحة من الجسد أحكام العورة، فإذا قلنا مثلاً بحرمة نظر الأخ لعورة أخته شمل ذلك الفخذين، وإذا قلنا بوجوب ستره لعورته أمامها، كان الحكم كذلك وهو وجوب ستر الفخذين، وإذا قلنا بالتفصيل في مفهوم العورة بالمعنى الأخصّ بين الرجل والمرأة كان الحكم كذلك، وهكذا.

وفي العصر الحديث مال الفقهاء لما هو المشهور من اختصاص العورة بالقبل والدبر والبيضتين، ومنهم: السيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد روح الله الخميني، والسيد محمّد باقر الصدر، والسيد محمد رضا الگلپايگاني، والشيخ محمّد أمين زين الدين، والسيد علي السيستاني، والسيد محمّد صادق الروحاني، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي، والسيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد محمد سعيد الحكيم، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ محمّد تقي بهجت، وغيرهم. واحتاط وجوباً فيما بين السرّة والركبة السيدُ أبو القاسم الخوئي (وفي بعض كلماته نوع تفصيل)، ومثله السيد محمّد الروحاني، والسيد محمود الهاشمي. بل أفتى الشيخ محمّد إسحاق الفياض بكون ما بين السرّة والركبة بحكم العورة. هذا واحتاط بعضٌ ـ مثل السيد محمّد محمّد صادق الصدر ـ في خصوص العجان، وهو ما بين القبل والدبر، أمّا غير ذلك مما بين السرّة والركبة فظاهره عدم لحوق حكم العورة له.

والأقرب أنّ المقدار المتيقّن من العورة هو القبل والدبر في الرجل والمرأة، ويدخل في القبل عند الرجل القضيب والبيضتان، وعند المرأة الفرج والشفران، وأمّا الدبر فهو الحلقة

عن كلّ ناظرٍ مميِّز[١] عدا الزوج والزوجة، وشبههما كالمالك ومملوكته، والأمة المحلّلة بالنسبة إلى المحلّل له[٢]، فإنّه يجوز لكلّ من هؤلاء أن ينظر إلى عورة الآخر[٣]، نعم إذا كانت الأمة مشتركة، أو مزوّجة، أو محلّلة، أو معتدّة، لم يجز لمولاها النظر إلى عورتها. وفي حكم العورة ما بين السرّة والركبة على الأحوط[٤]. وكذا لا يجوز لها النظر إلى عورته.

ويحرم[٥] على المتخلّي استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي، ويجوز حال

فقط، دون الأليتين. أمّا ما هو أزيد من ذلك فلا دليل على دخوله في عنوان العورة بحيث تترتّب عليه أحكامها الخاصّة. نعم مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو ترتيب أحكام العورة على ما بين السرّة والركبة. بل قد دلّت جملة من النصوص بشكلٍ صريح على خروج الأليتين وأمثالهما من حدود العورة وإن كانت هذه الروايات ضعيفة الإسناد. وأمّا ما دلّ على التوسّع فهو روايات قليلة جدّاً لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة، ضعيفة إسناداً أو دلالةً، معارضة بما يوجب فقدان الوثوق بمفادها، بناء على مسلك الوثوق، على ما هو الصحيح. والتفصيل في محلّه.

(١) إذا كان إنساناً بالغاً عاقلاً، أمّا المميّز غير البالغ فالحكم فيه مبنيٌّ على الاحتياط، ما لم يلزم من النظر إلى عورته أو كشف العورة أمامه مفسدة، مثل التوهين أو إثارة الغرائز أو نحوهما، فيحرم.

(٢) بناءً على شرعيّة التحليل؛ فإنّ هذا الحكم يجب تقييده بما إذا كان النظر مشمولاً لمساحة التحليل المعطاة من قبل المالك.

(٣) كما يجوز له كشفها أمامه، بل الأنسب أن يعبّر الماتن بالكشف هنا؛ لأنّ الموضوع في مطلع حديثه كان عن الستر.

(٤) استحباباً.

جواز استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي والجماع

(٥) بل يجوز مطلقاً في الأبنية وخارجها، وفي الصحاري وغيرها، وإن كان مكروهاً. كما لا

الاستبراء والاستنجاء، وإن كان الأحوط استحباباً الترك. ولو اضطرّ إلى أحدهما فالأقوى التخيير، والأولى اجتناب الاستقبال[١].

يحرم استقبال ولا استدبار بيت المقدس، رغم ورود رواية في بعض المصادر السنيّة حوله. ويبدو أنّ الرأي المشهور بين الإماميّة هو القول بحرمة استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي (قضاء الحاجة) مطلقاً. فيما ذهب الكثير من فقهاء أهل السنّة إلى التمييز بين التخلّي في الأبنية والتخلّي في الصحاري وأمثالها من المناطق المكشوفة، بالترخيص في الأوّل (البنيان) والتحريم في الثاني (المناطق المكشوفة). وقد بلغت الأقوال في هذه المسألة بين مذاهب المسلمين ما يقارب السبعة. كما ذهب عددٌ من الفقهاء لكراهة استقبال القبلة واستدبارها حال الجماع.

غير أنّ فقهاء الإماميّة أخذوا منذ زمن السيد محمّد العاملي (١٠٠٩هـ)، صاحب المدارك، أخذوا يتداولون القول بكراهة استقبال واستدبار القبلة حال التخلّي، رغم بقاء مشهورهم على الحرمة، إلى أن وصل الأمر إلى العصر الحديث، حيث بنى العديد من الفقهاء المعاصرين والمتأخّرين منهم الحكمَ على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى، ومن هؤلاء: السيد محمّد باقر الصدر في تعليقته على منهاج الصالحين، والسيد محمّد الروحاني، والسيّد علي السيستاني، والشيخ محمد إسحاق الفياض، وغيرهم. فيما جعل بعضٌ آخر القضيّة بنحو الاحتياط الاستحبابي فقط، ومنهم السيد محمّد حسين فضل الله، بل قد اختار الكراهة صريحاً السيد محمد سعيد الحكيم، وهو ـ أي الكراهة غير التحريميّة ـ المنسوب للعديد من فقهاء الزيديّة أيضاً.

ويُعدّ الإجماع والسيرة من أبرز الأدلّة التي اعتمدها جمعٌ من علماء الإماميّة المتأخّرين للقول بالتحريم، ومنهم السيد الخوئي والسيد تقي القمي؛ إذ الروايات تعاني عندهم من مشاكل حقيقيّة جوهريّة في أسانيدها، بل حتى عند بعضهم في دلالاتها أيضاً.

هذا كلّه في التخلّي، وأمّا الجماع فلا حرمة في الاستقبال ولا الاستدبار حاله، وإن كان الأفضل تجنّبهما.

(١) إذا قلنا بحرمة الاستقبال فقط دون الاستدبار فالمتعيّن هنا هو اختيار الاستدبار، وهذا

مسألة ٥٥: لو اشتبهت القبلة لم يجز له التخلّي[١]، إلا بعد اليأس عن معرفتها، وعدم إمكان الانتظار، أو كون الانتظار حرجيّاً أو ضرريّاً.

مسألة ٥٦: لا يجوز النظر إلى عورة غيره[٢] من وراء الزجاجة ونحوها، ولا في المرآة، ولا في الماء الصافي[٣].

مسألة ٥٧: لا يجوز التخلّي في ملك غيره إلا بإذنه ولو بالفحوى.

مسألة ٥٨: لا يجوز التخلّي في المدارس ونحوها ما لم يعلم بعموم الوقف[٤]. ولو أخبر المتولّي، أو بعض أهل المدرسة بذلك كفى[٥]، وكذا الحال في سائر

واضح، والعكس صحيح؛ أمّا لو قلنا بأنّهما محرّمان معاً، فإنّ القول بالتخيير هو المتعيّن، ولا موجب لأولويّة تجنّب الاستقبال؛ إذ بعد عموميّة الدليل لا مبرّر موضوعيّاً لفرض احتمال أهميّة حرمة الاستقبال.

(١) على الأحوط وجوباً، إلا إذا وقع منه التخلّي إلى تمام الجهات المحتملة فيكون محرّماً على الأقوى، هذا لو قلنا بحرمة استقبال القبلة حال التخلّي، وإلا ـ كما هو الأقرب ـ فجائزٌ مطلقاً.

(٢) ممن يحرم النظر إلى عورته بالمباشرة.

(٣) بل ولا في الصور الفوتوغرافية وغيرها، ولا في التلفاز ونحوه، بلا فرق بين الصورة المتحرّكة وغيرها، وبين البثّ المباشر وغيره.

(٤) ولو كان يجوز له قبل الوقف ـ لسببٍ أو لآخر ـ أن يتصرّف فيها، ثمّ شكّ بعد تحقّق الوقف في أنّه هل كان الوقف عامّاً أو غير عامّ، فيجوز له هنا حتى يثبت عدم عموميّة الوقف له. وأيضاً لو علم أنّ الوقف خاصّ بطلاب هذه المدرسة الذين ليس هو منهم، لكنّ الواقف والمتولّي لم يمنعا من تخلّي غيرهم في المرافق الصحيّة لهذه المدرسة، جاز؛ لأنّ خصوصيّة الوقف لا تلازم دائماً منع الآخرين من الاستفادة، لكنّ هذا مشروط بعدم مزاحمة الموقوف عليهم.

(٥) على تقدير الوثوق من قولهما أو كان لهما يد على المدرسة. وكذا لو قامت قرينة على

التصرّفات فيها.

الفصل الثاني
كيفيّة غسل موضع البول

يجب[١] غسل موضع البول بالماء القليل مرّتين على الأحوط وجوباً[٢]، وفي الغسل بغير القليل يجزئ مرّة واحدة على الأظهر، ولا يجزئ غير الماء[٣].

وأما موضع الغائط فإن تعدّى المخرج تعيّن غسله بالماء كغيره من المتنجّسات[٤]، وإن لم يتعدّ المخرج تخيّر بين غسله بالماء حتى ينقى ومسحه

ذلك توجب الوثوق أو تكون بمثابة الحجّة المعتبرة كجريان العرف والعادة بين الناس المتشرّعين بما يوجب الوثوق بكون الوقف عامّاً.

(١) وجوب تطهير موضعَيْ البول والغائط شرطيٌّ مقدَّمي. كما أنّ الاستنجاء ـ بمعناه العام ـ خاصّ بكونه من خروج البول أو الغائط، ولا يشمل النوم أو الريح أو غيرهما، كما نصّت على ذلك الروايات وكلمات الفقهاء أيضاً.

كفاية المرّة الواحدة في تطهير موضع البول

(٢) استحباباً، وتكفي المرّة الواحدة مع استيعاب المحلّ وانفصال الماء، بلا فرقٍ في ذلك بين الرجل والمرأة.

(٣) على تقدير زوال القذارة العرفيّة يكون هذا الحكم مبنيّاً على الاحتياط الوجوبي، وكذا الحال في استعمال الماء المضاف.

(٤) التعدّي تارةً يكون بمعنى وصول أجزاء من الغائط للرِّجل أو ما شابه ذلك، فهنا يلزم التطهير على قواعد التطهير، وأخرى يتعدّى بمعنى لا يكون كالمعتاد لكن تظل النجاسة موجودة في محيط الدبر، فهنا لا يُشترط الماء، بل يكفي الأحجار وأمثالها. والمدار هنا هو أنّ بقاء النجاسة في محيط المخرج مشمول لأدلّة الاستنجاء، أمّا لو كانت النجاسة قد لامست شيئاً آخر بحيث يكون تطهيره لا يعدّ عرفاً من الاستنجاء، لم يكن مشمولاً

بالأحجار[١]، أو الخرق، أو نحوهما من الأجسام القالعة للنجاسة[٢]. والماء أفضل، والجمع أكمل[٣].

مسألة ٥٩: الأحوط ـ وجوباً[٤] ـ اعتبار المسح بثلاثة أحجار أو نحوها، إذا حصل النقاء بالأقلّ.

مسألة ٦٠: يجب أن تكون الأحجار أو نحوها طاهرة[٥].

مسألة ٦١: يحرم الاستنجاء بالأجسام المحترمة[٦]، وأمّا العظم والروث، فلا يحرم الاستنجاء بهما، ولكن لا يطهر المحلّ به على الأحوط[٧].

لأدلّته، فيلزم إجراء أدلة التطهير الأخرى الشاملة له.

(١) ويسمّى في هذه الحال بالاستجمار، من الجمرات وهي الأحجار.

(٢) بل لا يشترط الجسميّة، فلو أمكن إزالة العين عبر أيّ تقنيّة أخرى ـ عرفها البشر اليوم أو لم يعرفوها بعد ـ كفى.

(٣) أكمليّة الجمع هنا ليست حكماً شرعيّاً بنفسها؛ لضعف المستند، بل محاولة احتياطيّة لا أكثر.

(٤) بل استحباباً، خلافاً لجمعٍ من فقهاء الإمامية والشافعيّة والحنابلة. كما أنّه لا وجه معتبراً لتمييز بعضهم بين الأحجار، فيلزم فيها ثلاثة، وغير الأحجار فيكفي الواحد مع حصول النقاء.

(٥) على الأحوط استحباباً، فيحصل بها الاستنجاء ولو كانت متنجّسة. نعم قد توجب في بعض الصور نجاسة الموضع مستقلاً عن عنوان الاستنجاء، بناء على تنجيس المتنجّس. كما أنّه لا يشترط جفاف هذه الأحجار ونحوها خلافاً لبعض العلماء.

(٦) مع صدق عنوان الهتك وكون تلك الأجسام مما يحرم هتكه، كأوراق القرآن الكريم. وفي موارد الحرمة يكون قد ارتكب معصية لكنّ الموضع يحكم بطهارته.

(٧) بل يطهر على الأقوى.

مسألة ٦٢: يجب في الغسل بالماء إزالة العين والأثر[١]، ولا تجب إزالة اللون والرائحة، ويجزئ في المسح إزالة العين، ولا تجب إزالة الأثر الذي لا يزول بالمسح بالأحجار عادةً[٢].

مسألة ٦٣: إذا خرج مع الغائط، أو قبله، أو بعده، نجاسة أخرى، مثل الدم، ولاقت المحلّ لا يجزئ في تطهيره إلا الماء[٣].

الفصل الثالث
مستحبّات التخلّي

يستحبّ للمتخلي ـ على ما ذكره العلماء رضوان الله تعالى عليهم ـ أن يكون بحيث لا يراه الناظر ولو بالابتعاد عنه، كما يستحبّ له تغطية الرأس والتقنّع وهو يجزئ عنها، والتسمية عند التكشف، والدعاء بالمأثور، وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول، واليمنى عند الخروج، والاستبراء، وأن يتكئ ـ حال الجلوس ـ على رجله اليسرى، ويفرج اليمنى[٤]. ويكره الجلوس في الشوارع، والمشارع،

---

(١) المراد بالأثر هنا ـ على ما ذكروه ـ إمّا الأجزاء الصغار من العين والتي لا ترى عادةً، أو المراد أيّ شيء لا يزول بالأحجار عادةً لكنّه يُزال بالماء. وبهذا يظهر الفرق ـ عندهم ـ بين الأثر وكلّ من اللون والرائحة.

(٢) إزالة العين أمرٌ واضح لزومه، أمّا إزالة الأثر في موضع الغائط دون أن يشتمل على أجزاء من العين بالنظر العرفي، فهو غير لازم، بلا فرق بين الغسل والمسح. نعم لو لم يتعقّل ـ عرفاً ـ وجود الأثر إلا بوجود العين، صارا أمراً واحداً.

(٣) المقصود أنّه لا يتعامل مع الموقف من باب الاستنجاء، بل هو موضوع آخر مستقلّ.

(٤) إنّ جميع هذه المستحبات غير ثابتٍ، بل بعضها لا مستند له. نعم الراجح ثبوت استحباب التعوّذ قبل البدء والحمد بعد الانتهاء لا غير.

ومساقط الثمار، ومواضع اللعن: كأبواب الدور ونحوها من المواضع التي يكون المتخلي فيها عرضة للعن الناس، والمواضع المعدة لنزول القوافل[١]، واستقبال قرص الشمس أو القمر بفرجه، واستقبال الريح بالبول، والبول في الأرض الصلبة، وفي ثقوب الحيوان[٢]، وفي الماء خصوصاً الراكد[٣]، والأكل والشرب حال الجلوس للتخلي[٤]، والكلام بغير ذكر الله[٥]، إلى غير ذلك مما ذكره العلماء رضوان الله تعالى عليهم.

مسألة ٦٤: ماء الاستنجاء طاهر على الأقوى[٦]، وإن كان من البول، فلا يجب الاجتناب عنه ولا عن ملاقيه، إذا لم يتغيّر بالنجاسة، ولم تتجاوز نجاسة الموضع عن المحلّ المعتاد، ولم تصحبه أجزاء النجاسة متميّزةً[٧]، ولم تصحبه نجاسة من الخارج أو من الداخل، فإذا اجتمعت هذه الشروط كان طاهراً، ولكن

---

(١) لم تثبت الكراهة في هذه الموارد بعنوانها، لكن قد تفهم المرجوحيّة من صدق عناوين عامّة عليها، بل قد تنطبق أحياناً عناوين تحريميّة كأذيّة الآخرين أو التصرّف غير المشروع في الممتلكات أو الأوقاف.

(٢) لم تثبت هنا كراهةٌ شرعيّة لهذه الأمور الأربعة.

(٣) البول في خصوص الماء الراكد مرجوح، دون مطلق الماء. والمراد به مثل المستنقعات الكبيرة والصغيرة، كتلك التي تكون بتجمّع ماء المطر مثلاً، أمّا مثل الماء الموجود في المراحيض الإفرنجيّة، فلا يشمله مفهوم الراكد الوارد في النصوص، بل هو منصرفٌ عنه، وبخاصّة لو حصرنا مفهوم التبوُّل في الماء بمعنى الجلوس داخل الماء والتبوّل، كما لعلّه الأقرب.

(٤) لم تثبت هنا كراهة شرعيّة.

(٥) لم تثبت هنا كراهة شرعيّة.

(٦) الأحوط وجوباً الحكم بالنجاسة.

(٧) بل حتى لو صحبته بناء على القول بالطهارة أو على الأقلّ القول بعدم كونه منجّساً.

لا يجوز الوضوء به على الأحوط[١].

الفصل الرابع
كيفيّة الاستبراء

كيفيّة الاستبراء من البول، أن يمسح من المقعدة إلى أصل القضيب ثلاثاً، ثم منه إلى رأس الحشفة ثلاثاً، ثم ينترها ثلاثاً[٢].

وفائدته طهارة البلل الخارج بعده إذا احتمل أنّه بول، ولا يجب الوضوء منه، ولو خرج البلل المشتبه بالبول قبل الاستبراء وإن كان تركه لعدم التمكن منه، أو كان المشتبه مردّداً بين البول والمني بنى على كونه بولا، فيجب التطهير منه والوضوء[٣]، ويلحق بالاستبراء ـ في الفائدة المذكورة ـ طول المدة على وجه يقطع

---

(١) بناءً على القول بالطهارة فلا وجه لمنع رفع الخبث والحدث به من هذه الناحية، إلا مع اشتراط النظافة في ماء الوضوء، فضلاً عن الطهارة، وكان هذا الماء غير معدود من المياه النظيفة عرفاً، وسيأتي الاحتياط فيه في الفصل الثالث من بحث الوضوء، بداية الحديث عن شرائط الوضوء.

عدم ثبوت كيفيّة محدّدة للاستبراء شرعاً

(٢) لم تثبت كيفيّة محدّدة شرعاً للاستبراء، بل المهم هو السعي لإخراج بقية البلل المتبقي، بحيث يمكنه بعد ذلك ترتيب الآثار الشرعية المبيّنة في الأدلّة، وهو يختلف باختلاف الناس وأجسامهم. وعلى فرض الأخذ بالنصوص هنا فإنّ الأقرب في الكيفية هو العصر من أصل الذكر إلى طرفه ثلاثاً ثم نتر الطرف ولو مرّة واحدة، عملاً بخبر محمد بن مسلم؛ فإنّه نسبيّاً أقوى إسناداً من خبرَيْ: حفص بن البختري وعبد الملك بن عمرو الأحول. وأمّا ما هو المذكور في المتن فلا دليل عليه بوجهٍ.

عدم تعبُّدية فكرة الاستبراء وآثارها

(٣) تارة بالاستبراء يحصل نوع من الوثوق النوعي بنقاء المجرى فيكون احتمال أنّ الخارج

بعدم بقاء شيء في المجرى.

ولا استبراء للنساء[١]، والبلل المشتبه الخارج منهنّ طاهر لا يجب له الوضوء. نعم الأولى للمرأة أن تصبر قليلاً وتتنحنح وتعصر فرجها عرضاً ثم تغسله[٢].

مسألة ٦٥: فائدة الاستبراء تترتب عليه ولو كان بفعل غيره.

مسألة ٦٦: إذا شكّ في الاستبراء أو الاستنجاء بنى على عدمه، وإن كان من عادته فعله[٣]، وإذا شك من لم يستبرئ في خروج رطوبة بنى على عدمها، وإن كان ظانّاً بالخروج.

مسألة ٦٧: إذا علم أنّه استبرأ أو استنجى، وشكّ في كونه على الوجه

هو بولٌ احتمالاً بسيطاً غير معتنى به عقلائيّاً، وهنا يحكم بالطهارة، وأخرى لا يكون الأمر كذلك ـ لسببٍ صحّي أو لآخر ـ فالحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة الخارجة يكون متعيّناً من باب عدم ثبوت نجاستها، والعكس صحيح، فإنّه في حال عدم الاستبراء إذا كان هناك نوع من الوثوق النوعي بأنّ الخارج سيكون لا محالة بولاً، حكم بالنجاسة وإلا فالحكم بالنجاسة مشكل، بل الأقوى الطهارة. وبهذا يعلم أنّ فكرة الاستبراء ليست تعبديّةً وأنّ الشارع لم يحكم بنجاسة الرطوبة المشتبهة حال عدم الاستبراء تعبداً، كما أنّ حكمه بطهارتها مع الاستبراء ليس تعبديّاً.

(١) فكرة الاستبراء بالشكل الذي بيّنّاه لا فرق فيها بين الرجال والنساء من حيث الحكم الشرعي، إنّما الأمر يتعلّق بمَدَيات إمكان بقاء شيء في المجرى عندهنّ وعدمه وحالاته، وهذا يرجع فيه للعلم والتجربة. وقد ذكر بعض علماء أهل السنّة أنّ استبراء المرأة يكون بأن تضع أطراف أصابع يدها اليسرى على عانتها، وهو ما لم يقم عليه دليلٌ معتبر أيضاً.

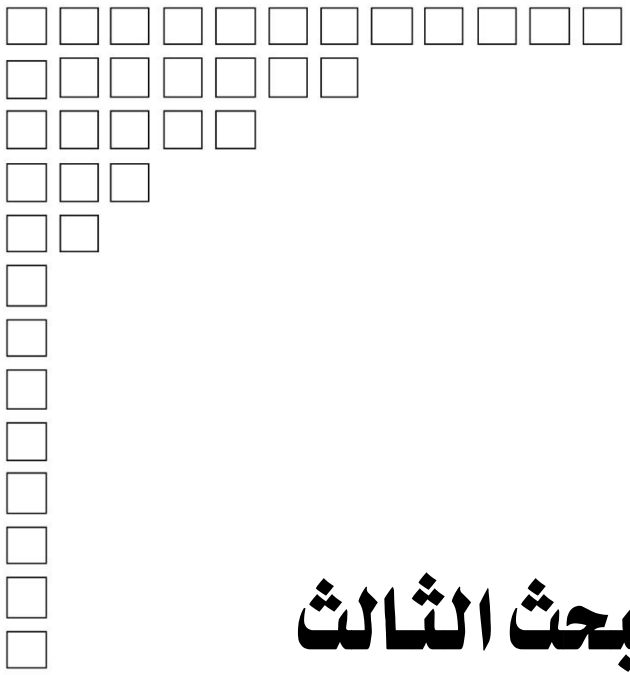
(٢) لم يرِدْ شيء ثابت في الشرع يتعلّق بما ذكر في المتن، والظاهر أنّ هذه الأولوية مجرّد نصيحة أو تنبيه لحصول حال الوثوق بالنقاء.

(٣) ما لم توجب هذه العادة حصول وثوق له بأنّه استبرأ فيكون خروجاً عن مفروض المسألة، وهو الشك.

الصحيح بنى على الصحّة[١].

مسألة ٦٨: لو علم بخروج المذي، ولم يعلم استصحابه لجزء من البول بنى على طهارته، وإن كان لم يستبرئ.

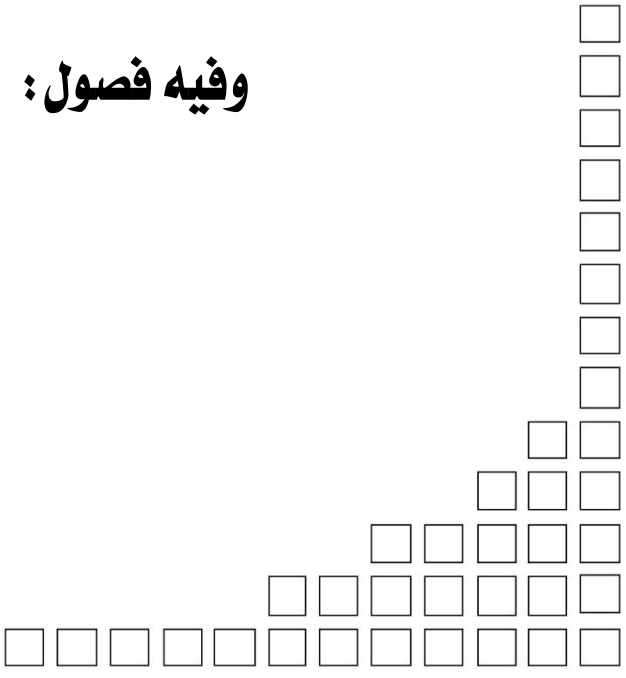
(١) في المسألة عندي تأمّلٌ شديد؛ منشؤه عدم وجود فعل في المسألة اسمه الاستبراء بنحو الفعل المصدري حتى نجري فيه قاعدة الفراغ، بل المأخوذ موضوعاً شرعاً هو ناتج الفعل من جهة أولى، مع قوّة احتمال وجوده من جهة ثانية، فالأحوط عدم ترتيب آثار الصحّة، لكن لو صلّى ثم شكّ حكم بصحّة صلاته.



المبحث الثالث

الوضوء

وفيه فصول:



الفصل الأوّل
كيفيّة الوضوء وأحكامه

في أجزائه، وهي: غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، فهنا أمور:

الأوّل: يجب غسل الوجه ما بين قصاص الشعر إلى طرف الذقن طولاً، وما اشتملت عليه الإصبع الوسطى والإبهام عرضاً، والخارج عن ذلك ليس من الوجه[1]، وإن وجب إدخال شيء من الأطراف إذا لم يحصل العلم بإتيان الواجب إلا بذلك. ويجب الابتداء بأعلى الوجه إلى الأسفل فالأسفل عرفاً ولا يجوز النكس[2]، نعم لو ردّ الماء منكوساً ونوى الوضوء بإرجاعه إلى الأسفل صحّ

---

(١) يرجع في تحديد الوجه إلى العرف فيما يفهمه العرب من الكلمة، وليس له تحديد شرعي خاصّ؛ لعدم ثبوت المستند لذلك؛ ولعلّ القدر المتيقّن في تحديده لغةً وعرفاً هو أنّه من منبت الشعر إلى طرف الذقن طولاً، ومن أوّل البياض المتصل بالأذن اليمنى إليه في اليسرى عرضاً، بحيث لا تدخل الأذن في الوجه ولا البياض الذي بين الأذن والعذار، فما ذكره في المتن يبدو أنّه مبنيٌّ على رواية زرارة التي اعتمدوا عليها، لا على الدلالة اللغويّة والعرفية للكلمة.

جواز النكس في مختلف أفعال الوضوء وأجزائه

(٢) بل يجوز النكس من الأسفل للأعلى، ومن اليمين لليسار وبالعكس. فقد وقع الكلام بين الفقهاء في كيفيّة غسل أو مسح أعضاء الوضوء، من حيث النكس وعدمه، فبحثوا بشكلٍ مستقلّ هل يجب غسل الوجه من أعلاه باتجاه أسفله ولا يجوز النكس أو الغسل من اليمين إلى اليسار وبالعكس أو لا؟ وبحثوا الأمر عينه في غسل اليدين وأنّه يبتدأ بالمرفق باتجاه أطراف الأصابع، دون العكس، وكذا الحال في الرأس والقدمين يبتدأ من

أعلى الرأس باتجاه الوجه، ومن أصابع القدمين باتجاه الكعبين. وأنّه هل المهم البدء بالأعلى أم استمرار هذه العمليّة أيضاً وصولاً إلى الأدنى؟ وغير ذلك. وهذا الموضوع مما وقعت فيه خلافات فقهيّة، فكثيرون أجازوا النكس في مسح الرأس والقدمين. بل يظهر من بعضهم ـ مثل: السيد الخميني والشيخ اللنكراني والسيّد علي السيستاني والسيّد محمّد سعيد الحكيم والشيخ الفياض ـ بناء هذا الشرط في غسل الوجه على الاحتياط الوجوبي، بل عمدة دليل بعضهم في غسل الوجه هو الإجماع والشهرة.

والأقرب هو عدم لزوم أن يكون الغسل أو المسح من الأعلى إلى الأسفل مطلقاً، بل يجوز النكس وغيره في أعضاء الوضوء كلّها، ما يُغسل منها وما يُمسح. نعم الغسل من المرفقين إلى أطراف الأصابع في اليدين مستحبّ مسنون، لكنّه ليس بواجب؛ إذ أدلّته كلّها نوقشت، بما فيها دلالة الآية من حيث كونها بياناً للمحدود، لا لبداية الغسل ونهايته، فيكون المرفقان حدّاً للمغسول، لا نهايةً للغسل نفسه. **وعمدة المتبقّي من الأدلّة اثنان:**

أ ـ خبر زرارة في الفقيه الوارد في النهي عن ردّ الشعر في اليدين، مؤيّداً بخبر العيّاشي المرسل.

غير أنّ الصحيح أنّ الفقرة المشار إليها ـ لو دلّت على المدّعى ـ لا يُعلم أنّها جزء من الحديث، وقد التبس الأمر على بعض كبار الفقهاء هنا. بل هذه الفقرة يُحتمل قويّاً أنّها جزءٌ من كلام الشيخ الصدوق، كما يظهر بمقارنة الرواية نفسها في الكتب الأربعة، ولهذا لم يوردها المحدّثون والفقهاء بعده وصولاً للقرن الحادي عشر، كما أنّها لا تدخل ضمن نطاق سؤال زرارة أصلاً، فتمّ التوهّم أنّه توجد رواية صحيحة هنا. وقد انتبهتُ لهذا الأمر أثناء دراستي للرواية وتحليلها، ثم عثرتُ لاحقاً على من أشار إلى ذلك، وهو الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) في شرحه على العروة الوثقى.

ب ـ ادّعاء وجود إجماع أو تسالم أو سيرة متشرّعية على البدء بالمرفق انتهاءً برؤوس الأصابع، وهو إجماع أو سيرة اعتبرهما بعض الفقهاء الأساس في الحكم بمنع النكس هنا في اليدين..

لكنّه غير صحيح؛ إذ الإجماع لا يفيد اللزوم أو عدم الإجزاء مع النكس، بل يفيد أنّ

وضوؤه.

مسألة ٦٩: غير مستوي الخلقة ـ لطول الأصابع أو لقصرها ـ يرجع إلى متناسب الخلقة المتعارف، وكذا لو كان أغمّ قد نبت الشعر على جبهته، أو كان أصلع قد انحسر الشعر عن مقدّم رأسه، فإنّه يرجع إلى المتعارف، وأما غير مستوي الخلقة ـ بكبر الوجه أو لصغره ـ فيجب عليه غسل ما دارت عليه الوسطى والإبهام المتناسبتان مع ذلك الوجه(١).

مسألة ٧٠: الشعر النابت فيما دخل في حدّ الوجه يجب غسل ظاهره، ولا يجب البحث عن الشعر المستور فضلاً عن البشرة المستورة. نعم ما لا يحتاج غسله إلى بحث وطلب يجب غسله، وكذا الشعر الرقيق النابت في البشرة يغسل مع البشرة، ومثله الشعرات الغليظة التي لا تستر البشرة على الأحوط وجوباً(٢).

البدء بالمرفق والانتهاء برؤوس الأصابع من المعالم المسنونة للوضوء في الفقه الإمامي، والذي خالفت فيه الإماميّةُ غيرَها، فما تميّزت فيه الإماميّة هو كون البدء بالمرفق هو المسنون الراجح في مقابل غيرهم الذين إمّا قالوا بالتخيير في البدء بين المرفق والأصابع، أو قالوا بترجيح البدء برؤوس الأصابع باتجاه المرفق. ومراجعة كتب المتقدّمين ـ وبخاصّة ما أشار له السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتابَيْه: الانتصار؛ والناصريّات، حول متفرّدات الإماميّة ـ تؤكّد تماماً هذه الفكرة، إذ هو يصرّح بأنّ ما انفردت به الإماميّة ليس الوجوب، بل جامع الرجحان، ولهذا هو ينسب القول بالوجوب وعدم الإجزاء من دونه لبعض الإماميّة، فالإمامية كلّها مطبقة على رجحان الابتداء بالمرفق، لكنّ بعضهم زاد على مطلق الرجحان فبلغ حدّ الإلزام.

(١) هذا مبنيٌّ على وجود تحديد شرعي للوجه، وإلا فالعبرة بغسل ما يصدق عليه الوجه عرفاً بالنسبة إليه طولاً وعرضاً.

(٢) لمّا كان المعيار صدق غسل الوجه عرفاً، فما يفهمه العرف من غسل الوجه هو المعيار،

مسألة ٧١: لا يجب غسل باطن العين، والفم، والأنف، ومطبق الشفتين، والعينين.

مسألة ٧٢: الشعر النابت في الخارج عن الحدّ إذا تدلّى على ما دخل في الحد لا يجب غسله، وكذا المقدار الخارج عن الحدّ، وإن كان نابتاً في داخل الحدّ كمسترسل اللحية[١].

مسألة ٧٣: إذا بقي مما في الحدّ شيء لم يغسل ولو بمقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء، فيجب أن يلاحظ آماق وأطراف عينيه أن لا يكون عليها شيء من القيح، أو الكحل المانع، وكذا يلاحظ حاجبه أن لا يكون عليه شيء من الوسخ، وأن لا يكون على حاجب المرأة وسمة وخطاط له جرم مانع[٢].

ففي صورة الشعر الكثيف لا يفهم العرف الحاجة لغسل البشرة التي تحته حتى يصدق عنوان غسل الوجه وهكذا، فليس في البين تمييز بين الشعر هنا وهناك وإنّما العبرة بصدق العنوان عرفاً.

(١) هذا هو الصحيح ـ أي خروج مسترسل اللحية ـ لعدم كونه من الوجه لغةً وعرفاً، خلافاً لبعض فقهاء الشافعيّة والحنابلة.

التفصيل في مسألة الحاجب المانع عن وصول الماء

(٢) ذهب مشهور الفقهاء إلى أنّه يلزم إزالة الحاجب المانع من وصول الماء عن أعضاء الوضوء والغسل، ليصحّ وضوء الإنسان وغسله، ولا فرق في ذلك عندهم بين الحاجب الكبير والصغير واللاصق والمنفصل كالسوار، فكلّ هذا عندهم ممنوع يجب رفعه قبل الوضوء، وإلا فلو كان على أعضاء الوضوء أو الغسل حاجبٌ يمنع وصول الماء ـ ولو إلى مقدار رأس إبرةٍ ـ إلى البشرة، بطل الوضوء والغسل.

وخالف في ذلك السيّد محمّد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، فذهب إلى التفصيل بين الحاجب اللاصق الذي يلحق بالبدن، كالطلاء الذي تضعه النسوة على أظافرهنّ، فحكم بجوازه،

بمعنى أنّه لا يُبطل وجودُه الوضوءَ، فهو ملحقٌ باليد، وبين الحاجب المنفصل، كالسوار والساعة في اليد لو كانتا تمنعان وصول الماء إلى ما تحتهما مثلاً، فهذا لا يجوز عنده، بمعنى أنّ وجوده يبطل الوضوء.

والأقوى هو التمييز في الحاجب بين ما يعدّ عرفاً ـ بحسب حجمه ومساحته وسماكته ـ موجباً لعدم صدق غسل اليد أو الوجه أو البدن، وبين ما لا يعدّ كذلك:

أ ـ ففي الحالة الأولى (ما يكون الحاجب فيه كبيراً بملاحظة مجموع مساحته وسماكته) يكون الوضوء والغسل باطلين؛ لأنه يرجع إلى عدم صدق الغسل عرفاً، والمفروض أنّه مأمور به في الكتاب والسنّة.

ب ـ أمّا في الحالة الثانية (كون مقداره بسيطاً بملاحظة حجمه وسماكته) فيصحّ الوضوء والغسل.

وهذا بلا فرق في الحالتين المتقدّمتين بين أن يكون الحاجب متصلاً أو منفصلاً، فالمعيار هو صدق الغسل عرفاً، لا صدق الغسل فلسفيّاً ودقيّاً، فلو وضعنا مقداراً بسيطاً من الحبر على اليد بحيث لا تتجاوز مساحته أعلى رأس السبّابة مثلاً، فهنا لا يقول العُرف بأنّنا لم نغسل يدنا، بل يقول: فلانٌ غسل يده، أو غسل بدنه، فيصحّ الوضوء سواء كان العازل هنا حبراً أو طلاءً أو حتى أمراً منفصلاً غير متصل بالجسم، أمّا لو وضعنا كميّةً من الطلاء السميك، بحيث غطى كفّنا كلّه مثلاً، أو وضعنا ما يشبه الجبيرة على قدمنا ومسحنا عليه، ففي هذه الحال لا يقال عرفاً بأنّه تمّ غسل اليد كلّها، كما لا يقال كذلك بأنّه تمّ مسح القدم، فيبطل الوضوء.

ولو شككنا في أنّ الحاجب هل بلغ ـ بحسب مساحته ونوعه ـ مبلغ أن يكون مبطلاً للوضوء ومانعاً عرفاً عن صدق غسل اليد، فهنا يلزم رفعه، لتحصيل فراغ الذمّة اليقيني عن التكليف المأمور به، وهو غسل الأعضاء.

وعليه، فالعبرة بمفهوم غسل الوجه عرفاً، فبقاء رأس إبرة لا يُخرج الغسل عن كونه غسلاً للوجه عرفاً، وأمّا الحاجب فحاله على الشاكلة نفسها، فلو كان قليلاً جدّاً مثلاً بحيث يصدق عرفاً أنّ الإنسان غسل وجهه ولو لم يصدق ذلك بالدقّة العلميّة أو

مسألة ٧٤: إذا تيقّن وجود ما يشكّ في مانعيّته عن الغسل أو المسح يجب تحصيل اليقين بزواله، ولو شكّ في أصل وجوده يجب الفحص عنه ـ على الأحوط وجوباً ـ إلا مع الاطمئنان بعدمه[١].

مسألة ٧٥: الثقبة في الأنف موضع الحلقة أو الخزامة لا يجب غسل باطنها، بل يكفي غسل ظاهرها، سواء أكانت فيها الحلقة أم لا.

الثاني: يجب غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع، ويجب الابتداء بالمرفقين، ثمّ الأسفل منها فالأسفل ـ عرفاً ـ إلى أطراف الأصابع[٢]. والمقطوع بعض يده يغسل ما بقي، ولو قطعت من فوق المرفق سقط وجوب غسلها. ولو كان له ذراعان دون المرفق وجب غسلهما[٣]، وكذا اللحم الزائد، والإصبع

الفلسفيّة، فهنا يصحّ ولو مع وجود الحاجب، بلا فرق بين كون الحاجب متصلاً لاصقاً أو منفصلاً. وعندما نتكلّم عن العرف في مثل هذه المفاهيم غير التأسيسيّة، فإنّ المراد به العرف العام، دون خصوص عرف المتديّنين المتشكّل على إثر حالتهم الدينيّة المتوارثة، والتي كثيراً ما تكون للفتاوى عبر التاريخ دورٌ في تكوّنها وتبلورها.

(١) لا يبعد كفاية الاستصحاب على تقدير كون الحالة السابقة هي عدم وجوده ولم يكن هناك ظنّ بوجوده، والأصل المثبت مع كون الواسطة غير منظورة للعرف العام يُثبتُ، خلافاً للعديد من الأصوليّين.

(٢) بل يجوز النكس على نحو ما قلناه في غسل الوجه. والآية في مقام بيان الحدّ في مقابل أن يفهم من اليد ما يصل إلى الكتف. والنصوص البيانيّة ـ لو بيّنت ذلك ـ غير كافية في اللزوم؛ لكثرة اشتمالها على غير الواجبات، بل ثمّة احتمال في الوضوءات البيانية أنّها ناظرة لما كان محلاً للنقاش بين المسلمين في القرن الثاني الهجري، ولهذا تضمّنت الحديث عن بيان الوضوء النبويّ، فتكون ناظرة لتلك الأمور لا لمطلق ما جاء فيها.

(٣) يكفي غسل الذراع الأصليّة أو أحد الذراعين لو كانتا معاً غير زائدتين؛ لصدق

الزائدة[١]، ولو كان له يد زائدة فوق المرفق فالأحوط ـ استحباباً ـ غسلها أيضاً. ولو اشتبهت الزائدة بالأصليّة غسلهما جميعاً ومسح بهما على الأحوط وجوباً[٢].

مسألة ٧٦: المرفق مجمع عظمي الذراع والعضد، ويجب غسله مع اليد.

مسألة ٧٧: يجب غسل الشعر النابت في اليدين مع البشرة، حتى الغليظ منه على الأحوط وجوباً[٣].

مسألة ٧٨: إذا دخلت شوكة في اليد لا يجب إخراجها إلا إذا كان ما تحتها محسوباً من الظاهر، فيجب غسله ـ حينئذ ـ ولو بإخراجها[٤].

مسألة ٧٩: الوسخ الذي يكون على الأعضاء ـ إذا كان معدوداً جزءاً من

عنوان غسل اليد في هذه الحال عرفاً، ولا دليل على وجوب غسل الأخرى.

(١) لعدم صدق غسل اليد كاملة من دون ذلك عرفاً، فيده ـ بملاحظة حالته ـ لا تصدق إلا على جميع ما فيها، لكن في بعض الحالات تعتبر فيها هذه الزيادات شيئاً خارجاً عن اليد نفسها عرفاً، وهنا لا يجب الغسل، فالمرجع هو العرف. والنقطة المشتركة في العديد من هذه الفروع هو أنّ الأفضل الإحالة للعرف نفسه.

(٢) إذا قلنا بوجوب غسلهما معاً بلا فرق بين الأصليّة والزائدة، فالمتعيّن غسلهما في حال الاشتباه أيضاً، وأمّا إذا قلنا بلزوم غسل الأصليّة فقط، واشتبه ولم يتعيّن ما هي الأصليّة، فهنا يجب الاحتياط بغسلهما معاً، لكنّه يمكن الاكتفاء بالمسح بواحدة منهما بصرف النظر عن موضوع المسح بباقي البلل الوضوئي، وذلك على تقدير صدق اليد على كلّ منهما عرفاً.

(٣) قد سبق آنفاً توضيح المعيار المعتبر في ذلك عند الحديث عن غسل الوجه، وأنّ هذا الكلام أعلاه ليس على إطلاقه، فراجع.

(٤) قد تقدّم ما يوضح الموقف عند الحديث عن مسألة الحاجب وأنّه يكفي صدق غسل الوجه أو اليدين عرفاً ولو بقي مقدار بسيط للغاية لا ينافي الصدق العرفي.

البشرة ـ لا تجب إزالته، وإن كان معدوداً ـ أجنبيّاً عن البشرة ـ تجب إزالته[١].

مسألة ٨٠: ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين إلى الزندين والاكتفاء عن غسل الكفّين بالغسل المستحبّ قبل الوجه، باطل[٢].

مسألة ٨١: يجوز الوضوء برمس العضو[٣] في الماء من أعلى الوجه أو من طرف المرفق، مع مراعاة غسل الأعلى فالأعلى[٤]، ولكن لا يجوز أن ينوي الغسل لليسرى بإدخالها في الماء من المرفق، لأنّه يلزم تعذّر المسح بماء الوضوء، وكذا الحال في اليمنى إذا لم يغسل بها اليسرى[٥]، وأمّا قصد الغسل بإخراج العضو من

---

(١) ليس على إطلاقه، فراجع ما قلناه آنفاً في مسألة رفع الحاجب.

(٢) هذا إذا لم يكن الماء ليصل بفعل غسل الذراع إلى الكفّ والأصابع في اليد المغسولة، وإلا صحّ، وبعبارة أخرى: ليس المهم وصول اليد الغاسلة إلى تمام جوانب اليد المغسولة، بل المهم تحقّق غسل اليد المغسولة ووصول الماء إليها تماماً، ولو لم تحتكّ اليد الغاسلة مباشرةً بتمام أجزاء اليد المغسولة.

وكثيراً ما يقع الناس في هذه المشكلة، حيث لا يدرون أنّه يجب غسل الكفّ وما تحت الزند ويكتفون بغسله قبل الوضوء، ومع حالة الشكّ في وصول الماء إلى الكفّ عند غسل اليد، والمفروض أنّ ذلك حصل سابقاً، يُبنى على الصحّة، ولا يحكم ببطلان الوضوء السابق، ولا إعادة ولا قضاء للصلوات أو لغيرها مما سبق.

(٣) هذا الحكم لا فرق فيه بين أن يعتمد أسلوب الرمس في كلّ أعضاء الوضوء التي تُغسل أو يعتمده في الوجه دون اليدين أو العكس أو في يدٍ دون الأخرى، ففي جميع هذه الموارد يُحكم بالصحّة.

(٤) صحّة الوضوء الارتماسي واضحة وموافقة لمقتضى القواعد، لكن لا يشترط أن يكون ذلك بنحو الأعلى فالأعلى كما قلنا سابقاً.

(٥) هذا مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي؛ إذ العرف لا يرى هذا الماء غير ماء الوضوء،

الماء ـ تدريجاً ـ فهو غير جائز مطلقاً على الأحوط[١].

مسألة ٨٢: الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته، إلا إذا كان ما تحته معدوداً من الظاهر، وإذا قصّ أظفاره فصار ما تحتها ظاهراً وجب غسله بعد إزالة الوسخ[٢].

مسألة ٨٣: إذا انقطع لحم من اليدين غسل ما ظهر بعد القطع ويجب غسل ذلك اللحم أيضاً ما دام لم ينفصل، وإن كان اتصاله بجلدة رقيقة[٣]، ولا يجب قطعه ليُغسل ما كان تحت الجلدة، وإن كان هو الأحوط وجوباً[٤]، لو عدّ ذلك

فيصدق عنوان غسل اليد على المجموع من وضع اليد في الماء وإخراجها، فهو من توابعه عرفاً.

(١) استحباباً؛ إذ القول بأنّ الأمر بالغسل ظاهرٌ في إحداثه وإيجاده، ولهذا لا يكفي تحريك العضو في الماء لتحقيق الغسل، لا يفهمه العرف؛ فالعرف العام لو سُئل: هل غسل هذا الشخص الذي بدأ نيّة الغسل بإخراج العضو بالماء واحتكاكه حال الخروج.. هل غسل يده أو لا؟ فإنّ جوابه سيكون بالإيجاب، وسوف يأتي أنّ الأغسال أيضاً ـ كغسل الجنابة ـ يصحّ فيها التحريك داخل الماء مع القصد، بصرف النظر في هذا كلّه عن موضوع اشتراط النيّة في الطهارات الثلاث، وإلا فالأمر أشدّ وضوحاً.

(٢) هذا كلّه من فروع وتطبيقات مسألة الحاجب، فإنّ كثرة الوسخ تحت الظفر إذا صارت بحيث تعدّ حاجباً عن وصول الماء لما هو الظاهر من البدن؛ لتعدّي الوسخ إلى الظاهر من الباطن، لزم رفعها وهكذا، فالحكم مبنيٌّ على ما أوضحناه سابقاً في مسألة رفع الحاجب.

(٣) إذا عُدّ عدم غسله نقصاً ـ عرفاً ـ في غسل اليد بحيث يقال بأنّه لم يغسل يده، لا مطلقاً، بلا فرق فيما قلناه بين ما ظهر بعد القطع واللحم نفسه، فلو فرضنا أنّ الجلدة كانت بحيث لو غُطّي بها ما ظهر، ثم تمّ الغسل، صدق غسل اليد عرفاً، كفى.

(٤) من الواضح أنّ جملة من هذه الفروض المتقدّمة والآتية ليست سوى تطبيقات

اللحم شيئاً خارجيّاً، ولم يحسب جزءاً من اليد.

مسألة ٨٤: الشقوق التي تحدث على ظهر الكفّ ـ من جهة البرد ـ إن كانت وسيعة يرى جوفها، وجب إيصال الماء إليها وإلا فلا، ومع الشكّ فالأحوط ـ استحباباً ـ الإيصال.

مسألة ٨٥: ما يتجمّد على الجرح ـ عند البرء ـ ويصير كالجلد لا يجب رفعه، وإن حصل البرء، ويجزي غسل ظاهره وإن كان رفعه سهلاً.

مسألة ٨٦: يجوز الوضوء بماء المطر، إذا قام تحت السماء حين نزوله، فقصد بجريانه على وجهه غسل الوجه، مع مراعاة الأعلى فالأعلى[1]. وكذلك بالنسبة إلى يديه، وكذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه، ولو لم ينوِ من الأوّل، لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله، وكذا على يديه إذا حصل الجريان كفى أيضاً[2].

مسألة ٨٧: إذا شكّ في شيء أنّه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن،

لمفاهيم: الغسل والظاهر ورفع الحاجب وغير ذلك، فتأمّل جيداً. وعلى أيّة حال فبعد فرض كونه أمراً خارجيّاً وليس من التوابع لا معنى للاحتياط الوجوبي في رفعه، بل اللازم رفعه بناء على كليّة رفع الحاجب.

(١) قد تقدّم عدم اشتراط الأعلى فالأعلى.

(٢) بناءً على شرط النيّة في الوضوء، فإنّه يشكل مجرد جريان الماء من المطر أو الميزاب ثم بعد ذلك حصل قصد الوضوء بتمرير يده على الوجه مثلاً.. يشكل الحكم بالصحّة؛ لعدم صدق غسل الوجه هنا، إلا إذا كان بكيفيّةٍ يصدق معها عرفاً أنّه غسل وجهه بحيث أسال الماء على وجهه، ولو من خلال مساعدة اليد. وسيأتي الحديث عن خبر علي بن جعفر قريباً إن شاء الله.

فالأحوط ـ استحباباً ـ غسله[١]. نعم إذا كان قبل ذلك من الظاهر وجب غسله.

الثالث: يجب مسح[٢] مقدّم الرأس[٣] ـ وهو ما يقارب ربعه مما يلي الجبهة ـ ويكفي فيه المسمّى طولاً وعرضاً[٤]، والأحوط ـ استحباباً ـ أن يكون العرض قدر ثلاثة أصابع، والطول قدر طول إصبع[٥]،.....

(١) متعلّق الحكم في الأدلّة ليس هو عنوان الظاهر ولا عنوان الباطن بذاتهما، بل عنوان غسل الوجه وغسل اليدين، فإذا صدق هذا العنوان عرفاً مع غسل هذا المشكوك كونه باطناً أو ظاهراً، أو من دون غسله، كفى، وإلا وجب الغسل، ومع الشك في صدق العنوان (غسل اليد عرفاً) لزم الغسل حتى يحصل اليقين بالامتثال وتحقّق العنوان الذي هو المدار، وبناءً عليه قد نتوقّف في إجراء استصحاب أنّه من الظاهر أو الباطن لو علمت الحالة السابقة، وإن كان الأقرب جريانه فيما لو كان منقّحاً للموضوع ـ وهو اليد ـ في هذه الحال.

(٢) المسح هنا هو إمرار اليد المبتلّة على العضو، بخلاف الغسل الذي هو إسالة الماء على العضو ولو بمعونة شيء، فلا وجه لما ذكره بعض فقهاء الشافعيّة من أنّه يجوز الغسل؛ لأنّه مسحٌ وزيادة؛ فإنّه مع الغسل لا يصدق المسح المأمور به في القرآن والسنّة بعد وقوعهما في النصوص في عرض بعضهما، فهما مفهومان مختلفان.

(٣) كون المسح على مقدّم الرأس هو مقتضى الاحتياط الوجوبي.

(٤) هذا صحيح؛ لكن بناء على القول بأنّ الباء إذا دخلت على الممسوح ـ كما هي في النص القرآني ـ اقتضت استيعاب الآلة، واذا دخلت على الآلة اقتضت استيعاب الممسوح، عنى ذلك أنّ اللازم استيعاب اليد كلّها في المسح وعدم استيعاب الرأس كلّه. وهذا يجري في القدمين أيضاً.

كفاية ولو الإصبع الواحد في مسح الرأس

(٥) إنّ المستند للتعيين بثلاثة أصابع خبران أحدهما على الأقلّ ضعيف الإسناد، وهذا

والأحوط ـ وجوباً[١] ـ أن يكون المسح من الأعلى إلى الأسفل ويكون بنداوة الكفّ اليمنى، بل الأحوط ـ وجوباً ـ أن يكون بباطنها[٢].

يعني أنّنا نتحدّث عن أخبار آحاد، وفي المقابل توجد أخبار تتحدّث عن الإصبع الواحدة، مثل مرسل حماد بن عيسى الوارد في الوضوء وعليك عمامة فقال له: يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدّم رأسه، فإنّ نظر المرسل لكفاية مقدار إصبع، لا لأصل دخول الإصبع في الحساب، بل إنّ مقتضى إطلاقات النصوص ـ بعيداً عن المقاربة اللغويّة المشار إليها آنفاً ـ هو كفاية صدق المسح، وهو يصدق بالإصبع الواحدة، فتكون نصوص كفاية الإصبع أقرب للإطلاق القرآني.

(١) بل يجوز النكس أيضاً هنا، كما يجوز المسح بالعرض مبتدئاً من إحدى الأذنين إلى الثانية مثلاً.

جواز المسح بباطن اليد وظاهرها، اليمنى واليسرى و..

(٢) يمكن المسح باليمنى واليسرى، سواء بالباطن منهما أم بالظاهر، وسواء بالكفّ أم بالذراع.

نعم، لعلّ المعروف بين العديد من الفقهاء هو أنّ مسح الرأس في الوضوء يجب أن يكون بباطن كفّ اليد اليمنى، لا بغيره منها، ولا باليسرى. وكذلك يجب مسح القدم اليمنى بكفّ اليد اليمنى والقدم اليسرى بكفّ اليسرى وهكذا.

لكنّ مراجعات حصلت حول هذا الحكم، ففي مسح الرأس لم يفت جماعةٌ بذلك، بل احتاطوا وجوباً أن يكون المسح بباطن الكفّ اليمنى، ومن هؤلاء: السيد محسن الحكيم، والسيد الخوئي، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد محمّد الروحاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد موسى الشبيري الزنجاني، والشيخ الوحيد الخراساني وغيرهم. بل أفتى جماعةٌ صريحاً بجواز مسح الرأس باليسرى، وعدم لزوم المسح بباطن الكفّ أيضاً، ومن هؤلاء: السيد روح الله الخميني، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد علي السيستاني، والسيد محمود الهاشمي، وغيرهم. وأمّا في القدمين، فلم يُفْتِ جماعةٌ بل احتاطوا وجوباً بمسح

مسألة ٨٨: يكفي المسح على الشعر المختصّ بالمقدّم[١]، بشرط أن لا يخرج

اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى، وممّن احتاط: السيد الخوئي، والفيروزابادي، والسيد محسن الحكيم، والسيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيّد محمد رضا الگلپايگاني، والسيد أحمد الخوانساري، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد محمد سعيد الحكيم، وغيرهم. بل أفتى بعضهم صريحاً بجواز مسح الرجل اليمنى باليد اليسرى وبالعكس، ومن هؤلاء: السيّد اليزدي صاحب العروة، والسيد روح الله الخميني، والسيد علي السيستاني، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد محمود الهاشمي، وغيرهم.

والأقوى جواز مسح الرأس باليد اليمنى واليسرى باطنها وظاهرها، بل بالذراع باطنه وظاهره. وكذلك يجوز مسح القدمين باليمنى واليسرى متوافقاً (اليد اليمنى تمسح الرجل اليمنى واليسرى تمسح اليسرى) أو معكوساً (مسح الرجل اليمنى باليد اليسرى واليسرى باليمنى)، بل يجوز مسح القدمين بيدٍ واحدة منهما، بلا فرق في ذلك كلّه بين باطن الكفّ وظاهره، بل يجوز حتى بالذراع باطنه وظاهره، وبلا فرق أيضاً بين حال الاختيار والاضطرار، فكلّ ذلك جائز، والوضوء صحيح مطلقاً.

بل لا بأس أن أضيف هنا بأنّه يجوز أيضاً مسح القدمين معاً في لحظة واحدة، كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء، فيمسح قدمه اليمنى بيده اليمنى مثلاً واليسرى باليسرى في الوقت نفسه، بل يجوز تقديم مسح القدم اليسرى على مسح القدم اليمنى، وهكذا. وأمّا الوجه فيجوز غسله باليد اليمنى وباليسرى، بلا فرقٍ بينهما.

وأدلّتهم تارةً مصحّح زرارة، وأخرى انصراف الأدلّة إلى ما هو المتعارف، وثالثة بعض الروايات البيانيّة، وغير ذلك، وكلّه خضع ويمكن أن يخضع للنقاش المتعدّد الجوانب، والمجال لا يسع للإطالة كثيراً.

(١) الأقوى كفاية المسح على شعر الرأس، لكن قلنا بأنّ اشتراط كونه من المقدّم مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

بمدّه عن حدّه، فلو كان كذلك فجمع، وجعل على الناصية لم يجز المسح عليه[١].

مسألة ٨٩: لا تضرّ كثرة بلل الماسح، وإن حصل معه الغسل[٢].

مسألة ٩٠: لو تعذّر المسح بباطن الكفّ مسح بغيره، والأحوط ـ وجوباً ـ المسح بظاهر الكفّ، فإن تعذّر فالأحوط ـ وجوباً ـ أن يكون بباطن الذراع[٣].

مسألة ٩١: يعتبر[٤] أن لا يكون على الممسوح بللٌ ظاهر، بحيث يختلط ببلل

---

(١) المسألة عرفيّة تماماً، فلو صدق في موردٍ أنّه مسح على رأسه كفى، ومثاله لو قامت المرأة برفع شعرها المتدلّي على وجهها وقامت بتمشيطه نحو الخلف، ثمّ مسحت عليه، صدق عرفاً عنوان مسح الرأس، رغم أنّها في الحقيقة مسحت على الشعر المتدلّي على الوجه، لكن لو جمعت كلّ شعرها فوق مقدَّم رأسها، ثمّ مسحت عليه، فإنّ العرف قد لا يرى صدق عنوان المسح على الرأس هنا، وكذلك لو مسحت على شعرها المتدلّي حال كونه خارج الرأس دون أن تمسح على الرأس، فالمسألة عرفيّة بامتياز، فلا إطلاق في مفهوم خروج الشعر بمدّه عن حدّه.

(٢) يحتاج الأمر لتأمّل في صدق عنوان المسح الواقع مقابلاً للغسل في الآية والنصوص، فيما لو غسل رأسه أو رجله كما يغسل يده، والمرجع هو العرف، والأقرب أنّ الغسل مختلف عن المسح في نصوص الباب كما قلنا قبل قليل.

(٣) قد قلنا بأنّ ذلك كلّه ممكن ولو مع عدم التعذّر، لكن على مبانيهم يشكل القول بهذا الترتيب، بل يلزمهم القول بسقوط وجوب المسح أو الانتقال للتيمّم.

عدم لزوم جفاف الممسوح حال المسح إلا في حالة واحدة

(٤) على الأحوط استحباباً، إلا في حال وضع الماسحَ على الممسوح المبتلّ فاختلط الماء في الممسوح بالماسح، ثمّ رفع يده، ثم مسح بعد ذلك، فهنا يشكل القول بصحّة الوضوء؛ لعدم صدق المسح ببلّة الوضوء. أمّا الاختلاط حال المسح نفسه فلا إشكال فيه ما دام عنوان المسح صادقاً عرفاً.

ودعوى عدم صدق المسح إلا عبر صيرورة الممسوح مبتلاً بالرطوبة بسبب الماسح، قابلة للمناقشة؛ فإنّ كلمة المسح لغةً لا تتضمّن فكرة الرطوبة ونقلها، ولهذا يُستخدم التعبير عينه في التيمّم وفي المسح على رأس اليتيم، وغير ذلك، وهذا بخلاف مفهوم الغَسل كما هو واضح.

هذا، والمتداول بين العديد من الفقهاء أنّ المسح على الرأس والقدمين في الوضوء يُشترط فيه جفاف العضو الممسوح، فلا بدّ من جفاف موضع المسح من الرأس وكذلك القدمين قبل المسح. وبعضهم ـ مثل السيد الحكيم والسيد الخوئي والسيد محمّد الروحاني والشيخ وحيد الخراساني والسيد محمّد صادق الروحاني وغيرهم ـ قالوا بأنّ الشرط هو أن لا يكون في الممسوح بللٌ ظاهر بحيث يختلط هذا البلل ببلل الماسح بمجرّد المماسّة، وفُسّر ذلك في بعض استفتاءات السيد الخوئي بأنّ المراد غلبة رطوبة الماسح وأكثريّتها على رطوبة الممسوح، فيما استبدل ذلك بعضٌ آخر ـ كالسيّد اليزدي ماتن العروة وأكثر معلّقيها والسيّد محمّد باقر الصدر والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر وغيرهم ـ بأنّ الشرط هو أن يتأثر الممسوح برطوبة الماسح، لا أن يكون جافّاً، بمعنى أنّه لو مسح يلزم أن يصدق أنّ الماسح هو الذي نقل الرطوبة وأثّر في الممسوح، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ محمّد إسحاق الفياض أيضاً في قوله بأنّ العبرة بصحّة إسناد المسح عرفاً للماسح.

وخالف في هذا الشرط جماعةٌ من الفقهاء، وهو المنسوب إلى المحقّق الحلّي والمحقّق الكركي والسيد العاملي صاحب المدارك وابن إدريس الحلّي، ويظهر من الشيخ علي الجواهري في تعليقته على العروة أنّه لا يلزم التجفيف مطلقاً، بل يستوحى من بعض العبارات أنّ هذا الرأي هو مذهب الأكثر، على الأقلّ بين المتقدّمين، ولهذا قالوا بأنّه لو توضّأ شخصٌ وهو في بركة ماء، ثم خرج ومسح، أجزأ ولا يلزمه تنشيف مواضع المسح. ويظهر من السيد صادق الشيرازي نوعٌ من بناء المسألة ـ كليّاً أو جزئيّاً ـ على الاحتياط الوجوبي، فيما اعتبر السيد محمّد تقي المدرّسي أنّ المسألة مبنيّة على الاحتياط الاستحبابي. وأفتى السيد محمّد جواد الغروي الإصفهاني بجواز غسل القدمين قبل المسح أو معه أو بعده، بما ظاهره عدم اشتراط التجفيف مطلقاً عنده.

ولكنّ الأقوى ـ كما قلنا ـ أنّه لا يلزم جفاف العضو الممسوح ولا قلّة بَلَلِه ولا غير ذلك، فيجوز المسح مطلقاً جافّاً كان أو رطباً على درجات الرطوبة المختلفة. نعم نستثني حالةً واحدة، وهي أنّه لو وضع المكلّف الماسحَ على موضع المسح ولم يمسح فانتقلت رطوبةٌ معتدّ بها من الممسوح إلى الماسح، ثم بعد ذلك أراد المسح، أشكل الحكم بصحّة وضوئه، أمّا لو مسح وحال المسح اختلط البلل، فلا إشكال في ذلك، وإن كان الاحتياط راجحاً بالتنشيف مطلقاً. بل الأحوط احتياطاً شديداً الامتناع عن مسح الرأس المبلَّل بللاً منتقلاً للماسح، ثمّ مسح القدمين بالبلل المكوّن من بلل الوضوء وبلل الرأس، ما لم يجعل مسح الرأس بجزء من كفّه ومسح القدمين بجزء آخر، فانتبه.

وعمدة الدليل هنا عندهم، ليس آيةً أو رواية بعينها فيما يبدو، بل المستند الرئيس هو ما دلّ من النصوص على لزوم المسح ببلّة الوضوء ونداوته، وكذلك كون المسح موجباً لكون الماسح مؤثراً في الممسوح وليس العكس، لهذا فهموا أنّ اختلاط ماء الممسوح بماء الماسح يوجب صيرورة المسح بغير بلّة الوضوء؛ لدخول بللٍ جديد من خارج الوضوء أتى من طرف الممسوح.

غير أنّ التدقيق في الروايات الواردة في موضوع بلّة الوضوء يُفهمنا أنّه منصرف عرفاً إلى الماء الآتي من خارج الممسوح حال المسح، بمعنى عندما تقول الرواية مثلاً: امسح ببلّة الوضوء، فهذا يعني أنّه قبل المسح لا ينبغي أن يكون هناك ماءٌ آخر تضعه على يدك ثمّ تمسح، أمّا لو كان على الممسوح بللٌ ولو كثير، فإنّه يصدق عرفاً أنّ الإنسان مسح ببِلّة الوضوء، فماء الممسوح يندرج في الممسوح لا في الماسح، فكأنّه مسح على الممسوح المبلَّل، فتشمله إطلاقات المسح، ولا يقال: لم يمسح ببلل الماسح، وهذا الفهم عرفيّ جدّاً، ولعلّه هو الذي فهمه الكثير من المتقدّمين، ولعلّ هذا ما يفسِّر ـ بشكل أفضل ـ عدم وجود أسئلة إطلاقاً في هذا الموضوع في النصوص، فعندما أقول لك: امسح المكتب بماء هذا السطل، فبلّلتَ الخرقةَ من ماء السطل، ثمّ مسحته بها، وكان المكتب رطباً، فإنّ العرف لا يرى أنّك لم تلتزم بما هو مطلوب منك، وهذا بخلاف ما لو بلّلت الخرقةَ بماءٍ آخر غير ماء السطل، ثم شرعتَ في المسح. نعم لو بلّل الماسحَ بماء الممسوح قبل المسح، ثمّ مَسَحَ، بحيث انفصل

الماسح بمجرّد المماسّة.

مسألة ٩٢: لو اختلط بلل اليد ببلل أعضاء الوضوء لم يجز المسح به على الأحوط وجوباً[١]. نعم لا بأس باختلاط بلل اليد اليمنى ببلل اليد اليسرى الناشئ من الاستمرار في غسل اليسرى بعد الانتهاء من غسلها، إمّا احتياطاً، أو للعادة الجارية[٢].

مسألة ٩٣: لو جفّ ما على اليد من البلل لعذر، أخذ من بلل لحيته الداخلة في حدّ الوجه ومسح به[٣].

مسألة ٩٤: لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح لحرّ أو غيره، فالأحوط ـ استحباباً[٤] ـ الجمع بين المسح بالماء الجديد والتيمّم، والأظهر جواز الاكتفاء بالتيمّم.

مسألة ٩٥: لا يجوز المسح على العمامة، والقناع، أو غيرهما من الحائل وإن كان شيئاً رقيقاً لا يمنع من وصول الرطوبة إلى البشرة.

الماسح عن الممسوح وتحقّق عنوان البلل الجديد قبل المسح، أشكل الأمر هنا، أمّا لو كان البلل في الممسوح قد انتقل للماسح بفعل المسح نفسه فإنّ العرف يرى عدم وجود بلل جديد إضافي تمّ المسح به، بل يفهم أنّ المسح تمّ ببلل الوضوء على الممسوح المبلَّل، والنظر الدقّي ليس معياراً هنا فراجع وجدانك العرفي المجرَّد. ولعلّه ممّا تقدّم يُفهم التعليق على فكرة اشتراط تأثير الماسح في الممسوح، فلا نطيل.

(١) استحباباً؛ إذ العبرة أن يمسح ببلل الوضوء ـ الأعمّ من بلل اليد نفسها أو غيره ـ في مقابل البلل الخارجي.

(٢) بناء على ما ذهب إليه الماتن يشكل القول بالصحّة هنا.

(٣) وكذا يمكنه الأخذ من أيّ موضع من مواضع الوضوء المبتلّة.

(٤) وجوباً.

الرابع: يجب مسح القدمين من أطراف الأصابع إلى الكعبين[١]، والأحوط ـ وجوباً ـ المسح إلى مفصل الساق. ويجزئ المسمّى عرضاً. والأحوط ـ وجوباً[٢] ـ مسح اليمنى باليمنى أولاً، ثمّ اليسرى باليسرى. وحكم العضو المقطوع من الممسوح حكم العضو المقطوع من المغسول وكذا حكم الزائد من الرجل والرأس، وحكم البلة، وحكم جفاف الممسوح والماسح كما سبق.

مسألة ٩٦: لا يجب المسح على خصوص البشرة، بل يجوز المسح على الشعر النابت فيها أيضاً، إذا لم يكن خارجاً عن المتعارف[٣]، وإلا وجب المسح على البشرة.

مسألة ٩٧: لا يجوز المسح على الحائل كالخفّ لغير ضرورة، أو تقية، بل في جوازه مع الضرورة والاجتزاء به مع التقية، إشكال[٤].

---

(١) وهما العظمان الناتئان المرتفعان من ظاهر القدم، والأحوط وجوباً أن يصل بيده في المسح إلى الكعبين، لا أن يكتفي بما يوازيهما يميناً أو يساراً دون أن تلامس يده الكعب.

(٢) استحباباً.

(٣) بل حتى لو كان خارجاً عن المتعارف وصدق عرفاً أنّه مسح قدميه، تماماً كما يصدق عرفاً أنّه مسح رأسه ولو كان عليه شعر.

(٤) يصحّ المسح على الحائل عند الضرورة، ولا يتمّ الانتقال إلى التيمّم، فإنّ نكتة باب غسل الجبيرة تجري هنا بتنقيح المناط؛ إذ لا خصوصيّة للجبيرة، بل هو مصداق بارز لمطلق الجسم المضطرّ لوضعه على بعض أعضاء الوضوء، وفقاً لفهمنا العرفي، بل في بعض روايات الجبيرة ما يفهم منه شبه التعليل بالقاعدة، كخبر عبد الأعلى مولى آل سام، وما يفهم من التعدّي عن الجبيرة للدواء المطليّ على العضو، كخبر الوشاء، وغير ذلك.

أمّا الاجتزاء به مع التقيّة فهو الصحيح؛ لا للمناقشات التي ذكروها مطوّلاً في محلّه، بل لأمورٍ، منها كون هذا هو المفهوم عرفاً من الترخيص بالتقية مع عدم وجود أيّ إشارة في

مسألة ٩٨: لو دار الأمر بين المسح على الخفّ، والغسل للرجلين للتقية، اختار الثاني[١].

مسألة ٩٩: يعتبر عدم المندوحة في مكان التقية على الأقوى، فلو أمكنه ترك التقية وإراءة المخالف عدم المخالفة لم تشرع التقية. ولا يعتبر عدم المندوحة في الحضور في مكان التقية وزمانها[٢]، كما لا يجب بذل مال لرفع التقية[٣]. وأمّا في سائر موارد الاضطرار فيعتبر فيها عدم المندوحة مطلقاً. نعم لا يعتبر فيها بذل المال لرفع الاضطرار، إذا كان ضرريّاً.

مسألة ١٠٠: إذا زال السبب المسوّغ لغسل الرجلين بعد الوضوء لم تجب الإعادة في التقية، ووجبت في سائر الضرورات[٤]، كما تجب الإعادة إذا زال السبب المسوّغ أثناء الوضوء مطلقاً.

مسألة ١٠١: لو توضأ على خلاف التقية، فالأظهر وجوب الإعادة[٥].

النصوص لإعادة الصلاة أو الوضوء أو غير ذلك مع شدّة الابتلاء وندرة الأسئلة.

(١) لم يظهر لي وجهه، وما قيل فيه غير مقنع، فالأقرب أنّه بالخيار. بل لعلّ نصوص الجبيرة ترجّح المسح على الخفّ لو عمّمناها لمطلق الضرورة، دون خصوص الضرورة الناشئة عن حالةٍ صحيّة.

(٢) هذا كلّه في تقية الخوف، أمّا ما يسمّى بالتقية المداراتيّة فلها حكم آخر، يأتي في الصلاة إن شاء الله، عند الحديث عن شرط التشيّع الاثني عشري في إمام الجماعة.

(٣) بل يجب إذا أمكنه ما لم يكن في ذلك حرج أو ضرر كبير عليه، فلو كان المبلغ المالي متيسّراً غير مضرٍّ بحاله عرفاً، وجب، وإلا لم يجب.

(٤) الأقرب أنّه لا فرق بين التقية وسائر الضرورات هنا، فيجب عليه الإعادة إذا لم يستوعب العذرُ الوقتَ.

(٥) إذا قلنا بعدم اشتراط النية وقصد القربة في الطهارات الثلاث، كما هو الصحيح، فإنّ

مسألة ١٠٢: يجب في مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع ويمسح إلى الكعبين بالتدريج، أو بالعكس فيضع يده على الكعبين ويمسح إلى أطراف الأصابع تدريجاً، ولا يجوز أن يضع تمام كفّه على تمام ظهر القدم من طرف الطول إلى المفصل، ويجرّها قليلاً بمقدار صدق المسح على الأحوط[1].

الأقرب الصحّة هنا رغم أنّه بتركه التقية فَعَلَ حراماً.

نقد شرط «إمرار الماسح على الممسوح دون مجرّد تحريك الممسوح نفسه»

(١) استحباباً؛ لأنّه بعد صدق عنوان المسح في الدفعي والتدريجي لا وجه للقول بالبطلان. وبعض الأخبار الآحادية التي اعتمدوا عليها هنا غير دالّة.

هذا، وقد صرّح العديد من الفقهاء بأنّه يشترط في صحّة المسح في الوضوء «إمرار الماسح على الممسوح»، بمعنى أن يحرّك يده على رأسه لمسح رأسه، لا أن يضع يده على رأسه ثم يقوم بتحريك رأسه للخلف فيقع المسح، إذ الصورة الثانية يُحكم ببطلان الوضوء معها عندهم. وقد نصّ السيد اليزدي ـ ماتن العروة ـ على ذلك في الوضوء والتيمّم معاً، ووافقه كثيرون.

لكنّ بعض الفقهاء تحفّظوا هنا وتأمّلوا وناقشوا، ومنهم السيد محسن الحكيم، بل أفتى الشيخ محمّد أمين زين الدين والسيد محمد حسين فضل الله والسيد محمد تقي المدرّسي بعدم اشتراط إمرار الماسح على الممسوح في صحّة المسح، فيما بنى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي المسألة على الاحتياط الوجوبي، وهو ما قد يظهر أيضاً من الشيخ بيات الزنجاني.

لكنّ الأقوى ـ كما قلنا ـ هو عدم اشتراط إمرار الماسح على الممسوح في صدق المسح في بابَيْ الوضوء والتيمّم معاً ما دام المحرِّك للممسوح هو المكلّف نفسه واقعاً أو حكماً. كما لا بأس بالمسح التدريجي والدفعي بمعنى أنّه لا بأس بوضع يده على أصابع القدم ثمّ المسح (المسح التدريجي) أو بوضع يده على كامل قدمه ثمّ تحريكها قليلاً (المسح الدفعي)،

فيصدق المسح في الحالتين معاً، وفاقاً في هذه المسألة الثانية (التدريجي والدفعي) لجماعة كبيرة من الفقهاء.

والذي يترجّح بالنظر أنّ العرف يفهم من مسح الرأس والقدمين مطلق احتكاك الماسح بالممسوح، ولو نتيجة حركة الممسوح نفسه ما دام محرِّك الممسوح هو المكلّف ذاته واقعاً أو حكماً، فيصدق عرفاً أنّه مسح قدمه بيده، فلا يلاحظ العرف حركة الماسح، بل يلاحظ ناتج الحركة، وهو تحقّق الحركة بين الماسح والممسوح، ولهذا لا يقول العرف في هذه الصورة: «مسحتُ برأسي على يدي»، بل يبقى عنوان «مسحت يدي على رأسي أو مسحت رأسي بيدي» هو المتعيّن، وهذا العرف ببابنا يمكن سؤاله بعيداً عن النظر الدقّي. وتمييزُ بعض الفقهاء المسحَ بمعنى الإزالة عن المسح بمعنى الإمرار لا يُنتج هنا بعد وضوح قضاء العرف بذلك.

ولا يمكن قياس حركة رأس اليتيم مع ثبات اليد عليه بما نحن فيه؛ فإنّه مضافاً لإمكان دخول خصوصيّة مقصديّة هنا ناتجة عن مناسبات الحكم والموضوع، وهو العطف على اليتيم، كامنة في داخل عنوان المسح، بحيث لا يكون المسح مجرّد حركة مادية خالصة بالنظر العرفي، على خلاف الحال في الوضوء والتيمّم.. مضافاً لذلك.. فقد يُدّعى ـ والمقام يحتاج لتأمّل في هذه الدعوى ـ أنّ حركة رأس اليتيم فعلٌ خارج عن فعل فاعل المسح نفسه (فاعل الوضوء والتيمّم)، ولهذا يجد العرف فرقاً بين أن أضع يدي على السيارة فتتحرّك السيارة بفعل شخصٍ آخر، فلا يقال: «مسحتُ على السيارة» أو على الأقلّ يشكّ في صدق قول العرف ذلك، وبين أن أضع يدي على قدمي فأحرّك قدمي قاصداً تحقيق مرور اليد عليها، فهنا يرى العرفُ صدق عنوان المسح. كما أنّ دعوى دخول الباء على الممسوح في الوضوء والتيمم في النصّ القرآني والحديثي هي الأخرى غير واضحة؛ إذ ليس الكلام في كون الرأس والقدمين أو الوجه واليدين ممسوحاً، بل الكلام في تلقّي العرف للمسح على تقدير حركة الممسوح تحت الماسح، فدعوانا أنّ العرف يرى ـ حتى في هذه الحال ـ صدقَ عنوان الممسوح على الرأس والقدمين وهكذا، فانتبه جيّداً. بل لعلّ لعنوان الـ «فوق» والـ «تحت» دوراً في فهم العرف وتعيينه للماسح من الممسوح، والتفصيل في محلّه، فلا نطيل.

الفصل الثاني
[وضوء الجبيرة]

من كان على بعض أعضاء وضوئه جبيرة، فإن تمكّن من غسل ما تحتها بنزعها أو بغمسها في الماء ـ مع إمكان الغسل من الأعلى إلى الأسفل[١] ـ وجب، وإن لم يتمكن ـ لخوف الضرر ـ اجتزأ بالمسح عليها، ولا يجزئ غسل الجبيرة عن مسحها على الأقوى[٢]، ولا بد من استيعابها بالمسح، إلا ما يتعسّر استيعابه بالمسح عادة، كالخلل التي تكون بين الخيوط ونحوها.

مسألة ١٠٣: الجروح والقروح المعصّبة، حكمها حكم الجبيرة المتقدّم، وإن لم تكن معصّبة، غسّل ما حولها، والأحوط ـ استحباباً ـ المسح عليها إن أمكن. ولا يجب وضع خرقة عليها ومسحها، وإن كان أحوط استحباباً.

مسألة ١٠٤: اللطوخ المطليّ بها العضو للتداوي يجري عليها حكم الجبيرة. وأمّا الحاجب اللاصق ـ اتفاقاً ـ كالقير ونحوه فإن أمكن رفعه وجب، وإلا وجب التيمّم[٣]، إن لم يكن الحاجب في مواضعه، وإلا جمع بين الوضوء والتيمم[٤].

مسألة ١٠٥: يختصّ الحكم المتقدّم بالجبيرة الموضوعة على الموضع في موارد الجرح، أو القرح، أو الكسر، وأمّا في غيرها كالعصابة التي يعصب بها العضو؛

---

(١) قد تقدّم في بحث أفعال الوضوء عدم اشتراط كون الغسل أو المسح من الأعلى إلى الأسفل.

(٢) الغسل يجزئ فيما هو من مواضع الغسل؛ إذ المفهوم من النصوص أنّ المسح جاء لمكان عدم إمكان الغسل في العادة.

(٣) الأقرب جريان أحكام الجبيرة عليه، وإن كان الأحوط استحباباً الجمع.

(٤) بمعنى وجب الاحتياط بالجمع، بصرف النظر عن التعليقة السابقة.

لألمٍ أو ورم، ونحو ذلك، فلا يجزئ المسح على الجبيرة، بل يجب التيمّم إن لم يمكن غسل المحلّ لضرر ونحوه[١]. كما يختصّ الحكم بالجبيرة غير المستوعبة للعضو، أما إذا كانت مستوعبة لعضو، فإن كانت في الرأس أو الرجلين تعيّن التيمّم، وإن كانت في الوجه، أو اليد، فلا يترك الاحتياط الوجوبي فيها بالجمع بين وضوء الجبيرة والتيمّم، وكذلك الحال مع استيعاب الجبيرة تمام الأعضاء[٢]. وأمّا الجبيرة النجسة التي لا تصلح أن يمسح عليها فإن كانت بمقدار الجرح، أجزأه غسل أطرافه، ويضع خرقة طاهرة على الجبيرة ويمسح عليها على الأحوط[٣]، وإن كانت أزيد من مقدار الجرح ولم يمكن رفعها وغسل ما حول الجرح، تعيّن التيمم على الأظهر إذا لم تكن الجبيرة في مواضع التيمم، وإلا جمع بين الوضوء والتيمم[٤].

مسألة ١٠٦: يجري حكم الجبيرة في الأغسال ـ غير غسل الميّت ـ كما كان يجري في الوضوء، ولكنّه يختلف عنه بأنّ المانع عن الغسل ـ إذا كان قرحاً أو جرحاً وكان مكشوفاً ـ تخيّر المكلّف بين الغسل والتيمم، وإذا اختار الغسل فالأحوط أن يضع خرقة على موضع القرح، أو الجرح، ويمسح عليها وإن كان

---

(١) الأقرب جريان أحكام الجبيرة عليه في هذه الحال أيضاً إذا كان يندرج تحت عنوان العارض الصحّي الموجب لصيرورته مضطرّاً لفعل ذلك.

(٢) الأقرب جريان أحكام الجبائر في جميع هذه الفروض مع تسنّي الوضوء له، وإلا انتقل إلى التيمّم.

(٣) وجوباً.

(٤) لا فرق في الأحكام هنا بين كون الجبيرة النجسة بمقدار الجرح أو أزيد، فإن أمكن وضع خرقة عليها والمسح، كفى، بلا فرق بين كون الجبيرة في مواضع التيمم وغيرها.

الأظهر جواز الاجتزاء بغسل أطرافه، وأما إذا كان المانع كسراً فإن كان محلّ الكسر مجبوراً تعيّن عليه الاغتسال مع المسح على الجبيرة، وأما إذا كان المحل مكشوفاً، أو لم يتمكن من المسح على الجبيرة تعيّن عليه التيمّم[١].

مسألة ١٠٧: لو كانت الجبيرة على العضو الماسح مسح ببلّتها.

مسألة ١٠٨: الأرمد إن كان يضرّه استعمال الماء تيمّم، وإن أمكن غسل ما حول العين، فالأحوط ـ استحباباً ـ له الجمع بين الوضوء والتيمّم[٢].

---

(١) لا فرق بين هذه الموارد جميعاً، والمستند في بعض التفاصيل أخبار آحادية منفردة في بابها، فالأقرب القول بأنّ عليه أن يجري الماء في جميع الموارد، وإن لم يمكن مسح عليها، وإن كان مكشوفاً مسح حولها أو غسل حسب المكنة، والأحوط أن يضع خرقة عليها ويمسح أيضاً.

فهمٌ خاصّ لأحكام الجبيرة يضعها تحت القواعد العامّة

والحاصل أنّنا لا نفهم أحكام الجبيرة بهذه الطريقة التي سلكوها ـ حيث أصّلوا أنّ وضوء الجبيرة يقع على خلاف القاعدة فيؤخذ بمورده من الكسور والقروح والجروح فقط ـ بل نفهم من مجموع النصوص أنّ الروايات وردت تطبيقاً لقواعد الحرج والضرر والميسور، تماماً كنصوص التقيّة، بحيث كشفت أنّه مع عدم إمكان الإتيان بالوضوء الاختياري تماماً بسبب عارضٍ قاهر طرأ على أعضاء الوضوء ـ أعمّ من الجروح والكسور والقروح ـ أمكن الاتيان بما تقدر عليه منه مع صدق كونه وضوءاً أو غُسلاً عرفاً. فما لا يمكنك فعله من الوضوء لعارضٍ قاهر فإنّه يجزيك أن تقوم بما يمكن ويتيسّر دون تقصير.

(٢) إذا كان الضرر الحاصل له مختصّاً بإجراء الماء على العين وما حولها أمكنه الوضوء دون فعل ذلك، والأحوط أن يضع خرقة ويمسح عليها إذا أمكن، وأمّا الانتقال إلى التيمّم، فهو في الموارد التي لا يمكن للإنسان فيها الإتيان بأفعال الوضوء، بحيث لا يصدق عليه أنّه توضّأ أو أتى بميسور الوضوء.

مسألة ١٠٩: إذا برئ ذو الجبيرة في ضيق الوقت أجزأ وضوؤه سواء برئ في أثناء الوضوء أم بعده، قبل الصلاة أم في أثنائها أم بعدها، ولا تجب عليه إعادته لغير ذات الوقت ـ إذا كانت موسّعة ـ كالصلوات الآتية[١]، أمّا لو برئ في السّعة فالأحوط وجوباً ـ إن لم يكن أقوى[٢] ـ الإعادة في جميع الصور المتقدّمة.

مسألة ١١٠: إذا كان في عضو واحد جبائر متعدّدة يجب الغسل أو المسح في فواصلها.

مسألة ١١١: إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة، فإن كان بالمقدار المتعارف مسح عليها، وإن كان أزيد من المقدار المتعارف، فإن أمكن رفعها، رفعها وغسل المقدار الصحيح، ثم وضعها ومسح عليها[٣]، وإن لم يمكن ذلك، وجب عليه التيمم إن لم تكن الجبيرة في مواضعه، وإلا جمع بين الوضوء والتيمّم[٤].

مسألة ١١٢: في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه ومسحه، يجب ـ أوّلاً ـ أن يغسل ما يمكن من أطرافه، ثمّ وضعه.

مسألة ١١٣: إذا أضرّ الماء بأطراف الجرح بالمقدار المتعارف، يكفي المسح على

---

(١) بل الأحوط وجوباً الإتيان بوضوء الصحيح بعد البرء؛ لما سيأتي.

(٢) الأقوائيّة مشكوكة، فالحكم مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

(٣) المراد هو المسح عليها في المقدار غير الصحيح من العضو، دون المقدار الصحيح الذي يفترض أنّه غسله بعد رفعها.

(٤) مع عدم إمكان رفع المقدار الزائد أو عدم إمكان غسل الموضع الصحيح على تقدير الرفع، تجري أحكام الجبيرة، فيمسح عليها، ويكفيه ذلك، والأحوط استحباباً ضمّ التيمّم.

الجبيرة، والأحوط ـ وجوباً ـ ضمّ التيمم إذا كانت الأطراف المتضرّرة أزيد من المتعارف[١].

مسألة ١١٤: إذا كان الجرح أو نحوه في مكان آخر غير مواضع الوضوء، لكن كان بحيث يضرّه استعمال الماء في مواضعه، فالمتعيّن التيمّم[٢].

مسألة ١١٥: لا فرق في حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح، أو نحوه حدث باختياره على وجه العصيان[٣] أم لا.

مسألة ١١٦: إذا كان ظاهر الجبيرة طاهراً، لا يضرّه نجاسة باطنها.

مسألة ١١٧: محلّ الفصد داخل في الجروح، فلو كان غسله مضرّاً يكفي المسح على الوصلة التي عليه، إن لم تكن أزيد من المتعارف وإلا حلّها، وغسل المقدار الزائد ثمّ شدّها، وأمّا إذا لم يمكن غسل المحلّ لا من جهة الضرر، بل لأمرٍ آخر، كعدم انقطاع الدم ـ مثلاً ـ فلا بدّ من التيمّم، ولا يجري عليه حكم الجبيرة[٤].

---

(١) لا فرق بين المتعارف وغيره في كفاية المسح على الجبيرة.

(٢) بل تجري عليه أحكام الجبيرة، بمعنى غسل أو مسح ما يمكن، والأحوط وجوباً وضع خرقة والمسح عليها أيضاً إذا كان وضعها يرفع الضرر عن باقي البدن، أمّا إذا لم يمكنه الإتيان بالوضوء أصلاً بحيث لم يصدق على ميسوره أنّه وضوء عرفاً، فينتقل إلى التيمّم.

(٣) مراده العصيان، وإلا فالاختيار أعمّ من العصيان، كما هو واضح، فذكرُه الاختيار تطويلٌ.

(٤) الأقرب الجريان؛ لما بيّناه من أنّ نصوص الجبيرة على تنوّعها ليست إلا بنحو المثال للمانع العارض على أعضاء الوضوء في الإنسان الموجب للاضطرار.

مسألة ١١٨: إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوباً لا يجوز المسح عليه، بل يجب رفعه وتبديله[١]، وإن كان ظاهره مباحاً وباطنه مغصوباً فإن لم يعدّ مسح الظاهر تصرّفاً فيه فلا يضرّ، وإلا بطل[٢].

مسألة ١١٩: لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما تصحّ الصلاة فيه فلو كانت حريراً، أو ذهباً، أو جزء حيوان غير مأكول، لم يضرّ بوضوئه، فالذي يضرّ هو نجاسة ظاهرها، أو غصبيّتها.

مسألة ١٢٠: ما دام خوف الضرر باقياً يجري حكم الجبيرة، وإن احتمل البرء، وإذا ظنّ البرء وزال الخوف وجب رفعها.

مسألة ١٢١: إذا أمكن رفع الجبيرة وغسل المحلّ، لكن كان موجباً لفوات الوقت، فالأظهر العدول إلى التيمّم.

مسألة ١٢٢: الدواء الموضوع على الجرح ونحوه إذا اختلط مع الدم، وصار كالشيء الواحد، ولم يمكن رفعه بعد البرء، بأن كان مستلزماً لجرح المحلّ، وخروج الدم، فلا يجري عليه حكم الجبيرة، بل تنتقل الوظيفة إلى التيمّم[٣].

مسألة ١٢٣: إذا كان العضو صحيحاً، لكن كان نجساً، ولم يمكن تطهيره، لا يجري عليه حكم الجرح، بل يتعيّن التيمّم[٤].

---

(١) إذا أمكن، لكن إذا صار يعدّ بجعله جبيرةً بحكم التالف الذي يعرض عنه مالكه عيناً، لا قيمةً، فإنّ الأقرب الضمان لمالكه وجواز التصرّف فيه. نعم لو عاد واستأذن من المالك وأذن له جاز، ويكون في حقيقته خروجاً عن موضوع الغصبيّة.

(٢) البطلان مبنيٌّ على عباديّة الوضوء، وفيه تأمّل سيأتي.

(٣) الأحوط وجوباً الجمع بين الوضوء والتيمّم.

(٤) سوف يأتي قريباً الحديث عن شرط طهارة أعضاء الوضوء، وأنّه ليس على إطلاقه.

مسألة ١٢٤: لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة إن كانت على المتعارف، كما أنّه لا يجوز وضع شيء آخر عليها مع عدم الحاجة إلا أن يحسب جزءاً منها بعد الوضع[١].

مسألة ١٢٥: الوضوء مع الجبيرة رافعٌ للحدث، وكذلك الغسل[٢].

مسألة ١٢٦: يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة في أوّل الوقت برجاء استمرار العذر، فإذا انكشف ارتفاعه في الوقت أعاد الوضوء والصلاة[٣].

مسألة ١٢٧: إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة ـ لاعتقاده الكسر مثلاً ـ فعمل بالجبيرة، ثمّ تبيّن عدم الكسر في الواقع، لم يصحّ الوضوء ولا الغسل، وأمّا إذا تحقّق الكسر فجبره، واعتقد الضرر في غسله فمسح على الجبيرة، ثم تبيّن عدم الضرر، فالظاهر صحّة وضوئه وغسله[٤]، وإذا اعتقد عدم الضرر فغسل، ثم تبيّن

---

(١) الأقرب أنّه لا فرق في حجم الجبيرة بين كونها على المتعارف أو لا من هذه الناحية، وإنّما المهم أن تكون على المتعارف من ناحية مساحتها وتناسقها في المساحة مع الجرح ومتطلّباته، نعم لو كانت في الثخانة بحيث لا يصدق عنوان المسح أو الغسل لليد أو الرأس لو مُسحت، أشكل الموقف. وتمييز بعض الفقهاء بين الحكم التكليفي والوضعي هنا غير مفهوم.

(٢) وذلك في مقابل القول بأنّه مجرّد مبيح للصلاة، إلا أنّ القدر المتيقّن من رافعيّة الحدث هو الرفع المؤقّت كما ذهب إليه بعض الفقهاء، فإنّ النصوص لا يفهم منها ترتيب تمام الآثار حتى لو ارتفع موجب الوضوء الجبيري، أو فقل: قاصرة عن الشمول، فيجب الوضوء الكامل؛ لما سيأتي.

(٣) على الأحوط وجوباً.

(٤) لا فرق في الحكم بين الصورتين الأولى والثانية، لكنّ صحّة الوضوء والغسل تعني هنا صحّة ما وقع نتيجاً لهما من صلاةٍ أو غير ذلك، أمّا فيما سيأتي فيلزمه الوضوء والغسل

أنّه كان مضرّاً، وكان وظيفته الجبيرة، صحّ وضوؤه وغسله، إلا إذا كان الضرر ضرراً كان تحمّله حراماً شرعاً. وكذلك يصحّان لو اعتقد الضرر، ولكن ترك الجبيرة وتوضأ، أو اغتسل ثم تبين عدم الضرر، وأنّ وظيفته غسل البشرة، ولكن الصحّة في هذه الصورة تتوقّف على إمكان قصد القربة[١].

مسألة ١٢٨: في كلّ مورد يشكّ في أنّ وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمّم، الأحوط وجوباً الجمع بينهما[٢].

الفصل الثالث

في شرائط الوضوء

منها: طهارة الماء[٣]،.....

الاختياريَّين، وهكذا.

(١) بناءً على عباديّة الطهارات الثلاث، وسيأتي التأمّل في ذلك.

(٢) إذا كان يعلم إجمالاً بوجوب إمّا الوضوء الجبيري عليه أو التيمّم، ولم يكن هناك أصلٌ أو دليل يقف لصالح أحدهما بالخصوص، فالواجب هو الاحتياط بالجمع، لا أنّ الجمع مبنيّ على الاحتياط الوجوبي.

الاحتياط بلزوم نظافة ماء الوضوء، فضلاً عن طهارته

(٣) بل الأحوط وجوباً نظافة ماء الوضوء ولو كان طاهراً بالمفهوم الشرعي للكلمة. وأمّا رواية ابن مسكان الواردة في جواز التوضوء من الماء الذي ولغ فيه الكلب والسنّور أو شرب منه الجمل أو الدابة فهي ـ بعد الفراغ عن القول بنجاسة الكلب ـ ضعيفة السند، وذلك من جهة ورود محمد بن سنان قطعاً أو احتمالاً فيه، وضعيفة الدلالة النهائيّة ـ بعد ضمّ النصوص إلى بعضها ـ لاحتمال إرادة الماء الكثير، وبخاصّة بعد ضمّها إلى الروايات التي أشارت لذلك مثل خبر أبي بصير وغيره، بل قد احتمل غيرُ واحدٍ من الفقهاء أن

وإطلاقه[١]، وإباحته[٢]، وكذا عدم استعماله في التطهير من الخبث على الأحوط[٣]، بل ولا في رفع الحدث الأكبر على الأحوط استحباباً، على ما تقدّم.

ومنها: طهارة أعضاء الوضوء[٤].

ومنها: إباحة الفضاء الذي يقع فيه الوضوء على الأحوط وجوباً[٥]. والأظهر عدم اعتبار إباحة الإناء الذي يتوضأ منه مع عدم الانحصار به، بل مع الانحصار ـ أيضاً ـ وإن كانت الوظيفة مع الانحصار التيمّم، لكنّه لو خالف وتوضأ بماء مباح من إناء مغصوب أثم، وصحّ وضوؤه، من دون فرق بين الاغتراف منه دفعة أو تدريجاً، والصبّ منه. نعم لا يصحّ الوضوء في الإناء المغصوب إذا كان بنحو الارتماس فيه[٦]، كما أنّ الأظهر أنّ حكم المصبّ إذا كان وضع الماء على العضو مقدّمة للوصول إليه، حكم الإناء مع الانحصار وعدمه.

مسألة ١٢٩: يكفي طهارة كلّ عضو حين غسله، ولا يلزم أن تكون جميع الأعضاء ـ قبل الشروع ـ طاهرة، فلو كانت نجسة وغسل كلّ عضو بعد تطهيره،

تكون واردةً في المياه التي تردها الدواب والتي تكون بطبعها كثيرة كمياه الغدران.

(١) على الأحوط وجوباً.

(٢) هذا مبنيٌّ على عباديّة الطهارات الثلاث، وسيأتي التعليق عليه.

(٣) قد تقدّم الكلام فيه.

(٤) على الأحوط استحباباً فيما لو كانت غسلات الوضوء لا توجب نجاسة الماء وانفعاله، بحيث يخرج عن كون الوضوء به وضوءاً بالماء الطاهر، الأمر الذي لا وجود له لو كان الوضوء بالماء المعتصم مثلاً أو بالماء القليل الذي لا تكون غسالته نجسة، وهكذا.

(٥) بل على الأحوط استحباباً؛ إذ هذا مبنيٌّ على عبادية الطهارات الثلاث.

(٦) على الأحوط استحباباً؛ لأنّه مبنيٌّ على عبادية الطهارات الثلاث.

أو طهّره بغسل الوضوء كفى، ولا يضرّ تنجّس عضو بعد غسله، وإن لم يتمّ الوضوء.

مسألة ١٣٠: إذا توضأ من إناء الذهب، أو الفضة، بالاغتراف منه دفعة، أو تدريجاً، أو بالصبّ منه، فصحّة الوضوء لا تخلو من وجه، من دون فرق بين صورة الانحصار وعدمه. ولو توضأ بالارتماس فيه فالصحّة مشكلة[١].

ومنها: عدم المانع من استعمال الماء لمرض، أو عطش يخاف منه على نفسه، أو على نفس محترمة. نعم الظاهر صحّة الوضوء مع المخالفة في فرض العطش[٢]، ولا سيما إذا أراق الماء على أعلى جبهته، ونوى الوضوء ـ بعد ذلك ـ بتحريك الماء من أعلى الوجه إلى أسفله[٣].

مسألة ١٣١: إذا توضأ في حال ضيق الوقت عن الوضوء، فإن قصد أمر الصلاة الأدائي، وكان عالماً بالضيق بطل، وإن كان جاهلاً به صح، وإن قصد أمر غايةٍ أخرى، ولو كانت هي الكون على الطهارة صحّ حتى مع العلم بالضيق[٤].

---

(١) الأقرب الصحّة.

(٢) القول بالصحّة هنا مشكل، لا من باب العباديّة، بل من باب أنّ وظيفته التيمّم، إلا إذا قيل ـ وليس ببعيد ـ بأنّ الانتقال للتيمّم في هذه الفروض تخفيفٌ من المولى وامتنان لا غير، وإلا فالملاك والمصلحة في الوضوء باقيان.

(٣) الظاهر أنّ مثل هذه التخريجات الفقهيّة بعيدة عن المقاربة المقاصديّة والمناطية للموضوع، إلا إذا أراق الماء على وجهه غافلاً تماماً عن فكرة الوضوء، وطرأت الفكرة في ذهنه بعد إجراء الماء، ولكنّه مجرّد فرضٍ لا أكثر.

(٤) بناء هذه المسألة على عباديّة الطهارات الثلاث، وإلا فينبغي الحكم بالصحّة في جميع الموارد وإن عصى.

مسألة ١٣٢: لا فرق في عدم صحّة الوضوء بالماء المضاف، أو النجس، أو مع الحائل، بين صورة العلم، والعمد، والجهل، والنسيان، وكذلك الحال إذا كان الماء مغصوباً، فإنّه يُحكم ببطلان الوضوء به حتى مع الجهل، نعم يصحّ الوضوء به مع النسيان، إذا لم يكن الناسي هو الغاصب[١].

مسألة ١٣٣: إذا نسي غير الغاصب وتوضأ بالماء المغصوب والتفت إلى الغصبيّة في أثناء الوضوء، صحّ ما مضى من أجزائه، ويجب تحصيل الماء المباح للباقي[٢]، ولكن إذا التفت إلى الغصبيّة بعد الغسلات، وقبل المسح، فجواز المسح بما بقي من الرطوبة لا يخلو من قوّةٍ[٣]، وإن كان الأحوط ـ استحباباً ـ إعادة الوضوء.

---

(١) الأقرب الحكم بالصحّة في صورة الغصب مطلقاً مع العلم والعمد والجهل والنسيان، بلا فرق بين كونه هو الغاصب وغيره، وبلا فرق بين كون الجهل عن قصور أو تقصير. هذا على ما بنينا عليه من عدم عبادية الطهارات الثلاث، أمّا على القول بالعباديّة فالأقرب القول بالبطلان مع العلم دون الجهل والنسيان، نعم هو مقتضى الاحتياط الوجوبي في صورة كون الناسي هو الغاصب.

(٢) ظهر الموقف فيه مما تقدّم.

(٣) بل الأقوى الحرمة؛ وبخاصّة أنّ نكتة احترام المال هو عدم العدوان على ما هو للآخرين، فليست الماليّة موضوعاً لحرمة التصرّف بلا إذن، بل المملوكيّة المتضمّنة لنسبة المال أو الشيء لمالكه الموجبة لتحقّق عنوان العدوانيّة عليه بلا إذنه. والشرع وإن ورد في بعض نصوصه تعبير «المال» لكنّ بيانه ليس تأسيسيّاً، وإنّما هو جَرْيٌ على المفهوم العقلائي في التعامل مع الأموال والممتلكات. وعليه فليس لأنّ المال تالف على كلّ حال يكون العدوان على الغير في مملوكاته غير قبيح عقلائيّاً. نعم، إذا أعرض المالك عن هذه الرطوبة التي على اليد أو عاد ورخّص جاز المسح.

مسألة ١٣٤: مع الشكّ في رضا المالك لا يجوز التصرف ويجري عليه حكم الغصب[١]، فلا بدّ من العلم بإذن المالك، ولو بالفحوى أو شاهد الحال[٢].

مسألة ١٣٥: يجوز الوضوء والشرب من الأنهار الكبار المملوكة لأشخاص خاصّة، سواء أكانت قنوات، أو منشقّة من شط، وإن لم يعلم رضا المالكين، وكذلك الأراضي الوسيعة جداً، أو غير المحجّبة، فيجوز الوضوء والجلوس، والنوم، ونحوها فيها، ما لم ينه المالك، أو علم بأن المالك صغير، أو مجنون[٣].

مسألة ١٣٦: الحياض الواقعة في المساجد والمدارس ـ إذا لم يعلم كيفيّة وقفها من اختصاصها بمن يصلّي فيها، أو الطلاب الساكنين فيها أو عدم اختصاصها ـ لا يجوز لغيرهم الوضوء منها، إلا مع جريان العادة بوضوء كلّ من يريد، مع عدم منع أحد، فإنه يجوز الوضوء لغيرهم منها إذا كشفت العادة عن عموم الإذن[٤].

---

(١) ليس كلّ تصرّف غير مشروع يعتبر غصباً واقعاً، فتترتّب عليه جميع أحكامه، وربما لهذا عبر بأنّه يجري عليه حكم الغصب في بابنا هنا، لا أنّه غصبٌ.

(٢) ويجري الاستصحاب لو علمت الحالة السابقة وتمّت أركانه.

نقد الرأي الفقهي القائل بالترخيص بالوضوء من الأنهار الكبيرة و.. المملوكة

(٣) الأقرب المنع في جميع الصور المشار إليها، ما لم يحرز بحسب العرف نوعٌ من التباني على الترخيص من الملاك في التصرّف بهذا المقدار (وهو ما يعبّر عنه الفقه الإباضي أحياناً بقاعدة «الإذن العرفي كالإذن اللفظي»)، أو تكون هذه الأمور من المشتركات أو المباحات دون المملوكات الخاصّة؛ فإنّ عمدة الدليل هنا هو السيرة والقدر المتيقّن منها حالة الإحراز النوعي أنّ الملّاك لا يمانعون من مثل هذه التصرّفات. والغريب أنّ بعض الفقهاء قال بالجواز ولو مع منع المالك! هذا، وسوف يأتي في بحث المشتركات تحقيق ما إذا كان يمكن ملكيّة أنهار كبيرة أو ينابيع أو غير ذلك ـ بالملكيّة الخاصّة ـ أو لا.

(٤) سبق الحديث عن بعض ما يتصل بهذا في باب التخلّي.

مسألة ١٣٧: إذا علم أو احتمل أن حوض المسجد وقف على المصلّين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر، ولو توضّأ بقصد الصلاة فيه، ثم بدا له أن يصلّي في مكان آخر، فالظاهر بطلان وضوئه، وكذلك إذا توضأ بقصد الصلاة في ذلك المسجد، ولكنه لم يتمكن وكان يحتمل أنه لا يتمكن، وأما إذا كان قاطعا بالتمكن، ثم انكشف عدمه، فالظاهر صحّة وضوئه، وكذلك يصحّ لو توضأ غفلة، أو باعتقاد عدم الاشتراط، ولا يجب عليه أن يصلي فيه، وإن كان أحوط[١].

مسألة ١٣٨: إذا دخل المكان الغصبيّ ـ غفلةً ـ وفي حال الخروج توضأ بحيث لا ينافي فوريّته، فالظاهر صحة وضوئه، وأما إذا دخل عصياناً وخرج، وتوضأ في حال الخروج، فالحكم فيه هو الحكم فيما إذا توضأ حال الدخول.

ومنها: النية، وهي أن يقصد الفعل، ويكون الباعث إلى القصد المذكور، أمر الله تعالى[٢]، من دون فرق بين أن يكون ذلك بداعي الحبّ له سبحانه، أو رجاء

---

(١) الأحكام الوضعيّة الواردة في هذه المسألة (البطلان أو عدم الصحّة) مبنيّة على عبادية الوضوء، وإلا فالأقرب الصحّة في جميع هذه الصور، وإن كان يحرم عليه الوضوء في بعضها، كما هو واضح.

عدم ثبوت عباديّة الطهارات الثلاث ونتائج ذلك

(٢) ربما يكون هناك إجماع كبير بين فقهاء الإماميّة على أنّ الطهارات الثلاث (الوضوء والغسل بأنواعه والتيمّم) من الأمور العباديّة، وانطلاقاً من ذلك كانت النيّة ـ وهي القصد إلى الفعل ـ ومعها الإخلاص لله في مقابل مثل الرياء، من شروط هذه العبادات، فمن دون النيّة القربيّة الخالصة لله تبطل هذه الطهارات ولا تصحّ.

هذا المشهد الذي يبدو واضحاً على المقلب الإمامي، يقابله انقسام في الرأي في وسط أهل

السنّة، ففيها اعتُبرت الطهارات الثلاث بحاجة للنيّة عند جمهور الشافعيّة والمالكيّة والحنابلة، وعند أبي ثور وداوود، ذهبت الأحناف إلى رفض ذلك، على الأقلّ في الوضوء والغسل، فيصحّان ولو من دون نيّة، فيما نسب للأوزاعي وأبي حنيفة والثوري صحّة الطهارات الثلاث بلا حاجة للنيّة، فضلاً عن الإخلاص فيها. وقد طرحت المذاهب الفقهيّة على تنوّعها سلسلة أدلّة هنا، من الصعب الإطالة بنقلها ونقدها، غير أنّها برمّتها خضعت لمناقشاتٍ. وأهمّ دليل ظلّ مقبولاً وبات هو المعتمد عليه في الفقه الإمامي اليوم ـ مثلاً ـ هو الإجماع والتسالم الكاشف عن ارتكاز المتشرّعة في العصور الأولى، وإلا فإنّ الآيات والروايات التي استدلّ بها كلّها خضعت لمناقشات مركّزة عند المتأخّرين. والإنصاف أنّها بعيدة كلّ البعد عن الموضوع. ويوضّح لنا بعض الفقهاء، مثل ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)، أنّ سبب اختلاف الفقهاء هنا هو في معقوليّة الطهارات الثلاث، فكلّما كانت غير مفهومة للعقل البشري عنى ذلك أنّها عباديّات والعكس صحيح، وربما يفسّر هذا جزءاً من أسباب انقسام الرأي في المشهد السنّي حول الموضوع.

والتحقيق أنّه لا يوجد دليل حاسم على اشتراط النيّة، ولا على عباديّة الطهارات الثلاث. والإجماعُ المدّعى أنّه كاشف عن الارتكاز والذي بات اليوم هو أهمّ دليل، غير دقيق هنا؛ لأنّ بين السيرة المتشرّعيّة والإجماع الفقهائي توافقاً عمليّاً، فكلاهما يسير في هذه الطهارات على النيّة بحكم العادة، أمّا «شرط النيّة» فمن الصعب اكتشافه من السيرة، خاصّة وأنّ التنازع الاستدلالي في الوسط السنّي المتراءى لهم في القرون الأولى يمكن أن تكون بعضُ أدلّته هو السبب في قناعتهم بالشرطيّة مع عدم وجود سيرة متشرّعية معاكسة، وهذا ـ قانوناً ـ من معوقات اكتشاف الارتكازات المتشرّعية ـ أحياناً ـ من خلال الإجماعات الفقهيّة، ووقوع الفقيه في الخلط بين السيرة العمليّة والارتكاز الشرطي. وبهذا نكتشف احتماليّة المدركيّة العالية في هذه الإجماعات وعدم قدرتها على الكشف عن الارتكازات المتشرّعيّة.

وينتج عن ذلك أنّه لو لم يكن شخصٌ يعرف وجوب غسل الجنابة أو لم تكن امرأة تعرف وجوب غسل الحيض، أو كانا يعرفان ولكنّهما غير ملتفتين له، لكنّهما كانا يستحمّان كلّما

الثواب، أو الخوف من العقاب. ويعتبر فيها الإخلاص فلو ضمّ إليها الرياء بطل، ولو ضمّ إليها غيره من الضمائم الراجحة، كالتنظيف من الوسخ، أو المباحة كالتبريد، فإن كانت الضميمة تابعة، أو كان كلّ من الأمر والضميمة صالحاً للاستقلال في البعث إلى الفعل، لم تقدح، وفي غير ذلك تقدح[1]. والأظهر عدم

أجنبا أو حصل لها النقاء، لعادةٍ عندهما أو للنظافة، ولم نقل بشرط تقسيم الجسد في غسل الجنابة بين اليمين واليسار، أمكنهما تصحيح صلواتهما جميعاً. وكذا لو توضّأ إنسانٌ وضوءاً تامّاً صحيحاً بقصد التبريد أو للنظافة كفاه ولو لم يقصد القربة، على تقدير تحقّق ذلك خارجاً، وغير ذلك من الأمثلة. وإن كان الاحتياط الراجح جدّاً هو في أخذ النيّة والإخلاص في شروط الطهارة الحدثيّة.

هذا، وربما تكون رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر، قال: سألتُه عن الرجل لا يكون على وضوء، فيصيبه المطر حتى يبتلّ رأسه ولحيته وجسده ويداه ورجلاه، هل يجزيه ذلك من الوضوء؟ قال: «إن غسله فإنّ ذلك يجزيه»، بناء على تفسيرها بأنّ المطر غسل بلا إشارة للنيّة.. أقول: قد تكون مثل هذه الرواية مساعدة على عدم وجود شرط النيّة وفقاً لهذا التفسير، والله العالم.

(١) لا فرق بين الرياء وغيره هنا من حيث الحكم الوضعي، فلو صلّى رياءً لكن كان الرياء وقصد القربة باعثان على الفعل ولو مستقلاً كفى. وبعبارة أخرى: الرياء المبطل لعباديّة العبادة هو ذاك الذي يجعل العبد غير منبعثٍ عن أمر المولى، بل عن أمرٍ آخر، أمّا لو انبعث عن أمر المولى وفي الوقت عينه مارس الرياء صحّ، بمعنى أنّه لو زال مبرّر الرياء، كما لو لم يكن هناك أحد في المسجد ليصلّي رياءً أمامه، ومع ذلك كان سيصلّي بنفس الطريقة، صحّت صلاته وهكذا. وهذا بخلاف الشرك، فإنّ مفهومه هو الخضوع لله ولغيره وممارسة العبادة لله ولغيره، ولو كان لو نسي غير الله لانبعث إلى العبادة أيضاً، والمرائي لا يمارس فعل عبادة الناس أو الخضوع التذلُّلي لهم، فتأمّل جيّداً.

قدح العجب حتى المقارن[١]، وإن كان موجباً لحبط الثواب[٢].

مسألة ١٣٩: لا تعتبر نية الوجوب، ولا الندب، ولا غيرهما من الصفات والغايات، ولو نوى الوجوب في موضع الندب، أو العكس ـ جهلاً أو نسياناً ـ صحّ، وكذا الحال إذا نوى التجديد وهو محدث أو نوى الرفع وهو متطهّر.

مسألة ١٤٠: لا بدّ من استمرار النية، بمعنى صدور تمام الأجزاء عن النية المذكورة.

مسألة ١٤١: لو اجتمعت أسباب متعدّدة للوضوء كفى وضوء واحد، ولو اجتمعت أسباب للغسل، أجزأ غسل واحد بقصد الجميع، وكذا لو قصد الجنابة فقط، بل الأقوى ذلك أيضاً إذا قصد منها واحداً غير الجنابة[٣]، ولو قصد الغسل قربة من دون نية الجميع ولا واحد بعينه فالظاهر البطلان، إلا أن يرجع ذلك إلى نية الجميع إجمالاً[٤].

---

(١) يقصد الماتن أنّه فضلاً عن العجب المتأخّر عن العمل، فإنّه أوضح في عدم إبطاله العملَ السابق عليه، بل الأقوى أنّ الرياء اللاحق على العمل ـ والذي فسّروه بمعنى نشر أعماله الحسنة ليطّلع عليها الناس ـ لا يوجب بطلان العمل.

عدم ثبوت حبط الثواب بالعجب

(٢) في كونه موجباً لحبط الثواب إشكال؛ فإنّ عمدة الروايات في المقام تحكي عن سببيّته لهلاك العبد، وعن مفاسده، وعن ذمّه. أمّا ما دلّ على بطلان الثواب به فهو قليلٌ آحادي، بل في بعضه نقاشٌ سندي.

(٣) هذان الفرضان ـ لو قلنا بعباديّة الطهارات الثلاث واشتراط النية فيها ـ لا يصحّان على الإطلاق، إذ يشكل الأمر في في حالة ما لو قصد غسل الجنابة أو غيره بنحو التعيين والحصر، أو فقل: بنحو البشرط لا من حيث غيره.

(٤) بل يصحّ، مع الأخذ بعين الاعتبار ما أشرنا له آنفاً.

ومنها: مباشرة المتوضي للغسل والمسح، فلو توضأ غيره ـ على نحو لا يسند إليه الفعل ـ بطل[١]، إلا مع الاضطرار، فيوضؤه غيره، ولكن هو الذي يتولّى النية، والأحوط[٢] أن ينوي الموضئ أيضاً.

ومنها: الموالاة[٣]، وهي التتابع في الغسل والمسح بنحو لا يلزم جفاف تمام السابق في الحال المتعارفة، فلا يقدح الجفاف لأجل حرارة الهواء أو البدن الخارجة

نقد شرط المباشرة في الوضوء

(١) الأقرب الصحّة، بل حتى لو قلنا بعباديّة الطهارات الثلاث فإنّ طلبه من الآخر أن يوضّئه أو يغسله مع نيّته الوضوء بهذه الطريقة، كافٍ، ولا يوجد دليل لفظي خاصّ تامّ يفيد المباشرة، وعمدة الدليل هو ظهور الخطابات في المباشرة، وهذا يتمّ في مورد أمر الآخر بتحقيق تمام الفعل، كما لو أُمر زيدٌ بأن يأكل السمك، فقام عمرو نيابةً عن زيد بأكله، فهنا لا يصدق أكل زيد للسمك ولا تحقيقه المأمور به، أمّا ما نحن فيه، فإنّ زيداً لم ينفصل عن تحقيق الوضوء، إذ المفروض أنّ الوضوء حصل على يديه ووجهه ورجليه ورأسه، فلو فرضنا أنّ رجلاً آليّاً وضّأ زيداً، وكان زيد قد ضغط على الجهاز الآمر للإنسان الآلي بفعل ذلك، فإنّ العرف يقول بأنّ زيداً توضّأ، وهذا بخلاف ما لو قام الإنسان الآلي بالوضوء بنفسه بعيداً عن جسد زيد. بل ربما يمكن ادّعاء أن المفهوم من مفاد الآية الكريمة ليس مطلوبيّة ذات فعل الغسل والمسح، بل مطلوبيّة وقوع غسل يديه ووجهه و.. قبل الصلاة، ولهذا لو وقف تحت أنبوب الماء وطلب من غيره أنّ يفتح الماء، ففتحه، فنزل الماء عليه وكان قاصداً امتثال الأمر بغُسل الجنابة مثلاً بوجوده تحت الماء، كفى.

(٢) استحباباً.

(٣) على الأحوط وجوباً، فإنّ بين بعض النصوص تعارضاً. والمالكيّة والحنابلة والإماميّة فرضوا الموالاة بخلاف الحنفية والشافعيّة فقد اعتبروها سنّة. هذا في غير حالة حصول الجفاف الموجب لعدم إمكان المسح ببلّة الوضوء، وإلا فلزوم الإعادة ثابت وشرط الموالاة متعيّن بهذا المقدار.

عن المتعارف[١].

مسألة ١٤٢: الأحوط ـ وجوباً ـ عدم الاعتداد ببقاء الرطوبة في مسترسل اللحية الخارج عن حدّ الوجه[٢].

ومنها: الترتيب بين الأعضاء بتقديم الوجه، ثم اليد اليمنى، ثم اليسرى، ثمّ مسح الرأس. والأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى. وكذا يجب الترتيب في أجزاء كلّ عضو على ما تقدّم[٣]، ولو عكس الترتيب ـ سهواً ـ أعاد على ما يحصل به الترتيب مع عدم فوات الموالاة، وإلا استأنف، وكذا لو عكس ـ عمداً ـ إلا أن يكون قد أتى بالجميع عن غير الأمر الشرعي، فيستأنف[٤].

الفصل الرابع
في أحكام الخلل

مسألة ١٤٣: من تيقّن الحدث وشكّ في الطهارة تطهّر، وكذا لو ظنّ الطهارة ظنّاً غير معتبر شرعاً، ولو تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث بنى على الطهارة، وإن ظنّ الحدث ظنّاً غير معتبر شرعاً.

---

(١) إذا بنينا على حجيّة خبر الواحد الظنّي، فإنّ التعليل في معتبرة أبي بصيرة «الوضوء لا يتبعّض» يقع بمثابة القاعدة الأعمّ من الحال المتعارفة وغيرها، وبخاصّة أنّ الفعل جاء في نقل الكافي «يتبعّض»، أي ذات الوضوء لا ينشطر إلى شطرين مهما كان السبب. والقدر المتيقّن من مقاربة الموضوع للتعليل هو تبعّض الوضوء عبر جفاف السابق كلّه، فلا خصوصيّة لطول المدّة مع عدم الجفاف.

(٢) إذا بنينا على شرط الموالاة وضعاً، فإنّ الأقوى عدم الاعتداد بمسترسل اللحية.

(٣) وتقدّم التعليق عليه في الفصل الأوّل من الوضوء.

(٤) على الأحوط استحباباً؛ إذ هذا مبنيّ على عباديّة الطهارات الثلاث.

مسألة ١٤٤: إذا تيقّن الحدث والطهارة، وشكّ في المتقدّم والمتأخر، تطهّر[١]، سواء علم تاريخ الطهارة، أو علم تاريخ الحدث، أو جهل تاريخهما جميعاً.

مسألة ١٤٥: إذا شكّ في الطهارة بعد الصلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة بنى على صحّة العمل، وتطهّر لما يأتي، إلا إذا تقدّم منشأ الشكّ على العمل، بحيث لو التفت إليه قبل العمل لشكّ، فإنّ الأظهر ـ حينئذٍ ـ الإعادة[٢].

مسألة ١٤٦: إذا شكّ في الطهارة في أثناء الصلاة ـ مثلاً ـ قطعها وتطهّر، واستأنف الصلاة.

مسألة ١٤٧: لو تيقّن الإخلال بغسل عضوٍ أو مسحه أتى به وبما بعده، مراعياً للترتيب والموالاة وغيرهما من الشرائط، وكذا لو شكّ في فعلٍ من أفعال الوضوء قبل الفراغ منه[٣]، أمّا لو شكّ بعد الفراغ لم يلتفت، وإذا شكّ في الجزء

---

(١) بلا فرق في ذلك بين ما يشترط في صحّته الطهارة كالصلاة أو في جوازه كمسّ كتابة المصحف على القول به، أمّا لو فرض شيء لم تكن الطهارة شرطاً في جوازه، بل كان عدمُها مانعاً عن فعله، أمكن فعله هنا.

(٢) إذ القدر المتيقّن من مجرى قاعدة الفراغ ـ بعد ضمّ النصوص إلى بعضها ـ اشتمالها على خصوصيّة الأذكريّة حين العمل، التي هي مؤشّر وثوقي نوعي على صدور العمل صحيحاً، فلو شكّ في الوضوء قبل الصلاة، ثمّ غفل، ثم صلّى، ثمّ شكّ في أنّه توضّأ قبل الصلاة أو لا؟ لزمته إعادة الصلاة، ولا يحرَز إطلاقٌ يُجري قاعدة الفراغ، وهكذا لو لم يحصل له شكّ قبل الصلاة، لكنّه بعد الصلاة لو سُئل هل لو كنت قبل الصلاة ستشكّ في أنّك توضأت أو لا كما تشكّ الآن بعد الصلاة في ذلك؟ فيقول: نعم، فهنا يشكل القول بجريان قاعدة الفراغ.

(٣) أي قبل الفراغ من الوضوء كلّه، وهذا مبنيٌّ على ما اشتهر بينهم من عدم جريان قاعدة التجاوز بالخصوص في الوضوء خاصّة؛ لدليلٍ خاصّ مثل خبر زرارة، وهذا عندي

الأخير، فإن كان ذلك قبل الدخول في الصلاة ونحوها مما يتوقّف على الطهارة، وقبل فوت الموالاة لزمه الإتيان به[١]، وإلا فلا.

مسألة ١٤٨: ما ذكرناه آنفاً من لزوم الاعتناء بالشكّ، فيما إذا كان الشك أثناء الوضوء، لا يفرّق فيه بين أن يكون الشك بعد الدخول في الجزء المترتّب أو قبله، ولكنّه يختصّ بغير الوسواسي. وأمّا الوسواسي (وهو من لا يكون لشكّه منشأ عقلائي بحيث لا يلتفت العقلاء إلى مثله) فلا يعتني بشكّه مطلقاً.

مسألة ١٤٩: إذا كان مأموراً بالوضوء من جهة الشكّ فيه بعد الحدث، إذا نسي شكّه وصلّى، فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر، فتجب عليه الإعادة إن تذكّر في الوقت، والقضاء إن تذكّر بعده.

مسألة ١٥٠: إذا كان متوضئاً، وتوضأ للتجديد، وصلّى، ثم تيقّن بطلان أحد الوضوئين، ولم يعلم أيّهما، فلا إشكال في صحّة صلاته، ولا تجب عليه إعادة الوضوء للصلوات الآتية أيضاً[٢].

مسألة ١٥١: إذا توضّأ وضوءين، وصلّى بعدهما، ثم علم بحدوث حدثٍ بعد أحدهما، يجب الوضوء للصلاة الآتية؛ لأنّ الوضوء الأوّل معلوم الانتقاض، والثاني غير محكوم ببقائه، للشكّ في تأخّره وتقدّمه على الحدث. وأمّا الصلاة فيبني

ـ أي عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء ـ هو مقتضى الاحتياط الوجوبي.

(١) الأقرب عدم اللزوم مع صدق أنّه انتهى من العمل عرفاً، كما لو جلس بعد الوضوء جلوساً طويلاً أو انشغل بشيءٍ آخر غير ما هو مشروط بالطهارة، بحيث يصدق عرفاً أنّه خرج من الوضوء ودخل في شيءٍ آخر أو حالة أخرى.

(٢) وكذا لا تجب إعادة الوضوء؛ لما سيأتي، لو فرضنا حصل اليقين ببطلان أحد الوضوءَيْن قبل الصلاة.

على صحّتها لقاعدة الفراغ، وإذا كان في محلّ الفرض قد صلّى بعد كلّ وضوء صلاة، أعاد الوضوء؛ لما تقدّم، وأعاد الصلاة الثانية، وأما الصلاة الأولى فيحكم بصحتها لاستصحاب الطهارة بلا معارض، والأحوط استحباباً[١] ـ في هذه الصورة ـ إعادتها أيضاً.

مسألة ١٥٢: إذا تيقّن بعد الفراغ من الوضوء أنّه ترك جزءاً منه، ولا يدري أنّه الجزء الواجب أو المستحبّ[٢]، فالظاهر الحكم بصحّة وضوئه.

مسألة ١٥٣: إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنّه مسح على الحائل أو مسح في موضع الغسل، أو غسل في موضع المسح، ولكن شكّ في أنّه هل كان هناك مسوّغ لذلك من جبيرة، أو ضرورة، أو تقية أو لا، بل كان على غير الوجه الشرعي، فالأظهر وجوب الإعادة[٣].

مسألة ١٥٤: إذا تيقّن أنّه دخل في الوضوء وأتى ببعض أفعاله، ولكن شكّ في أنّه أتمّه على الوجه الصحيح أو لا، بل عدل عنه ـ اختياراً أو اضطراراً ـ فالظاهر عدم صحّة وضوئه.

مسألة ١٥٥: إذا شكّ بعد الوضوء في وجود الحاجب، أو شكّ في حاجبيّته كالخاتم، أو علم بوجوده ولكن شك بعده في أنّه أزاله، أو أنّه أوصل الماء تحته، بنى على الصحّة مع احتمال الالتفات حال الوضوء، وكذا إذا علم بوجود

---

(١) المسألة مشكلة؛ فالأحوط وجوباً الإعادة هنا أيضاً، وفاقاً للمشهور.

(٢) ربما يكون هذا من الماتن من باب التسامح على مبانيه، وإلا فهو في غير موضع من بحوثه الفقهيّة والأصوليّة لا يرى معقوليّة الجزء المستحبّ، فالقنوت عنده ليس جزءاً مستحبّاً، بل هو مستحبّ مستقل وقع في ظرف أمر واجبٍ.

(٣) الأقرب الحكم بالصحّة وعدم وجوب الإعادة.

الحاجب، وشكّ في أنّ الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده، بنى على الصحّة.

مسألة ١٥٦: إذا كانت أعضاء وضوئه أو بعضها نجساً، فتوضأ وشكّ ـ بعده ـ في أنه طهّرها أم لا، بنى على بقاء النجاسة، فيجب غسله لما يأتي من الأعمال، وأمّا الوضوء فمحكوم بالصحّة، وكذلك لو كان الماء الذي توضأ منه نجساً ثمّ شكّ ـ بعد الوضوء ـ في أنّه طهّره قبله أم لا، فإنه يحكم بصحّة وضوئه، وبقاء الماء نجساً، فيجب عليه تطهير ما لاقاه من ثوبه وبدنه.

الفصل الخامس
في نواقض الوضوء

يحصل الحدث بأمور[١]:

الأوّل والثاني: خروج البول والغائط[٢]، سواء أكان من الموضع المعتاد بالأصل، أم بالعارض، أم كان من غيره على الأحوط وجوباً[٣]، والبلل المشتبه

---

(١) يبني الفقه الإسلامي على أنّ الوضوء يأتي نتيجة الحدث، لكنّ الأحوط استحباباً التوضؤ لكلّ قيامٍ للصلاة، أحدث المكلّف قبل ذلك أم لم يحدث؛ فإنّ ظاهر الآية القرآنية التوضّوء لكلّ قيامٍ للصلاة، سواء صلّى صلاةً واحدة بهذا القيام للصلاة أو صلّى مجموعة صلوات متتالية بحيث يصدق عرفاً أنّه قيام واحد للصلاة.

(٢) بلا فرق بين القليل والكثير.

(٣) بل على الأقوى، ما دام يصدق على الخارج في تمام هذه الموارد أنّه بولٌ أو غائط، كما ويصدق أيضاً عنوان خروج البول والغائط منه، ولا خصوصيّة للقبل والدبر أو لعنوان «الأسفلين» الوارد في بعض النصوص، ولا لعنوان الاعتياد، أمّا لو كان الخارج لا يصدق عليه هذا العنوان عرفاً (خروج البول والغائط أو التخلّي)، كما لو تمّ استخراج ذلك بإبرة تمّ إدخالها للجوف عبر البطن حيث عادةً لا يصدق عليه عنوان التخلّي وقضاء الحاجة، فالحكم بالناقضيّة مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابيّ، بلا فرق بين الخروج من مخرجٍ معتاد أو

الخارج قبل الاستبراء، بحكم البول ظاهراً[١].

الثالث: خروج الريح[٢] من الدبر، أو من غيره، إذا كان من شأنه أن يخرج

غيره. وبعبارةٍ أكثر وضوحاً: العبرة بتحقّق خروج البول والغائط منه، بحيث يقال في حقّه وبحسب حاله: بال أو تغوّط، ولو كان الخارج قليلاً، ومنه يعلم أنّه لو خرج منه قبل دخول الطعام في الأمعاء بحيث لم يصدق على الخارج أنّه بول أو غائط فلا تجري أحكام الناقضيّة هنا.

(١) تقدّم الكلام فيه في الفصل الرابع (الاستبراء) من مباحث التخلّي، فراجع.

تفصيلٌ في ناقضيّة خروج الريح بين الصوت والرائحة وعدمهما

(٢) يذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ الناقض للوضوء هو خروج الريح، سواء كان له أو رائحة أو هما معاً أو من دونهما؛ ومستندهم في ذلك أحد أمرين:

١ـ بعض النصوص المطلقة التي لا تقيّد الريح الناقض للوضوء بالرائحة أو الصوت، مثل ما صحَّحوه من خبر زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك، أو النوم»، فإنّ إطلاقه شامل للريح بكل أنواعه. وكذلك صحيحة زرارة الأخرى قال: قلتُ لأبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: «ما يخرج من طرفيك الأسفلين، من الذكر والدبر، من الغائط والبول، أو منيّ، أو ريح، والنوم حتى يذهب العقل..»، وكذلك خبر زكريا بن آدم قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن الناصور، أينقض الوضوء؟ قال: «إنما ينقض الوضوء ثلاث: البول، والغائط، والريح»، وغير ذلك من الروايات التي تطلق عنوان الريح بوصفه ناقضاً للوضوء، دون تقييده بشيء.

٢ـ خصوص خبر عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن رجلٍ يتكئ في المسجد، فلا يدري نام أم لا، هل عليه وضوء؟ قال: «إذا شكّ فليس عليه وضوء». قال: وسألتُه عن رجلٍ يكون في الصلاة، فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت، فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقيناً».

لكنّ الفقهاء واجهوا مجموعةً من الروايات الأخرى التي يبدو منها التقييد بالرائحة أو الصوت، ومن روايات هذه المجموعة:

أ ـ مضمرة سماعة قال: سألتُه عما ينقض الوضوء؟ قال: «الحدث، تسمع صوته أو تجد ريحه، والقرقرة في البطن إلا شيئاً تصبر عليه، والضحك في الصلاة، والقيء».

ب ـ صحيح زرارة (على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يوجب الوضوء إلا من غائط أو بول، أو ضرطة تسمع صوتها، أو فسوة تجد ريحها».

من هنا عمل الفقهاء على تذليل هذه العقبة عبر تقديم أكثر من محاولة أهمّها:

المحاولة الأولى: إنّ الروايات التي تشير إلى القيدين تريد التأكيد على اليقين في مقابل الشك في خروج الريح، ويشهد لذلك بعض الروايات منها: صحيحة معاوية بن عمار (على المشهور): قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتى يخيّل إليه أنه قد خرج منه ريح، ولا ينقض الوضوء إلا ريحٌ تسمعها، أو تجد ريحها». ومنها: خبر عبد الرحمان بن أبي عبد الله أنه قال للصادق عليه السلام: أجد الريح في بطني حتى أظنّ أنّها قد خرجت؟ فقال: «ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت، أو تجد الريح، ثم قال: إنّ إبليس يجلس بين أليتي الرجل، فيحدث؛ ليشكّكه».

ويمكن أن يناقش بأنّ النصوص كان بإمكانها استخدام صيغة اليقين التي استخدمت كثيراً في روايات متعدّدة للإشارة إلى ضرورة تحصيله وعدم الاعتماد على الشكّ، كما هي الحال في روايات الاستصحاب التي ورد بعضها في الوضوء أيضاً، فلماذا العدول إلى صيغة التقييد بهذين الوصفين؟! وما هو الدليل على أنّها أرادت بهما حالة اليقين خاصّة؟ فكما يمكن ذلك يمكن أن تكون هذه الروايات مؤيّدةً لنصوص التخصيص بما له رائحة أو صوت، وأنّه عندما سُئل الإمام بيّن له ناقض الوضوء الذي هو بطبيعته يرفع الشك المفترض عند السائل، فهذا التخريج لا يرقى إلى مستوى الظهور العرفي في تقييد الدلالات.

المحاولة الثانية: إنّ ذكر قيدَيْ الرائحة والصوت إنّما هو من باب القيود التوضيحية لا القيود الاحترازية، لليقين بعدم تأثير الصوت والرائحة في الناقضيّة، بل المراد بيان الريح

الناقض عبر بيان ظواهره الغالبة لا أنّه يراد تقييد الريح الناقض بما اختصّ بهذه الظواهر من الرائحة والصوت.

وهذا يمكن أن يناقش أيضاً بأنّه مجرّد افتراض، فمن أين علمنا أنّ الصوت والرائحة لا دور لهما في الناقضية التي هي أمور تعبّدية محضة كثيراً ما قبلوا فيها بتفكيكات غير متعارفة عادةً؟! فلا أجد هذا التخريج مقنعاً أيضاً. نعم لو أخذ السماع والشمّ بنحو الطريقية لوجود الرائحة أو الصوت كان هذا أمراً عرفيّاً، وكذلك لو أخذت الرائحة والصوت طريقاً إلى الإخراج الحكمي للريح الخفيف الذي يتسرّب دون صوتٍ ولا رائحةٍ بطبيعته كان هذا عرفيّاً أيضاً. أمّا التعدي عن ذلك بإلغاء الصوت والرائحة مطلقاً فهو غير واضح.

وبهذا يكون هناك عدّة روايات توصل لنا الفكرة مقيّدةً بالصوت والرائحة ونافيةً الناقضية عن غيرهما، وهي كافية في تقييد الإطلاقات العامّة التي هي بطبيعتها قائمة على بيان أساسيّات النواقض لا تفاصيل حال النقض وشروطه فتقبل التقييد بلا تكلّف أبداً إن لم نقُلْ بالخروج التخصّصي، كما سنشير قريباً. وأمّا مثل خبر علي بن جعفر ففيه نقاش سندي، ولا سيّما بناء على عدم حجيّة طرق المتأخّرين، كما تعرّضنا له في محلّه بالتفصيل.

من هنا فما يبدو لي ـ بعد عدم وجود ناقضية الريح صريحاً في القرآن الكريم، وبعد الاعتماد على القدر المتيقّن من مجموعات النصوص، حيث الحجية للخبر الموثوق بصدوره لا الثقة ـ هو الاقتصار في الناقضيّة على الريح الذي يحمل الصوت أو الرائحة بطبيعته، دون الريح الذي يخرج غير حامل بطبيعته للرائحة والصوت، بما يربط مسألة الصوت بطبيعة الريح وكمّه لا بتدخّل الإنسان في الحيلولة دون ظهور الصوت، مع الاحتياط الحسن في غير ذلك، كما في خروج مقدارٍ هوائي بسيط لا يُصدر صوتاً بطبيعته، ولا تكون له رائحة. **وبعبارة أخرى: إنّ ما أفهمه من مجموع النصوص** هو إرادة بيان عدم ناقضيّة المقدار البسيط من الهواء الذي يخرج من دبر الإنسان في بعض الأحيان بحيث لا يكون له صوت في العادة، ولا تصاحبه رائحة، وقد لا يطلق عليه عنوان الريح أساساً، فتأمّل جيداً، والعلمُ عند الله.

من الدبر[١]، ولا عبرة بما يخرج من القبل ولو مع الاعتياد[٢].

الرابع: النوم الغالب على العقل، ويُعرف بغلبته على السمع[٣]، من غير فرق بين أن يكون قائماً، وقاعداً، ومضطجعاً[٤]. ومثله كلّ ما غلب على العقل من

هذا، ويظهر من فتاوى بعض العلماء، كالسيد السيستاني (المسائل المنتخبة: ٢٤ ـ ٢٥، ومنهاج الصالحين ١: ٥٥)، والسيد محمد صادق الروحاني (المسائل المنتخبة: ١٦)، تقييد الريح الناقض للوضوء بصدق الاسمين المعروفين عليه.

(١) مع صدق عنوان خروج الريح.

(٢) إذا كان مراده ما يخرج أحياناً من قُبُل المرأة مما لا يصدق عليه عنوان الريح المعروف، ولا مكوّناته، فهذا لا إشكال في عدم ناقضيّته؛ وأمّا إذا كان يقصد الريح بمعناه الحقيقي المتعارف، غاية الأمر أنّه يخرج من القُبُل، فهذا ـ إذا وقع خارجاً ـ يكون ناقضاً؛ لصدق عنوان خروج الريح وأحد الاسمين المعروفين في مورده.

(٣) ولو تقديراً، كما في الأصمّ، بحيث لو فرضناه يسمع لما سمع مع النوم. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغلبة على السمع ليس سوى طريق، كما يفهم من عبارة الماتن، وهو الصحيح. وفي فهمي هو إشارةٌ لهيمنة النوم على النائم وانقطاعه الحقيقي عمّا حوله، وكأنّه يقترب مما ذهب إليه بعض المالكيّة والحنابلة من أنّ النوم اليسير أو الخفيف لا ينقض الوضوء، بل الذي ينقضه هو النوم الثقيل، فلعلّ مرادهم هو الحصول الحقيقي لحال النوم. ويترجّح بالنظر أنّ المراد من الغلبة على السمع والبصر والهيمنة على القلب هو أنّه نام نوماً حقيقيّاً بحيث لا يسمع ما يجري من حوله.

هل مطلق النوم ناقض للوضوء؟

(٤) الناظر في مجموع النصوص الحديثية عند المسلمين، بل وفي بعض روايات الإماميّة، كما سنشير قريباً، يلاحظ أنّ القدر المتيقّن من ناقضيّة النوم هو كونه بحيث لا يأمن الإنسان معه من خروج شيء منه حال النوم كالريح، ولهذا طُرحت في الفقه الإسلامي قضيّة النوم مضطجعاً أو قاعداً، وذهب العديد من فقهاء الشافعية والأحناف إلى ناقضية

جنون، أو إغماء، أو سكر، أو غير ذلك[١].

النوم الذي لم تتمكّن فيه المقعدة من الأرض.

والأقرب بالنظر هو كون النوم ناقضاً حال عدم الأمن من خروج شيء منه، أمّا مع اليقين بذلك يقيناً موضوعيّاً فإنّ ناقضية النوم مبنيّة على الاحتياط الوجوبي، ولعلّ هذا ما يفسّر عدم ذكره في النص القرآني رغم الابتلاء به أكثر من البول والغائط، فإنّ الناقضية حكم تحفّظي طريقي لإحراز عدم الانتقاض؛ إذ خروج شيء في النوم أمرٌ كثير الوقوع نوعاً.

هل مطلق ما غلب على العقل كالإغماء والجنون و.. كالنوم في نقض الوضوء؟

(١) المشهور بين الفقهاء أنّ من ملحقات النوم الذي يعدّ من نواقض الوضوء كلّ ما غلب على العقل، ويمثّلون له بالإغماء والسُّكْر والجنون ونحو ذلك، فلو أُغمي على المتوضئ ثم أفاق لزمه الوضوء للصلاة مجدّداً كما لو نام تماماً. وقد ادُّعيَ على هذا الحكم الشهرة، بل الإجماع، بل التسالم والضرورة وغير ذلك. لكن يظهر من بعض العلماء المناقشة أو التوقّف في هذا الحكم، من أمثال الحرّ العاملي والمحدّث البحراني والعلامة المجلسي. وممّن ناقش في هذا الحكم السيد محمّد سعيد الحكيم؛ ولهذا بنى الناقضيّة في رسالته العمليّة على الاحتياط الوجوبي، تماماً كما بناها على الاحتياط الوجوبي آخرون، مثل الشيخ محمّد رضا آل ياسين (بل قد توحي عبارته بكون الاحتياط استحبابيّاً عنده)، والشيخ محمّد أمين زين الدين، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، والسيّد كاظم الحائري، والسيّد محمود الهاشمي، والسيد محمد صادق الروحاني، وغيرهم.

والكثير من العلماء المتأخّرين اعتبروا أنّ العمدة هنا في الدليل على الناقضيّة هو الإجماع فقط، ومن هؤلاء السيّد الخوئي نفسه؛ إذ لا توجد رواية دالّة بالمباشرة على شيء من ذلك، عدا خبر كتاب دعائم الإسلام الضعيف السند جداً. وقد استندوا لبعض الروايات بطريقة غير مباشرة، لكنّ المتأخّرين أجادوا في نقدها من جهات فلا نطيل ولا نكرّر، فيمكن مراجعة ما أفادوه فغالبه موفّق تامّ.

الخامس: الاستحاضة على تفصيلٍ يأتي إن شاء الله تعالى[١].

مسألة ١٥٧: إذا شكّ في طروّ أحد النواقض بنى على العدم، وكذا إذا شكّ في أنّ الخارج بول، أو مذي، فإنّه يبني على عدم كونه بولاً، إلا أن يكون قبل الاستبراء، فيحكم بأنّه بول[٢]، فإن كان متوضئاً انتقض وضوؤه.

والأقرب عدم ناقضيّة غير النوم للوضوء، مما يغلب على العقل بشكلٍ أو بآخر، مثل الإغماء والسكر والجنون وغير ذلك، وإن كان الوضوء هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي. نعم إذا كان ما يغلب على العقل يوجب صدق عنوان النائم بالنظر العرفي ـ حتى لو لم يكن كذلك بالنظر العلمي الدقيق ـ مثل حالة التخدير العام (البنج العمومي)، فلا يبعد شمول الأدلّة له وثبوت ناقضيّته.

هذا كلّه على تقدير القول بأنّ النوم بعنوانه ناقضٌ للوضوء، أمّا لو قلنا بأنّ ناقضيّة النوم للوضوء ناتجة عن كون الإنسان حال النوم يخرج منه مثل الريح في العادة، ولهذا حكم بوجوب الوضوء بالنوم، كما قد يُفهم من خبر أبي الصباح الكناني وغيره، فهنا لا يبعد شمول الحكم لغير النوم مما يصدق نوعاً أنّه يشابه النوم في هذه الظاهرة، وحيث بنينا هناك على الاحتياط الوجوبي فينبغي البناء هنا عليه أيضاً.

(١) وكذلك الجنابة فهي ناقضة للوضوء، أمّا سائر الأحداث الكبرى كالحيض والنفاس ومسّ الميّت، فالحكم بناقضيّتها للوضوء مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، وإن وجب الغسل معها. والثمرة تظهر أنّه لو كان على وضوء ثمّ مسّ الميت، ثم اغتسل، وقلنا بعدم إغناء غسل مسّ الميت عن الوضوء، ففي مثل هذه الحال لا يجب عليه الوضوء؛ لعدم كون المسّ ناقضاً، بخلاف ما لو قلنا بناقضيّته، فإنّه يجب عليه الوضوء مع الغسل.

(٢) قد تقدّم الكلام حوله في الفصل الرابع (الاستبراء) من مباحث أحكام التخلّي، فراجع.

مسألة ١٥٨: إذا خرج ماء الاحتقان ولم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء، وكذا لو شكّ في خروج شيء من الغائط معه.

مسألة ١٥٩: لا ينتقض الوضوء بخروج المذي، أو الودي، أو الوذي. والأوّل ما يخرج بعد الملاعبة، والثاني ما يخرج بعد خروج البول، والثالث ما يخرج بعد خروج المنيّ[١].

الفصل السادس

[دائم الحدث]

من استمرّ به الحدث في الجملة، كالمبطون، والمسلوس، ونحوهما، له أحوال أربع:

الأولى: أن تكون له فترة تسع الوضوء والصلاة الاختياريّة، وحكمه وجوب انتظار تلك الفترة، والوضوء والصلاة فيها.

الثانية: أن لا تكون له فترة أصلاً، أو تكون له فترة يسيرة لا تسع الطهارة وبعض الصلاة، وحكمه الوضوء والصلاة، وليس عليه الوضوء لصلاة أخرى[٢]،.....

مراجعة نقدية لغوية حول «الوذي»

(١) لم يثبت عندنا هذا المعنى في اللغة العربيّة، وقد أقرّ الطريحي بعدم ذكر كثير من كتب العربية لهذا المعنى، والكتب المتأخّرة جداً ليست معتبرة. أمّا الرواية التي ورد فيها ذكر الوذي (مرسلة ابن رباط) فلا تشير لمعناه هذا، بل تشير لكونه ما يخرج من الأدواء، بل لا يبعد ـ وفاقاً لبعض الفقهاء ـ أنّ كلمة الوذي ليست إلا الوديّ نفسه.

(٢) الأحوط استحباباً أن يتوضأ لكلّ صلاة.

إلا أن يحدث حدثاً آخر[١]، كالنوم وغيره، فيجدّد الوضوء لها.

الثالثة: أن تكون له فترة تسع الطهارة وبعض الصلاة، ولا يكون عليه ـ في تجديد الوضوء في الأثناء مرّة أو مرّات ـ حرج، وحكمه الوضوء والصلاة في الفترة، ولا يجب عليه إعادة الوضوء إذا فاجأه الحدث أثناء الصلاة وبعدها، وإن كان الأحوط[٢] أن يجدد الوضوء كلّما فاجأه الحدث أثناء صلاته ويبني عليها، كما أنّ الأحوط[٣] إذا أحدث ـ بعد الصلاة ـ أن يتوضأ للصلاة الأخرى.

الرابعة: الصورة الثالثة، لكن يكون تجديد الوضوء ـ في الأثناء ـ حرجاً عليه، وحكمه الاجتزاء بالوضوء الواحد، ما لم يحدث حدثاً آخر، والأحوط[٤] أن يتوضّأ لكلّ صلاة.

مسألة ١٦٠: الأحوط لمستمرّ الحدث الاجتناب عما يحرم على المحدث، وإن كان الأظهر عدم وجوبه، فيما إذا جاز له الصلاة[٥].

---

(١) أو حتى نفس الحدث لكن بصورته الطبيعيّة، فمثلاً لو كان عنده سلس البول فإنّ حالة السلس لا تؤخذ بعين الاعتبار، لكنّه لو بال في وقت معيّن كما يبول الإنسان العادي، لزمه ـ رغم أنّه مسلوس ـ الوضوء هنا، وكان في حكم ما لو نام وهكذا.

(٢) استحباباً.

(٣) استحباباً.

(٤) استحباباً.

(٥) الأحوط أنّه يحرم عليه ما يحرم على المحدث؛ والمسألة في باب الحدث الدائم أنّ النصوص الواردة فيها عند جمهور المسلمين بمذاهبهم تعدّ شبه نادرة رغم أنّ الموضوع محلّ ابتلاء، وبخاصّة لكبار السنّ، ولهذا حاول العديد من فقهاء أهل السنّة استخدام القياس هنا، فقاسوا دائم الحدث على المستحاضة، وأجروا عليه أحكامها، لكنّ القياس

مسألة ١٦١: يجب على المسلوس والمبطون التحفّظ من تعدّي النجاسة إلى بدنه وثوبه مهما أمكن بوضع كيس أو نحوه، ولا يجب تغييره لكلّ صلاة.

الفصل السابع
[من أحكام الوضوء]

لا يجب الوضوء لنفسه، وتتوقّف صحّة الصلاة[١] ـ واجبة كانت، أو مندوبة ـ عليه، وكذا أجزاؤها المنسيّة، بل سجود السهو على الأحوط استحباباً. ومثل الصلاة الطواف الواجب[٢]، وهو ما كان جزءاً من حجّة أو عمرة[٣]، دون

غير تامّ؛ وربما نذكر بعض التوضيحات ذات الصلة في باب المستحاضة.

من هنا فالذي يظهر أنّ الأمور تؤخذ ـ بعد كون المتوفّر من النصوص أخباراً آحاديّة قليلة جداً، وكثير منها ضعيف إسناداً ـ تؤخذ على مقتضى القواعد، فلو كان يجب عليه التيمّم أو له أحكام خاصّة لكان من المتوقّع بيانها، الأمر الذي يجعلنا نفهم أنّ المسلمين الأوائل تعاطوا مع هذا الموضوع على قانون الحرج، وعملوا على المتيسّر لهم، فتعامل دائم الحدث كما يتعامل غيره، فيصلّي بالوضوء كما يصلّي غيره، وهكذا. والمقدار المتيقّن في ذلك هو جواز الصلاة وأمثال ذلك، أمّا كون وضوئه رافعاً تامّاً للحدث بحيث تسقط محرّمات المحدث، فهو غير واضح ويصعب استنتاجه بهذه الطريقة، وإن كان غير بعيد، وبخاصّة أنّ مثل هذه التمييزات هنا لو كانت لبانت.

(١) اليوميّة وغيرها، عدا الجنائز، كما سيأتي.

(٢) قد يفهم من النصوص هنا أنّ الوضوء لازم لكلّ طواف، لكن لو تركه وطاف بطل طوافه إذا كان واجباً وصحّ إذا كان مستحبّاً، ولم يلزمه الإعادة، ويصلح هذا وجهاً للجمع لولا إشكاليّة الحكم الوضعي ومفهوم الشرطيّة.

(٣) لم يقيّد المصنّف الحج أو العمرة بالوجوب، والقدر المتيقّن هما الواجبان، وإن كان مقتضى الاحتياط الوجوبي الشمول للمستحبّين أيضاً.

المندوب وإن وجب بالنذر، نعم يستحبّ له.

مسألة ١٦٢: لا يجوز للمحدث مسّ كتابة القرآن، حتى المدّ والتشديد ونحوهما، ولا مسّ اسم الجلالة وسائر أسمائه وصفاته على الأحوط وجوباً، والأولى إلحاق أسماء الأنبياء والأوصياء وسيّدة النساء ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ به[1].

عدم ثبوت حرمة مسّ المحدث بالأصغر لكتابة القرآن أو أسماء الله وأنبيائه و..

(١) ذهب مشهور فقهاء الإماميّة إلى حرمة مسّ المحدث بالحدث الأصغر لكتابة القرآن الكريم ولو آية واحدة مكتوبة على أيّ شيء كان، فضلاً عن الآيات المدوّنة في المصاحف، ويشمل الحكم عندهم حتى المدّ والتشديد وأمثالها مما هو من توابع الكلام.

وخالف في ذلك ـ فيما نسب إليه ـ الشيخ الطوسي في بعض كتبه دون بعض، وكذلك ابن إدريس الحلّي وابن البرّاج الطرابلسي وابن الجُنَيْد حيث يفهم منهم الكراهة. وأمّا الفقه السنّي فالمعروف فيه حرمة المسّ، على تفصيل عند بعضٍ بين كون الآية داخل المصحف أو خارجه، بالتحريم في الأوّل دون الثاني. وخالف في الحكم داوود الظاهري فأجاز المسّ مطلقاً. أمّا مسّ اسم الجلالة وأسماء الله تعالى وصفاته وأسماء الأنبياء والأوصياء والملائكة والسيدة الزهراء و.. فأكثر الفقهاء لم يذكروه أساساً، وغالب المعاصرين اعتبروه احتياطيّاً وجوباً أو استحباباً.

والأقرب أنّه لا يحرم على المحدث بالحدث الأصغر مسّ كتابة القرآن، لا في المصحف ولا في غيره، بلا فرق بين اليد أو باطنها أو سائر أجزاء البدن بما في ذلك الشعر الطويل والقصير، وإن كان الاحتياط حسناً في تجنّب مسّ كتابة المصحف بالخصوص. والأوضح من ذلك جواز مسّ اسم الجلالة وأسماء الله وصفاته وأسماء الأنبياء والملائكة والأوصياء والأولياء والسيدة الزهراء وأمثالهم، عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام.

وعمدة الأدلّة في حرمة مسّ القرآن، بعد الشهرة والإجماع المعلوم كونهما مدركيَّين، هو

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠)، ولا دلالة فيه، والمجال لا يتسع لمناقشة دلالته، إذ الآيات هنا خارجة عن سياق البحث الفقهي أساساً، كما نبّه إليه غير واحدٍ من المفسّرين والفقهاء.

وأمّا الروايات فالعمدة رواية آحاديّة واحدة ظنيّة وهي معتبرة أبي بصير، الظاهرة في عدم مسّ كتابة المصحف لا مطلق الآيات ولو خارج المصحف. ودعوى ارتكاز عدم الفرق غير واضح في ذلك الزمان وبخاصّة مع وجود هذا التفصيل في الثقافة المتشرّعية السنيّة، بل لعلّ نظر خبر أبي بصير إلى أنّ من شروط القراءة في المصحف عدم مسّ كتابة القرآن فيه، لا أنّ حرمة المسّ مطلقة، فتأمّل. ويؤيّد روايةَ أبي بصير مرسلةُ مجمع البيان وخبر الفقه الرضوي الضعيف سنداً لو سلّمنا أنّه رواية أصلاً. وأمّا مرسلة حريز فغير واضحة الدلالة؛ لقوّة احتمال كون نظرها لرفع مرجوحيّة قراءة القرآن من المصحف على غير وضوء، بل وكذا خبر إبراهيم بن عبد الحميد الواقع في سياق أمور غير إلزاميّة، فلا ينعقد له ظهور في الحرمة، خلافاً لبعض الأصوليّين، بل ظاهره حرمة مسّ المصحف بغلافه دون خصوص الكتابة.

فليس في المقام عدا رواية واحدة لو تمّت دلالتُها بشكل قوي، وخبر الواحد الظنّي ليس بحجّة. واحتمال رفع الوثوق بصدورها عبر عمل المشهور بها هو احتمال غير مكتمل الشروط؛ إذ ثمّة احتمال آخر في أن يكون مرجع عملهم بهذا الحكم هو الآية الكريمة وتفسيرهم لها، وإنّما أخذوا بالرواية تأييداً.

بل قد ثبت تاريخيّاً أنّ بعض النقود ومنذ العصر الأموي كان منقوشاً عليه بعض الآيات، كسورة الإخلاص وبعض آيات سورة التوبة أو الفتح، مما يجعل الأمر شديد الابتلاء بين المسلمين، ما يدفعني لإثارة سؤال: كيف لم تكن الأسئلة حول هذا الموضوع كثيرة لو قلنا بحرمة مطلق مسّ آيات القرآن ولو خارج المصحف؟!

أمّا مسّ اسم الجلالة وأسماء الله تعالى وصفاته وأسماء الأنبياء والأوصياء والملائكة والسيدة الزهراء وغير ذلك فليس فيه إجماعٌ أو شهرةٌ، كما لا توجد فيه أيّ رواية ولو

مسألة ١٦٣: الوضوء مستحبّ لنفسه فلا حاجة في صحّته إلى جعل شيء غاية له[١]، وإن كان يجوز الإتيان به لغاية من الغايات المأمور بها مقيّدةً به، فيجوز الإتيان به لأجلها، ويجب إن وجبت، ويستحبّ إن استحبّت، سواء أتوقّف عليه صحّتها، أم كمالها.

ضعيفة الإسناد، بل هم تارةً استدلّوا بالأولويّة، فلو حرم مسّ كتابة القرآن حرم مس اسم الله بالأولويّة، وهو أمرٌ غير واضح أبداً، لاحتمال خصوصيّة المصحف الشريف، كما رأينا له أحكاماً خاصّة في مواضع أُخَر، وأخرى استدلوا بالآية الكريمة، وقد تقدّمت. فلا دليل على التحريم هنا، بل إنّ مسألة النقود والعملات من الدراهم والدنانير تبدو هنا أوضح لكثرة وجود اسم الله والنبيّ و.. عليها عبر التاريخ، ومع ذلك لا أسئلة تتصل بهذا الموضوع!

حول الوضوء في ذاته، وعدم استحباب الوضوء التجديدي

(١) لم يثبت كون الوضوء ـ بوصفه فعلاً، أي غسلات ومسحات ـ مستحبّاً في نفسه، بمعنى فرضه في نفسه مستحبّاً بغض النظر عن قصد الكون على الطهارة نتيجته، إلا إذا كانت الغسلات والمسحات في نفسها توجب تحقيق النظافة العرفيّة بحيث يصدق عليه ـ لغةً ـ أنّه يتطهّر من شيء، فيكون مشمولاً لما دلّ من الكتاب والسنّة على محبّة الله للمتطهِّرين. نعم لو وقع بقصد الكون على طهارة استُحبّ، وكانت له غاية في هذه الحال.

وأمّا تجديد الوضوء فلم يثبت استحبابه، والنصوص الدالّة عليه بين ضعيف السند وقليل العدد، وأمّا ما دلّ على الوضوء التجديدي لصلاتي الصبح والمغرب (وفي روايةٍ ضعيفة الإسناد العشاء أيضاً)، فهو لا يدلّ على استحباب الأفعال الوضوئيّة بنفسها، بل يدلّ على استحباب الوضوء لصلاة المغرب ولو كنتَ على وضوء، فهو ـ في جوهره ـ من الوضوء ذي الغاية، والنصّ القرآني دالّ بحسب الأصل على وجوب الوضوء لكل قيامٍ للصلاة، سواء وقعت الأحداث الناقضة للوضوء أم لا، فالوضوء للصبح والمغرب يكون حينها على وفق الآية الكريمة التي هي ظاهرة في الغيريّة.

مسألة ١٦٤: لا فرق في جريان الحكم المذكور بين الكتابة بالعربيّة والفارسيّة، وغيرهما، ولا بين الكتابة بالمداد، والحفر، والتطريز، وغيرهما. كما لا فرق في الماسّ، بين ما تحلّه الحياة، وغيره، نعم لا يجري الحكم في المسّ بالشعر إذا كان الشعر غير تابع للبشرة[١].

مسألة ١٦٥: الألفاظ المشتركة بين القرآن وغيره يعتبر فيها قصد الكاتب[٢]، وإن شكّ في قصد الكاتب جاز المسّ.

مسألة ١٦٦: يجب الوضوء إذا وجبت إحدى الغايات المذكورة آنفاً، ويستحبّ إذا استحبّت. وقد يجب بالنذر، وشبهه، ويستحبّ للطواف المندوب[٣]، ولسائر أفعال الحج، ولطلب الحاجة، ولحمل المصحف الشريف،

---

(١) قد تقدّم ما يرتبط بهذه المسألة آنفاً.

(٢) قد تقدّم ما يرتبط بهذه المسألة آنفاً. وعلى تقدير القول بحرمة المسّ فإنّ الأقرب تعميم الحرمة لقصد الكاتب وكذا للمفهوم عرفاً من الكلمة، فلو كتب شخص جملةً وهو لا يعرف معناها أو قصد بها شيئاً غير القرآن، لكنّ العرف، لسببٍ أو لآخر، يفهم منها عندما يقرأها النصّ القرآني، أو كتب أسماء، مثل أسماء أصحاب الكساء، لا يقصد منها هم ـ عليهم السلام ـ لكنّ العرف يفهم من هذه اللوحة المكتوب عليها هذه الأسماء أنّها أسماؤهم ـ عليهم السلام ـ أشكل القول بالجواز؛ وذلك أنّ دلالة الكلمة على المعنى قد تكون بمعنى دلالتها على قصد المتكلم أو الكاتب وقد تكون بمعنى دلالتها على المدلول الموضوعي الجمعي العام، والأقرب أنّ الحكم بالتحريم يشمل الموردين، نعم لو كان المدلول العرفي يفيد نفي القرآنية مثلاً ـ لا أنّه مجرّد لا يفيد القرآنيّة ـ والمدلول القصدي يفيدها، فإنّ الحكم بالحرمة مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي. ويشهد لما نقول أنّهم قالوا بكون الألفاظ المختصّة لا يشترط فيها قصد الكاتب، وهذا لا معنى له إلا كفاية صدق عنوان القرآنية عرفاً عليها.

(٣) إذا لم يكن شرطاً فيه، فلا دليل على الاستحباب.

ولصلاة الجنائز[١]، وتلاوة القرآن، وللكون على الطهارة، ولغير ذلك[٢].

مسألة ١٦٧: إذا دخل وقت الفريضة يجوز الإتيان بالوضوء بقصد فعل الفريضة[٣]، كما يجوز الإتيان به بقصد الكون على الطهارة، وكذا يجوز الإتيان به بقصد الغايات المستحبة الأخرى.

مسألة ١٦٨: سنن الوضوء ـ على ما ذكره العلماء «رض» ـ: وضع الإناء الذي يغترف منه على اليمين[٤]، والتسمية، والدعاء بالمأثور[٥]، وغسل اليدين من الزندين قبل إدخالهما في الإناء الذي يغترف منه، لحدث النوم، أو البول مرة، وللغائط مرتين[٦]، والمضمضة، والاستنشاق، وتثليثهما[٧]، وتقديم المضمضة[٨]،

---

(١) لم يثبت الاستحباب شرعاً هنا بعنوانه في هذه الموارد الأربعة.

(٢) قيل بأنّه يكره للمحدث حمل القرآن الكريم وتعليقه على جسمه ومسّ هامشه وما بين سطوره، ولكنّ ذلك لم يثبت.

(٣) بل يجوز بهذا القصد ولو قبل دخول وقت الفريضة.

وقفات نقدية تقويميّة مع «سُنن الوضوء»

(٤) لم يثبت الاستحباب شرعاً هنا بعنوانه، بل ثمّة ما يفيد وضع الإناء بين يديه وليس عن يمينه.

(٥) الظاهر استحباب التسمية في الوضوء، وأمّا الأدعية الخاصّة المأثورة فلم تثبت.

(٦) لم يثبت الاستحباب شرعاً هنا بعنوانه، بل على تقديره لا يبعد أنّ الروايات الواردة لمجرّد الاحتياط للنظافة والطهارة قبل الوضوء.

(٧) لم يثبت استحباب المضمضة أو الاستنشاق، فضلاً عن تثليثهما، بوصفهما جزءاً من الوضوء ولو مستحبّاً، والأرجح أنّهما راجحان قبل الوضوء، ولم يثبت فيهما التثليث.

(٨) لم يثبت الاستحباب شرعاً هنا بعنوانه. ومجرّد ذكر المضمضة قبل الاستنشاق في ألسنة النصوص لا يدلّ على استحباب التقديم.

والدعاء بالمأثور عندهما، وعند غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين[١]، وتثنية الغسلات[٢]، والأحوط استحباباً عدم التثنية في اليسرى احتياطاً للمسح بها، وكذلك اليمنى إذا أراد المسح بها من دون أن يستعملها في غسل اليسرى، وكذلك الوجه لأخذ البلل منه عند جفاف بلل اليد. ويستحبّ أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الأولى والثانية والمرأة تبدأ بالباطن فيهما[٣]. ويكره الاستعانة بغيره في المقدّمات القريبة[٤].

---

(١) مطلق الدعاء مستحبّ، لكن لم يثبت دعاء خاصّ هنا مطلقاً.

(٢) لم يثبت الاستحباب شرعاً هنا بعنوانه.

(٣) لم يثبت الاستحباب المذكور شرعاً. ولو قلنا بحجيّة خبر الواحد الظنّي فإنّ الأقرب هو القول بالوجوب وليس الاستحباب، وعلى الأقلّ هو ـ حينها ـ مقتضى الاحتياط اللازم.

(٤) النصوص الواردة هنا قيل بأنّها متعارضة، والراجح أنّه لا تعارض بينها؛ لقصور دلالة النصوص المرخّصة على الترخيص بالعنوان الأوّلي. والدالُّ من النصوص هنا على المرجوحيّة ظاهره النهي؛ لجعله المورد مصداقاً لإشراك الآخرين في عبادة الله، مطبّقةً قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾، فلا معنى للحمل عل الكراهة بعد هذا التطبيق، وبخاصّة أنّ بعضها استخدم تعبير الوزر الدالّ ـ في سياقه ـ على الإثم عرفاً. هذا لو أخذنا بروايات المرجوحيّة، ولم نقل بأنّها تفسّر الآية تفسيراً مخالفاً لظاهرها؛ فإنّ الآية تنهى عن الشرك بالله، بمعنى عبادة غير الله مع الله، ولا تنهى عن عبادة الله وحده بمشاركة الآخرين لك في هذه العبادة لله الأحد، فالإنصاف أنّ أمر روايات النهي هنا مريب، فإثبات الكراهة فضلاً عن التحريم في غاية الإشكال.

عدم ثبوت حرمة ولا كراهة الوضوء أو الغسل بالماء المسخَّن بالشمس

هذا، وقد ذكر العديد من الفقهاء أنّه يكره الوضوء والغسل بالماء المسخّن بالشمس،

وهو أحد أفراد ما يعبّرون عنه بالمياه المكروهة. ويفهم من بعض كلماتهم اختصاص الحكم بما سُخّن بالشمس عن قصد، فيما يرى كثيرون أنّ الحكم أعمّ سواء سخن الماء بالشمس عن قصد لذلك أم لا. كما خاض الفقهاء في تفصيلٍ آخر هنا، وهو هل الكراهة مختصّة بالماء المسخّن الموضوع في إناء أو تعمّ غيره؟ كما خاضوا في شمول هذا الحكم للماء الكثير كالأحواض والبرك والأنهار أو أنّه مختصٌّ بالماء القليل. وبحث الفقهاء كذلك في حالة بقاء السخونة مع زوال الشمس من السماء، وكذلك حالة زوال السخونة بعد تحقّقها، فيما ربطه بعضهم ببحث المشتقّ في علم الأصول، وغير ذلك من الأمور التي تعرّضوا لها هنا.

والأقرب أنّه لا يحرم ولا يكره الوضوء ولا الغُسل بالماء المسخّن بالشمس، مهما فسّرنا مفهوم الكراهة هنا، وأنّه قلّة الثواب أو غير ذلك. والمستند العمدة لديهم هنا هو خبر السكوني، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الماء الذي تُسَخِّنُهُ الشمسُ لا تَوَضَّؤوا به، ولا تغتسلوا به، ولا تَعجِنوا به؛ فإنَّه يورِثُ البَرَصَ»، وفي رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن الإمام الكاظم عليه السلام: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة، وقد وضعت قُمقُمَتَها (نوع من الأواني الصغيرة) في الشمس، فقال: يا حُمَيراءُ، ما هذا؟ قالت: أغسِلُ رأسي وجسدي، فقال: لا تعودي؛ فإنّه يُورِثُ البَرَصَ»، وقريبٌ منهما مرسل الفتال.

وظاهر الروايات للوهلة الأولى يفترض أن يكون هو التحريم، دون الكراهة، لكنّ العلماء تارةً جمعوا بين هذه الأخبار ومرسل محمد بن سنان المرخِّص في ذلك، فحملوا خبر النهي على الكراهة، وأخرى جمعوا بينها وبين الإجماع على عدم التحريم، وثالثة استخدموا التعليل؛ حيث اعتبروا أنّ التعليل الذي من هذا النوع ـ التعليل الراجع لصلاح البدن ـ يُفهم منه الكراهة، وهذا على عكس ما فهمه أمثال العلامة المجلسي من أنّ التعليلات الراجعة لضرر البدن يفترض فهم التحريم منها؛ لحرمة إضرار الإنسان بنفسه، ثم استدرك بأنّه لعلّ الإيراث هنا بمعنى الاحتمال الضعيف. وقد يُفهم من بعضهم أنّ هذه النصوص

إرشاديّة لا علاقة لها ببيان أحكامٍ شرعيّة.

والخبر الأوّل ضعيف، بالحسن بن أبي الحسين الفارسي وبالنوفلي، اللذين لم تثبت وثاقتهما على التحقيق، بل السكوني نفسه محلّ تأمّل عندي، وفاقاً لبعض الأعلام. كما أنّ الرواية الثانية ضعيفة على التحقيق بعدم ثبوت وثاقة درست بن أبي منصور الواسطي، والرواية الثالثة مرسلة. والكلّ أخبار آحاد ظنيّة قليلة العدد.

وقد يقال بأنّ قضايا من هذا النوع يمكن للعلم أن يعطي رأياً فيها، ورأيُه ولو لم يُفِدْ القطع لكنّه يورث الظنّ، فإذا قال العلم بأنّ الربط بين الماء المسخّن بالشمس وبين البرص لا أساس له من الصحّة، وهو ربط غير منطقي، وأنّه اعتقاد طبّي قديم لا تُسعفه التجارب ولا تؤيّده الشواهد، ولو كان لبان، فهنا حتى لو لم يحصل لدينا قطع بما ذكره العلم؛ لاحتمال غياب بعض الأمور عنه، لكنّ ذلك يُضعف من قوّة الظنّ الموجودة في هذه الأحاديث والروايات، فيفرض درجةً أعلى من التراكم فيها لتحصيل الوثوق الموضوعي.

وهذا ما بحثناه في محلّه من أنّ بعض المعطيات المخارِجة للنصّ حتى لو لم تكن حجّة في ذاتها، غير أنّ قوّتها الاحتماليّة ـ شرط أن تكون ١ـ موضوعيّةً؛ ٢ـ ولها درجة إثباتيّة، لا أنّه فقط ليس لديها فكرة عن الموضوع، لا سلباً ولا إيجاباً ـ قوّتها الاحتماليّة يمكنها تضعيف درجة الوثوق بالأخبار الآحاديّة، بحيث يصعب بعد ذلك تحصيل الوثوق بهذه الأخبار الأمر الذي يحيج لمراكمات أكبر لرفع القوّة الاحتماليّة مجدّداً في النصوص.

بل لو بُني على أنّ النبيّ أو الإمام أو الصحابي يُعمِل هنا في مثل هذه الموضوعات علومَه الظاهريّة المتوفّرة بحسب عصره، وبخاصّة أنّه لم ينسب شيئاً هنا لله ولا لشريعته بنحو الصراحة، فإنّ مثل هذه النصوص تفقد درجةً كبيرة من قدرتها على إنتاج أحكام شرعيّة مستقلّة بعنوانها، ويكون فيها النبيُّ مجرّدَ مطبِّق لمفهومٍ سائد في ذلك الزمان عن العلاقة بين البرص والماء المسخّن بالشمس. نعم، لو نَسَب النبيُّ ذلك لله أو لشريعته، بأنّ قال: إنّ في دين الله حرمة أو كراهة كذا وكذا، فإنّ الأمر مختلف حيث ينعدم احتمال اعتماده على

العلوم الظاهريّة بحسب عصره، أو يكون بحكم العدم، وكذا لو ثبت أنّه قال مثلاً: كلّ ما أخبركم به من أمورٍ طبّيّة فهو من الله بالوحي، وكذا لو تضاءل احتمال كون هذه المعلومة الصحّيّة موجودة في عصر النبيّ وما قبله كالتراث الطبّي اليوناني أو العربي أو غيرهما، فتأمّل جيّداً. والتفصيل يراجَعُ في محلّه؛ حيث تعرّضنا للكثير من هذه الموضوعات ـ وضوابطها ومعاييرها والأصل الأوّلي فيها ـ في أصول الفقه.

المبحث الرابع

الغسل

والواجب منه لغيره[1]: غسل الجنابة، والحيض، والاستحاضة، والنفاس، ومسّ الأموات.

والواجب لنفسه: غسل الأموات[2].

فهنا مقاصد:

---

(١) الوجوب الغيري هنا هو الصحيح، خلافاً لمن قال بأنّ غسل الجنابة واجبٌ نفسي.

(٢) هذا، وسوف يأتي لاحقاً ـ في موضعه ـ الحديث عن بعض الأغسال التي قيل بوجوبها، كغسل الجمعة، وغُسل من فرّط في صلاة الكسوفين مع احتراق القرص كاملاً، وغيرهما، وذلك عند التعليق على المقصد السابع، من كتاب الطهارة (الأغسال المندوبة).

المقصد الأول
غسل الجنابة

وفيه فصول:

الفصل الأوّل
ما تتحقّق به الجنابة

سبب الجنابة أمران:

الأوّل: خروج المنيّ[1] من الموضع المعتاد وغيره[2]، وإن كان الأحوط

---

(١) على الأقوى مطلقاً في الرجل، أي عن شهوةٍ وبدونها، وعلى الأحوط وجوباً في المرأة، لكنّ غسل الجنابة بالإنزال في المرأة مقيّدٌ بحال كونها أمنَتْ عن شهوة، لا مطلقاً، فلو خرج منها الماء بلا شهوة إطلاقاً، كما لو كانت في حالة مرضيّة، لا يجب عليها الغسل، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

ومقتضى هذا الاحتياط الوجوبي في غسل المرأة هنا هو أن تجمع بين غسل الجنابة والوضوء على تقدير كونها كانت محدثةً بالأصغر قبل ذلك.

اشتراط صدق عنوان الإمناء والإنزال في تحقّق موجب الجنابة

(٢) لكن بشرط صدق عنوان الإمناء والإنزال عليه، فلو استُخرج المنيّ بطريقة طبيّة خاصّة، من دون صدق عنوان الإنزال والإمناء ونحوهما عليه، فلا يجب الغسل، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

استحباباً عند الخروج من غير المعتاد الجمع بين الطهارتين إذا كان محدثاً بالأصغر.

مسألة ١٦٩: إن عُرف المنيّ فلا إشكال، وإن لم يعرف فالشهوة والدفق وفتور الجسد أمارة عليه، ومع انتفاء واحدٍ منها لا يحكم بكونه منيّاً. وفي المريض يرجع إلى الشهوة والفتور[1].

عدم تعبديّة علامات المنيّ، بل هي أمارات وثوق في الجملة

(١) المعروف بين الفقهاء في بحث غسل الجنابة أنّ من مسبّبات هذا الغسل خروج المني، وقد ذكروا أنّه إذا عرف المني وتمّ التأكّد من خروجه يجب ترتيب الآثار على ذلك، وإلا فلو خرج من الرجل شيءٌ وشُكّ في كونه منيّاً أو لا، فقد اعتمدوا على علامات هي: الدفق والشهوة وفتور الجسد، وبعضهم ذكر علامتين منها، وبعضهم واحدة، وبعضهم أضاف الرائحة، وكذلك اللون الأبيض الذي يصير أصفر عند الجفاف، وغير ذلك من الكلمات. هذا، ولعلّه يُستوحى من ابن إدريس الحلّي أنّ هذه العلامات لا أثر لها.

والصحيح هو أنّ المنيّ إن عُرف، وجوداً أو عدماً، ولو من خلال القرائن والأمور الغالبيّة عمل به، وأمّا إذا لم يحرَز أنّ الخارجَ منيٌّ أو لا، وظلّ الشكّ الحقيقي الموضوعي قائماً رغم وجود بعض القرائن مثلاً كالدفق مع الشهوة أو هما مع الفتور أو الفتور مع الدفق.. حُكم بالطهارة، وإن كان الأحوط استحباباً مع الشك ووجود هذه العلامات هو الغُسل مع ضمّ الوضوء إليه إذا كان قبل ذلك محدثاً بالحدث الأصغر، **وعليه فالعلامات الثلاث أو الأربع أو الخمس، كلّها أو بعضها، ليست معياراً تعبّديّاً في إثبات الجنابة**، بل هي قرائن خارجيّة مساعدة على معرفة المنيّ واقعاً في كثير من الأحيان على الأقل. هذا والأقوى أنّ هذه العلامات ـ لو قلنا بها تعبّداً ـ خاصّة بالرجل دون المرأة، بصرف النظر عن إطلاق تعبير المنيّ على مائها أو لا.

والتأمُّل في الأدلّة التي ذكروها يفضي لتنويعها إلى نوعين:

النوع الأوّل: محاولات خارجيّة لتأكيد واقعيّة التلازم بين هذه الصفات وخروج المنيّ.

وهذا ليس من شأن الفقهاء ولا اختصاصهم، بل لا حجيّة لتقويمهم الموقف هنا بما هم فقهاء، بل يرجع في ذلك للدراسات العلمية المؤكّدة دون الظنيّة، فإن ثبت علمياً أنّ وجود علامة أو اثنتين من هذه أو غيرها يوجب اليقين بأنّ البلل منيٌّ، عُمل به؛ لمكان العلم واليقين، وإلا فلا حجيّة للظنّ هنا، بل التلازم المزعوم لا يعطي ـ لو تمّ ـ تعبديّةَ هذه العلامات عند الشكّ، وإنّما يُعطي اليقين بكون البلل منيّاً وزوال الشك واقعاً. ونحن أيضاً نقول بأنّ الإنسان العادي إذا اجتمعت عنده هذه العلامات الثلاث حصل لديه يقين عادةً بأنّ السائل منيّ، سواء وردت روايات بذلك أم لم ترد، فانتبه فكلامنا في المعياريّة التعبديّة حال الشكّ هنا.

النوع الثاني: الروايات، وبمراجعتها ـ على قلّتها ـ يظهر أنّ:

أ ـ بعضها بصدد اشتراط وجوب الغُسل بالعلامات، وذلك مثل معتبرة عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبّلها، فيخرج منه المنيّ (الشيء)، فما عليه؟ قال: «إذا جاءت الشهوة ودفع وفتر بخروجه فعليه الغسل، وإن كان إنّما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس».

لكنّ هذا النوع من النصوص يفيد في الحقيقة اشتراط الشهوة في ثبوت الغسل بخروج المني، لا كون الشهوة والفتور من علامات المنيّ التعبديّة عند الشك في كونه منيّاً، ويشهد لذلك أنّ السائل افترض في السؤال أنّ الخارجَ منيٌّ، ويسأل عن الموقف لا أنّه يسأل عن كون الخارج منه منيّاً أو لا؟ ومع ذلك اشترط الإمام هذه الشروط، مع أنّ هذه العلامات إنّما يؤخذ بها ـ باتفاق الفقهاء ـ في حال الشكّ في كون البلل منيّاً أو لا، لا في حال العلم بكونه منيّاً أو بعدم كونه كذلك. فمن الغريب ما قاله العاملي صاحب المنتقى تبعاً للطوسي، من أنّ التصريح بكون الخارج منيّاً، بناه السائل على الظنّ، فجاء الجواب مفصّلاً للحكم، دافعاً للوهم! إلا إذا أخذنا اختلاف نقل الرواية، حيث وردت الرواية في مسائل عليّ بن جعفر وفي قرب الإسناد للحميري، بتعبير «الشيء»، لكن بسندٍ ضعيف على التحقيق، فينسجم الجواب مع دعوى المشهور، لكن يبقى أنّ جواب الإمام هل هو بصدد إعطاء معيار تعبّدي أو هو بصدد بيان علامات خارجيّة غالبية تفيد الوثوق بكون السائل

منيّاً؟ هذا ما يحتاج لتبيين. ودعوى التعبديّة تحتاج لدليل؛ ولهذا عندما علّق الفقهاء والمحدّثون هنا ـ منذ الطوسي ومن بعده ـ قالوا بأنّ هذه العلامات من البعيد وجودها مع عدم كون السائل منيّاً. ولو غضضنا الطرف عن ذلك كلّه، فالرواية حيث إنّها مختلفة الصيغة بين المصادر، لا يمكن البناء عليها لإثبات حكمٍ إضافي هنا.

ب ـ وبعضها الآخر ـ مثل خبر ابن أبي يعفور ـ بصدد إثبات أنّ البلل الخارج منيٌّ ولو مع فقدانه هذه العلامات (عدا أصل الشهوة)، انطلاقاً من أنّ المكلّف مريض، فقد تخلو هذه العلامات منه.

وهذا لا يفيد مرجعيّة هذه العلامات في حال الشكّ تعبّداً، بل يفيد الحكم بالجنابة للمريض ولو من دون بعض هذه العلامات، وفرقٌ كبيرٌ بينهما، فعدم بعض هذه العلامات لا يوجب رفع احتمال كون البلل منيّاً؛ إذ خصوصيّة المرض تبرّر ذلك، أمّا أنّ الإمام جعل الدفق تعبّداً علامة للصحيح حتى عند الشكّ، فهذا غير واضح، فهو في مقام تبرير غُسل المريض رغم تأخّر نزول المني منه بعد الاستيقاظ وفقدان الدفق.

ج ـ وبعضها الثالث ـ مثل مرسل ابن رباط ـ يبيّن أنّ المنيَّ هو الذي يكون معه شهوة ودفق وفتور.

وهذا لا يدلّ على شيء هنا؛ لأنّ كون المنيّ معه هذه الصفات لا يعني أنّ هذه الصفات كافية في إثبات كون البلل منيّاً تعبّداً، فالرواية ليست ناظرة لحال الشكّ في البلل، وتحديد موقف تعبّدي حاله، بل ناظرة لتوصيف المنيّ أنّه الذي يخرج بهذه الكيفيّة، وهذا يكفي فيه أن يكون غالبيّاً، بدليل أنّ روايات المريض لم تكن فيها بعض هذه الصفات، ومع ذلك حكمت بأنّه منيّ، فالغالب في المني أن يكون خروجه مع هذه الصفات، فإن تحقّقت وحصل اليقين فبها، أمّا لو كان هناك مانع عن حصول اليقين معها، كما لو كان الشخص قد تناول مادّةً معيّنة قد توجب خروج المذي (وليس المني) منه بنفس هذه الطريقة مثلاً، فلا دلالة فيها على التعبّد باعتباره منيّاً، فانتبه. علماً أنّ عمدة روايات المجموعة الثالثة قليل العدد ضعيف الإسناد.

وعليه، فليس بأيدينا خبر موثوق الصدور تامّ الدلالة يمكن أن ينفع في إثبات العلامات

مسألة ١٧٠: من وجد على بدنه أو ثوبه منيّاً، وعلم أنّه منه بجنابةٍ لم يغتسل منها، وجب عليه الغسل، ويعيد كلّ صلاة لا يحتمل سبقها على الجنابة المذكورة، دون ما يحتمل سبقها عليها وإن علم تاريخ الجنابة وجهل تاريخ الصلاة، وإن كانت الإعادة لها أحوط استحباباً، وإن لم يعلم أنّه منه لم يجب عليه شيء.

مسألة ١٧١: إذا دار أمر الجنابة بين شخصين يعلم كلّ منهما أنّها من أحدهما، ففيه صورتان: الأولى: أن يكون جنابة الآخر موضوعاً لحكم إلزامي بالنسبة إلى العالم بالجنابة إجمالاً، وذلك كحرمة استيجاره لدخول المسجد، أو للنيابة عن الصلاة عن ميت مثلاً، ففي هذه الصورة يجب على العالم بالإجمال ترتيب آثار العلم فيجب على نفسه الغسل، ولا يجوز له استيجاره لدخول المسجد، أو للنيابة في الصلاة، نعم لا بد له من التوضي أيضاً تحصيلاً للطهارة لما يتوقّف عليها. الثانية: أن لا تكون جنابة الآخر موضوعاً لحكم إلزامي بالإضافة إلى العالم بالجنابة إجمالاً ففيها لا يجب الغسل على أحدهما لا من حيث تكليف نفسه، ولا من حيث تكليف غيره إذا لم يعلم بالفساد، أمّا لو علم به ولو إجمالاً لزمه الاحتياط، فلا يجوز الائتمام لغيرهما بأحدهما إن كان كلّ منهما مورداً للابتلاء، فضلاً عن الائتمام بكليهما، أو ائتمام أحدهما بالآخر، كما لا يجوز لغيرهما استنابة أحدهما في صلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة.

بوصفها تعبديّة، بل هذه العلامات علامات واقعيّة غالباً، فتنفع في تحصيل الوثوق العقلائي بكون السائل منيّاً، لكن لو طرأ ما يوجب الريب ـ كما رأينا في أنموذج المريض ـ أشكل الرجوع إلى وجودها لإثبات كون السائل منيّاً اعتباراً، كما يشكل الرجوع لانتفاء واحدةٍ منها لنفي كونه منيّاً تعبّداً. ولعلّ بعض الفقهاء، وبخاصّة من القدماء، كانوا ينظرون لهذه العلامات بهذا المعيار لا بمعيار التعبديّة.

مسألة ١٧٢: البلل المشكوك الخارج بعد خروج المنيّ وقبل الاستبراء منه بالبول بحكم المنيّ ظاهراً[١].

الثاني: الجماع ولو لم ينزل. ويتحقّق بدخول الحشفة[٢] في القبل أو الدبر من المرأة، وأمّا في غيرها فالأحوط الجمع بين الغسل والوضوء للواطي والموطوء فيما إذا كانا محدثَين بالحدث الأصغر، وإلا يكتفي بالغسل فقط[٣]. ويكفي في مقطوع

---

(١) قد سبق في الفصل الرابع من مباحث التخلّي ما يرتبط بموضوع البلل المشتبه، وأنّ كلام الماتن ليس على إطلاقه، فراجع، فإنّه إذا كان عدم التبوّل موجباً لقوة الوثوق بأنّ ما نزل ليس إلا المنيّ ثبت الغسل، وإلا لم يجب عليه الغسل. وليس البول هنا معياراً حصرياً، بل طول المدة بما يوجب تضاؤل احتمال أنّ ما نزل لاحقاً هو منيّ كاف أيضاً، وكذلك الاستبراء بالخرطات التسع وغير ذلك قد يحلّ محل البول وهكذا، فالتبوّل طريق لحصول الوثوق ـ نوعاً ـ بنقاء المجرى، ولهذا ورد في خبر محمّد بن مسلم، تعبيرٌ تعليلي حيث قال: «لأنّ البولَ لم يَدَعْ شيئاً»، فيؤخذ بعموم العلّة.

(٢) الأقرب أنّ الموجب للجنابة هو الدخول، بحيث يقال: دخل بها عرفاً، ولا يكفي مماسّة الختانين ـ خلافاً لما توحيه بعض النصوص ـ بل يلزم الدخول، من هنا فالحشفة ليست معياراً شرعيّاً تعبّديّاً، بل كناية عن تحقّق الدخول عرفاً، فلو صدق الدخول بإدخال بعض الحشفة، كما لو كانت حشفته طويلة مثلاً ـ وهذا مجرّد فرض ـ تحقّق موجب الجنابة.

(٣) هنا حالات: ١ـ الدخول في دبر امرأةٍ أو ذكر. ٢ـ الدخول في بهيمة. ٣ـ الدخول في الميّت. وهنا يجب الغسل في الأولى في خصوص دبر المرأة، وأمّا الأولى في خصوص دبر غير المرأة وكذا الثالثة فالغسل واجبٌ على الأحوط وجوباً، دون أن يكتفي به إذا كان قد حدث منه ما يوجب الوضوء قبل ذلك أو بعده، بل يضمّه إليه على الأحوط وجوباً. وحكم الإنسان المفعول به في هذه الحالات حكم المباشر الفاعل على التفصيل المتقدّم. وأمّا الحالة الثانية، فيجب فيها الغسل على الأحوط استحباباً.

الحشفة[١] دخول مقدارها، بل الأحوط وجوباً الاكتفاء بمجرّد الإدخال منه[٢].

مسألة ١٧٣: إذا تحقّق الجماع تحقّقت الجنابة للفاعل والمفعول به، من غير فرق بين الصغير والكبير، والعاقل والمجنون، والقاصد وغيره، بل الظاهر ثبوت الجنابة للحيّ إذا كان أحدهما ميتاً[٣].

مسألة ١٧٤: إذا خرج المنيّ بصورة الدم، وجب الغسل بعد العلم بكونه منيّاً.

مسألة ١٧٥: إذا تحرّك المني عن محلّه بالاحتلام[٤] ولم يخرج إلى الخارج، لا يجب الغسل.

مسألة ١٧٦: يجوز للشخص إجناب نفسه بمقاربة زوجته[٥] ولو لم يقدر على

---

(١) الظاهر أنّ مقصود الماتن من مقطوع الحشفة من ليس له حشفة، لا من قطع بعضُ حشفته، بحيث ظلّ يصدق عليه لو أدخل أنّه أدخل الحشفة.

(٢) مما أسلفناه آنفاً يتّضح الموقف هنا، وهو أنّ مقطوع الحشفة محكومٌ بصدق عنوان الدخول في حقّه، وليست الحشفة معياراً شرعيّاً تامّ الموضوعيّة، حتى يحتمل بعضُ الفقهاء عدم تحقّق الجنابة بالإدخال في حقّ مقطوع الحشفة؛ لعدم تحقّق دخول الحشفة في حقّه! وعليه فإذا صدق عليه أنّه دخل بها، تحقّقَ موجبُ الجنابة، ومن ثمّ فلا موجب للحديث عن دخول مقدار الحشفة ونحو ذلك مما أفاده في المتن.

(٣) على الأحوط وجوباً، كما ذكرناه آنفاً.

(٤) أو غيره مثل مقاربة أمته، أو الاستمناء بيد زوجته أو جسدها بغير مقاربة، أو النوم مع علمه بأنّه سوف يحتلم، أو التبوّل مع العلم بأنّه سوف يُنزل المنيّ المتبقي في المجرى وكان اغتسل قبل ذلك ثم فقد الماء قبل التبوّل، وغير ذلك من الأمثلة.

(٥) هذا من الماتن؛ لاعتماده على خصوص خبر إسحاق بن عمار والاقتصار على مفاده، ولكنّ الصحيح عدم الفرق بين إجناب نفسه بجماع زوجته أو بغير ذلك من أسباب الجنابة.

الغسل وكان بعد دخول الوقت. نعم إذا لم يتمكّن من التيمّم أيضاً لا يجوز ذلك، وأمّا في الوضوء فلا يجوز لمن كان متوضئاً ـ ولم يتمكّن من الوضوء لو أحدث ـ أن يُبطل وضوءه إذا كان بعد دخول الوقت[١].

مسألة ١٧٧: إذا شكّ في أنّه هل حصل الدخول أم لا، لا يجب عليه الغسل، وكذا لا يجب لو شكّ في أنّ المدخول فيه فرج أو دبر أو غيرهما.

مسألة ١٧٨: الوطء في دبر الخنثى[٢] موجبٌ للجنابة على الأحوط[٣]، فيجب الجمع بين الغسل والوضوء إذا كان الواطئ أو الموطوء محدثاً بالأصغر، دون قبلها، إلا مع الإنزال، فيجب عليه الغسل، دونها، إلا أن تنزل هي أيضاً. ولو أدخلت الخنثى في الرجل أو الأنثى، مع عدم الإنزال، لا يجب الغسل على الواطئ، ولا على الموطوء[٤]. وإذا أدخل الرجل بالخنثى، وتلك الخنثى بالأنثى، وجب الغسل على الخنثى[٥]، دون الرجل والأنثى.

الفصل الثاني
فيما يتوقّف صحّته أو جوازه على غسل الجنابة

وهو أمور:

---

(١) بل يجوز ما دام يمكنه التيمّم.

(٢) المراد الخنثى التي لم يحدَّد وضعُها الشرعي والقانوني بعد. والظنّ غير المعتبر كالشكّ.

(٣) وجوباً؛ لما قلناه آنفاً من أنّ الدخول في دبر غير المرأة موجب للجنابة على الأحوط وجوباً.

(٤) وهذا واضح؛ لعدم العلم بكون العضو الذكري في الخنثى عضواً ذكريّاً أو شيئاً زائداً.

(٥) مع كون الإدخالين قد وقعا في القُبل، وإلا فالحكم بوجوب الغسل على الخنثى مبنيّ على الاحتياط الوجوبي، كما صار واضحاً.

الأوّل: الصلاة مطلقاً[١]، عدا صلاة الجنائز. وكذا أجزاؤها المنسيّة، بل سجود السهو على الأحوط استحباباً[٢].

الثاني: الطواف الواجب بالإحرام مطلقاً كما تقدّم في الوضوء[٣].

الثالث: الصوم، بمعنى أنّه لو تعمّد البقاء على الجنابة حتى طلع الفجر بطل صومه، وكذا صوم ناسي الغسل، على تفصيلٍ يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى[٤].

الرابع: مسّ كتابة القرآن الشريف، ومسّ اسم الله تعالى على ما تقدّم في الوضوء[٥].

---

(١) بما فيها صلاة الاحتياط.

(٢) وكذا لا يلزم الطهارة في مثل سجدة الشكر والتلاوة.

(٣) سبق في الفصل السابع من مبحث الوضوء بيان تعليقنا على هذه الموارد.

(٤) سوف يأتي في الفصل الثاني (المفطرات) من كتاب الصوم التعليقُ على ذلك بإذن الله.

عدم ثبوت حرمة مسّ المحدث بالأكبر لكتابة القرآن وأسماء الله وأنبيائه و..

(٥) ذهب العديد من الفقهاء إلى حرمة مسّ المُحْدِث بالحدث الأكبر، كالجنب والحائض والنفساء وأمثالهم، كتابةَ القرآن الكريم، وكذلك اسم الجلالة وأسماء الله تعالى وصفاته، وأسماء الأنبياء والأئمّة والسيّدة الزهراء وغيرهم، عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام. وقد تنوّعت كلمات الفقهاء هنا بين الفتوى والاحتياط الوجوبي. ووقعت بعض الخلافات بينهم في الرأي هنا سواء بين المتقدّمين أم المتأخّرين، مما لا نطيل فيه، ويمكن فهم بعض جوانبه ممّا أسلفناه عند الحديث عن مسّ المُحْدِث بالحَدَث الأصغر لهذه الأمور، عند التعليق على (المسائل رقم: ١٦٢، ١٦٤ ـ ١٦٥).

والأقرب عدم حرمة مسّ المُحدِث بالحَدَث الأكبر مطلقاً، لكتابة القرآن الكريم، سواء في المصحف أم خارجه، وكذلك عدم حرمة مسّه لاسم الجلالة وأسماء الله سبحانه وصفاته، وكذا أسماء الأنبياء والأوصياء والأولياء وأمثالهم، ما لم يلزم من ذلك ـ بحسب النظر

الخامس: اللبث في المساجد، بل مطلق الدخول فيها، وإن كان لوضع شيء فيها، بل لا يجوز وضع شيء فيها حال الاجتياز ومن خارجها، كما لا يجوز الدخول لأخذ شيء منها، ويجوز الاجتياز فيها بالدخول من باب مثلاً، والخروج من آخر، إلا في المسجدين الشريفين ـ المسجد الحرام، ومسجد النبيّ «ص» ـ[1]،

العرفيّ ـ الهتك أو الإهانة، فيحرم للإهانة والهتك، لا بعنوانه. وإن كان الاحتياط حسناً وراجحاً في تجنّب مسّ كتابة المصحف بالخصوص.

وقد استدلّوا على الحرمة تارةً بعين الأدلّة التي سبق أن أشرنا لبعضها في موضوع مسّ المحدِث بالحدث الأصغر للقرآن وأسماء الله والأنبياء والأوصياء وأمثالهم، تارةً بشمولها بالإطلاق لما نحن فيه وأخرى بالأولويّة، ولكنّنا لم نوافق هناك على وجود دليلٍ مقنع على التحريم أصلاً حتّى يُؤخذ به هنا بالإطلاق، فضلاً عن الأولويّة، وأخرى استدلّوا ببعض الروايات القليلة جداً الضعيفة إسناداً أو دلالةً باعتراف الكثير منهم، وثالثة بما ورد في النهي عن أن يمسّ الجنب والحائض الدراهم المكتوب عليها أسماء الله وأمثال ذلك، وهو غير تامّ؛ وبخاصّة مع معارضته بجملة من الأحاديث، ومنها الصحيح سنداً والدالّة على الجواز، بل بعضها دالٌّ على مسّ الإمام نفسه، وهو جنب، لهذه الدراهم والدنانير بتصريحه هو. وجمعُ بعض الفقهاء هنا، وبخاصّة جمع مثل الحُرّ العاملي والسيد الخوئي، غير مقنع، فراجع، فالمجال لا يَسَع للتفصيل.

إلى غير ذلك من الوجوه التي قالوها، مما هو خاضع كذلك للمناقشة، وبخاصّة على مسلكنا في حجيّة الخبر الاطمئناني وتطبيق قواعد الفهم الانضمامي للنصوص، فلا نطيل، فراجع ما أسلفناه في مسّ المُحدِث بالحَدَث الأصغر.

تحقيق حول حرمة مكث الجنب في المسجد أو المرور أو وضع شيء أو أخذ شيء منه

(١) القدر المتيقّن من التحريم هنا هو اللبث في المساجد مطلقاً، وكذا المرور في المسجدين: الحرام والنبويّ، أمّا المرور في سائر المساجد، أو أخذ شيء منها فهو جائز. وأمّا وضع شيء فيها، مع عدم استلزام ذلك المكث في المسجد، فهو غير جائزٍ على الأحوط وجوباً.

ولا بأس ببعض التفصيل هنا وذلك أنّ المعتمد في تحريم مكث المجنب في المسجد دليلان ـ معتضدان عندهم بالإجماع، أو على الأقلّ بالشهرة العظيمة ـ وهما:

١ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**﴾ (النساء: ٤٣)، حيث فسّر عدم الاقتراب من الصلاة حال الجنابة بمعنى عدم الاقتراب من مواضع الصلاة. وقد شرحت صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المراد بهذه الآية؛ فعنهما، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قالا: قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿**وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**﴾» (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٧، ٢٠٩ ـ ٢١٠).

لكنّ هذا التأوّل مخالف لظاهر الآية الكريمة، فإنّ ظاهرها ـ ولو لم يعمل به أحدٌ من الفقهاء ـ هو أنّه لا تجوز الصلاة حال الجنابة إلا لعابر السبيل أي للمسافر، فإنّه يسقط عنه وجوب الغسل تخفيفاً، كما سقط عنه التمام وثبت القصر. وقد بحثنا حول هذه الآية بالتفصيل في محلّه فراجع: (فقه الأطعمة والأشربة ١: ٣٨ ـ ٤٣).

٢ـ النصوص والروايات الحديثية الدالّة على عدم جواز المكث في المساجد ووضع شيء فيها، مع استثناء المرور بها، عدا المسجدين: الحرام والنبويّ، فإنّ المرور أيضاً فيهما غير جائز. وهذه الروايات لا تقتصر على المصادر الشيعيّة، بل ورد بعضها بطرق سنّيّة، وفي المصادر الحديثية السنيّة كذلك.

ومن أبرز هذه الروايات ـ عدا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدّمة ـ:

أ ـ صحيحة جميل قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال: «لا، ولكن يمرّ فيها كلّها، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٥). ومثله بعض الأخبار الأخرى، كخبر محمّد بن حمران.

ب ـ خبر أبي حمزة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمّم، ولا يمرّ في المسجد إلّا متيمّماً، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد، ولا يجلس في شيءٍ من المساجد» (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٦).

ج ـ خبر أمّ سلمة، الذي رواه البيهقي وابن ماجة، قالت: دخل رسول الله صرحة المسجد، فنادى بأعلى صوته: «إنّ المسجد لا يحلّ لحائضٍ، ولا لجنبٍ».

والخبر قريب منه جاء بطريق مطابق فيه جسرة بنت دجاجة، التي هي مدار الحديثين معاً، عن عائشة قالت: جاء رسول الله ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: وجّهوا هذه البيوت عن المسجد، ثم دخل النبيّ، ولم يصنع القوم شيئاً؛ رجاء أن تنزل فيهم رخصةٌ، فخرج إليهم بعدُ فقال: «وجّهوا هذه البيوت عن المسجد؛ فإنّي لا أحلّ المسجدَ لحائضٍ ولا لجنبٍ». لكنّ هذا الحديث ضعّفه غير واحد بجهالة بعض رواته، منهم جسرة بن دجاجة. ومعنى أنّ وجوه البيوت شارعة في المسجد أنّهم كانوا يجعلون أبواب بيوتهم، بحيث لما يخرجون فهم يخرجون فوراً من البيت للمسجد، ومنه إلى الخارج، فالحديث كأنّه يشمل تحريم المرور، وليس فقط تحريم المكوث، لكنّه خاصٌّ بالمسجد النبوي؛ خاصّة مع احتمالية أنّ الألف واللام في كلمة «المسجد» في كلام النبيّ للإشارة إلى المسجد النبويّ خاصّة، وما يعزّز ذلك هو الروايات التي تميّز بين المسجدين وسائر المساجد في قضيّة المرور.

فهذه النصوص دالّةٌ بوضوح على النهي عن المكث في المساجد للجنب، ودلالتها واضحة، كما أنّ بعضها تامّ السند، بلا نقاش.

غير أنّه يلاحظ هنا عدّة أمور:

الأمر الأوّل: إنّه قد جاءت في جملة من هذه النصوص فكرة ذات طابع مذهبي مهمّ، وهي فكرة جواز الجنابة في المسجد بما فيه النبويّ لخصوص النبي وعليّ وآل عليّ عليهم السلام، واعتبار ذلك خاصية لهم ومكانة اختصّوا بها. هذا الأمر يضعنا أمام احتماليّة اختلاق حظر في دخول المساجد بهدف تمييز عليٍّ وآله عن سائر الناس. ويتعزَّز هذا الأمر عندما نلاحظ كيف فهم بعض علماء أهل السنّة مسألة فتح بابٍ صغير على المسجد، فقد قال الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، في شرحه على سنن أبي داوود: «والحديث فيه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن توجه البيوت الشارعة في المسجد، وكان الصحابة رضوان الله عليهم يفتحون أبواباً صغاراً يسمى الواحد منها الخوخة على المسجد؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في آخر

حياته: لا تبقى خوخة إلا سدّت، إلا خوخة أبي بكرﷺ؛ وفي هذا الحديث دليلٌ على أنّه هو الخليفة بعد النبيّﷺ، وقد استدلّ به الصحابة على ذلك» (شرح سنن أبي داوود ١٥: ٥)، ففتح باب لشخص معين بعد وجود نهي نبويّ عام يعطي دلالة ـ بحسب فهمهم ـ على مسألة الخلافة بعد النبيّ.

لكنّ هذا الاحتمال وإن كان موجوداً، غير أنّه غير كافٍ لوحده في طرح هذه الروايات التي تزيد عن العشرين رواية تقريباً، على تنوّع مستوياتها الدلاليّة ومصادرها المذهبية. مضافاً إلى أنّ هذه الفكرة ـ حرمة دخول المساجد للجنب ـ شائعة جداً في الوسط السنّي إن في كتب الحديث أو في كتب الفقه، فلم يظهر كونها من مختصّات الفقه الشيعي حتى يقال بأنّ هذه الروايات وُضعت لتبرير أمرٍ مذهبيّ.

بل قد يضاف إليه احتماليّة أنّ بيت عليٍّ كان بحيث لا يمكن الخروج منه إلا عبر المسجد، وهو ما يفهم من بعض النصوص، فعن ابن عباس قال: أمر رسول الله بأبواب المسجد فسُدَّتْ إلا باب عليٍّ، وفي رواية: وأمر بسدّ أبواب المسجد غير باب عليٍّ؛ فكان يدخل المسجد وهو جنبٌ ليس له طريق غيره. إذا فهمنا من الذيل ذلك.

الأمر الثاني: وجود رواية واحدة عن أهل البيت معارضة لمجمل هذه الروايات، وهو خبر محمد بن القاسم قال: سألتُ أبا الحسنعليه السلام عن الجنب ينام في المسجد؟ فقال: «يتوضأ، ولا بأس أن ينام في المسجد، ويمرّ فيه» (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢١٠). فهذه الرواية يفهم منها الجواز، غايته أنّ عليه أن يتوضأ.

وقد وقع نقاشٌ في دلالة هذه الرواية وفي نوع علاقتها بسائر الروايات، حيث أشار الحرّ العاملي بقوله: «هذا إمّا محمولٌ على التقية؛ فإنّ جماعة من العامة يستبيحون استيطان المساجد للجنب بالوضوء، وبعضهم يجوّزه بغير وضوء، أو على الضرورة لما يأتي من قول الصادقعليه السلام: ما حرم الله شيئاً إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه، أو على أنّ المراد من المسجد البيت المعدّ للصلاة في الدار، كما يأتي من استعماله في هذا المعنى. والله أعلم» (المصدر نفسه).

لكنّ تأويلات الحرّ العاملي وأمثاله كلّها قابلةٌ للنقاش؛ فإنّه وإن صحّ أن بعض فقهاء

الحنابلة قالوا بإمكانية التواجد في المسجد على تقدير الوضوء، وبه قال بعض علماء السلفيّة في العصر الراهن أيضاً، معتمدين على بعض الروايات مثل خبر عطاء بن يسار قال: «رأيت رجالاً من أصحاب رسول الله يجلسون في المسجد وهم مجنبون إذا توضؤوا وضوء الصلاة»، ومن الطبيعي أنّه لا معنى لأن يراهم مجنبين إلا أن يكونوا أخبروه بأنفسهم أو كانت هناك سياقات حافّة توجب الاقتناع بذلك؛ لأنّ طبيعة هذا الأمر مما لا يكون ظاهراً للعيان في العادة.. لكن لم يثبت الترجيح بموافقة أهل السنّة بعيداً عن إثبات وجود ظرف موضوعي للتقية، ولا نجد أنّ قضيةً جزئية من هذا النوع مما يتطلّب التقية في بيانه، فضلاً عن أنّ الذين ذهبوا إلى هذا القول هم من الحنابلة الذين لم يكن لهم حضور في عصر صدور هذه الرواية. واللافت أنّه لو كانت القضية مرتبطة بالتقية لكانت جميع روايات الباب قابلة للحمل على التقية، وذلك أنّها موافقة لأهل السنّة في بعض مذاهبهم، فبمراجعة تاريخ الفقه السنّي يظهر أنّ المالكية والحنفية كانوا يرون حرمة الدخول مطلقاً حتّى اجتيازاً، فيما كان يفصّل الشافعيّة والحنابلة بين العبور والاجتياز من جهة والمكث والبقاء من جهة ثانية (انظر ـ على سبيل المثال ـ: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ١: ٤٦٣)، فإذا كان خبر محمد بن القاسم موافقاً لبعض أهل السنّة، فإنّ الكثير من الأخبار المعارضة له فيها نحو موافقةٍ أيضاً لهم من جهة ثانية.

يُضاف إلى ذلك ـ في مناقشة محاولات الحرّ العاملي ـ أنّ الرواية لا إشارة فيها للضرورة، بل هي مطلقة تماماً، وحمل المسجد فيها على غير معناه المنصرف إليه يحتاج لقرينة.

وأمّا ما ذكره بعضٌ من أنّ العلاقة بين هذه الرواية وغيرها هي علاقة التخصيص، فإنّ تلك الروايات مطلقة في المنع، وهذه تخصّص المنع بحال عدم الوضوء، فهو أيضاً غير مفهوم؛ لأنّه من غير المعقول أن تكون لدينا حوالي عشرين رواية تطلق الكلام في دخول المسجد مع وجود سياق موضوعي وحاجة لبيان النبيّ والإمام لقيد الوضوء، مع عموم الابتلاء، ومع ذلك لا يبيّنان قيد الوضوء في جميع تلك الروايات، فعلاقة التخصيص هنا هندسيّة حدّية وليست عرفيّةً، حتى لو فرضنا أنّ المكلّف يمكنه ذلك بالاغتسال، فإنّ بيان خصوصية الوضوء هنا مما هو متعارف ومحلّ حاجة. فضلاً عمّا لو قلنا بأنّه لو ثبت هذا

الحكم في المجنب ثبت بطريق أوضح في الحائض، فإنّ الحائض ليس لها سبيل آخر كالمجنب الذي سبيله الاغتسال.

وأمّا القول بكون هذه الرواية مطروحة لمخالفتها للقرآن، فقد تقدّم أنّ القرآن غير دالّ على الموضوع هنا إلا بمعونة الرواية، فالتعارض في الحقيقة بين الروايات نفسها.

وكذلك ما ذكره السيد الخوئي من أنّ هذه الرواية لم يعمل بها أحد من الأصحاب فهي متروكة ولهذا نحملها على التقية (التنقيح ٦: ٣١٥)، هو الآخر قابل للنقاش؛ وذلك أنّ عدم عملهم بها جاء في مورد التعارض، فلعلّهم رجّحوا تلك الروايات عليها لكثرتها، فلا يكون تركهم لها لوهنها في نفسها أو لكونها وردت مورد التقية، بل لكونها معارَضة، وفي مثل هذه الحال فإنّ تركهم للرواية هو تركٌ اجتهاديّ لا يوهِن السند ولا يُضعف الدلالة، وقد أقرّ العديد من الفقهاء بأنّ قاعدة الوهن لا تجري في مثل هذه الموارد، لو قلنا بجريانها بوصفها قاعدة.

من هنا، فالأقرب بالنظر أنّ هذه الرواية لا يمكنها مواجهة كلّ تلك الروايات بكثرتها الكاثرة فيؤخذ بما اشتهر ويترك الشاذّ النادر ويوكل علمه إلى أهله.

الأمر الثالث: ما ورد من أنّ النبيّ استقبل غير المسلمين في المسجد مثل نصارى نجران، كما أنّه احتجز ثمامة بن أثال وربطه بأسطوانة المسجد لما تمّ أسره، فإذا كانوا ـ وهم لا يغتسلون من جنابةٍ ـ يدخلون المسجد ويجلسون فيه دون نكيرٍ منه ولا استنكار من أحد من الصحابة، فهذا يدلّ بطريق أوضح على أنّ المسلم الجنب له الدخول في المسجد.

وهذا الكلام صحيحٌ لو ثبتت عدّة أمور: منها: تكليف الكفّار بالفروع. ومنها: عدم كون دخولهم حالة خاصّة لها مصلحة عليا للدعوة الإسلاميّة، فلا يعارض السكوتُ النبويّ في هذه الحال النصوصَ اللفظية الواضحة الصادرة منه ومن أئمّة أهل البيت. ومنها: اعتبار النيّة والعبادية في غسل الجنابة، وإلا فلو قلنا بأنّه لا دليل على عبادية الطهارات الثلاث ـ كما هو الأصحّ ـ فإنّه غالباً يكون هؤلاء قد اغتسلوا من الجنابة.

الأمر الرابع: خبر زيد بن أسلم، الذي نقله ابن أبي شيبة الكوفي، قال: كان الرجل منهم ـ يقصد الصحابة ـ يجنب ثم يدخل المسجد فيحدّث فيه (ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف

والأحوط وجوباً إلحاق المشاهد المشرّفة بالمساجد في الأحكام المذكورة[1].

١: ١٧٢).

فهذا خبرٌ واضح في الترخيص بلا إشارة لقضية الوضوء نفسها. كما أنّ الكلام عن أنّه «يحدّث» واضح في أنّه كان يمكث في المسجد، لا أنّه يمرّ به أو يجتازه فقط، غير أنّ زيد بن أسلم توفي عام ١٣٦هـ، وقيل: ١٤٣هـ. وهذا يعني أو يرجّح ـ حيث لم يُذكر في المعمّرين ـ أنّه التقى بعددٍ محدود من الصحابة عند بلوغه سنّ الشباب، حيث كان أكثرهم قد توفي أو استشهد، ومن ثمّ يقع تساؤلٌ في حجم دقّة المعلومة التي ينقلها لنا ومساحتها من حيث عدد الصحابة، وبخاصّة أنّه استقرّ في المدينة المنوّرة وكان من فقهائها الذين أخذ عنهم مالك بن أنس، وربما كان أوّل عمره في وقعة الحرّة التي قضَتْ على عشرات الصحابة المتبقّين في المدينة، وعليه فربما يكون هؤلاء الصحابة الذين التقاهم قليلين جدّاً من حيث العدد، وغير مطّلعين بما فيه الكفاية على تفاصيل الأحكام الشرعيّة، فإنّ الصحابة لم يكونوا كلّهم على مستوىً واحدٍ في المعرفة، كما هو واضح.

والنتيجة ترجيح حرمة دخول الجنب إلى المساجد إلا للمرور، عدا المسجدين: الحرام والنبويّ، فيحرم مطلقاً.

عدم ثبوت إلحاق المراقد والمشاهد المشرّفة بالمسجد في الحكم

(١) بل هو الأحوط استحباباً؛ **فإنّ عمدة الدليل هنا هو:**

أ ـ إنّ المشاهد مساجد وزيادة، فيشملها حكمها؛ انطلاقاً من أنّ خصوصية المسجد منطلقة من شرافته وقدسيّته، الأمر المتحقّق في المشاهد أيضاً.

والجواب: إنّ إثبات عنوان المسجديّة فيها يحتاج لدليل، واحتمال أنّ للمساجد خصوصيتها وأحكامها لا من باب مطلق شرافة المكان هو احتمال وارد ووجيه، لأنها مكان الصلاة دون المشاهد. نعم لو لزم من دخول الجنب أو الحائض لها الهتك لحرمتها، فهذا يحرم بالعنوان الثانوي في هذه الحال.

ب ـ ما ورد في بعض الروايات التي جمعها الحرّ العاملي في الباب السادس عشر من

السادس: قراءة آية السجدة من سور العزائم[١]، وهي (الم السجدة، وحم السجدة، والنجم، والعلق)[٢]. والأحوط استحباباً إلحاق تمام السورة بها حتى

وسائله في أبواب الجنابة من النهي عن دخول بيوت الأنبياء على جنابةٍ.

والجواب: إنّه لو راجعنا هذه الروايات فكلّها ضعيفة الإسناد، عدا رواية واحدة على التحقيق، وهي خبر بكر بن محمّد الوارد في مصدرين، بما يكشف عن كونها روايةً واحدة وليسا روايتين، خلافاً لما عبر به بعض الفقهاء، بل كثير منها غير دالّ؛ فإن المفهوم من غير واحد منها أنّ المنهيّ عنه ـ لو استُفيد النهي ـ هو الدخول في بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء جنباً، وعنوان البيت لم يعد صادقاً على مراقد الأنبياء والأئمّة، بل كثير من هذه المراقد لم تكن من الأصل بيوتاً لهم، فضلاً عمّا لو قلنا بأنّ المراد من بيوتهم هو النسبة الظرفية كما ذهب إليه الخوئي (التنقيح ٦: ٣٢٣)، كما أنّ بعض الروايات هناك تفيد النهي عن الدخول على الإمام نفسه حال الجنابة، مما هو ظاهر في الدخول عليه حيّاً. واستفادة التعميم لحال الوفاة يحتاج لدليل، وكلّيّة دعوى عدم الفرق بين أحيائهم وأمواتهم غير ثابتة في التأثيرات القانونية لها، فلاحظ خبر أبي بصير.

وخلاصة القول: إنّه لم يثبت تعميم الحكم لغير المساجد، ولو ثبت فهو مختصّ بالمجنب، ولا دليل على تعميمه للحائض أو النفساء أو غيرهما. والقدر المتيقّن أنّه مقصود بالمشاهد قد يختلف بحسب اختلاف الأدلّة، فلو قلنا بدليل اشتراك المسجد والمشهد بالقدسيّة فقد يعمّ الحكم التوسعات اللاحقة على المراقد بحيث يشمل الباحات والصحون وغيرها، وأمّا لو قلنا بأنّ الدليل هو روايات النهي عن دخول بيوت الأنبياء وأولادهم فقد يقال بأنّ القدر المتيقّن هنا هو المكان المحيط بالقبر، دون مطلق الصحون والباحات والساحات الواسعة البعيدة التي بُنِيَتْ لاحقاً؛ للشكّ في صدق عنوان البيت عليها.

(١) الحكم بالحرمة هنا مبنيّ على الاحتياط الوجوبيّ.

(٢) الأحوط استحباباً عدم قراءة أيّ آية من آيات السجدة في القرآن، وليس فقط هذه الأربعة. والمراد بآية السجدة كلّ آية تضمّنت أمراً بالسجود.

بعض البسملة.

مسألة ١٧٩: لا فرق في حرمة دخول الجنب في المساجد بين المعمور منها والخراب، وإن لم يصلّ فيه أحد ولم تبق آثار المسجديّة، وكذلك المساجد في الأراضي المفتوحة عنوة إذا ذهبت آثار المسجديّة بالمرّة.

مسألة ١٨٠: ما يشكّ[١] في كونه جزءاً من المسجد من صحنه وحجراته ومنارته وحيطانه ونحو ذلك لا تجري عليه أحكام المسجديّة.

مسألة ١٨١: لا يجوز أن يُستأجر الجنب لكنس المسجد في حال الجنابة[٢]، بل الإجارة فاسدة، ولا يستحقّ الأجرة المسماة، وإن كان يستحقّ أجرة المثل. هذا إذا علم الأجير بجنابته، أما إذا جهل بها فالأظهر جواز استئجاره[٣]، وكذلك الصبيّ

---

(١) المراد من الشكّ هنا هو الشك الذي لم يرتفع واقعاً، ولا حكماً، وإلا فالارتفاع الحكمي يجامع بقاء الشك واقعاً، كما هو واضح.

(٢) ما دام عقد الإجارة بنفسه يتضمّن إلزاماً للأجير بالمكث في المسجد، أمّا الإجارة التي لا تتضمّن بنفسها إلزاماً بالحرام، بل يتخلّلها إرادة المستأجر بعد العقد بحيث يكون الأجير ملزماً بالعمل بمقتضى إرادة المستأجر اللاحقة، فلا وجه للتحريم فضلاً عن البطلان، كما لو اتفقا على الإجارة بحيث اذا طلب منه كنس المسجد حال الجنابة يلزمه ذلك. فهناك فرق بين صورتين: **أولاهما** أنّ زيداً استأجر بكراً لمدّة يومين بحيث إذا أمره بشيء فعله، فهنا تصحّ هذه الإجارة؛ لأنّ متعلّقها صحيح وشرعي، لكن إذا قام زيد بالطلب من بكر أن يكنس المسجد حال الجنابة، فهنا لا نقول ببطلان الإجارة، بل نقول بأنّه لا يجوز لبكر الوفاء بالإجارة؛ لوجود المانع الشرعي، أمّا **الصورة الثانية** فهي كما لو استأجره على المكوث في المسجد، فإنّ متعلّق الإجارة بنفسه غير شرعي، فتقع الإجارة باطلةً من الأوّل.

(٣) قد يقال بأنّ ظاهر ـ بل ومناط ـ جملة من نصوص تحريم دخول الجنب للمسجد هو

والمجنون الجنب.

مسألة ١٨٢: إذا علم إجمالاً جنابة أحد الشخصين[١]، لا يجوز استئجارهما، ولا استئجار أحدهما[٢] لقراءة العزائم، أو دخول المساجد أو نحو ذلك مما يحرم على الجنب.

مسألة ١٨٣: مع الشكّ في الجنابة لا يحرم شيء من المحرّمات المذكورة، إلا إذا كانت حالته السابقة هي الجنابة.

الفصل الثالث

[المكروهات للجنب]

قد ذكروا أنّه يكره للجنب: الأكل والشرب إلا بعد الوضوء، أو المضمضة والاستنشاق[٣]،.....

النهي عن كونه في المسجد، لا النهي عن دخوله قاصداً عامداً، فجملة: لا يدخل مسجدنا جنبٌ، ولا حائضٌ، قد يفهم منها مبغوضيّة كون الجنب في المسجد، فعقد الإجارة يتضمّن الإلزام بما هو في ذاته مبغوض ولو من غير قصد الفاعل، تماماً كما لو تنجّس المسجد بغير قصد الفاعل، فإنّ أمر زيد أن ينجّس المسجدَ من حيث لا يعلم زيد أنّه يلقي النجاسة في المسجد، غيرُ مشروع، فمقتضى الاحتياط اللازم تجنّب استئجاره، ولو كان جاهلاً.

(١) وكان المجنب منهما عالماً بجنابته، بل ولو لم يكن كذلك على الأحوط وجوباً كما مرّ آنفاً.

(٢) هذا مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

تعليقات نقديّة على مكروهات الجنب

(٣) لم تثبت الكراهة، وعلى تقديرها فإنّها لا ترتفع ـ لو ارتفعت ـ بمجرّد المضمضة والاستنشاق، بل يلزم معهما غسل اليدين. وأمّا الوضوء فلا يبعد أن يراد منه معناه

ويكره قراءة ما زاد على سبع آيات من غير العزائم[١]، بل الأحوط استحباباً عدم قراءة شيء من القرآن ما دام جنباً[٢]، ويكره أيضاً مسّ ما عدا الكتابة من المصحف[٣]، والنوم جنباً إلا أن يتوضّأ أو يتيمّم بدل الغسل[٤].

الفصل الرابع
واجبات غسل الجنابة

في واجباته: فمنها النية، ولا بدّ فيها من الاستدامة إلى آخر الغسل كما تقدّم تفصيل ذلك كلّه في الوضوء[٥].

اللغوي مثل الغسل للوجه واليدين، فتكون الروايات كلّها ـ على تعارضها الطفيف فيما بينها ـ دالّة على فكرة واحدة، وهو أن يقوم بغسل اليدين والوجه وما شابه ذلك.

(١) دليله خبر آحادي ولم يثبت.

(٢) لا وجه لهذا الاحتياط ولو كان استحبابيّاً؛ لأنّه إذا لم تثبت الكراهة، فإنّ عمومات استحباب قراءة القرآن محكّمةٌ، فكيف يتحقّق الاحتياط هنا بالترك؟! إلا إذا قيل بأنّ معنى الاحتياط هنا هو المباشرة الفوريّة للغسل كي يقرأ على طهارة، فيكون المعنى: الاحوط استحباباً المباشرة للغسل فوراً عندما يريد قراءة القرآن. وبهذا يظهر أيضاً أنّه لا دليل معتبراً لما ذهب إليه جماعة من فقهاء الشافعيّة والأحناف، من تحريم قراءة القرآن مطلقاً على المجنب ولو آية واحدة.

(٣) لم تثبت هذه الكراهة؛ فإنّ دليلها خبر آحادي. وكذا لم يثبت كراهة حمل المصحف وتعليقه على الجسد للمجنب.

(٤) لم تثبت كراهة شرعيّة هنا. والأقرب أنّه لو ثبت شيءٌ فهو كراهة النوم مجنباً بلا وضوء، لا استحباب الوضوء قبل النوم؛ إذ الظاهر من مثل خبر الحلبي وغيره التركيز على النوم حال الجنابة، لا على الوضوء قبل النوم مجنباً.

(٥) قد أسلفنا هناك أيضاً عدم اشتراط النيّة ولا قصد القربة في الطهارات الثلاث، وذلك

ومنها: غسل ظاهر البشرة على وجه يتحقّق به مسماه، فلا بدّ من رفع الحاجب وتخليل ما لا يصل الماء معه إلى البشرة إلا بالتخليل[١]، ولا يجب غسل الشعر، إلا ما كان من توابع البدن، كالشعر الرقيق[٢]، ولا يجب غسل الباطن أيضاً[٣]. نعم الأحوط استحباباً غسل ما يشكّ في أنّه من الباطن أو الظاهر، إلا إذا علم سابقاً أنّه من الظاهر ثمّ شكّ في تبدّله[٤].

ومنها: الإتيان بالغسل على إحدى كيفيّتين:

أولاهما: الترتيب بأن يغسل أوّلاً تمام الرأس، ومنه العنق، ثمّ بقية البدن، والأحوط الأولى أن يغسل أوّلاً تمام النصف الأيمن ثمّ تمام النصف الأيسر[٥]،

في الفصل الثالث من فصول الوضوء (شرائط الوضوء).

(١) أسلفنا في الفصل الأوّل من فصول الوضوء (كيفيّة الوضوء وأحكامه) الموقفَ من رفع الحاجب، فراجع.

(٢) الأحوط وجوباً غسل الشعر الذي ليس من توابع البدن أيضاً.

(٣) خلافاً للعديد من فقهاء الأحناف الذين قالوا بوجوب غسل الفم والأنف، وكذلك فقهاء الحنابلة الذين قالوا بوجوب المضمضة والاستنشاق.

(٤) قد أسلفنا في باب الوضوء ما يرتبط بهذه الحال، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٨٧)، فراجع.

عدم وجوب الترتيب بين أجزاء البدن في الغسل

(٥) يذهب مشهور فقهاء الإماميّة ـ بل ادُّعيَ عليه الإجماع ـ إلى وجوب الترتيب في الغسل الترتيبي بين الرأس والجسد، فيبدأ المكلّف بغسل رأسه أوّلاً، ثم بعد ذلك يغسل جسده. وقد وقع نقاش بينهم في أنّ الرقبة تدخل في الرأس هنا أو في الجسد، حتى أنّ بعضهم احتاط بغسلها مرّتين، مع الرأس ثمّ الجسد. وذهب الكثير من الفقهاء أيضاً إلى لزوم ترتيبٍ آخر هنا، وهو تقديم النصف الأيمن من الجسد على النصف الأيسر، فلو أخلّ بهذا

الترتيب بطل الغسل، ولزمته الإعادة فيما تقتضيه.

وخالف العديدُ من المتأخّرين في الترتيب الثاني ـ أعني بين الأيمن والأيسر ـ فرأوا أنّه مقتضى الأحوط الأولى، لكنّه ليس بلازم، لكنّ جمهور الفقهاء ظلّ متوافقاً تقريباً على لزوم الترتيب بين الرأس والجسد. غير أنّ اللافت هنا أنّ السيد علي السيستاني احتاط وجوباً في تقديم الرأس على البدن، واحتاط استحباباً في تقديم اليمين على اليسار، كما أنّ الشيخ محمّد الصادقي الطهراني والشيخ ناصر مكارم الشيرازي نفيا وجوب الترتيب مطلقاً هنا، سواء بين الرأس والبدن، أو بين الجانب الأيمن والأيسر.

والأقرب أنّه لا يجب الترتيب، لا بين الرأس والجسد، ولا بين الأيمن والأيسر. نعم مقتضى الاحتياط الوجوبي هو أن لا يغسل جَسَده أوّلاً وبعد الانتهاء يغسل رأسه، لكن لو غسلهما معاً فلا بأس وصحّ غسله. وهذا كلّه في جميع الأغسال الواجبة والمستحبّة، عدا غسل الميّت، فله أحكام خاصّة أخرى تأتي. ويترتّب على ما قلناه أنّه لو نسي غسل بقعة من بدنه، أمكنه لاحقاً أن يغسلها هي فقط، بلا فرقٍ بين أن تكون في الجسد أو في الرأس. وبهذا يتطلّب الموقف ـ صياغيّاً ـ إلغاء اسم الغسل الترتيبي هنا، فلاحظ وانتبه. بل لو جمعنا هذه النتيجة إلى ما كنّا قلناه سابقاً من عدم عباديّة الطهارات الثلاث، كان هذا حلاً كبيراً لأولئك الذين لم يكونوا ليغتسلوا غسل الجنابة أو الحيض لفترات في حياتهم..؛ إذ الناس في العادة تستحمّ أثناء الأسبوع، وبخاصّة أنّ الكثير من الفقهاء يعتبرون أنّ الإخلال بالترتيب عمداً أو سهواً أو جهلاً يوجب بطلان الغسل، ومن ثمّ إعادة الصلوات كلّها وقضائها.

والمجال لا يَسَع للتوسّع، لكن أشير باختصار إلى أنّه يمكن فرز عمدة النصوص إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: ما يشكّل النسبة الأغلب من النصوص التي استدلّوا بها، وهي النصوص التي تشتمل متونُها على الجمع بين بيان مستحبّات وواجبات معاً، فيُسأل الإمام عن كيفيّة غسل الجنابة، فيجيب بسرد مجموعةٍ أمور، كثيرٌ منها مستحبّ وبعضها واجب

يعلم وجوبه من الخارج. وأثناء بيانه يذكر تقديم الرأس على الجسد ضمن هذا المزيج من بيان الواجبات والمستحبّات.

وقد قلنا في محلّه بأنّه في هذه الحال لا يستقرّ ظهورٌ في الوجوب إلا بقرينة إضافيّة، خلافاً لما ذهب إليه العديد من الأصوليّين.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة المطلقة، والتي تقف في مقابل ما ذهب إليه المشهور، وذلك أنّ الإمام يجيب السائلين في هذه المجموعة ـ عندما كانوا يسألونه عن غسل الجنابة ـ يجيبهم ببيان جملةٍ من الأحكام والكيفيّات بالتفصيل، دون أن يشير لا إلى التمييز بين الرأس والجسد، ولا بين الأيمن والأيسر، مع أنّه في مقام البيان جدّاً. وهذا مؤشرٌ قوي على أنّ الترتيبين المذكورَين لا يعتبران من واجبات الغسل.

ودعوى إجراء قانون التقييد والإطلاق غير مفهومة هنا، فإنّ قوّة السكوت في مقام البيان جدّاً لا تقلّ عن قوّة دلالة الروايات التي اشتملت ـ كما رأينا ـ على مندوبات، بل لعلّ الأرجح كون قوّة السكوت هنا، وهو في مقام البيان، شاهداً إضافيّاً على عدم كون بيان تقديم الرأس على الجسد هناك بنحو اللزوم، تماماً كغيره من الموارد التي اشتملتها تلك الروايات. كما أنّ دعوى أنّ المطلقات هنا واردة لبيان المستحبّات فقط، غير واضحة؛ فإنّ الروايات المطلقة صرّحت بلزوم غسل الجسد والرأس، وهذا ليس بمستحبّ قطعاً.

المجموعة الثالثة: وهي مكوّنة من روايتين:

أ ـ خبر كلّ من زرارة وحريز، والدالّ على وجوب إعادة الغُسل لو غسل جسده كاملاً ونسي رأسه.

وهذا الخبر غايته إثبات مانعيّة تقديم الجسد والانتهاء منه على الرأس، لا لزوم تقديم الرأس على الجسد، فلو غسلهما معاً، فلا دلالة في هذه الرواية على شيء. واللافت أنّهم استندوا لتفادي هذه المشكلة للقول بعدم الفصل، مع أنّ الروايات دالّة على ذلك. والقول بعدم الفصل غايته أنّه إجماع مدركيّ، مرجعه لقولهم باشتراط تقديم الرأس على الجسد لا غير، وإلا لو أسقطوا شرط التقديم فكيف نحرز أنّهم لن يوافقوا على القول بالفصل؟!

ولا بدّ في غسل كلّ عضو من إدخال شيء من الآخر من باب المقدّمة[١]، ولا ترتيب هنا بين أجزاء كلّ عضو، فله أن يغسل الأسفل منه قبل الأعلى، كما أنّه لا كيفيّة مخصوصة للغسل هنا، بل يكفي المسمّى كيف كان، فيجزي رمس الرأس بالماء أوّلاً، ثمّ الجانب الأيمن، ثم الجانب الأيسر، كما يكفي رمس البعض، والصبّ على الآخر. ولا يكفي تحريك العضو المرموس في الماء على الأحوط[٢].

ثانيتهما: الارتماس، وهو تغطية البدن في الماء تغطية واحدة بنحو يحصل غسل تمام البدن فيها، فيخلّل شعره فيها إن احتاج إلى ذلك ويرفع قدمه عن الأرض إن كانت موضوعة عليها، والأحوط وجوباً أن يحصل جميع ذلك في زمان واحد

علماً أنّ هذا الخبر يُحتمل نظره إلى شرط الموالاة في الغسل، فقد عبّر فيه بأنّه «لم يغسل رأسه، ثمّ بدا له أن يغسل رأسه»، فيكون معارضاً لما دلّ على نفي شرط الموالاة، لا أنّه دالّ على شرط الترتيب بين الرأس والبدن. بل يمكن فرض احتمالات أخرى فيه أيضاً.

ب ـ خبر حريز الآخر الدالّ بظهوره على لزوم البدء بالرأس.

وهو تامٌّ، لو غضضنا الطرف عن إشكاليّة عدم إحراز كونه رواية عن الإمام أصلاً، غير أنّه خبر آحادي، بل هو عندي ضعيف السند، ولا نقول بحجيّة خبر الواحد.

هذا كلّه في تقديم الرأس على الجسد، وأمّا تقديم الجانب الأيمن على الأيسر، فقد أجاد غير واحدٍ من المتأخّرين في مناقشة أدلّة الوجوب، وأنّ العمدة لديهم هو أنّ غسل الميت كغسل الجنابة كما ورد في الحديث، مع ثبوت التقديم في غسل الميّت. وجوابه واضح من خلال ما ذكروه، فلا نطيل هنا. بل إنّ أقواها دلالةً في تقديري خبر محمد بن مسلم، وهو ـ على الأرجح ـ ضعيف الإسناد؛ لعدم ثبوت وثاقة إبراهيم بن مهزيار على التحقيق.

(١) على تقدير الشكّ في تحقّق غسل كلّ عضو، بناء على القول بالترتيب، وإلا فمع عدم القول بالترتيب أو مع عدم الشكّ لا يجب غسل شيءٍ إضافي من باب المقدّمة.

(٢) استحباباً، وقد سبق التعليق على ذلك في بحث الوضوء (المسألة رقم: ٨١).

عرفاً[١].

مسألة ١٨٤: النية في هذه الكيفيّة، يجب أن تكون مقارنة لتغطية تمام البدن[٢].

مسألة ١٨٥: يعتبر خروج البدن، كلاً أو بعضاً، من الماء، ثمّ رمسه بقصد الغسل على الأحوط[٣]، ولو ارتمس في الماء لغرض ونوى الغسل بعد الارتماس، لم يكفه وإن حرّك بدنه تحت الماء[٤].

ومنها: إطلاق الماء، وطهارته، وإباحته، والمباشرة اختياراً، وعدم المانع من استعمال الماء من مرض ونحوه، وطهارة العضو المغسول على نحو ما تقدّم في الوضوء. وقد تقدّم فيه أيضاً التفصيل في اعتبار إباحة الإناء والمصبّ، وحكم الجبيرة، والحائل وغيرهما من أفراد الضرورة، وحكم الشك، والنسيان، وارتفاع السبب المسوّغ للوضوء الناقص في الأثناء وبعد الفراغ منها، فإنّ الغسل كالوضوء في جميع ذلك[٥]. نعم، يفترق عنه في جواز المضيّ مع الشكّ بعد التجاوز

عدم اشتراط كون البدن كلّه في الماء في آنٍ واحد في الغسل الارتماسي

(١) الأقرب أنّه لا يشترط كون البدن كله في آنٍ واحد تحت الماء، فلو غطس في الماء بحيث خرج رأسه قبل دخول قدميه ناوياً بذلك الغسل كفى وصحّ ارتماسيّاً، فالمقابلة بين الترتيبي والارتماسي، أو بين الارتماسي وغير الارتماسي بتعبير أدقّ، تكمن في أنّ الارتماسي يحتوي على انغماس البدن كلّه في الماء عرفاً، ولو لم يكن كذلك بالدقّة، فالبدن تمّ غسله عبر رمسه بالماء، لا عبر غسلات متعدّدة.

(٢) بل مقارنةً للحظة غمس البدن في الماء، حتى لو لم يغطّه الماء كلّه في آنٍ واحد، مستمرّةً حتى غمس آخر جزء من البدن، بناءً على شرط النيّة في الغسل.

(٣) استحباباً كما تقدّم.

(٤) قد صار واضحاً مما تقدّم.

(٥) وقد تقدّم التعليق عليها جميعها في مباحث الوضوء، فلا نعيد.

وإن كان في الأثناء[١]، وفي عدم اعتبار الموالاة فيه في الترتيبي[٢].

مسألة ١٨٦: الغسل الترتيبي أفضل من الغسل الارتماسي[٣].

مسألة ١٨٧: يجوز العدول من الغسل الترتيبي إلى الارتماسي[٤].

مسألة ١٨٨: يجوز الارتماس فيما دون الكرّ[٥]، وإن كان يجري على الماء حينئذ

---

(١) فيه كلام، والأحوط وجوباً تحصيل اليقين ببراءة الذمّة عن التكليف المشغولة به.

(٢) خلافاً للعديد من فقهاء المالكيّة الذي شرطوا الغسل بالموالاة. كما أنّه لا يجب في الغسل الدلك، بمعنى إمرار اليد أو غيرها على ظاهر الجسد عند الغسل، خلافاً لظاهر المالكيّة؛ حيث لم يرد شيء يثبت ذلك في الكتاب والسنّة، ولعلّ منشأه عندهم التيقُّن بوصول الماء للبشرة، وإلا فلا دليل عليه. وسيأتي من الماتن الإشارة في مستحبّات الغسل (الفصل الخامس من فصول غسل الجنابة) لإمرار اليد على الجسد، ونعلّق عليه هناك إنْ شاء الله.

عدم ثبوت أفضليّة الغسل الترتيبي على الارتماسي

(٣) لم تثبت هذه الأفضليّة حتى لو قلنا بحجيّة خبر الواحد الظنّي. نعم، قد يتعيّن الغسل الارتماسي كما قد يتعيّن الترتيبي لخصوصيات طارئة، مثل ضيق الوقت عن الترتيبي فيتعيّن الارتماسي، أو كان صائماً وقلنا بمفطريّة رمس الرأس في الماء أو بحرمته تكليفاً على الصائم، فإنّه يتعيّن الترتيبي إذا لم نقبل بتحقّق الارتماس التدريجي.

(٤) بمعنى التخلّي عمّا أنجزه منه حتى الآن والشروع بالآخر من جديد. وما ذكره الماتن يمكن جريانه ـ وفق ما قلناه ـ في الغسل الارتماسي أيضاً، بأن يعدل عنه إلى الترتيبي ـ وإن لم يصحّ على مباني الماتن كما قلنا ـ فلو نزل في الماء بحيث خرج رأسه قبل دخول رجليه، وعدّ رمساً واحداً عرفاً، فيمكنه أن يعدل قبل رمس رجلَيْه في الماء ـ بحيث يتمّ الغسل الارتماسي ـ يمكنه أن يعدل إلى الترتيبي.

(٥) مع طهارة أعضاء الغسل، وإلا فإنّه سوف يتنجّس الماء بالنجاسة التي على البدن،

حكم المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

مسألة ١٨٩: إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت، فتبيّن ضيقه، فغسله صحيح[١].

مسألة ١٩٠: ماء غسل المرأة، من الجنابة أو الحيض أو نحوهما، عليها، لا على الزوج[٢].

مسألة ١٩١: إذا خرج من بيته بقصد الغسل في الحمام فدخله واغتسل، ولم يستحضر النية تفصيلاً، كفى ذلك في نية الغسل إذا كان بحيث لو سئل ماذا تفعل، لأجاب بأنّه يغتسل، أما لو كان يتحيّر في الجواب، بطل لانتفاء النية[٣].

مسألة ١٩٢: إذا كان قاصداً عدم إعطاء العوض للحمامي، أو كان بناؤه على إعطاء الأموال المحرّمة، أو على تأجيل العوض مع عدم إحراز رضا الحمامي، بطل غسله، وإن استرضاه بعد ذلك[٤].

مسألة ١٩٣: إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل، وبعد الخروج شكّ في أنّه اغتسل أم

فيختلّ شرط طهارة الماء.

(١) ويصحّ أيضاً حتى لو اغتسل عالماً ضيق الوقت، ففوّت على نفسه الصلاة في وقتها؛ لعدم عباديّة الغسل كما قلنا، لكنّه يكون فعل حراماً بعدم الصلاة في الوقت.

(٢) إذا كانت هذه الأمور من شؤون الحياة اليوميّة عرفاً ومتطلّباتها المادية فتكون مشمولة للنفقة على تقدير تحقّق التبانيات الاجتماعية العقديّة الضمنيّة، فتكون على الزوج، وإلا فلا.

(٣) بل يصحّ في جميع هذه الفروض على ما بنَيْنا عليه من عدم اشتراط النيّة ولا قصد القربة في الغسل.

(٤) هذا كلّه مبنيٌّ على شرط قصد القربة، مع فرض أنّه لا يتأتّى منه قصد القربة في مثل هذه الصور؛ لفرض كون الماء غصبيّاً مثلاً أو ما شابه ذلك، ولمّا بنينا على عدم اشتراط قصد القربة في الغسل، فإنّ الصحيح هو الحكم بصحّة غسله رغم كونه ارتكب محرّماً فيما أقدم عليه.

لا بنى على العدم، ولو علم أنّه اغتسل، لكن شكّ في أنّه اغتسل على الوجه الصحيح أم لا، بنى على الصحّة.

مسألة ١٩٤: إذا كان ماء الحمام مباحاً، لكن سخّن بالحطب المغصوب، لا مانع من الغسل فيه.

مسألة ١٩٥: لا يجوز الغسل في حوض المدرسة، إلا إذا علم بعموم الوقفية، أو الإباحة. نعم إذا كان الاغتسال فيه لأهلها من التصرّفات المتعارفة جاز.

مسألة ١٩٦: الماء الذي يسبّلونه، لا يجوز الوضوء، ولا الغسل منه، إلا مع العلم بعموم الإذن.

مسألة ١٩٧: لبس المئزر الغصبي حال الغسل وإن كان محرّماً في نفسه، لكنّه لا يوجب بطلان الغسل.

الفصل الخامس
مستحبّات غسل الجنابة

قد ذكر العلماء «رض» أنّه يستحبّ غَسل اليدين أمام الغُسل[١]، من المرفقين ثلاثاً، ثم المضمضة ثلاثاً، ثم الاستنشاق ثلاثاً، وإمرار اليد على ما تناله من الجسد، خصوصاً في الترتيبي[٢]، بل ينبغي التأكّد في ذلك وفي تخليل ما يحتاج إلى التخليل، ونزع الخاتم ونحوه، والاستبراء بالبول[٣] قبل الغسل[٤].

---

(١) إذا ثبت فهو خاصّ بغسل الجنابة دون مطلق الغسل.

(٢) لو ثبت استحباب الإمرار، فالأظهر أنّه خاصّ بالترتيبي، ولا دلالة معتبرةً على شموله للارتماسي. وقد تقدّمت منّا الإشارة آنفاً إلى موضوع الدلك في الغسل.

(٣) لو ثبت استحبابه فهو خاصّ بالجنابة الناشئة عن الإنزال، دون مطلق الجنابة ولو من دون إنزال.

(٤) لم يثبت شيء من هذه المستحبّات جميعها شرعاً.

[أحكام غسل الجنابة]

مسألة ١٩٨: الاستبراء بالبول ليس شرطاً في صحّة الغسل، لكن إذا تركه واغتسل ثم خرج منه بلل مشتبه بالمنيّ، جرى عليه حكم المنيّ ظاهراً، فيجب الغسل له كالمنيّ، سواء استبرأ بالخرطات، لتعذّر البول أم لا، إلا إذا علم بذلك أو بغيره عدم بقاء شيء من المنيّ في المجرى[1].

مسألة ١٩٩: إذا بال بعد الغسل ولم يكن قد بال قبله، لم تجب إعادة الغسل وإن احتمل خروج شيء من المنيّ مع البول.

مسألة ٢٠٠: إذا دار أمر المشتبه بين البول والمنيّ بعد الاستبراء بالبول والخرطات، فإن كان متطهّراً من الحدثين، وجب عليه[2] الغسل والوضوء معاً،

عدم تعبّدية الاستبراء بالبول وآثاره

(١) قد ظهر الموقف من هذا وشبهه فيما بيّناه سابقاً في بحث الاستبراء وغيره، وظهر أنّ الأمر غيرُ تعبّدي، فلو كانت الخرطات توجب الوثوق النوعي بنقاء المجرى، كفى، وهكذا.

(٢) وجب عليه الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء لما يشترط فيه الطهارة من واجبات كالصلاة، أمّا المحرّمات فما اختصّ بالحدث الأكبر ـ كالمكث في المساجد ـ فلا يثبت فيه تحريم، فيجوز له المكث، وما كان مختصّاً بالأصغر أو مشتركاً بينهما، فالأقرب التحريم حتى يغتسل ويتوضّأ معاً؛ لأنّ خروج المنيّ كخروج البول موجب لتحقّق ناقض الوضوء، فالوضوء منتقضٌ على كلّ حال، فيترتب عليه آثار المحدث بالأصغر في جانب المحرّمات. وإنّما لم نقل ذلك في جانب ما يشترط فيه الطهارة من واجبات؛ لأنّ معلوميّة انتقاض الوضوء لا تساوي معلوميّة ارتفاع الحدث بالوضوء؛ إذ مع احتمال أنّ النقض جاء من حدث الجنابة، لا يكون ارتفاع الحدث الأصغر إلا بالغسل.

وإن كان محدثاً بالأصغر وجب عليه الوضوء فقط.

مسألة ٢٠١: يجزي غسل الجنابة عن الوضوء لكلّ ما اشترط به[١].

(١) بل يحرم الوضوء في هذه الحال حرمةً تشريعيّة أيضاً، بعيداً عن فكرة تجديد الوضوء.

عدم إجزاء غير غسل الجنابة مطلقاً عن الوضوء

هذا، والمشهور بين فقهاء الإماميّة المتأخّرين أنّ كل غسلٍ واجبٍ أو مستحبّ ثبت وجوبه أو استحبابه بدليلٍ معتبر، فإنّه يُغني عن الوضوء، لكنّ المنسوب إلى مشهور المتقدّمين قبل القرن العاشر الهجري هو القول بأنّ جميع الأغسال لا تُغني عن الوضوء إلا غسل الجنابة، وقد وقع ذلك موقع الخلاف بين الفقهاء. وذهب بعض الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين لعدم إجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء. ومن هؤلاء: السيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد روح الله الخميني، والسيد محمّد رضا الگلپايگاني وغيرهم. ويظهر من السيد محسن الحكيم، والشيخ محمّد تقي بهجت، والشيخ لطف الله الصافي الاحتياط لزوماً في الإتيان بالوضوء. فيما احتاط استحباباً بالوضوء قبل الغسل من غير الجنابة السيدُ علي السيستاني، وقريبٌ منه السيد موسى الشبيري الزنجاني والشيخ جواد التبريزي. وفرّق السيد محمّد صادق الروحاني بأنّ الوضوء مع غسل الجنابة غير مشروع، أمّا مع غيره فغير واجب، لكنّه مشروع.

والأقرب أنّ غسل الجنابة يُغني عن الوضوء بالتأكيد؛ بشهادة الكتاب والسنّة. أمّا سائر الأغسال الواجبة (كغسل الحيض والنفاس ومسّ الميّت..) والمستحبّة (كغسل الجمعة) فلا تُغني عن الوضوء، بمعنى أنّها لا ترفع الحدث الأصغر، ولو رفعت فهي ترفع الحدث الأكبر خاصّة، ولا دليلَ على أنّ الحَدَث الأصغر متضمَّن في الحَدَث الأكبر في غير الجنابة. ويترتّب على ذلك أنّ التيمّم الذي يكون بدلاً عن غسل الجنابة يمكن القول بإغنائه عن الوضوء، دون التيمّم الذي يكون بدلاً عن أيّ غسل واجب أو مستحبّ آخر.

والبحث هنا لا يسعه هذا المختصر، لكن أودّ أن أشير إلى أمرٍ مهمّ هنا، وهو أنّ المعروف بينهم أنّ الروايات هنا متعارضة، لكن قد وقع خلطٌ في تقديري عند بعض العلماء في

التمييز بين:

أ ـ الوضوء قبل أو بعد الغسل بوصفه جزءاً من الغسل ولو مستحبّاً، وهو الأمر الذي ذهب إليه الكثير من فقهاء أهل السنّة، ويترجّح أن يكون منظور بعض روايات أهل البيت النبوي هو نقد ذلك، والقول ببدعيّة هذا الوضوء.

ب ـ والوضوء بعد الغسل لا بوصفه من أجزائه أو آدابه، بل منفصلٌ عنه تماماً ومرتبطٌ بإحراز شرط الطهارة للصلاة أو الطواف.

وعبر عمليّة التمييز هذه، والتي تُفهم من خلال رصد الفقه السنّي ورواياته، ثمّ مقارنة الروايات عن أهل البيت وتحليل كلمات بعض القدماء.. عبر عمليّة التمييز هذه يقلّ جدّاً عدد الروايات الموثوق بقولها بإجزاء الغسل عن الوضوء. وعمليّة التمييز هذه وإن أوجبت بنوعٍ ما رفع التعارض بين الأخبار بعد التأمُّل فيها مجدّداً، لكنّها عقّدت موضوع الاعتماد على فرضية التقية في حلّ تعارض الأخبار لو كان موجوداً. ومن هنا نفهم كيف أنّ مشهور الفقه السنّي الذي يتحدّث عن الوضوء قبل أو بعد الغسل، معبّراً بتعابير من نوع «يسنّ الوضوء في الغسل» هو بعينه يلتزم برافعيّة الغسل للحدث الأصغر والأكبر معاً، اعتماداً على فكرة دخول الطهارة الصغرى في الكبرى، وعملاً بقاعدة: «إنّما الأعمال بالنيّات»، على تقريبٍ ذكروه في محلّه. ولو أعاد الفقيه النظر في مجموع روايات أهل السنّة والشيعة عن النبيّ وأهل بيته معتمداً على مبدأ التمييز المشار إليه آنفاً، فسوف يفهم النصوص هنا بطريقة أفضل بكثير، ولن يخلط بينها.

وعليه، فلا أدلّة الشيعة كافية في إثبات إغناء مطلق الغسل عن الوضوء؛ لأنّها إنّما تكفي ـ بعد ما قلناه ـ بناءً على مسلك حجيّة خبر الواحد الظنّي، لا الخبر الموثوق الاطمئناني؛ بل دلالة بعض الروايات التي اعتمدوا عليها فيها نظر كما أفاد بعض كبار الفقهاء؛ إذ لازم كليّة التعليل في بعضها أنّ الإنسان يمكنه بدل الوضوء أن يغتسل، ولو لم يكن هناك موجبٌ للغسل ولو استحباباً، وهذا معلوم البطلان.. ولا أدلّة أهل السنّة أيضاً، لعدم وجود وجهٍ مقنع فيها فراجع. كما أنّه لم يثبت استحباب الوضوء قبل أو بعد الغسل بوصفه سنّة نبويّة مرتبطة بآداب الغسل وأعماله المسنونة.

مسألة ٢٠٢: إذا خرجت رطوبة مشتبهة بعد الغسل، وشكّ في أنّه استبرأ بالبول أم لا، بنى على عدمه، فيجب عليه الغسل[١].

مسألة ٢٠٣: لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة، بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص والاختبار، وأن يكون لعدم إمكان الاختبار من جهة العمى، أو الظلمة، أو نحو ذلك.

مسألة ٢٠٤: لو أحدث بالأصغر في أثناء الغسل من الجنابة استأنف الغسل[٢]، والأحوط استحباباً ضمّ الوضوء إليه.

مسألة ٢٠٥: إذا أحدث أثناء سائر الأغسال بالحدث الأصغر أتمّها وتوضّأ، ولكنّه إذا عدل عن الغسل الترتيبي إلى الارتماسي، فلا حاجة إلى الوضوء، إلا في الاستحاضة المتوسّطة[٣].

مسألة ٢٠٦: إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل، فإن كان مماثلاً للحدث السابق، كالجنابة في أثناء غسلها، أو المسّ في أثناء غسله، فلا إشكال في وجوب الاستئناف[٤]، وإن كان مخالفاً له فالأقوى عدم بطلانه[٥]، فيتمّه ويأتي بالآخر،

---

(١) على البيان الذي ذكرناه في مسألة البلل المشتبه.

(٢) بل صحّ الغسل ويمضي به ويكمله، ولا حاجة للوضوء بعده، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

(٣) لا فرق بين غسل الاستحاضة المتوسّطة وغيرها من الأغسال غير الجنابة، في أنّه يلزمه الوضوء مطلقاً، عدل من الترتيبي إلى الارتماسي في الأثناء أو أكمل الترتيبيّ؛ إذ لا يوجد غسلٌ يُغني عن الوضوء غير غسل الجنابة، والمفروض أنّ عليه أن يتوضأ بعد هذا الغسل، سواء كان متوضئاً قبله أو لا؛ لفرض انتقاض وضوئه السابق ـ على تقديره ـ بحدثه أثناء الغسل.

(٤) بمعنى بطلان الغسل الأوّل، وهو الأقوى.

(٥) بمعنى أنّه لو أتمّه لارتفع الحدث الأوّل.

ويجوز الاستئناف بغسل واحد لهما ارتماساً. وأما في الترتيبي فيقصد به رفع الحدث الموجود على النحو المأمور به واقعاً[١]، ولا يجب الوضوء بعده[٢] في غير الاستحاضة المتوسطة.

مسألة ٢٠٧: إذا شكّ في غسل الرأس والرقبة قبل الدخول في غسل البدن، رجع وأتى به، وإن كان بعد الدخول فيه لم يعتن ويبني على الإتيان به على الأقوى[٣]، وأمّا إذا شك في غسل الطرف الأيمن فاللازم الاعتناء به حتى مع

---

(١) لا فرق بين الارتماسي والترتيبي هنا؛ فله أن يتمّ الغسل الأوّل ويأتي بغسل ثانٍ للحدث الذي وقع أثناء الغسل الأوّل، كما وله أن يترك الغسل الأوّل من حيث وقع الحدث أثناءه، ويستأنف غسلاً جديداً ارتماسيّاً أو ترتيبيّاً؛ فإنّ عدم عباديّة الغسل تعني هنا أنّ ما وقع لم يقع بحيث لا يمكن العود من الأوّل، فله الإعادة لتحقيق المطلوب منه. والتدقيقات التي طرحها الفقهاء هنا وأوجبت ما ذكره الماتن أعلاه هندسيّة وغير وجيهة. بل لو أنّ شخصاً كان يغتسل وفي وسط الغسل أراد أن يرجع ويبدأ من الأوّل، فله ذلك، ولا يلزم من ذلك لا تشريع محرّم ولا بدعة، ولولا بعض النصوص في باب الوضوء لأجزنا غسل الوجه واليدين عشر مرات.

(٢) هذا منه مبنيّ على إجزاء غير الجنابة عن الوضوء، وسيأتي ـ وتقدّم ـ أنّ الحقّ عدم الإجزاء مطلقاً إلا في الجنابة، وعليه فلو كانت تغتسل من غسل الحيض، ثمّ حدث مسّ الميت أثناء الغسل، وجب الوضوء بعد الغسل، سواء أتمّته واغتسلت للثاني أم أعادت من الأوّل؛ لأنّ غسل مسّ الميت كغسل الحيض لا يغني عن الوضوء.

(٣) بل عليه أن يعتني ويعود لغسل الرأس وهكذا، وهذا ليس فقط للقول بعدم جريان قاعدة التجاوز خارج باب الصلاة، بل لعدم وجود أجزاء للغسل أساساً ـ كما تقدّم ـ حتى يتحقّق موضوع قاعدة التجاوز، لكن لو كان من عادته مثلاً تقسيم غسل جسده على قسمين أو ثلاثة، ثمّ بعد أن شرع في الثاني شكّ في أنّه أتى بالأوّل أو لا، فلا يبعد الحكم بالصحّة والبناء على ما مضى بلا حاجة للإعادة، ونكتة ذلك ما ذهب إليه بعض متأخّري

الدخول في غسل الطرف الأيسر.

مسألة ٢٠٨: إذا غسل أحد الأعضاء، ثم شكّ في صحّته وفساده، فالظاهر أنّه لا يعتني بالشك، سواء كان الشك بعد دخوله في غسل العضو الآخر، أم كان قبله.

مسألة ٢٠٩: إذا شكّ في غسل الجنابة بنى على عدمه، وإذا شكّ فيه بعد الفراغ من الصلاة، واحتمل الالتفات إلى ذلك قبلها، فالصلاة محكومةٌ بالصحّة، لكنّه يجب عليه أن يغتسل للصلوات الآتية. هذا إذا لم يصدر منه الحدث الأصغر بعد الصلاة، وإلا وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل، بل وجبت إعادة الصلاة أيضاً إذا كان الشك في الوقت، وأمّا بعد مضيّه فلا تجب إعادتها[1]. وإذا علم ـ إجمالاً ـ بعد الصلاة ببطلان صلاته أو غسله، وجبت عليه إعادة الصلاة فقط.

مسألة ٢١٠: إذا اجتمع عليه أغسال متعدّدة واجبة، أو مستحبة، أو بعضها واجب وبعضها مستحب، فقد تقدّم حكمها في شرائط الوضوء في المسألة «١٤١»، فراجع[2].

المحقّقين من الفقهاء، من أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز ليست إلا قاعدة عقلائيّة تمّت الإشارة إليها في النصوص، وعليه فلا فرق في الجزء فيها بين أن يكون جزءاً شرعيّاً أو عقليّاً أو عاديّاً عرفيّاً.

(١) الأقرب هو كفاية الغسل حتى لو أحدث بالأصغر بعد الصلاة، بلا فرق بين بقاء الوقت أو مضيّه، فإنّ استصحاب عدم الغسل حاكم على المقام، لم يخرج منه سوى صحّة الصلاة؛ لقاعدة الفراغ، فتنحلّ العلوم الإجماليّة المفترضة هنا عندهم.

(٢) وقد أسلفنا التعليق هناك.

مسألة ٢١١: إذا كان يعلم ـ إجمالاً ـ أنّ عليه أغسالاً، لكنّه لا يعلم بعضها بعينه، يكفيه أن يقصد جميع ما عليه، وإذا قصد البعض المعيّن كفى عن غير المعيّن، وإذا علم أنّ في جملتها غسل الجنابة وقصده في جملتها أو بعينه، لم يحتج إلى الوضوء، بل الأظهر عدم الحاجة إلى الوضوء مطلقاً[1] في غير الاستحاضة المتوسّطة[2].

(١) الأقوى عدم إجزاء غير الجنابة عن الوضوء بلا فرق بين الأغسال الواجبة والمستحبّة. لكن في مورد بحثنا حيث لا تشترط النيّة في الأغسال حتى تصحّ، فإنّ وجود غسل الجنابة في حقّه واقعاً كافٍ في صيرورة غسله هذا مجزياً عن الوضوء ولو لم يقصده أو يلتفت إليه، بل حتى لو قصد غيره بنحو الـ «بشرط لا» من حيث غسل الجنابة.

(٢) وسوف يأتي البحث فيها قريباً إنْ شاء الله.

المقصد الثاني
غسل الحيض

وفيه فصول:

الفصل الأوّل
في سببه

وهو خروج[1] دم الحيض الذي تراه المرأة في زمان مخصوص غالباً، سواء خرج من الموضع المعتاد، أم من غيره[2]، وإن كان خروجه بقطنة، وإذا انصبّ من الرحم إلى فضاء الفرج ولم يخرج منه أصلاً ففي جريان حكم الحيض عليه إشكال، وإن كان الأظهر عدمه[3]، ولا إشكال في بقاء الحدث ما دام باقياً في

---

(١) سيأتي أنّ العبرة ليست بالخروج.

(٢) مع صدق أنّه دم الحيض، فالخروج من الموضع غير المعتاد مشروطٌ بالمحافظة على صدق عنوان الحيض عليه.

(٣) بل الأقوى جريان الحيض عليه ما دام يصدق أنّ هذه المرأة قد جاءتها العادة الشهريّة، وأنّ خروج الدم إلى الخارج هي مسألة وقت فقط، ويؤيّد ذلك ـ تأييداً ـ روايات بقاء الحدث ببقاء الدم في باطن الفرج والتي يوافق عليها الماتن نفسه. وبتعبير آخر: الوارد في النصوص عنوان الحائض أو التي جاءها الحيض أو حاضت أو نحو ذلك من التعابير التي لا ينافيها تعبير «رأت الدم» لأنّه مصداق لكونها قد حاضت. والفهم العرفي للحيض وأنّها حاضت هو المحكَّم، فإذا نزل الدم وانصبّ في فضاء الفرج وبعد دقيقة واحدة سوف يخرج مثلاً، فهل تقول النساء بأنّ هذه المرأة قد جاءتها العادة الشهريّة أو لا؟ وهذا غير باب المنيّ؛ لأنّ الموضوع هناك ـ بحسب النصوص ـ هو خروج المنيّ، وليس تحرّك المنيّ

باطن الفرج.

مسألة ٢١٢: إذا افتضّت البِكْر فسال دمٌ كثير، وشكّ في أنّه من دم الحيض، أو من العذرة، أو منهما، أدخلت قطنة وتركتها مليّاً ثمّ أخرجتها إخراجاً رفيقاً، فإن كانت مطوّقةً بالدم، فهو من العذرة، وإن كانت مستنقعة فهو من الحيض، ولا يصحّ عملها بقصد الأمر الجزمي بدون ذلك ظاهراً[1].

مسألة ٢١٣: إذا تعذّر الاختبار المذكور[2] فالأقوى الاعتبار بحالها السابق من حيضٍ أو عدمه، وإذا جهلت الحالة السابقة فالأحوط استحباباً الجمع بين عمل الحائض والطاهرة. والأظهر جواز البناء على الطهارة.

الفصل الثاني
[سنّ عروض الحيض]

كلّ دمٍ تراه الصبيّة قبل بلوغها تسع سنين ولو بلحظة، لا تكون له أحكام

من دون خروج، ولا يصدق على شخص أنّه أجنب لمجرّد تحرّك المني دون خروج تماماً، كما لا يصدق عليه أنّه بال أو.. لمجرّد تحرّك البول أو الريح دون خروج وهكذا.

عدم تعبُّدية طريقة التمييز المنصوصة بين دم الحيض والبكارة

(١) لم تثبت هذه الطريقة بوصفها أمارة تعبّديّة، بل العبرة بحصول الوثوق بكونه حيضاً ولو من خلال قول من له خبرة، أو قيام حجّة معتبرة شرعيّة، وإلا لم يحكم بالحيضيّة مع عدم ثبوتها بحجّة معتبرة ولو كانت هو الاستصحاب كما سيشير له الماتن في المسألة اللاحقة. والروايات الواردة هنا ـ مضافاً لكونها آحادية ـ تشتمل على علامات استفهام تعرّضنا لها في محلّه، وعلى رأسها رواية خلف بن حماد الكوفي.

(٢) يفهم من كلامه أنّ هذا الاختبار واجب شرعي شرطي ولو في الجملة، ولمّا لم يثبت لدينا دليل هذا الاختبار كما قلنا، فإنّه لا يجب شرعاً التثبّت من كونه دم حيض أو غيره، وعليه فيمكنها العمل بالاستصحاب أو بالطهارة ولو من دون فحص.

الحيض، وإن علمت أنّه حيض واقعاً، وكذا المرأة بعد اليأس[١]. ويتحقّق اليأس ببلوغ خمسين سنة في غير القرشيّة على المشهور، ولكنّ الأحوط في القرشية وغيرها الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة بعد بلوغها خمسين، وقبل بلوغها ستين إذا كان الدم بصفات الحيض، أو أنّها رأته أيام عادتها. والمشكوك في أنّها قرشية بحكم غير القرشيّة[٢].

---

(١) إذا أحرزت الحيضيّة ترتّبت أحكام الحيض ولو كان قبل التسع أو بعد اليأس، على فرض تحقّقه، ومن ثمّ يحكم ببلوغها بذلك ولو كانت تحت التسع، وبعدم يأسها ولو كانت فوق سنّ اليأس المذكور لديهم، بلا فرق بين كون المرأة هنا شاكّة في وصولها حدّ البلوغ أو حدّ اليأس أو لا.

سنّ اليأس عند المرأة أمرٌ واقعيّ غير تعبديّ (نقد قول المشهور)

(٢) موضوع سنّ اليأس للمرأة من الموضوعات المهمّة في الفقه والقانون الإسلامي، حيث تترتّب على تحديده وتعيينه نتائج فقهيّة متعدّدة تتعلّق بالمرأة في حياتها الفرديّة وسلوكها العبادي، وفي علاقاتها الزوجيّة، وفي قضايا العِدَد والطلاق، وغير ذلك مما هو مذكور في أبواب متفرّقة من الفقه الإسلامي.

المسألة المهمّة هنا هو في تحديد سنّ اليأس للمرأة، فالفقه الإسلامي ما دام قد رتّب نتائج على عنوان اليأس، فلا بدّ من البحث في معيار تحديد هذا العنوان، وهذا ما دفعهم لدراسة هذا الموضوع، فلم يقتصر الفقهاء على عنوان اليأس نفسه، بل اعتبروا أن الشريعة تدخّلت في تحديد السنّ الذي تكون فيه المرأة يائسة بحيث ما تراه من دمٍ بعد هذا السنّ فهو استحاضة أو يتطلّب الاحتياط مثلاً أو غير ذلك، وما تراه قبل ذلك فهو حيض ضمن المعايير الواردة في كتاب الحيض، وهكذا. فما هو سنّ اليأس؟ وما المرجع في تحديده؟

انقسم فقهاء الإماميّة هنا في الأعمّ الأغلب إلى فريقين (بعيداً عن نظريّات التمييز بين القرشيّة والنبطيّة والعربيّة وغيرها)؛ ففيما قال الفريق الأوّل بأنّ سنّ اليأس خمسون سنة

قمريّة، فإذا بلغتها المرأة صارت يائسة وتترتّب عليها تمام الأحكام التي تلحق اليائسة؛ ذهب الفريق الثاني من الفقهاء إلى أنّ اليأسَ يكون ببلوغ ستّين سنة، وهذه الأرقام نتجت في العادة عن كيفيّة تعاملهم مع الروايات الواردة في الموضوع، رغم قلّة عدد الروايات الواردة في تحديد السنّ جدّاً مع كون الموضوع شديد الابتلاء!

لكنّ رأياً مخالفاً للمشهور ذهب إلى أنّ سنّ اليأس شأنٌ تكوينيٌّ ليس له عمر معيّن، ويختلف باختلاف النساء. ومن العلماء الذين رأيتُ لهم فتوى بهذا الرأي: السيد محمّد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني، والشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي، والشيخ محمّد اليعقوبي، والسيد محمد تقي المدرسي، وغيرهم. وسوف نشير لأبرز آراء الفقه السنّي قريباً، فانتظر.

والأقرب بالنظر هو أنّ سنّ اليأس في الشريعة الإسلاميّة عنوانٌ واقعي غير تعبّدي، وهو السنّ الذي ـ وفقاً للبيان القرآني ـ تصبح فيه المرأة يائسةً تماماً من الحيض يأساً ناتجاً عن الحالة الطبيعيّة الجسديّة، فينعدم عندها احتمال الحيض بحيث لم تعُدْ ترجوه (وكلامنا ليس في المُستَرَابَة كما هو واضح). وهذا العنوان قد يختلف باختلاف النساء من حيث الجينات وطبيعة البدن والمناطق الجغرافيّة والمناخيّة، حيث يقال بأنّ نساء الهنود الحمر يبلغن سنّ اليأس في الخمسين، فيما السنّ عند الصينيّات هو الأربعين، ويبلغ عند بعض شعوب شرق سيبيريا ما بين الثلاثين والخمس وثلاثين، وهكذا، فإذا أحرزت المرأة أنّها يئست من المحيض ترتّبت عليها أحكام اليائس ولو كان عمرها دون الخمسين، وإذا ظلّت ترى الدم كما كانت تراه من قبل وكانت النسوة مثلها تشبهها في حالتها مثل قريباتها مثلاً، أو ثبت بالفحص أو الكشف العلمي أنّه حيضٌ، فإنّها لا تكون يائسةً ولو تجاوزت الستّين سنة. ولو وقعت في شكّ في كونها قد انقطع عنها الحيض نهائيّاً أو لا، ولم يكن يمكنها رفع الشك بطرق علميّة أو نحوها، مثل جعل الحالة الغالبة لنساء منطقتها وقريباتها بمثابة قرينة وثوقيّة على اليأس، فإنّ مقتضى القاعدة هو عدم ترتيب آثار اليائس عليها حتى يحصل لها اليقين بذلك، ويتحقّق الموضوع الحقيقي الذي هو اليأس من الحيض، وإن كان مقتضى الاحتياط الحَسَن هو الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة بعد الستين لو

استمرّت معها حالة الشكّ هذه، وكان الدم مما يمكن ترتيب عنوان الحيض عليه لولا فكرة اليأس.

كما أنّ الأقوى عدم الفرق في سنّ اليأس ـ من الزاوية الشرعيّة الاعتباريّة ـ بين القرشيّة والنبطيّة وغيرهما، فإذا قلنا بأنّ سنّ اليأس هو الخمسين فهو سنٌّ لتمام أنواع النساء، وكذا لو قلنا بأنّه الستين، بل وكذا لو قلنا بأنّه أمرٌ تكويني ـ ثابت واحد أو مختلف بين النساء والشعوب ـ ليس له تحديدٌ شرعي تعبّدي، فلا فرق بين القرشيّة وغيرها في هذه الأمور.

وهذا الموضوع لا يسعني مع الأسف الإطالة فيه هنا؛ لضيق المجال، لكنّني أشير لنقاط مفتاحيّة يمكن للراغبين بمراجعة البحث التأمُّل فيها:

أ ـ إنّ النصّ القرآني جعل المعيار هو اليأس من المحيض، وكذلك كانت معه مجموعة كبيرة من الروايات التي استخدمت تعبير اليأس من المحيض ومثلها لا تحيض، أو تعبير: لا تلد أو لا تحبل، ونحو ذلك. وهذه عناوين واقعية تكوينية خارجيّة.

ب ـ إنّ الروايات الواردة تقع على ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: ما دلّ على أنّ حدّ اليأس هو الستّون سنة قمريّة، وهو كلّ من خبر عبد الرحمان بن الحجّاج، ومرسل الكليني. ولعلّ مرسل الكليني هو عين خبر ابن الحجّاج. وهذان الخبران ضعيفان تارةً بالإرسال، وأخرى بضعف طريق الطوسي لابن فضّال على التحقيق.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ الحدّ هو خمسون سنة، وهما خبران ينتهيان أيضاً لابن الحجّاج، إلى جانب مرسل ابن أبي نصر البزنطي. وأحد الخبرين مع مرسل البزنطي ضعيفان بسهل بن زياد، أمّا الخبر الآخر فهو أيضاً ضعيف السند ـ على التحقيق ـ بتردّد محمد بن إسماعيل الراوي للخبر عن الفضل بن شاذان بين النيسابوري الذي لم تثبت وثاقته والبرمكي الذي ثبتت وثاقته.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين القرشيّة فستين وغيرها فخمسين، مثل مرسل الطوسي في المبسوط، ومرسل الصدوق في الفقيه.

وبعيداً عن كونها برمّتها مجموعة أخبار آحاديّة متعارضة، مع احتمال كون أربعة منها

ليست سوى روايةٍ واحدة، وهي رواية ابن الحجّاج (رواياته الثلاث مع مرسل الكليني)، كما وبعيداً عن ضعفها السندي جميعاً على التحقيق، وبعيداً أيضاً عن المجموعة الثالثة التي سنناقشها بعد قليل، سوف أتوقّف عند نقطتين:

النقطة الأولى: إنّ ابن الحجّاج بنفسه روى لنا خبر الستّين وخبر الخمسين، والغريب أنّه في الموردين روى عن ابن الحجّاج شخصٌ واحد وهو صفوان، الأمر الذي أثار استفهامات، من احتمال حصول خطأ في نسخة معيّنة أو في نقلٍ ما، فرجّحوا الخمسين تارةً والستين أخرى. واحتمل بعضهم صدور الروايتين من الإمام معاً فيقع التعارض وهكذا. وترجيح الخمسين على الستين أو بالعكس ليس مقنعاً، وتفصيله في محلّه.

النقطة الثانية: إنّ جمهور العلماء يتعاطون مع مثل هذا النوع من النصوص على أنّه تأسيس لسنّ يأسٍ شرعيٍّ تعبّدي، فيُصبح لدينا يأسٌ تكويني ويأسٌ شرعي، والمعيار هو اليأس الشرعي، فإذا بلغت الخمسين فهي يائس ولو لم تكن يائساً في الواقع، بل كانت على يقين بأنّ الدم الذي تراه ما يزال هو الدم عينه الذي كان يأتيها من قبل، وهو ما أثار نقد المحقّق الخراساني الذي أجاب عليه السيد الخميني بأنّه أمرٌ طبيعيٌّ جداً من حيث إنّ الشريعة تؤسّس مقولاتها ولو كانت على خلاف الواقع التكويني؛ لأنّ المسألةَ هي مسألةُ اعتباراتٍ تشريعيّة وقانونيّة.

لكنّ هذا النوع من فهم هذا النمط من النصوص، رغم أنّ نصوص الكتاب والسنّة تستخدم عبارة «اليأس من المحيض» وعبارات «مثلها لا تحيض» وأمثال ذلك كما تقدّم..، هذا الفهم مبنيٌّ على مصادرة مسبقة ترى أنّ الإمام هنا في مقام تعيين سنٍّ شرعي تعبّدي، وهذا يحتاج لدليل، فلعلّه في مقام بيان الغالب، فكيف عرفنا أنّه يقوم بتحديد سنٍّ شرعي تعبّدي، ولا يقوم بتحديد سنّ اليأس في نساء عصره؟! تماماً كما لو سألنا النساء اليوم عن سنّ اليأس فقد تجيبك واحدة وتقول: إنّه ثمانية وأربعون أو اثنتان وخمسون، تماماً كما في الرواية عند أهل السنّة من أنّ عائشة قالت بأنّ الخمسين هو سنّ اليأس، وأنّ هذا السنّ هو سنّ الخروج من الحيض. فاللغة هنا هي لغة واقعيّة وليست لغة تشريعيّة تعبديّة تأسيسيّة. وإثبات العكس يحتاج لدليل؛ لأنّ المسؤول عنه شأنٌ واقعيّ تكويني (انقطاع الحيض)،

فالذهنيّة التي حكمت الفقهاء وبُنيت على مصادرة أنّ النبيّ والإمام دائماً يتكلّمان بوصفهما مفتيين، وليس على مصادرة التمييز بين طبيعة السؤال والجواب.. هي التي أفضت للقول بوجود سنّ يأسٍ تعبديّ ولو لم يكن معه أيّ يأسٍ حقيقي، والمفروض أنّ كلمة «اليأس» هذه استخدمها القرآن نفسه، وكان بإمكانه أن يستخدم مباشرةً عنوان «الخمسين» ما دام لم يعد لليأس أيّ موضوعيّة.

وإذا لم تقبل معي أنّ جواب الإمام هنا لبيان الغالب في عصره (مقام الإخبار)، لا في مقام بيان أمرٍ تعبّدي تأسيسي (مقام الإنشاء)، فلا أقلّ من حصول الالتباس والشكّ في المراد من هذه الأجوبة، على خلاف ما اعتادَتْ عليه الذهنيّة الفقهيّة السائدة التي تجزم بأنّ المراد هو بيان التأسيس التعبّدي، وعليه فلا يمكن الأخذ بدلالة هذه الروايات الآحاديّة على تأسيس أمر هو على خلاف الواقع التكويني الذي اعتبر معياراً في نصّ الكتاب والسنّة. وإن أَبَيْتَ أيضاً فلا أقلّ من الحمل على صورة الشكّ بحيث يكون بيان الحالة الغالبة موجباً لقوّة الظنّ بأنّها يئست، أو يحمل على تبيان مقتضى الظاهر بالنسبة لغير المرأة نفسها وأمثال ذلك، فانتبه.

وهذا ما أطلقنا عليه في بحوثنا الأصولية عنوان «الشخصيّة الموضوعية للنبيّ والإمام»، بمعنى أنّه يقوم بالجواب عن الموضوعات الخارجيّة بناء على قانون الغلبة؛ لمساعدة المكلّفين على إدارة تطبيقهم للأحكام الشرعيّة على الأقلّ في موارد الالتباس، لا أنه يريد نسخ العنوان القرآني والحديثي وإعادة تعريفه بطريقة تُلغي موضوعيّته، وهو عنوان اليأس.

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول تلك القاعدة التي استوحيناها من طرائق تعبير الأئمّة، وهو أنّ هذا الموضوع ليس عند أهل السنّة فيه أيّ حديث أو رواية نبويّة، وإنّما قال جمهور الأحناف بأنّ سنّ اليأس خمس وخمسون، ونسبوه لبعض المتقدّمين. وقال جمهور المالكية بأنّه سبعون، ومال اليه بعض الفقهاء من غيرهم. ونفت الشافعيّة وجود سنٍّ خاصّ لليأس، لكن قال بعضهم بأنّه اثنتان وستون سنة. وقالت الحنابلة بأنّه خمسون اعتماداً على مثل رواية عائشة. وبعض فقهاء أهل السنّة أرجع الأمر للمتعارف المحيط بالمرأة من

الأقارب والمجتمع ونحو ذلك. وعندما يخالف الأئمّة ـ قبل عصر ابن حنبل في مورد بحثنا ـ جمهور فقهاء أهل السنّة في مسألةٍ، فهم في العادة لو كانوا بصدد بيان أمرٍ تشريعيّ تأسيسي، لنسبوه لعليّ أو للنبيّ؛ لتأكيد الاحتجاج على الجمهور ونشر الرأي الشرعي الصحيح من خلال نشر الرواية النبويّة فيه، وهو ما لم نجده هنا إطلاقاً، الأمر الذي يعزّز ـ مع قلّة عدد الروايات في موضوعٍ ابتلائيّ من هذا النوع على غير صعيدٍ ـ أنّ هذه التحديدات لم تكن تأسيسات شرعيّة، بل بيانات إخباريّة في زمانهم، والمعيار الشرعي هو المعيار الذي وضعه القرآن ونصوص السنّة (اليأس).

وعليه، فسنّ اليأس هو السنّ التي ينعدم فيها احتمال الحيض بالنسبة لهذه المرأة بشكلٍ نهائي غير مؤقّت، فلو ثبت أنّ هذا حيض ولو بلغت السبعين حكم بالحيضيّة، والعكس صحيحٌ. ونترك التفصيل لمجال أوسع.

عدم الفرق في سنّ اليأس بين المرأة القرشيّة والنبطية وغيرهما

هذا على صعيد سنّ اليأس من حيث ذاته، وأمّا على صعيد التفصيل بين القرشيّة وغيرها، فيمكن القول بأنّه قد ذهب الكثير من فقهاء الإماميّة ـ بل لعلّه المشهور ـ إلى أنّ هناك فرقاً في سنّ اليأس بين المرأة القرشيّة وغيرها، ونقل الشيخ المفيد تمييزاً مشابهاً بين النبطيّة والقرشيّة وغيرهما، ففي القرشيّة سنّ اليأس هو بلوغ ستين سنة قمريّة، وفي غير القرشيّة هو بلوغ المرأة لخمسين سنة.

والمراد عندهم بالمرأة القرشيّة ـ على ما هو المتداول ـ تلك التي ينتهي نسبها إلى النضر بن كنانة، والذي هو الجدّ الأعلى للقبائل العربيّة التي عاشت في مكّة، وإليه يرجع بنو هاشم وبنو أميّة وبنو عديّ وبنو تميم وغيرهم. وقال بعضٌ بأنّ قريشاً تنتسب قبائلُها لفهر بن مالك بن نضر، فأولاد أخي فهر لا ينتسبون إلى قريش، وإن كانوا من أولاد مالك بن نضر. ويظهر هذا الفرق بين القرشيّة وغيرها في العرف الاجتماعي اليوم بشكل أكبر بين المرأة الهاشميّة أو العلويّة أو الفاطميّة وبين عموم النساء غير القرشيّات.

لكنّ العديد من الفقهاء لم يوافقوا على هذا التمييز بين القرشيّة وغيرها في سنّ اليأس،

مثل الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي والمحقّق الحلّي وابن إدريس الحلّي في بعض كتبهم على الأقلّ، **أمّا في العصر الحديث فبدأ القول بعدم التمييز يظهر أكثر فأكثر على مستوى البحوث العلميّة، أمّا على مستوى الفتاوى والرسائل العمليّة:**

أ ـ فبعضهم ذهب إلى الاحتياط الوجوبي بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة في المرأة القرشيّة وغيرها بين سنّ الخمسين والستّين، فتجب عليهما الصلاة والصيام وغيرهما في الوقت الذي يحرم عليهما دخول المساجد والارتباط الجنسي وغير ذلك. وممّن احتاط وجوباً هنا السيّد الخوئي، والسيّد محمود الهاشمي، والشيخ الوحيد الخراساني، وغيرهم. وهذا الاحتياط الوجوبي ليس مرجعه للقرشيّة، بل لاختلاف النصوص بين الستين والخمسين، فراجع.

ب ـ وبعضٌ آخر من العلماء رفض ـ على مستوى الإفتاء ـ التمييزَ المذكور، بل ولم يقُلْ بالاحتياط الوجوبي، معتبراً أنّ سنّ اليأس واحدٌ بين جميع النساء، سواء اعتبرناه الخمسين أم الستين أم غير ذلك. ومن هؤلاء: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمد جواد الغروي الإصفهاني، والسيد علي السيستاني، والشيخ محمّد الصادقي الطهراني، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، والسيّد محمّد حسين فضل الله (احتاط استحباباً بالجمع)، والسيّد كمال الحيدري، والسيّد كاظم الحائري، وغيرهم.

ورغم اتساع جمهور القول بعدم التفصيل بين القرشيّة وغيرها مؤخّراً، غير أنّ القائلين بهذا التفصيل ما زالوا يشكّلون نسبة كبيرة بين الفقهاء.

والأقوى هو عدم الفرق في سنّ اليأس بين القرشيّة والنبطيّة وغيرهما، فإذا قلنا بأنّ سنّ اليأس هو الخمسين فهو سنٌّ لتمام أنواع النساء، وكذا لو قلنا بأنّه الستين، بل وكذا لو قلنا بأنّه أمرٌ تكويني ليس له تحديدٌ شرعي تعبّدي، فلا فرق بين القرشيّة وغيرها في هذه الأمور.

والمستند العمدة لديهم هنا هو رواياتٌ قليلة جداً، لا تزيد على أصابع اليد الواحدة، وكلّها مراسيل، وبعضُهم اعتمدها:

أ ـ إمّا لكون المرسِل هو الشيخ الصدوق مع القول بحجيّة مراسيل الصدوق.

مسألة ٢١٤: الأقوى اجتماع الحيض والحمل حتى بعد استبانته[1]، لكن لا

وهو مبنى لم نوافق عليه، على ما حقّقناه في محلّه، وأشرنا له سابقاً.

ب ـ أو لتصحيح مراسيل ابن أبي عمير، وهو أيضاً مبنىً ناقشناه في محلّه بالتفصيل، فراجع.

ج ـ أو على أنّ الحكم بالتمييز بين القرشيّة وغيرها مشهورٌ قديماً وحديثاً؛ فإمّا تكفي الشهرة في نفسها بناء على حجيّة الشهرة الفتوائيّة، أو تكون جابرةً لضعف أسانيد الأخبار القليلة الضعيفة هنا. وكلاهما ـ أعني حجيّة الشهرة الفتوائيّة في نفسها وقاعدة الجبر السندي ـ لم تثبتا على ما بحثناه في محلّه، فراجع. بل الأمر عندي في القضيّة مرتبطٌ أيضاً بأصل مسلك حجيّة خبر الواحد الظنّي، فضلاً عن بعض الملاحظات المتنيّة.

عدم اجتماع الحيض مع الحمل نوعاً، ونقد قول المشهور ومنهج مقاربتهم

(١) المعروف علميّاً أنّ الحيض لا يجتمع مع الحمل، وأنّ ما هو متعارف بين العديد من النساء، وبخاصّة في الثلث الأوّل من الحمل، من رؤية بعض الدم ناتجٌ عن عوامل أخرى توجب نزيفاً، مثل تكوّن تجمُّع دموي مكان الانغراس، بل قد يكون مؤشِّراً على احتماليّة حدوث إجهاضٍ، فإذا حصل العلم بعدم الحيض أثناء الحمل نتيجة المعطيات العلميّة المؤكّدة فإنّ هذا بنفسه كافٍ في ترجيح الروايات النافية لاجتماع الحيض مع الحمل على تلك المثبتة. ودعوى أنّ الشارع لا يتكلّم إلا بما هو شارع، ولا يتكلّم بما هو ناظرٌ للشأن التكويني، لا دليل يثبتها على الإطلاق ما لم تقم قرائن مورديّة، وهذا ما له تأثيرات كبيرة على الاجتهاد الشرعي في الأبواب المختلفة، حيث فرضوا ـ مصادرةً ـ أنّ الأصل في كلام النبيّ والإمام هو التشريع، فحملوا الكثير من النصوص على التعبدية والتنزيل القانوني. كما أنّ إفتاء النبيّ أو الإمام أحياناً على وفق المعطيات العلميّة في عصرهم والمتعلّقة بتشخيص المصاديق، لا ببيان الأحكام الكليّة، لا دليل يمنعه كلاميّاً، والتفصيل في محلّه.

وبهذا يعلم عدم صحّة ما ذهب إليه جمع من فقهاء المالكيّة والشافعيّة والإماميّة من اجتماع الحيض والحمل، وأنّ الأقرب ما ذهب إليه جمعٌ من الأحناف والحنابلة من عدم اجتماعهما. نعم يجتمع الحيض مع الرضاع قطعاً.

يترك الاحتياط فيما يرى بعد أوّل العادة بعشرين يوماً، إذا كان واجداً للصفات[١].

الفصل الثالث

أقلّ الحيض وأكثره

أقلّ الحيض ما يستمرّ ثلاثة أيام[٢] ولو في باطن الفرج، وليلة اليوم الأوّل

وهذا كلّه على تقدير أنّنا لم نجزم في موردٍ هنا أو هناك أنّ هذا الدم دم حيضٍ، نتيجة حالة خاصّة استثنائيّة لدى هذه المرأة أو تلك، لو تحقّق ذلك على أرض الواقع.

(١) قد ظهر الموقف فيه مما تقدّم.

تعيين أقلّ الحيض بثلاثة مع الاستمرار فيها وأكثره بعشرة أماراتٌ غالبية نوعيّة، غير تعبديّة

(٢) هذا التحديد تضعه النصوص لتعيين مصاديق العناوين بأمارات غالبيّة، بمعنى أنّه عندما لا نعرف أنّ هذا الدم هل هو حيض أو لا، أو عندما نريد أن نتعامل بعيداً عن أيّ معطى إضافي علمي، فإنّنا نرجع إلى هذه المعايير الغالبيّة لضبط مصاديق الأحكام الشرعيّة، فاحتمال كون الدم حيضاً في أقلّ من ثلاثة أيام هو ـ في العادة ـ احتمال ضئيل لا يعتنى به، لكن لو قام الدليل على كونه حيضاً وأنّه ليس شيئاً غير دم الحيض المعروف بين النساء، واستمرّ يومين مثلاً ـ كما لو تناولت دواء يوجب صيرورة حيضها كلّ شهر أربع مرّات في كلّ مرّة يومين ـ فإنّ الحكم بعدم التحيّض في غاية الإشكال، **فالأقرب ـ وفاقاً للمالكيّة، وخلافاً للإماميّة والأحناف، وكذلك للشافعية والحنابلة (الذين يرون أقلّ الحيض يوماً كاملاً) ـ أنّه في لوح الواقع لا يوجد حدٌّ للحيض، لكنّنا نضيف أنّه ما لم تقم معطيات أخرى فإنّ المرجع الضابط في لسان النصوص هو الأيام الثلاثة.**

وسبب فهمنا هذا راجع لكون الفقهاء يفهمون من كلّ نصّ صدر من النبيّ أو الإمام أنّه بمثابة بيان تشريعي، فلو لم يطابق الواقع اعتبروه تنزيلاً تعبّدياً وتأسيساً لمفهوم شرعي

كليلة الرابع خارجتان، والليلتان المتوسّطتان داخلتان، ولا يكفي وجوده في بعض كلّ يوم من الثلاثة، ولا مع انقطاعه في الليل[١]، ويكفي التلفيق من أبعاض اليوم.

منفصل عن الواقع، من هنا يكون عندهم حيض شرعي وحيض تكويني واقعي، وقد صرّح الماتن بذلك في أوّل الفصل الثاني من الحيض هنا، أمّا لو قلنا بأنّ المشرّع له نحوان من البيان: بيان قانوني يبيّن فيه الكلية القانونيّة، مثل: كلّ مسكر حرام، وبيان خارجي يعمل فيه على قانون الغلبة في مجال المصاديق فيحدّد للمكلّفين الحكم وفقاً للمعطيات الغالبيّة المتوفّرة إخراجاً لهم عن الاضطراب وعدم الوضوح، وضبطاً للتشريعات في عالم التطبيق، ففي مثل هذه الحال لا يمكننا فهم نصوص الحدّ الأدنى والأعلى للحيض على أنّها تأسيس لحيض قانوني شرعي اعتباري، بل تحتمل جدّاً أن تكون بياناً للشأن الخارجي، ويكثر ذلك عندما لا يستشهد الإمام بنصّ قرآني أو نبويّ في إثبات ما يقول إلى جانب عدم تداول نصّ نبوي كلّي في وسط فقهاء الجمهور، بل نراهم يعتمدون على خبراتهم البشريّة وتطبيقهم للكليات لا أكثر.

وعليه، فيكفينا عدم ثبوت أصالة البيان الكلّي القانوني في كلمات النبي والإمام؛ لعدم الدليل عليها، مع أصالة تبعيّة الأحكام للعناوين الواقعيّة بحسب الفهم العرفي، لكي نلتزم بالتحيّض فيما لو رأت الدم في أقلّ من ثلاثة أيام عالمةً علماً موضوعيّاً حجّةً أنّه حيضٌ واقعي، وإن كان الاحتياط وجيهاً هنا بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة. وسوف يأتي ـ إنْ شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن الاستحاضة ما يرتبط بهذا الأمر، فانتظر.

(١) هذه نتائج شرط الاستمرار الذي ذكره الماتن مطلع الكلام، غير أنّه لا دليل على شرط الاستمرار، بل المهمّ صدق أنّ الدم جاءها لثلاثة أيّام، فلو رأت الدم صباحاً، ثمّ انقطع مساء، ثم رأته في صباح اليوم التالي، ثم انقطع ظهر اليوم الثاني، ثمّ رأته منتصف ليلة الثالث وهكذا حتى تمّت الثلاثة، حُكِم بالحيضيّة. والنصوص وردت في مقام بيان عدد الأيام التي يكون الحيض فيها ما بين بدايته ونهايته، لا في مقام بيان الاستمرار، فراجع.

وأكثر الحيض عشرة أيام، وكذلك أقلّ الطهر[١]، فكل دم تراه المرأة ناقصاً عن ثلاثة، أو زائداً على العشرة، أو قبل مضيّ عشرة من الحيض الأوّل، فليس بحيض[٢].

الفصل الرابع
[ذات العادة]

تصير المرأة ذات عادة بتكرّر الحيض مرّتين متواليتين من غير فصل بينهما بحيضة مخالفة[٣]، فإن اتفقا في الزمان والعدد ـ بأن رأت في أوّل كلّ من الشهرين المتواليين أو آخره سبعة أيام مثلاً ـ فالعادة وقتيّة وعدديّة، وإن اتفقا في الزمان

(١) الكلام في أكثر الحيض وأقلّ الطهر يطابق الكلام في أقلّ الحيض، فلا نعيد. وبه يُعلم أنّ ما ذهب إليه جمهور فقهاء أهل السنّة ـ عدا الحنابلة ـ من أنّ أقلّ الطهر خمسة عشر يوماً، وكذا ما ذهب إليه الحنابلة من أنّه ثلاثة عشر يوماً، ليس مطلقاً ولا نهائيّاً.

ولا بأس أيضاً أن نشير إلى أنّ الدورة الشهرية لو تأخّرَتْ عن شهرٍ أو شهرين أو أكثر بسبب زيادةٍ في الوزن أو بسبب متلازمة تكيّس المبايض، فإنّ بطانة الرحم تتراكم وينزل دم الدورة الشهرية لمدّة أكثر من عشرة أيام، بل وأسبوعين، بعين صفات دم الحيض. نعم، لو كان النزيف طويل المدّة مسبَّباً عن وجود لحميّةٍ أو تليّفٍ ببطانة الرحم أو عضال الرحم أو بسبب اضطرابات في الغدّة الدرقيّة، فإنّ الأمر نفسه يحدث لكن يكون الدم هنا أحمر غير غامق، وفي هذه الحالات التي تعتبر ـ علميّاً ـ حالاتٍ مرضيّةً، يمكن أن يكون أقلّ الطهر أقلّ من عشرة أيام لكنّ الدم الثاني لا يصنف دورة شهرية طبيعيّة، وهذا يتوافق مع النصوص. هذا كلّه يؤكّد أنّ هذه الأرقام جميعاً هي أرقام غالبيّة لحالة الدورة الشهريّة الطبيعيّة غير المَرَضِيّة، وسيأتي في بحث الاستحاضة ما ينفع أيضاً.

(٢) اتضح الحال فيه مما تقدّم آنفاً.

(٣) الأقرب أنّ العادة تكون بتكرّر ما يماثلها بشكل يقال عرفاً ـ وبخاصّة بين النساء ـ: إنّ لهذه المرأة عادة، فلو لم يحصل ذلك ولو بمرّتين متواليتين فليست ذات عادة؛ فإنّ عمدة الدليل هنا على المرّتين خبران آحاديّان، أحدهما ضعيف الإسناد.

خاصّة دون العدد ـ بأن رأت في أوّل الشهر الأول سبعة وفي أول الثاني خمسة ـ فالعادة وقتيّة خاصة[١]، وإن اتفقا في العدد فقط ـ بأن رأت الخمسة في أوّل الشهر الأوّل وكذلك في آخر الشهر الثاني ـ مثلاً فالعادة عدديّة فقط.

مسألة ٢١٥: ذات العادة الوقتيّة ـ سواء أكانت عددية أم لا ـ تتحيّض بمجرّد رؤية الدم في العادة أو قبلها، أو بعدها بيوم، أو يومين[٢]، وإن كان أصفر رقيقاً[٣] فتترك العبادة، وتعمل عمل الحائض في جميع الأحكام، ولكن إذا انكشف أنّه ليس بحيض؛ لانقطاعه قبل الثلاثة مثلاً[٤]، وجب عليها قضاء الصلاة.

مسألة ٢١٦: غير ذات العادة الوقتية، سواء أكانت ذات عادة عدديّة فقط أم لم تكن ذات عادة أصلاً كالمبتدئة، إذا رأت الدم وكان جامعاً للصفات، مثل الحرارة، والحمرة أو السواد، والخروج بحرقة[٥]، تتحيّض أيضاً بمجرّد الرؤية،

---

(١) ليس المعيار في الوقتيّة ـ كما قد توهمُه عبارةُ الماتن ـ أن تأتيها العادة في هذا اليوم أو ذاك من الشهر فقط، بل يمكن تحديدها بالفواصل بين الحيضات، فلو كانت تأتيها بعد نهاية حيضها السابق بأسبوعين، صار اليوم الخامس عشر هو وقت عادتها، وهكذا. ويظهر ذلك أكثر لو كانت وقتيةً فقط وليست عدديّة، فقد تأتيها ثلاثة أيام مرّة وسبعة أخرى، لكنّها في كلّ مورد تأتيها تجزم بأنّ العادة التالية ستكون بعد أسبوعين من نهاية الدورة الأولى.

(٢) هذا مذكور في النصوص لبيان القلّة، فلو كان نصف يوم أو يومين ونصف أو ثلاثة أيّام، بحيث يكون في العادة معروفاً بين النساء تقدّم الحيض بمثل ذلك، حكم بالحيضيّة.

(٣) بمعنى أنّه لم يكن بصفات الحيض المعهودة.

(٤) هذا المثال من الماتن مبنيّ على شرط الأيّام الثلاثة كحدّ أقل، وقد تقدّم الكلام فيه في الفصل الثالث من الحيض.

صفات الحيض المنصوصة علامات غالبيّة وثوقيّة وليست تعبديّة

(٥) الصفات المشار إليها والمذكورة في النصوص ليست تعبّديّةً، بل هي أمارات الحيض

ولكن إذا انكشف أنّه ليس بحيض لانقطاعه قبل الثلاثة مثلاً، وجب عليها قضاء الصلاة، وإن كان فاقداً للصفات، فلا يحكم بكونه حيضاً[١].

مسألة ٢١٧: إذا تقدّم الدم على العادة الوقتية، بمقدارٍ كثير أو تأخّر عنها، فإن كان الدم جامعاً للصفات، تحيّضت به أيضاً[٢]، وإلا تجري عليه أحكام الاستحاضة.

مسألة ٢١٨: الأقوى عدم ثبوت العادة بالتمييز[٣]، فغير ذات العادة المتعارفة ترجع إلى الصفات مطلقاً.

الفصل الخامس
[من أحكام ذات العادة]

كلّ ما تراه المرأة من الدم أيام العادة فهو حيض، وإن لم يكن الدم بصفات

في الغالب، ولهذا لو أنّ امرأةً كان حيضها مختلفاً عن هذه الصفات، تعرف ذلك عبر سنين من عمرها، وثبت علمياً أنّ هذا الذي تراه هو دم الحيض الذي يكون عند النساء، فإنّ هذه الصفات لا قيمة لها شرعاً بالنسبة إليها، بل ترجع لما هو صفات حيضها.

(١) ما لم يعلم بطريق موضوعي أنّه الحيض نفسه.

(٢) بوصف الصفات أمارات نوعيّة وثوقيّة، وإلا لو كان هناك مزاحمٌ يُسقط أماريّة الصفات لم يحكم بالحيضيّة، فلو أجرت فحوصات علمية دقيقة وثبت أنّ هذا الدم ليس هو دم الحيض المتعارف بين النساء، فإنّ الصفات هنا لا موضوعيّة لها ولا اعتبار بها.

(٣) التميّز بمعنى عروض الدم مرّتين على المرأة خلال شهرين مثلاً، وفي كلّ مرّة يكون لخمسة أيام بصفات الحيض وثلاثة أيام أو أكثر بصفات غير الحيض، فهل يمكن اعتبار الخمسة أيام في الحيضة الثالثة هي عادتها أو لا؟

الظاهر أنّه إذا تمّ الجزم بكون الخمسة هو الحيض دون الثلاثة، فلا شكّ في اعتبار التميّز معياراً لثبوت العادة، أمّا لو احتمل احتمالاً معتدّاً به أنّ حيضها الطبيعي يكون بهذه الطريقة، ففي أوّله يكون بصفات الحيض، لكن في آخره لا يكون، فإنّ التميّز هنا ليس معياراً في ثبوت العادة حتى تترتّب عليها أحكام ذات العادة.

الحيض، وكلّ ما تراه في غير أيام العادة ـ وكان فاقداً للصفات ـ فهو استحاضة. وإذا رأت الدم ثلاثة أيام وانقطع، ثم رأت ثلاثة أخرى أو أزيد، فإن كان مجموع النقاء والدمين لا يزيد على عشرة أيام كان الكلّ حيضاً واحداً، والنقاء المتخلّل بحكم الدمين على الأقوى[١]. هذا إذا كان كلّ من الدمين في أيام العادة، أو مع تقدّم أحدهما عليها بيوم أو يومين[٢]، أو كان كلّ منهما بصفات الحيض، أو كان أحدهما بصفات الحيض، والآخر في أيام العادة. وأمّا إذا كان أحدهما أو كلاهما فاقداً للصفات، ولم يكن الفاقد في أيام العادة، كان الفاقد استحاضة[٣]. وإن تجاوز المجموع عن العشرة، ولكن لم يفصل بينهما أقلّ الطهر[٤]، فإن كان أحدهما في العادة دون الآخر، كان ما في العادة حيضاً، والآخر استحاضة مطلقاً[٥]، أمّا إذا لم يصادف شيء منهما العادة ـ ولو لعدم كونها ذات عادة ـ فإن كان أحدهما واجداً للصفات دون الآخر، جعلت الواجد حيضاً، والفاقد استحاضة، وإن تساويا،

---

(١) فيما إذا صدق أنّ مجموع الدمين مع النقاء هو حيضة واحدة، بحيث يصدق على هذه المرأة أنّها حائض في فترة النقاء المتخلّل، تماماً كما يصدق عليها أنّها حائض لو تخلّل النقاء لساعة أو ساعتين، ويرجع في ذلك للعرف والتجربة، وإلا فالأحوط وجوباً في فترة النقاء الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة. ولهذا انقسم الفقه السنّي هنا على رأيين: رأي ذهب إليه الأحناف والشافعية من أنّ فترة النقاء تعتبر حيضاً، وآخر ذهب إليه المالكية والحنابلة، من أنّ فترة النقاء المتخلّل ليست بحيض.

(٢) مثلاً، كما قلنا قبل قليل.

(٣) هذا كلّه إذا لم يعلم بطريقٍ علميّ موضوعي أنّ هذا الدم حيض، رغم عدم كونه بصفات الحيض ولا كونه في العادة.

(٤) وعلى مبنانا: لم يفصل بينهما ما يسمح بكونهما حيضتين.

(٥) الحكم بالاستحاضة متفرّع على عدم ثبوت كونه حيضاً ولو كان خارج أيّام العادة، مع انتفاء كون الأوّل حيضاً ولو كان في العادة.

فإن كان كلّ منهما واجداً للصفات تحيّضت بالأوّل على الأقوى، والأولى[١] أن تحتاط في كلّ من الدمين، وإن لم يكن شيء منهما واجداً للصفات، عملت بوظائف المستحاضة في كليهما.

مسألة ٢١٩: إذا تخلّل بين الدمين أقلّ الطهر، كان كلّ منهما حيضاً مستقلاً، إذا كان كلّ منهما في العادة، أو واجداً للصفات، أو كان أحدهما في العادة، والآخر واجداً للصفات. وأمّا الدم الفاقد لها في غير أيّام العادة، فهو استحاضة.

الفصل السادس
[غير ذات العادة]

إذا انقطع دم الحيض لدون العشرة، فإن احتملت بقاءه في الرحم استبرأت بإدخال القطنة[٢]، فإن خرجت ملوّثة بقيت على التحيّض، كما سيأتي، وإن خرجت نقيّة اغتسلت وعملت عمل الطاهر، ولا استظهار[٣] عليها ـ هنا ـ حتى مع ظنّ العود، إلا مع اعتياد تخلّل النقاء على وجهٍ تعلم أو تطمئن بعوده، فعليها حينئذ ترتيب آثار الحيض[٤]. والأولى لها في كيفيّة إدخال القطنة أن تكون ملصقة بطنها بحائط، أو نحوه، رافعة إحدى رجليها ثم تدخلها[٥]. وإذا تركت الاستبراء

---

(١) بل الأحوط وجوباً لو لم نقل: يجب الاحتياط.

(٢) هذه مجرّد طريقة وردت في بعض النصوص القليلة، وفي بعضٍ منها تفاصيل في كيفيّة إدخال القطنة وغير ذلك، وإلا فالغرض والمناط هو تحصيل اليقين العقلائي بالفحص أنّها أصبحت طاهرة.

(٣) المراد به الاحتياط بترك العبادة.

(٤) في هذه الحال لا حاجة لها للفحص أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّها لو كانت نقيّة، فسيعود الدم، ولم يحصل لها الطهرُ بعد.

(٥) لم تثبت هذه الكيفيّة بنحوٍ يكون لها خصوصيّة شرعيّة أو تعبديّة، بل يمكن أن تكون طريقاً لتحصيل الوثوق بالنقاء، فالمرجع في أمر استكشاف النقاء وعدمه للخبرة البشريّة

لعذرٍ، من نسيان أو نحوه، واغتسلت، وصادف براءة الرحم صحّ غسلها، وإن تركته ـ لا لعذر ـ ففي صحّة غسلها إذا صادف براءة الرحم وجهان: أقواهما ذلك أيضاً، وإن لم تتمكّن من الاستبراء[١]، فالأقوى أنها تبقى على التحيّض حتى تعلم النقاء وإن كان الأحوط استحباباً لها الاغتسال في كلّ وقت تحتمل فيه النقاء، إلى أن تعلم بحصوله، فتعيد الغسل والصوم.

مسألة ٢٢٠: إذا استبرأت فخرجت القطنة ملوّثة[٢]، فإن كانت مبتدئة، أو لم تستقرّ لها عادة، أو عادتها عشرة، بقيت على التحيّض إلى تمام العشرة[٣]، أو يحصل النقاء قبلها، وإن كانت ذات عادة ـ دون العشرة ـ فإن كان ذلك الاستبراء في أيام العادة، فلا إشكال في بقائها على التحيّض، وإن كان بعد انقضاء العادة بقيت على التحيض استظهاراً يوماً واحداً، وتخيّرت ـ بعده ـ في الاستظهار وعدمه إلى العشرة، إلى أن يظهر لها حال الدم[٤]، وأنه ينقطع على العشرة، أو يستمر إلى ما

وما تعرفه النساء.

(١) بل حتى لو تمكّنت، لكنّها لم تقم به، فظلّت في حال شكّ، استصحبت الحيضيّة.

(٢) بالأعمّ من اللون الأحمر أو الأصفر أو غيرهما مما يوجب احتماليّة التحيّض.

(٣) قد قلنا سابقاً بأنّ العشرة معيار غالبي، فراجع الفصل الثالث من مباحث الحيض.

تحليل لروايات الاستظهار في الحيض

(٤) الأقرب هو حكمها بالتحيّض بمقدار يصبح فيه احتمال الحيضيّة ضعيفاً. وروايات الاستظهار إنّما تريد تبيان هذه الفكرة، وأنّها بعد عادتها عليها أن تحتاط بيومٍ أو يومين أو ثلاثة أو غير ذلك على اختلاف الروايات، وهذا الاحتياط مرجعه للشكّ في كون الدم حيضاً أو لا، وكلّما امتدّ الوقت وطال قلّ احتمال الحيضيّة. وما ذهب إليه المصنّف من التخيّر في الاستظهار بعد اليوم الواحد مرجعه للتوفيق بين النصوص، لا أنّه مدلولُ نصٍّ معتبرٍ بعينه.

بعد العشرة. فإن اتضح لها الاستمرار[١] ـ قبل تمام العشرة ـ اغتسلت وعملت عمل المستحاضة، وإلا فالأحوط لها ـ استحباباً ـ الجمع بين أعمال المستحاضة، وتروك الحائض.

مسألة ٢٢١: قد عرفت حكم الدم إذا انقطع على العشرة في ذات العادة وغيرها، وإذا تجاوز العشرة، فإن كانت ذات عادة وقتية وعدديّة تجعل ما في العادة حيضاً، وإن كان فاقداً للصفات، وتجعل الزائد عليها استحاضة، وإن كان واجداً لها، هذا فيما إذا لم يمكن جعل واجد الصفات حيضاً، لا منضماً، ولا مستقلاً. وأمّا إذا أمكن ذلك، كما إذا كانت عادتها ثلاثة ـ مثلاً ـ ثمّ انقطع الدم، ثم عاد بصفات الحيض، ثمّ رأت الدم الأصفر فتجاوز العشرة، فالظاهر في مثله جعل الدم الواجد للصفات، مع ما في العادة والنقاء المتخلّل بينهما حيضاً[٢]، وكذلك إذا رأت الدم الأصفر بعد أيام عادتها، وتجاوز العشرة، وبعد ذلك رأت الدم الواجد للصفات، وكان الفصل بينه وبين أيام العادة عشرة أيام أو أكثر، فإنها تجعل الدم الثاني حيضاً مستقلاً.

مسألة ٢٢٢: المبتدئة وهي المرأة التي ترى الدم لأوّل مرّة، والمضطربة وهي التي رأت الدم ولم تستقرّ لها عادة، إذا رأت الدم وقد تجاوز العشرة، رجعت إلى التمييز، بمعنى أنّ الدم المستمرّ إذا كان بعضه بصفات الحيض، وبعضه فاقداً لها، أو كان بعضه أسود، وبعضه أحمر، وجب عليها التحيّض بالدم الواجد للصفات، أو بالدم الأسود بشرط عدم نقصه عن ثلاثة أيام، وعدم زيادته على العشرة[٣]،

---

(١) بحيث ضعف احتمال الحيضية جدّاً.

(٢) قد تقدّم الحديث عن النقاء المتخلّل آنفاً.

(٣) لا حجيّة لمعياريّة التمييز ـ تعبّداً ـ ما دام احتمال الحيضية قائماً عمليّاً في الدمين، نعم لو كان التمييز يؤدّي للوثوق بأنّ الدم الأصفر أو الفاقد لصفات الحيض المتعارفة ليس

وإن لم تكن ذات تمييز، فإن كان الكلّ فاقداً للصفات، أو كان الواجد أقلّ من ثلاثة كان الجميع استحاضة[١]، وإن كان الكل واجداً للصفات، وكان على لونٍ واحد، أو كان المتميّز أقلّ من ثلاثة، أو أكثر من عشرة أيام، فالمبتدئة ترجع إلى عادة أقاربها عدداً[٢]، وان اختلفن في العدد، فالأظهر أنّها تتحيّض في الشهر الأوّل ستة أو سبعة أيام، وتحتاط إلى تمام العشرة، وبعد ذلك في الأشهر تتحيّض بثلاثة أيام، وتحتاط إلى الستة أو السبعة[٣]. وأمّا المضطربة فالأظهر أنّها تتحيّض ستة أو سبعة أيّام، وتعمل ـ بعد ذلك ـ بوظائف المستحاضة[٤].

مسألة ٢٢٣: إذا كانت ذات عادة عدديّة فقط، ونسيت عادتها، ثمّ رأت الدم بصفات الحيض ثلاثة أيام أو أكثر، ولم يتجاوز العشرة كان جميعه حيضاً، وإذا تجاوز العشرة جعلت المقدار الذي تحتمل العادة فيه حيضاً، والباقي استحاضة[٥].

بحيض، فالتمييز معتبرٌ هنا، وقد سبق التعليق على موضوع التمييز، فراجع التعليق على (المسألة رقم: ٢١٨).

(١) بعد فرض أنّ انعدام الصفات، وكذلك قلّة الدم عن ثلاثة أيّام، بمثابة قرائن نوعيّة معتبرة على عدم الحيضيّة، لا مطلقاً.

(٢) هذه ـ بمناسبات الحكم والموضوع وبالفهم العرفي العام ـ قرائن نوعيّة وثوقيّة على حيضها، وليست أموراً تعبّدية.

(٣) لم يثبت ما ذكره الماتن، فالأقرب أنّها تتحيّض إلى أن يصبح احتمال كونه حيضاً شبهَ منعدم عرفاً، فتغتسل، ومع الشكّ الحقيقي تستصحب بقاء الحيض.

(٤) حكمها حكم المبتدئة الذي أشرنا إليه آنفاً.

(٥) احتمال العادة ليس معياراً في الحكم بالحيضيّة، بل تحكم بالتحيّض حتى يتراجع جداً احتمال الحيضيّة، ومع الشكّ فالمحكّم هو استصحاب التحيّض، وإن كان الأحوط استحباباً هو الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة.

وإن احتملت العادة ـ فيما زاد على السبعة ـ فالأحوط أن تجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة في المقدار المحتمل إلى تمام العشرة[١].

مسألة ٢٢٤: إذا كانت ذات عادة وقتية فقط ونسيتها، ثمّ رأت الدم بصفات الحيض ثلاثة أيام أو أكثر، ولم يتجاوز العشرة، كان جميعه حيضاً. وإذا تجاوز الدم العشرة، فإن علمت المرأة ـ إجمالاً ـ بمصادفة الدم أيّام عادتها، لزمها الاحتياط في جميع أيّام الدم، حتى فيما إذا لم يكن الدم في بعض الأيّام، أو في جميعها بصفات الحيض، وإن لم تعلم بذلك فإن كان الدم مختلفاً من جهة الصفات، جعلت ما بصفات الحيض ـ إذا لم يقلّ عن ثلاثة ولم يزد عن عشرة أيام ـ حيضاً، وما بصفة الاستحاضة استحاضة[٢]. وإن لم يختلف الدم في الصفة، وكان جميعه بصفة الحيض، أو كان ما بصفة الحيض أكثر من عشرة أيام، جعلت ستة، أو سبعة أيام، حيضاً، والباقي استحاضة[٣]، والأحوط أن تحتاط إلى العشرة، والأولى أن تحتاط في جميع أيّام الدم.

مسألة ٢٢٥: إذا كانت ذات عادة عددية ووقتية، فنسيتها ففيها صور:

الأولى: أن تكون ناسية للوقت مع حفظ العدد، والحكم فيها هو الحكم في المسألة السابقة، غير أنّ الدم إذا كان بصفة الحيض وتجاوز العشرة ولم تعلم المرأة بمصادفة الدم أيام عادتها، رجعت إلى عادتها من جهة العدد، فتتحيّض بمقدارها، والزائد عليه استحاضة[٤].

---

(١) لم يثبت ذلك بدليل معتبر.

(٢) ليس على إطلاقه وقد أصبح الموقف واضحاً فلا نعيد.

(٣) لم يثبت ذلك، بل عليها التحيّض ما دام احتمال الحيض قائماً.

(٤) ما لم تعلم بأنّه حيض واقعاً.

الثانية: أن تكون حافظة للوقت وناسية للعدد، ففي هذه الصورة كان ما تراه من الدم في وقتها المعتاد ـ بصفة الحيض أو بدونها ـ حيضاً[١]، فإن كان الزائد عليه بصفة الحيض ـ ولم يتجاوز العشرة ـ فجميعه حيض، وإن تجاوزها تحيّضت فيما تحتمل العادة فيه من الوقت، والباقي استحاضة، لكنّها إذا احتملت العادة فيما زاد على السبعة إلى العشرة فالأحوط أن تعمل فيه بالاحتياط[٢].

الثالثة: أن تكون ناسية للوقت والعدد معاً، والحكم في هذه الصورة وإن كان يظهر مما سبق، إلا أنّا نذكر فروعا للتوضيح:

الأوّل: إذا رأت الدم بصفة الحيض أياماً ـ لا تقلّ عن ثلاثة، ولا تزيد على عشرة ـ كان جميعه حيضاً، وأمّا إذا كان أزيد من عشرة أيام ـ ولم تعلم بمصادفته أيام عادتها ـ تحيّضت بمقدار ما تحتمل أنّه عادتها لكن المحتمل إذا زاد على سبعة أيام، احتاطت في الزائد.

الثاني: إذا رأت الدم بصفة الحيض أيّاماً، لا تقلّ عن ثلاثة، ولا تزيد على عشرة، وأيّاماً بصفة الاستحاضة، ولم تعلم بمصادفة ما رأته أيام عادتها، جعلت ما بصفة الحيض حيضاً وما بصفة الاستحاضة استحاضة والأولى أن تحتاط في الدم الذي ليس بصفة الحيض. إذا لم يزد المجموع على عشرة أيام.

الثالث: إذا رأت الدم وتجاوز عشرة أيام أو لم يتجاوز، وعلمت بمصادفته أيام عادتها، لزمها الاحتياط في جميع أيام الدم، سواء أ كان الدم جميعه أو بعضه

---

(١) مع كون الوقت أمارة نوعية وثوقيّة لديها على كونه حيضاً، وعدم مزاحمتها بأمارات نافية.

(٢) لا عبرة بهذا الاحتمال هنا، بل العبرة بعدم تآكل احتمال الحيضيّة بحيث يصبح شبه معدوم.

بصفة الحيض، أم لم يكن[١].

مسألة ٢٢٦: إذا كانت المرأة ذات عادة مركّبة، كما إذا رأت في الشهر الأوّل ثلاثة، وفي الثاني أربعة، وفي الثالث ثلاثة، وفي الرابع أربعة، فالأحوط لها الاحتياط بترتيب أحكام المضطربة، وترتيب أحكام ذات العادة، بأن تجعل حيضها في شهر الفرد ثلاثة، وفي شهر الزوج أربعة، وتحتاط بعد ذلك إلى الستة أو السبعة، وكذا إذا رأت في شهرين متواليين ثلاثة، وفي شهرين متواليين أربعة، ثم شهرين متواليين ثلاثة ثم شهرين متواليين أربعة، فإنها تجعل حيضها في شهرين ثلاثة وشهرين أربعة، ثم تحتاط إلى الستة أو السبعة[٢].

---

(١) قد أصبحت التعليقات هنا واضحة، فلا حاجة للتكرار.

مفهوم «ذات العادة» عرفيٌّ واقعيّ، وليس تعبديّاً

(٢) الأقرب أنّ مفهوم ذات العادة ليس مفهوماً تعبّديّاً، كما قلناه في سائر مفاهيم هذا الباب، وعليه فإنّ النصوص ولو أتت تشير إلى ذات العادة بأنّها التي استمرّت عادتها لمرّتين متماثلتين، غير أنّ هذا مجرّد مثال متعارف لبيان حال النساء ذوات العادة، وإلا ففي مثال ذات العادة المركّبة يفترض أنّها ذات عادةً، بمعنى أنّ التركيب هذا يصبح أمارة وثوقيّة نوعية على عادتها وما سيأتيها في الشهر القادم.

وهذا ليس فقط في باب العادة المركّبة العدديّة التي أشار إليها الماتن، بل تجري في ذات العادة المركّبة الوقتيّة أيضاً، كما لو كانت عادتها أوّل الشهر الأوّل، واليوم الثاني من الشهر الثاني، وأوّل الشهر الثالث، واليوم الثاني من الشهر الرابع وهكذا، وكان هذا الانتظام بمثابة قرينة وثوقيّة نوعية على بداية الحيض عندها، فالأقرب أنّه تتمّ ترتيبات ذات العادة في مثل هذه الموارد، وعليه لا حاجة لاحتياط الماتن هنا إلى الستّة أو السبعة.

هذا، ولكنّ الفقهاء حيث اعتبروا أنّ ذات العادة تصبح كذلك بالتكرار مرّتين، رأوا هنا

الفصل السابع
في أحكام الحيض

مسألة ٢٢٧: يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهارة من العبادات، كالصلاة، والصيام، والطواف، والاعتكاف[1].

أنّ التكرار مرّتين لا يكفي لصيرورتها ذات عادة مركّبة، وهذا قد يغدو معقولاً على مناهجهم لأنّهم اعتمدوا على الأخبار وتلقّوها بطريقة تعبديّة هنا، أمّا نحن فقد قلنا سابقاً بأنّ التكرار لمرّتين مرجعه لخبر آحادي، وأنّ العبرة في تحقّق عنوان ذات العادة هو التكرار الموجب لصيرورة هذه المرأة في العرف النسائي منضبطة العادة، بحيث يحصل نوع وثوق على أنّها في المرّة القادمة سوف يكون حالها كذا وكذا، وعليه فلا فرق بين ذات العادة أن تكون متماثلة أو مركّبة.

حرمة العبادات على الحائض ذاتيّة، ونقد قول بعض القرآنيّين المعاصرين

(١) الأقرب أنّ الحرمة هنا ذاتية وليست تشريعيّة، خلافاً لبعض الفقهاء، وخلافاً لبعض القرآنيّين المعاصرين الذين ذهبوا لبقاء هذه العبادات على المرأة الحائض، بما هي حائض؛ وذلك أنّه وإن لم يدلّ النصّ القرآني على عدم صلاة ولا صيام الحائض، غير أنّ النصوص من السنّة الشريفة بين الشيعة والسنّة تزيد على ثلاثين رواية، منها العديد من النصوص المعتبرة سنداً ومصدراً عند الفريقين، ودون معارض معتدٍّ به، كما أنّ عدم تعرّض القرآن لهذا الاستثناء له مثيل في أبواب مختلفة من الفقه بعد الفراغ عن القول بحجيّة السنّة الشريفة.

وأمّا القول بأنّ النصّ القرآني تحدّث عن صيام شهرين متتابعين في قتل الخطأ (النساء: ٩٢)، وعدم بيانه لعذر المرأة، مما يدلّ على عدم كون الحيض عُذراً، **فليس صحيحاً**؛ لعدم كون الآية في مقام البيان من ناحية الأعذار، ولهذا لم تذكر الشخصَ المريض، بل بعض النصوص في المصادر الإماميّة تشير إلى استثناء أيّام العذر التي تواجه الإنسان أثناء صيام الشهرين المتتابعين، بحيث يبني بعد ارتفاع العذر على ما فات ويُكمل صيام الشهرين.

ويحرم عليها جميع ما يحرم على الجنب ممّا تقدم[١].

حرمة دخول الحائض للمساجد احتياطيّة

(١) قد تقدّم الاستشكال في ثبوت التحريم على الجنب في بعض الأمور كمسّ القرآن الكريم وأسماء الجلالة وغيرها، والأمر عينه يجري في الحائض. لكن بصرف النظر عن ذلك، لم يثبت وحدة الحكم في الجنب والحائض بنحو يكون كلّ ما يحرم عليه يحرم عليها، فالمكث في المساجد وأمثاله يحرم على الجنب على الأقوى، لكنّ ثبوت حرمته على الحائض مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

والسبب في بنائنا على الاحتياط الوجوبي هنا هو أنّه قد وردت في موضوع الحائض والمسجد روايات عند الفريقين:

أمّا شيعياً، فالعمدة فيه ثلاث روايات إماميّة كلّها صحيحة الإسناد على المتعارف، وهي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين ـ إلى أن قال: ـ ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: قلت له: فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه، ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره..» (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢١٣). وهذه الرواية هي بعينها خبرهما الآخر الذي نقله الحرّ العاملي عن العلل أيضاً للصدوق (المصدر نفسه ٢: ٢٠٧)، فليسا خبرين بل خبر واحد كما يظهر بمراجعة السند. وقريب من هذا الخبر صحيحة عبد الله بن سنان، ومعتبرة محمد بن مسلم (تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢١٣).

ولكننا لو تأمّلنا هذه الروايات فلا نجد فيها حكم النفساء، بل المذكور فيها خصوص الحائض، وعمدة الدليل عندهم على توحيد الحائض والنفساء في الأحكام هو الإجماع، وهو ـ لو تمّ ـ محتمل المدركية من حيث احتمال كونهم فهموا من الحيض مطلق الحدث النسائي الأكبر بنحو المثاليّة، كما رأينا نموذجاً قريباً له في موضوع تقسيم أعضاء البدن في الغسل بالربط بين غسل الميت وسائر الأغسال، أو ربما فهموا نكتة منع الحائض مبنيّةً على

التنجيس فعمّموها للنفساء؛ لوحدة الخصوصيّة النوعية، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإنّ التعليل الذي ذكره الإمام لزرارة غير مفهوم كثيراً؛ وذلك أنّه كما يمكن أن يؤخذ شيء من المسجد دون الدخول إليه كما لو كان على أطراف المسجد كذلك يمكن أن يكون الإنسان مضطراً لوضع شيء في المسجد بحيث لا ينفع وضعه خارجه، وربما كان الأولى بالتعليل أن يقول بسقوط الحكم في حال الضرورة مطلقاً، ما لم يكن نظر الرواية إلى الحالة الغالبة.

وأمّا سنّيّاً، فقد وردت بعض النصوص، أهمّها:

أ ـ خبر أمّ عطيّة، الذي رواه البخاري ومسلم، قالت: أمرنا ـ تعني رسول الله ـ أن نُخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور، وأمر الحُيَّض أن يعتزلْنَ مصلّى المسلمين.

لكنّ هذا الخبر كما يحتمل النظر للمسجد، كذلك يحتمل النظر لمكان الصلاة ـ ولهذا عبّر بالمصلّى ولم يعبّر بالمسجد ـ إفساحاً في المجال لسائر النساء بالصلاة حيث الحائض لا صلاة عليها، وبخاصة وفقاً لما يُنقل في بعض النصوص التاريخيّة من أنّ الرسول كان يصلّي العيدين في الفضاء الخارجي، وليس في المسجد. بل قد يراد بالمصلّى الصلاة عينها كما احتمله غير واحدٍ، والظاهر انطلاقاً من كونه اسم مفعول، أيّ ما قد صُلِّيَ.

ب ـ خبر هشام قال: الجنب والحائض يمرّان بالمسجد، ولا يمكثان فيه (ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ١: ١٧٢). والخبر ضعيف الإسناد.

هذا، وقد استدلّ بعض علماء أهل السنّة المعاصرين بأنّ حدث الحيض أشدّ من حدث الجنابة؛ لاستمراره وعدم إمكان رفعه من قبل المكلّف.

ولكنّ هذه المحاولة غير دقيقة؛ فإنّ مجرّد استمرار الحدث لا يعني أنّ الحائض يلزم أن تلحقها جميع أحكام المجنب، بل من الممكن أن تكون للمجنب خصوصيّته من حيث الموضوع الجنسي أو غيره.

هذه الروايات والأدلّة معارَضةٌ:

أ ـ بخبرٍ رواه مسلم في صحيحه ـ ورواه غيره أيضاً ـ عن عائشة أنّ رسول الله قال لها:

«ناوليني الخُمْرة من المسجد»، فقلت: إنّي حائض، فقال: «إنّ حيضتك ليست في يدك». حيث قد يفهم من هذه الرواية جواز ذلك.

لكنّ الرواية لا تدلّ على جواز المكث في المسجد، بل بالعكس فإنّ استنكار عائشة وبيان أنّها حائض، معناه أنّ المركوز في ذهنها حرمة دخول الحائض للمسجد، فبيّن لها النبيّ أنّ مجرّد الدخول لأخذ شيءٍ من المسجد لا يضرّ ما دام ذلك لا يُلحق النجاسة بالمساجد، والمفروض أنّها لن تمكث في المسجد وإنّما تهدف أخذ شيء منه. والتعليل النبويّ واضح في أنّ أخذ شيء من المسجد يكون باليد، والحيضة ليست في اليد، وعلى الأقلّ يحتمل ذلك، فلا يكون الحديث ظاهراً في كون الحيضة ليست تحت سلطانك، حتى يفهم منه إطلاق الترخيص، فتأمّل جيّداً.

ب ـ ما أورده البخاري، في صحيحه، من أنّ جاريةً سوداء كان لها خباء في المسجد النبويّ وكانت تقيم فيه، ومن الطبيعي لها أن يعرضها الحيض. وهذا دليلٌ على عدم تحريم بقاء المرأة الحائض في المسجد.

وهذا الدليل رغم جودته، لكنّه يتحدّث عن حالةٍ خاصّة لشخصٍ واضح أنّه اضطرّ للسكن داخل المسجد النبويّ، كما هي حال أهل الصفّة الذين كانوا ينامون في المسجد النبويّ. ومن الطبيعي أن يحتلموا فيه، فلا نستطيع طرح الروايات المحرّمة لأجل حالات أو أوضاع تحتمل الضرورة والخصوصيّة. وبخاصّة على تقدير كون الرواية بمعنى أنّها كانت تقمّ المسجد، أي تجمع القمامة منه، فهذا يعني أنها كانت تدخله لا أنها كانت تقيم فيه.

ج ـ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من أنّ فكرة عدم دخول الحائض للمسجد ترجع لحرمة تنجيس المسجد وحفظ نظافته حيث قد يتسرّب الدم منها بشكلٍ أو بآخر، فمع تطوّر وسائل المحافظة من هذه الناحية لم يعد هناك معنى لتحريم دخول المساجد على الحائض.

ولكنّ هذا الوجه افتراضيٌّ، ليس له دليل يعضده، ولو كان كذلك لرأينا نصوصاً في منع دخول المسلوس والمبطون للمساجد، وكذا الجريح، ثم كيف نفسّر المنع عن دخول الجنب

للمسجد؟! وما الفرق بين الجنب والمتبوّل الذي لا يتطهّر من بوله؟! فالإنصاف أنّ هذه محاولة استحسانيّة غير مقنعة.

د ـ إنّ هناك اعتباراً عقليّاً قائماً على فقه المصلحة الشرعيّة، يواجه دلالة التحريم في هذه النصوص، وهو أنّ تحريم دخول الحائض المساجد يحرمها من منافع كثيرة كطلب العلم والوعظ وغير ذلك، وهذا العارض الطارئ عليها ليس أمراً حصل بيدها ولا منقصة عرضت عليها، فحرمانها من دخول المساجد والاستفادة العلميّة والروحيّة منها مرجوحٌ عقلاً وعقلانيّاً، بل منافٍ لكرامة الإنسان. وهذا النمط من الاستدلال لا ينفع في الجنب؛ لأنّ بإمكانه ـ عادةً ـ الاغتسال والمجيء للمسجد، فيما الحائض غير قادرة على ذلك لأيّام عدّة، ومع ذلك فلا يبدو هذا الدليل قادراً على مواجهة النصوص الصحيحة الصريحة ـ على تقدير تماميتها ـ إذ لعل الشريعة بهذه الطريقة أعطَتْ بُعداً قُدْسيّاً أكبر للمساجد، وطالبت المسلمين بتنظيم أمور الدعوة وطلب العلم آخذين بعين الاعتبار النساء الحيّض، وفي عصرنا الحاضر لم يعد هذا الأمر عسيراً كما هو واضح. كما أنّ منع شخص من دخول مكان ديني لسبب النجاسة لا يعني إهانته، بقدر ما هو تكريم للمكان ولرمزيّته.

وبهذا يظهر أنّ الدليل العمدة هنا هو ثلاث روايات إماميّة لا غير، فمن يبني على حجيّة خبر الواحد بإمكانه الأخذ بها، لكنّ تحصيل الاطمئنان بالصدور ربما يحتاج لشواهد أكبر، فترك النصوص هنا كالأخذ بها، غيرُ واضح؛ ولهذا نبني على الاحتياط الوجوبي في مكث الحائض في المسجد. أمّا المشاهد وأمثالها فقد تقدّم في باب الجنابة (في الفصل الثاني) أنّه لا دليل معتبراً على حرمة دخول حتى المجنب فيها ما لم يلزم الهتك عُرْفاً.

نقدُ مفاهيم شعبية في (الهند وباكستان) تمنع المرأة من بعض المشاركات الدينيّة

ولا بأس هنا بالإشارة إلى بعض الأعراف الموجودة في بعض البلدان مثل الهند وباكستان، حيث يتصوّر كثيرٌ من الناس أنّ المرأة الحائض والنفساء ليس لهما حضور مجالس العزاء الحسيني أو قراءة الزيارات أو الدخول للمشاهد والحسينيّات و«امام باره/ امام بارا»، أو ليس لهما ـ وكذا للمجنب ـ مسّ حصان ذو الجناح والأشياء التي

مسألة ٢٢٨: يحرم وطؤها في القبل، عليها وعلى الفاعل، بل قيل: إنّه من الكبائر[١]، بل الأحوط وجوباً ترك إدخال بعض الحشفة أيضاً[٢]. أما وطؤها في الدبر فالأحوط وجوباً تركه، بل الأحوط ترك الوطء في الدبر مطلقاً[٣]. ولا بأس بالاستمتاع بها بغير ذلك، وإن كره بما تحت المئزر مما بين السرّة والركبة[٤]، بل الأحوط استحباباً الترك. وإذا نقيت من الدم جاز وطؤها وإن لم تغتسل[٥]، ولا

تستخدم في إقامة مراسم العزاء والمواكب الحسينيّة من أعلامٍ وحديدٍ وغيره..

وهذا كلّه غير صحيح، فلم تثبت حرمة شيء من ذلك، بل ولا حتى كراهته في الشرع. والمؤسف أنّ العديد من العلماء لا يجرؤون حتى على التصريح بذلك، حتى لا تثور ثائرة الناس عليهم، والحقّ أحقّ أن يُقال ويُتّبع، وعلينا توعية الناس بالحكمة والموعظة الحسنة ولو تدريجيّاً.

(١) لم يثبت كونه من الكبائر.

(٢) إذا صدق على ذلك عنوان الوطء والملامسة والمقاربة الجنسيّة فإنّ الأقوى حرمته، وإلا فلا فرق بينه وبين سائر الاستمتاعات.

(٣) إذا لزم من وطء الدبر ـ في الحائض وغيرها ـ ضررٌ محرّم عليهما أو على أحدهما فيحرم الوطء بهذا العنوان، وأمّا إذا لم يلزم ضررٌ، فإن كان مع عدم رضا الزوجة فالأحوط وجوباً تركه، وإلا ـ بحيث لم يكن مضرّاً وكانت الزوجة راضيةً ـ فالأحوط استحباباً تركه.

(٤) لم تثبت الكراهة شرعاً بعنوانه، نعم هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي. وقد ذهب العديد من فقهاء المالكية والشافعيّة إلى حرمة الاستمتاع بما بين السرّة والركبة حتى تغتسل.

عدم جواز مقاربة المرأة بعد الحيض حتى تغتسل

(٥) الأحوط وجوباً ـ إن لم يكن الأقوى ـ عدم مقاربتها حتى تغتسل أو ما يقوم مقام الغسل، مثل: التيمّم، عند تحقّق شروطه الموضوعيّة.

يجب غسل فرجها قبل الوطء، وإن كان أحوط.

مسألة ٢٢٩: الأحوط ـ استحباباً ـ للزوج، دون الزوجة[١]، الكفارة عن

عدم ثبوت الكفارة على مقاربة الحائض جنسيّاً

(١) خلافاً لما ذهب إليه أيضاً جمعٌ من فقهاء الحنابلة، من ثبوت الكفارة عليها لو طاوعته.

وعلى أيّة حال، فقد ذهب بعض فقهاء الإماميّة، بل المعروف أنّه المشهور بين المتقدّمين، إلى أنّ الرجل لو قارب زوجته وهي حائض لزمته ـ هو دونها ـ كفّارة، وهي عبارة عن دينار لو كانت المقاربة في أوّل الحيض، ونصف دينار في وسطه، وربع دينار في آخره.

لكنّ الكثير من الفقهاء المتأخّرين عدلوا عن هذا الرأي، بل قيل بأنّ المشهور بين المتأخّرين صار عدم الوجوب، على الأقلّ بهذه الكيفية. وبمراجعة كلماتهم نجد أنّ:

أ ـ بعضهم احتاط وجوباً، ومن هؤلاء: السيد أبو الحسن الإصفهاني، والسيد محسن الحكيم، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد روح الله الخميني، والشيخ محمد تقي بهجت، والشيخ محمد علي الأراكي، وغيرهم.

ب ـ وبعضهم أفتى بالاستحباب أو عبّر بأنّه الأولى، مثل: الشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمّد رضا آل ياسين، والشيخ علي الجواهري، والسيّد أحمد الخوانساري، والسيد محمّد الفيروزآبادي، والسيّد محمّد رضا الگلپايگاني، والشيخ محمد أمين زين الدين، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ لطف الله الصافي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ولعلّه الظاهر من السيد محمّد سعيد الحكيم.

ج ـ وبعضٌ ثالث استخدم تعبير الاحتياط الاستحبابي، مثل: السيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمّد باقر الصدر، والسيد محمّد الروحاني، والسيد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ وحيد الخراساني، والشيخ يوسف الصانعي، والسيّد محمود الهاشمي، والسيد علي السيستاني، والسيد صادق الشيرازي. وهو ظاهر السيد موسى الشبيري الزنجاني. وصرّح الشيخ محمّد إسحاق الفياض بعدم ثبوت الكفّارة.

أمّا الفقه السنّي، فالمعروف عند الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة ـ وهو رواية عن أحمد ـ أنّه لا

الوطء في أوّل الحيض بدينار، وفي وسطه بنصف دينار، وفي آخره بربع دينار. والدينار هو (١٨) حمّصة، من الذهب المسكوك. والأحوط ـ استحباباً ـ أيضاً دفع الدينار نفسه مع الإمكان[١]، وإلا دفع القيمة وقت الدفع[٢]. ولا شيء على الساهي، والناسي، والصبي، والمجنون، والجاهل بالموضوع أو الحكم.

مسألة ٢٣٠: لا يصحّ طلاق الحائض وظهارها، إذا كانت مدخولاً بها ـ ولو دبراً[٣] ـ وكان زوجها حاضراً أو في حكمه[٤]، إلا أن تكون حاملاً فلا بأس به[٥]

تثبت كفارة هنا، فيما روي عن أحمد بن حنبل في رواية ثانية، وذهب إليه الكثير من الحنابلة، ثبوتُ الكفّارة، وأنّها عبارة عن التصدّق بدينار أو بنصف دينار.

والأقرب عدم ثبوت الكفارة في مورد مقاربة الحائض مطلقاً، لا بنحو الوجوب، ولا بنحو الاستحباب؛ فالأخبار الصحيحة نَفَتْ ثبوت الكفارة، والروايات التي أثبتتها يوجد فيها ـ فضلاً عن بعض المناقشات السنديّة ـ تعارضٌ وتنافٍ، والحصيلةُ صعوبةُ تحصيل خبر موثوق الدلالة والصدور يُثبت الكفارة، والتفصيل في محلّه.

(١) لا يظهر داعٍ جادّ لمثل هذا الاحتياط الاستحبابي.

(٢) هذا كلّه في الكفارة، وأمّا التوبة فهي واجبة حال العلم والعمد، بلا فرق بين الرجل والمرأة.

(٣) الشمول للمدخول بها دبراً مبنيّ على الاحتياط الوجوبي.

(٤) سوف يأتي في مباحث الطلاق ـ وسيشير له الماتن في الجزء الثاني من المنهاج، المسألة رقم: ١٤٢١ ـ أنّ الحكم في طلاق الغائب حال الحيض، لا يصحّ على إطلاقه، بل هو خاصّ بحال جهل الزوج بكونها حائضاً أو طاهراً، وعدم تيسّر الاستعلام، وبهذا يعلم أيضاً أنّ الحاضر غير القادر على الاستعلام حكمه حكم هذا الغائب، فالغياب ليس سوى مورد من موارد عدم القدرة على تحديد حال الزوجة من جهة الطهر والحيض.

(٥) هذا مبنيٌّ على اجتماع الحيض والحمل، وقد تقدّم التعليق عليه في (المسألة رقم: ٢١٤). وسيأتي أيضاً التعليق في باب الطلاق فيما يخصّ «مطلق الحمل أو استبانة الحمل».

ـ حينئذٍ ـ وإذا طلقها على أنّها حائض، فبانت طاهرة صحّ، وإن عكس فسُد.

مسألة ٢٣١: يجب الغسل من حدث الحيض لكلّ مشروط بالطهارة من الحدث الأكبر، ويستحبّ للكون على الطهارة، وهو كغسل الجنابة في الكيفيّة من الارتماس والترتيب. والظاهر أنّه يجزئ عن الوضوء كغسل الجنابة[١].

مسألة ٢٣٢: يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم في رمضان، بل والمنذور في وقت معيّن على الأقوى[٢]، ولا يجب عليها قضاء الصلاة اليوميّة، وصلاة الآيات، والمنذورة في وقت معيّن.

مسألة ٢٣٣: الظاهر أنّها تصحّ طهارتها من الحدث الأكبر غير الحيض، فإذا كانت جنباً واغتسلت عن الجنابة[٣] صحّ، وتصحّ منها الأغسال المندوبة حينئذٍ[٤]، وكذلك الوضوء.

مسألة ٢٣٤: يستحبّ لها التحشّي والوضوء في وقت كلّ صلاة واجبة، والجلوس في مكانٍ طاهر مستقبلةً القبلة، ذاكرة الله تعالى[٥]، والأولى لها اختيار التسبيحات الأربع[٦].

---

(١) الأقوى عدم إجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء مطلقاً، كما ذكرناه في مباحث الجنابة، فراجع.

(٢) لم يقم دليلٌ معتبر على لزوم قضاء غير شهر رمضان المبارك.

(٣) أو غيرها كغسل مسّ الميّت.

(٤) سيأتي ما له صلة بذلك في باب غسل الجمعة من الأغسال المندوبة، فانتظر.

(٥) ظاهر غير واحدٍ من النصوص الآحاديّة الظنيّة هو وجوب ذلك عليها، لا أنّه مستحبّ، فالأحوط استحباباً لها القيام بذلك أوقات الصلوات.

(٦) لم تثبت هذه الأولويّة، والظاهر أنّ مستنده في ذلك أنّ التسبيحات الأربع تجمعُ ما

مسألة ٢٣٥: يكره لها الخضاب بالحنّاء، أو غيرها، وحمل المصحف ولمس هامشه، وما بين سطوره، وتعليقه[١].

دلّت عليه النصوصُ بشكلٍ مجزّأ.

(١) لم يثبت شيءٌ من هذه المكروهات.

المقصد الثالث

الاستحاضة

مسألة ٢٣٦: دم الاستحاضة في الغالب أصفر بارد رقيق يخرج بلا لذع وحرقة، عكس دم الحيض، وربما كان بصفاته. ولا حدّ لكثيره، ولا لقليله، ولا للطهر المتخلّل بين أفراده، ويتحقّق قبل البلوغ وبعده، وبعد اليأس[1]. وهو

الاستحاضة عنوانٌ واقعي وليس تعبديّاً خالصاً، تحليله في ضوء العلم والنصوص

(١) الاستحاضة كالحيض عنوانٌ واقعي يظهر بمراجعة النصوص الحديثية التي تحاول توصيفه واقعاً، كما يظهر بمراجعة التراث الفقهي الإسلامي الأوّل، وكذا بمراجعة الطبّ، وذلك أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الاستحاضة دم يخرج عن مرض وفساد، من عِرقٍ يقال له: العاذل، يقع في أدنى الرحم، وأنّ المرأة لو تخطّت المعهود من مدّة حيضها كشف ذلك عن نزيفٍ عندها من هذا العرق، وبهذا اعتبروا في فهمهم لأنواع الدماء التي تخرج من المرأة، أنّها إمّا العادة الشهريّة المسمّاة بالحيض، أو النفاس، أو دم جرح أو قرح معيّن ونحو ذلك من الأسباب الخارجية كدم البكارة، أو غير ذلك، وهذا ـ أي غير ذلك ـ يسمّى بالاستحاضة، وعادةً ما يعتبرونه المتواصل بعد الحيض.

من هنا نفهم طبيعة النصوص الحديثيّة، خارج سياق فرضيّة أنّها بصدد بيان تشريعات وخلق اعتبارات قانونيّة، فإنّ هذه النصوص جاءت لبيان القرائن الغالبة التي كانت تُعرف بها الاستحاضة، وليست شيئاً تعبّدياً مطلقاً، حتى نقول بأنّ هذه المرأة مستحاضة حتى لو كنّا نعلم علم اليقين بأنّ الدم الخارج منها هو دم الحيض في حالته الطبيعيّة. ومن هنا نعلم أيضاً أنّهم كانوا لو زادت العادة الشهريّة عن عشرة أيام مثلاً لم يكونوا ليروا أنّ الدم هو نفسه الذي كان ينزل منذ بداية العادة، بل يعتبرونه دماً آخر ينزل الآن ناتجاً عن

ناقضٌ للطهارة[١] بخروجه، ولو بمعونة القطنة، من المحلّ المعتاد بالأصل، أو بالعارض، وفي غيره إشكال[٢]. ويكفي في بقاء حدثيّته بقاؤه في باطن الفرج بحيث يمكن إخراجه بالقطنة ونحوها. والظاهر عدم كفاية ذلك في انتقاض

مرض وفساد، فيُطلقون عليه دم الاستحاضة. بل يظهر من خبر عبد الله بن سنان ـ الصحيح على المشهور ـ ما يفيد وكأنّها في حالة مرضيّة، وهذا ما يفهمه الأطباء اليوم أيضاً، وقد صرّح خبر معاوية بن عمار بأنّ دم الحيض يخرج من مكان آخر غير المكان الذي يخرج منه دم الاستحاضة.

وبعبارةٍ موجزة: الحيض هو العادة الشهرية في حالتها الطبيعية، أمّا الاستحاضة فهي الدم الخارج في غير الحالة الطبيعيّة للحيض، أو هو الحالة غير الطبيعية للحيض.

هذا الفهم لعناوين الحيض والاستحاضة والنفاس يغيّر فهمنا تماماً للنصوص من كونها بصدد إنشاء اعتبارات قانونية، إلى كونها تعالج أمراً واقعيّاً يظلّ هو المدار الحقيقي للتشريعات، وأنّ ما قيل من أحكام ومعايير فهو غالبيّ وثوقي على الأقلّ في زمانهم ومجتمعاتهم، ولا سيما أنّنا نعلم أنّ تغيّر نظام التغذية، وكذلك المناخ والبيئة والعناصر التربويّة والنفسية، تترك وما تزال تأثيرات كبيرة على الجسم بحيث ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار ـ في قراءات علميّة دقيقة ـ ما هو الغالب من صفات وتوقيتات تلحق النفاس والحيض جميعاً.

وبهذا يعلم أيضاً أنّ جميع ما قاله الماتن أعلاه من بداية بحث الاستحاضة إلى هنا هو توصيف وليس تشريعاً أو اعتباراً قانونيّاً مستقلاً، حتى لو ورد في النصوص الحديثيّة.

(١) تظهر الاستحاضة في المنظور الفقهي وكأنّها نوعٌ من الحدث الدائم كما في المسلوس والمبطون، والدوام هنا لا يعني ما لا نهاية له، بل يعني ما يتواصل طوال مدّة وقت العبادة كاليوم أو اليومين أو الثلاثة أو الأكثر.

(٢) هذا الإشكال صحيحٌ على تقدير عدم الجزم بكون هذا الدم استحاضة، وإلا يحكم بكونه استحاضة.

الطهارة به، كما تقدّم في الحيض[١].

مسألة ٢٣٧: الاستحاضة على ثلاثة أقسام: قليلة، ومتوسّطة، وكثيرة. الأولى: ما يكون الدم فيها قليلاً، بحيث لا يغمس القطنة. الثانية: ما يكون فيها أكثر من ذلك، بأن يغمس القطنة ولا يسيل. الثالثة: ما يكون فيها أكثر من ذلك، بأن يغمسها ويسيل منها[٢].

مسألة ٢٣٨: الأحوط لها الاختبار ـ حال الصلاة ـ بإدخال القطنة في الموضع المتعارف، والصبر عليها بالمقدار المتعارف[٣]، وإذا تركته ـ عمداً أو سهواً ـ

---

(١) وقد تقدّم في الفصل الأوّل من الحيض التعليق على ذلك أيضاً.

معيار تحديد الاستحاضة الكثيرة والمتوسّطة والقليلة

(٢) هذا المعيار في التقسيم يُفهم من النصوص ـ خلافاً لبعض المعاصرين، مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الذي جعل المستحاضة قليلة وكثيرة فقط ـ لكنّ المذكور في النصوص هو (الكُرْسُف = القطن)، فليس المعيار مطلق ما تستعمله النساء في جميع الأمصار والأعصار، بل هو القطن خاصّة، فلعل قطنةً توضع تسمح بسيلان الدم إلى الجهة الأخرى، فيما وضع جسم آخر لا يسمح بذلك، والدم هو نفسه، فلزم التنبُّه لذلك.

لكن لا يبعد أنّ هذا الأمر هو مجرّد طريقة لتقسيم ما يعرض من دم الاستحاضة على المرأة إلى ثلاثة أقسام: قليلة ومتوسّطة وكثيرة، وحيث إنّ هذه العناوين الثلاثة قد تكون نسبيّةً، فإنّ شيئاً بالقياس الى آخر قليل، وإلى ثالث كثير، كان معيار الكرسف تقريبيّاً.

(٣) الاختبار ليس واجباً نفسيّاً هنا، بل هو واجبٌ شرطي لو أرادت القيام بأعمال أحد الأنواع الثلاثة للاستحاضة بنحو الأمر الجزمي، إذ من دون ذلك تقع في إشكاليّة التشريع المحرّم، وأمّا لو أرادت الاحتياط فلها ذلك بلا حاجة للاختبار، فالاختبار دوره في النصوص هنا أنّه يمنع عن إجراء الأصول العمليّة، بمعنى أنّه لا يمكنها أن تجري استصحاب الطهارة ـ مثلاً ـ وهكذا.

وعملت، فإن طابق عملها الوظيفة اللازمة لها[١]، صحّ، وإلا بطل.

مسألة ٢٣٩: حكم القليلة وجوب تبديل القطنة، أو تطهيرها على الأحوط وجوباً[٢]، ووجوب الوضوء لكلّ صلاة، فريضة كانت، أو نافلة، دون الأجزاء المنسيّة وصلاة الاحتياط، فلا يحتاج فيها إلى تجديد الوضوء أو غيره.

مسألة ٢٤٠: حكم المتوسّطة ـ مضافاً إلى ما ذُكر من الوضوء وتجديد القطنة، أو تطهيرها لكلّ صلاة على الأحوط[٣] ـ غسل قبل صلاة الصبح[٤]، قبل الوضوء أو بعده.

مسألة ٢٤١: حكم الكثيرة ـ مضافاً إلى وجوب تجديد القطنة على الأحوط[٥] والغسل للصبح ـ غسلان آخران، أحدهما للظهرين تجمع بينهما[٦]، والآخر للعشاءين كذلك، ولا يجوز لها الجمع بين أكثر من صلاتين بغسلٍ واحد. ويكفي

---

(١) أو طابق غيرها بحيث شمل الوظيفة اللازمة.

(٢) استحباباً، ما دام لا يصدق عنوان تنجّس الجسد حيث الصلاة مشروطة بالطهارة، وإلا وجب من باب اشتراط الصلاة بالطهارة وهكذا، لا من باب أنّه حكم خاصّ بمثل المستحاضة القليلة.

(٣) علّقنا على ذلك آنفاً.

(٤) الواجب هو غسلٌ واحد لكلّ نهار، لا أنّ وقته قبل صلاة الصبح بالتحديد، فلو فرضنا أنّها لم تستيقظ لصلاة الصبح، بل استيقظت بعد الوقت، أمكنها الاغتسال للصلوات الآتية في هذا النهار، وكفاها ذلك، لكنّها لو صلّت الصبح بلا غسل يجب عليها الاغتسال قبل الظهرين وقضاء صلاة الصبح.

(٥) قد تقدّم التعليق عليه آنفاً.

(٦) المراد كفاية غسل واحد لهما معاً حال الجمع، وإلا فلو فرّقت بينهما لزمها غسل لكلّ صلاة.

للنوافل أغسال الفرائض، ولا يجب لكلّ صلاة منها الوضوء، بل الظاهر عدم وجوبه للفرائض أيضاً، وإن كان الأحوط ـ استحباباً ـ أن تتوضّأ لكلّ غسل[١].

مسألة ٢٤٢: إذا حدثت المتوسّطة بعد صلاة الصبح وجب الغسل للظهرين، وإذا حدثت بعدهما وجب الغسل للعشاءين، وإذا حدثت بين الظهرين أو العشاءين وجب الغسل للمتأخّرة منها، وإذا حدثت قبل صلاة الصبح ـ ولم تغتسل لها عمداً، أو سهواً ـ وجب الغسل للظهرين، وعليها إعادة صلاة الصبح، وكذا إذا حدثت أثناء الصلاة وجب استئنافها بعد الغُسل والوضوء.

مسألة ٢٤٣: إذا حدثت الكبرى بعد صلاة الصبح وجب غسلٌ للظهرين، وآخر للعشاءين، وإذا حدثت بعد الظهرين وجب غسلٌ واحد للعشاءين، وإذا حدثت بين الظهرين أو العشاءين وجب الغسل للمتأخّرة منهما.

مسألة ٢٤٤: إذا انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء قبل الأعمال وجبت تلك الأعمال ولا إشكال[٢]، وإن كان بعد الشروع في الأعمال ـ قبل الفراغ من الصلاة ـ

---

(١) أغسال الاستحاضة جميعها لا تغني عن الوضوء، فلو اغتسلت لزمها الوضوء، نعم يكفيها عن الوضوء للصلاة الثانية التي جمعتها مع الأولى في الاستحاضة الكثيرة، والأحوط وجوباً أن تتوضّأ ذات الاستحاضة الكثيرة ثم تغتسل وليس العكس.

تـأمّلٌ في وجوب الغسل على المستحاضة بعد انقطاع الدم

(٢) اعتبر الفقهاء أنّ الاستحاضة حدث، ومن ثمّ إذا انقطع يترتّب عليه ما يوجب رفع هذا الحدث، فكما أنّ خروج البول حدث يوجب لو وقع أن ترتفع الطهارة، فيلزم الوضوء لعودها، كذلك الحال في الاستحاضة الكثيرة فهي حدث أكبر، فإذا ارتفعت وجب الغسل، كما هي الحال في الحيض والنفاس.

إلا أنّ الذي نحتمله جداً في فهم نصوص الاستحاضة بمجموعها أمرٌ آخر، وهو أنّ

استأنفت الأعمال، وكذا الصلاة، إن كان الانقطاع في أثنائها، وإن كان بعد الصلاة أعادت الأعمال والصلاة[١]، وهكذا الحكم إذا كان الانقطاع انقطاع فترة تسع الطهارة والصلاة، بل الأحوط ذلك أيضاً، إذا كانت الفترة تسع الطهارة وبعض الصلاة، أو شك في ذلك، فضلا عما إذا شكّ في أنّها تسع الطهارة وتمام الصلاة، أو أن الانقطاع لبرء، أو فترة تسع الطهارة وبعض الصلاة.

مسألة ٢٤٥: إذا علمت المستحاضة أنّ لها فترة تسع الطهارة والصلاة، وجب تأخير الصلاة إليها، وإذا صلّت قبلها بطلت صلاتها، ولو مع الوضوء والغسل، وإذا كانت الفترة في أوّل الوقت، فأخّرت الصلاة عنها ـ عمداً أو نسياناً ـ عصت[٢]، وعليها الصلاة بعد فعل وظيفتها.

مسألة ٢٤٦: إذا انقطع الدم انقطاع برء، وجدّدت الوظيفة اللازمة لها، لم تجب المبادرة إلى فعل الصلاة، بل حكمها ـ حينئذ ـ حكم الطاهرة في جواز تأخير

الاستحاضة لا توجب رفع الطهارة بذاتها، فلو وقعت الاستحاضة لدقيقة، ثمّ زالت، وبعد ساعتين دخل وقت الصلاة، وأرادت المرأة الصلاة، كان حكمها حكم الطاهرة، وهذا يعني أنّ أحكام الغسل والوضوء اللاحقة للمستحاضة إنّما أخذت بعين الاعتبار بملاحظة كون الدم متواصلاً، فحال كونها مستحاضة، أي يستمر بها الدم ـ كما هو المعنى اللغويّ للاستحاضة ـ عليها بعض الوظائف، وأمّا لو انقطع الدم لم تثبت في حقّها مثل هذه الوظائف، فما ورد في المسألة أعلاه وأمثالها ـ مثل: مسألة الانتقال من الأعلى إلى الأدنى، والتي ستأتي قريباً ـ مبنيّ على الاحتياط الوجوبي.

(١) على الأحوط استحباباً.

(٢) من الواضح أنّ العصيان مرتبط بالتأخير العمدي خاصّة، دون حالة النسيان، فبيان الماتن في ذلك في غير محلّه. بل حتى لو قلنا بأنّه لتهاونه وقع في النسيان ففي هذه الحال أيضاً لا يصدق على النسيان عنوان المعصية، بل تهاونه هو المعصية.

الصلاة.

مسألة ٢٤٧: إذا اغتسلت ذات الكثيرة لصلاة الظهرين ولم تجمع بينهما ـ عمداً أو لعذر ـ وجب عليها تجديد الغسل للعصر، وكذا الحكم في العشاءين.

مسألة ٢٤٨: إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى كالقليلة إلى المتوسّطة، أو إلى الكثيرة، وكالمتوسّطة إلى الكثيرة، فإن كان قبل الشروع في الأعمال، فلا إشكال في أنّها تعمل عمل الأعلى للصلاة الآتية، أمّا الصلاة التي فعلتها قبل الانتقال فلا إشكال في عدم لزوم إعادتها، وإن كان بعد الشروع في الأعمال فعليها الاستئناف، وعمل الأعمال التي هي وظيفة الأعلى كلّها، وكذا إذا كان الانتقال في أثناء الصلاة، فتعمل أعمال الأعلى، وتستأنف الصلاة، بل يجب الاستئناف حتى إذا كان الانتقال من المتوسّطة إلى الكثيرة، فيما إذا كانت المتوسّطة محتاجة إلى الغسل وأتت به، فإذا اغتسلت ذات المتوسّطة للصبح، ثم حصل الانتقال أعادت الغسل، حتى إذا كان في أثناء الصبح، فتعيد الغسل، وتستأنف الصبح[1]، وإذا ضاق الوقت عن الغسل، تيمّمت بدل الغسل وصلّت، وإذا ضاق الوقت عن ذلك ـ أيضاً ـ فالأحوط[2] الاستمرار على عملها، ثمّ القضاء.

مسألة ٢٤٩: إذا انتقلت الاستحاضة من الأعلى إلى الأدنى استمرّت على عملها للأعلى بالنسبة إلى الصلاة الأولى، وتعمل عمل الأدنى بالنسبة إلى الباقي، فإذا انتقلت الكثيرة إلى المتوسطة، أو القليلة اغتسلت للظهر، واقتصرت على الوضوء بالنسبة إلى العصر والعشاءين[3].

---

(١) الأقرب كفاية غسل المتوسّطة لو انتقلت إلى الكثيرة في مفروض المسألة.

(٢) وجوباً.

(٣) عملُها عمل الأعلى في الصلاة الأولى مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، كما بيَّنا قبل قليل.

مسألة ٢٥٠: قد عرفت أنّه يجب عليها المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء والغسل، لكن يجوز لها الإتيان بالأذان والإقامة والأدعية المأثورة وما تجري العادة بفعله قبل الصلاة، أو يتوقّف فعل الصلاة على فعله ولو من جهة لزوم العسر والمشقّة بدونه، مثل الذهاب إلى المصلّى، وتهيئة المسجد[١]، ونحو ذلك، وكذلك يجوز لها الإتيان بالمستحبّات في الصلاة.

مسألة ٢٥١: يجب عليها التحفّظ من خروج الدم بحشو الفرج بقطنة، وشدّه بخرقة، ونحو ذلك[٢]، فإذا قصرت ـ وخرج الدم ـ أعادت الصلاة، بل الأحوط وجوباً إعادة الغسل.

مسألة ٢٥٢: الظاهر توقّف صحّة الصوم من المستحاضة على فعل الأغسال النهاريّة في الكثيرة، وعلى غسل الليلة الماضية على الأحوط، والأحوط ـ استحباباً ـ في المتوسّطة توقفه على غسل الفجر[٣]، كما أنّ الأحوط ـ استحباباً ـ توقّف جواز وطئها على الغسل. وأمّا دخول المساجد وقراءة العزائم، فالظاهر جوازهما مطلقاً، ولا يجوز لها مسّ المصحف ونحوه قبل الغسل والوضوء[٤]، بل الأحوط ـ وجوباً ـ

---

(١) المراد بالمسجد هنا هو مكان السجود وموضع الصلاة.

(٢) بيان ذلك في النصوص ليس من باب كونه شرطاً للصلاة بالضرورة، بل هو من باب التنبيه على التحفّظ من خروج الدم إلى الخارج أثناء الصلاة، بما يفسد الصلاة من حيث النجاسة، فالقول بالوجوب النفسي أو الشرطي هنا ضعيف.

عدم اشتراط صحّة صوم المستحاضة بالأعمال، لا في الليلة الماضية ولا اللاحقة

(٣) الأقرب أنّ صوم المستحاضة بأنواعها الثلاثة غير مشروط بالغسل ولا بالوضوء، لا في اليوم نفسه، ولا في الليلة الماضية، ولا اللاحقة. والمستندُ للقول بكونه مشروطاً خبرٌ آحادي منفرد، وفيه كلام؛ ولهذا مال العديد من المتأخّرين للتراجع عن هذا القول.

(٤) بل يجوز مطلقاً، على ما تقدّم فيما يحرم على المحدث بالأصغر (المسائل رقم: ١٦٢،

عدم الجواز بعدهما أيضاً، ولا سيّما مع الفصل المعتدّ به.

١٦٤ ـ ١٦٥)، وعلى المحدث بالأكبر (الفصل الثاني من بحث الجنابة).

المقصد الرابع

النفاس

مسألة ٢٥٣: دم النفاس هو دم تقذفه الرحم بالولادة معها أو بعدها، على نحو يعلم استناد خروج الدم إليها[١]. ولا حدّ لقليله. وحدُّ كثيره عشرة أيام من حين الولادة[٢]، وفيما إذا انفصل خروج الدم عن الولادة تحتاط في احتساب

---

(١) هذا هو الصحيح، وفاقاً للعديد من فقهاء الإماميّة والحنابلة والمالكيّة، وخلافاً للكثير من فقهاء الأحناف والشافعيّة الذين ذهبوا إلى أنّ الدم الخارج مع الولادة هو دم فساد واستحاضة.

من جهة ثانية لا بدّ من صدق عنوان الولادة في صدق عنوان النفاس، بلا فرق بين كون الولد خرج ميتاً أو حيّاً أو مستوي الخلقة أو غير ذلك، لكن لو لم يصدق عنوان الولادة بل صدق عنوان الإجهاض، كما لو كان مضغة أو علقة، ففي ترتيب أحكام النفاس عليه إشكال، والأقرب العدم.

النفاس عنوانٌ واقعي، فيُرجع في تحديده إلى العلم والتجربة وقرائن الوثوق

(٢) النصوص الحديثية المنقولة عن أهل البيت النبويّ هنا في غاية الاضطراب والتعارض، فضلاً عمّا لو أقحمنا نصوص المذاهب الإسلاميّة الأخرى، وأقرب تفسير هنا هو أنّ هذه النصوص لم تكن بصدد التحديد بل بصدد التقريب لما هو الغالب أو لما هو الحدّ الأعلى ولو نادراً، ولهذا وجدنا عبارات الترديد في بعض هذه النصوص، وبعض هذه النصوص يفهم منه أنّهم كانوا يعتبرون النفاس حيضاً محتبساً بحسب علوم زمانهم، ولعلّه لهذا أخذوا مدّة الحيض معياراً في تحديد النفاس، كما وفي بعض النصوص أنّ النساء تغيّرت أحوالها فلم يعد حيضها كما كان زمن النبيّ مثلاً وهكذا.

العشرة من حين الولادة، أو من زمان رؤية الدم[١]، وإذا رأته بعد العشرة لم يكن نفاساً[٢]، وإذا لم تر فيها دماً لم يكن لها نفاس أصلاً. ومبدأ حساب الأكثر من حين تمام الولادة، لا من حين الشروع فيها، وإن كان جريان الأحكام عليه من حين الشروع[٣].

ولا يعتبر فصل أقلّ الطهر بين النفاسين، كما إذا ولدت توأمين وقد رأت الدم عند كلّ منهما، بل النقاء المتخلّل بينهما طهر، ولو كانت لحظة[٤]، بل لا يعتبر

فالأقرب الرجوع في تحديد النفاس إلى العلم والتجربة، بعد فرض أنّ النفاس عنوان واقعي خارجي في حالته الطبيعية، تماماً كالحيض والاستحاضة. ومع الشكّ يستصحب النفاس وتجري أحكامه، بعيداً عمّا سيأتي في (المسألة رقم: ٢٥٥).

(١) إذا عُدّ هذا الدم عرفاً ـ بحيث قام الدليل أو القرائن ـ دمَ نفاسٍ مستنداً للولادة، فلا فرق بين اتصاله بزمن الولادة وانفصاله عنها، فيحكم بنفاسيّته، غاية الأمر أنّه قبل عروض الدم وبعد الولادة لما لم يكن هناك دم، فلا معنى للحكم بكونها نفساء.

(٢) بل إذا استند للولادة وعُدّ دمَ الولادة فهو نفاس حتى لو جاء بعد عشرة أيّام من الولادة. والنصوص الدالّة على أنّ مبدأ العشرة هو الولادة ليست ناظرة لتلك التي لم يأتها الدم إلا بعد العشرة.

مبدأ ترتيب أحكام النفاس مطلقاً من حين الشروع في الولادة

(٣) الأقرب أنّ مبدأ ترتيب الأحكام، وكذلك مبدأ العشرة ـ لو قلنا بالعشرة ـ هو شروع الولادة، بحيث تكون بداية الدم الذي ينتسب للولادة ويعدُّ دمَ ولادةٍ؛ وذلك أنّنا لا نفهم النفاس على أنّه تأسيسٌ شرعي، بل هو عنوان واقعي يعرفه الناس من قبل، والأصل فيما هو واقعي يعرفه الناس من قبل أنّه ليس تأسيسيّاً، بمعنى أنّ تأسيسيّته تتطلّب شواهد قويّة، فعندما تستخدمه النصوص فهي تنصرف لما هو المركوز في الأذهان، والعرف يفهم من هذا الدم هنا أنّه دم ولادة، وليس دم حيض، وهكذا.

(٤) ما لم يعدّ النفاسان نفاساً واحداً متصلاً، فالفصل بوقتٍ قليل ربما لا يوجب حصول

الفصل بين النفاسين أصلاً، كما إذا ولدت ورأت الدم إلى عشرة، ثمّ ولدت آخر على رأس العشرة، ورأت الدم إلى عشرة أخرى، فالدمان ـ جميعاً ـ نفاسان متواليان. وإذا لم تر الدم حين الولادة، ورأته قبل العشرة، وانقطع عليها، فذلك الدم نفاسها وإذا رأته حين الولادة، ثم انقطع، ثمّ رأته قبل العشرة وانقطع عليها، فالدمان والنقاء بينهما كلّها نفاس واحد، وإن كان الأحوط ـ استحباباً ـ في النقاء الجمع بين عمل الطاهرة والنفساء[1].

مسألة ٢٥٤: الدم الخارج قبل ظهور الولد، ليس بنفاس فإن كان منفصلاً عن الولادة بعشرة أيام نقاء فلا إشكال، وإن كان متصلاً بها وعُلم أنّه حيض وكان بشرائطه، جرى عليه حكمه، وإن كان منفصلاً عنها بأقلّ من عشرة أيام نقاء، أو كان متصلاً بالولادة ولم يعلم أنّه حيض فالأظهر أنّه إن كان بشرائط الحيض وكان في أيّام العادة، أو كان واجداً لصفات الحيض فهو حيض، وإلا فهو استحاضة[2].

مسألة ٢٥٥: النفساء ثلاثة أقسام:

الوثوق بتحقّق الطهر بينهما.

(١) هذا فيما إذا صدق أنّ مجموع الدمين مع النقاء هو نفاس واحد، بحيث يصدق على هذه المرأة أنّها نفساء في فترة النقاء المتخلّل، تماماً كما يصدق عليها أنّها نفساء لو تخلّل النقاء لساعة أو ساعتين، ويرجع في ذلك للعرف والتجربة، وإلا فالأحوط وجوباً في فترة النقاء الجمع بين تروك النفساء وأفعال الطاهرة.

(٢) ما أفاده الماتن صحيح، غير أنّه مبنيٌّ على العلم بكونه حيضاً أو إمكانيّة كونه حيضاً، وهذا مرتبطٌ ـ موضوعاً ـ بمسألة اجتماع الحيض والحمل، وقد علّقنا عليها سابقاً في بحث الحيض ببعض التحفّظ، فراجع (المسألة رقم: ٢١٤).

(١) التي لا يتجاوز دمها العشرة، فجميع الدم في هذه الصورة نفاس[١].

(٢) التي يتجاوز دمها العشرة وتكون ذات عادة عدديّة في الحيض، ففي هذه الصورة كان نفاسها بمقدار عادتها، والباقي استحاضة[٢].

(٣) التي يتجاوز دمها العشرة، ولا تكون ذات عادة في الحيض، ففي هذه الصورة جعلت مقدار عادة حيض أقاربها نفاساً، وإذا كانت عادتهن أقلّ من العشرة، احتاطت فيما زاد عنها إلى العشرة[٣].

مسألة ٢٥٦: إذا رأت الدم في اليوم الأوّل من الولادة، ثمّ انقطع، ثمّ عاد في اليوم العاشر من الولادة، أو قبله ففيه صورتان:

الأولى: أن لا يتجاوز الدم الثاني اليوم العاشر من أوّل رؤية الدم ففي هذه الصورة كان الدم الأوّل والثاني كلاهما نفاساً[٤]، ويجري على النقاء المتخلّل حكم النفاس على الأظهر، وإن كان الأحوط فيه الجمع بين أعمال الطاهرة وتروك

---

(١) على تقدير العلم العرفي باستناد هذا الدم كلّه للولادة، وإلا فالأقرب الحكم بالنفاس بمقدار أيّام عادتها فقط إذا كانت لها عادة.

(٢) على تقدير العلم العرفي باستناد هذا الدم كلّه للولادة حتى لو زاد عن العشرة فيحكم بكونه نفاساً، وإلا جرى ما أفاده الماتن.

(٣) الأقرب في هذه الصورة ليس الرجوع لقريباتها، بل إذا علمت بكون الدم نفاساً ـ بالغاً ما بلغ ـ جرى عليه حكم النفاس، وإذا علمت بأنّ النفاس خمسة أيام أو عشرة أو اثنا عشر يوماً، والباقي ليس بنفاس، فالأمر واضح، أمّا لو شكّت في الباقي، استصحبت النفاس إلى أن تتيقّن عرفاً من ارتفاعه وأنّ الدم له منشأ آخر.

(٤) هذا فيما إذا علم أو بلغ بطريق معتبر أنّ الدم الثاني ناتج عن الولادة أيضاً، أمّا لو علم بأنّه دم مستقلّ لم يُحكم بالنفاس هنا حتى لو انقطع دون العشرة، وأمّا لو شكّ أمكن استصحاب النفاس مع الأخذ بعين الاعتبار التعليقة القادمة.

النفساء[١].

الثانية: أن يتجاوز الدم الثاني اليوم العاشر من أوّل رؤية الدم وهذا على أقسام:

١ـ أن تكون المرأة ذات عادة عدديّة في حيضها، وقد رأت الدم الثاني في زمان عادتها، ففي هذه الصورة كان الدم الأوّل ـ وما رأته في أيّام العادة والنقاء المتخلّل ـ نفاساً، وما زاد على العادة استحاضة. مثلاً إذا كانت عادتها في الحيض سبعة أيام، فرأت الدم حين ولادتها يومين فانقطع، ثمّ رأته في اليوم السادس واستمرّ إلى أن تجاوز اليوم العاشر من حين الولادة، كان زمان نفاسها، اليومين الأولين، واليوم السادس والسابع، والنقاء المتخلّل بينهما، وما زاد على اليوم السابع فهو استحاضة[٢].

٢ـ أن تكون المرأة ذات عادة، ولكنّها لم تر الدم الثاني حتى انقضت مدّة عادتها فرأت الدم، وتجاوز اليوم العاشر، ففي هذه الصورة كان نفاسها هو الدم الأوّل، وكان الدم الثاني استحاضة. ويجري عليها أحكام الطاهرة في النقاء المتخلّل[٣].

٣ـ أن لا تكون المرأة ذات عادة في حيضها، وقد رأت الدم الثاني قبل مضيّ عادة أقاربها، ويتجاوز اليوم العاشر، ففي هذه الصورة كان نفاسها مقدار عادة أقاربها، وإذا كانت عادتهن أقلّ من العشرة احتاطت إلى اليوم العاشر، وما بعده

---

(١) الحكم هنا هو بعينه ما علّقناه على آخر (المسألة رقم: ٢٥٣).

(٢) هذا في غير ما إذا عُلم بنفاسيّة الدمين واستنادهما معاً للولادة، وقد تقدّم في التعاليق السابقة ما ينفع في موضوع النقاء المتخلّل وغيره، فلا نعيد.

(٣) على التقييد المشار إليه في التعليقة السابقة.

استحاضة[١].

٤ـ أن لا تكون المرأة ذات عادة في حيضها، وقد رأت الدم الثاني الذي تجاوز اليوم العاشر بعد مضيّ عادة أقاربها، ففي هذه الصورة كان نفاسها هو الدم الأوّل، وتحتاط أيام النقاء، وأيام الدم الثاني إلى اليوم العاشر[٢].

ثم إنّما ذكرناه في الدم الثاني يجري في الدم الثالث والرابع وهكذا. مثلا إذا رأت الدم في اليوم الأوّل، والرابع، والسادس، ولم يتجاوز اليوم العاشر، كان جميع هذه الدماء والنقاء المتخلّل بينها نفاساً، وإذا تجاوز الدم اليوم العاشر، في هذه الصورة، وكانت عادتها في الحيض تسعة أيام، كان نفاسها إلى اليوم التاسع وما زاد استحاضة، وإذا كانت عادتها خمسة أيام كان نفاسها الأيام الأربعة الأولى، وفيما بعدها كانت طاهرة، ومستحاضة.

مسألة ٢٥٧: النفساء بحكم الحائض، في الاستظهار عند تجاوز الدم أيام العادة[٣]، وفي لزوم الاختبار عند ظهور انقطاع الدم[٤]. وتقضي الصوم ولا تقضي الصلاة[٥]،.....

---

(١) قد تقدّم التعليق عليه.

(٢) قد صار الموقف واضحاً ممّا تقدّم.

(٣) الاستظهار هو نوع من التقدير الاحتياطي بحيث يعلم عادة بعده بانقطاع الحيض أو النفاس في حالتهما الطبيعيّة، ويبدو أنّ هذا هو منشأ فكرة الاستظهار الواردة كثيراً في النصوص، وقد اضطربت الروايات هنا في تعيين عدد الأيّام التي يتمّ فيها الاستظهار، بين يومٍ واحد، ويومين، وإلى العشرة، وثُلثَيْ أيام عادتها، وغير ذلك.

(٤) هذا مجرّد وجوب شرطي مقدّمي لو أرادت القيام بشيء بنيّة الأمر الجَزْمي لا غير، وإلا فلا يوجد دليل على تكليفٍ شرعي باسم الاختبار في حقّ النفساء.

(٥) الأقرب أنّه لا يجب عليها قضاء الصلاة ولا الصوم، وإن كان قضاء الصوم هو

ويحرم وطؤها[١]، ولا يصحّ طلاقها[٢]. والمشهور أنّ أحكام الحائض من الواجبات، والمحرّمات، والمستحبّات، والمكروهات تثبت للنفساء أيضاً، ولكنّ جملة من الأفعال التي كانت محرّمة على الحائض تشكل حرمتها على النفساء، وإن كان الأحوط أن تجتنب عنها. وهذه الأفعال هي: ١ـ قراءة الآيات التي تجب فيها السجدة. ٢ـ الدخول في المساجد بغير قصد العبور. ٣ـ المكث في المساجد. ٤ـ وضع شيء فيها. ٥ـ دخول المسجد الحرام ومسجد النبيّ (ص) ولو كان بقصد العبور[٣].

مسألة ٢٥٨: ما تراه النفساء من الدم إلى عشرة أيام ـ بعد تمام نفاسها ـ فهو استحاضة، سواء أكان الدم بصفات الحيض أو لم يكن، وسواء أكان الدم في أيام العادة، أم لم يكن[٤]، وإن استمرّ الدم بها إلى ما بعد العشرة، أو انقطع وعاد بعد

الأحوط استحباباً.

(١) على الأحوط وجوباً إذا لم يلزم الضرر أو عنوان ثانوي، والإ فالأقوى حرمة وطئها.

(٢) على الأحوط وجوباً؛ لقوّة احتمال انصراف معنى الطهر في النصوص إلى ما قابل الحيض.

مجموعة أمور لم تثبت حرمتها على النفساء

(٣) يضاف إلى هذه مما لم يثبت حرمته على النفساء ـ وإن كان تجنّبه هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي ـ:

١ـ مسّ كتابة القرآن الكريم وما يلحق بها من الأسماء.

٢ـ قراءة آيات السجدة أو سورها.

٣ـ البقاء على حدث النفاس إلى طلوع الفجر في الصيام..، فهذه كلّها لم تثبت حرمتها على النفساء، ولا يبطل صومها بالبقاء على الحدث أيضاً.

(٤) قد تقدّم ما ينفع هنا، ونضيف بأنّه لا دليل معتبراً على لزوم فصل الحيض اللاحق عن

العشرة، فما كان منه في أيام العادة أو واجداً لصفات الحيض، فهو حيض، بشرط أن لا يقلّ عن ثلاثة أيام، وما لم يكن واجداً للصفات ولم يكن في أيّام العادة، فهو استحاضة، وإذا استمرّ بها الدم، أو انقطع، وعاد بعد عشرة أيام من نفاسها، وصادف أيام عادتها، أو كان الدم واجداً، لصفات الحيض ولم ينقطع على العشرة فالمرأة ـ إن كانت ذات عادة عدديّة ـ جعلت مقدار عادتها حيضاً، والباقي استحاضة، وإن لم تكن ذات عادة عدديّة رجعت إلى التمييز، ومع عدمه رجعت إلى العدد، على ما تقدّم في الحيض[1].

النفاس السابق بعشرة أيّام طهر.

(١) الأمر صار واضحاً ممّا تقدّم هنا وفي الحيض.

المقصد الخامس

غسل الأموات

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

في أحكام الاحتضار

مسألة ٢٥٩: يجب على الأحوط[1] توجيه المحتضر إلى القبلة، بأن يلقى على

عدم وجوب توجيه المحتضر ـ وكذا الميّت بعد وفاته ـ للقبلة

(١) استحباباً، وإلا فالأقوى عدم وجوب توجيه المحتضر إلى القبلة مطلقاً، وكذا عدم وجوب توجيه الميّت إليها بعد وفاته ـ وإن كان هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي أيضاً ـ بصرف النظر عن توجيهه إليها في القبر، مما سيأتي التعليق عليه أيضاً إنْ شاء الله (الفصل الثامن من المقصد الخامس).

والمشهور بين الفقهاء ـ على ما قيل ـ وجوب توجيه المحتضر للقبلة وجوباً كفائيّاً، وذكر بعض هؤلاء أنّ هذا الأمر واجب على المحتضر نفسه لو أمكنه ذلك. لكن ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الوجوب وقالوا بالاستحباب، وهو المنسوب أيضاً للشيخ الطوسي والسيّد المرتضى والمحقّق الأردبيلي وغيرهم. بل ظاهر بعض العبارات أنّ القول بالاستحباب هو المشهور بين المتقدّمين، دون القول بالوجوب، وهذا ما قد يُستوحى من كلمات مثل العلامة الحلّي والمحقّق الحلّي في بعض كتبهما.

وثمّة تراجع كبير عن هذا الرأي في البحوث العلميّة عند المتأخّرين والمعاصرين، فقد ذهب العديد منهم إلى بناء المسألة على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى، ومن هؤلاء: السيّد

ظهره، ويجعل وجهه وباطن رجليه إليها، بل الأحوط[1] وجوب ذلك على المحتضر نفسه إن أمكنه ذلك. ويعتبر في توجيه غير الوليّ إذنُ الوليّ على

محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمّد باقر الصدر، والشيخ محمّد علي الأراكي، والسيد محمّد الروحاني، والشيخ محمّد تقي بهجت، والسيد محمّد محمّد صادق الصدر، والسيد كاظم الحائري، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد تقي القمي، والسيد محمود الهاشمي، والسيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد عليّ السيستاني، وغيرهم. بل قال بعض العلماء بأنّ هذا الأمر مستحبّ، وأنّه يجب بعد الموت توجيهه إلى القبلة لا حال الاحتضار، وممّن قال بهذا القول السيد محمّد سعيد الحكيم والسيد موسى الشبيري الزنجاني، وغيرهما.

والأقرب ـ كما قلنا ـ هو عدم وجوب توجيه المحتضر إلى القبلة مطلقاً، وكذا عدم وجوب توجيه الميّت إليها، وذلك أنّ الروايات في ذلك عمدتها لا دلالة فيه، وبعضها نوعيّة السؤال فيه غير محدّدة، فلعلّ السؤال عن كيفيّة توجيه الميت والذي هو مستحبّ، في مقابل ما اشتهر بين أهل السنّة من طريقة مختلفة عن الطريقة الشيعيّة في التوجيه؛ لأنّ المعروف في الفقه السنّي هو إضجاع الميت على جنبه الأيمن نحو القبلة، فكانت أجوبة الأئمّة أنّ الطريقة هي كذا وكذا، فلا يُعلم أنّ السؤال عن أصل الاستقبال به، حتى يُتمسّك بصيغة الأمر في الدلالة على الوجوب، فراجع الروايات. هذا فضلاً عن مشاكل سنديّة في أغلب الروايات القائمة، على قلّتها من حيث العدد. والشهرة أو الإجماع ـ لو ثَبَتَا ـ معلوما المدركيّة. والسيرة العمليّة لا تفرض الوجوب، بل لعلّ الاستحباب هو الثابت؛ ولهذا اعتادوا على فعله، كما هي عادتهم في مثل هذه الموارد على الالتزام بالعديد من المستحبّات. وأهل السنّة عمدة أدلّتهم أمورٌ ترجع لبعض الصحابة والتابعين لا غير، وبعضها لا دلالة فيه على اللزوم، إلى غير ذلك من الملاحظات والمناقشات الممكنة، فلا نطيل.

(١) استحباباً.

الأحوط[١].

وذكر العلماء (رضوان الله عليهم) أنّه يستحب نقله إلى مصلاه إن اشتدّ عليه النزع، وتلقينه الشهادتين، والإقرار بالنبيّ «ص» والأئمة عليهم السلام وسائر الاعتقادات الحقّة، وتلقينه كلمات الفرج[٢]. ويكره أن يحضره جنب، أو حائض، وأن يمسّ حال النزع، وإذا مات يستحبّ أن تغمض عيناه، ويطبق فوه، ويشدّ لحياه، وتمدّ يداه إلى جانبيه، وساقاه، ويغطّى بثوب، وأن يقرأ عنده القرآن، ويسرج في المكان الذي مات فيه إن مات في الليل، وإعلام المؤمنين بموته ليحضروا جنازته، ويعجّل تجهيزه، إلا إذا شكّ في موته فيُنتظر به[٣] حتى يُعلم موته، ويكره أن يثقل بطنه بحديد أو غيره، وأن يترك وحده[٤].

---

(١) بل الأقوى عدم اشتراط الإذن هنا، فإنّه لو قلنا بوجوب توجيهه إلى القبلة بعد وفاته، فهو غير شامل لما نحن فيه؛ لأنّ الحالَ حالُ الاحتضار، والذي هو حال حياته، كما هو واضح. ودعوى أنّه في حال الاحتضار لا يكون مدركاً أو ملتفتاً ـ مع كونها صحيحة في الجملة لا بالجملة ـ لا تكفي لوحدها في تبرير ثبوت شرط أخذ إذن غيره في توجيهه للقبلة بعد فرض ثبوت وجوب التوجيه.

(٢) الراجح رجحاناً قويّاً ثبوت تلقين الشهادتين وكلمات الفرج خاصّة، وأمّا غير ذلك مما هو مذكور أعلاه فلم يثبت استحبابه بعنوانه، كما أنّ تلقينه الإقرار بالنبوّة المحمديّة متضمَّن في تلقينه الشهادتين.

(٣) هذا الانتظار لازمٌ، فلا يجوز دفنه قبل اليقين بموته أو ثبوته بحجّة معتبرة.

مراجعات في المستحبّات والمكروهات حال الاحتضار

(٤) جميع هذه المذكورات ـ عدا ما ذكرناه في التعليقة الآنفة ـ لم يثبت استحبابه ولا كراهته. وكذا لم تثبت كراهة: إبقاء المحتضر وحده، والتكلّم الزائد عنده، والبكاء. نعم بعض هذه الأمور قد تكون مستحسنة عرفاً ـ فعلاً أو تركاً ـ أو تشملها عناوين عامّة، لكنّ

الفصل الثاني

في الغسل

تجب إزالة النجاسة عن جميع بدن الميت قبل الشروع في الغسل على الأحوط الأولى، والأقوى كفاية إزالتها عن كلّ عضوٍ قبل الشروع فيه، بل الأظهر كفاية الإزالة بنفس الغسل إذا لم يتنجّس الماء بملاقاة المحلّ[١].

ثمّ إنّ الميّت يُغسَّل ثلاثة أغسال: الأوّل: بماء السدر، الثاني: بماء الكافور، الثالث: بماء القراح، كلّ واحد منها كغسل الجنابة الترتيبي، ولا بدّ فيه من تقديم الأيمن على الأيسر[٢]، ومن النيّة[٣] على ما عرفت في الوضوء.

مسألة ٢٦٠: إذا كان المغسِّل غير الولي فلا بدّ من إذن الوليّ على الأحوط[٤]، وهو الزوج بالنسبة إلى الزوجة، ثمّ المالك[٥]، ثمّ الطبقة الأولى في الميراث وهم

هذا غير ثبوت استحبابها أو كراهتها شرعاً بعنوانها. نعم يستثنى إعلام الناس، فالراجح ثبوته.

(١) وفق المعيار الذي سوف نذكره في موضوع شرط طهارة الماء، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٢٦٤).

(٢) على الأحوط وجوباً.

(٣) لا تجب النيّة، فضلاً عن شرط قصد القربة.

(٤) استحباباً، ما لم يطرأ عنوان ثانوي ناتج عن الأعراف أو التبانيات العرفيّة، بحيث يوجب أخذ إذن الولي. والمراد هنا بالوليّ الوارثُ بنسبٍ أو سبب، كما أنّ المراد بالإذن هنا هو الأعم من الصريح والفحوى وشاهد الحال.

(٥) لم تثبت ولاية للمالك على العبد المتوفّى حتى يشترط أخذ إذنه، حتى لو قلنا باشتراط أخذ إذن الولي.

الأبوان والأولاد، ثم الثانية، وهم الأجداد والاخوة، ثم الثالثة وهم الأعمام والأخوال، ثم المولى المعتق، ثم ضامن الجريرة، ثمّ الحاكم الشرعي على الأحوط[١].

مسألة ٢٦١: البالغون في كلّ طبقة مقدّمون على غيرهم، والذكور مقدّمون على الإناث[٢]. وفي تقديم الأب في الطبقة الأولى على الأولاد، والجدّ على الأخ، والأخ من الأبوين على الأخ من أحدهما، والأخ من الأب على الأخ من الأم، والعم على الخال إشكال، والأحوط ـ وجوباً ـ الاستئذان من الطرفين[٣].

مسألة ٢٦٢: إذا تعذّر استيذان الوليّ لعدم حضوره مثلاً، أو امتنع عن الإذن، وعن مباشرة التغسيل، وجب تغسيله على غيره ولو بلا إذن.

مسألة ٢٦٣: إذا أوصى أن يغسّله شخص معين لم يجب عليه القبول[٤]، لكن إذا قبل لم يحتج إلى إذن الوليّ. وإذا أوصى أن يتولّى تجهيزه شخصٌ معين، جاز له الردّ في حياة الموصي، وليس له الردّ بعد ذلك على الأحوط[٥]، وإن كان الأظهر

---

(١) هذا الترتيب غير ثابت، فلو ثبتت ولاية هنا كانت للزوج، ثمّ للأب ولو علا، وأمّا غيره فلا دليل عليه. نعم لو وقع تنازع يُحيل الأمر لسلطة القضاء، كانت الولاية هنا للقاضي الشرعي.

عدم ثبوت تقديم الذكور على الإناث في الولاية على شؤون الميّت

(٢) لا وجه لتقديم الذكور على الإناث هنا، بل هم جميعاً سواء.

(٣) هذا الاحتياط الوجوبي قد يكون في محلّه على تقدير ثبوت اشتراط أخذ الإذن، وقد تقدّم عدم ثبوته.

(٤) حال حياته.

(٥) الأحوط وجوباً نفوذ الوصيّة العهديّة هذه لو لم يقم بردّها قبل الوفاة.

جوازه، لكنّه إذا لم يرد وجب الاستيذان منه دون وليّ.

مسألة ٢٦٤: يجب في التغسيل طهارة الماء[١]، وإباحته[٢]، وإباحة السدر والكافور[٣]، بل الفضاء الذي يشغله الغسل، ومجرى الغسالة على النحو الذي مر في الوضوء، ومنه السدّة التي يغسل عليها إذا كان ماء الغسل يجري عليها فمع عدم الانحصار يصحّ الغسل عليها، أما معه فيسقط الغسل، لكن إذا غسّل ـ حينئذٍ ـ صحّ الغسل، وكذلك التفصيل في ظرف الماء إذا كان مغصوباً.

مسألة ٢٦٥: يجزي تغسيل الميت قبل برده.

مسألة ٢٦٦: إذا تعذّر السدر والكافور، فالأحوط ـ وجوباً[٤] ـ الجمع بين التيمّم بدلاً عن كلّ من الغسل بماء السدر، والكافور، وبين تغسيله ثلاث مرات بالماء القراح، وينوي بالأوّلين البدليّة عن الغسل بالسدر والكافور.

مسألة ٢٦٧: يعتبر في كلّ من السدر والكافور، أن لا يكون كثيراً بمقدار يوجب خروج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة[٥]، ولا قليلاً بحيث لا يصدق أنّه

عدم اشتراط طهارة ولا إباحة الماء الذي يُغسّل به الميت

(١) إذا لم يكن الماء قذراً عرفاً أو لم يكن مشتملاً على عين النجاسة، فإنّ اشتراط طهارة الماء لا دليل عليه، فيمكن تغسيله بالماء المتنجّس إذا لم يكن مستقذراً عرفاً.

(٢) اشتراط الإباحة بمعنى حرمة تغسيله بالماء المغصوب مما لا إشكال فيه، أمّا لو كان بمعنى عدم صحّة الغسل لو غسّل بالماء المغصوب عصياناً فهو غيرُ وجيهٍ، بل الأقرب الصحّة.

(٣) هذا وما بعده صار واضحاً مما قلناه في اشتراط إباحة الماء.

(٤) بل استحباباً، والأقوى سقوط وجوب الغسل بالسدر والكافور، والاكتفاء بالغسل بالماء القراح مرّة واحدة.

(٥) بل يكفي ولو بلغ حدّ الإضافة، ما دام يصدق عليه عرفاً ماء السدر أو ماء الكافور.

مخلوط بالسدر والكافور. ويعتبر في الماء القراح أن يصدق خلوصه منهما، فلا بأس أن يكون فيه شيء منهما، إذا لم يصدق الخلط، ولا فرق في السدر بين اليابس والأخضر.

مسألة ٢٦٨: إذا تعذّر الماء، أو خيف تناثر لحم الميت بالتغسيل ييمّم[١] على الأحوط ـ وجوباً ـ ثلاث مرّات، ينوي بواحدٍ منها ما في الذمّة.

مسألة ٢٦٩: يجب أن يكون التيمّم بيد الحيّ، والأحوط وجوباً[٢] مع الإمكان أن يكون بيد الميت أيضاً.

مسألة ٢٧٠: يشترط في الانتقال الى التيمّم الانتظار إذا احتمل تجدّد القدرة على التغسيل[٣]، فإذا حصل اليأس جاز التيمّم، لكن إذا اتفق تجدّد القدرة قبل الدفن وجب التغسيل، وإذا تجدّدت بعد الدفن وخيف على الميّت من الضرر، أو الهتك، لم يجب الغسل، وإلا ففي وجوب نبشه واستيناف الغسل إشكال[٤]، وإن كان الأظهر وجوب النبش والغسل، وكذا الحكم فيما إذا تعذّر السدر، أو الكافور.

مسألة ٢٧١: إذا تنجّس بدن الميت بعد الغسل، أو في أثنائه بنجاسة خارجية، أو منه. وجب تطهيره، ولو بعد وضعه في القبر. نعم لا يجب ذلك بعد الدفن.

مسألة ٢٧٢: إذا خرج من الميّت بول، أو مني، لا تجب إعادة غُسله، ولو قبل

---

(١) أصل وجوب التيمّم وبدليّته في غسل الميّت محلّ تردّد، فيكون مبنيّاً على الاحتياط الوجوبي.

(٢) استحباباً.

(٣) ما لم يلزم محذورٌ.

(٤) الأقوى سقوط الغُسل والنبش.

الوضع في القبر.

مسألة ٢٧٣: لا يجوز[١] أخذ الأجرة على تغسيل الميت، ويجوز أخذ العوض على بذل الماء ونحوه، مما لا يجب بذله مجاناً.

مسألة ٢٧٤: لا يجوز أن يكون المغسّل صبيّاً ـ على الأحوط وجوباً[٢] ـ وإن كان تغسيله على الوجه الصحيح.

مسألة ٢٧٥: يجب في المغسّل أن يكون مماثلاً للميّت في الذكورة والأنوثة، فلا يجوز تغسيل الذكر للأنثى، ولا العكس[٣]، ويستثنى من ذلك صور:

الأولى: أن يكون الميّت طفلاً لم يتجاوز ثلاث سنين[٤]، فيجوز للذكر وللأنثى تغسيله، سواء أكان ذكراً، أم أنثى، مجرّداً عن الثياب أم لا، وجد المماثل له أو لا.

الثانية: الزوج والزوجة، فإنّه يجوز لكلّ منهما تغسيل الآخر، سواء أكان مجرّداً أم من وراء الثياب[٥]، وسواء وجود المماثل أم لا، من دون فرق بين الحرّة والأمة،

---

(١) بل يجوز.

(٢) بل استحباباً.

مراجعة تقويميّة في شرط المماثلة الجنسيّة بين الغاسل والمغسَّل

(٣) الظاهر من مراجعة مختلف نصوص الباب ـ ورصد تعارضاتها ـ أنّ المحذور الأصلي هنا هو انكشاف ما لا يصحّ انكشافه، فالغاية هو التستر والعفاف وحفظ الحرمات، وبناء عليه فليس الشرط هنا تعبديّاً خاصّاً بباب غُسل الميّت، بل هو من باب المنع عن أمرٍ واجب خشية الوقوع في محرّم ولو عن غير قصد، فلو صار يمكن الغسل بلا أيّ محذور أو ما يقرب من المحذور، صحّ الغسل وجاز.

(٤) بصرف النظر عمّا قلناه في التعليقة الآنفة، فإنّ استثناء الصبيّ والصبيّة غير البالغين ممّن يجوز مسّه والنظر إليه، لا يقف عند حدود الثلاث سنوات.

(٥) بل يجوز لكلّ واحدٍ منهما النظر لتمام جسد الآخر، وإن كان الأحوط استحباباً للزوج

والدائمة والمنقطعة، وكذا المطلقة الرجعيّة إذا كان الموت في أثناء العدّة.

الثالثة: المحارم بنسب، أو رضاع، أو مصاهرة، والأحوط ـ وجوباً ـ اعتبار فقد المماثل، وكونه من وراء الثياب[١].

مسألة ٢٧٦: إذا اشتبه ميّت بين الذكر والأنثى، غسّله كلّ من الذكر والأنثى من وراء الثياب[٢].

مسألة ٢٧٧: إذا انحصر المماثل بالكافر الكتابي[٣]، أمره المسلم أن يغتسل

تغسيل زوجته من وراء الثياب إذا كان في نظره لها ما يسوؤه أو يسوء أهلها، فإنّ النصوص ألمح بعضها لشأن عرفي خارجي في هذه القضيّة، فراجع. وعليه فيجوز لكلّ من الزوجين النظر إلى عورة الآخر المتوفّى.

(١) هذا الاحتياط المتعلّق بالنقطة الأخيرة ـ وهو كونه من وراء الثياب ـ استحبابيٌّ.

(٢) الأقرب كفاية تغسيل أحدهما له بلا حاجة حتى لإعمال القُرعة؛ فإنّ أدلّة المماثلة ليست في مقام بيان بطلان الغسل على تقدير عدم المماثلة، بل الأقرب كونها في مقام بيان حكم شرعي مستقلّ مرتبط بالستر والعفاف، يقع مقدّماً في الأولويّة الشرعيّة على فريضة الغسل نفسها، ولهذا لو غسّل غير المماثل في مورد نشرط فيه المماثلة عصى، لكن يصحّ الغسل.

عدم ثبوت اشتراط الإسلام ولا الانتماء المذهبي في المغسِّل

(٣) لا بأس بالإشارة هنا إلى كلّ من شرط الإسلام والانتماء المذهبي الخاصّ في المغسِّل:

أ ـ أمّا شرط الإسلام، فعمدته رواية آحادية (خبر عمّار الساباطي)، لكن لها أكثر من طريق، فالاحتياط حسن في اشتراط الإسلام.

ب ـ وأمّا اشتراط الانتماء المذهبي، فقد ذهب الكثير من فقهاء الإماميّة إلى أنّ من شروط مغسِّل الميت أن يكون شيعيّاً إماميّاً، فلا يصحّ تغسيل المخالف المنتمي لسائر مذاهب المسلمين.

لكنّ بعض الفقهاء المتأخّرين بنى هذه المسألة على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى، ومن هؤلاء: الشيخ حسين علي المنتظري، والسيّد علي السيستاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي. بل قد أفتى بعدم هذا الشرط وتصحيح غسل الميت من الموافق والمخالف، السيّدُ محمّد حسين فضل الله. وكان الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) قد أفتى ـ في ظاهر عبارته ـ بإجزاء تغسيل غير الإمامي للإمامي.. ولم يذكر السيّدُ محمّد باقر الصدر في الفتاوى الواضحة شرطَ التشيّع في المغسِّل، رغم أنّه عقد فصلاً خاصّاً في شروط المغسِّل، وهو ما يظهر أيضاً من السيّد كاظم الحائري في بعض استفتاءاته.

والأقرب صحّة تغسيل غير الإمامي للإمامي، وكذلك صحّة تغسيل الإمامي لغير الإمامي، والأمر كذلك بين المذاهب المختلفة. وأيضاً صحّة تغسيل الإمامي للإمامي، كما وصحّة تغسيل غير الإمامي لغير الإمامي.

والأدلّة المذكورة عندهم على شرط الانتماء المذهبي في المغسِّل أو التي يمكن أن تُذكر، قابلة للنقاش، بل بمراجعة مصادر الفقه غير الإماميّ لم أجد شيئاً مقنعاً يمكن أن يستدلّ به غيرُ الإمامي لكي يمنع عن تصحيح تغسيل الإمامي لغيره أيضاً. وعليه فشرط المماثلة في المذهب غير مأخوذ في الشريعة الإسلاميّة ما دام المغسِّل يقوم بعمليّة التغسيل على الطريقة الصحيحة، بلا فرق في ذلك بين توفّر الموافق في المذهب واستعداده لتغسيل الميت أو عدم وجوده واستعداده.

وهذا الذي قلناه يجري في مختلف أحكام تجهيز الميّت ومتابعة شؤونه عند الموت وعقيبه، من لحظة الاحتضار، مروراً بالتغسيل والتحنيط والصلاة والتكفين، وصولاً إلى التشييع والدفن وغير ذلك.

والمستند الرئيس في هذا الحكم عندهم هو اعتبارهم تغسيل الميت أمراً عبادياً، كالوضوء، وحيث ذهبوا إلى أنّ العبادات التي تأتي من المخالف باطلة لا تجزئ ولا يترتّب عليها الأثر، فمن الطبيعي أن يقولوا هنا ببطلان هذا الفعل وكأنّه لم يقع.

إلا أنّ الصحيح ـ كما تقدّم ـ أنّ تغسيل الميت ليس من العباديّات، بل هو أمر توصّلي، فإنّ ما استدلّوا به على عباديّته قاصر؛ لبطلان أصالة التعبدية من جهة كما قرّر في أصول

أوّلاً[١]، ثمّ يغسل الميت، والآمر هو الذي يتولّى النية[٢]، والأحوط ـ استحباباً ـ نية كلّ من الآمر والمغسّل. وإذا أمكن التغسيل بالماء المعتصم ـ كالكرّ والجاري ـ تعيّن ذلك على الأحوط[٣]، إلا إذا أمكن أن لا يمسّ الماء ولا بدن الميت فتخيّر حينئذ بينهما، وإذا أمكن المخالف قُدّم على الكتابي[٤]، وإذا أمكن المماثل بعد ذلك أعاد التغسيل[٥].

الفقه، وعدم إفادة النصوص الدالّة على أنّه ليس هناك عمل إلا بنيّةٍ وأمثال ذلك ـ على ما بحثته مفصّلاً في دراستي المتواضعة حول الضرائب المالية في الإسلام بين العباديّة والتوصُّليّة ـ. أمّا مركوزية عباديّة التغسيل عند المتشرِّعة فغير معلومة، خلافاً لما ذكره السيد محسن الحكيم؛ فإنّ المحرز أنّهم كانوا يقومون بتغسيل الميت انطلاقاً من الأمر الشرعي وامتثالاً له؛ لأنّه لا يوجد دافع غير الدافع الشرعي للقيام بتغسيل الميت، ولكنّ مفروض الكلام أنّه لو حصل مثل هذا الدافع وقام به شخص فهل كان المركوز في أذهانهم هو البطلان وعدم الإجزاء؟ هذا غير معلوم؛ لأنّ تلازم قصد القربة في تجربتهم مع فعل التغسيل لا يساوق مركوزية الحكم بالبطلان عند انعدام قصد الامتثال، فيشكّ في هذا الارتكاز، والمفروض أنّ الارتكازات من الأدلّة اللُّبّيّة التي يساوق الشكّ فيها عدمها. ومن ثم فلا دليل يثبت عباديّة مثل تغسيل الميت، فيصحّ التغسيل من أيّ شخصٍ للميت المسلم، إلا ما خرج بالدليل، ولا دليل على خروج تغسيل المخالف ـ ما دام التغسيل توصُّليّاً ـ بعنوانه، ما لم يقُلْ الفقيه بكفر كلّ المخالفين، وهو مبنىً غيرُ صحيح.

(١) مستنده آحاديّ غير تامّ.

(٢) بل يتولّاها ـ على تقديرها ـ المغسِّل مع تَأَتّيها منه.

(٣) لا موجب لتعيّنه، فمطلق الإنسان طاهر، كما سيأتي في باب النجاسات.

(٤) على الأحوط استحباباً.

(٥) على الأحوط استحباباً.

مسألة ٢٧٨: إذا لم يوجد المماثل حتى المخالف والكتابي، سقط الغسل، ولكن الأحوط ـ استحباباً[١] ـ تغسيل غير المماثل من وراء الثياب، من غير لمسٍ ونظر[٢]، ثم ينشف بدنه بعد التغسيل قبل التكفين[٣].

مسألة ٢٧٩: إذا دفن الميت بلا تغسيل ـ عمداً أو خطأ ـ جاز، بل وجب نبشه[٤]؛ لتغسيله أو تيمّمه، وكذا إذا ترك بعض الأغسال ولو سهواً أو تبيّن بطلانها، أو بطلان بعضها، كلّ ذلك إذا لم يلزم محذور من هتكه أو الإضرار ببدنه[٥].

مسألة ٢٨٠: إذا مات الميت محدثاً بالأكبر ـ كالجنابة أو الحيض ـ لا يجب إلا تغسيله غسل الميت فقط[٦].

مسألة ٢٨١: إذا كان محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله الثاني، إلا أن يكون موته بعد السعي في الحج، وكذلك لا يحنّط بالكافور، بل لا يقرب إليه طيب آخر، ولا يلحق به المعتدّة للوفاة، والمعتكف.

مسألة ٢٨٢: يجب تغسيل كلّ مسلمٍ، حتى المخالف، عدا صنفين[٧]:

---

(١) بل الأقوى.

(٢) هذا القيد خاصّ بما لا يجوز النظر إليه ولا لمسه.

(٣) لا دليل معتبراً على لزوم التنشيف بعنوانه هنا.

(٤) الوجوب مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

(٥) أو صار عظاماً أو رميماً.

(٦) والأحوط استحباباً تغسيله مرّة أخرى للجنابة أو الحيض أيضاً، فقد وردت بعض الروايات في ذلك، ولا بأس بمراعاتها، وإنّما لم نأخذ بها للقول بالوجوب؛ لضعف الوثوق بصدورها بعد وجود روايات معارِضة لها تنفي وجوب عدا غسلٍ واحد وتكتفي به.

(٧) المراد سقوط الغسل بنحو العزيمة، دون مجرّد الرخصة.

الأوّل: الشهيد المقتول في المعركة مع الإمام أو نائبه الخاص، أو في حفظ بيضة الإسلام[١]. ويشترط فيه أن يكون خروج روحه في المعركة قبل انقضاء الحرب، أو بعدها بقليل ولم يدركه المسلمون وبه رمق، فإذا أدركه المسلمون وبه رمق، غسّل على الأحوط وجوباً، وإذا كان في المعركة مسلم وكافر، واشتبه أحدهما بالآخر، وجب الاحتياط بتغسيل كلٍّ منهما وتكفينه ودفنه.

الثاني: من وجب قتله برجم أو قصاص، فإنه يغتسل غسل الميّت ـ المتقدّم تفصيله ـ ويحنّط ويكفّن كتكفين الميت، ثم يُقتل فيُصلّى عليه، ويدفن بلا تغسيل[٢].

---

(١) بل في كل مورد يصدق عليه فيه أنّه قتل في الحرب في سبيل الله.

عدم سقوط غسل الميت فيمن نُفّذت فيه عقوبة الإعدام

(٢) المعروف بين الكثير من فقهاء الإماميّة، بل ادّعي عليه الإجماع والتسالم، أنّ من يُحكم عليه برجمٍ (أو بمطلق حدٍّ) أو قصاصٍ يوجب الموت، فإنّه يطلب منه قبل إجراء ذلك في حقّه أن يغتسل، أو أن يغتسل غسل الميّت (على الخلاف بينهم في هويّة هذا الغسل)، ويحنّط ويكفّن قبل إجراء العقوبة، تماماً كما يجري على الميّت (وقيل: يكفّن بالمئزر والقميص، ثم بعد قتله يكفّن بالإزار الذي يُلفّ به البدن كلّه)، ثم يتمّ إجراء العقوبة (الإعدام) في حقّه، ثمّ بعد ذلك يصلّى عليه، ويُدفن من دون تغسيلٍ ولا غيره. وقد صرّح كثيرٌ منهم بأنّ ذلك عزيمة لا رخصة، بمعنى أنّ هذه الطريقة هي الطريقة الملزَم بها شرعاً.

غير أنّ بعض الفقهاء المتأخّرين ـ رغم الشهرة العظيمة بين الفقهاء في هذه المسألة ـ احتاط وجوباً، ومن هؤلاء: السيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، ويظهر شبيه هذا الاحتياط من كلمات المحدّث البحراني (١١٨٦هـ). ومعنى الاحتياط هنا هو القيام بهذه العمليّة، ثم تكرارها بعد إجراء عقوبة الإعدام، فيغسّل قبلها وبعدها، وكذلك يحنّط، وهكذا.

مسألة ٢٨٣: قد ذكروا للتغسيل سنناً، مثل: أن يوضع الميت في حال التغسيل على مرتفع، وأن يكون تحت الظلال، وأن يوجّه إلى القبلة كحالة الاحتضار، وأن ينزع قميصه من طرف رجلَيْه وإن استلزم فتقه بشرط إذن الوارث، والأولى أن يجعل ساتراً لعورته، وأن تليّن أصابعه برفق، وكذا جميع مفاصله، وأن يغسل رأسه برغوة السدر وفرجه بالأشنان، وأن يبدأ بغسل يديه إلى نصف الذراع في

والأقرب عدم استثناء الذي تجري عليه عقوبة جنائيّة أو جزائيّة توجب الموت مطلقاً من أحكام الأموات غُسلاً وتكفيناً وغير ذلك، وهذا معناه أنّه تُقام عليه العقوبة، ثم بعد ذلك تبدأ عمليّات تجهيز الميت من تغسيلٍ وتكفين وتحنيط وصلاة وغيرها، فلا فرق بينه وبين سائر المسلمين الذي يتمّ تجهيزهم.

والمستند الرئيس لهم في ذلك ليس إلا رواية واحدة ضعيفة الإسناد، بل في سندها مَنْ هو متّهمٌ بالوضع والكذب، لكنّهم انطلقوا في الأخذ بها من عمل الفقهاء السابقين بها، وحصول الإجماع، فجبروا ضعفَها السندي بذلك، واعتبروا أنّه لا يُعقل أن يكون الحكم غير ذلك، ويعملون جميعاً بمثل هذه الرواية.

ولكنّ ذلك لا يكفي لرفع اليد عن العمومات والمطلقات والأدلّة المختلفة في باب تجهيز الموتى وأحكامهم، لمجرّد رواية واحدة بهذه الصفة. وحصول اليقين لهم آنذاك لا يُلزمنا بشيء، فهو يقينٌ حجّة لهم وعليهم، بل لعلّهم أخذوا بها من باب كلّيّة مخالفة القوم. بل حيث إنّ المشهور بين فقهاء المسلمين من غير الإماميّة وعمل حكوماتهم ودولهم هو عكس ذلك، فإنّ هذا يُثير تساؤلاً: كيف نفسّر مجرّد وجود رواية واحدة ضعيفة جدّاً في مواجهة ظاهرة قائمة عبر ثلاثة قرون؟! ولماذا لم يُذكر من قبل أمثال السيد المرتضى على أنّه من متفرّدات الإماميّة؟! ولماذا لم يُصدِر أهل البيت ـ عليهم السلام ـ المزيد من التوضيح واتخاذ المواقف في هذه المسألة؟! ولماذا لم يُسمع أيّ شيء في عصر إمامة الإمام عليّ عليه السلام الظاهرة في مَنْ أجريت عليهم العقوبات الجنائية والجزائيّة بحيث يتوقّع أن يكون ذلك علامةً فارقة؟! وعليه، فحصول الاطمئنان بصدور هذه الرواية الوحيدة في غاية الصعوبة، فلا يُحتجّ بها.

كلّ غسل ثلاث مرّات ثمّ بشقّ رأسه الأيمن، ثمّ الأيسر، ويغسل كلّ عضو ثلاثاً في كلّ غسل ويمسح بطنه في الأولين، إلا الحامل التي مات ولدها في بطنها فيكره ذلك، وأن يقف الغاسل على الجانب الأيمن للميت، وأن يحفر للماء حفيرة، وأن ينشّف بدنه بثوب نظيف أو نحوه[١].

وذكروا أيضاً أنّه يكره إقعاده حال الغسل، وترجيل شعره، وقصّ أظافره، وجعله بين رجلَي الغاسل، وإرسال الماء في الكنيف، وحلق رأسه، أو عانته، وقصّ شاربه، وتخليل ظفره، وغسله بالماء الساخن بالنار، أو مطلقا إلا مع الاضطرار، والتخطّي عليه حين التغسيل[٢].

الفصل الثالث

في التكفين

يجب تكفين الميت بثلاث أثواب[٣]:

عدم ثبوت أغلب مكروهات ومستحبّات تغسيل الميّت

(١) الأقرب عدم ثبوت شيء من هذه المستحبّات كلّها، نعم الراجح ثبوت استحباب تنشيفه بعد الغسل بثوبٍ طاهر نظيف.

(٢) الأقرب عدم ثبوت كراهة شيء من ذلك. لكنّ الراجح كراهة ـ إن لم نقل حرمة ـ قصّ أيّ شيء منه، مثل الظفر أو شعر الرأس أو اللحية أو الشارب أو العانة أو نحو ذلك. والأحوط استحباباً عدم استعمال الماء الحارّ في تغسيله.

تعدّد أثواب الكفن مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي

(٣) **أصل وجوب تكفين الميّت لا نقاش فيه، إنّما الكلام في عدد الأثواب التي يكفَّن فيها،** والذي يراجع النصوص المرويّة عن أهل البيت هنا، ثم يربطها بالسياق التاريخي، قد يفهم منها شيئاً مختلفاً عمّا فهمه جمهور الفقهاء؛ وذلك أنّ الروايات الواردة في موضوع الأثواب الثلاثة بعضها ورد في بيان ما كفّن به رسول الله، وهذا لا يدلّ على اللزوم، وبعضها ـ وهو

الأوّل: المئزر، ويجب أن يكون ساتراً ما بين السرّة والركبة[١].

الثاني: القميص. ويجب أن يكون ساتراً ما بين المنكبين إلى نصف الساق[٢].

يقارب الثلاث روايات، ومنها ما هو ضعيف الإسناد ـ ظاهرٌ في بيان أنّ التكفين يكون بثلاثة أثواب للرجل.

غير أنّ السؤال المطروح هنا هو أنّ رقم الثلاثة هل جاء في مقابل الأقلّ أو جاء في مقابل الأكثر؟ بمعنى أنّه لا يزاد عن ثلاثة، وهو ما يجتمع مع كون منتهى السنّة هو الثلاثة فيما الزائد بدعة، والواجب ربما يكون أقلّ من ثلاثة. وهنا لو رجعنا إلى السياق التاريخي فسوف نرى أنّ المالكيّة يرون التكفين في خمسة أثواب، فيما ترى الشافعيّة الثلاثة مع عدم الممانعة عمّا زاد إلى الخمسة، ويتوقّف الأحناف والحنابلة على الثلاثة، فالنقاش في فقه الجمهور قائم على ما هو أزيد من الثلاثة، وربما لهذا ركّزت النصوص على الثلاثة لتشير إلى بدَعيّة ما زاد، ويشهد له الحديث مكرّراً عن كفن النبيّ وغيره، كما أنّ خبر الحلبيّ ـ المصحّح سنداً ـ يشير إلى أنّ الإمام الباقر وصّى أن يكفّن بالثلاث، وأن يكتب ذلك، ولما سُئل عن سبب الكتابة قال بأنّه يخاف أن يغلب الناسُ الإمامَ الصادق، فيكفّنونه ـ أي يكفّنون الباقر ـ بأربعة أو خمسة، فالتركيز على الثلاثة في مقابل الزيادة، ولا يُعلم كونه في مقابل القلّة، وبهذا لا يمكننا الجزم بوجوب الثلاثة، بل يكفي ما يستر البدن كلّه ويلفّه، لكن في المقابل عدم بيان أهل البيت لبدعيّة الثلاثة بوصفها واجبة يرجّح كون الثلاثة واجبة، **فالمسألة عندي مبنيّة على الاحتياط الوجوبي**.

لا دليل معتبراً على تعيين مساحة كلّ ثوب من أثواب الكفن

(١) على الأحوط استحباباً؛ إذ الثابت ـ على أبعد تقدير ـ كون الكفن ثلاثة أثواب، أمّا اشتراط كون المئزر أن يكون ساتراً بين السرّة والركبة أو أزيد أو أقلّ، فهذا ما لم يثبت بدليل معتبر. بل حتى القميص لا دليل على تحديده بهذه الطريقة، والخلاصة: إنّ الثابت ـ على الأحوط وجوباً كما قلنا ـ هو أن يوضع في ثلاثة أثواب، على أن يكون الثوب الأخير مستوعباً للجسد كاملاً.

(٢) على الأحوط استحباباً.

الثالث: الإزار، ويجب أن يغطّي تمام البدن، والأحوط وجوباً[١] في كلّ واحد منها أن يكون ساتراً لما تحته غير حاكٍ عنه، وإن حصل الستر بالمجموع.

مسألة ٢٨٤: لا بدّ في التكفين من إذن الولي على نحو ما تقدّم في التغسيل[٢]، ولا يعتبر فيه نيّة القربة.

مسألة ٢٨٥: إذا تعذّرت القطعات الثلاث فالأحوط[٣] الاقتصار على الميسور، فإذا دار الأمر بينها يقدّم الإزار، وعند الدوران بين المئزر والقميص، يقدّم القميص[٤]، وإن لم يكن إلا مقدار ما يستر العورة تعيّن الستر به، وإذا دار الأمر بين ستر القبل والدبر، تعيّن ستر القبل[٥].

مسألة ٢٨٦: لا يجوز اختياراً التكفين بالحرير[٦]،.....

---

(١) بل استحباباً؛ إذ يكفي كون المجموع ساتراً لبدن الميّت. كما لا يشترط أن يكون هناك زيادة طوليّة في الإزار بحيث يمكن ربطه من الطرفين، ولا زيادة عرضيّة بحيث يقع طرفٌ على آخر، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

(٢) قد تقدّم الحديث ـ في غسل الميّت ـ عن شرط إذن الولي، فراجع تعليقنا على (المسائل رقم: ٢٦٠ ـ ٢٦٣).

(٣) بل الأقوى مع صدق كونه كفناً عرفاً، ولو ناقصاً.

(٤) هذا التقديم معياره الأقربيّة إلى تحقّق الكفن وغايته عرفاً، فيتمّ اختيار ما يكون الأقرب إلى تحقيق غاية الكفن عرفاً، فقد يكون الإزار رقيقاً لا يستر البدن بحيث تنكشف العورة معه، فيما المئزر يسترها، فيقدّم المئزر في هذه الحال، وهكذا. **والتكفين ليس مخترعاً إسلاميّاً بل هو موجود في الأمم السابقة فيعلم ـ بتنقيح المناط ـ أنّ الغاية منه الستر وحفظ حرمة الميّت، ومن ثمّ فاللازم العمل على تحقيق الغاية وما هو الأقرب إليها.**

(٥) ملاكه الترجيح في باب التزاحم باحتمال الأهميّة، وليس ببعيدٍ في الجملة.

عدم ثبوت جملة مما قيل بأنّه من شروط الكفن

(٦) لم يثبت مثل هذا الأمر، فيجوز التكفين بالحرير للرجل وللمرأة.

ولا بالنجس[١] حتى إذا كانت نجاسته معفوّاً عنها، بل الأحوط ـ وجوباً[٢] ـ أن لا يكون مذهّباً، ولا من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، بل ولا من جلد المأكول، وأما وبره وشعره، فيجوز التكفين به، وأمّا في حال الاضطرار فيجوز بالجميع[٣]، فإذا انحصر في واحد منها تعيّن، وإذا تعدّد ودار الأمر بين تكفينه بالمتنجّس وتكفينه بغيره من تلك الأنواع، فالأحوط الجمع بينهما. وإذا دار الأمر بين الحرير وغير المتنجس منها، قدّم غير الحرير، ولا يبعد التخيير في غير ذلك من الصور[٤].

مسألة ٢٨٧: لا يجوز التكفين بالمغصوب[٥] حتى مع الانحصار. وفي جلد الميتة إشكال، والأحوط وجوباً مع الانحصار التكفين به[٦].

مسألة ٢٨٨: يجوز التكفين بالحرير غير الخالص بشرط أن يكون الخليط أزيد من الحرير على الأحوط وجوباً[٧].

---

(١) على الأحوط استحباباً.

(٢) الاحتياط في المذهّب وما لا يؤكل لحمه وفي جلد المأكول استحبابيٌّ.

(٣) لو قلنا بالاشتراط، ففي حال الاضطرار قد يقال بسقوط التكليف، إلا من باب حفظ حرمة الميّت وعدم هتكه لو استلزم عدم التكفين ذلك، فيلفّ حينئذٍ بأيّ شيء كان، لكنّ الأقرب أنّ الفهم العرفيّ للنصوص يقضي بكون مبدأ التكفين مع شروطه قد أُخذا بنحو تعدّد المطلوب، والاحتياط لا ينبغي تركه.

(٤) لو قلنا باشتراط هذه الأمور، فإنّه لم يثبت تقديم شيء على آخر، فالأحوط وجوباً الجمع مع الإمكان، وإلا فالتخيير.

(٥) الحرمة التكليفية هنا واضحة، أمّا الحرمة الوضعيّة بمعنى عدم إجزاء التكفين المشار إليه، فغير واضح؛ بل الأقرب أنّه مجزٍ من حيث هو تكفين.

(٦) التكفين بجلد الميتة جائز ومجزٍ في نفسه مع صدق عنوان الثوب عليه، سواء مع الانحصار أم عدمه.

(٧) قد تقدّم جواز التكفين بالحرير، فلا فرق بين الخالص وغيره مطلقاً.

مسألة ٢٨٩: إذا تنجّس الكفن بنجاسة من الميت، أو من غيره وجب إزالتها ولو بعد الوضع في القبر، بغسل أو بقرض إذا كان الموضع يسيراً، وإن لم يمكن ذلك وجب تبديله مع الإمكان[١].

مسألة ٢٩٠: القدر الواجب من الكفن يخرج من أصل التركة قبل الدين والوصية، وكذا ما وجب من مؤنة تجهيزه ودفنه، من السدر والكافور، وماء الغسل، وقيمة الأرض، وما يأخذه الظالم من الدفن في الأرض المباحة، وأجرة الحمال، والحفّار، ونحوها.

مسألة ٢٩١: كفن الزوجة على زوجها[٢] وإن كانت صغيرة أو مجنونة أو أمة أو غير مدخول بها، وكذا المطلقة الرجعيّة، ولا يترك الاحتياط في الناشزة والمنقطعة[٣]. ولا فرق في الزوج بين أحواله من الصغر والكبر وغيرهما من الأحوال.

مسألة ٢٩٢: يشترط في وجوب كفن الزوجة على زوجها يساره[٤]، وأن لا

---

(١) قد صار واضحاً أنّه لا يجب تطهير الكفن ولا التبديل ولا القرض ولا غير ذلك، ما لم يلزم هتك حرمة الميّت.

(٢) مرجع ذلك العرف فيما يفهمه من تبانيات مرتبطة بشؤون الزوج تجاه زوجته، بحيث يكون متضمّناً ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ في عقد الزواج.

(٣) أمّا الناشزة فالحكم فيها كالحكم في غيرها. وأمّا المنقطعة فإذا لم يكن هناك تبانٍ عرفيّ يدخل ضمن عقد الزواج، فإنّ في ثبوت وجوب الكفن على الزوج إشكال، والأقرب العدم.

(٤) في المورد الذي يكون الكفن فيه على الزوج، لا فرق بين يساره وإعساره، فيلزمه الاستقراض لو أمكنه. كما أنّ يساره مأخوذ فيه حالة ما بعد الوفاة فلو كان معسراً لكنّه أصبح له مال ورثه من زوجته المتوفّاة نفسها، فإنّه يصبح موسراً ويجري عليه حكم الموسر.

يكون محجوراً عليه قبل موتها بفلس، وأن لا يكون ماله متعلّقاً به حقّ غيره برهنٍ أو غيره، وأن لا يقترن موتها بموته، وعدم تعيينها الكفن بالوصيّة، لكنّ الأحوط وجوباً إن لم يكن أقوى[١] في صورة فقد أحد الشروط الثلاثة الأول، وجوب الاستقراض[٢] إن أمكن ولم يكن حرجيّاً، وكذا الاحتياط في صورة عدم العمل بوصيّتها بالكفن[٣].

مسألة ٢٩٣: كما أنّ كفن الزوجة على زوجها، كذلك سائر مؤن التجهيز من السدر والكافور وغيرهما مما عرفت على الأحوط وجوباً إن لم يكن أقوى[٤].

مسألة ٢٩٤: الزائد على المقدار الواجب من الكفن وسائر مؤن التجهيز، لا يجوز إخراجه من الأصل إلا مع رضا الورثة، وإذا كان فيهم صغير، أو غير رشيد، لا يجوز لوليّه الإجازة في ذلك[٥]، فيتعيّن حينئذٍ إخراجه من حصّة الكاملين برضاهم، وكذا الحال في قيمة القدر الواجب فإنّ الذي يخرج من الأصل ما هو أقلّ قيمة، ولا يجوز إخراج الأكثر منه إلا مع رضاء الورثة الكاملين، فلو كان الدفن في بعض المواضع لا يحتاج إلى بذل مال، وفي غيره يحتاج إلى ذلك، لا يجوز للوليّ مطالبة الورثة بذلك[٦] ليدفنه فيه.

مسألة ٢٩٥: كفن واجب النفقة من الأقارب في ماله، لا على من تجب عليه

---

(١) بل هو الأقوى.

(٢) بل وأيّ طريق آخر يوجب توفّر المال حلالاً أيضاً، ما دام ممكناً وغير حرجيّ.

(٣) بل هو الأقوى.

(٤) الأمر هنا يجري كما في الكفن، فلا نعيد.

(٥) على قاعدة أنّه لا مصلحة للقصّر بذلك، بل في ذلك خسارة تعود عليهم، وإلا لو فرضت المصلحة جاز.

(٦) ذات المطالبة بما هي هي جائزة، لكن ليس له إلزامهم ولا التصرّف بأموالهم بدون إذنهم.

النفقة[١].

مسألة ٢٩٦: إذا لم يكن للميّت تركة بمقدار الكفن، فلا يترك الاحتياط ببذله ممن تجب نفقته عليه[٢]، ومع عدمه يدفن عارياً[٣]، ولا يجب على المسلمين بذل كفنه.

تكملة
فيما ذكروا من سنن هذا الفصل

يستحبّ في الكفن العمامة للرجل ويكفي فيها المسمى، والأولى أن تدار على رأسه ويجعل طرفاها تحت حنكه على صدره، الأيمن على الأيسر، والأيسر على الأيمن، والمقنعة للمرأة، ويكفي فيها أيضاً المسمّى، ولفافة لثدييها يشدّان بها إلى ظهرها، وخرقة يعصب بها وسط الميت ذكراً كان أو أنثى، وخرقة أخرى للفخذين تلفّ عليهما، ولفافة فوق الإزار يلفّ بها تمام بدن الميت، والأولى كونها برداً يمانيّاً، وأن يجعل القطن أو نحوه عند تعذره بين رجليه يستر به العورتان، ويوضع عليه شيء من الحنوط، وأن يحشى دُبُره ومنخراه، وقُبُل المرأة إذا خيف خروج شيءٍ منها، وإجادة الكفن، وأن يكون من القطن، وأن يكون أبيض، وأن يكون من خالص المال وطهوره، وأن يكون ثوباً قد أحرم أو صلى فيه، وأن يلقى عليه الكافور والذريرة، وأن يخاط بخيوطه إذا احتاج إلى الخياطة، وأن يكتب على حاشية الكفن: فلان ابن فلان يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ

---

(١) بمعنى أنّه لو عنده مال وجب الأخذ من ماله، ولا يجب عليهم الدفع من أموالهم لتجهيزه.

(٢) بل هو الأقرب؛ لقضاء العرف بكون ذلك من شؤون النفقة، والعُرْف هو المرجع هنا.

(٣) إذا لم يوجب ذلك هتك حرمته، وإلا وجب كفائيّاً على المسلمين أو يُخرَج من بيت المال.

محمّداً رسول الله، ثم يذكر الأئمّة عليهم السلام واحداً بعد واحد، وأنّهم أولياء الله وأوصياء رسوله، وأنّ البعث والثواب والعقاب حقّ، وأن يكتب على الكفن دعاء الجوشن الصغير والكبير[1]، ويلزم أن يكون ذلك كلّه في موضع يؤمن عليه من النجاسة

عدم ثبوت أصل دعاء الجوشن، فضلاً عن كتابته على الكفن و..

(١) **لا بأس بهذه المناسبة من التعليق على دعاء الجوشن**، وذلك أنّه يعتبر دعاء الجوشن الكبير ـ المرويّ عن الإمام زين العابدين بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ـ من الأدعية المشهورة المتداولة بين الناس، وتعتبر قراءته من مستحبّات أو من أعمال ليلة القدر المباركة عندهم. وقد كتب بعض العلماء شروحاً على هذا الدعاء، منهم العلامة المجلسي (١١١١هـ)، كما اهتمّ بشرحه الحكيم السبزواري (١٢٨٩هـ) فصنّف في ذلك كتابه الشهير (شرح الأسماء الحسنى). وقد حكم بعض الفقهاء باستحباب كتابة الجوشن الكبير على الكفن.

والصحيح عدم ثبوت نسبة هذا الدعاء إطلاقاً، فهو في نفسه معتمدٌ على رواية ضعيفة جدّاً، ومتأخّرة زماناً، كما لم يثبت استحباب كتابته على الكفن، ولم يثبت أيضاً كونه من الأعمال الخاصّة بشهر رمضان المبارك، فضلاً عن أن يكون من أعمال ليلة القدر، فلا يصحّ اعتماده مستَنَداً في قضايا عقائديّة أو فلسفية أو غيرها. وقاعدة التسامح في أدلّة السنن غير ثابتة. لكنّ هذا لا يمنع من الدعاء به ما دام لا يحتوي على أيّ مضمونٍ فاسد، كما هي القاعدة في الأدعية عموماً (هناك بعض الملاحظات على بعض الأسماء والصفات المذكورة فيه من حيث دقّة توصيف الله سبحانه بها، فلا نطيل)، لكن إذا أحبّ بعضُ المؤمنين ـ بشكلٍ فرديّ أو جماعي ـ اعتماد دعاءٍ آخر في ليالي القدر المباركة، فهذا أمر يرجع إليهم ولا ضير في ذلك ما لم ينسبوه بعنوانه للدين فيما لا يكون دليل صحيح على هذه النسبة. بل إنّ أغلب ما يعتبر بين الناس من الأعمال الخاصّة بليالي القدر لم يقُمْ عليه بعنوانه دليلٌ معتبر، إنّما الثابت في هذه الليالي هو عنوان مطلق الإحياء والصلاة والذكر والدعاء وأمثال ذلك.

وقد ألمح إلى دعاء الجوشن عموماً السيدُ ابن طاووس (٦٦٤هـ) في كتابه (مهج الدعوات: ٢١٧ ـ ٢٣٢)، من دون أن يكون هناك وضوح إطلاقاً في كونه يقصد دعاء الجوشن الكبير. وعليه فالمعروف بين العلماء والباحثين ـ وهو الصحيح ـ أنّ المصدر

الأساس والأقدم لهذا الدعاء الموجود بين أيدينا اليوم يرجع للقرن العاشر الهجري، وهو الشيخ الكفعمي (٩٠٥هـ)، حيث ذكره في كتابَيْه: (المصباح: ٢٤٧، والبلد الأمين: ٤٠٢)، وعنه نقل العلامة المجلسي والمحدّث النوري وغيرهما هذا الدعاء فصار مشهوراً اليوم. بل علّق المجلسي فقال: «ومن الأدعية المعروفة دعاء الجوشن الكبير وهو مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله رواه جماعة من متأخّري أصحابنا رضوان الله عليهم» (بحار الأنوار ٩١: ٣٨٢)، وتعبيره بـ «متأخّري أصحابنا» مشيرٌ لعدم وجود هذا الدعاء أصلاً بين المسلمين في القرون الأولى. **وهذا يعني أنّ هذا الدعاء لا أثر له قبل القرن العاشر الهجري، والكفعمي وغيره لم ينقلوا له أيّ مصدر فضلاً عن أيّ سند على الإطلاق!** ومن الواضح أنّ هذا الدعاء لا عينَ له ولا أثر في كتب الحديث أو الآداب عند عموم المسلمين من سائر المذاهب. **وثمّة إشارات إلى كونه دعاء متداولاً بين بعض الصوفيّة إلى اليوم، وربما يكون من إنشائهم.**

وقد أقرّ الشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) بعدم ورود حديث أصلاً في قراءة هذا الدعاء لخصوص ليالي القدر، بل هو شاملٌ عنده لكلّ ليالي شهر رمضان (مفاتيح الجنان: ١٢٥)، رغم أنّ بعض الإشارات للمجلسي في (زاد المعاد: ١٢٧) قد توحي أنّه اعتَبَره من أعمال ليالي القدر. هذا، وقد تحدّث السيد علي السيستاني في جوابٍ له بما يتعلّق بهذا الدعاء، وهذا نصّه: «السؤال: ما مدى صحّة الرواية على أنّ دعاء الجوشن قد هبط به جبرائيل على النبيّ صلى الله عليه وآله؟ وهل ذكر الدعاء به في خصوص ليالي القدر؟ الجواب: لم تَرِدْ بهذا المضمون روايةٌ صحيحة، ولكن المناط في جواز قراءة الأدعية ليس صحّة استنادها إلى المعصوم، بل صحّة مضامينها، فإن صحّت المضامين جازت قراءتها حتى لو لم يعلم استنادها إلى المعصوم» (الاستفتاءات: ٢١٠).

أمّا كتابة هذا الدعاء على الكفن، فلا يوجد دليل معتبر أساساً على فكرة من هذا النوع، ولم يثبت استحباب ذلك، والعلمُ عند الله.

الموقف الفقهي من توقيفيّة الأسماء الإلهيّة

وبمناسبة الحديث عن دعاء الجوشن المرتبط بالأسماء الإلهيّة، لا بأس بالحديث عن

موضوع توقيفية الأسماء والصفات الإلهيّة، فتوقيفيّة الأسماء ـ وهو مفهوم يغاير مفهوم الترجمة إلى غير اللغة العربية، ومال بعضهم إلى الشمول له ـ مقولةٌ مشهورة أرسلها بعضهم إرسال المسلّمات، وقيل بأنّها كانت أحد أسباب انفصال أبي الحسن الأشعري عن المعتزلة؛ لأنّه تشدّد في قضية توقيفيّة الأسماء، وهي قد تفيد معانٍ عدّة ومقاصد مختلفة بالتحليل الأوّلي، لكن يهمّني هنا خصوص المعنى الفقهي الشرعي، فالتوقيفيّة بالمعنى الشرعي هنا تعني أنّه لا يجوز إطلاق أيّ اسم على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في الكتاب والسنّة المعتبرة، أمّا ما لم يرد، مثل قولنا: واجب الوجود، أو الذات الإلهية المقدّسة، أو الضرورة الأزليّة، أو غير ذلك، فهذا لا يجوز لنا إطلاقه على الله سبحانه من الناحية الشرعيّة.

ويوجد هنا اتجاهان بين علماء المسلمين بمذاهبهم:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يحصر الأسماء بما ورد في النصّ لا غير، ويحرّم التسمية بغير ذلك، ويميل له في العادة المحدّثون.

الاتجاه الثاني: وهو ما ذهب إليه جماعة من العلماء ـ وهم كثيرٌ من المعتزلة والكرامية والإماميّة والزيدية، وبعض الأشاعرة، وجمهور الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة ـ من رفض توقيفيّة الأسماء شرعاً، وقالوا بجواز تسميته تعالى بكلّ ما ثبت صحّته عقلاً، ولم يرد فيه النهي شرعاً، حتى لو لم يرد فيه الإذن الخاصّ.

والذي توصّلتُ إليه، أنّه لا يوجد دليل مقنع يحرّم إطلاق الإسم على الله تعالى بغير ما جاء في الكتاب والسنّة الثابتة، وعلى هذا الأساس يجوز قراءة مثل دعاء الجوشن الكبير ولو كان ضعيفاً سنداً ولم نبنِ على قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

نعم، يلزم في الإطلاق أن لا يوجِب شيئاً ينافي ساحته المقدّسة تبارك وتعالى أو يكون موهماً للتنافي، كما يلزم عدم نسبة هذا الإسم إلى الدين بحيث نعتبره اسماً دينيّاً ننسبه إلى الله وإلى الرسول، فهذا ابتداعٌ في الدين، كما ومن الضروري أن لا يكون إطلاق تسمياتنا على الله تعالى موجباً لهجران التسميات التي أطلقها القرآن عليه بوصفها إنشاءً للثقافة الدينية العقدية الصحيحة في حقّ الله سبحانه، وأمّا ما سوى ذلك فهو جائز، وإن كان الاحتياط

والقذارة، فيكتب في حاشية الإزار من طرف رأس الميت، وقيل: ينبغي أن يكون ذلك في شيء يستصحب معه بالتعليق في عنقه أو الشدّ في يمينه، لكنه لا يخلو من تأمل، ويستحب في التكفين أن يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت، والأيسر على أيمنه، وأن يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث، وإن كان هو المغسّل غسل يديه من المرفقين بل المنكبين ثلاث مرات، ورجليه إلى الركبتين، ويغسل كل موضع تنجس من بدنه، وأن يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة، والأولى أن يكون كحال الصلاة عليه. ويكره قطع الكفن بالحديد، وعمل الأكمام والزرور له، ولو كفن في قميصه قطع أزراره. ويكره بلّ الخيوط التي تخاط بها بريقه، وتبخيره، وتطييبه بغير الكافور والذريرة، وأن يكون أسود بل مطلق المصبوغ، وأن يكتب عليه بالسواد، وأن يكون من الكتان، وأن يكون ممزوجاً بإبريسم، والمماكسة في شرائه، وجعل العمامة بلا حنك، وكونه وسخاً، وكونه مخيطاً[1].

سبيل النجاة لاسيما في مجال الدعاء والابتهال إلى الله سبحانه.

وأشير أخيراً إلى أنّ القول بتوقيفية الأسماء مغاير للقول بالتوصيف عند كثيرٍ منهم، فإذا قلت: إنّ الله واجب الوجود بالذات، فهذا لا ينافي عند كثيرين توقيفية الأسماء؛ لأنّك وصفته بوجوب الوجود، ولم تسمّه بذلك، بخلاف ما إذا قلت: لقد تجلّى واجب الوجود على الممكنات، فإنّ الكلمة أخذت هنا إسماً، فلزم التمييز، فليس كلّ من عبّر بواجب الوجود يكون قد خالف التوقيفية حتى عند بعض من يؤمن بالتوقيفيّة.

عدم ثبوت أغلب مستحبّات ومكروهات تكفين الميت

(١) إنّ جميع هذه المستحبات والمكروهات لم تثبت بدليلٍ معتبر، وبعضها لا يوجد نصٌّ فيه إطلاقاً، بل هي تعتمد على مرويّات قليلة ضعيفة غالباً وأحياناً أخبار آحاديّة. وقاعدة التسامح في أدلّة السنن غير ثابتة. نعم، بعضُها يمثِّل سلوكاً حَسَناً بالنظر العرفي عند بعض

مسألة ٢٩٧: يستحبّ لكلّ أحد أن يهيّئ كفنه قبل موته وأن يكرّر نظره إليه[١].

الفصل الرابع
في التحنيط

يجب إمساس مساجد الميّت السبعة بالكافور[٢]، ويكفي المسمّى. والأحوط

الأعراف على الأقلّ ويعبّر عن احترام الميّت وتكريمه، وقد يكون مشمولاً لكليات شرعيّة عامّة، لكنّه لم يثبت استحبابه بعنوانه. ويستثنى من ذلك موردٌ يترجّح ثبوته وهو استحباب أصل العمامة للرجل.

(١) لم يثبت ذلك بعنوانه بدليل معتبر.

تحنيط الميت مستحبٌّ مسنون ولم يثبت وجوبه

(٢) ذهب مشهور فقهاء الإماميّة إلى وجوب تحنيط الميّت، والمراد به هنا هو جعل الكافور (أو مسحه) على مساجد الميّت السبعة، وذكروا له أحكاماً عدّة وتفاصيل، **لكنّ الأقرب للنظر هو أنّ تحنيط الميّت ـ بصرف النظر عن الكيفيّات والشروط ـ مستحبٌّ مسنون، وليس بواجب**، فلو لم يتمّ تحنيطه، بل دُفن بلا تحنيط أجزأ. غير أنّ الاحتياط بتحنيط الميّت وجيهٌ وحَسَنٌ.

وعمدة الأدلّة عندهم هنا ـ بعد الإجماعاتِ والشهرات واضحةِ المدركيّة ـ هي النصوص العديدة الواردة في التحنيط، وهي بين صحيح السند وضعيفه تتعاضد فيقوّي بعضُها بعضاً.

لكنّ مشكلة هذه النصوص في غالبيّتها الساحقة أنّها لم تذكر وجوب التحنيط، بل ذكرت كيفيّاته وبعض تفاصيله، فمن الممكن أن يكون مستحبّاً مؤكّداً، وتصدق هذه التفاصيل جميعاً، فإذا جاء في الرواية مثلاً: إذا أردت تحنيط الميّت فافعل كذا وكذا، وَضَعِ الكافور هنا وهناك، ولا تضعه في مسامعه أو عينه أو في أنفه وغير ذلك..، فهذا لا يدلّ على الوجوب،

ـ وجوباً[١] ـ أن يكون بالمسح باليد، بل بالراحة. والأفضل أن يكون وزنه سبعة مثاقيل صيرفية. ويستحبّ سحقه باليد[٢]، كما يستحبّ[٣] مسح مفاصله ولبّته، وصدره، وباطن قدميه، وظاهر كفّيه.

مسألة ٢٩٨: محلّ التحنيط بعد التغسيل أو التيمم، قبل التكفين أو في

بل ينسجم مع كون التحنيط من المستحبّات المؤكّدة التي جرت العادات عليها أيضاً. وهكذا لو قال الراوي ـ في مثل خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله ـ بأنّني سألته عن التحنيط فأجابني: اجعله على المساجد السبعة، فإنّ السؤال والجواب لا يفهم منهما بوضوح أصل حكم التحنيط، بل ينسجم أيضاً مع كون المنظور له ما يوضع الكافور عليه من أجزاء البدن. **وقد بحثنا في محلّه وقلنا بأنّ أحد مشاكل الروايات أحياناً أنّ طبيعة سؤال السائل غير واضحة، وأنّ علينا استخراج السؤال من خلال الجواب أحياناً**، ومن ثمّ ففي مثل هذا الخبر ربما يكون السؤال عن مواضع التحنيط، ولهذا لم يجبه الإمام بقوله: «إنّه واجب فقوموا به»، بل طالبه أن يجعله في مساجده.

المشكلة الأخرى الموجودة في جملة من هذه النصوص، هو اشتمال الروايات على ذكر الواجبات والمندوبات المرتبطة بالميّت بطريقةٍ يختلط فيها الواجب بالمندوب، وفي هذه الحال ـ وفاقاً لبعض العلماء وخلافاً لآخرين ـ فإنّ فهم العرف للوجوب هنا غير واضح إطلاقاً؛ لأنّ السياق لا يساعد على استخراج الوجوب من النصّ، بل غايتُه جامعُ الطلب.

ويظهر أنّ المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ) استشكل في وجوب التحنيط انطلاقاً من النقطة الثانية، وأجابه السيد محسن الحكيم وغيره بأنّ إشكاليّته لا تضرّ بعد وجود الإجماعات والشهرات، غير أنّه في تقديري لو جمع النجفيُّ المشكلتَين المتقدّمتين معاً كان أفضل في إرباك القول بوجوب التحنيط، مضافاً لمشاكل سنديّة في الروايات، فضلاً عن كون الدالّ بوضوح خبراً آحاديّاً.

(١) بل استحباباً.

(٢) لم يثبت ذلك بدليلٍ معتبر.

(٣) لم يثبت استحباب ذلك، لكنّه مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ.

أثنائه[١].

مسألة ٢٩٩: يشترط في الكافور أن يكون طاهراً[٢] مباحاً، مسحوقاً له رائحة[٣].

مسألة ٣٠٠: يكره إدخال الكافور في عين الميت، وأنفه، وأذنه وعلى وجهه[٤].

الفصل الخامس
في الجريدتين

يستحبّ أن يجعل مع الميّت جريدتان رطبتان[٥]، إحداهما من الجانب الأيمن

المعيار في موقع التحنيط من أعمال الميّت كونه بحيث يبقى أثره معه

(١) لم يثبت وجود محل معيّن للتحنيط، بل القدر المتيقّن أنّ المطلوب فيه بقاء الحنوط وأثره مع الميّت، فيكون بعد الغسل على تقدير وجود غسل، إذ لو كان قبله لزال الحنوط بالغسل عادةً، وعليه فلو كان الموقف هو التيمّم جاز التحنيط قبل التيمّم، كما يجوز أثناء التكفين وهكذا.

(٢) لا دليل معتبراً على اشتراط كونه طاهراً بعنوانه، حتى لو قلنا باشتراط طهارة بدن الميّت؛ إذ المتنجّس لا ينجّس في هذا المورد، كما سيأتي تفصيله إنْ شاء الله عند التعليق على (المسألة رقم: ٤١٥).

(٣) اشتراط الإباحة تكليفاً واضح، أمّا اشتراط كونه مسحوقاً فهو مرتبط بالغرض من التحنيط، وليس شرطاً إضافيّاً في الشريعة، فإنّه إذا لم يكن مسحوقاً وفُرِض ـ كما قيل ـ عدم تأثيره في انتشار الرائحة والتطييب، لم يتحقّق الغرض من وراء التحنيط، وكذا لو لم تكن له رائحة فإنّه ليس الغرض مسح ذات الكافور بما هو هو بلا رائحته وتطييبه، هذا لو سلّمنا صدق عنوان الكافور عليه حال كونه بلا رائحة.

(٤) النصوص مضطربة، وتحصيل الوثوق بالكراهة مشكل، فالأحوط استحباباً الترك.

(٥) هذا الحكم من مختصّات الإماميّة فلم يذهب إليه أحدٌ من فقهاء الإسلام فيما نعلم، والنصوص فيه كثيرة وليست آحاديّة ظنيّة. نعم، بعضُها فيه إشكال متنيّ يحتاج للمزيد من

من عند الترقوة ملصقة ببدنه، والأخرى من الجانب الأيسر من عند الترقوة بين القميص والإزار[١]، والأولى أن تكونا من النخل، فإن لم يتيسّر فمن السدر، فإن لم يتيسّر فمن الخلاف، أو الرمان، والرمان مقدّم على الخلاف، وإلا فمن كلّ عود رطب[٢].

مسألة ٣٠١: إذا تركت الجريدتان لنسيان، أو نحوه، فالأولى جعلهما فوق القبر، واحدة عند رأسه، والأخرى عند رجليه[٣].

مسألة ٣٠٢: الأولى أن يكتب عليهما ما يكتب على حواشي الكفن مما تقدّم[٤]، ويلزم الاحتفاظ عن تلوّثهما بما يوجب المهانة[٥]، ولو بلفّهما بما يمنعهما عن ذلك من قطن ونحوه.

الفصل السادس
في الصلاة على الميّت

تجب الصلاة وجوباً كفائيّاً على كلّ ميّت مسلم[٦]، ذكراً كان أم أنثى، حرّاً أم

التأمُّل فيه.

(١) هذه الكيفيّة بخصوصها مبنيّة على الاحتياط الاستحبابي.

(٢) كونها من النخل وما يتبع ذلك مما هو مذكور في المتن حتى نهاية المسألة، مبنيٌّ أيضاً على الاحتياط الاستحبابي.

(٣) هذا مبني على الاحتياط الاستحبابي.

(٤) لم يثبت شيء من ذلك.

(٥) فيما تحرم إهانته، فلو رجعت المهانة على الميت تمّ كلام الماتن، وإلا فلا يحرز أنّ إهانة الجريدتين هو بنفسه إهانةٌ لشعائر الله أو حرماته، ما لم يرجع لإهانة الميّت أو لإهانة الشريعة نفسها، كما لو وقعَتْ إهانتهما بهدف أو في سياق إهانة تشريع استحبابهما الآتي من أهل البيت النبويّ مثلاً.

(٦) أمّا غير المسلم فلا تجب الصلاة عليه، بل تكون محرّمة من باب التشريع لا ذاتاً،

عبداً، مؤمناً أم مخالفاً، عادلاً أم فاسقاً[١]، ولا تجب على أطفال المسلمين إلا إذا بلغوا ست سنين[٢]، وفي استحبابها على من لم يبلغ ذلك وقد تولّد حيّاً إشكال، والأحوط الإتيان بها برجاء المطلوبيّة. وكلّ من وجد ميتاً في بلاد الإسلام فهو مسلم ظاهراً[٣]، وكذا لقيط دار الإسلام بل دار الكفر، إذا احتمل كونه مسلماً على الأحوط[٤].

مسألة ٣٠٣: الأحوط في كيفيّتها أن يكبر أوّلاً، ويتشهّد الشهادتين، ثم يكبر ثانياً، ويصلّي على النبيّ (صلى الله عليه وآله)، ثم يكبر ثالثاً ويدعو للمؤمنين، ثم يكبر رابعاً ويدعو للميت، ثم يكبر خامساً وينصرف، والأحوط استحباباً الجمع بين الأدعية بعد كلّ تكبيرة[٥]. ولا قراءة فيها ولا تسليم.

بصرف النظر عن موضوع الاستغفار للمشرك.

(١) مقتولاً في المعركة أم لا، خلافاً لخبر مسعدة بن صدقة الدالّ على عدم صلاة الإمام عليّ على عمّار بن ياسر، والذي هو خبرٌ شاذّ في بابه.

(٢) بل ما بين الستّ سنوات والبلوغ، يكون وجوب إقامة صلاة الميت عليه احتياطيّاً، كما أنّ مقتضى الاحتياط هو أنّ الطفل إذا عقل الصلاة صُلّي عليه ولو لم يبلغ الستّ سنوات؛ لأنّ الستّ أمارة العقل.

(٣) هذا في حال كون ذلك موجباً لقوّة الظن الوثوقي بكونه مسلماً، فاحتماليّة كونه غير مسلم ضعيفة، فالعلاقة تقع بين احتماليّة كونه مسلماً ومكان العثور عليه، لا بين مكان العثور عليه والحكم بإسلامه ظاهراً وتعبّداً.

(٤) استحباباً، وإلا فالعبرة بالمعيار المتقدّم فيمن وجد ميتاً في ديار الإسلام.

عدم ثبوت أدعية وأذكار خاصّة في صلاة الميت، فضلاً عن ترتيبها

(٥) أصل وجوب خمس تكبيرات مع الدعاء والذكر أربعاً بينها واضحٌ، أمّا تعيين الأدعية والأذكار بالترتيب الذي قاله الماتن فلم يثبت، بل الأرجح أنّ المكلّف يدعو بما يشاء ويذكر الله، وإن كان ما ذكره في المتن هو الأحوط استحباباً، وبخاصّة ذكر الشهادتين بعد التكبيرة الأولى والثانية.

ويجب فيها أمور:

منها: النية على نحو ما تقدّم في الوضوء[١].

ومنها: حضور الميّت فلا يصلّى على الغائب[٢].

ومنها: استقبال المصلّي القبلة[٣].

ومنها: أن يكون رأس الميت إلى جهة يمين المصلّي، ورجلاه إلى جهة يساره[٤].

ومنها: أن يكون مستلقياً على قفاه[٥].

عدم ثبوت استحباب الشهادة الثالثة في صلاة الميّت

هذا، ولم يَرِدْ في النصوص ما يثبت بدليلٍ معتبر ذكر الشهادة الثالثة لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في تكبيرات صلاة الميّت، وسوف يأتي تفصيل ذلك في بحث الأذان والإقامة إن شاء الله، فما بدأ يفعله بعض المؤمنين في الآونة الأخيرة من ذلك ـ وبخاصّة في بعض مناطق باكستان ـ لم يثبت، والظاهر أنّ بعض العلماء الذين قالوها ـ مثل: السيد محمّد رضا الكَلبايكَاني في صلاته على جثمان السيد روح الله الخميني ـ اعتمدوا على مثل رواية الاحتجاج الآتية في بحث الأذان والإقامة. وإن كان قول الشهادة الثالثة لا يُبطل صلاة الميّت، وفقاً لما سيأتي ـ عند التعليق على (المسألة رقم: ٣٠٤) ـ من أنّ الكلام أثناءها لا يوجب بطلانها، وإن كان الأحوط استحباباً تركه.

عدم ثبوت أغلب ما ذكروه من شروط صلاة الميّت

(١) النيّة هنا بالنحو الذي ذكره الماتن في الوضوء صحيحة، وإن كنّا في الطهارات الثلاث نفسها لم نقل بشرط النيّة، لكنّ شرط النيّة هنا صحيح.

(٢) بمعنى أنّه لم تثبت صلاة الميّت على الغائب، بل الثابت في مورده مطلق الدعاء.

(٣) على الأحوط استحباباً.

(٤) على الأحوط استحباباً.

(٥) على الأحوط استحباباً.

ومنها: وقوف المصلّي خلفه محاذياً لبعضه[١]، إلا أن يكون مأموماً وقد استطال الصفّ حتى خرج عن المحاذاة.

ومنها: أن لا يكون المصلّي بعيداً عنه على نحو لا يصدق الوقوف عنده، إلا مع اتصال الصفوف في الصلاة جماعة.

ومنها: أن لا يكون بينهما حائل من ستر أو جدار[٢]، ولا يضرّ الستر بمثل التابوت ونحوه.

ومنها: أن يكون المصلّي قائماً[٣]، فلا تصحّ صلاة غير القائم، إلا مع عدم التمكّن من صلاة القائم.

ومنها: الموالاة بين التكبيرات والأدعية[٤].

ومنها: أن تكون الصلاة بعد التغسيل، والتحنيط، والتكفين[٥]، وقبل الدفن[٦].

ومنها: أن يكون الميّت مستور العورة ولو بنحو الحجر واللبن إن تعذّر الكفن[٧].

---

(١) على الأحوط استحباباً، وإلا فيكفي مطلق صدق عنوان أنّه يصلّي عليه وكلاهما ـ الميّت والمصلّي ـ في مكان واحد.

(٢) على الأحوط استحباباً، إلا إذا استلزم من مثل الجدار عدم صدق كونه في مكان الصلاة على الميّت بل في مكان آخر.

(٣) على الأحوط استحباباً.

(٤) بحيث يصدق عنوان الصلاة عليه بوصفها فعلاً واحداً، وإلا فمطلق الموالاة ليس بشرطٍ.

(٥) على الأحوط استحباباً.

(٦) على الأحوط وجوباً.

(٧) على الأحوط استحباباً. نعم لا يجوز النظر إلى عورته، كما أنّه إذا لزم الهتك فالحرمة واضحة أيضاً.

ومنها: إباحة مكان المصلي على الأحوط الأولى.

ومنها: إذن الولي على الأحوط[١]، إلا إذا أوصى الميت بأن يصلّي عليه شخص معيّن فلم يأذن له الولي وأذن لغيره فلا يحتاج إلى الإذن.

مسألة ٣٠٤: لا يعتبر في الصلاة على الميت الطهارة من الحدث والخبث، وإباحة اللباس، وستر العورة، وإن كان الأحوط اعتبار جميع شرائط الصلاة، بل لا يترك الاحتياط وجوباً[٢] بترك الكلام في أثنائها والضحك والالتفات عن القبلة.

مسألة ٣٠٥: إذا شكّ في أنّه صلّى على الجنازة أم لا، بنى على العدم، وإذا صلّى وشكّ في صحّة الصلاة وفسادها بنى على الصحّة، وإذا علم ببطلانها وجبت إعادتها على الوجه الصحيح، وكذا لو أدّى اجتهاده أو تقليده إلى بطلانها[٣].

مسألة ٣٠٦: يجوز تكرار الصلاة على الميّت الواحد، لكنّه مكروه[٤]، إلا إذا

---

(١) استحباباً، وقد تقدّم الحديث عن موضوع الولي في باب تجهيز الميت، وذلك عند التعليق على (المسائل رقم: ٢٦٠ ـ ٢٦٣)، فراجع.

(٢) بل استحباباً.

وممّا تقدّم يُعلم أنّ بعض ما ذكره بعضٌ من الشروط ليس بشرط مثل: أن يصلّي المصلّي عن استقرار، بحيث لا يضطرب حال الصلاة اضطراباً منافياً للقيام، وأن تكون الأذكار الواجبة في صلاة الميّت باللغة العربيّة، وذكورة المصلّي على الميّت (خارج سياق الجماعة).

(٣) إذا لم يكن اجتهاده أو تقليده عن حجّةٍ شرعيّة، وإلا أجزأ، كما ذكرناه سابقاً في مباحث الاجتهاد والتقليد، عند التعليق على (المسألة رقم: ١١)، فراجع.

(٤) إثبات الكراهة بعنوانها مشكل، بل مقتضى الصناعة القول بعدم مشروعيّة تكرار صلاة الجنازة بعنوانها تشريعاً، بلا فرق بين من صلّى عليها سابقاً أو لم يصلِّ، وبلا فرق بين الإمام وغيره، ويستثنى من ذلك أهل الفضل والمكانة في الدين فإنّه يمكن إقامة صلوات الجنازة عليهم مطلقاً، بل هو مستحبّ وراجح.

كان الميّت من أهل الشرف في الدين.

مسألة ٣٠٧: لو دفن الميت بلا صلاةٍ صحيحة، صلّي على قبره[١] ما لم يتلاشَ بدنه.

مسألة ٣٠٨: يستحبّ أن يقف الإمام والمنفرد عند وسط الرجل، وعند صدر المرأة[٢].

مسألة ٣٠٩: إذا اجتمعت جنائز متعدّدة جاز تشريكها بصلاةٍ واحدة، فتوضع الجميع أمام المصلي مع المحاذاة بينها، والأولى[٣] مع اجتماع الرجل والمرأة، أن يجعل الرجل أقرب إلى المصلّي، ويجعل صدرها محاذياً لوسط الرجل، ويجوز جعل الجنائز صفاً واحداً، فيجعل رأس كلّ واحد عند ألية الآخر، شبه الدرج ويقف المصلّي وسط الصف ويراعي في الدعاء بعد التكبير الرابع، تثنية الضمير، وجمعه.

مسألة ٣١٠: يستحبّ في صلاة الميّت الجماعة[٤]، ويعتبر في الإمام أن يكون

---

(١) إثبات مشروعيّة الصلاة بعد الدفن ـ فضلاً عن الوجوب ـ في غاية الإشكال، كما أنّ إثبات حرمة الصلاة بعد الدفن هو الآخر مشكل، فالأقرب في هذا المورد عدم جواز الصلاة عليه تشريعاً، مع إمكان الإتيان بها برجاء المطلوبيّة، وإمكان عدم الإتيان بها. هذا ولا شكّ في أنّه لا يجب نبش القبر للصلاة عليه صلاةً صحيحة، وكذا الحال لو دفن بلا صلاة أصلاً.

(٢) لم يثبت هذا الاستحباب، والرواية به قليلةٌ جداً، بل ضعيفةٌ إسناداً، بل في واحدة منها رجل مضعّف متَّهم بالوضع.

(٣) بل الأحوط وجوباً كون الرجال أوّلاً مما يلي المصلّي، ثمّ يكون النساء بعد ذلك.

عدم ثبوت استحباب الجماعة في صلاة الميّت

(٤) لا شكّ في مشروعيّتها بمعنى الاجتماع على الصلاة مع تقدّم أحد المصلّين، أمّا الاستحباب بعنوانه ففيه تأمّل.

جامعاً لشرائط الإمامة، من البلوغ، والعقل، والإيمان[١]، بل يعتبر فيه العدالة أيضاً على الأحوط استحباباً، بل الأحوط ـ وجوباً[٢] ـ اعتبار شرائط الجماعة من انتفاء البعد، والحائل، وأن لا يكون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم، وغير ذلك.

مسألة ٣١١: إذا حضر شخص في أثناء صلاة الإمام، كبّر مع الإمام، وجعله أوّل صلاته وتشهّد الشهادتين بعده، وهكذا يكبر مع الإمام ويأتي بما هو وظيفة نفسه، فإذا فرغ الإمام أتى ببقيّة التكبير بلا دعاء، وإن كان الدعاء أحوط[٣].

مسألة ٣١٢: لو صلّى الصبيّ على الميت، لم تجزِ صلاته عن صلاة البالغين، وإن كانت صلاته صحيحة[٤].

مسألة ٣١٣: إذا كان الوليّ للميّت امرأة، جاز لها مباشرة الصلاة والإذن لغيرها، ذكراً كان أم أنثى.

مسألة ٣١٤: لا يتحمّل الإمام في صلاة الميت شيئاً عن المأموم.

مسألة ٣١٥: قد ذكروا للصلاة على الميّت آداباً:

منها: أن يكون المصلّي على طهارة، ويجوز التيمّم مع وجدان الماء إذا خاف فوت الصلاة إن توضأ، أو اغتسل[٥].

---

(١) أمّا العقل فاشتراطه في محلّه، وأمّا البلوغ والانتماء المذهبي الخاصّ فلم يثبتا، فلو صلّى المميّز غير البالغ صلاةً صحيحة كفى.

(٢) بل استحباباً، إلا فيما هو شرط في تعنون الصلاة بأنّها جماعة، بحيث لولاه لم يصدق عرفاً هذا العنوان، كما لو كان الناس متباعدين جداً غير مجتمعين في مكان واحد.

(٣) بل هو الأقوى في المقدار الواجب منه، والدالُّ على التخفيف خبر آحادي.

(٤) بل الأقوى الإجزاء مع صحّتها.

ما ثبت وما لم يثبت من آداب صلاة الميّت

(٥) كون المصلّي على طهارة في مثل هذه المواضع أمرٌ مستحبّ بالعنوان العام، وأمّا

ومنها: رفع اليدين عند التكبير[١].

ومنها: أن يرفع الإمام صوته بالتكبير والأدعية[٢].

ومنها: اختيار المواضع التي يكثر فيها الاجتماع[٣].

ومنها: أن تكون الصلاة بالجماعة[٤].

ومنها: أن يقف المأموم خلف الإمام[٥].

ومنها: الاجتهاد في الدعاء للميّت وللمؤمنين[٦].

ومنها: أن يقول قبل الصلاة: الصلاة، ثلاث مرّات[٧].

مسألة ٣١٦: أقلّ ما يجزئ من الصلاة أن يقول المصلّي: الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمّداً رسول الله (ص)، ثم يقول: الله أكبر، اللهمّ صلِّ على محمد وآل محمد، ثم يقول: الله أكبر، اللهمّ اغفر للمؤمنين، ثم يقول: الله أكبر، اللهمّ اغفر لهذا، ويشير إلى الميت، ثمّ يقول: الله أكبر[٨].

بالعنوان الخاصّ فلم يثبت؛ لكون مستنده آحاديّاً. وسوف يأتي في باب التيمّم في (المسألة رقم: ٣٥٦)، ما له صلة.

(١) استحباب رفع اليدين في تكبيرة واحدة على الأقلّ، ولا سيما الأولى، ثابتٌ، أمّا غير ذلك فهو الأحوط استحباباً.

(٢) لم يثبت فيه استحبابٌ شرعي بعنوانه.

(٣) لم يثبت فيه استحباب شرعي بعنوانه

(٤) قد تقدّم التأمّل في ذلك.

(٥) لم يثبت فيه استحباب شرعي بعنوانه.

(٦) هو ثابت بالعنوان العام وتعزّزه نصوص كيفيّات صلاة الجنائز وأدعيتها.

(٧) لم يثبت فيه استحبابٌ شرعي بعنوانه.

(٨) قد تقدّم عدم وجود كيفية خاصّة فيمكن بما هو أقلّ من هذا المقدار الذي ذكره الماتن،

الفصل السابع
في التشييع

يستحبّ إعلام المؤمنين بموت المؤمن ليشيّعوه[١]، ويستحبّ لهم تشييعه، وقد ورد في فضله أخبار كثيرة، ففي بعضها من تبع جنازة أعطي يوم القيامة أربع شفاعات. ولم يقل شيئاً إلا وقال الملك: ولك مثل ذلك، وفي بعضها أنّ أوّل ما يتحف به المؤمن في قبره، أن يغفر لمن تبع جنازته.

وله آداب كثيرة مذكورة في الكتب المبسوطة، مثل أن يكون المشيّع ماشياً خلف الجنازة، خاشعاً متفكّراً، حاملاً للجنازة على الكتف، قائلاً حين الحمل: بسم الله وبالله، وصلّى الله على محمّد وآل محمد، اللهمّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات.

ويكره الضحك واللعب واللهو، والإسراع في المشي، وأن يقول: ارفقوا به، واستغفروا له، والركوب والمشي قدّام الجنازة، والكلام بغير ذكر الله تعالى والدعاء والاستغفار، ويكره وضع الرداء من غير صاحب المصيبة، فإنه يستحب له ذلك، وأن يمشي حافياً[٢].

كأنّ يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسوله مثلاً، وهكذا.

ما ثبت وما لم يثبت من آداب تشييع الميّت

(١) لم يثبت فيه استحبابٌ شرعي بعنوانه، ولو ثبت فهو غير خاصّ بالشيعي الاثني عشري، بل يشمل مطلق المسلم.

(٢) لم يثبت شيءٌ من هذه المستحبّات والمكروهات جميعها عدا أصل التشييع والمشي خلف الجنازة، وكراهة المشي قدّامها. وهناك مستحبّات أخرى لم تثبت أيضاً بعنوانها، مثل: أن يقول المشيّع ـ بل مطلق من يرى الجنازة ـ: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون، الله أكبر، هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله، اللّهمّ زدنا إيماناً وتسليماً، الحمد لله الذي تعزّز

بالقدرة وقهر العباد بالموت»، وأن يقول: «الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم».وإلقاء ثوب غير مزيّن على الجنازة، وأن يكون حاملو الجنازة أربعة أشخاص، واتخاذ النعش للميّت.

كما أنّ هناك بعض المكروهات الأخرى التي لم تثبت وهي: مشاركة النساء في تشييع الجنازة، والقيام عند مرور الجنازة. وبعضُ فقهاء أهل السنّة اعتبر القيام مستحبّاً.

نعم، بعض هذه الأمور المذكورة في المتن وفي التعليقة ثابت الاستحباب أو الكراهة بالعنوان العام وفي نفسه، ويقتضيه الاعتبار، أمّا الاستحباب الخاصّ الشرعي فلم يثبت، وكذا المكروهات. غير أنّ مجموع نصوص آداب التشييع يفهم منها بضمّ بعضها إلى بعض، وضمّ المجموع إلى النصوص الأخرى في باب التعامل مع الميّت عموماً، وكذلك نصوص التوجيهات الأخلاقيّة العامّة:

أوّلاً: حُسن الوقار والجديّة أثناء التشييع.

ثانياً: حُسن الربط بين التشييع والاستذكار والاعتبار وأمثال ذلك.

ثالثاً: حُسن احترام الميّت وستره والتعامل برفق معه.

فهذه العناوين الثلاثة يمكن تحصيلها، أمّا تطبيقها فهو يختلف من زمنٍ لآخر ومن عرفٍ لآخر، وليس هناك صيغة محدّدة ثابتة تعبّر عنها ـ حصراً ـ المستحباتُ والمكروهات الواردة أعلاه، والعلم عند الله.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى أمور أيضاً:

عدم ثبوت إحياء ذكرى مرور «أسبوع» أو «الأربعين» أو.. على وفاة الميّت

الأمر الأوّل: إنّه يتعارف في العديد من بلاد المسلمين أن يقيم الناس مجالس تقبّل التعازي كمجالس الفاتحة أو العزاء أو يتلاقى أقرباء الميّت عند قبره، بعد مرور أسبوع على وفاة الميّت، وأحياناً بعد ثمانية أيّام أو عشرة أيّام، وكذلك بعد مرور أربعين يوماً، وكذلك ـ وبخاصّة في الشخصيّات المعروفة اجتماعيّاً و.. ـ في الذكرى السنويّة لوفاته، تعبيراً عن الحزن والعزاء و.. ويتصوّر بعض الناس أنّ هذا الأمر نابعٌ من توجيهٍ ديني واستحباب شرعي خاصّ.

إلا أنّ الصحيح أنّه لم يثبت استحباب خاصّ لإقامة مجالس التعزية أو تقبّل التعازي كمجالس الفاتحة أو العزاء عن روح الميّت بعد أسبوع أو أربعين يوماً أو سنة أو غير ذلك، وليس في النصوص ما يفيد ذلك ممّا يمكن الاعتماد عليه، بل الوارد في بعض الروايات عند الفريقين أنّ الحدّ الأعلى للحداد هو ثلاثة أيّام لا يُزاد عليها، وأنّ الحداد لا يتخطّى هذا إلا في المرأة التي توفّي زوجها، فمدّدت لها الشريعة فترة الحداد أربعة أشهر وعشراً، لا كما تفعل بعض نساء المسلمين اليوم من إبراز مظاهر الحداد ولبس السواد على أزواجهنّ أو آبائهنّ أو إخوانهنّ أو.. لمدّة سنة وأكثر، فهذا لم يثبت وجود توجيه ديني خاصّ فيه أيضاً.

وعليه، فهذه المناسبات العزائيّة (أسبوع، أربعين..) هي مناسبات عرفيّة، وربما أخذها الناس من أعراف مناطقهم أو من موروثات سابقة، فقد كانت عادة الأربعين موجودة عند الفراعنة كما قيل، وهذا يعني أنّه لو أُريد القيام بها فيلزم أن لا يؤتى بها بقصد الورود، كما يلزم أن لا يتمّ تلقّيها عند العرف أمراً دينيّاً.

ومن الضروري توضيح أنّنا نتكلّم عن المناسبات العزائيّة بما لكلمة «العزائيّة» من معنى، أمّا لو أحبّ شخص أن يتصدّق عن روح قريبٍ له مثلاً أو يُطعم الطعام لذلك أو يقرأ له آياتٍ من الكتاب أو يصلّي له ركعتين أو غير ذلك، فهذا أمرٌ راجع له، ولا زمان محدّداً له في الشرع.

أمّا استدلال بعض العلماء هنا ـ وهو السيّد جعفر مرتضى العاملي في كتابه «مختصر مفيد» ـ بالروايات التي تتكلّم أنّ الأرض تبكي على المؤمن أربعين صباحاً، وأنّ آدم بكى على هابيل أربعين ليلة، أو أنّ الإمام الرضا أمر برشّ قبر يونس بن يعقوب أربعين شهراً، أو أنّ المؤمن يُفتن في قبره سبعة أيّام، أو أنّ الإمام الصادق ناح سنةً على بنتٍ له ماتت وناح سنةً على ابنٍ له مات، وغير ذلك..

هذا الاستدلال غيرُ مقنعٍ؛ فإن قُصد منه تبيين محض الجواز مقابل الحرمة، فهذا ثابت، وإن كانت أكثر هذه النصوص لا علاقة لها به، وإن قُصد منه تبيين توجيه ديني واستحباب شرعي كما يُستوحى أيضاً من عبارته، فمضافاً لضعف عمدة هذه الروايات سنداً، لا

دلالة فيها على شيء هنا بعنوانه، فإذا كان المؤمن يُفتن في قبره سبعة أيّام فهل هذا يُستنبطُ منه شرعاً استحباب إقامة مجلس عزاء أو الفاتحة عن روحه وتقبّل التعازي بعد مرور أسبوع؟! وإذا كان الإمام الصادق قد ناح على ولده سنةً فهل هذا يفيد استحباب إقامة الذكرى السنويّة لأمواتنا؟! وبإمكانك قياس ما قلناه على سائر الروايات، ولا حاجة للإطالة هنا. واللافت أنّ السيد العاملي لم يُشِرْ إلى روايات حصر الحداد والعزاء بثلاثة أيّام، ولعلّه يقصد هنا أنّ هذه المجالس ليست للتعزية أصلاً، بل لذكر الحسين أو لقراءة القرآن! مع أنّ هذا مخالف لما عليه الناس، وبخاصّة في الذكرى الأسبوعيّة والأربعينيّة، فإنّ مظاهر الحداد تكون أيضاً باديةً عليهم، والمقام مقام تقبّل التعازي بفقيدهم وغير ذلك.

عدم ثبوت استحباب خاص لقراءة الفاتحة بعنوانها على الأموات

الأمر الثاني: قراءة الفاتحة على أرواح الأموات، حيث يتعارف بين المسلمين قراءة سورة الفاتحة على الأموات، سواء عند زيارة قبورهم أم حال التعزية أم في غير ذلك، وسواء عند الدفن أم بعده. وقد ذكر السيّد اليزدي في (العروة الوثقى ٢: ١٢٥) عند الحديث عن زيارة القبور ما نصّه: «ويستحبّ للزائر أن يضع يده على القبر وأن يكون مستقبلاً، وأن يقرأ إنّا أنزلناه سبع مرّات، ويستحبّ أيضاً قراءة الحمد والمعوذتين وآية الكرسي كلّ منها ثلاث مرّات». والوارد في جملة من النصوص الترغيب في قراءة القرآن وإهداء ثواب هذه القراءة إلى الميّت، كما ورد ذكر قراءة سورة الفاتحة سبعين مرّة على المريض وما لها من آثار في الشفاء، وفي بعض كلمات الفقهاء المتأخّرين ما يشير إلى إمضائهم هذه العادة الجارية في خصوص قراءة الفاتحة على الأموات.

لكنّ الأقرب أنّه لم يثبت استحباب خاصّ لقراءة سورة الفاتحة بعنوانها على الأموات، فقراءة سورة الفاتحة وإهداء ثواب ذلك للأموات جائز ـ على تفصيل سنذكره في بحث صلاة الاستئجار إن شاء الله في قضيّة إهداء الثواب ـ بل وردت فيه النصوص العامّة المرغّبة، بعنوان كونه قراءة قرآن، وإلا فقراءة الفاتحة بعنوان أنّ قراءتها بنفسها وخصوصها

أمرٌ مستحبّ، لا بمطلق عنوان القرآنيّة، لا دليل عليه، فلا يصحّ، فمن أراد أن يقرأ الفاتحة للميت فعليه أن يقرأها بعنوان كونها قرآناً، لا بعنوان أنّ الفاتحة بخصوصها وبعنوانها يستحبّ قراءتها للأموات. ولعلّ تداول ذلك بين الناس كان منطلقاً من عظيم ثواب هذه السورة وخصوصيّاتها ومحتوياتها، فأريد قراءتها وإهداء هذا الثواب العظيم للميّت، كما ولعلّ يُسر حفظها من قبل غالبية الناس ساعد على شيوع ذلك أيضاً، وإلا فليس فيها استحباب خاصّ بها.

وليس هناك نصٌّ ثابت معتدّ به يفيد استحباباً خاصّاً لقراءة الفاتحة للأموات، نعم، ورد في خبر محمّد بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سلّه سلاً رفيقاً، فإذا وضعته في لحده فليكن أولى الناس مما يلي رأسه، ليذكر اسم الله [عليه] ويصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله، ويتعوّذ من الشيطان، وليقرأ فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله أحد وآية الكرسي، وإن قدر أن يحسر عن خدّه ويلزقه بالأرض فعل، ويشهد ويذكر ما يعلم حتى ينتهي إلى صاحبه» (الكافي ٣: ١٩٥؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣١٧).

ولكنّ هذا الحديث ـ لو تجاوزنا مشكلته السنديّة، مضافاً لكونه خبراً آحاديّاً منفرداً ـ خاصّ بحال الدفن ولا علاقة له بسائر الحالات، فهو من مندوبات دفن الميّت، لا من مندوبات ذكره أو زيارة قبره، وفَرْقٌ بينهما.

وثمّة حديث آخر نقله ابن قولويه في كتاب (كامل الزيارات: ٥٣٣)، قال: «وجدت في بعض الكتب: محمّد بن سنان، عن المفضل (الفضيل) قال: قال: مَنْ قرأ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ) عند قبر مؤمن سبع مرّات بعث الله إليه ملكاً يعبد الله عند قبره، ويكتب له وللميت ثواب ما يعمل ذلك الملك، فإذا بعثه الله من قبره لم يمرّ على هول إلا صرفه الله عنه بذلك الملك الموكّل حتى يدخله الله به الجنّة، وتقرأ بعد الحمد (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ) سبعاً، والمعوذتين، وقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، وآية الكرسي ثلاثاً ثلاثاً». وفي الهامش رقم ٢، من الصفحة نفسها ذكر أنّ في إحدى النسخ جاء: «ويقرأ مع إِنَّا أَنْزَلْنَا سورة الحمد والمعوذتين وقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وآية الكرسي ثلاث مرّات كلّ سورة، وإِنَّا أَنْزَلْنَاهُ سبع مرات». ونفس هذا الحديث نقله السيد

ابن طاووس في كتاب (مصباح الزائر: ٥١٢ ـ ٥١٣).

لكنّ هذا الحديث لا يُحرز أساساً كونه رواية عن نبي أو إمام؛ إذ لا ينسبه الراوي (الفضيل أو المفضّل) إلى إمام أو نبيّ، وفي مثله لا تجري حتى قاعدة التسامح، ولا نقول بها، إلا إذا قيل بأنّه لا يحتمل إلا أنّه رواية، وإثباته صعب جدّاً، بل لو كان رواية فهي ضعيفة السند لكونها وِجادة وعدم معرفة الطريق إلى المصدر، فضلاً عن وجود محمّد بن سنان في السند.

عدم ثبوت فكرة تهنئة أسرة الشهيد بشهادته

الأمر الثالث: تهنئة أسرة الشهيد بشهادته، حيث بدأ يُتعارف في هذه الأيّام الترويج لمفهوم تهنئة عوائل الشهداء بشهادة أولادهم أو أزواجهم أو آبائهم؛ وذلك على أساس أنّ الشهيد قد حظي بمرتبةٍ عالية عند الله، وكان له حظّ اللقاء بربّه، كما أنّ أسرته يستحقّون التهنئة؛ لكونهم أسرة شهيدٍ، وقد نالوا هذا الوسام وهذا الشرف بشهادته، بل تجري تهنئتهم بفوزه الأخروي كما تتمّ تهنئتهم بنجاح ابنهم في الجامعة مثلاً. **والسؤال: هل يوجد في الإسلام ـ وفقاً للنصوص الدينيّة والتاريخيّة ـ مفهومُ تهنئة عوائل الشهداء عند استشهاد أقاربهم أو لا؟**

الظاهر ـ بمراجعة النصوص القرآنيّة والحديثيّة والتاريخيّة والفقهيّة ـ أنّه لا يوجد مفهومٌ من هذا النوع أساساً، بل الموجود هو تعزية أهل الميّت ولو كان شهيداً مقتولاً في سبيل الله، وإبراز مظاهر المواساة للتخفيف عنهم، **وبناءً عليه نقول**: أمّا الشهيد فهو أهلٌ للتهنئة؛ لفوزه برضا ربّه، وأمّا أهله وأسرته وعشيرته فلا دليل على استحباب ذلك بعنوانه تجاههم، بل قد يظهر أنّ هذا المفهوم له جذورٌ صوفيّة، لكنّه إذا أحبّ الناس أن يتعارفوا على شيءٍ من ذلك، وكان ذلك برضا الجميع، وموجباً فعلاً لتخفيف الضغط النفسي عن أسرة الشهيد، فلا مانع منه، حيث لم يَرِدْ فيه نهيٌ أساساً، لكن على أن لا يتمّ تلقّيه اجتماعيّاً بوصفه وظيفة دينيّة جاءت بها الشريعة بخصوصها.

الفصل الثامن
في الدفن

تجب كفاية مواراة الميت[١] في الأرض[٢]، بحيث يؤمن على جسده من

تـأمّلٌ نقديّ في مشروعيّة إحراق الميّت أو إفنائه

(١) فلا يصحّ إحراقه وإفناؤه وما شابه ذلك على الأحوط وجوباً؛ وذلك أنّ الوارد في النصوص هو الأمر بالدفن، واحتماليّة مركوزيّة الأعمّ من الدفن والإفناء عبر مثل الإحراق أقلُّ بكثير جداً من احتمال مركوزيّة تعيّن الدفن، أضف إلى ذلك أنّ بناء النصوص على الدفن مع أنّ الإحراق كان ممكناً، وكذلك الرمي في الماء كالأنهار مع وضع ما يُثقل البدن، بل لما دخل الإسلام بلاد خراسان كانت مليئة بمعابد البوذيّين، وكان فيها المئات من الرهبان البوذيّين، كما كانت الهندوسيّة منتشرة أيضاً في بلاد الشرق، ولم يكن الإحراق أو الإفناء أمراً غير معروف للمسلمين في تلك الفترة، فهذه الديانات تحرق الجثث، بل بعض البوذيّين يقدّمون الجثث للنسور والحيوانات الطائرة الجارحة إلى اليوم.. ولا يرون فيه حرجاً، بل هو تكريم. ومع ذلك غيّر الإسلام طريقة التعامل مع جثث الموتى لما دخل البلدان المختلفة، ومنها خراسان الكبرى، من هنا يصعب جداً الوثوق بمشروعيّة غير الدفن، فالتركيب بين النصوص الدالّة على الدفن مع بُعد احتمال مركوزيّة الأعمّ منه ومن غيره، مع تغيير طرائق التعامل مع جثث الموتى في البلدان التي دخلها الإسلام.. ذلك كلّه يقوّي احتمال خصوصيّة الدفن الذي يحافظ بطبيعته على الجثّة.

عدم ثبوت اشتراط كون الدفن في باطن الأرض

(٢) المعروف بين فقهاء المسلمين وجوب دفن الميّت، بمعنى مواراته وستره في باطن الأرض عندهم، فلو وضع الميّت في بناءٍ مُحكم فوق الأرض، بحيث يُعلم أنّه لن ينكشف ولا يراه أحد ولن تصل إليه السباع ولن تُشمّ رائحته لم يكفِ. وقد اعتبر بعضهم هذا الأمر من الإجماعيّات، بل من الضروريّات. بل صرّح بعضهم بأنّه لو كنّا في القطب المتجمّد الشمالي مثلاً، ثمّ دفنّا شخصاً في الجليد بعمق عشرات الأمتار، بحيث نعلم أنّه لن يُمكن رؤيته، ولا تخرج رائحته ولن تصله الحيوانات ولا غير ذلك مطلقاً، والجليد لن

يذوب في هذه المناطق لآلاف السنين القادمة، فلا يجوز؛ لأنّه ليس دفناً تحت الأرض.

لكنّ الأقرب هو أنّ المطلوب دفن الميّت، وهو يعني ستر جسده وإخفاءه، بحيث لا يراه أحد ولا يشمّ ريحه أحد ويكون مأموناً من الانكشاف والهتك، بحيث يكون احتمال انكشافه أو هتكه في فترة ما قبل اندراس الجسد تماماً هو احتمالٌ لا قيمة له عقلائيّاً. فلو وضعت غُرف فوق الأرض ـ كما يفعله بعض المسيحيّين ـ بحيث تتحقّق فيها هذه المعايير كان كافياً في تحقّق الدفن شرعاً، وإن كان الاحتياط حسناً هنا إذا لم يزاحمه شيءٌ آخر. وما نقوله يجري حتى مع عدم الضرورة، مثل تأثر الأرض بالماء، كما هي الحال في طرفَيْ نهر النيل، والذي بسببه شاع بين المصريّين الدفن في «الفَساقي».

وبمقدار تتبّعي لم أجد فقيهاً من الشيعة والسنّة، وافق على إجراء زحزحة في الحكم المشهور هنا، وهو الدفن في باطن الأرض، عدا ما يلوح من كلماتٍ قليلة للغاية هنا وهناك، مثل السيّد محمّد الروحاني، حيث قال بأنّه لا يجوز وضع الميّت في بناء على الأحوط وجوباً ما دام الدفن في باطن الأرض ممكناً. وهذا الاحتياط منه ربما يشي أو يُلمح إلى وجود ثغرة معيّنة عنده في القضيّة. كما صرّح الشيخ محمّد الصادقي الطهراني في رسالته العمليّة بعدم اشتراط كون الدفن في باطن الأرض.

وأدلّتهم هنا تارةً بأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. وأخرى بأنّ هذه الطريقة جرت عليها سنّة النبيّ وأهل بيته وصحابته. وثالثة بأنّ مفهوم الدفن لغةً وعرفاً لا يصدق إلا على المواراة في باطن الأرض. ورابعة بأنّ هذا مقتضى السيرة المتشرّعيّة والإسلاميّة. وخامسة بأنّنا منهيّون عن البناء فوق القبور وهذا منه. وسادسة بأنّ بناء الأحكام والمستحبات والمكروهات على الدفن في الأرض، يُعلم ذلك من مراجعتها. وسابعة بأنّ المفهوم من مجموعة آيات قرآنيّة أنّ الدفن في الأرض (المائدة: ٣١؛ والمرسلات: ٢٥ ـ ٢٦؛ وعبس: ٢١). وثامنة الإجماع والضرورة، وغير ذلك من الأدلّة التي ذكرها الشيعة تارةً والسنّة أخرى.

وهذه الأدلّة كلّها قابلة للنقاش، والمجال لا يتسع هنا لذلك، لكنّ اللغة العربيّة تؤكّد لنا أنّ الدفن هو الستر والخفاء وعدم الظهور، ومنه: الداء الدفين، أي الغامض غير الظاهر، ويقال: التدافن بمعنى التكاتم، وأصل الكلمة هو الاستخفاء والغموض والستر

السباع، وإيذاء رائحته للناس، ولا يكفي وضعه في بناء، أو تابوت، وإن حصل فيه الأمران[١]. ويجب وضعه على الجانب الأيمن موجّهاً وجهه إلى القبلة[٢]. وإذا

والمواراة، على ما صرّح بذلك اللغويّون، وبهذا لا خصوصيّة للأرض إطلاقاً في الدلالة اللغويّة، بل لو سلّمنا فإنّ النصوص استخدمت هذه التعابير انطلاقاً من كون هذه هي طرق المواراة المتعارفة آنذاك، ولم تَرَ ضرورةً في تغيير طرق الدفن هذه، فالشريعة لا تلعب دور التأسيس هنا، بل الدفن هذا قائم قبل ورود الشرع، فتعاملها معه لا يدلّ على حصر الدفن به، وبخاصّة أنّ الدفن تحت الأرض هو الطريق الأكثر أمناً آنذاك وتحقيقاً للمطلوب، تماماً كما جاءت الشريعة ورأت وسائل النقل في بلاد العرب والمسلمين ليس منها الفيل، فهذا لا يعني المنع عن جعل وسيلة النقل الفيل بحجّة أنّ بناء النصوص والسيرة على ذلك! ومناسبات الحكم والموضوع جليّةٌ هنا للذهن العرفي غير القَلِق، وعليه فلا موجب لإجراء قاعدة الشغل اليقيني أو توظيف تعبير «الدفن». وتعارفُ هذه الطريقة ـ الدفن في الأرض ـ لا يوجب تعيّنها، بل الشريعة لم تتدخّل فيها، وربما لكونها أحد أبرز وأفضل أشكال الواجب المطلوب، فجَرَتْ ألسنة النصوص على ما تعارف بين الناس آنذاك. ومثلُه غيرُ عزيزٍ في الكتاب والسنّة، فلا معيِّن للانصراف هنا. وبناء المندوبات والمكروهات على ذلك غاية ما يفيد ـ لو أفاد ـ الاستحباب، لا غير. والنصوص القرآنية أجنبيّة إنصافاً عن الموضوع. والإجماع واضح الحال، بل بعض النصوص الحديثيّة التعليلية واضحة في أنّ العبرة بتحقّق ستر الجسد وحمايته من انتشار الرائحة والهتك والحيوانات، وأنّ فكرة الدفن لها بُعْدان: حقّ الناس بأن لا يتأذّوا من رائحة الميّت أو من رؤيته، وحقّ الميت بأن لا يُهتك بتعرّض الحيوانات له أو شمّ رائحته أو رؤية الناس له أو شماتة الأعداء به أو نحو ذلك. والكلام فيه بَسْطٌ لا يَسَعه هذا المختصر.

(١) قد قلنا آنفاً بأنّه يكفي.

عدم وجوب إضجاع الميّت في القبر ليكون مستقبل القبلة

(٢) المشهور بين فقهاء الإماميّة ـ بل ادُّعي عليه الإجماع ـ أنّه يجب وضع الميّت في قبره بحيث يكون مضطجعاً على يمينه موجَّهاً وجهُه إلى القبلة. وقد خالف في هذه المسألة ابن

حمزة الطوسي، حيث قال باستحبابها معاً (إضجاع الميت على يمينه وتوجيهه إلى القبلة)، وذهب ابن سعيد الحلّي إلى القول بوجوب توجيه الميّت نحو القبلة، لكنّ إضجاعه على يمينه مستحبّ عنده. أمّا الفقه السنّي فلم يوجب مشهورُه إضجاع الميت على يمينه، لكن ذهب الكثير منهم ـ غير جمهور من المالكية وجماعة من الأحناف وغيرهم ـ إلى وجوب توجيهه نحو القبلة، فيما اعتبرت المالكية ذلك مندوباً.

والأقرب أنّه لا يجب وضع الميّت في القبر على يمينه ولا توجيهه للقبلة، وإنّما التوجيه للقبلة مقتضى الاحتياط الاستحبابي، ولو دفن الميّت دون توجيهه للقبلة ـ عمداً أو سهواً أو جهلاً ـ لم يجب النبش، بل يحرم إذا لزم منه الهتك والإهانة.

وعمدةُ أدلّتهم هنا ـ مضافاً إلى الإجماع المعلوم المدركيّة ـ:

أ ـ السيرةُ المستمرّة بين المسلمين عبر العصور.

لكنّها تنسجم مع الاستحباب المؤكّد، ويؤيّد ذلك أنّ الشعوب المسلمة التي تتبع مذاهب فقهيّة لا ترى وجوب التوجيه نحو القبلة ما زالت تمارس إلى اليوم ـ كغيرها ـ هذه العادة وتلتزم بها، وهذا شاهد على أنّ المستحبّ المؤكّد في مثل هذه القضايا يمكن أن يصبح طريقة قائمة متعارفة لا يحيد الناس عنها.

ب ـ بعضُ الروايات.

وهي بين الضعيف إسناداً (وهذا هو غالبها؛ إذ الضعيف سنداً هنا حوالي تسع روايات)، وضعيف دلالةً (وفي تقديري لا يدلّ على الوجوب هنا عدا رواية أو روايتين ضعيفتان إسناداً)، فمعتبرة معاوية بن عمّار لا تفيد الوجوب؛ إذ أقصاها صيرورة هذا الأمر مسنوناً يعمل به المسلمون، وهذا قد يكون بنحو الاستحباب المؤكّد جدّاً، إذ الاستحباب المؤكّد مع الجري العملي بين المسلمين عليه يحقّق مفهوم «الطريقة» أو «الطريقة الثابتة». وهذا بنفسه يكفي لفهم الروايات الدالّة على وجود طريقة مقرّرة في وضع الميّت في القبر دون أن توضح هذه الطريقة، مثل رواية يعقوب بن يقطين. ويضاف إلى ذلك أنّ رواية معاوية بن عمّار ـ بنقل المحمّدين الثلاثة جميعاً ـ دلّت على إيصاء البَرَاء بن مَعْرُور الأنصاري بثلث ماله، ومن المحتمل عود تعبير «جريان السنّة» إلى موضوع الوصيّة بالثلث؛ إذ هو الأقرب، لا إليه وإلى ما قبله من كيفيّة الدفن، وإن كان في بعض

اشتبهت القبلة عُمل بالظنّ على الأحوط[1]، ومع تعذّره يسقط وجوب الاستقبال إن لم يمكن التأخير. وإذا كان الميّت في البحر، ولم يمكن دفنه في البرّ، ولو بالتأخير

الروايات التاريخيّة أنّ النبي ردّ وصيته بثلث ماله. والرواية بعينها وإن وردت بصيغة: «..فأوصى البراء إذا دفن أن يجعل وجهه إلى رسول اللهﷺ إلى القبلة، فجرت به السنّة، وأنّه أوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنّة».. غير أنّ تردّدها بين الصيغتَين والنقلَين ـ لو سلّمنا أن تعبير «جرت به السنّة» دالٌّ على الوجوب ـ يكفي للشكّ في عود هذا التعبير إلى كيفيّة الدفن، علماً أنّ هذا التعبير الثاني لم ينقله سوى الكليني في موضعٍ آخر من «الكافي». وبعض الروايات ذكرت هذا الحكم الى جانب مجموعة من المستحبّات، بل وأحياناً بصيغة الفعل لا الأمر كما في وقائع دفن النبيّ.. فلا ينعقد ظهور في الوجوب، على ما هو التحقيق أصولياً في مثل هذه الحال، ما لم تقم قرينة إضافيّة. بل لعلّ جريان السنّة على ذلك، نتيجة ما قام به البراء بن معرور، يُشْعِر وكأنّ القضية ليست تشريعاً دينيّاً، وإنّما هو أمرٌ تمّ استحسانه من قبل المسلمين، فجَرَوْا عليه، فتأمّل جيّداً.

وأحتمل ـ والعلمُ عند الله ـ أنّ البراء بن معرور، وهو أنصاريّ مدنيّ، خطر في باله موضوع توجيهه إلى جهة النبيّ (حيث كان النبيّ ما يزال في مكّة، إذ المعروف أنّه وصل إلى المدينة بُعَيْد وفاة البراء بن معرور)، ربما مما يعرفه عن اليهود في المدينة، حيث يرون توجيه الميّت في القبر إلى ناحية القبلة (بيت المقدس) بوضعه على ظهره وجعل باطن قدمَيْه إلى ناحية بيت المقدس، حتى إذا بُعث من قبره وقف ومشى فوراً نحو القبلة. ويعرف عن البراء بن معرور أنّه كان ـ قبل الجميع ـ من المتحمِّسين لجعل الكعبة قبلةً، فراجع.

ج ـ هذا، واستدلّ أهل السنّة بأدلّة هنا يرجع غالبها لوجوهٍ اعتباريّة أو لأقيسة لا تبدو مقنعة إطلاقاً، من نوع استحباب التوجّه للقبلة للنائم، فيُقاس الميّت عليه؛ إذ هو نائم، وغير ذلك. وأمّا حديث تعداد الكبائر والذي ورد فيه: «..وإلحادٌ بالبيت الحرام، قبلتكم أحياءً وأمواتاً»، والذي رواه أبو داوود في سننه، فهو لا يفيد الوجوب هنا، بل يكفي الاستحباب المؤكّد لتبرير هذا التوصيف النبوي، وبخاصّة أنّ النبيّ هنا ليس في مقام بيان أحكام الدفن.

(١) وجوباً.

غسل وحنط وصلّي عليه ووضع في خابية وأحكم رأسها وألقي في البحر، أو ثقل بشدّ حجر أو نحوه برجليه ثم يلقي في البحر، والأحوط وجوباً اختيار الأوّل مع الإمكان[١]، وكذلك الحكم إذا خيف على الميت من نبش العدوّ قبره وتمثيله[٢].

مسألة ٣١٧: لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكافرين، وكذا العكس[٣].

---

(١) الأقرب أنّ هذه الطريقة (الوضع في الخابية) التي وردت في رواية أيّوب بن الحرّ ليست تعبديّةً، بل هي مصداق للمعيار العام، فالعبرة بتحقيق معنى الدفن الذي قلنا سابقاً بأنّه لا يشترط فيه أن يكون تحت الأرض، وعليه فاللازم ـ على مقتضى القاعدة ـ هو وضعه في شيءٍ ما بحيث يؤمن أن لا تتعرّض له سباع البحر وحيتانه، وأمّا رواية شدّ رجليه بالحجر ـ دون وضعه بما يحمي جسده من تعرّض الحيوانات ـ فهي آحاديّة ضعيفة الإسناد بوهب بن وهب. نعم مع تعذّر حفظ جسده في صندوق أو خابية جاز رميه بدون ذلك بما يحقّق أقرب معنى للمقصد من الدفن.

(٢) الرواية الخاصّة هنا آحادية وضعيفة الإسناد، وهي تؤيّد مقتضى القاعدة، لهذا فالأقرب الرجوع لمقتضى القاعدة والمقصد، فإذا صدق أنّ دفنه في هذا المكان أو ذاك هو نوعٌ من تعريضه للهتك بسبب وجود من سينبش قبره ويهتك حرمته، فلا يجوز الدفن، بل هو ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ مصداقٌ للتهاون في تحقيق مقصد الدفن ولا يجوز، فيلزم مراعاة أيّ طريقة لتحقيق ذلك، فإذا انحصر ذلك بالرمي في الماء لزم.

جواز دفن المسلم في مقبرة غير المسلمين، وبالعكس، ما لم يلزم محذورٌ ثانوي

(٣) تكاد كلمات الفقهاء المسلمين ـ السنّة والشيعة ـ الذين تعرّضوا لهذا الموضوع تُطبق على عدم جواز دفن المسلم والمسلمة في مقابر غير المسلمين، وكذلك عدم جواز دفن غير المسلم في مقابر المسلمين، حتى أنّهم حكموا بلزوم نبش قبر غير المسلم لو دُفن في مقابر المسلمين. وكثير منهم حكموا بلزوم نبش قبر المسلم لو دفن في مقابر غير المسلمين، وبعضهم قيّد الحكمَ الأخير بحال ما إذا لم يلزم من نبش قبر المسلم الهتك لحرمته.

وقلّما نجد هذه المسألة في كلمات المتقدّمين من علماء الإماميّة، بل هناك من ادّعى أنّها أوّل

ما ظهرت مع العلامة الحلّي، وأنّه قد تكون هناك إشارات طفيفة لها قبل ذلك. ولم أجد أحداً خالف صراحةً إطلاقَ هذا الرأي المشهور عدا قلّة قليلة جدّاً، منهم الشيخ محمّد إسحاق الفياض. كما لاحظت أنّ الفيروزآبادي والسيد الخوانساري احتاطا وجوباً في هذا الموضوع في تعليقتهما على العروة الوثقى، ومثلهما الشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ بيات الزنجاني. ويظهر من بعض فتاوى واستفتاءات السيّد علي السيستاني والسيد صادق الشيرازي أنّه لو خُصّص قسم من مقبرة الكفّار للمسلمين جاز الدفن.

واللافت في هذا الموضوع أنّه لا توجد آية قرآنية ولا أيّ حديث ولو ضعيف السند يتحدّث عن هذا الأمر بشكلٍ مباشر، حتى أنّ الشيخ الحرّ العاملي في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) لم يفرد باباً بهذا العنوان أساساً؛ لعدم وجود روايات في ذلك، ومع ذلك اتفقوا ـ إماميّاً ـ منذ عصر العلامة الحلي على التحريم كما بيّنّا. ورواج هذا الحكم عند أهل السنّة أقوى وأقدم. وهذا كلّه لا يعني أنّ الفقهاء لم تكن لديهم أدلّتهم، بل هم أسّسوا الحكمَ غالباً على بعض القواعد التي قاموا بتنزيلها على هذه الحالة.

وأهم الأدلّة التي ذكروها هنا هو:

الدليل الأوّل: ما ذكره غير واحد من فقهاء الشيعة والسنّة من التمسّك بالإجماع.

ومن الواضح أنّ الإجماع هنا يصعب الاستناد إليه؛ إذ يحتمل جدّاً أن يكون مستندهم في ذلك هو ما سيأتي من الأدلّة الأخرى، على أنّ تحصيل الإجماع عند القدماء ـ قبل العلامة الحلّي ـ في هذه المسألة قد يكون صعباً عند الإماميّة على الأقلّ.

وهكذا الحال في الاستدلال بعمل المسلمين وسيرة المتشرّعة منذ عصر النبيّ، حيث وجدناه في بعض كلمات علماء الشيعة والسنّة هنا، فلو سلّمنا أنّ سيرتهم قائمة على تمييز المقابر وتثبّتنا من ذلك تاريخيّاً ـ واستشهد بعض علماء أهل السنّة لإثبات هذا الواقع التاريخي برواية عن النبيّ في مروره على مقابر المسلمين ثم غيرهم ممّا يعني تعدُّد المقابر ـ فهذا لا يعني التحريم، بل قد يعني الاستحباب أو الأفضليّة أو ضرباً من تنظيم الدفن بين الديانات بحسب الأعراف القديمة التي لا تعدّ ناقضةً لغرض الشريعة، وقد كانت الأعراف وما تزال تميّز في ذلك حتى بين القبائل والعشائر والأُسَر، ولا سيّما المعروفة منها

والمرموقة، وجريان العُرْف المتشرّعي بقوّة على التمييز بين المقابر يمكن أن يجامع الأفضليّة أو الاستحباب، تماماً مثل الأذان والقنوت رغم اشتهار استحبابها، ومثل كثيرٍ من العادات الدينية المستحبّة الراسخة في الممارسات رسوخاً أقوى من رسوخ الواجبات في العُرف الاجتماعي العام، فالجري المتشرّعي لا ينفع، ولا يكشف عن وجود ارتكاز إلزامي في الموضوع بعنوانه.

الدليل الثاني: ما ذكره كثيرون ـ كالسيد الخوئي وغيره ـ من أنّ دفن المسلم في مقابر غير المسلمين هتكٌ وتوهين له، وحرمة المؤمن ميتاً كحرمته حيّاً؛ كما أنّ دفن غير المسلم في مقابر المسلمين توهينٌ أيضاً وإساءة للمسلمين.

وهذا الدليل غير واضح؛ فلنفرض أنّه في بعض الصور يتحقّق الهتك، لكنّ ذلك لا يتحقّق في جميع الصور والحالات، وهذا أمرٌ عرفي يختلف من موضعٍ وبلد وثقافة إلى موضع آخر وبلد آخر وزمن آخر وثقافة أخرى.

وقد أسقط الفقهاء قراءتهم للموضوع على المسألة التي نحن فيها، مع أنّها مسألة متغيّرة عرفاً بملاحظة الأعراف والأزمنة والظروف، بل قد تكون بعض الظروف الاجتماعية والسياسية سبباً في اعتبار هذا الدفن خطوةً متقدّمة في العلاقات الطيبة بين الأديان في بلدٍ ما، فيحسّن العرفُ هذه الخطوة ويراها أمراً جميلاً ومعبّراً ولا يشعر بأيّ إهانة فيها للميّت، وذلك بسبب الظرف السياسي والاجتماعي الطارئ، فكيف عرفنا أنّه في جميع الأزمنة والأمكنة والأعراف والثقافات إلى يوم الدين يكون دفن المسلم في أيّ مقبرة غير إسلامية هتكاً له؟! والأبعد من ذلك جعل دفن غير المسلم في مقابر المسلمين هتكاً للمسلمين، فهل يرى العرف ذلك بعيداً عن هذه الفتوى نفسها وعن تأثيرها على الوعي الاجتماعي؟!

نعم، دفن غير المسلم في مقابر المسلمين أو العكس قد يقول شخص بأنّه تشريف لغير المسلم، وهذا ـ لو صحّ ـ لا ينفع هنا؛ إذ التشريف بهذا الحدّ لا يُعلم حرمته أساساً، وكلامنا في الهتك لا في التشريف، كما أنّه قد يقال بأنّ دفن المسلم في مقابر المسلمين دون غيرهم احترامٌ له وتعظيم وعملٌ لائق بشأنه، وهذا ـ لو تمّ على إطلاقه ـ لا يُعلم وجوبه على وليّ الميّت؛ فهل يجب عليه فعل كلّ ما يليق بالميت مطلقاً وما يكون أفضل له وأحسن؟! إذن فيجب عليه أن لا يدفنه وسط قبور المسلمين الفاسقين أيضاً! بل قد يقول

السنّي أيضاً بأنّ الدفن في مقابر الشيعة هو توهين للميت السنّي مطلقاً، وكذلك يقول الشيعي بأنّ الدفن في مقابر السنّة توهين للميّت الشيعي مطلقاً..

كما أنّ القول بأنّ تمييز مقابر المسلمين عن غيرهم أفضل على المستوى الاجتماعي أو أسدّ للذرائع أو غير ذلك، لا ينفع في إصدار حكم عام، بل تُتّبع فيه الظروف الموضوعية المتحرّكة التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأوضاع.

وأمّا القول بأنّ المؤمن له حرمة ميتاً كحرمته حيّاً، فهذا صحيح، لكنّ النقاش في المصداق والصغرى، على أنّه هل يحرم على المسلم أن يجلس بين مجموعة من غير المسلمين أو ينام معهم في غرفةٍ واحدة؟! وهل في ذلك هتكٌ لحرمته حيّاً؟! بل هل يمكن القول بأنّ دفن العاصي أو الفاسق في البقيع أو حرم الإمام عليّ أو الحسين أو غيرهما من الأئمّة ـ عليهم السلام ـ يوجب الهتك للإمام نفسه بجعله وسط أناس قد يكونون عصاةً مثلاً؟!

إنّني أعتقد أنّه قد تمّ إسقاط الأمر بطريقة غير مستوعبة للتحوّلات العرفية، وقيست الأمور على الأعراف المحليّة والزمنيّة، وكان يفترض التقييد من البداية ـ حيث لا نصّ ـ بحالة ما إذا استلزم الهتك وترك المصداق للعرف. ولعلّه لما قلناه لم يقبل بهذا الدليل ـ استلزام الهتك ـ على إطلاقه بعضُ من قَبِلَ بأصل الحكم نتيجة الإجماع، مثل: السيد تقي القمّي في «مباني منهاج الصالحين».

كما ومن غير الواضح الحكم بوجوب نبش قبر المسلم المدفون لسببٍ أو لآخر في مقابر غير المسلمين؛ فإنّ النبش قد يكون هتكاً عظيماً للميّت أحياناً، أوضح من الهتك في نفس بقاء قبره بين قبور غير المسلمين في بعض الحالات على الأقلّ.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء من الشيعة والسنّة، من أنّ المسلم يتأذّى بعذاب الكافر، فلو وضع في مقابر غير المسلمين لتأذّى بعذابهم، وكذا لو وُضع بجانبه كافرٌ في مقبرة المسلمين فإنّه يوجب أذيّته.

وقد استغرب بعض الفقهاء المتأخّرين ـ مثل: الشيخ الاشتهاردي ـ من هذا الدليل، والحقُّ معه؛ فلا يوجد دليل على هذا التأذّي، بل كيف يعذّب المسلم بعذاب غيره مع أنّ الله تعالى يقول: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤)؟ وهل عالم القبر والبرزخ على صلة بتقارب القبرين الماديين في عالم الدنيا؟ وهل هناك شيء يُثبت ذلك؟! بل على هذا

المعيار لو جعلنا مقبرتين للمسلمين وغيرهم وفصلناهما بجدار ـ كما يحصل في بعض المدن والقرى ـ فيلزم حرمة دفن المسلم قريباً من الجدار الذي دفن وراءه غير المسلم؛ لئلا يتأذّى بعذابه رغم أنّهما في مقبرتين منفصلتين! واللطيف أنّ الشيخ الاشتهاردي في «مدارك العروة» اعتبر أنّ كربلاء كانت مقبرة قتلى جيش عمر بن سعد عندما تمّ دفن الأجساد الطاهرة فيها بعد الواقعة، فهل يحصل التأذّي أو الهتك من خلال ذلك؟! وإن كان في كلامه هذا بعض النقاش لسنا بحاجة إليه الآن.

الدليل الرابع: الاستناد إلى رواية يونس في المرأة غير المسلمة الحامل بجنين مسلم، فقد روى يونس، قال: سألتُ الرضاعليه السلام عن الرجل تكون له الجارية اليهودية والنصرانيّة فيواقعها، فتحمل، ثم يدعوها إلى أن تُسلم، فتأبى عليه، فدنى ولادتها، فماتت وهي تطلق، والولد في بطنها، ومات الولد أيُدفن معها على النصرانية أو يخرج منها ويدفن على فطرة الإسلام؟ فكتب: «يُدفن معها» (تهذيب الأحكام ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥)، وقد فهم منها بعضهم أنّ المراد دفنها في مقابر غير المسلمين، وأنّ هذا حكمٌ استثنائي من حرمة دفن المسلم (الجنين) في مقابر غير المسلمين.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الرواية لا علاقة لها بموضوع البحث؛ فهي إنّما تحكي عن دفنه معها وهي على النصرانية (أو وتجري عليها طرق النصرانية في التعامل مع الميت ويسلّم بين أيديهم)، أو يخرج من بطنها ليتعامل معه على طريقة المسلمين لا طريقة النصارى، فمدار الكلام في الرواية على إلحاقه بها أو إخراجه، أمّا أين تدفن هي؟ فلا ظهور في الرواية يتصل به مستقلاً لوحده، على أنّه قد يكون المرتكز أنّ الدفن في مقابر غير المسلمين مكروه جداً، وهذه الرواية تجيزه في هذه الحال، فتُرفع الكراهة، فمن أين نعلم أنّ المرتكز هو التحريم؟! وهذه الرواية ضعيفة السند بأحمد بن أشيم، فهو مهمل في كتب القدماء، وقد ضعّفَ سندَها العديدُ من العلماء، ولم يعتبروها دليلاً، وقد صرّح مثل المحقّق النراقي بعدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية في المقام (مستند الشيعة ٣: ٢٩٣)، وفتوى كثير من الفقهاء أنّها تدفن في مقابر المسلمين مستدبرةً القبلة، وهذا مخالف لما يراد استنتاجه منها هنا.

هذا، وتوجد بعض الأدلّة الأخرى ـ منها: ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة ـ لكنّ جوابها

مسألة ٣١٨: إذا ماتت الحامل الكافرة، ومات في بطنها حملها من مسلم، دفنت في مقبرة المسلمين على جانبها الأيسر، مستدبرةً للقبلة، وكذلك الحكم إن كان الجنين لم تلجه الروح[١].

مسألة ٣١٩: لا يجوز دفن المسلم في مكان يوجب هتك حرمته كالمزبلة، والبالوعة، ولا في المكان المملوك بغير إذن المالك، أو الموقوف لغير الدفن كالمدارس، والمساجد، والحسينيات المتعارفة في زماننا والخانات الموقوفة وإن أذن الوليّ بذلك.

مسألة ٣٢٠: لا يجوز الدفن في قبر ميت قبل اندراسه وصيرورته تراباً[٢]. نعم

صار واضحاً ممّا تقدّم، فلا نطيل.

وعليه، فالأقرب أنّه لا يوجد دليل على حرمة دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، ولا دفن غير المسلم في مقابر المسلمين مطلقاً، فضلاً عن أبناء المذاهب المسلمة أنفسهم، فيمكن أن تكون مقبرةٌ واحدة جامعة لمدافن المسلمين بمذاهبهم، بل وأيضاً جامعة لمدافن المسلمين وغيرهم، حتى لو لم يتم فرزها إلى أقسام. نعم إذا لزم منه هنا أو هناك عنوانٌ ثانوي محرّم حَرُم، وكذلك لو كانت مقبرة المسلمين مسبّلةً وموقوفة لخصوص المسلمين، فلا يجوز دفن غيرهم حينئذٍ عملاً بقانون الوقف الشرعي، وهكذا.

(١) من الواضح أنّه بناء على ما ذكرناه آنفاً فإنّه لا فرق بين دفن هذه المرأة مع جنينها في مقابر المسلمين، ودفنهما في مقابر غيرهم أو في مقابر مشتركة، وأمّا كيفيّة الدفن فحيث قلنا بعدم وجوب التوجيه للقبلة، أمكن دفنها بأيّ طريقة كانت سواء كانت على يمينها متوجّهة للقبلة أو بالعكس أو غير ذلك، بلا فرق في هذا كلّه بين ما قبل ولوج الروح وما بعده. وسوف يأتي حكم إجراء أحكام الدفن على السقط قريباً، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٣٣٠).

(٢) بل يجوز ما لم يلزم عنوان ثانوي محرّم، كهتك حرمة الميّت الأوّل، ونحو ذلك؛ وذلك لما سيأتي عند التعليق على (المسألة رقم: ٣٢٥)، من أنّ نبش القبر ليس محرّماً بعنوانه، بل الحرمة للعنوان الثانوي، الذي هو الهتك.

إذا كان القبر منبوشاً، جاز الدفن فيه على الأقوى.

مسألة ٣٢١: يستحبّ حفر القبر قدر قامة، أو إلى الترقوة، وأن يجعل له لحدٌ مما يلي القبلة في الأرض الصلبة بقدر ما يمكن فيه الجلوس وفي الرخوة يشقّ وسط القبر شبه النهر ويجعل فيه الميت، ويسقف عليه ثمّ يهال عليه التراب، وأن يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة، والذكر عند تناول الميت، وعند وضعه في اللحد، والتحفّي، وحلّ الأزرار وكشف الرأس للمباشرة لذلك، وأن تحل عقد الكفن بعد الوضع في القبر من طرف الرأس، وأن يحسر عن وجهه ويجعل خدّه على الأرض ويعمل له وسادة من تراب، وأن يوضع شيء من تربة الحسين (ع) معه وتلقينه الشهادتين والإقرار بالأئمة عليهم السلام، وأن يسدّ اللحد باللبن وأن يخرج المباشر من طرف الرجلين، وأن يهيل الحاضرون التراب بظهور الأكف غير ذي الرحم، وطمّ القبر وتربيعه لا مثلثاً، ولا مخمّساً، ولا غير ذلك، ورشّ الماء عليه دوراً يستقبل القبلة، ويبتدأ من عند الرأس فإن فضل شيء صبّ على وسطه، ووضع الحاضرين أيديهم عليه غمزاً بعد الرش، ولا سيما إذا كان الميت هاشميّاً، أو الحاضر لم يحضر الصلاة عليه، والترحّم عليه بمثل: اللهمّ جافِ الأرض عن جنبيه، وصعد روحه إلى أرواح المؤمنين في علّيّين، وألحقه بالصالحين، وأن يلقّنه الولي بعد انصراف الناس رافعاً صوته، وأن يكتب اسم الميت على القبر، أو على لوح، أو حجر ويُنصب على القبر[1].

ما ثبت وما لم يثبت من آداب دفن الميّت

(١) إنّ مجمل هذه المندوبات لم يثبت بعنوانه هنا، عدا الدعاء للميّت، وذكر الله عند تناوله وإنزاله في القبر، وحلّ عقد كفنه وكون باب القبر من قبل الرجلين. كما يترجّح رشّ القبر بالماء لكن الكيفيّة الخاصّة المذكورة في المتن أعلاه لم تثبت. وأمّا غيره فقد يثبت بعنوان عام أو لكونه محسَّناً اجتماعيّاً وفيه حفظ لحرمة الميت واحترام له، كما في تغطية قبر المرأة عند

إنزالها، فإنّه حَسَنٌ لحفظ الحرمة والعفاف.

هذا، وبمناسبة الإشارة للدعاء للميت ـ فيما ذكره الماتن أعلاه ـ لا بأس بذكر أمرين:

جواز الترحّم على المسلم غير المنتمي لمذهب المكلّف

الأمر الأوّل: الترحّم على المسلم غير المنتمي لمذهب المكلَّف

أخذ موضوع الترحّم حيّزاً من البحث في علوم التفسير والحديث، وكذلك في علم الفقه، وبخاصّة من زاوية طلب المغفرة لغير المسلم. وهنا نتكلّم عن ترحّم المسلمين بعضهم على بعض، أحياءً وأمواتاً، رغم الاختلافات المذهبيّة العقديّة أو الفقهيّة أو التاريخيّة؛ وذلك أنّ السائد بين علماء المسلمين، عمليّاً، عدم ترحّم بعضهم على بعض في حالات الاختلاف المذهبي العقدي العميق، مثل ما بين الشيعة والسنّة، فلا نجد حالةً غالبة من ظواهر الترحّم، بل تكاد تكون قليلة جدّاً، حتى أنّ الشخص إذا ترحّم على عالمٍ من غير مذهبه، استنكر بعضُ أهل مذهبه ذلك، وقد رأينا هذا بالعيان بين الشيعة وكذلك بين السنّة، بل هناك من يرى حرمة ترحّم الشيعي على غيره، كما وهناك من يرى حرمة ترحّم السنّي على الشيعي أو الإباضي أو حتى قد يصل الأمر الى التنازعات بين الأشاعرة والسلفيّة والماتريديّة في بعض الكلمات.

لكنّ الأقرب بالنظر أنّه يجوز للمسلم الترحّم على سائر المسلمين، بل هو من تجلّيات حقوق المسلم على المسلم، وذلك بشرطين:

١ـ أن لا يكون المسلم الآخر منافقاً، يُظهر الإسلام ويُبطن الكفر، وبخاصّة كفر الشرك، ويشتدّ الأمر في المنافق المعادي.

٢ـ أن لا يكون المسلم الآخر مبغضاً وناصباً العداء لأهل البيت النبويّ.

أمّا لو كان مسلماً مؤمناً غير منافق، ولا معادٍ، ولم يكن ناصبيّاً مبغضاً معادياً، فإنّه يجوز ـ بالعنوان الأوّلي ـ الترحّم عليه حيّاً وميّتاً، بل هو راجح، وقد وردت فيه بعض الروايات التي ترحّمت بالفعل على كلّ مسلم.

من هنا، فإنّني أدعو لنشر ثقافة التراحم بين المسلمين غير المنافقين أو النواصب، وأن يكون ذلك سرّاً وعلانية، فهو من محقّقات المقاصد الإسلاميّة العليا، ومن تطبيقات الأدلّة

العامّة الشاملة للمقام.

وثمّة للفريق الآخر أدلّة تمنع الترحّم، من نوع إثبات كفر المخالف في المذهب، وهو رأي ضعيف تمّت مناقشته في محلّه، أو من نوع ما ورد ـ وبخاصّة منذ عصر الشهيد الثاني في القرن العاشر الهجري ـ من القول في صلاة الجنازة بنوعٍ من اللعن والدعاء على الميّت إن لم يكن موالياً لأهل البيت، وقد ناقشنا في محلّه أنّ هذا قرينتُه معه تشير إليها الروايات نفسها، وأنّ المراد به المنافق تارةً والمعادي المبغض تارةً أخرى، لا مطلق غير الإمامي. وأمّا ما ورد من لعن غير الإمامي ـ بمعنى الترخيص أو الحثّ على اللعن فيه بعنوان عامّ ـ فمضافاً لضعف السند في غالبه، إن لم نقل جميعه على قلّته، ثمّة ما يفيد في بعضه التعليل بالعداء لأهل البيت، لا بمطلق المخالفة، كما ورد في بعض روايات لعن المرجئة.

وأمّا لعن أشخاصٍ بأعيانهم فإنّه يصعب التعميم من خلاله، خاصّة من حيث إنّ هؤلاء الأشخاص من رموز العداء والمناهضة أو من رموز المخالفة، فلا يمكن بلعنهم بأسمائهم ـ لو ثبت تاريخيّاً وتمّ ـ إثبات الترخيص أو الحثّ على لعن مطلق المسلم غير الموالي لأهل البيت، بل حتى لو قلنا بجواز لعن المسلم غير الموالي، فهذا لا يُثبت حرمة الترحُّم عليه، فانتبه.

هذا، وقد تعرّضتُ لهذا الموضوع باختصار في كتابي (إضاءات ١: ٤٠٥ ـ ٤٠٧)؛ كما تعرّضتُ للأدلّة القرآنية العامّة في علاقات المسلمين ببعضهم، والتي تمثل الإطار العام هنا، في كتاب (فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلاميّة ٢: ١١ ـ ٣٨)، فراجع حتى لا نطيل.

حكم الترحّم والدعاء والاستغفار لغير المسلم

الأمر الثاني: حكم الدعاء والترحّم والاستغفار لغير المسلم

تعرّض الكثير من الفقهاء والمفسّرين والمحدّثين ـ من المذاهب الإسلاميّة المختلفة ـ لموضوع الاستغفار وطلب الرحمة لغير المسلم، كما تعرّضوا للدعاء له بالخير في الدنيا والآخرة. والمعروف بينهم هو جواز الدعاء لغير المسلم بالخير الدنيوي كأن يرزقه الله مالاً وولداً، وإن منع من ذلك بعضهم كما يلوح من الشيخ جواد التبريزي. أمّا الخير الأخروي

وطلب المغفرة فالمشهور بين المسلمين هو تحريمه لو كان المستغفَر له والمدعوّ له بالرحمة ميتاً، بل عمّمه بعضهم للحيّ أيضاً.

وقد ذهب الشيخ محمّد آصف محسني إلى جواز الاستغفار له مطلقاً ما لم يعلم أنّه معاند ومقصّر، ولو كان مشركاً. وميّز بعض علماء أهل السنّة ـ وبخاصّة من المعاصرين ـ بين طلب الرحمة بالمعنى العام فيجوز وبين طلب المغفرة فلا يجوز، على أساس أنّ الرحمة قد تشمل تخفيف العذاب، بينما المغفرة تتعلّق برفع العذاب مطلقاً. وكان ترحُّمُ الشيخ يوسف القرضاوي على البابا يوحنا بولس الثاني عقيب وفاته عام ٢٠٠٥م، سبباً في انفجار نقاشٍ كبير بين علماء أهل السنّة، وبخاصّة من قبل علماء السلفيّة.

والأقرب بالنظر أنّه يجوز ـ بالعنوان الأوّلي ـ الدعاء لغير المسلم بما يرجع للمصالح الدنيويّة، بل قد دلّت عليه بعض النصوص، كما يجوز الدعاء له بالهداية، بل ويجوز الدعاء له بالمغفرة والرحمة ما دام حيّاً شرط أن لا يقصد الداعي المغفرةَ له ولو بقي على شركه معانداً حتى الموت، وفاقاً للعديد من الفقهاء، **أمّا بعد وفاته فهنا حالتان:**

الحالة الأولى: أن لا يكون مشركاً، وهنا يجوز الدعاء له مطلقاً.

الحالة الثانية: أن يكون مشركاً، وهنا:

أ ـ إن كان معانداً ومقصّراً، يُعلم أنّ الله لن يغفر له، بحكم ما أخبرنا سبحانه بذلك، فلا يجوز الاستغفار له ولا طلب الرحمة الأخرويّة، بل هو من سوء الأدب مع الله سبحانه أيضاً، ومن نوع ما يعبّر عنه بعضُهم بالاعتداء في الدعاء. وقد تحدّثت عن هذا الموضوع آيات عدّة، فضلاً عن بعض الروايات، مثل ما جاء في قصّة إبراهيم عليه السلام، وما جاء في قصّة نوح عليه السلام، وكذلك الأمر الإلهي للنبيّ والمؤمنين في هذا الموضوع نفسه فيما يخصّ المشركين (التوبة: ١١٢ ـ ١١٣)، وغير ذلك.

ب ـ وأمّا إذا لم يكن معانداً ولا مقصّراً، فيجوز الترحُّم عليه والاستغفار له، بلا فرقٍ بينهما. ويكون من نتائج هذا المعنى أن يغفر الله له سائر معاصيه السلوكيّة والعمليّة.

والنصوص القرآنيّة واضحة في الحديث عن المشركين، لا مطلقاً، على قانون حبط الأعمال بالشرك، فلا معنى لتحصيل الثواب على عملٍ صالح بسبب الشرك. لكن في

داخل هذه النصوص قيودٌ من نوع أنّه يُعلم كونه من أصحاب الجحيم أو كونه عدوّاً لله أو غير ذلك من التعابير المحفوفة بالآيات، بما لا يسمح بانعقاد إطلاق، وخاصّة مع بنائنا على أنّ «الكفّار» الذين نظرت إليهم النصوص الدينيّة والذين واجهوا الأنبياء هم في الأعمّ الأغلب من المعاندين الذين رأوا الحقّ والمعاجز وأنكروها لمصالح وغايات من الهوى وطلب الدنيا.

وأمّا النصوص التي تقرّر أنّ عذاب الله للكافرين هو جهنم خالدين فيها، فهي لا تنفي إمكانيّة المغفرة لبعضهم، تماماً كما نقول بأنّ المعاصي توجب العقوبة، فهذا لا ينفي إمكانيّة غفران الله ذلك، بل صريح النصّ القرآني أنّ الله يغفر كلّ شيء ـ إمكاناً ـ عدا الشرك رغم عدم التوبة، فكيف نستدلّ بها على إطلاقيّة الحكم هنا كما فعل غير واحد؟!

وأمّا الروايات، فهي على قلّتها وضعف إسناد أكثرها، وعدم دلالة بعضها أيضاً، لا تُعطي أكثر مما تعطيه النصوص القرآنيّة، مثل روايات الاستغفار لوالدة النبيّ أو لعمّه ـ بناءً على دعوى من يرى كفرهما ـ أو غير ذلك من النصوص، فإنّ غاية ما يُثبت ذلك بضمّه إلى الآية القرآنيّة هو كون والدة النبيّ وعمّه مشركَين معانِدَين، فلا تكون هذه الروايات موسّعة لدلالة النص القرآني هنا، علماً أنّ في دعوى كفر أمّ النبيّ وعمّه كلام كثير ليس محلّه هنا. فلا يبقى من النصوص سوى أقلّ القليل وهو لا يبلغ في القوّة مبلغ الخبر الآحادي، فراجع.

وأمّا الإجماع الإسلامي، فهو واضح المدركيّة، بل صريح الكثيرين منهم هو الاعتماد على النصوص القرآنيّة هنا، وفهمُهم ليس حجّةً علينا إذا كان لفهمنا شواهدُ ومعطيات دعتنا للبناء عليه وأقدرتنا على مناقشتهم، بل دعاوى الإجماع في الوسط السنّي هنا لعلّ عمدتها ترجع للقرن الخامس الهجري وما بعد.

هذا، وقد تعرّضتُ لبعض جوانب هذا الموضوع ـ وبخاصّة قصّة النبيّ إبراهيم ـ في كتابي (قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٤٤٥ ـ ٥٤٤)، وذلك ضمن الحديث عن مبدأ الولاء والبراء في الإسلام، فراجع.

مسألة ٣٢٢: يكره دفن ميّتين في قبر واحد، ونزول الأب في قبر ولده، وغير المحرم في قبر المرأة، وإهالة الرحم التراب، وفرش القبر بالساج من غير حاجة، وتجصيصه وتطيينه وتسنيمه والمشي عليه والجلوس والاتكاء. وكذا البناء عليه وتجديده إلا أن يكون الميّت من أهل الشرف[١].

مسألة ٣٢٣: يكره نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر[٢]، إلا المشاهد المشرّفة، والمواضع المحترمة، فإنه يستحبّ، ولا سيما الغريّ والحائر. وفي بعض الروايات أنّ من خواصّ الأوّل، إسقاط عذاب القبر ومحاسبة منكر ونكير[٣].

كراهة البناء على القبور وتجصيصها ولو كانت قبور الأنبياء والأئمّة وغيرهم من أهل الشرف

(١) الظاهر كراهة نزول الوالد في قبر ولده، ولعلّ العلّة فيه ـ كما ألمحَتْ بعض الروايات ـ هو الخوف من حلول الجزع عليه بما يبطل تسليمه لله فيما قضى وحَكَم، كما أنّه لم يثبت كراهة طرح التراب على ذي رحم وإن كانت نكتته التعليليّة لطيفة وهي أنّ ذلك قد يوجب قسوة القلب.

كما أنّه يترجّح القول بكراهة البناء على القبور وتجصيصها وما شابه ذلك. واستثناء أهل الشرف لم يقم عليه دليلٌ واضح، بل حتى بناء قبور الأنبياء والأئمّة لم يثبت استحبابه بعنوانه، بل الثابت استحباب عمارة بعض القبور بالناس وزيارتهم لها، كما هو مفهوم عمارة المساجد بالمصلّين.

(٢) الكراهة محلّ تأمّل ما لم يلزم من النقل تفويت أمرٍ راجح فيكون النقل مرجوحاً، وإلا فالكراهة بعنوانها مشكلة هنا.

عدم ثبوت استحباب الدفن في الغريّ أو وادي السلام

(٣) اشتهر بين الشيعة ثبوت استحباب الدفن في الغريّ أو وادي السلام في مدينة النجف بعنوانه، لكنّ الأقرب أنّه لم يثبت ذلك، والرواية فيه في غاية القلّة والضعف الإسنادي،

وبعض ما ذكروه من روايات لا دلالة فيه إطلاقاً، وقاعدة التسامح لم تثبت.

كما أنّ كون مقبرة وادي السلام فيها خصوصيّة منفردة عن غيرها باسم سقوط سؤال منكر ونكير أو عذاب القبر لم يثبت؛ إذ عمدة دليله خبر إرشاد القلوب للديلمي في الجزء الثاني منه، وهو ـ أعني الجزء الثاني ـ لو ثبت صحّة نسبته للديلمي خبرٌ مرسل جدّاً فاقد للإسناد يرجع للقرن الثامن الهجري تقريباً.

وأمّا ما دلّ على أنّ الأرواح المؤمنة تلتقي هناك وتتحادث ـ مثل: خبر حبّة العرني ومرفوعة أحمد بن عمر ـ فلا ربط له باستحباب دفن الأجساد هناك، بل ربما تكون على العكس أدلّ؛ لأنّها تفيد أنّه ولو دُفنت الأجساد متباعدةً غير أنّ الأرواح تلتقي في دار السلام فيما أرواح العاصين تلتقي في وادي برهوت الذي قيل بأنّه في اليمن.

كما أنّ مثل خبر الحذاء من أنّ هذه المقبرة يخرج منها مائة وعشرون ألف شهيد كشهداء بدر، هو الآخر لا يدلّ على استحباب الدفن، بل هو إخبار عن أنّ هذه المقبرة ستحتوي رفات آلاف العظماء، بل الأقرب أنّه لا دليل موثوقاً على سقوط عذاب القبر أو سؤال منكر ونكير ولا غير ذلك في مختلف المشاهد والمساجد والمقامات الدينيّة، عدا رواية آحاديّة ظنيّة (خبر هارون بن خارجة) في الأمن من الفزع الأكبر لمن دُفن في الحرم المكّي أو الحرمين المكّي والمدني، وفي متنها تأمُّلٌ، بصرف النظر عن إسنادها الذي فيه أبو إسماعيل السرّاج عبد الله بن عثمان الذي لم تثبت وثاقته على التحقيق.

وأمّا «خبر حفص وهشام» في أنّ الحرم أفضل من عرفات، فهو وإن وضعه أمثال الحرّ العاملي تحت عنوان «باب استحباب دفن الميت في الحرم..»، لكنّ أطراف السؤال والجواب لا إشارة فيها للدفن إطلاقاً، بل غايته أنّ هذا المكان أفضل من ذاك المكان، وهذا لا يُثبت استحباب الدفن فيه بعنوانه الأوّلي، وإنّما أشرفيّة المكان. ونحن لا ننفي ترجيح الدفن في الأمكنة الأشرف إذا كان فيه اجتماعيّاً مزيد شرف واحترام للميّت، ولكنّ الكلام في خصوصيّة هذه الأمكنة في ثبوت استحباب شرعيّ مستقلّ فيها بعنوانها هنا.

كما أنّ الاستدلال بالإجماع هنا غير واضح؛ لقوّة احتمال استنادهم للوجوه الاعتباريّة العامّة ولحُسْن ذلك عموماً، لا لدليل بعينه يفيد الاستحباب الشرعي بعنوانه. هذا لو تمّ

مسألة ٣٢٤: لا فرق في جواز النقل بين ما قبل الدفن وما بعده إذا اتفق تحقّق النبش، بل لا يبعد جواز النبش لذلك إذا كان بإذن الولي ولم يلزم هتك حرمة الميت(١).

مسألة ٣٢٥: يحرم نبش قبر المؤمن على نحو يظهر جسده، إلا مع العلم باندراسه، وصيرورته تراباً، من دون فرق بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون(٢)، ويستثنى من ذلك موارد:

إجماعٌ. كما أنّه من المحتمل جدّاً ـ بمراجعة المعطيات التاريخيّة ـ أنّ شيوع ظاهرة الدفن في الغريّ لغير أهل الكوفة جاءت بعد القرن الثالث الهجري، وفي العصر البويهي بالتحديد وإلى يومنا هذا، فلم نعهد ظاهرة اهتمام أصحاب الأئمّة منذ القرن الثاني وإلى نهاية عصر الغيبة الصغرى ـ وفقاً للتقسيم السائد ـ بالدفن هناك لمن هم من غير سكّان المنطقة التي تعتبر المقبرة مقبرةً لبلدهم في العادة، والموضوع التاريخي يحتاج لمزيد تتبُّع.

كما أنّ ادّعاء أنّ ذلك من باب الاستشفاع غير واضح في إثبات استحبابٍ شرعي للدفن بعنوان وادي السلام، هذا كلّه بصرف النظر عن الروايات الدالّة على فضيلة الكوفة أو ظهر الكوفة أو الفرات وغير ذلك من الأراضي والبقاع، فإنّه ـ لو تمّ ـ لا ربط له بثبوت استحباب شرعي بعنوانه بالدفن هناك، كما هو واضحٌ وتقدّم.

(١) ما أفاده صحيحٌ، إلا اشتراط إذن الوليّ، فإنّه إذا لم يكن هناك تبانٍ عرفي بحيث يعدّ ذلك من نوع العدوان على الحقوق الاجتماعيّة المتعارفة بين الناس، فلا دليل على شرط إذن الولي.

جواز نبش القبر بعنوانه ما لم يلزم منه عنوان ثانوي تحريميّ، كالهتك

(٢) حكم جمهور الفقهاء بحرمة نبش قبر المؤمن بحيث يظهر جسده، ما لم يصبح تراباً، فيجوز؛ لانعدام الموضوع، بما يوحي وكأنّ هذا الحكم قائم بنفسه في الشريعة الإسلاميّة، الأمر الذي دفعهم للحديث عن استثناءات لهذا الأمر لها دليلها وتبريرها الخاصّ، مثل ما لو دفن في الأرض المغصوبة، أو كان في النبش مصلحة الميّت ـ مثل ما لو كان مدفوناً في

مكان مهينٍ له كالبالوعة أو المزبلة ـ أو أريد نقله إلى المشاهد المشرّفة، أو عارضه أمر أهمّ كما لو توقّف دفع مفسدة على كشف جسده، أو غير ذلك من الموارد التي ذكروها.

غير أنّ وجهة نظر أخرى اعتبرت أنّه لا يوجد في الشريعة حكمٌ مستقلّ عنوانُه حرمة نبش القبور، بل المحرّم هو هتك حرمة الميّت، فلو لزم من النبش هتك حرمة الميّت الذي حرمتُه في حال الموت كحرمته في حال الحياة، حرم النبش، أمّا لو لم يلزم الهتك جاز النبش. وممّن أخذ بوجهة النظر هذه في بحوثه السيدُ أبو القاسم الخوئي، وصرّح بها في الكتب الفتوائيّة جماعة مثل الشيخ محمّد أمين زين الدين والسيد كاظم الحائري، وغيرهما. وصرّح السيد محمّد سعيد الحكيم بحرمة النبش مع لزوم الهتك وأمّا النبش إذا لم يلزم منه هتكٌ فحرمتُه مبنيّةٌ عنده على الاحتياط الوجوبي.

والأقرب أنّه لا حرمة في نبش القبر بعنوانه، إنّما المحرّم هو هتك حرمة الميّت المحترم أو أيّ شخص آخر يلزم من النبش هتكُ حرمته، فلو لزم من نبش القبر أو غيره هتكٌ لحرمة الميّت حرم، وإلا فلا يحرم من الأوّل.

ويترتّب على ذلك أنّ المرجع في تعيين الموقف هو العُرْف، فلو نُبش قبر ميتٍ مات قبل خمسين سنة كي يُدفن في موضعه ابنُه أو حفيده، جاز حتى لو كانت العظام باديةً وظاهرة ولم يتحوّل بعدُ إلى تراب أو نحو ذلك، ما دام العرف لا يرى في ذلك أيَّ هتك، وهكذا لو أريد من النبش النقل للمشاهد المشرّفة وتُلُقّيَ هذا الأمر على أنّه كرامة للميّت وليس هتكاً له، جاز. وبهذا يتبيّن أنّه لو وُضع الميّتُ في سرداب أو غرفة تحت الأرض مثلاً، جاز فتح بابها لدفن ميّتٍ آخر حتى لو ظهر جسد الميّت الأوّل أثناء قيامهم بوضع الميّت الثاني، ما دام لا يلزم هتكٌ، إلى غير ذلك من الموارد.

كما وبهذا يظهر أيضاً أنّه لو تمّ نبش قبر ولم تظهر جثّة الميّت لكن كان يلزم من النبش بهذا المقدار هتكُ حرمة الميّت حرُم ذلك، فالعبرة بالهتك لا بالنبش محضاً ولا بظهور الجسد بعنوانيهما.

وانطلاقاً مما أسلفناه تصبح بعض المستثنيات التي أشار إليها الفقهاء هنا خارجةً عن مفهوم الاستثناء؛ لأنّها في الحقيقة ليست سوى انعدام لعنوان الهتك في موردها، فخروجها

منها: ما إذا كان النبش لمصلحة الميت، كالنقل إلى المشاهد، كما تقدّم، أو لكونه مدفوناً في موضعٍ يوجب مهانةً عليه كمزبلة، أو بالوعة أو نحوهما، أو في موضع يتخوّف فيه على بدنه من سيل، أو سبع، أو عدوّ.

ومنها: ما لو عارضه أمرٌ راجح أهمّ، كما إذا توقّف دفع مفسدة على رؤية جسده.

ومنها: ما لو لزم من ترك نبشه ضرر مالي، كما إذا دفن معه مال غيره، من

تخصُّصيّ، وليس تخصيصيّاً.

عدم الفرق في حكم النبش بين قبور الأنبياء والأولياء وغيرهم

وقد ذكر العلماء أنّ قبور الأنبياء والأئمّة وأولادهم والشهداء والعلماء والصلحاء لا يجوز نبشها مطلقاً حتى لو صارت تراباً، وفصّل بعضهم بين حالة ما لو صارت مزاراً فيحرم، وعدمه فيجوز أو يحرم على الاحتياط.

والحقّ أنّه لا دليل على شيء من ذلك بعنوانه، إنّما المحرّم هو حيثيّة الهتك الراجعة للعقل الجمعي عند العرف، غاية الأمر أنّ قبور مثل هؤلاء لها خصوصيّة ما فوق فرديّة، فهي لا تمثل الفرد الميّت أو أسرته فقط، بل قد تمثل أحياناً هويّةً رمزيّة جمعيّة، أو وجوداً رمزيّاً دينيّاً فيصبح التعامل معها تعاملاً مع مجتمع بأكمله أو مع هوية دينيّة، فتأخذ لنفسها وضعاً إضافيّاً، وبهذا قد يصير الاعتداء عليها اعتداءً على الدين أو على المجتمع كلّه، فإذا لزم من نبش أحد هذه القبور شيء من ذلك كان محرّماً قطعاً، وإلا فلا دليل على التحريم.

وبهذا يظهر أنّه مع الهتك هنا يحرم النبش حتى لو لم تكن هناك جثّة أصلاً بادية في القبر، فالمعيار هنا أيضاً هو الهتك للأفراد أو للجماعة أو لدين الله. بلا فرق بين كون هذا القبر أو ذاك قد اتخذ مزاراً من قبل الناس أو لا، نعم قد يكون اتخاذه مزاراً معزّزاً لاعتبار النبش هتكاً عرفاً، فانتبه.

ومن مجموع ما أسلفناه يُفهم أنّ مسألة نبش القبور والتعامل معها ليست مسألة تعبديّة، بل هي تجلٍّ لفقه العلاقات الاجتماعيّة وحُرمة الأفراد والجماعات والرمزيّات الدينيّة.

خاتم ونحوه، فينبش لدفع ذلك الضرر المالي، ومثل ذلك ما إذا دفن في ملك الغير من دون إذنه أو إجازته.

ومنها: ما إذا دفن بلا غسل، أو بلا تكفين أو تبيّن بطلان غسله، أو بطلان تكفينه، أو لكون دفنه على غير الوجه الشرعي، لوضعه في القبر على غير القبلة، أو في مكان أوصى بالدفن في غيره، أو نحو ذلك فيجوز نبشه في هذه الموارد إذا لم يلزم هتك لحرمته، وإلا ففيه إشكال[١].

مسألة ٣٢٦: لا يجوز التوديع المتعارف عند بعض الشيعة (أيَّدهم الله تعالى) بوضع الميت في موضع والبناء عليه، ثم نقله إلى المشاهد الشريفة، بل اللازم أن يدفن بمواراته في الأرض مستقبلاً بوجهه القبلة على الوجه الشرعي، ثمّ ينقل بعد ذلك بإذن الولي على نحو لا يؤدّي إلى هتك حرمته[٢].

مسألة ٣٢٧: إذا وضع الميت في سرداب، جاز فتح بابه وإنزال ميت آخر فيه، إذا لم يظهر جسد الأوّل، إمّا للبناء عليه، أو لوضعه في لحد داخل السرداب، وأما إذا كان بنحو يظهر جسده ففي جوازه إشكال[٣].

---

(١) قلنا بأنّه لم يثبت حرمة نبش القبر إذا لم يلزم منه محرّم كهتك حرمة الميّت، لكن لو فرضنا أن نبش القبر محرّم بعنوانه، فإنّ هذه الاستثناءات ـ بعيداً عن الأخير منها مما أشرنا لحكمه سابقاً في مواضعه ـ تخضع لقانون التزاحم، فتلاحظ الأهمّيّة ويجري الترجيح، وإلا فلم يرد شيء منها بوصفه استثناء بعنوانه في ألسنة النصوص.

(٢) وفقاً لما توصّلنا إليه سابقاً، فإنّ وضعه فوق الأرض في بناء، ولو غير متوجّهٍ للقبلة، إذا صدقت عليه شروط الدفن التي قرّرناها مطلع الحديث عن الدفن، صدق أنّه مدفون، فلا يجوز نبش قبره لو لزم هتك حرمته إلا لمزاحمٍ أهمّ، وإلا فإنّه لا يصدق عليه عنوان الدفن، فإذا كانت عمليّة التوديع هذه ذات مدّةٍ زمنية طويلة بحيث يصدق التراخي والتهاون في تحقيق الدفن الشرعي، حرُم، وإلا فلا بأس.

(٣) بل يجوز ما لم يلزم محرّم آخر كهتك الحرمة.

مسألة ٣٢٨: إذا مات ولد الحامل دونها، فإن أمكن إخراجه صحيحاً وجب، وإلا جاز تقطيعه، ويتحرّى الأرفق فالأرفق. وإن ماتت هي دونه، شقّ بطنها من الجانب الأيسر إن احتُمل دخله في حياته، وإلا فمن أيّ جانبٍ كان وأخرج، ثمّ يخاط بطنها، وتُدفن[1].

مسألة ٣٢٩: إذا وجد بعض الميت، وفيه الصدر، غسل وحنّط وكفّن وصُلّي عليه ودفن، وكذا إذا كان الصدر وحده، أو بعضه على الأحوط وجوباً، وفي الأخيرين يقتصر في التكفين على القميص والإزار وفي الأوّل يضاف إليهما المئزر إن وجد له محلّ، وإن وجد غير عظم الصدر، مجرّداً كان أو مشتملاً عليه اللحم، غسّل وحنّط ولفّ بخرقة ودفن على الأحوط وجوباً ولم يصلّ عليه، وإن لم يكن فيه عظم لفّ بخرقة ودفن على الأحوط وجوباً[2].

---

(١) إذا أمكن إخراج الولد من دون شقّ البطن فلا موجب لشقّها، كما أنّه لو لزم شقّ البطن، فلا فرق بين الجانب الأيمن أو الأيسر أو غيرهما إذا احتمل تأثيره في سلامة الولد، والأمر فيه راجعٌ للطبّ والخبرة البشريّة. كما أنّه لا دليل بعنوانه معتبر الإسناد موثوقاً على وجوب تخييط بطنها بعد العمليّة الجراحية التي توجب إخراج الولد، ما لم يلزم الهتك أو عنوان آخر.

(٢) مستندهم في جملة من تفاصيل هذه المسألة أخبار آحاديّة قليلة وأكثرها ضعيف الإسناد، فضلاً عن عدم اشتمالها على تمام هذه التفاصيل وبهذه الطريقة، فالأقرب القول بأنّه إن وجد بعض الميّت بحيث يصدق عرفاً أنّه عثر عليه وعلى بدنه ولو ناقصاً، لزم ترتيب تمام الأحكام عليه إذا كان لها موضوع، فمثلاً وضع الحنوط لا معنى له في القدمين إن لم يكن له قدمان، وهكذا الحال في المئزر والإزار وغير ذلك، وأمّا إن وجد من الميّت قطعةٌ أو قطعٌ بحيث لا يقال بأنّه تم العثور على الجثّة لكنّها ناقصة رجلاً أو يداً، كما لو عثروا فقط على قَدَمٍ أو رأسٍ أو يدٍ أو مثل ذلك، فمن الصعوبة بمكان ترتيب أحكام تجهيز

مسألة ٣٣٠: السقط إذا تمّ له أربعة أشهر غُسّل وحنّط وكفّن ولم يصلّ عليه، وإذا كان لدون ذلك لفّ بخرقة[١] ودفن على الأحوط وجوباً، لكن لو ولجته الروح حينئذ فالأحوط إن لم يكن أقوى جريان حكم الأربعة أشهر عليه[٢].

الميت عليه من الغسل والحنوط والصلاة وغير ذلك، لكن يلزم دفنه. ولا دليل على لزوم وضعه في خرقة، بل يمكن الدفن من دون ذلك. وأمّا مع الشكّ في صدق عنوان الميّت أو قطع منه فالأحوط وجوباً ترتيب آثار البدن الكامل عليه ما أمكن.

(١) لا دليل معتبراً على لزوم اللفّ بخرقة، بل المطلوب دفنه إن لزم من عدم الدفن محذورٌ شرعي.

(٢) الأقرب ـ بملاحظة نصوص الأربعة أشهر في مختلف الأبواب ـ أنّها مؤشر إلى مفهوم ولوج الروح عندهم، فلو تحقّق قبل ذلك ترتّبت الآثار، وإن لم يتحقّق بالأربعة في موردٍ ما فمن الصعب ترتيبها، وسوف يأتي ـ إنْ شاء الله ـ ما له صلة بموضوع الجنين وولوج الروح في مباحث الإجهاض والديات.

المقصد السادس
غسل مسّ الميت

يجب الغسل بمسّ الميت الإنساني بعد برده وقبل إتمام غسله[1]، مسلماً كان أو كافراً، حتى السقط إذا ولجته الروح وإن لم يتم له أربعة أشهر على الأحوط[2]، ولو غسّله الكافر لفقد المماثل، أو غسّل بالقراح لفقد الخليط، فالأقوى عدم وجوب الغسل بمسّه[3]. ولو يمّم الميت للعجز عن تغسيله فالظاهر وجوب الغسل بمسّه[4].

---

(١) الأحوط وجوباً أنّ غسل مسّ الميّت شاملٌ لما بعد تغسيله أيضاً على تقدير كونه قد برد.

هذا والمراد بغسل الميّت هنا تمام الغسل لا أحد الأغسال الثلاثة، كما أنّ المراد ببرودة الجسد صدق أنّ جسده قد برد، لا أنّه يُكتفى ببرودة موضع المسّ دون غيره، فلو مسّ قدَمَه وكانت باردة، لكنّ الجسد ما زال يصدق عليه عرفاً أنّه حار لم يجب عليه الغسل، بلا فرق في قضيّة برودة الجسد مطلقاً بين كونها حصلت سريعاً لعاملٍ خارجي أو غيره. وكذلك فالمراد بالمس مسّ عين جسده لا ثيابه التي عليه ونحو ذلك، ولا مثل فضلاته.

(٢) بل الأقوى، ما دام يصدق عليه عنوان الإنسان، فعروض الموت متعلّق بعنوان الإنسان.

(٣) وهو كذلك لو قلنا بأنّ أصل الغسل غير ثابت لو وقع المسّ بعد تحقّق غسل الميّت، وقد تقدّم التعليق عليه قبل قليل.

(٤) لأنّ القدر المتيقّن من مفاد دليل البدلية الموثوق بصدوره، هو رفع الحدث في الإنسان الحيّ بحيث يمكنه الصلاة وترتيب الآثار، ولا يحرز شموله لغير ذلك.

مسألة ٣٣١: لا فرق في الماسّ والممسوس بين أن يكون من الظاهر والباطن، كما لا فرق بين كون الماسّ والممسوس مما تحلّه الحياة وعدمه[١]. والعبرة في وجوب الغسل بالمسّ بالشعر، أو بمسّه، بالصدق العرفي، و[٢]يختلف ذلك بطول الشعر وقصره.

مسألة ٣٣٢: لا فرق بين العاقل والمجنون، والصغير والكبير، والمسّ الاختياري والاضطراري[٣].

مسألة ٣٣٣: إذا مسّ الميت قبل برده، لم يجب الغسل بمسّه. نعم يتنجّس العضو الماسّ[٤] بشرط الرطوبة المسرية في أحدهما، وإن كان الأحوط[٥] تطهيره مع الجفاف أيضاً.

مسألة ٣٣٤: يجب الغسل بمسّ القطعة المبانة من الحي، أو الميت إذا كانت مشتملة على العظم، دون الخالية منه، ودون العظم المجرّد من الحي، أما العظم المجرّد من الميت، أو السنّ منه، فالأحوط استحباباً الغسل بمسّه[٦].

---

(١) كما لا فرق بين حالة جفاف الماسّ والممسوس أو رطوبة أحدهما أو كليهما.

(٢) وقد.

(٣) سواء في ذلك ـ حيث يمكن ـ الماسُّ والممسوس. ودعوى انصراف الأدلّة عن مثل الصغير والمجنون غيرُ واضحةٍ؛ لأنّ المورد ليس حكماً تكليفيّاً، بل هو أثر وضعي، وهو ما لا فرق فيه بين الصغير والمجنون وغيرهما.

(٤) على الأحوط وجوباً.

(٥) استحباباً.

حكم مسّ القطعة المبانة من الحيّ أو الميّت

(٦) الأقرب أنّه لا يجب الغسل بمسّ القطعة المبانة من الحيّ سواء كانت عظماً خالصاً أم

مسألة ٣٣٥: إذا قلع السنّ من الحي وكان معه لحمٌ يسير، لم يجب الغسل بمسّه.

مسألة ٣٣٦: يجوز لمن عليه غسل المسّ دخول المساجد والمشاهد والمكث فيها، وقراءة العزائم، نعم لا يجوز له مسّ كتابة القرآن ونحوها مما لا يجوز للمحدث مسّه[١]، ولا يصحّ له كلّ عمل مشروط بالطهارة كالصلاة إلا بالغسل، والأحوط ضمّ الوضوء إليه، وإن كان الأظهر عدم وجوبه[٢].

لحماً كذلك أم كانت لحماً مشتملاً للعظم أم مجرّد جلدٍ طريّ أو يابس، أمّا القطعة المبانة من الميّت، فإن صدق على مسّها عرفاً مسّه ـ كما لو قُطّع الميتُ خمس قطع فمسّها كلّها مثلاً ـ وجب، وإلا فلا.

(١) قد تقدّم في الفصل الثاني من بحث الجنابة أنّه يجوز للمحدث بالحدث الأكبر مسّ كلمات القرآن الكريم وأمثالها.

(٢) بل الأقوى وجوبه كما قلنا في بحث الجنابة، عند التعليق على (المسألة رقم: ٢٠١)، من أنّ غسل الجنابة فقط هو الذي يُغني عن الوضوء.

المقصد السابع
الأغسال المندوبة
زمانيّة ومكانيّة وفعليّة

الأول: الأغسال الزمانية، ولها أفراد كثيرة:

منها: غسل الجمعة، وهو أهمّها حتى قيل بوجوبه، لكنّه ضعيف[1]. ووقته

الاحتياط الوجوبي بالإتيان بغسل الجمعة

(١) **الحقّ أنّ الوثوق بعدم وجوب غسل الجمعة ليس سهلاً، رغم ذهاب مشهور فقهاء الإماميّة، ومعهم مشهور فقهاء المذاهب الأربعة، للقول باستحبابه المؤكّد**، وخالفهم في ذلك جمعٌ مثل ابن حزم الأندلسي فقال بالوجوب، ونُسب القول بالوجوب إلى كلٍّ من: الصدوق الأوّل والثاني والكليني والشيخ سليمان البحراني، كما نسب الميل إليه لكلٍّ من: البهائي والمحقّق الأردبيلي وغيرهم. والنصوص عند الشيعة والسنّة في ذلك كثيرة، لكنّهم اعتمدوا بعض الروايات التي قد يفهم منها عدم الوجوب.

ورغم إقرار بعض كبار الفقهاء بدلالة النصوص بشكل واضح على الوجوب، إلا أنّهم تخلّوا عن القول بالوجوب نتيجة قرينة خارجيّة، وهو أنّه لو كان واجباً فلا يعقل أن يدّعي كبار العلماء في القرن الخامس الإجماع على استحبابه، مثل ما جاء في كلمات الطوسي في الأمالي والخلاف، فكيف انقلب هذا الوجوب الآتي من عدد غير قليل من النصوص إلى اتفاق على الاستحباب، أو حتى «شهرة»؟! وهذه القرينة الخارجية عُدّت الأساس عند أمثال السيّد الخوئي وجمهور تلامذته في نفي القول بالوجوب، بل يمكن تقويتها بذهاب مشهور فقهاء أهل السنّة لذلك أيضاً رغم وجود روايات عندهم يُفهم منها الوجوب أيضاً.

من طلوع الفجر الثاني يوم الجمعة إلى الزوال[١]، والأحوط[٢] أن ينوي فيما بين الزوال إلى الغروب القربة المطلقة. وإذا فاته إلى الغروب قضاه يوم السبت إلى الغروب[٣]. ويجوز تقديمه يوم الخميس رجاءً[١] إن خاف إعواز الماء يوم الجمعة.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه القرينة الخارجيّة غير مقنعةٍ بشكل حاسم؛ فإنّ الفقهاء من السنّة والشيعة قد ذكروا أوجُهاً لنفي الأخذ بروايات الوجوب، مثل وجود بعض الروايات التي يفهم منها عندهم الاستحباب ونفي الوجوب، فلعلّ الفقهاء مالوا، بعد عصر النصّ، للقول بالاستحباب ـ سنّةً وشيعة ـ نتيجة هذه المقاربات التي جَمَعَتْ بين النصوص التي تجمّعت من الأصول والمصادر المتعدّدة هنا وهناك، فتولّدت هذه الشهرة الفتوائيّة، علماً بأنّ الكليني والصدوقَين وإن لم يفهم من عباراتهم ثبوت الوجوب قطعاً عندهم، لكنّه لا يفهم منها القول بالاستحباب بعنوانه حتماً، فلا يُحرَز ذهاب بعض المتقدّمين للاستحباب، فتحصيل الإجماع في غاية الصعوبة. ودعوى الطوسي الإجماع على الاستحباب هنا قابلة للتأمّل؛ إذ قد خبرنا من دعاويه الإجماع أنّها ليست دقيقة في كثيرٍ من الأحيان.

والتحقيق أنّ النصوص التي تحتمل الدلالة على الوجوب عند الفريقين معاً وإن تجاوزت الثلاثين رواية، وأغلبها في المصادر الشيعية، لكنّ الدال منها هو ما يقارب الثماني روايات أو أكثر قليلاً، والباقي مؤيّدات، والقدر المتيقّن من وجوب الغسل يوم الجمعة هو الغسل قبل الزوال للذهاب إلى الصلاة يوم الجمعة، وأمّا ما قيل بدلالته على نفي الوجوب مطلقاً فغير واضح.

ولهذا كلّه، فمقتضى الاحتياط الوجوبي ـ على الأقلّ ـ هو وجوب غسل الجمعة، والله العالم.

(١) والأحوط استحباباً أن يأتي به بعد طلوع الشمس، لا قبله.

(٢) وجوباً، بمعنى أنّ لا يأتي به بنيّة الورود بعنوانه.

عدم ثبوت قضاء غُسل الجمعة ولا تقديمه

(٣) لم يثبت قضاء غسل الجمعة يوم السبت، وإذا أتى به يوم السبت عن قصدٍ فالأقرب

ولو اتفق تمكّنه منه يوم الجمعة أعاده فيه، وإذا فاته حينئذ أعاده يوم السبت[٢].

مسألة ٣٣٧: يصحّ غسل الجمعة من الجنب والحائض، ويجزئ عن غسل الجنابة والحيض إذا كان بعد النقاء على الأقوى[٣].

ومنها: غسل يوم العيدين، ووقته من الفجر إلى زوال الشمس[٤]، والأولى الإتيان به قبل الصلاة[٥]، وغسل ليلة الفطر، والأولى الإتيان به أوّل الليل، ويوم عرفة والأولى الإتيان به قبيل الظهر، ويوم التروية وهو الثامن من ذي الحجة، والليلة الأولى والسابع عشرة والرابعة والعشرين من شهر رمضان، وليالي القدر، وغسل من مسّ ميتاً بعد تغسيله، والغُسل عند احتراق قرص الشمس في

عدم قصد الورود. ومنه يظهر أنّه لا معنى لقضائه بعد يوم السبت، بلا فرقٍ في هذا كلّه بين ما لو فاته يوم الجمعة لعذرٍ أو نسياناً أو عن عمد.

(١) **يظهر من السيّد الماتن عدم ثبوت مشروعيّة التقديم بوضوحٍ لديه؛ لهذا بنى الأمر على رجاء المطلوبيّة، وهو الصحيح**؛ فإنّه لم يقم دليلٌ معتبر على تقديم غسل الجمعة يوم الخميس أو ليلة الجمعة، فضلاً عمّا قبل ذلك من أيّام الأسبوع، سواء كان هناك عذرٌ ـ من أيّ نوعٍ من أنواعه، مثل: إعواز الماء أو غيره ـ أم لم يكن، وسواء تحقّق المكلَّف من ثبوت العذر يوم الجمعة أم خاف ذلك ولم يحرزه.

(٢) قد صار الموقف واضحاً مما تقدّم آنفاً.

(٣) ما ذهب إليه الماتن هو الصحيح مع تعديلٍ في ذيل العبارة، وهو أنّ الإتيان بغسلٍ يوم الجمعة بعد النقاء من الحيض أو بعد الجنابة كافٍ في تحقّق الأغسال الثلاثة، ولو من دون قصد؛ لعدم عباديّة هذه الأغسال في نفسها، كما قلنا مراراً، إلا إذا اختار المكلّف قصد القربة بها فأراد جعل الغسل عباديّاً قربيّاً، وعليه فلا نقول: يجزئ غسل الجمعة عن الجنابة، بل نقول: إذا اغتسل بنيّة الجمعة فقد وقع غسل الجمعة والجنابة خارجاً.

(٤) هذا هو القدر المتيقّن من وقته.

(٥) يقصد صلاة العيد.

الكسوف[١].

مسألة ٣٣٨: جميع الأغسال الزمانية يكفي الإتيان بها في وقتها مرّة واحدة، ولا حاجة إلى إعادتها إذا صدر الحدث الأكبر أو الأصغر بعدها[٢]، ويتخيّر في الإتيان بها بين ساعات وقتها.

والثاني: الأغسال المكانيّة، ولها أيضاً أفراد كثيرة، كالغسل لدخول الحرم، ولدخول مكة، ولدخول الكعبة، ولدخول حرم الرسول (ص)، ولدخول المدينة[٣].

عدم ثبوت استحباب أغلب الأغسال الزمانيّة والمكانية والفعليّة

(١) إنّ جميع هذه الأغسال ـ عدا غسل يوم العيدين ـ لم يثبت استحبابه بعنوانه، وإن كان الأحوط استحباباً الاغتسال عند احتراق قرص الشمس كاملاً في الكسوف. هذا، ولم يثبت استحباب جملة من الأغسال الزمانيّة الأخرى أيضاً، مثل: ١ـ الغسل في ليالي الإفراد كلّها من شهر رمضان المبارك. ٢ـ الغسل في ليالي العشر الأواخر من شهر رمضان. ٣ـ غسل اليوم الأوّل من شهر رمضان. ٤ـ غسل تمام ليالي شهر رمضان المبارك. ٥ـ الغسل ليلة عيد الأضحى. ٦ـ غسل ليلة النصف من رجب. ٧ـ غسل يوم المبعث النبوي. ٨ـ غسل اليوم الأوّل والأخير من شهر رجب. ٩ـ غسل يوم الغدير. ١٠ـ غسل يوم المباهلة (وهذا غير الغسل لنفس فعل المباهلة ولو في غير يوم المباهلة، فانتبه). ١١ـ غسل ليلة النصف من شعبان ويومه. ١٢ـ الغسل يوم المولد النبوي. ١٣ـ غسل يوم النوروز (النيروز). ١٤ـ غسل يوم التاسع من ربيع الأوّل. ١٥ـ غسل يوم دَحْو الأرض، وهو الخامس والعشرون من ذي القعدة. ١٦ـ الغسل ليلة الجمعة. وسوف يتعرّض المصنّف لبعضها قريباً، ويشير لعدم ثبوته.

(٢) بل إعادتها بنيّة الورود غير مشروعة.

(٣) لم يثبت استحباب شيء من هذه الأغسال التي ذكرها الماتن بعنوانها، ومستندها ـ على

مسألة ٣٣٩: وقت الغسل في هذا القسم قبل الدخول في هذه الأمكنة قريباً منه[١].

والثالث: الأغسال الفعليّة، وهي قسمان: **القسم الأول**: ما يستحبّ لأجل إيقاع فعل كالغسل للإحرام، أو لزيارة البيت، والغسل للذبح والنحر، والحلق، والغسل بماء الفرات لزيارة الحسين ع والغسل للاستخارة، أو الاستسقاء، أو المباهلة مع الخصم، والغسل لوداع قبر النبيّ (ص) والغسل لقضاء صلاة الكسوف إذا تركها متعمداً عالماً به مع احتراق القرص؛ **والقسم الثاني**: ما يستحب بعد وقوع فعل منه كالغسل لمسّ الميت بعد تغسيله[٢].

مسألة ٣٤٠: يجزئ في القسم الأوّل من هذا النوع غسل أوّل النهار ليومه، وأوّل الليل لليلته، ولا يخلو القول بالاجتزاء بغسل الليل للنهار وبالعكس عن قوّة[٣]، والظاهر انتقاضه بالحدث بينه وبين الفعل.

أبعد تقدير ـ خبر آحادي.

(١) قيل بأنّ مكّة والحرم بخصوصهما يجوز الاغتسال لدخولهما بعد أن يدخلهما، ومستنده ـ لو تمّ ـ خبرٌ آحادي ظنّي، وليس بحجّة.

(٢) لم يثبت استحباب شيء من هذه الأغسال التي ذكرها الماتن بعنوانها، ومستندها خبر آحادي. وأكثره ضعيف الإسناد، بل قد تراجع عن بعضه الماتن نفسه بعد تغيير بعض مبانيه الرجاليّة، مثل غسل زيارة الإمام الحسين.

(٣) الروايات في المقام قليلة ومتعارضة، فالأقرب ملاحقة الصدق العرفي واتّباعه، فلو اغتسل لفعلٍ معيّن ثم فعله بعد دقيقة أو ساعة أو نحو ذلك مما لا يرى العرف منافرةً بين غسله لهذا الفعل وقيامه بهذا الفعل بعد ساعة أو خمس ساعات صحّ، وإلا أشكل الأمر، ويزداد الأمر أشكلةً في الاجتزاء بغسل الليل للنهار، وبالعكس.

مسألة ٣٤١: هذه الأغسال قد ثبت استحبابها بدليلٍ معتبر، والظاهر أنّها تغني عن الوضوء[١]، وهناك أغسال أخر ذكرها الفقهاء في الأغسال المستحبّة، ولكنّه لم يثبت عندنا استحبابها، ولا بأس بالإتيان بها رجاءً، وهي كثيرة نذكر جملة منها:

١ـ الغسل في الليالي الفرد من شهر رمضان المبارك وجميع ليالي العشر الأخيرة منه وأوّل يوم منه.

٢ـ غسل آخر في الليلة الثالثة والعشرين من شهر رمضان المبارك قبيل الفجر.

٣ـ الغسل في يوم الغدير وهو الثامن عشر من شهر ذي الحجة الحرام، وفي اليوم الرابع والعشرين منه.

٤ـ الغسل يوم النيروز، وأول رجب، وآخره، ونصفه، ويوم المبعث وهو السابع والعشرون منه.

٥ـ الغسل في اليوم النصف من شعبان.

٦ـ الغسل في اليوم التاسع، والسابع عشر من ربيع الأوّل.

٧ـ الغسل في اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة.

٨ـ الغسل لزيارة كلّ معصوم من قريب أو بعيد.

٩ـ الغسل لقتل الوزغ، وهذه الأغسال لا يغني شيءٌ منها عن الوضوء[٢].

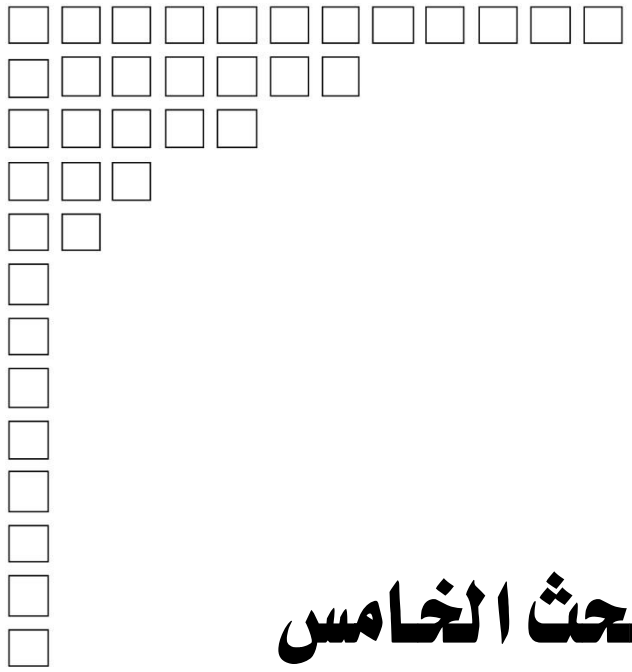
---

(١) قد بيّنا آنفاً ما ثبت منها وما لم يثبت، والثابت منها ـ فضلاً عن غيره ـ لا يجزئ عن الوضوء، كما قلنا في بحث غسل الجنابة وغيره.

(٢) **الحقّ ما ذهب إليه الماتن من عدم ثبوت استحباب شيء منها، كما أشرنا لبعضه آنفاً، بل هناك أغسال أخرى قيل باستحبابها بعنوانها ولم يثبت، وهي**: ١ـ الغسل لدخول أيّ

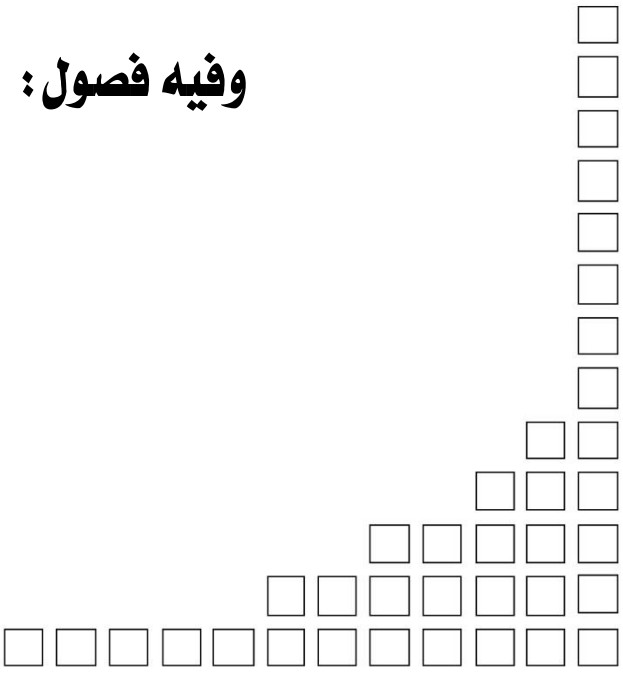
مكان شريف. ٢ـ الغسل للوقوف بعرفات. ٣ـ الغسل للوقوف بالمشعر الحرام. ٤ـ الغسل لرمي الجمار. ٥ـ الغسل لرؤية أحد الأئمّة في المنام. ٦ـ الغسل لأعمال أمّ داوود. ٧ـ الغسل لأخذ تربة الإمام الحسين عليه السلام. ٨ـ الغسل لإرادة السفر. ٩ـ الغسل للتظلّم والشكوى إلى الله من ظلم ظالم. ١٠ـ الغسل للأمن من الظالم. ١١ـ الغسل لدفع النازلة، وهو يكون بصوم الأيام الثالث عشر والرابع وعشر والخامس عشر، والغسل في اليوم الخامس عشر عند الزوال. ١٢ـ الغسل لتحصيل النشاط للعبادة أو لخصوص صلاة الليل. ١٣ـ الغسل لصلاة الشكر. ١٤ـ الغسل للحجامة. ١٥ـ الغسل لإرادة العود للجماع. ١٦ـ الغسل لفعل كلّ ما يُتقرّب به إلى الله. ١٧ـ الغسل لرؤية المصلوب أو السعي لرؤيته ضمن شروط ذكروها. ١٨ـ غسل المرأة إذا تطيّبت لغير زوجها. ١٩ـ غسل من شرب مسكراً حتى نام. ٢٠ـ غسل المجنون إذا أفاق من جنونه. ٢١ـ الغسل لمن صُبّ عليه ماءٌ مظنون النجاسة. ٢٢ـ غسل التوبة.

واللافت أنّ أكثر الأدلّةَ هنا في باب الأغسال المندوبة التي لم يثبت استحبابها على أنواعها، ضعيفة تارةً من حيث المصدر، وأخرى من حيث الإسناد، وثالثة من حيث الدلالة، بل رابعة من حيث الشكّ في أصل وجود رواية تدلّ على بعض هذه الأغسال.. والتفصيلُ في محلّه.



المبحث الخامس

التيمُّم



وفيه فصول:

الفصل الأوّل
في مسوّغاته

ويجمعها العذر المسقط لوجوب الطهارة المائيّة[1]، وهو أمور:

الأوّل: عدم وجدان ما يكفيه من الماء لوضوئه أو غسله.

مسألة ٣٤٢: إن علم بفقد الماء لم يجب عليه الفحص عنه، وإن احتمل وجوده في رحله أو في القافلة فالأحوط الفحص إلى أن يحصل العلم أو الاطمئنان بعدمه[2]، ولا يبعد عدم وجوبه فيما إذا علم بعدم وجود الماء قبل ذلك واحتمل

ثبوت وجوب التيمّم، خلافاً لبعض فقهاء أهل السنّة

(١) **الأقوى أنّ التيمّم واجب عند تحقّق شروطه وموضوعه، خلافاً للعديد من فقهاء أهل السنّة الذين قالوا بأنّه مجرّد رخصة مطلقاً أو في الجملة**؛ فإنّ ظاهر القرآن والسنّة واضح في الدلالة على العزيمة والوجوب. وأمّا تعبير القرآن الكريم بأنّ الله لا يريد أن يجعل عليكم من حَرَج، فهو ليس بشاهد على الرخصة هنا؛ لأنّ الأمر بالتيمّم دالّ على الوجوب ورفع الحرج هنا هو بملاحظة الوضوء، فلم يلزمكم بالوضوء مع عدم وجود ماء عندكم، بل خفّفه عنكم وأمركم بما هو ميسور، وهو التيمم، والآية (المائدة: ٦) دالّة من أوّلها على وجوب الوضوء للقيام للصلاة، وهو السياق نفسه الذي ورد فيه الأمر بالتيمّم، فيفترض فهم الوجوب منه أيضاً، وهذا مثل الترخيص في الإفطار في السفر مع الإلزام بالقضاء (البقرة: ١٨٥)، على قاعدة أنّه لا يريد أن يشقّ عليكم، كما جاء في القرآن الكريم.

(٢) بل الأقوى الفحص لتحصيل العلم أو الاطمئنان أو الحجّة الشرعيّة بعدمه. وهذا الفحص ليس تكليفاً مستقلاً، بل هو لمجرّد تحقيق موضوع الحكم بالتيمّم وهو واقع فقدان الماء. وسوف يأتي من الماتن في (المسألة رقم: ٣٤٤) ما يبتني على مثل ذلك. وعليه فمرجع الإلزام بالفحص هو أنّه من دون الفحص لا يحرز أنّه لا يملك الماء أو لم يجد الماء،

حدوثه[١]، وأما إذا احتمل وجود الماء وهو في الفلاة وجب عليه الطلب فيها بمقدار رمية سهم في الأرض الحزنة وسهمين في الأرض السهلة في الجهات الأربع إن احتمل وجوده في كلّ واحدة منها، وإن علم بعدمه في بعض معيّن من الجهات الأربع لم يجب عليه الطلب فيها، فإن لم يحتمل وجوده إلا في جهة معيّنة وجب عليه الطلب فيها دون غيرها. والبيّنة بمنزلة العلم فإن شهدت بعدم الماء في جهة، أو جهات معينة لم يجب الطلب فيها[٢].

ولهذا قلنا بأنّه ليس وجوباً مستقلاً، بل ضرورته تأتي من باب تحصيل موضوع الحكم بوجوب التيمّم، فلا يمكنه ترتيب تمام أحكام التيمّم من دونه.

(١) لجريان الاستصحاب، لكن في جريانه لو ظنّ لاحقاً بحدوثه تأمّل، فالأحوط وجوباً الفحص حينها.

عدم ثبوت تحديدٍ شرعي لدائرة الفحص عن الماء (معياريّة عنوان فقدان الماء)

(٢) لعلّ المشهور بين فقهاء الإماميّة أنّه إذا لم يجد المكلّف الماء وكان في فلاة (بَرِّيّة)، وجب عليه الفحص عنه بمقدار رمية سهم في الأرض الحزنة (الوعرة)، وسهمين في الأرض السهلة (المنبسطة المستوية)، في الجهات الأربع، مع احتمال وجود الماء فيها، فإن وجده فبها، وإلا تيمّم. وقد قدّر جماعة من الفقهاء ـ كالسيد فضل الله والسيد محمود الهاشمي ـ رميةَ السهم بحوالي مائتين وعشرين متراً، وفصّل فقهاءٌ في الصور هنا فقالوا بأنّ الأرض إذا كانت وعرة في جهة وسهلة في جهةٍ أخرى، وجب الفحص هنا بمقدار رمية سهم، وهناك بمقدار رمية سهمين، وهكذا. وقد بنى بعض الفقهاء هذا التحديد على الاحتياط الوجوبي، مثل السيد محمّد باقر الصدر والسيّد علي السيستاني، وغيرهما. ولم يوافق بعض الفقهاء على هذا التحديد، بل رفضوه كلّيّةً، ومنهم الشيخ محمّد الصادقي الطهراني، والشيخ محمّد إسحاق الفياض.

والأقرب هو عدم ثبوت مثل هذه التحديدات، بل العبرة بالصدق العرفي للعنوان القرآني، وهو عدم وجدان الماء، فإذا صدق على المكلّف عرفاً أنّه لم يجد الماء وأنّه فَقَدَ الماء،

أمكنه التيمّم، وإلا فلو قال العرف بأنّه ما دام لم يبحث ـ ولو في مساحةٍ أوسع من تلك، كما في عصرنا حيث وسائل النقل السريعة ـ لا يصدق عليه أنّه لم يجد الماء أو أنّه فاقدٌ للماء، فيلزمه الفحص أكثر، فليس هناك رقم معيّن للمساحة التي يلزم الفحص فيها، بل هي تابعة لصدق هذا العنوان عرفاً، ما دام الفحص لا حَرَج فيه ولا ضَرَر ولا مخاطرة، كما دلّت على عنصر المخاطرة أيضاً بعضُ الروايات.

والمستند الوحيد ـ على ما يبدو لهم هنا، غير الشهرة ـ هو رواية واحدة تفرّد بنقلها الشيخ الطوسي، وهي رواية السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليٍّ ـ عليهم السلام ـ أنّه قال: «يطلب الماء في السفر إن كانت الحزونة فغلوة سهم، وإن كانت سهولة فغلوتين، لا يطلب أكثر من ذلك».

وهذه الرواية مضافاً لكونها مجرّد خبر آحادي منفرد في بابه، ضعيفة الإسناد من جهات، ولا أقلّ بالنوفلي.

وأمّا الروايات التي توحي بعدم وجوب الفحص مطلقاً، فلو سلّم دلالتها الواضحة، فهي بين ضعيفة السند وضعيفة المتن. بل إنّ الفهم العرفي في مثل هذه الأمور يوضح أنّ مثل هذه التحديدات ليست مبنيّةً على التعبّد الموجب لهدر معياريّة النصّ القرآني في موضوعنا هنا، بل هي إشارة لكون ما هو أزيد من ذلك فيه مشقّة أو مخاطرة أو نحو ذلك، كما يُفهم من بعض الروايات الأخرى العامّة في التيمّم، ولهذا قال السيد محمّد باقر الصدر في تعليقته على المنهاج: «هذا التحديد ثابتٌ على الأحوط، ومن المحتمل أن يكون إجزاء هذا الحدّ بوصفه محقّقاً لعدم الوجدان، أي عدم وجود الماء عنده الذي يعتبر فيه مرتبة من القرب المكاني». فالرواية ليست تعبديةً، بل إشارة لما هو المتعارف الموجب لصدق عنوان فقدان الماء في ذلك الزمان.

وقال الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض: «إنَّ تحديدها من قبل الشرع بحدود معيَّنة لم يثبت لا طولاً ولا عرضاً، وأمَّا ما ورد في بعض الروايات من تحديدها بمقدار رمية سهم في الأرض الحزنة وسهمين في الأرض السهلة، فهو غير ثابت؛ لضعف الرواية، فإذن يكون المعيار في وجوب الطلب ضمن تلك المساحة سعةً وضيقاً، إنَّما هو بعدم استلزامه العسر

مسألة ٣٤٣: يجوز الاستنابة في الطلب إذا كان النائبُ ثقةً على الأظهر، وأما إذا حصل العلم أو الاطمئنان من قوله فلا إشكال[١].

مسألة ٣٤٤: إذا أخلّ بالطلب وتيمّم صحّ تيمّمه إن صادف عدم الماء.

مسألة ٣٤٥: إذا علم أو اطمأنّ[٢] بوجود الماء في خارج الحدّ المذكور وجب

والحَرَج أو الضَّرَر والخطر الجسديّ».

ومن الالتفاتات الجميلة هنا ـ رغم القبول بمعياريّة السهم والسهمين ـ ما ذهب إليه بعض الفقهاء مثل الشيخ حسين علي المنتظري والسيد محمود الهاشمي، حيث احتاطا وجوباً في التوسُّع في هذا الموضوع في عصرنا، حيث تكون هناك وسائل نقليّة حديثة. **وهذه التفاتة مهمّة؛ لأنّ هذه المعايير المكانية التي تخضع في الفهم العرفي ومناسبات الحكم والموضوع، لمتغيّرات وعوامل طارئة، تفرض عدم فهمها فهماً حرفيّاً تعبديّاً، وهذه من النقاط التي لها موارد كثيرة في الفقه الإسلامي**، وقد نبّه العديدُ من الفقهاء إلى بعضها، كما في مباحث السبق والرماية وغيرها.

وممّا تقدّم يظهر عدم معياريّة التحديدات التي قدّمها الفقه السنّي أيضاً؛ مثل ما ذهب إليه العديد من فقهاء الأحناف من أنّ المسافة هي بمقدار ميل تقريباً، أو المالكيّة الذين جعلوها ميلين، وهكذا، فهي تقديرات من الفقهاء وليس وراءها نصٌّ من كتابٍ أو سُنّة، والعبرة بالموضوع الحقيقي للحكم والذي قدّمه القرآن الكريم.

(١) كفاية استنابة الثقة أو غيره مشروطة بتحصيل الوثوق والاطمئنان من قوله، لا مطلقاً.

(٢) قد قلنا بأنّ المعيار هو تحقّق مصداق فقدان الماء، فلا خصوصيّة موضوعيّة للعلم أو الاطمئنان بوجود الماء وراء هذه المساحة. والمقصود بذلك أنّ العلم بنفسه ليس هو الموضوع، بل الموضوع هو فقدان الماء، والعلم طريق لمعرفة الموضوع، فالأفضل أنّ يغيّر الماتن العبارة إلى: إذا لم يتحقّق عنوان فقدان الماء بالنسبة له كما لو كان الماء موجوداً خارج نطاق المساحة المفترضة، لزمه الوضوء.

عليه السعي إليه وإن بعُد، إلا أن يلزم منه مشقّة عظيمة.

مسألة ٣٤٦: إذا طلب الماء قبل دخول الوقت فلم يجد لم تجب إعادة الطلب بعد دخول الوقت، وإن احتمل العثور على الماء لو أعاد الطلب لاحتمال تجدّد وجوده[١]، وأما إذا انتقل عن ذلك المكان فيجب الطلب مع احتمال تجدّد وجوده.

مسألة ٣٤٧: إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاةٍ، يكفي لغيرها من الصلوات، فلا تجب إعادة الطلب عند كلّ صلاة وإن احتمل العثور مع الإعادة لاحتمال تجدّد وجوده[٢].

مسألة ٣٤٨: المناط في السهم والرمي والقوس والهواء والرامي هو المتعارف المعتدل الوسط في القوّة والضعف[٣].

مسألة ٣٤٩: يسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت، كما يسقط إذا خاف على نفسه أو ماله[٤]، من لصٍّ أو سبع أو نحو ذلك، وكذا إذا كان في طلبه حَرَج ومشقّة لا تتحمّل.

---

(١) ما لم يتغيّر المشهد بعد دخول الوقت، بما يفرض احتماليّة توفّر الماء احتمالاً كبيراً، ولهذا لو كان في مكان يظنّ فيه أنّه يأتي الماء على هذا المكان كلّ يومين مرّة، أمكنه التيمّم إلى يومين، وأمّا بعد ذلك ففي جريان الاستصحاب إشكال، فالأحوط الفحص، فالمعيار ليس دخول الوقت أو عدم دخوله، بل تغيّر الوضع بحيث يصدق عرفاً أنّنا أمام مشهدٍ جديد.

(٢) قد صار الحكم واضحاً مما تقدّم.

(٣) هذا بناءً على رواية السكوني التي لم نأخذ بها، بل حتى لو أخذنا بها فإنّ الالتزام بتعبّديّتها غير مفهوم، كما ألمحنا آنفاً.

(٤) الخوف على المال بعنوانه غير كافٍ، ما لم يكن الخوف على مقدار من المال توجب خسارته له حرجاً ومشقّة.

مسألة ٣٥٠: إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصى[١]، لكنّ الأقوى صحّة صلاته حينئذٍ وإن علم أنّه لو طلب لعثر، لكن الأحوط استحباباً القضاء خصوصاً في الفرض المذكور.

مسألة ٣٥١: إذا ترك الطلب في سعة الوقت وصلّى[٢] بطلت صلاته وإن تبيّن عدم وجود الماء، نعم لو حصل منه قصد القربة مع تبيّن عدم الماء بأن نوى التيمّم والصلاة برجاء المشروعيّة[٣] فالأقوى صحّتها.

مسألة ٣٥٢: إذا طلب الماء فلم يجد، فتيمّم وصلّى، ثمّ تبيّن وجوده في محلّ الطلب من الرمية أو الرميتين أو الرحل أو القافلة، فالأحوط وجوباً الإعادة في الوقت. نعم لا يجب القضاء إذا كان التبيّن خارج الوقت.

مسألة ٣٥٣: إذا كانت الأرض في بعض الجوانب حزنة، وفي بعضها سهلة، يلحق كلاً حكمه من الرمية والرميتين[٤].

الثاني: عدم التمكّن من الوصول إلى الماء لعجزٍ عنه ولو كان عجزاً شرعيّاً، أو ما بحكمه بأن كان الماء في إناءٍ مغصوب، أو لخوفه على نفسه أو عرضه أو ماله[٥] من سبع، أو عدوّ، أو لصّ، أو ضياع، أو غير ذلك.

---

(١) على تقدير وجود الماء ومع ذلك ترك المكلّف طَلَبَ هذا الماء للوضوء حتى ضاق الوقت.

(٢) قبل أن يحصل ضيق الوقت.

(٣) أو كان جاهلاً بلزوم الطلب والفحص مثلاً.

(٤) هذا مبنيٌّ على خبر السكوني الذي لم نلتزم به، وإلا ـ أي لو لتزمنا به ـ يكون ما ذكره الماتن هنا هو الصحيح.

(٥) قد تقدّم الحديث عن موضوع المال آنفاً، عند التعليق على (المسألة رقم: ٣٤٩)، فراجع.

الثالث: خوف الضرر من استعمال الماء بحدوث مرض أو زيادته أو بطئه، أو على النفس، أو بعض البدن، ومنه الرمد المانع من استعمال الماء، كما أنّ منه خوف الشين، الذي يعسر تحمّله، وهو الخشونة المشوّهة للخلقة والمؤدية في بعض الأبدان إلى تشقّق الجلد(١).

الرابع: خوف العطش على نفسه، أو على غيره الواجب حفظه عليه أو على نفس حيوان يكون من شأن المكلف الاحتفاظ بها والاهتمام بشأنها ـ كدابّته وشاته ونحوهما ـ مما يكون تلفه موجباً للحَرَج أو الضرر(٢).

الخامس: توقّف تحصيله على الاستيهاب الموجب لذلّه وهوانه(٣)، أو على شرائه بثمن يضرّ بحاله. ويلحق به كلّ مورد يكون الوضوء فيه حرجيّاً؛ لشدة حرٍّ، أو برد، أو نحو ذلك.

السادس: أن يكون مبتلى بواجب يتعيّن صرف الماء فيه على نحو لا يقوم غير الماء مقامه، مثل إزالة الخبث عن المسجد(٤)، فيجب عليه التيمّم وصرف الماء في إزالة الخبث. وأمّا إذا دار الأمر بين إزالة الحدث وإزالة الخبث عن لباسه أو بدنه، فالأولى أن يصرف الماء أوّلاً في إزالة الخبث، ثمّ يتيمّم بعد ذلك(٥).

---

(١) بصرف النظر عن الأمثلة، فالعبرة بخوف المرض أو الضَّرَر المعتدّ به أو الحَرَج والمشقّة الشديدة.

(٢) المعتدّ به.

(٣) إذا لحقه عنوانٌ ثانوي مثل: الحَرَج والمشقّة أو نحو ذلك، وإلا فلا يوجب ذلك بعنوانه سقوط الطهارة المائيّة.

(٤) في الموارد التي يجب فيها إزالة النجاسة الخَبَثيّة عن المسجد، وسيأتي الحديث عن موضوع تطهير المساجد عند التعليق على (المسائل رقم: ٤٣٣ ـ ٤٤٢).

(٥) بل الأحوط وجوباً أن يتوضّأ، ثم يصلّي بالنجاسة حيث لا يمكن تطهيرها.

السابع: ضيق الوقت عن تحصيل الماء أو عن استعماله بحيث يلزم من الوضوء وقوع الصلاة أو بعضها في خارج الوقت، فيجوز التيمّم في جميع الموارد المذكورة.

مسألة ٣٥٤: إذا خالف المكلف عمداً فتوضّأ في موردٍ يكون الوضوء فيه حرجيّاً ـ كالوضوء في شدّة البرد ـ صحّ وضوؤه، وإذا خالف في موردٍ يكون الوضوء فيه محرّماً بطل وضوؤه، وإذا خالف في مورد يجب فيه حفظ الماء ـ كما في الأمر الرابع ـ فالظاهر صحّة وضوئه، ولا سيما إذا أراقه على الوجه ثم ردّه من الأسفل إلى الأعلى ونوى الوضوء بالغسل من الأعلى إلى الأسفل، وكذا الحال في بقيّة الأعضاء[١].

مسألة ٣٥٥: إذا خالف فتطهّر بالماء لعذرٍ من نسيان أو غفلة صحّ وضوؤه في جميع الموارد المذكورة، وكذلك مع الجهل فيما إذا لم يكن الوضوء محرّماً في الواقع. أمّا إذا توضّأ في ضيق الوقت فإن نوى الأمر المتعلّق بالوضوء فعلاً صحّ، من غير فرق بين العمد والخطأ، وكذلك ما إذا نوى الأمر الأدائي فيما إذا لم يكن مشرّعاً في عمله[٢].

مسألة ٣٥٦: إذا آوى إلى فراشه وذكر أنّه ليس على وضوء، جاز له التيمّم رجاءً وإن تمكّن من استعمال الماء[٣]، كما يجوز التيمّم لصلاة الجنازة إن لم يتمكّن من استعمال الماء وإدراك الصلاة، بل لا بأس به مع التمكّن أيضاً رجاءً[٤].

---

(١) بناءً على القول بعدم عباديّة الطهارات الثلاث، فإنّ الحكم هو الصحّة في جميع الحالات المتقدّمة.

(٢) قد قلنا بأنّه بناءً على القول بعدم عباديّة الطهارات الثلاث، يكون الحكم هو الصحّة.

(٣) لم يثبت ذلك ويشكل ترتيب آثار الطهارة على تيمّمه هذا.

(٤) لم يثبت وجوب ولا استحباب ولا مشروعيّة التيمّم مع إمكان إدراك الطهارة المائيّة

الفصل الثاني
فيما يُتيمّم به

الأقوى جواز التيمّم بما يسمّى أرضاً، سواء أكان تراباً، أم رملاً، أم مدراً، أم حصى، أم صخراً أملسَ، ومنه أرض الجصّ والنورة قبل الإحراق[1]، ولا يعتبر علوق شيء منه باليد[2]، وإن كان الأحوط استحباباً الاقتصار على التراب مع

هنا، بصرف النظر عمّا قلناه في بحث صلاة الجنازة فيما يتعلّق بأصل قضيّة الطهارة هناك، فراجع.

حكم الموادّ المصنّعة في إمكان التيمّم بها (الإسمنت والموزاييك و..)

(١) بل بعد الإحراق أيضاً على تقدير صدق عنوان أنّه من الأرض، وذلك أنّ أنواع التربة مثل الكلس أو الآجر أو الإسمنت أو غير ذلك من مواد البناء كالبلاط والكاشي والموزاييك.. كلّها مأخوذة من الأرض حتى لو صنّعت، فصدق عنوان الأرض عليها غيرُ بعيد، غايته أنّه يلزم أن لا تكون مطليّةً بمادّة ليست من الأرض بحيث يقع التيمّم على تلك المادّة لا على هذه الأتربة بأنواعها.

وهذا لا يعني أنّ كل تصنيع لموادّ أرضيّة يُبقيها على صفة الأرضيّة، بل الأمر عرفيٌّ، فمثلاً الزجاج وإن أخذ من مواد أرضيّة، لكنّه لا يصدق عليه عرفاً أنّه أرض أو أنّه أتربة ورمال وهكذا. وهذا كلّه بصرف النظر عن مسألة اشتراط علوق شيء في اليد، مما سيأتي الاحتياط فيه في مطلع الفصل الثاني من بحث التيمّم.

الاحتياط الوجوبي في اعتبار علوق شيء باليد في التيمّم

(٢) **الأحوط وجوباً اعتبار العلوق، بل والمسح ببعض ما علق بيده**، وإن قلنا باستحباب نفض اليدين، فإنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**﴾ يحتمل بقوّة عوده على «الصعيد»، و «من» يترجّح بقوّة تبعيضيّتُها وليس كونها للابتداء والنشوء، فيكون المعنى: فاقصدوا صعيداً طيّباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم من هذا الصعيد،

الإمكان[١].

مسألة ٣٥٧: لا يجوز التيمّم بما لا يصدق عليه اسم الأرض وإن كان أصله منها، كالرماد، والنبات، والمعادن، والذهب، والفضة ونحوها مما لا يسمى أرضاً. وأما العقيق والفيروزج ونحوهما، من الأحجار الكريمة فالأحوط أن لا يتيمّم بها، وكذلك الخزف والجصّ والنورة بعد الإحراق حال الاختيار[٢]، ومع

وعليه فيتقوّى احتمال وجوب المسح على الوجه واليدين من ذلك الصعيد الذي تمّ قصده وطلبه. وعلى هذا الأساس فإنّ مقتضى الاحتياط اللازم هو اختيار الموادّ الأرضيّة التي تستدعي بطبيعتها علوق شيء في اليد، مثل التراب والرمل وأمثال ذلك في مقابل مثل الصخر الأملس والأحجار والرخام وهكذا، حتى يتسنّى تحقّق المسح بالصعيد على الوجه واليدين.

(١) خروجاً عن خلاف من خالف مثل العديد من فقهاء الشافعيّة والحنابلة، ومثل السيد المرتضى من الإماميّة، الذين لم يسمحوا بالتيمّم إلا على التراب، وخالفهم في ذلك الكثير من فقهاء الحنفية والمالكيّة والإماميّة.

حكم التيمّم بالأحجار الكريمة وأمثالها

(٢) الأحجار الكريمة والخزف والجصّ والنورة بعد الإحراق وأمثال ذلك إن صدق عليه عرفاً أنّه أرضٌ ومن أجزائها، جاز التيمّم به، وإلا لم يجُزْ. ومع الشكّ في كونها من الأرض أو لا، لا يصحّ التيمّم بها، بل الأحوط الجمع بينه وبين القضاء على تقدير الانحصار.

والأقرب أنّ مثل الأحجار الكريمة يصعب صدق عنوان الأرض عليها عرفاً. نعم لو كانت قبل إخراجها من الأرض مندكّة في الطبيعة كالجبال والوديان ربما صدق العنوان عليها، ولهذا فصّل بعض فقهاء المسلمين في مثل هذه الأشياء بين كونها ما تزال في الأرض وكونها قد انفصلت تماماً عنها، والأمر عرفيٌّ، وليس ببعيدٍ. هذا كلّه بصرف النظر عن الاحتياط باشتراط علوق شيء في اليد مما تقدّم آنفاً؛ فهنا نحن نتكلّم عن أصل صدق

الانحصار لزمه التيمّم بها والصلاة، والأحوط القضاء خارج الوقت.

مسألة ٣٥٨: لا يجوز التيمّم بالنجس[١]، ولا المغصوب[٢]، ولا الممتزج بما يخرجه عن اسم الأرض، نعم لا يضرّ إذا كان الخليط مستهلكاً فيه عرفاً[٣]، ولو أكره على المكث في المكان المغصوب فالأظهر جواز التيمّم فيه[٤].

عنوان الأرض عليها، فيما كلامنا فيما تقدّم كان عن اشتراط العلوق حتى مع صدق عنوان الأرض، فانتبه، فمسألة العلوق مختلفة عن مسألتنا هنا موضوعاً وإن تلاقت المسألتان مورداً.

عدم ثبوت اشتراط جملة مما عدوّه شرطاً في «ما يُتيمّم به» كالطهارة

(١) **لا دليل على اشتراط خصوص الطهارة الشرعيّة المصطلحة (التعبديّة) بعنوانها فيما يتمّم به، نعم يلزم أن يكون غير خبيث ولا مستخبث عرفاً**، بحيث يبقى يصدق عليه عنوان الصعيد الطيّب الذي نصّ عليه القرآن الكريم. ودعوى بعض المفسّرين ـ مثل: العلامة الطباطبائي ـ أنّ المراد بالطيّب هنا ما هو في حالته الأصليّة في مقابل مثل الخزف والجصّ والنورة بعد الإحراق، غير واضحة، فإنّ الطيب في الاستعمال يقع في مقابل الخبيث.

(٢) بناءً على عدم عباديّة التيمّم فإنّه يصح التيمّم بالمغصوب رغم أنّه عصى، لكن لو قلنا بالعبادية فإنّه أيضاً ينبغي ـ على مبانيهم وطرائقهم ـ أن يصحّ التيمّم؛ لما سيأتي من عدم إحراز كون الضرب على التراب من أجزاء التيمّم، بل هو مقدّمة له، لكن لو قيل بلزوم علوق شيء في اليد صار التصرّف في المغصوب مندكاً في أفعال التيمّم نفسه.

(٣) في فرض الاستهلاك لا شكّ في الصحّة كما أفاده الماتن، لكن يمكن أن يقال بأنّه حتى في فرض عدم الاستهلاك يمكن القول بالصحّة في بعض الموارد، كما لو ظلّ يصدق عليه أنّه يتيمّم بالأرض، والمسألةُ عرفيّةٌ بامتياز.

(٤) مع عدم رضا المالك بمطلق أنواع التصرّفات بملكه حتى للمُكْرَه على البقاء في ملكه،

مسألة ٣٥٩: إذا اشتبه التراب المغصوب بالمباح وجب الاجتناب عنهما[١]، وإذا اشتبه التراب بالرماد فتيمّم بكلٍّ منهما صحّ، بل يجب ذلك مع الانحصار، وكذلك الحكم إذا اشتبه الطاهر بالنجس.

مسألة ٣٦٠: إذا عجز عن التيمّم بالأرض، لأحد الأمور المتقدّمة في سقوط الطهارة المائيّة، يتيمّم بالغبار المجتمع على ثوبه أو عُرف دابته أو نحوهما[٢]، إذا كان غبار ما يصحّ التيمّم به دون غيره كغبار الدقيق ونحوه، ويجب مراعاة الأكثر فالأكثر على الأحوط[٣]، وإذا أمكنه نفض الغبار وجمعه على نحو يصدق عليه التراب تعيّن ذلك.

مسألة ٣٦١: إذا عجز عن التيمّم بالغبار تيمّم بالوحل وهو الطين، وإذا أمكن تجفيفه والتيمّم به، تعيّن ذلك.

مسألة ٣٦٢: إذا عجز عن الأرض، والغبار، والوحل، كان فاقداً للطهور، والأحوط له الصلاة في الوقت والقضاء في خارجه، وإن كان الأظهر عدم

فإنّه يُشكل القول بجواز التيمّم؛ فإنّ الإكراه يُسقط حكم الغصب بمقداره، لا مطلقاً. والمانع الشرعي كالمانع العقلي، وبهذا يظهر أنّ المورد ليس من موارد الاضطرار إلى التصرّف بمال الغير، خلافاً لما أفاده بعض الفقهاء. نعم إذا لم يصدق على التيمّم عرفاً في هذه الحال أنّه تصرّف أو عدوانيّة على حقّ الآخرين فإنّه لا مانع منه.

(١) على الأقوى في التصرّف فيهما معاً، وعلى الأحوط وجوباً في التصرّف بأحدهما، هذا تكليفاً، أمّا وضعاً فالأقرب صحّة التيمّم بهما معاً أو بأحدهما كما قلنا، حتى لو تحقّق العصيان.

(٢) بحيث يكون ظاهراً بيّناً له كينونة، كما في عُرف الدابة في البلاد الصحراويّة أو المليئة بعواصف الرمال أو الغبار مثلاً.

(٣) استحباباً.

وجوب الأداء[١]. وإذا تمكّن من الثلج ولم تمكنه إذابته والوضوء به، ولكن أمكنه مسح أعضاء الوضوء به على نحو يتحقّق مسمّى الغسل وجب واجتزأ به، وإذا كان على نحو لا يتحقّق الغسل تعيّن التيمم وإن كان الأحوط[٢] له الجمع بين التيمّم والمسح به والصلاة في الوقت.

مسألة ٣٦٣: الأحوط وجوباً نفض اليدين بعد الضرب[٣]، ويستحبّ أن يكون ما يتيمّم به من ربى الأرض وعواليها، ويكره أن يكون من مهابطها، وأن يكون من تراب الطريق[٤].

الفصل الثالث
[كيفيّة التيمّم]

كيفيّة التيمّم أن يضرب بيديه على الأرض[٥]، وأن يكون دفعة واحدة على

حُكم فاقد الطهورين

(١) فيتعيّن عليه القضاء فقط على الأحوط وجوباً. فما ذهب إليه الكثير من فقهاء المالكيّة من سقوط الصلاة على فاقد الطهورين ـ أداء وقضاء ـ هو الأقرب، لكنّنا نحتاط وجوباً في القضاء.

(٢) استحباباً.

(٣) لم يثبت ذلك. ولو نفضهما فالأحوط وجوباً أن يُبقي مقداراً من التراب ونحوه بحيث يمسح به وجهه ويديه.

ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات التيمّم

(٤) لم تثبت هذه المستحبّات والمكروهات بعنوانها، لكن التيمّم من المكان الذي تطؤه الأقدام كطرق المارّة يلزم أن يراعى فيه كون المتيمَّم به طيّباً وغير خبيث.

(٥) الأقرب كفاية الوضع على الأرض مع تحقّق العلوق (على وفق ما احتَطْنا به سابقاً)،

الأحوط وجوباً[١]، وأن يكون بباطنهما[٢]، ثم يمسح بهما جميعاً تمام جبهته وجبينه، من قصاص الشعر إلى الحاجبين، وإلى طرف الأنف الأعلى المتصل بالجبهة، والأحوط مسح الحاجبين أيضاً[٣]، ثمّ مسح تمام ظاهر الكفّ اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع بباطن اليسرى، ثم مسح تمام ظاهر الكفّ اليسرى كذلك بباطن الكفّ اليمنى[٤].

وإن كان الضرب هو الأحوط استحباباً. ولعلّ الضرب جاء في سياق تحقيق العلوق ـ لا بعنوانه ـ فتأمّل جيّداً.

(١) بل هو الأحوط استحباباً.

(٢) على الأحوط وجوباً.

مواضع المسح في الوجه والكفّين (عدم ثبوت قول المشهور)

(٣) إنّ مقاربة النصوص مع بعضها على تنوّعها، ثمّ مقارنتها بالآية الكريمة، يفضيان إلى القول بكفاية مسح بعض الوجه مطلقاً بحيث يصدق عرفاً أنّه مسح بعضاً من وجهه، بلا فرق بين كون هذا البعض هو الجبهة أو الجبينين أو ما يشمل الحاجبين أو غير ذلك، لكنّ الأحوط وجوباً أن لا يكتفي بمجرّد مسح الوجنتين أو الذقن أو ما شابه ذلك. وهكذا الحال في اليدين فالقدر المتيقّن اللازم هو إلى الكفين. وبهذا يظهر أنّ ما ذهب إليه الكثير من فقهاء الأحناف والشافعيّة من لزوم مسح اليدين إلى المرفقين، غيرُ واضحٍ، فالأصحّ ما ذهب إليه الإماميّة والمالكية والحنابلة من كفاية مسح الكفين إلى الزندين، فإنّه القدر المتيقّن من الوجوب.

(٤) **هنا أمور:**

أوّلاً: مسح ظاهر الكفّ ـ دون سائر أجزاء اليد ـ هو الأحوط وجوباً.

ثانياً: تقديم مسح اليمنى على اليسرى لا دليل عليه، فيمكن العكس.

ثالثاً: الأحوط استحباباً زيادة المسح فوق الكفّ بقليل، لورود بعض النصوص

مسألة ٣٦٤: لا يجب المسح بتمام كلّ من الكفّين، بل يكفي المسح ببعض كلّ منهما على نحو يستوعب الجبهة والجبينين[١].

مسألة ٣٦٥: المراد من الجبهة الموضع المستوي، والمراد من الجبين ما بينه وبين طرف الحاجب إلى قصاص الشعر.

مسألة ٣٦٦: الأظهر كفاية ضربة واحدة في التيمّم بدلاً عن الغسل أو الوضوء[٢]، وإن كان الأحوط تعدّد الضرب فيضرب ضربة للوجه وضربة للكفّين، ويكفي في الاحتياط أن يمسح الكفّين مع الوجه في الضربة الأولى، ثم يضرب ضربة ثانية فيمسح كفّيه[٣].

مسألة ٣٦٧: إذا تعذّر الضرب والمسح بالباطن، انتقل إلى الظاهر[٤]. وكذا إذا كان نجساً نجاسة متعدّية ولم تمكن الإزالة، أما إذا لم تكن متعدّية ضرب به ومسح، بل الظاهر عدم اعتبار الطهارة في الماسح والممسوح مطلقاً[٥]، وإذا كان

الآحاديّة في ذلك.

(١) قد تقدّم الحديث في المقدار الممسوح من الوجه، والحقّ مع الماتن في الماسح بشكل يصدق عليه عرفاً أنّه مسح بيده.

(٢) وهو كذلك مع تحقّق صدق أنّه مسح يديه بالصعيد بناء على شرط العلوق وشرط المسح بالصعيد، وإلا فمقتضى الاحتياط الوجوبي هو التعدّد بحيث يتحقّق ذلك وفق ما قلناه سابقاً، بلا فرق في ذلك بين التيمّم بدلاً عن الوضوء أو الغسل. وبهذا يظهر عدم صحّة ما ذهب إليه العديد من فقهاء الإماميّة والشافعيّة والأحناف من لزوم الضربتين.

(٣) بل الأحوط استحباباً الأخذ بهذه الكيفيّة خاصّة، دون غيرها.

(٤) مراعاة الاحتياطات الممكنة هنا مبنيّةٌ على الاحتياط الوجوبي.

(٥) هذا هو الأقوى، فطهارة أعضاء التيمّم ليست بشرط ما لم يلزم صيرورة المتيمَّم به خبيثاً، ومنه يظهر الموقف من حالة التعدّي وغيرها التي ذكرها الماتن.

على الممسوح حائل[١] لا تمكن إزالته مسح عليه، أمّا إذا كان ذلك على الباطن الماسح، فالأحوط وجوباً الجمع بين الضرب والمسح به، والضرب والمسح بالظاهر[٢].

مسألة ٣٦٨: المحدث بالأصغر يتيمّم بدلاً عن الوضوء، والجنب يتيمّم بدلاً عن الغسل[٣]، والمحدث بالأكبر غير الجنابة يتيمّم عن الغسل، وإذا كان محدثاً بالأصغر أيضاً أو كان الحدث استحاضة متوسّطة، وجب عليه أن يتيمّم أيضاً عن الوضوء، وإذا تمكّن من الوضوء دون الغسل أتى به وتيمّم عن الغسل، وإذا تمكّن من الغسل أتى به وهو يغني عن الوضوء[٤] إلا في الاستحاضة المتوسّطة فلا بدّ فيها من الوضوء، فإن لم يتمكّن تيمّم عنه.

---

(١) أصل مسألة الحائل تخضع لما قلناه في مسألة الحاجب في باب الوضوء، عند التعليق على (المسألة رقم: ٧٣)، فراجع.

(٢) إذا استوعب الحائل تمام باطن الكفّ بحيث لم يعد يصدق عرفاً أنّه مسح بباطن كفّه، ففي هذه الحال يتمّ الانتقال إلى الظاهر وفق الاحتياط الذي ذكرناه آنفاً، وإلا كفى المسح ببعض الباطن، كما قلنا سابقاً.

(٣) لا دليل على شرط قصد البدليّة لا عن الوضوء ولا عن الغسل، فيمكنه الإتيان بالتيمّم بدون قصد ذلك، فالمهم تحقّق فعل التيمّم منه في محلّه. والظاهر أنّ الماتن لا يقصد سوى أنّ المحدث بالأصغر عليه تيمّم، والمحدث بالجنابة عليه تيمّم، والمحدث بغير الجنابة عليه تيمّمان، لا أنّه يريد بيان قصد البدليّة هنا؛ لما سيأتي منه في (المسألة رقم: ٣٦٩)، فالعبارة قد تكون موهمةً.

(٤) هذا مبنيٌّ على إغناء غير غسل الجنابة عن الوضوء، ولما لم يثبت عندنا فإنّ عليه الوضوء هنا، فإن لم يقدر على الوضوء بعد الغسل، تيمّم للوضوء، وقد تقدّم الحديث عن ذلك كلّه في غسل الجنابة، فراجع.

الفصل الرابع
[شروط التيمّم]

يشترط في التيمّم النية على ما تقدّم في الوضوء[١]، مقارناً بها الضرب على الأظهر[٢].

مسألة ٣٦٩: لا تجب فيه نية البدلية عن الوضوء أو الغسل، بل تكفي نية الأمر المتوجّه إليه، ومع تعدّد الأمر لا بدّ من تعيينه بالنيّة[٣].

---

(١) قد قلنا في بحث الوضوء والأغسال إنّه لا يشترط في الطهارات الثلاث النيّة، ولا قصد القربة، وبيّنّا وجهه، فراجع.

الضرب أو وضع اليد على التراب من مقدّمات التيمّم لا أجزائه

(٢) **لم يثبت أنّ الضرب على الأرض أو وضع اليدين من أفعال التيمّم**، والقرآن واضح في أنّ التيمم مسح الوجه واليدين لا غيره. وذاتُ قصد الصعيد الطيّب لا شكّ أنّه ليس عباديّاً بل مقدّمة لفعل العبادة لو كان التيمم عباديّاً، والنصوص الحديثيّة الموثوقة الصدور لا يُفهم منها تقييد، فإنّ الضرب أو الوضع لا محالة لا يمكن بيان التيمّم بدونه عادةً، تماماً كما غسل الوجه في الوضوء لا يمكن أن يحدث في الوضوء الترتيبي إلا عبر أخذ غرفة من الماء بيده، مع أنّ أخذ الغرفة ليس من أفعال الوضوء نفسه، وغالبُ النصوص هنا بيانٌ لفعل الإمام، وهو لا يصلح لتقييد مفاد ظاهر النصّ القرآني، وما فيه بيانٌ لفظي أو نحوه قليل العدد جداً ضعيف الإسناد على التحقيق، وعليه فلو قلنا بشرط النيّة في التيمّم فالأقرب أنّه يكفي النيّة ابتداءً من المسح على الوجه، دون ما قبل ذلك، فلو ضرب بيديه على التراب لا بقصد التيمّم، ثم بدا له بعد ذلك فوراً أن يتيمّم، كفاه ما فعل في البدء بمسحِ وجهه.

(٣) **ما أفاده من عدم اشتراط قصد البدليّة هو الصحيح**، أمّا باقي المسألة فهو مبنيٌّ على شرط النيّة، وقد علّقنا عليه. وعلى تقدير التسليم بشرط النيّة فما ذكره الماتن من ضرورة التعيين في حال التعدّد هو الصحيح.

مسألة ٣٧٠: الأقوى أنّ التيمّم رافع للحدث حال الاضطرار، لكن لا تجب فيه نية الرفع ولا نية الاستباحة للصلاة مثلاً.

مسألة ٣٧١: يشترط فيه المباشرة والموالاة حتى فيما كان بدلاً عن الغسل[١]، ويشترط فيه أيضاً الترتيب على حسب ما تقدّم[٢]، والأحوط وجوباً[٣] البدأة من الأعلى والمسح منه إلى الأسفل.

مسألة ٣٧٢: مع الاضطرار يسقط المعسور ويجب الميسور على حسب ما عرفت في الوضوء من حكم الأقطع، وذي الجبيرة، والحائل والعاجز عن المباشرة، كما يجري هنا حكم اللحم الزائد، واليد الزائدة وغير ذلك[٤].

---

(١) **الأقرب أنّه لا تشترط المباشرة، بمعنى أنّه يمكن أن ييمّمه غيره، لا أن يتيمّم غيره عنه فهذا غير مشروع، كما أنّه لا تشترط الموالاة** إلا بمعنى عدم صدق عنوان التيمّم على أفعاله لو كان الفاصل كبيراً بحيث لا يصدق في مورده عنوان الوحدة العرفيّة للفعل (أي لا يقول العرف: إنّه تيمّم بوصف التيمّم فعلاً واحداً قائماً بنفسه مدعوّاً إليه). وقد تقدّم في باب شرائط الوضوء الحديث عن شرط المباشرة والموالاة بما ينفع هنا، فلا نعيد.

(٢) وفاقاً للإمامية والشافعيّة، وخلافاً لما ذهب إليه الكثير من فقهاء الأحناف والمالكيّة من كون الترتيب مستحبّاً غير واجب، وخلافاً أيضاً لما ذهب إليه العديد من فقهاء الحنابلة من أنّ التيمم الذي يكون بدل الوضوء يلزم فيه الترتيب، وأمّا التيمّم في مورد الحدث الأكبر فلا يجب فيه الترتيب؛ فإنّه لا يوجد دليلٌ في التيمّم ينزّله من جميع النواحي منزلة الوضوء أو الغسل، بل المفهوم من دليل البدلية قيامه مقامه في ترتيب الآثار عليه، لا في بيان الكيفيّة والشروط وما شابه ذلك.

(٣) لا دليل معتبراً عليه، وقد تقدّم الحديث عنه في باب أفعال الوضوء، فراجع.

(٤) وقد تقدّم التعليق على ذلك كلّه في الوضوء، كما تقدّم الحديث عن شرط إمرار الماسح على الممسوح هناك، فراجع.

مسألة ٣٧٣: العاجز ييمّمه غيره، ولكن يضرب بيدي العاجز ويمسح بهما مع الإمكان، ومع العجز يضرب المتولّي بيدي نفسه، ويمسح بهما.

مسألة ٣٧٤: الشعر المتدلّي على الجبهة يجب رفعه ومسح البشرة تحته، وأمّا النابت فيها فالظاهر الاجتزاء بمسّه[١].

مسألة ٣٧٥: إذا خالف الترتيب بطل مع فوات الموالاة[٢] وإن كانت لجهلٍ أو نسيان، أمّا لو لم تفت صحّ إذا أعاد على نحو يحصل به الترتيب.

مسألة ٣٧٦: الخاتم حائل يجب نزعه حال التيمّم[٣].

مسألة ٣٧٧: الأحوط وجوباً[٤] اعتبار إباحة الفضاء الذي يقع فيه التيمّم، وإذا كان التراب في إناء مغصوب لم يصحّ الضرب عليه[٥].

مسألة ٣٧٨: إذا شكّ في جزءٍ منه بعد الفراغ لم يلتفت، ولكنّ الشك إذا كان في الجزء الأخير ولم تفت الموالاة ولم يدخل في الأمر المرتّب عليه من صلاة ونحوها، فالأحوط الالتفات إلى الشك[٦]، ولو شكّ في جزء منه بعد التجاوز عن

---

(١) قد تقدّم الحديث عن الحاجب وأمثاله، وعن الشعر النابت ونحوه، وذلك في بحث الوضوء، فراجع.

(٢) بالمعنى الذي قلناه آنفاً للموالاة المشتَرَطَة، لا مطلقاً.

(٣) قد تقدّم الحديث عن الحاجب وأمثاله في الوضوء، فراجع. والمراد هنا الخاتم الذي في اليد الممسوحة دون الماسحة، وإلا فلا إشكال فيه قطعاً.

(٤) استحباباً.

(٥) يقع التيمّم صحيحاً، وأمّا نفس التصرّف فهو حرامٌ لو صدق عرفاً أنّه تصرّف في المغصوب.

(٦) قد قلنا في الوضوء ـ عند التعليق على (المسألة رقم: ١٤٧) ـ بأنّه لو لم يدخل في شيءٍ آخر، لكن صدق عرفاً أنّه فرغ من التيمّم، كفى في تحقيق موضوع قاعدة الفراغ، حتى لو لم

محله لم يلتفت، وإن كان الأحوط استحباباً التدارك.

الفصل الخامس
أحكام التيمّم

لا يجوز التيمّم لصلاةٍ موقّتة قبل دخول وقتها[١]، ويجوز عند ضيق وقتها، وفي جوازه في السعة إشكال، والأظهر الجواز مع اليأس عن التمكّن من الماء، ولو اتفق التمكّن منه بعد الصلاة وجبت الإعادة.

مسألة ٣٧٩: إذا تيمّم لصلاة فريضة أو نافلة، لعذر، ثم دخل وقت أخرى[٢] فإن يئس من ارتفاع العذر والتمكّن من الطهارة المائية جاز له المبادرة إلى الصلاة في سعة وقتها، بل تجوز المبادرة مع عدم اليأس أيضاً، وعلى كلا التقديرين، فإن ارتفع العذر أثناء الوقت وجبت الإعادة.

يدخل في الأمر المترتّب عليه كالصلاة، فراجع.

حكم التيمّم قبل دخول وقت الصلاة

(١) بل يجوز مع إحراز موضوع الحكم بالتيمّم في الوقت، بمعنى أنّه لو كان موضوع الحكم ـ وهو فقدان الماء مثلاً ـ متحقّقاً طيلة الوقت، وعلم بذلك المكلّف أو قامت عنده حجّة معتبرة، فإنّه يمكنه قبل الوقت أن يتيمّم للصلاة، ولا إشكال في ذلك، والأوضح منه أن يتيمّم لغايةٍ أخرى ـ كالكون على طهارةٍ مثلاً ـ ثم يدخل الوقت، ويكون موضوع التيمّم متحقّقاً في الوقت، فإنّه يجوز له الصلاة بالتيمّم السابق.

وبهذا ظهر أقربيّة ما ذهب إليه بعض فقهاء الأحناف هنا من عدم اشتراط كون التيمّم بعد دخول الوقت. وظهر أيضاً عدم صحّة ما ذهب إليه العديد من فقهاء المالكيّة من أنّه لو تيمّم وفصل بين تيمّمه وصلاته فاصلٌ زمني معتدّ به بطل تيمّمه، حتى لو وقع تيمّمه داخل الوقت، فإنّه لا دليل معتبراً على بطلان تيمّمه في هذه الحال.

(٢) ولم ينتقض التيمّم السابق بتحقّق الحدث منه.

مسألة ٣٨٠: لو وجد الماء في أثناء العمل فإن كان دخل في صلاة فريضة أو نافلة وكان وجدانه بعد الدخول في ركوع الركعة الأولى مضى في صلاته وصحّت على الأقوى، وفيما عدا ذلك يتعيّن الاستئناف بعد الطهارة المائية.

مسألة ٣٨١: إذا تيمّم المحدث بالأكبر بدلاً عن غسل الجنابة ثمّ أحدث بالأصغر، انتقض تيمّمه ولزمه التيمّم بعد ذلك[١]، والأحوط استحباباً الجمع بين التيمّم والوضوء. ولو كان التيمّم بدلاً عن الحدث الأكبر غير الجنابة، ثمّ أحدث بالأصغر لزمه التيمّم بدلاً عن الغسل مع الوضوء، فإن لم يتمكّن من الوضوء أيضاً لزمه تيمّم آخر بدلاً عنه[٢].

مسألة ٣٨٢: لا تجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت[٣]، وإذا تعمّد إراقة الماء بعد دخول وقت الصلاة، وجب عليه التيمّم مع

---

(١) الأقرب أنّه يجب عليه تيمّمٌ بدل الوضوء، لا أنّ تيمّمه بدلَ الغسل يكون منتقضاً.

(٢) لا فرق بين التيمّم الذي يقع بدلاً عن غسل الجنابة أو غيرها في أنّه لا يتمّ نقضه بالحدث الأصغر، غايته أنّ المنتقَض بالحدث الأصغر هوالوضوء الذي أتى به إلى جانب غسل غير الجنابة ـ بناء على عدم إجزاء غسل غير الجنابة عن الوضوء كما هو الصحيح ـ فلو أتى بتيمّمٍ بدل الغسل وبتيمّم آخر بدل الوضوء، فأحدث بالأصغر، انتقض تيمّمه الثاني الذي كان بدل الوضوء لا غير، فيلزمه تيمّمٌ قائم مقام الوضوء.

(٣) الأقرب الجواز وإن كان الأحوط استحباباً تجنّبه، فإنّه حيث يوجد للوضوء بدلٌ وهو التيمّم، فنحن لا نعرف كم هو المقدار الذي فات من الملاك بلا بدل، ولعلّ المقدار ليس بحيث يكون قبيحاً تفويته عقلاً، ومن أين للعقل إحراز القبح التام، وهو لا يعرف الموضوع؟! نعم إذا لم يكن لديه ما يتيمّم به فإنّ إراقة الماء غير جائزة بحكم العقل؛ لأنّ في ذلك تفويتاً كاملاً لملاك الطهارة، وبخاصّة على القول بسقوط الصلاة في مورد فاقد الطهورين كما رجّحناه آنفاً، فيتحقّق أيضاً تفويت مصلحة الصلاة. والعرفُ والعقلاء

اليأس من الماء وأجزأ، ولو تمكّن بعد ذلك وجبت عليه الإعادة في الوقت، ولا يجب القضاء إذا كان التمكّن خارج الوقت. ولو كان على وضوء لا يجوز إبطاله بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجود الماء أو يئس منه[١]، ولو أبطله والحال هذه وجب عليه التيمّم وأجزأ أيضاً على ما ذكر.

مسألة ٣٨٣: يشرع التيمّم لكلّ مشروط بالطهارة من الفرائض والنوافل، وكذا كلّ ما يتوقّف كماله على الطهارة إذا كان مأموراً به على الوجه الكامل، كقراءة القرآن، والكون في المساجد ونحو ذلك، بل لا يبعد مشروعيّته للكون على الطهارة، بل الظاهر جواز التيمّم لأجل ما يحرم على المحدث من دون أن يكون مأموراً به ـ كمسّ القرآن ومسّ اسم الله تعالى[٢] ـ، كما أشرنا إلى ذلك في غايات الوضوء.

مسألة ٣٨٤: إذا تيمّم المحدث لغاية، جازت له كلّ غاية وصحّت منه، فإذا تيمّم للكون على الطهارة صحّت منه الصلاة، وجاز له دخول المساجد والمشاهد وغير ذلك مما يتوقّف صحّته أو كماله أو جوازه على الطهارة المائية. نعم لا يجزئ ذلك[٣] فيما إذا تيمّم لضيق الوقت.

يحكمون بأنّ هذا الشخص هنا لم يحافظ على الصلاة، فلم يعمل بما هو مأمورٌ به في القرآن الكريم من الحفاظ على الصلوات.

(١) الأقرب الجواز وإن كان الأحوط استحباباً تجنُّبه.

(٢) هذه الأمثلة سبق أن علّقنا عليها وناقشنا فيها، وذلك في كلّ من الوضوء وغسل الجنابة، فراجع حتى لا نعيد.

(٣) على الأحوط وجوباً. وهذا غير ما ذهب إليه العديد من فقهاء الحنابلة من أنّ خروج وقت الصلاة بنفسه موجبٌ لبطلان التيمّم، فكأنّ التيمّم للصلاة ينتهي بانتهاء وقتها، وقد

مسألة ٣٨٥: ينتقض التيمّم بمجرّد التمكّن من الطهارة المائيّة وإن تعذّرت عليه بعد ذلك، وإذا وجد من تيمّم تيمّمين ـ من الماء ـ ما يكفيه لوضوئه، انتقض تيمّمه الذي هو بدل عنه، وإذا وجد ما يكفيه للغسل انتقض ما هو بدل عنه خاصّة وإن أمكنه الوضوء به، فلو فقد الماء بعد ذلك أعاد التيمّم بدلاً عن الغسل خاصّة على إشكال في الاستحاضة المتوسطة.

مسألة ٣٨٦: إذا وجد جماعة متيمّمون ماء مباحاً لا يكفي إلا لأحدهم، فإن تسابقوا إليه جميعاً ولم يسبق أحدهم، لم يبطل تيمّمهم، وإن سبق واحد بطل تيمّم السابق، وإن لم يتسابقوا إليه، بطل تيمّم الجميع، وكذا إذا كان الماء مملوكاً وأباحه المالك للجميع، وإن أباحه لبعضهم، بطل تيمّم ذلك البعض لا غير[1].

ظهر مما تقدّم وسيأتي عدم صحّة ذلك أيضاً.

(١) هذا النوع من مقاربة المسائل لا يبدو وافياً بالمنظور العرفي للنصوص، فالتفصيل بين التسابق وغيره تدقيقٌ غير عرفي، والمسألة ليست تقاس بالثانية الواحدة والثانيتين حتى يسقط التيمّم، بل العبرة بالنتيجة المتحصّلة عرفاً، فلو تسابقوا وسبق واحد فأخذه، صدق أنّه واجد للماء فلم يعد يكفيه التيمّم للآتي، وصدق أنّ البقية غير واجدين للماء، فيبقى تيمّمهم على حاله. ولو لم يتسابقوا أصلاً أو تسابقوا ووصلوا جميعاً أو لم يتسابقوا لكن علموا بأنّهم لو تسابقوا لوصلوا جميعاً أيضاً دون أن يسبق أحدٌ منهم الآخر، فإنّ العرف لا يرى أنّ كلّ واحدٍ منهم مصداق لعنوان الواجد للماء ما دام التزاحم ما زال قائماً بينهم.
نعم يمكن فرض صور أخرى لهذه المسائل وتشقيقات، من نوع أنّ تيمّم أحدهم كان بدلاً عن الغسل، والآخر بدلاً عن الوضوء، فوجدوا مقداراً يمكن الوضوء به دون الغسل، فإنّه لا يبطل تيمّم من تيمّم بدلاً عن الغسل فيما يبطل تيمّم الآخر، وكذا لو كان أحدهم بحيث لا يمكنه أداء الوضوء إلا خلال خمس دقائق؛ نظراً لحالته الصحّيّة، بينما الآخر يمكنه ذلك في دقيقة واحدة، فلو عثروا على الماء لوضوء واحد ولم يبقَ من الوقت إلا خمس

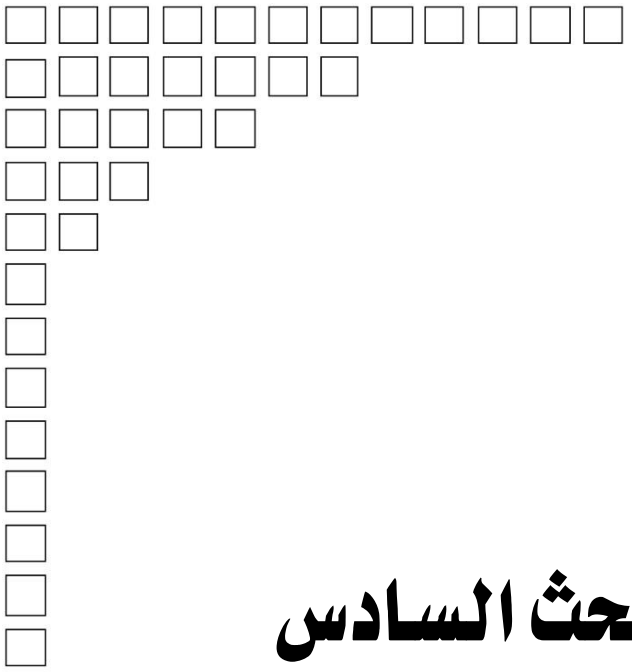
مسألة ٣٨٧: حكم التداخل الذي مرّ سابقاً في الأغسال يجري في التيمّم أيضاً، فلو كان هناك أسباب عديدة للغسل، يكفي تيمّم واحد عن الجميع، وحينئذ فإن كان من جملتها الجنابة، لم يحتج إلى الوضوء أو التيمّم بدلاً عنه، وإلا وجب الوضوء، أو تيمّم آخر بدلاً عنه إذا كان محدثاً بالأصغر أيضاً، أو كان من جملتها غسل الاستحاضة المتوسّطة.

مسألة ٣٨٨: إذا اجتمع جنب، ومحدث بالأصغر، وميّت، وكان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم، فإن كان مملوكاً لأحدهم تعيّن صرفه لنفسه، وإلا فالمشهور أنّه يغتسل الجنب، ويمّم الميت، ويتيمّم المحدث بالأصغر، ولكن تعيّن صرفه في الجنب لا يخلو عن إشكال.

مسألة ٣٨٩: إذا شكّ في وجود حاجب في بعض مواضع التيمّم فحاله حال الوضوء والغسل في وجوب الفحص حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالعدم[1].

دقائق، فإنّ الذي لا يمكنه تكويناً الصلاة في الوقت لكونه لا يقدر تكويناً على إنهاء الوضوء قبل انتهاء الوقت، يظلّ تيممه السابق قائماً، بخلاف الثاني، وكذا لو وجدوا ماء مملوكاً لواحدٍ منهم بالخصوص فإنّه يصدق عليه أنّه وجد الماء دونهم، حيث لا يعطيهم الإذن في التصرّف، وهكذا. ومنه يظهر الحال في مسألة إباحة المالك التي أشار لها الماتن.

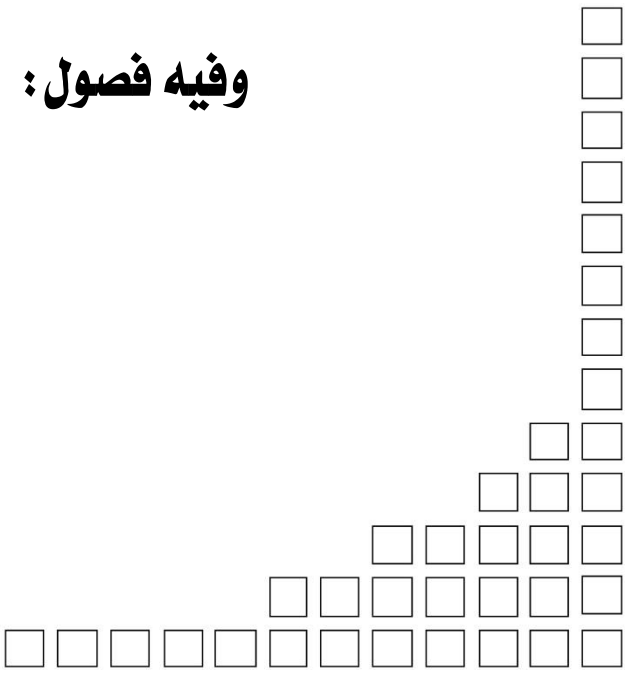
(١) وقد تقدّمت هذه الجوانب المرتبطة بأحكام الحاجب في الوضوء، فراجع.



المبحث السادس

الطهارة من الخبث

وفيه فصول:



الفصل الأوّل
في عدد الأعيان النجسة

وهي عشرة[1]:

وقفة تحليلية حول هويّة النجاسة والطهارة في الشريعة الإسلاميّة

(١) ثمّة بحث في غاية الأهميّة يفترض التعرّض له في فقه النجاسات، ولم يُولِهِ جمهور الفقهاء أهمّيّته التي يستحقّها، وإن كانت هناك تلميحات هنا أو هناك لما يشبهه، بل أخذ عندهم بمثابة أمر واضح مفروض سلفاً، وهذا البحث هو في كون النجاسة أمراً حقيقيّاً خارجيّاً أو أمراً تشريعيّاً تعبُّديّاً اعتباريّاً؛ وذلك أنّه قد يقال بأنّ النجاسة ليست أمراً تعبّدياً بالمعنى الذي فهمه الفقهاء، وأنّ الطهارة والنجاسة ليست أموراً اعتباريّة جعليّة للشارع، ولا مفاهيم منقولة ـ من قبل الشارع سبحانه وتعالى ـ عن اللغة والعرف، بل هي أمورٌ واقعيّة تكوينية قد يتدخّل الشارع فيها أحياناً، ولم يجعل لها في لغته اصطلاحاً خاصّاً أو مفهوماً منقولاً مغايراً للمفهوم اللغوي والعرفي، وأنّ الشارع كان يريد من نصوصه في الطهارة والنجاسة تحصيل النظافة التامّة في الشيء بحيث يرتفع استقذاره الطبيعي والعرفي، وليس مراده الكشف الغيبي عن القذارة الواقعيّة الموجودة في الشيء ولو لم يدركها الناس والعرف، وأنّ هذا هو المفهوم من مجموع نصوص باب الطهارة، وأنّ طرق التطهير المنصوصة إنّما ذكرت لكونها هي المتوفّرة آنذاك.

ينتج عن ذلك أنّنا أمام فرضيات ثلاث:

الفرضيّة الأولى: اعتبار الطهارة والنجاسة أموراً اعتبارية محضة لا علاقة لها ـ ضرورةً ـ بالواقع التكويني، فالمولى اعتبر الماء متنجّساً عندما لاقاه البول، وقد لا يكون في ملاقاة البول له أيّ أثر تكويني، أو فقل: ليس في ملاقاة البول له أيّ أثر تكويني يكون هو مدار الحكم الاعتباري بالنجاسة. وبناء على هذه الفرضية قد يكون الشيء مستقذراً عرفاً كما لو

وقعت آلاف من الحشرات الميتة في حاوية ماء وبقيت كذلك لمدّة أيام في جوٍّ حار، فإنّ الشريعة لا ترى النجاسة حتى لو رأى العرف القذارة، وكذا لو لامست الحديدةُ نقطةَ بول، ثمّ تمّ رشّها بأنواع المعقّمات والمطهّرات الكيميائيّة والمصنّعة فإنّ العرف ـ بل والعلم الحديث ـ لا يرى قذارة، فيما الشريعة ترى نجاسة هنا؛ لعدم التطهير بمثل ذلك. ويبدو أنّ هذه الفرضيّة هي الاتجاه السائد في الفقه وتعتبر مفروضاً قبليّاً واضحاً بيّناً عند كثيرين.

والمستند الرئيس الذي تنبني عليه هذه الفرضيّة هو أنّ النصوص مبنيّة على كونها في مقام التشريع، وأصالة الموضوعيّة في العناوين هي الحاكمة، ومقتضى الإطلاقات هو استنتاج مفاهيم الطهارة والنجاسة «في باب الخبث» بطريقة شرعيّة اعتباريّة، وغيرُ ذلك يحتاج إلى دليل، وفهم المشهور ـ ومعه الارتكاز ـ قائمٌ على ذلك، بل لو كان المعيار هو القذارة العرفية فلماذا وجدنا في النصوص طهارة القيح والبصاق والمذي والودي والقيء وفضلات ما يؤكل لحمه وغير ذلك؟ فإنّ هذا كلّه شاهد على أنّ المعيار ليس هو القذارة العرفيّة، بل الاعتبار التشريعي المستقلّ، ولو كان منشؤه في الجملة القذارة الخارجيّة.

بل يمكن أن نضيف بأنّه لو كان المعيار هو القذارة العرفيّة فلماذا تدخّلت النصوص في التفاصيل؟ ولماذا كانت الأسئلة والأجوبة؟ فقد كان بإمكان النبيّ والأئمّة أن يقولوا للناس: ارفعوا القذارات العرفيّة عن أبدانكم وأثوابكم عند الصلاة والطواف وما شابه ذلك، والعرف يفهم القذارات العرفيّة، فهي قذارات مرجعها في التشخيص هو العرف حسب الفرض، فنفس وجود عشرات الأسئلة والأجوبة في باب الخبث كاشف أنّهم كانوا يرجعون للأئمّة باعتبار وجود أمر تشريعي تعبّدي في باب الخبثيات، ويؤيَّد ذلك بباب الحدث وأشكال الطهارة منه، فإنّ نواقض الوضوء أمور ليست بالتي يفهم العرف حدثاً منها، بل لا يفهم العرف من الطهارات الثلاث نوعاً من التطهير، بل لعلّ الأصل اللغوي في كلمة «التطهير»، كما مال إليه بعضٌ، هو التطهير من الخبث؛ لأنّ العرف لا يفهم التطهير من الحدث أساساً، وإنّما هو جعولات شرعيّة.. إلى غير ذلك من القرائن والشواهد التي يمكننا طرحها لتأييد هذه الفرضية.

الفرضيّة الثانية: اعتبار الطهارة والنجاسة أمراً تكوينيّاً، لكنّ الشارع يتدخّل لتخطئة

العرف في حسبانه أنّ الماء قد طهر، فيقول له بأنّه لا يطهر إلا بالطريقة الفلانيّة.

هذه الفرضية تحتلّ مكان الوسط، فكأنّها تقرّ بالمعيار الخارجي للطهارة والنجاسة، وبأنّ العرف سبيلٌ لمعرفة هذا المعيار، لكنّها ترى أنّ الشرع قد يتدخّل، وكأنّ هذه الفرضيّة تتمكّن من تفسير تدخّل الشريعة وكثرة الأسئلة والأجوبة في باب الطهارة والنجاسة، فتقول بأنّ السبب هو أنّ الناس قد تخطأ في تحديد القذر الخارجي، فلا تتطابق القذارة العرفية مع القذارة التكوينيّة، فتأتي الشريعة لتبيّن أنّ الشيء الفلاني قذر ولو لم تحسبوه كذلك، وقد يتصوّر العرف شيئاً ما قذراً، لكنّ الشريعة تتدخّل لبيان أنّه لا قذارة فيه، فالحاوية التي فيها ماء ماتت فيه عشرات آلاف الحشرات، أمرٌ قذر عرفاً، لكنّ الشرع جاء ليبيّن أنّه لا توجد قذارة هنا واقعاً أو تعبّداً، وهكذا.

وعبر هذه الفرضية نستنتج أنّ الأصل هو القذارة الخارجيّة وأنّه في كلّ مورد أحرزنا فيه القذارة كان الشيء نجساً أو متنجّساً، وفي كلّ مورد أحرزنا فيه انتفاء القذارة كان طاهراً، وهاتان النتيجتان لهما استثناء وشرط، وهو أن لا يأتي في النصوص تصريح بطهارة شيء حسبناه قذراً أو بقذارة شيء حسبناه طاهراً، وعليه، لا تصل النوبة للأصول كأصل الطهارة في مورد إحرازنا قذارة شيء. وهذه نتيجة مهمّة جداً تعطينا إيّاها هذه الفرضيّة.

الفرضية الثالثة: إنّ الطهارة والنجاسة باقيتان على معناهما اللغوي والعرفي، وأنّ المرجع فيهما هو العرف وحالة الاستقذار النوعي، وأنّ النصوص الدينية ذكرت وسائل متوفّرة آنذاك، وهي جاءت لتؤكّد للعرف ضرورة التحذُّر من هذا الأمر وتعليمه كيفيّة هذا التحذّر، في مقابل استخفاف العرب والمسلمين الأوائل بهذه المواضيع بحكم نمط حياتهم، فإذا تطوّر نمط حياة الناس وصاروا مهتمّين بأمور النظافة والطهارة، وصارت بيوتهم وألبستهم وأبدانهم نظيفة أنيقة جداً، فلا معنى لتلك الطرق التي وضعتها الشريعة لمجرّد الإشارة إلى المبالغة في التحذّر من القذارات.

هنا، قد يقال بأنّ بعض القدماء كانوا يميلون جزئيّاً للاتجاه الثالث، حيث ينسب شيء قريب من هذا لكلّ من الشيخ المفيد والسيد المرتضى، من أنّهما قالا بأنّ مذهبنا جواز تطهير الأشياء بغير الماء من السوائل والمائعات، وأنّ هذا هو المرويّ عن الأئمة، وأنّه لا فرق في

التطهير بين الماء والخلّ، وأنّه تطهر الثياب المتنجّسة بغسلها بغير الماء؛ لأنّ الطهارة ليست سوى زوال النجاسة، وليس في الأدلّة العقلية (النقليّة) ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها. ونحن نعلم أنه لا فرق بين الماء والخلّ في الإزالة، بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذٍ بدليل العقل (انظر في نسبة هذه الآراء إليهما كُتُبَ الفقه، ومنها: المحقّق الحلي، الرسائل التسع: ٢١٦؛ ومحمّد تقي الرازي الإصفهاني، تبصرة الفقهاء ١: ٢٨٤؛ ومحمّد حسن النجفي، جواهر الكلام ١: ٣١٨؛ والمحدّث البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، وغيرهم). بل تجد من قد يستند ـ لكون وسائل التطهير أوسع ممّا ذكر ـ إلى رواية غياث بن إبراهيم، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق» (تهذيب الأحكام ١: ٤٢٥)، وكذلك برواية الحكم بن حكيم الصيرفي أنّه سأل الإمام الصادق: أبول فلا أصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي، فأمسح وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، فقال: «لا بأس به» (الكافي ٣: ٥٥ ـ ٥٦)، وغيرها من النصوص المتعدّدة.

ولكي نحدّد الموقف من هذه الفرضيّات الثلاث علينا أوّلاً أن نتخلّى عن مرتكزاتنا المأنوسة، ثمّ نسأل: هل ثمّة مرجّح ـ ولو ظنّي ـ لواحدة من هذه؟

إنّ دعوى أصالة كون المتكلّم في مقام بيان محض الشرع الاعتباري، وأصالة الموضوعيّة في العناوين وغيرها، سبق أن ناقشناها، وأنّها فرضيات لا دليل عليها من دون قرينة خاصّة حاليّة أو مقاليّة، من هنا قد نقول بأنّ كلمة النجاسة والقذارة وغيرها من التعابير التي وردت في النصوص لها مدلولات لغويّة، والأصل فيها دلالتها اللغويّة حتى يثبت وجود اصطلاح شرعيّ خاصّ، فإذا جاء في النصّ أنّه لا بأس بالوضوء بالماء حتى تعلم أنه قذر مثلاً، فإنّ كلمة القذارة هنا تفهم لغويّاً، وأمّا النصوص التي تدلّ على نجاسة البول فهي في مقام بيان مصداق من مصاديق القذر، وكذلك النصوص التي تنفي قذارة القيح مثلاً فهي تسعى لبيان عدم قذارة هذه الأشياء، ولو حسبناها قذرة بمنظور عرفي، **من هنا يبدو لي أنّ أرجح الفرضيات هي الفرضية الثانية، وينتج عنها أمور:**

أ ـ إنّنا إذا أحرزنا بالقطع واليقين أنّ الشيء الفلاني ليس فيه قذارة، بحيث أيقنّا أنّه لا

فرق بينه وبين الجسم الذي لا نجاسة عليه، فمن الصعب القول بإمكان التمسّك بإطلاقات النصوص لإثبات النجاسة، كما لو طهّرنا جسماً تنجّس بالبول بالمواد الكيميائيّة وأجرينا فحصاً ومقارنة بينه وبين جسمٍ لم يمسّه البول، ووجدناه أكثر طهارة ونظافة منه، فإنّ القول بالنجاسة هنا غير مفهوم.

ب ـ إذا أحرزنا أنّ الشيء الفلاني قذر بمستوى قذارة البول مثلاً، ولكنّ أصالة الطهارة أو استصحابها يعطيان أنّه طاهر، ففي مثل هذه الحال لا يحرز شمول هذه الأصول لما نحن فيه؛ لأنّ عمومات القذارة شاملة للموقف.

ج ـ إنّه من الممكن أنّ بعض الأشياء القذرة قد اعتبرها الشارع غير قذرة تسهيلاً على الناس، مثل روث وبول الحيوانات الأهليّة كالبقر والغنم والإبل، وفي هذه الحال لا نستطيع الاستناد للإطلاق في إثبات طهارة بولها وغائطها في مورد عدم التسهيل، كما هي الحال لو خرجت بقرة اليوم في مدينة ولوّثت الطريق. علماً أنّه من الممكن جداً أنّ الناس في تلك العصور لم تكن ترى قذارة بول ولا غائط مثل هذه الحيوانات، ولهذا بنت الشريعة على طهارتها.

وبهذا الطريق لا يعود من الممكن الاستدلال على بطلان الفرضية الثانية بأنّ ما نفت النصوص عنه النجاسة هو قذارة خارجيّة محقّقة، فإنّ احتمال أنّ نفي القذارة عنها لمكان التسهيل يُبطل الاستدلال. وفرضية التسهيل معقولة، كما فيما ورد في المقدار المعفوّ عنه من الدم، وكذلك ما ورد في بول الصبي الرضيع بالنسبة للمربّية، وهكذا.

د ـ إنّ هذه الفرضية يمكنها تقديم الحكم بطهارة أشياء قد تشملها النصوص بالنجاسة أو الأصول كذلك، فيما لو أحرزنا ارتفاع القذارة الخارجية، لكنّ السؤال هل يمكن لهذه الفرضيّة أن تثبت نجاسة أشياء لم تعتبرها الشريعة نجسة بمعنى أن تكون النجاسات الواردة في النصوص قد وردت على سبيل المثال فيما هو الأعم الأغلب من ابتلاءاتهم في ذلك الزمان أو في تلك البلدان؟ بعبارة أخرى: ما هو الشيء القذر الخارجي الذي يكون مدار الحكم هنا؟ هل هو مطابق للقذر العرفي وبالتالي قابل للتحوّل والتغير والتبدل زماناً ومكاناً أو له قرار غايته قد نعرفه وقد لا نعرفه؟ أقرب الحلول هنا أنّ نحكم بنجاسة كلّ ما يكون مشابهاً لأعيان النجاسات الواردة في النصوص، لا عملاً بالقياس، بل لأنّ جمع

الأوّل والثاني: البول[١] .....

هذه النجاسات يعطينا تصوّراً عن مفهوم القذارة الخارجيّة المأخوذة موضوعاً في اعتبار الشارع، فكلّ ما شابهها يحكم عليه بالنجاسة، إلغاء للخصوصيّة، وإلا فلا، ومع الشكّ يعمل بقواعد الشك.

هذه محاولة تأمّل أوّليّة مختصرة، والأمر مشكلٌ جداً وبحاجة لمزيد تحقيق لا تسعه هذه التعليقة المبنيّة على الإيجاز. وسوف نبني في تعليقاتنا الآتية على بحث الطهارة والنجاسة الخبثيّة على الفرضية المشهورة، وقد نلمح للفرضية التي رجّحناها بما يكون في مورد ما هنا أو هناك قرينة عليه، ويترتب عليه أنّه في موارد الحكم بالنجاسة طبقاً للفرضية الأولى أو الثانية مع منافاة الفرضيّة الأخرى لها بحيث كانت تحكم بالطهارة، فإنّنا نبني الحكم بالنجاسة في هذه الموارد على الاحتياط الوجوبي، فلاحظ جيّداً.

رأيٌ آخر في نجاسة البول

(١) الحقّ أنّ نجاسة البول من الأمور الواضحة، غير أنّ حدود هذه النجاسة قد اضطربت فيها الروايات من أكثر من جهة، والقدر المتيقّن ـ بناءً على ما سلكناه في «المنهج الانضمامي» الذي أشرنا له في مقدّمات هذه التعليقة على «المنهاج» ـ هو القول بنجاسة بول الإنسان وكلّ حيوان محرّم الأكل ولا يؤكل عادةً، بلا فرقٍ بين أن تكون له نفس سائلة أو لا، بشرط أن يكون حيواناً له لحم، فالحشرات الصغيرة من غير ذوات اللحم يكون بولها طاهراً، أمّا الأسماك المحرّمة فبولها نجس ـ إذا كان لها بولٌ ـ ولو لم تكن لها نفس سائلة.

ودعوى أنّ كلمة «لا يؤكل لحمه» تدلّ على نفي المأكوليّة بملاحظة الشريعة لا بملاحظة العادة، **غيرُ واضحة**، فإذا راجعنا النصوص لا يشهد لذلك شيء واضح فيها، بل بالعكس نجد في بعض الأحيان تعبير الحلية وفي الوقت عينه نجد تعبير أنّه لا يؤكل لحمه عادةً ونحو ذلك.

وأمّا دعوى أنّ كلمة اللحم تعني اللبّ دون خصوص اللحم المتعارف، وأنّ العرب تستخدم هذه الكلمة كذلك، مثل قولهم: لحم الفاكهة، **فهي غير واضحة**؛ إذ مجرّد

والغائط[1] من كلّ حيوان له نفس سائلة محرّم الأكل، بالأصل أو بالعارض،

الاستعمال مرّةً أو مرّتين مع انصراف اللفظ لمفهومه المتعارف اليوم، وإمكان كون ذلك الاستخدام النادر على نحو التشبيه والمجاز، لا يوجب ظهور كلمة اللحم في الأعمّ، فضلاً عن كونه على نحو الحقيقة دون المجاز.

اختصاص نجاسة المدفوع بغائط الإنسان دون الحيوانات

(١) المعروف بين فقهاء المسلمين هو الفتوى بنجاسة البول والغائط من كلّ حيوان له نفس سائلة ويكون في الوقت نفسه محرّم الأكل.

ولكنّ الأقرب هو نجاسة الغائط من الإنسان مطلقاً، أمّا سائر الحيوانات ـ بصرف النظر عن الكلب والخنزير ـ فالأمر فيها محلّ تأمّل شديد، بصرف النظر عن حكم الأكل، وذلك أنّه رغم إقرار بعضٍ بعدم وجود دليل لفظي معتبر على نجاسة الغائط في غير الإنسان، وأنّ الروايات كلّها تقريباً تتكلّم عن البول دون الغائط، وأنّ الدليل الأساس هو الإجماع وأمثال ذلك، لكنّ بعض الفقهاء حاول الاستناد لبعض الأدلّة القابلة للنقاش، فتارةً جَمَعَ نصوصاً تفيد نجاسة غائط الإنسان ـ وهو مفروغ منه ونوافق عليه ـ وأخرى نصوصاً تدلّ على نجاسة العذرة، مع أنّ العذرة كلمةٌ يتيقّن من دلالتها في اللغة العربيّة على غائط الإنسان، ولا يوجد ما يؤكّد في العربيّة شمولها لغيره إلا بقرينة، وهي غير موجودة في هذه الروايات عدا رواية آحاديّة واحدة، ثمّة نقاش أيضاً في مساحة دلالتها. وثالثة استند إلى الارتكاز المتشرّعي الذي لا يرى فرقاً بين البول والغائط في الحكم، لكنّه في تقديري ارتكازٌ غير معلوم في عصر النصّ، بل يحتاج لإثبات أنّه ليس وليدَ الفتاوى نفسها. ورابعة بعدم القول بالفصل بين مدفوع الإنسان ومدفوع الحيوان، وهو رجوع لمثل فكرة الإجماع المحتمل المدركيّة جداً هنا.. إلى غير ذلك من المناقشات التي ينجم عنها عدم بقاء دليل عدا شيء بسيط جداً من الروايات ضعيفة الإسناد والتي فيها نوع دلالة.

من هنا يترجّح بنظري القاصر طهارة مدفوع غير الإنسان، وإن كان الأحوط استحباباً الحكم بالنجاسة. وهذا كلّه على مستوى النجاسة التعبّديّة، وبغضّ النظر عن النظريّة التي تقول بأنّ باب النجاسات والطهارات كلّه ليس راجعاً للتعبّد والاعتبار، وإنّما هو عين

كالجلال والموطوء، أمّا ما لا نفس له سائلة أو كان محلّل الأكل، فبوله وخرؤه، طاهران[١].

مسألة ٣٩٠: بول الطير، وذرقه، طاهران وإن كان غير مأكول اللحم، كالخفاش، والطاوس، ونحوهما[٢].

مسألة ٣٩١: ما يشكّ في أنّه له نفس سائلة، محكوم بطهارة بوله وخرئه[٣]، وكذا ما يشكّ في أنّه محلّل الأكل أو محرّمه[٤].

الثالث: المنيّ من كلّ حيوان له نفس سائلة وإن حلّ أكل لحمه، وأمّا منيُّ ما لا نفس له سائلة فطاهر[٥].

الاستقذار الخارجي العرفي، والشارع لم يؤسِّس شيئاً، بل شرح موارد الاستقذار الخارجي وكيفيّة رفعه بحسب المتوفّر لهم آنذاك مع تدخّله أحياناً في التوسعة والتضييق. ومسألة غائط الحيوان قضيّة ابتلائيّة حقّاً، فالكثير من الحيوانات منتشرةٌ في الشوارع والأزقّة أو في بيوت الناس، تَبَعاً لاختلاف البلدان والشعوب، مثل القطّة والجرذ والفأرة والقرد والسلحفاة والهامستر والسنجاب وغيرها.

(١) قد صار الموقف واضحاً مما تقدّم.

(٢) الأقوى أنّه لا فرق بين الطيور وغيرها في حكم نجاسة أبوالها وطهارتها، فيرجع فيها إلى ما تقدّم من المعيار.

(٣) قد قلنا بأنّ النفس السائلة ليست معياراً ـ وجوداً وعدماً ـ في النجاسة والطهارة هنا، لكن لو قلنا بذلك فما ذهب إليه الماتن هو الصحيح في صورة الشكّ.

(٤) بلا فرق بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.

اختصاص النجاسة بمنيّ الإنسان دون الحيوانات

(٥) المعروف بين فقهاء الإماميّة هو الفتوى بنجاسة المنيّ من كلّ حيوان له نفس سائلة سواء كان حلال الأكل أم حرامه. وقد اختلفت المذاهب الأربعة في نجاسة المنيّ وعدمها،

الرابع: الميتة[١] من الحيوان ذي النفس السائلة وإن كان محلّل الأكل، وكذا أجزاؤها المبانة منها وإن كانت صغاراً.

مسألة ٣٩٢: الجزء المقطوع من الحيّ بمنزلة الميتة[٢]، ويستثنى من ذلك الثالول، والبثور، وما يعلو الشفة، والقروح ونحوها عند البرء وقشور الجرب، ونحوه، المتصل بما ينفصل من شعره، وما ينفصل بالحكّ، ونحوه من بعض الأبدان، فإن ذلك كلّه طاهر إذا فصل من الحيّ[٣].

مسألة ٣٩٣: أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلّها الحياة طاهرة، وهي الصوف،

فقال فريق بنجاسة المنيّ وقال آخرون بالطهارة، وثمّة تفصيلات في هذا المورد. ويبدو لي أنّ بعضاً من الأدلّة المختلف فيها عند المذاهب الأربعة ـ وليس كلّها ـ قد لا ترجع لطهارة المنيّ، وإنّما لكيفيّة تطهيره، فتصوّر بعضٌ أنّ اختلاف كيفيّة التطهير عن سائر النجاسات، وفقاً لما جاء في الروايات والأحاديث، تعطي عدم النجاسة، ولا نريد الإطالة.

والأقرب القول بنجاسة منيّ الإنسان مطلقاً، أمّا سائر الحيوانات ـ بصرف النظر عن الكلب والخنزير ـ فالأمر فيها غير واضح، فالأقرب الحكم بالطهارة وإن كان الأحوط استحباباً القول بالنجاسة، بصرف النظر عن حكم أكل المنيّ؛ وذلك أنّ أدلّة نجاسة المنيّ إن لم نقل بأنّ ظاهرها الحديث عن منيّ الإنسان خاصّة، فلا أقلّ من أنّه من الصعب العثور على إطلاق معتبر فيها يشمل غير الإنسان، وإن حاول بعضٌ تكلُّفَ ذلك من بعض الروايات، مثل: خبر محمّد بن مسلم.

(١) نجاسة الإنسان الميّت قبل غسله مبنيّة على الاحتياط الوجوبي.

(٢) على الأحوط استحباباً؛ وذلك لعدم إحراز عموم التنزيل في النصوص التي استدلّ بها هنا، على قلّتها.

(٣) طهارة هذه جميعها على مقتضى القاعدة عندنا، وليست استثناءً، بل لعلّها تصلح لتأييد القاعدة التي توصّلنا إليها.

والشعر، والوبر، والعظم، والقرن، والمنقار، والظفر والمخلب، والريش، والظلف، والسن، والبيضة إذا اكتست القشر الأعلى، وإن لم يتصلّب، سواء أكان ذلك كلّه مأخوذاً من الحيوان الحلال أم الحرام، وسواء أخذ بجزٍّ أم نتفٍ أم غيرهما، نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة. ويلحق بالمذكورات الأنفحة، وكذلك اللبن في الضرع، إذا كان مما يؤكل لحمه. ولا ينجس بملاقاة الضرع النجس، وإن كان الأحوط استحباباً[١] اجتنابه. هذا كلّه في ميتة طاهرة العين، أمّا ميتة نجسة العين، فلا يُستثنى منها شيء.

مسألة ٣٩٤: فأرة المسك طاهرة، إذا انفصلت من الظبي الحيّ[٢]، أمّا إذا انفصلت من الميّت ففيها إشكال[٣]، ومع الشكّ في ذلك يبنى على الطهارة. وأمّا المسك فطاهر على كلّ حال، إلا أن يُعلم برطوبته المسرية حال موت الظبي، ففيه إشكال.

مسألة ٣٩٥: ميتة ما لا نفس له سائلة طاهرة، كالوزغ، والعقرب والسمك، ومنه الخفاش على ما قضى به الاختبار، وكذا ميتة ما يشك في أنّ له نفساً سائلة أم لا.

مسألة ٣٩٦: المراد من الميتة ما استند موته إلى أمر آخر، غير التذكية على

---

(١) وجوباً.

(٢) أو من حيوانٍ مذكّى.

(٣) إذا ثبت علمياً أنّ فأرة المسك ـ والتي تستخرج من ذكر غزال المسك ـ مما لا تحلّه الحياة، فتكون طاهرة هي وما في داخلها، وعلى الأقلّ في مورد انفصالها الطبيعي من الغزال؛ لأنّه قد يقال حينها بأنّ انفصالها هذا يكون بعد صيرورتها فاقدةً للحياة، ففي كلّ مورد يثبت كونها لا حياة فيها يحكم بطهارتها، وإلا فالأحوط وجوباً الحكم بالنجاسة.

الوجه الشرعي[١].

مسألة ٣٩٧: ما يؤخذ من يد المسلم، أو سوقهم من اللحم والشحم والجلد، إذا شكّ في تذكية حيوانه فهو محكوم بالطهارة والحليّة ظاهراً، بل لا يبعد ذلك حتى لو علم بسبق يد الكافر عليه إذا احتمل أنّ المسلم قد أحرز تذكيته على الوجه الشرعي، وكذا ما صنع في أرض الإسلام، أو وجد مطروحاً في أرض المسلمين إذا كان عليه أثر الاستعمال منهم الدالّ على التذكية مثل ظرف الماء والسمن واللبن، لا مثل ظروف العذرات والنجاسات[٢].

اختصاص نجاسة الميتة بما مات حتف أنفه دون مطلق المذبوح و.. على غير الطريقة الشرعيّة

(١) القدر المتيقّن من الميتة هنا هو ما مات حتف أنفه أو مات بغير صيد ولا ذبح ولا نحر، فيما يُصطاد أو يذبح أو ينحر، **أمّا المذبوح لكن على غير الطريقة الشرعيّة أو المصطاد أو المنحور على غيرها، فالأقرب هو الحكم بطهارته، وإن كان مقتضى الاحتياط الاستحبابي الشديد جداً هو ترتيب آثار النجاسة**، وإذا قلنا بطهارته فهذا معناه أنّ ما يؤتى به من جلود أو لحوم أو غيرها من بلاد غير المسلمين وأسواقهم، وإن قلنا بأنّه لا يجوز أكله، لكنّه يحكم بطهارته لو كان سبب موته هو الذبح ولو على غير الطريقة الشرعيّة، دون ما لو كان سبب موته هو الصعق الكهربائي فقط مثلاً.

قاعدة السوق، مفهومها وحدودها وصورها

(٢) تتعدّد الأسواق التي يحصل من خلالها الإنسان على اللحم والعظم والجلد الحيواني وأمثال ذلك، فتارةً يكون السوقُ سوقَ المسلمين أو بلادهم وأخرى سوق غيرهم وبلادهم، وتارةً يأخذ هذه الأمور من مسلمٍ كانت الجلود واللحوم في يده وأخرى يأخذها من غيره وهكذا، فكيف يتعامل الإنسان مع هذه الأمور من حيث الحلّيّة والطهارة؟

الأقرب ـ من خلال فهم النصوص والقواعد الدينيّة والسّيَر العقلائية والمتشرّعية ـ هو أنّها تقوم على عنصرين:

أ ـ رفع الظنّ بالتذكية، بشكل واضح، بحيث يكون احتمال التذكية هو الغالب جدّاً، وهو عنصر معرفي.

ب ـ عدم التشدُّد في السؤال، وإمكانية العمل بالحالة الغالبة بلا حاجة للتدقيق، وهو عنصر تسهيل.

ووفقاً لما تقدّم، فنحن أمام حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ما في السوق، أيّ سوقٍ كان، في بلد مسلم أم غيره، أو في يد المسلم أو غيره، من المذكّى، بحيث نعلم أو نطمئنّ بذلك، فهنا يحكم بالحليّة والطهارة، فلو أخذ اللحم أو الجلد من بلد مسلم أو غير مسلم وكان يُعلم بالعلم العادي بأنّه مذكّى، فإنّ تركيبة القواعد الفقهيّة هنا تنتج الحليّة والطهارة معاً، حتى لو كان هناك احتمال ضئيل أنّ الذابح لم يراعِ القواعد الشرعيّة في الذبح. ومن هذا القبيل اتّباع قرائن التذكية الموجبة في العرف لقوّة احتمال التذكية جدّاً، كما لو رأينا البائع المسلم يأكل من هذا اللحم ونحن نعرف تديّنه الشديد، أو نعرف أنّ هذا التاجر ـ وكذا الدولة ـ متعهّد بأن لا يستورد غير الشرعيّ، الأمر الذي يؤدّي إلى قناعتنا بالتذكية وأنّه مطلعٌ على هذا، فيُعمَل بمثل هذه القرائن الوثوقيّة.

الحالة الثانية: أن يكون ما في السوق أو في يد المسلم أو غيره غير مذكّى في العادة، وهنا نجري القانون نفسه، فنحكم بالنجاسة والحرمة (بناء على ثبوت النجاسة في مطلق غير المذكى، كما تعرّضنا له آنفاً)، حتى لو اشتريناه من مسلم أو من بلد مسلم، فضلاً عن غيرهما، فإنّ إسقاط شرط الإسلام في الذابح لا يعني إسقاط شرط الذبح الشرعي كالتسمية وفَري الأوداج، نعم شرط الاستقبال يكون ملغيّاً في قبول ذبيحة غير المسلم. ومن موارد هذه الحالة أن تقوم القرائن المفيدة لغلبة الظنّ أو العلم بأنّ اللحم من إنتاج غير إسلامي، وهنا نتّبع قرائن عدم التذكية حتى لو كنّا في سوق المسلمين، كما لو اشترينا اللحم من سوبرماركت في بلد مسلم، ونعلم أنّ هذه السوبرماركت غالباً ما تبيع المستورد

مسألة ٣٩٨: المذكورات إذا أخذت من أيدي الكافرين محكومة بالطهارة أيضاً، إذا احتمل أنها مأخوذة من المذكّى، لكنّه لا يجوز أكلها، ولا الصلاة فيها ما لم يحرز أخذها من المذكّى، ولو من جهة العلم بسبق يد المسلم عليها[١].

مسألة ٣٩٩: السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ في البيض على الأحوط وجوباً[٢] فيهما.

مسألة ٤٠٠: الأنفحة هي ما يستحيل إليه اللبن الذي يرتضعه الجدي أو السخل قبل أن يأكل[٣].

المحكوم بعدم التذكية، بحيث يندر أن تبيع غيره، فيحكم بالنجاسة والحرمة.

الحالة الثالثة: أن نفقد قرائن العلم أو الظنّ الغالب بأنّ اللحم مذكّى أو غير مذكّى، ويدور الأمر وتتساوى الاحتمالات، أو تتقارب، فهنا يُشكل الأمر حتى لو كان اللحم في سوق المسلمين. فلو كثر في بلدٍ مسلم استيراد المحكوم بعدم التذكية بشكل كبير، بحيث لم تعد حالة اللحوم المستوردة حالةً قليلة، بل صارت حالة كبيرة، وفي الوقت نفسه انتابنا شكّ حقيقي قويّ في أنّ المستوردين أو التجّار أو البائعين أو الدولة نفسها، هل يهتمّون لقضيّة التذكية أو لا، نتيجة علمنا بكثرة من يستورد غير المذكّى؟ ففي هذه الحال لا يحكم بالتذكية؛ لأنّ قواعد السوق واليد وغيرها قواعد عقلائيّة لا تعبّدية، والغرض منها عدم الالتفات للاحتمالات القليلة والجري على الغالب المفيد لقوّة الظنّ جدّاً، لكن لو كثر اللحم المستورد وضاع الاطمئنان ووقع الشك الحقيقي أشكل الحكم بالتذكية في غير ما نحرز أنّه مذكّى بعينه أو قامت القرائن العرفيّة على تذكيته كما قلنا. وبهذا يعلم الموقف مما ذكره الماتن.

(١) قد أصبح الموقف واضحاً مما تقدّم في المسألة السابقة.

(٢) استحباباً.

(٣) تعيين المراد من الأنفحة في غاية الإشكال، لكن الأقرب هو الحكم بطهارة باطن

الخامس: الدم من الحيوان ذي النفس السائلة[1]، أما دم ما لا نفس له سائلة

الظرف والمظروف معاً.

اختصاص الحكم بنجاسة دم الإنسان وعدم ثبوت نجاسة دم الحيوان

(١) الأقوى أنّ دم الإنسان نجس، ولو كان دم شهيدٍ، خلافاً لبعض فقهاء أهل السنّة الذين قالوا بطهارة دم الشهيد. أمّا دم غير الإنسان من سائر الحيوانات ذوات النفس السائلة وغيرها، فلا دليل معتبراً على نجاسته، وإن كان هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي؛ وذلك أنّه لا يوجد في نصوص الباب نصٌّ مطلق غير آحادي، يفيد الشمول لغير دم الإنسان، فالنصوص إمّا واردة في دم الإنسان أو في مقام بيان أمور أخرى بنحو لا ينعقد فيها إطلاق في الدم نفسه، بل تؤخذ بصفة المفروغيّة عن نجاسة الدم دون بيان نوع الدم النجس.

وعمدة دليل بعضهم على التعميم هو خبر عمّار الساباطي وهو ـ لو سلّمنا دلالته، الأمر الذي لم يوافق عليه بعض الفقهاء ـ خبرٌ آحادي. وأمّا دعوى الاستناد لنصوص وقوع بعض الميتات في البئر والماء، فغير دقيقة؛ فإنّ النظر هنا للتنجّس بملاحظة الميتة لا بملاحظة الدم، حتى لو فرضنا وسلّمنا أنّه في بعض الموارد سوف تتفسّخ الميتة ويخرج الدم، فإنّ نظر الرواية للميتة لا للدم، وقد تزال الميتة قبل تفسّخها. بل يؤيّد ما نقول ما ذكروه في باب الدم المتخلّف في الذبيحة، فإنّهم أقرّوا بأنّه لا توجد أيّ أسئلة حول هذا الموضوع بين المتشرّعة خلال القرون الأولى، وهذا مؤيّد لفرضيّة أنّ دم الحيوان ـ لا أقلّ محلّل الأكل ـ ما كانوا ينظرون إليه على أنّه نجس، وإلا لظهرت أسئلة تتعلّق بالدم المتخلّف، ليعرفوا هل هو متميّز عن الدم الآخر النجس الذي يخرج قبله أو لا. بل لعلّ العرب في صدر الإسلام ما كانوا يعتبرون دم الحيوان قذراً، والدليل على ذلك أنّهم كانوا يعتبرون الدم المشويّ في المباعر من أرقى أنواع الأطعمة التي تقدّم للضيف، كما تحدّثنا عن ذلك في كتاب «فقه الأطعمة والأشربة»، فليس من البعيد أن لا يكون دم الحيوان قذراً بمنظورهم، ولهذا لم يسألوا عنه، والقدر المتيقّن من النصوص ـ كما قلنا ـ هو دم الإنسان.

كدم السمك والبرغوث، والقمل ونحوها، فإنّه طاهر[١].

مسألة ٤٠١: إذا وجد في ثوبه مثلاً دماً لا يدري أنّه من الحيوان ذي النفس السائلة أو من غيره بنى على طهارته[٢].

مسألة ٤٠٢: دم العلقة المستحيلة من النطفة، والدم الذي يكون في البيضة نجس على الأحوط وجوباً[٣].

مسألة ٤٠٣: الدم المتخلّف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه منها بالذبح طاهر، إلا أن يتنجّس بنجاسة خارجيّة، مثل السكّين التي يذبح بها[٤].

---

(١) إذا قلنا بنجاسة مطلق الدم، فإنّ غاية ما يمكن أن يستثنى هو دم مثل الحشرات الصغيرة كالبراغيث والبقّ، دون مطلق ما لا نفس سائلة له.

هذا، ولا بدّ من الإشارة إلى عدم نجاسة القيء ولا المذي ولا الودي ولا القيح، خلافاً للعديد من فقهاء أهل السنّة الذي قالوا بنجاسة هذه الأمور.

(٢) القاعدة التي أفادها الماتن صحيحة، بصرف النظر عن موضوع النفس غير السائلة الذي ألمحنا إليه آنفاً.

(٣) الاحتياط الوجوبي في دم العلقة في الإنسان في محلّه، أمّا الدم في البيضة فالأقرب طهارته، وجواز تناوله أيضاً، على ما بحثناه في «فقه الأطعمة والأشربة».

حكم الدم المتخلِّف في الذبيحة

(٤) إذا بنَيْنا على عدم ثبوت نجاسة غير دم الإنسان بوصفه القدر المتيقّن من النصوص، فالحكم هنا واضح، وهو طهارة الدم المتخلّف حتى لو لاقته السكّين التي عليها الدم غير المتخلّف من الحيوان، وأمّا إذا بنينا على نجاسة دم كلّ حيوان له نفس سائلة، فإنّ القدر المتيقّن من الدم المتخلّف المحكوم بطهارته ـ نظراً إلى أنّ عمدة الدليل هنا لُبّيٌّ على الأقوى ـ هو الدم المتخلّف من حيوان محلّل الأكل ولم تلاقه نجاسة أخرى ولم يتخلّف في الداخل نتيجة حالة استثنائيّة مثل أن يكون رأس الذبيحة مرفوعاً إلى الأعلى فبقي مقدار من الدم

مسألة ٤٠٤: إذا خرج من الجرح، أو الدمل شيءٌ أصفر يشكّ في أنّه دمٌ أم لا، يحكم بطهارته، وكذا إذا شكّ من جهة الظلمة أنّه دم أم قيح، ولا يجب عليه الاستعلام، وكذلك إذا حكّ جسده فخرجت رطوبة يشكّ في أنّها دم أو ماء أصفر يحكم بطهارتها.

مسألة ٤٠٥: الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب، نجس ومنجّس له[١].

السادس والسابع: الكلب[٢].....

نتيجة ذلك، فإذا كان الحيوان محرّم الأكل أو لاقى الدمَ المتخلّف نجاسةٌ أخرى أو لم يكن المتخلّف قد تخلّف نتيجة وضع طبيعي، فإنّ هذا الدم المتخلّف يُحكم بنجاسته في هذه الحال.

(١) بناءً على نجاسة دم غير الإنسان، وإلا فهو طاهر، نعم إذا كان كثيراً بحيث يصدق عليه أنّه دمٌ مسفوح حرُم تناوله، ولو قلنا بطهارته، وإلا ـ كما لو كان مجرّد نقطة دم مثلاً ـ جاز. بل لو قلنا بنجاسته ولكنّه بعد الحلب تمّ نزع الدم من اللبن بحيث لم يعُدْ هناك عين نجاسةٍ فيه، جاز تناول اللبن؛ لما سيأتي في بحث الأطعمة والأشربة من عدم وجود دليلٍ على حرمة تناول المتنجّس بما هو متنجّس، وذلك عند التعليق على (المسائل رقم: ١٦٩٣، ١٦٩٦) من الجزء الثاني من المنهاج، وتقدّم بعض التعليق عليه أيضاً في (المسألة رقم: ٤٣١) من باب أحكام النجاسات من هذا الجزء من المنهاج.

الموقف من نجاسة الكلب

(٢) اختلف فقهاء الإسلام في نجاسة الكلب على أقوال عدّة:

١ـ القول بنجاسة الكلب مطلقاً، وهو ما عليه جمهور الإماميّة والحنابلة والشافعيّة.

٢ـ القول بطهارة الكلب مطلقاً، وهو المعروف من مذهب المالكيّة وبعض الفقهاء من سائر المذاهب، وأنّ الغسل من ولوغه سبع مرات أمرٌ تعبّدي لا دليل على كونه ناشئاً من فكرة النجاسة. ومن المعروف أنّ المذهب المالكي أسهل المذاهب في باب الطهارة

والنجاسة على عكس المذهب الشافعي الذي يعدّ من أصعب المذاهب فيهما. وقد ذهب بعض الكتّاب المعاصرين إلى طهارة الكلب والخنزير مطلقاً وأنّه لو سلّمنا الروايات فيقتصر على اللعاب وأمثاله مما يعدّ قذراً، واليوم حيث تطوّرت وسائل التعقيم واللقاحات صار موضوع قذارة اللعاب بلا معنى أيضاً عنده. وبعض متأخّري المتأخّرين من فقهاء أهل السنّة أخذوا يرون طهارة الكلب، مثل الشيخ يوسف القرضاوي.

٣ـ التفصيل بين كلب الصيد فطاهر وغيره فنجس، وهو المنسوب إلى الشيخ الصدوق من الإماميّة.

٤ـ التفصيل بين الكلب وشعره، فالكلب في نفسه نجس أمّا شعره فطاهر، وهو ما ذهب إليه السيد المرتضى في «الناصريات»، على مثل أساس أنّه لا تحلّه الحياة، ونسب القول بطهارة الشعر إلى الناصر الأطروش من علماء الزيديّة، وكذلك نسبه للأحناف. وقد ذهب الشيخ محمّد الصادقي الطهراني أيضاً إلى طهارة شعر الكلب.

٥ـ التفصيل بين ذات الكلب وبين سؤره والرطوبات الآتية منه، وهذا القول هو المنسوب إلى الأحناف.

ولعلّ الأحناف والمالكيّة على قول واحد أو لعلّ الفرق بينهما أنّ المالكية ترى الغسل من الولوغ شأناً تعبّدياً لا علاقة له بالنجاسة، فيما يراه الأحناف كاشفاً عن نجاسة لعاب الكلب وأمثاله.

وثمّة في الفترة الأخيرة من ذهب إلى التفصيل بين الكلاب المستأنسة ـ سواء كانت كلب صيد أم غيره ـ والكلاب الشاردة المتوحّشة غير المستأنَسة، فالأوّل طاهر مطلقاً دون الثاني فنجس مطلقاً، إلى غير ذلك من الأقوال.

ولا بأس بعرض أبرز أدلّة القائلين بالنجاسة، ثم النظر فيما لدى القول بالطهارة مطلقاً أو تفصيلاً، وذلك كلّه باختصار شديد يتناسب مع طبيعة هذه التعليقة. **وأبرز أدلّة القائلين بالنجاسة أمور:**

١ـ الاستناد إلى الإجماع والشهرة وأمثالهما.

وهو قابلٌ للمناقشة بوضوح؛ فإنّه لو سلّمت حجيّة الإجماع فإنّ الإجماع هنا مدركيّ، معتمَدُه النصوص المتوفّرة عند الفريقين، بل لو ادّعي الإجماع تحقيقاً فهو واضح البطلان؛

إذ تبيّن مما تقدّم أنّ المسلمين، بل والإماميّة، لا يوجد اتفاق رأي بينهم في هذه المسألة بكلّ تفاصيلها. والشهرة الفتوائيّة ليست حجّة في نفسها على التحقيق.

٢ـ الاعتماد على النصوص الحديثيّة بعد عدم وجود شيء في الكتاب العزيز في إثبات النجاسة، وهي تقع على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما دلّ على نجاسة سؤر الكلب ولعابه ووجوب غسل الإناء وتعفيره إذا ولغ فيه، وهي نصوص عديدة تزيد عن الخمسة، مثل خبر محمّد بن مسلم وخبر أبي بصير وخبر ابن المغفّل، وقد وردت عند الشيعة والسنّة، وإن كان عمدة نصوص باب الكلب هي عند الشيعة.

ولكنّ هذه المجموعة قد يدّعى أنّها معارضة بخبر ابن مسكان الدالّ على جواز الوضوء من الماء الذي ولغ فيه الكلب.

غير أنّ الإنصاف أنّ خبر ابن مسكان ـ كما أشرنا عند التعليق على شرط طهارة ماء الوضوء في بحث الوضوء ـ غير معتبر سنداً؛ لوقوع محمّد بن سنان قطعاً أو احتمالاً في إسناده، فضلاً عن عدم وضوح كون مورده في الماء القليل كما ألمحنا هناك. وأمّا القول بأنّ الطوسي تفرّد بهذه الروايات، فهو لا يضرّ بعد وجود روايات أخرى رواها الصدوق والكليني وغيرهما في مطلق نجاسة الكلب.

وعليه، فهذه المجموعة تامّة لكن غاية ما تدلّ عليه هو نجاسة لعاب الكلب، دون مطلق أجزائه ولا مطلق رطوباته. والتفصيلُ بين اللعاب وغيره معقول وعرفي أيضاً، فلا نستطيع التعدّي، وسيأتي مزيد تعليق يشكّك في أصل دلالة هذه المجموعة على نجاسة لعاب الكلب، فانتظر.

المجموعة الثانية: ما دلّ على عنوان نجاسة الكلب مستخدماً تعبير أنّه نجس، أو تعبير أنّه أنجس، مثل خبر معاوية بن شريح وخبر ابن أبي يعفور وخبر الفضل أبي العباس. وبين هذه المجموعة والمجموعة السابقة تداخل، حيث دلّت بعض نصوص هذه المجموعة على مفاد المجموعة الأولى أيضاً. ومن الواضح أنّ مفاد هذه المجموعة أوسع من مفاد الأولى؛ لأنّ الأولى خاصّة بالسؤر والولوغ فيما هذه تطلق الكلام في توصيف الكلب بأنّه نجس.

وقد تُناقَش هذه المجموعة بأمور:

منها: إنّ رواية ابن أبي يعفور تدلّ على كون الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وأنّ الناصبي أنجس من الكلب، وهذا تناقض، فضلاً عن أنّ النجاسة لا تشكيك فيها، فلا بدّ أن تحمل روايات النجاسة وما فيه مثل هذا التعبير على المفهوم العرفي، وهو القذارة؛ فإنّ القذارة العرفيّة مفهومٌ مشكّك دون النجاسة الشرعيّة التعبديّة.

لكن يمكن الجواب بأنّ هذا التعبير من نوع المبالغة في بيان نجاسة الكلب، وفهمه بحرفيّته خروج عن قواعد الفهم البلاغي عند العرب، فكأنّ الرواية تريد أن تقول: إنّ أنجس خلق الله هو الكلب، وإنّ الناصبي أنجس منه، فيكون المحصّل: إنّ الكلب هو الأنجس بعد الناصبي، وربما يكون هذا من نوع الاعتبار الأدبي الذي يهدف لبيان شدّة نجاسة الناصبي. وأمّا دعوى أنّ النجاسة الشرعية لا تشكيك فيها، فهي أيضاً قابلة للنقاش لو سلمنا أنّ تعبير «أنجس» هنا يراد منه التشكيك، لا أنّه يراد منه المبالغة في توصيف الناصبي بالنجاسة؛ وذلك أنّ النجاسة الشرعيّة أمرٌ اعتباري، فكما يمكن للمولى أن يعتبر شيئين نجسين بمعنى واحد، يمكنه أن يعتبر أحدهما أكثر نجاسة من الآخر، مع وحدة النتائج القانونيّة المترتّبة على النجاستين معاً، فالاعتبارات القانونيّة سهلة المؤونة.

ومنها: أنّه بناء على القول بطهارة مطلق الإنسان ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ رواية ابن أبي يعفور لا يمكن حملها على النجاسة الشرعيّة، بل لا بدّ أن تفرض دالّةً على نجاسة معنويّة أو على قذارة بمعنى من المعاني.

وهذا الإشكال في محلّه؛ لصعوبة التفكيك بين الكلمات في رواية واحدة، لكنّه خاصّ بخبر ابن أبي يعفور لا بمطلق أخبار هذه المجموعة التي عبّرت عن الكلب بوصف النجاسة.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على لزوم غسل الثوب أو البدن فيما لو أصابه كلب، وهي مجموعة من الروايات تقارب الخمسة. ومثل هذا الأمر إرشاد لنجاسة الكلب.

وقد يُناقش بمناقشات:

منها: إنّ بعض هذه الروايات دلّ على نضح الماء على الثوب لو مسّه الكلب جافاً، وهذا حكمٌ لا وجود له في الفقه الإسلامي؛ لاشتراط الرطوبة في التنجيس، فلا بدّ من حمل

الموقف على النجاسة العرفيّة دون الشرعيّة.

لكنّه يمكن أن يُجاب بأنّ عدم وجوده في الفقه ليس بضائر، بل قد وجدنا في الروايات في أبواب مختلفة الحديث عن النضح بما لم نجد الفقهاء يفتون به اليوم، فليس الأمر خاصّاً بهذه الرواية. وإعراض المشهور ليس بقادح.

ومنها: إنّ بعض هذه الروايات (خبر محمّد بن مسلم) يفيد غسل اليد لو مسّ الإنسان الكلب السلوقي مطلقاً، بما يفهم منه الشمول لحالة الجفاف، وهذا يقتضى المنع عن فهم النجاسة المصطلحيّة هنا.

ويُجاب عنه بأنّ الإطلاق الموجود في بعض هذه النصوص قابل للتقييد بما دلّ على شرط الرطوبة؛ لا أنّ الإطلاق كاشف عن عدم النجاسة، إذ مثل هذا الإطلاق غير عزيز في ألسنة نصوص باب النجاسات. كما يحتمل جداً مركوزيّة شرط الرطوبة في انتقال النجاسة؛ لأنّه عرفيٌّ وعقلائي أيضاً، كما سنذكر ذلك عند الحديث عن انتقال النجاسات قريباً، فلا يوثق بانعقاد إطلاق في النصوص في هذه الحال، فراجع.

ومنها: إنّ خبر سعيد الأعرج دالٌّ على إمكان الأكل من السمن أو الزيت الذي يقع فيه الكلب أو الفأرة ويخرج حيّاً، وهذا يعارض ما دلّ على النجاسة هنا ويُبطل مفاد المجموعة الثالثة هذه.

ويُجاب بما حقّقنا في باب الأطعمة والأشربة، من أنّ هذه النصوص لا تدلّ على النجاسة ولا الطهارة، بل تدلّ على جواز أكل المتنجّس. والفقهاء لأنّهم ربطوا بين حرمة الأكل والنجاسة افترضوا أنّ الترخيص في الأكل هنا معناه عدم النجاسة، في حين حيث ثبت عدم قيام دليل على حرمة تناول المتنجّس بما هو متنجّس، فإنّ الترخيص هنا لا يدلّ على الطهارة.

ومنها: إنّ خبر عليّ بن جعفر ـ بطريق أبي قتادة ـ يفيد وحدة الحكم بين الكلب والفأرة في غسل أثرهما، مما يكشف عن أنّ الكلب ليس بنجس بعد عدم كون الفأرة نجسة، مما يُفهم منه أنّ التطهير هنا ترغيبي استحبابي، وليس إلزاميّاً لكي يكون كاشفاً أو إرشاداً للنجاسة.

وقد يُجاب عنه بأنّ ظاهر الحديث هو النجاسة، فلو خرج من الحديث الفأرة؛ لأدلّةٍ

أخرى، فلا يمنع ذلك من بقاء الكلب، وبخاصّة أنّ النصوص الأخرى تعضد نجاسته.

لكنّ الإنصاف أنّ الاستدلال بخبر عليّ بن جعفر بطريق أبي قتادة عبر عمليّة التجزئة هذه أمرٌ غير عرفيّ، فلنقل بأنّ هذا الخبر يسقط عن اعتبار الدلالة ويبقى الباقي على حاله، علماً أنّ هذه الرواية نقلها الكليني والشيخ من دون ذكر مماثلة الكلب للفأرة.

ومنها: إنّ بعض النصوص علّل حكم النجاسة بأمر النبيّ بقتل الكلاب، وهذا ما يفهم منه أنّ المراد بهذه الكلاب هو الكلاب المسعورة المفترسة دون المستأنَسة التي يُعلم أنّ النبيّ لم يأمر بقتلها، مما يدلّ على التفصيل أو يفيد أنّ الموقف يراد منه بيان القذارة من حيث إنّ تلك الكلاب المفترسة أقذر في العادة من الكلاب المستأنَسة.

وهذا الكلام لا بأس به، إلا أنّ رواية تعليل غسل ما مسّه الكلب بأمر النبيّ بقتله ـ وهي خبر الفضل أبي العباس ـ في نفسها غير مفهومة الربط بين العلّة والمعلول حتى نستند إلى التعليل في فهم شيء هنا، فإنّنا لا نفهم وجه علاقة بين الأمر بالقتل وبين الحكم بالنجاسة، فهل أمر النبيّ بإعدام النجاسات؟! وهل أمر بإعدام القذارات من الوجود؟! ولماذا لم يأمر بقتل الخنازير؟! ولماذا لم يأمر بقتل الكفار مطلقاً بناء على القول بنجاسة مطلق الكافر؟! ولماذا لم يأمر بقتل الحيوانات محرّمة الأكل إذا كان بولها وغائطها نجسين؟!.. وعلى المقلب الآخر هل كلّ ما أُمر بقتله كان معناه أنّه نجس؟! إنّ أصل الربط بين العلّة والمعلول في هذا الحديث غير مفهوم، فعلينا إمّا أن نتوقّف في أمر هذا الحديث أو نوكل علم هذا الربط إلى أهله، ومن ثمّ لا نستطيع استكشاف فكرة القذارة العرفية ونحوها من هذا التعليل.

أمّا القول بطهارة الكلب، ولو في الجملة، فقد يستدلّ له بأمور:

منها: عدم ثبوت أدلّة النجاسة بناء على المناقشات المتقدّمة التي طرحوها. وسيأتي التعليق قريباً على ذلك، فانتظر.

ومنها: قصّة كلب أصحاب الكهف، المفيدة لنوعٍ من تكريم الكلب، وهو منافٍ للقول بنجاسته، وإذا كان طاهراً في الشرائع السابقة فنستصحب طهارته.

ويجاب بأنّ قصة أصحاب الكهف ليس فيها أيّ إشارة لتكريم الكلب، كلّ ما في الأمر أنّها صوّرت مشهدهم مع كلبهم الذي كان معهم، ومن الواضح أنّ كلب الصيد والحراسة وأمثال ذلك هو الذي يكون مع الناس عند الخروج، وليس كلباً آخر من الكلاب

المتوحّشة أو البريّة، وهذه الصورة المشهديّة التي تقضي بوجود كلبهم معهم للحراسة وغيرها موجودة حتى في الإسلام وحتى عند القائلين بنجاسة الكلب، فإنّ اقتناء الكلب الذي من هذا النوع، بل وبيعه والمتاجرة به والانتفاع به مما لا إشكال فيه، فما وجه العلاقة بين تلك القصّة وموضوع التكريم؟! بل إنّ قصّة أصحاب الكهف تفيد كون الكلب قد وقف بالباب، وهذا يعني أنّه لم يكن معهم في الداخل، الأمر الذي يقرب كونه كلب حراسة، بل بعض المفسّرين ذكر أنّه لم يكن معهم في الداخل انسجاماً مع النصوص التي ترى أنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب، فيكون توصيف الكلب على أنّه «بالوصيد» إشارة تجريحيّة إذا قبلنا بهذا التفسير، وعلى الأقلّ ليست إشارة مدح أو تكريم، علماً أنّ القرآن الكريم ضرب المثل بالكلب على نحو القدح في قوله: ﴿**فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ**﴾، وإن لم يكن القدح في الكلب نفسه هنا، كما هو واضح.

ومنها: إنّ نجاسة الكلب توجب حرجاً شديداً وبخاصّة الكلاب المستأنَسة، ولا سيّما اليوم في كثير من بلدان العالم كالبلاد الغربيّة، وبمقتضى قاعدة اليسر والسماحة في الشريعة الإسلاميّة يحكم برفع القول بالنجاسة للحرج وأمثاله.

ويناقش بأنّ الحرج يقدّر بقدره، وقاعدة الطهارة والاستصحاب وغير ذلك من القواعد الجارية في موارد الشكّ تساعد على التسهيل. والبلدان الغربيّة ككثير غيرها ـ مثل الاستوائيّة ـ يتواصل فيها هطول المطر في مختلف المواسم، فيحكم بطهارة الأرض، هذا فضلاً عن إشراق الشمس عند من يرى مطهّرية الشمس، فالقول بنجاسة الكلب لا توجب حَرَجاً عامّاً يوجب إسقاط القول بالنجاسة مطلقاً.

ومنها: إنّ الكلب من جنس الثعالب والسباع، فكما أنّها طاهرة فبطريق أولى لا بدّ أن يُحكم بطهارته؛ إذ الكلب قابل للتربية والتنظيف، وفيه منافع، فالقول بطهارتها يلازمه بالأولويّة القول بطهارته.

ويمكن أن يناقش بأنّ مفترض البحث هنا هو نظريّة النجاسة الاعتباريّة التعبديّة الشرعيّة، وأيّ مانع أن يحكم المولى بنجاسة صنف من الحيوان دون سائر الأصناف المشتركة معه في النوع أو الجنس، كما أنّ خبر الفضل أبي العباس البقباق وخبر معاوية بن شريح صريحان في التمييز بين السباع والكلب وفي بيان أنّ الكلب نجس رجس دونها،

فدعوى الأولويّة هنا مع وجود مثل هذين النصّين غير واضحة.

ومنها: ما يمكن أن يكون هو مستند الشيخ الصدوق، وهو الاعتماد على النصّ القرآني الدالّ على حليّة الأكل مما أمسك كلب الصيد من الحيوان المصطاد، بدعوى أنّ ذلك مطلق يشمل غسل موضع الاتصال بين فم الكلب والحيوان المصطاد وعدمه، فيدلّ على طهارة كلب الصيد على الأقلّ. وقد كان هذا أحد أدلّة المالكية أيضاً على القول بطهارة الكلب مطلقاً.

ويناقش بأنّ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من حيث هذه التفاصيل، وكم من موضع في القرآن والسنّة يشير لخاصية معيّنة من جهة ويترك الإشارة إلى جهات أخرى ليس هو بصدد الحديث عنها، فالآية بصدد الحديث عن باب الصيد وما يصطاد به، أمّا التفاصيل اللاحقة فليست ناظرة إليها، تماماً كما لا يمكن أن يستدلّ بهذه الآية على حليّة جميع الحيوانات بحجّة أنّه رخّص في الأكل مما اصطاد الكلب دون بيان نوع الحيوان! بل يمكننا أن نضيف بأنّ أكل الناس من الحيوان المصطاد دون غسله وما شابه ذلك بعيدٌ أو ليس بكثير، فلعلّ السكوت لمكان أنّهم لا يأكلونه إلا بعد التطهير، وبخاصّة على القول بمطهّرية النار. بل هذا الاستدلال كله مبنيٌّ على حرمة أكل المتنجّس، وقد قلنا وسيأتي عدم وجود دليل عليه.

ومنها: إنّه إذا أثبتنا طهارة الخنزير، ثبتت طهارة الكلب؛ للتلازم بينهما في الفقه، وارتكاز الفقهاء قائم على الملازمة بينهما في الحكم.

ويناقش بأنّه لم يثبت تلازم من هذا القبيل في النصوص، بل ولا عرفاً، ولا عقلائيّاً. وفرض التلازم في ذهن الفقهاء ـ لو تمّ ـ ناتج عن تشابههما في الأحكام مسبقاً عندهم، بل مجرّد أنّ الفقهاء تحدثوا عنهما معاً في مواضع عدّة لا يثبت فكرة الملازمة عندهم، والتي هي غير مجرّد الانضمام لبعضهما بعضاً في الأحكام وتشابههما. أمّا إذا أريد من هذه الدعوى القول بأنّ طريقة الاستدلال على نجاسة الكلب تشابه طريقة الاستدلال على نجاسة الخنزير، لتشابه طرائق تعبير الروايات وملابساتها، فإذا ناقشناها في الخنزير تمّت كذلك في الكلب، فهذا عودٌ إلى مناقشة الأدلّة نفسها، وليس شيئاً جديداً يُضاف هنا بوصفه دليلاً قائماً بنفسه على الطهارة.

ومنها: ما يمكن أن يكون مستند القائلين بالتفصيل بين ظاهر الكلب وباطنه، وهو أنّ جميع نصوص نجاسة الكلب غاية ما تدلّ عليه هو نجاسة ظاهره أو شعره ولعابه، أمّا نجاسة باطنه فليس في أيّ من هذه الروايات إشارة إليها، والتفصيل معقولٌ؛ وذلك أنّه من المحتمل أن يكون الكلب قذراً في ظاهره لا في باطنه، فلو استخرجت قطعة لحم منه فلا دليل على شمول النصوص لذلك، بل الأقرب أنّها منصرفة عن مثل هذه الحال، فالأقوى القول بنجاسة ظاهر الكلب وما كان مثل لعابه لا غير.

لكن الإنصاف أنّ هذا الفهم رغم احتماله، قد لا يُفهم من تعابير النجس وأنّه أنجس وغير ذلك.

ومنها: ما ذكره السيد المرتضى من أنّ الشعر طاهر؛ لأنّه لا تحلّه الحياة.

ولكن يجاب عنه بأنّ دليل النجاسة لو تمّ لا يفرق فيه بين ما تحلّه الحياة وغيره، فهذا التمييز ورد في باب الميتة وله مبرّره هناك دون مثل الكلب والخنزير، فيكون الإطلاق والعموم محكّمين.

ولعلّ الأرجح بالنظر هو القول: إنّ اختلاط الناس بالكلاب أمرٌ ابتلائي واسع عبر العصور والأزمنة وبخاصّة في القرى والأرياف والمجتمعات الزراعيّة، وعندما نراجع النصوص الواردة هنا نجد أنّها قليلة جداً بمعنى أنّ جميع الروايات تقارب الاثنتي عشرة رواية، ثلاثة منها عن الفضل أبي العباس البقباق، وبملاحظة الأسانيد يرجّح أنّها رواية واحدة تمّ تقطيعها، كما أنّ مرسل حريز عمّن أخبره لا يبعد أن يكون هو بنفسه خبر البقباق، فقارن تجد ذلك، وثلاثة أخرى منها راويها محمّد بن مسلم، مع وحدة الإسناد مما يرجّح أنّها رواية واحدة أيضاً تمّ تقطيعها، فلاحظ المصادر والأسانيد، فنحن حتى الآن أمام سبع روايات ترجع لروايتين في احتمالٍ قوي جداً، ولا يحرز كونهما أكثر من ذلك.

كما أنّ مثل خبر أبي بصير دالّ على النهي عن شرب سؤر الكلب إلا إذا كان حوضاً كبيراً، ومن غير المعلوم أنّ الأساس في ذلك هو النجاسة، فلعلّ الأصل فيه هو التحرّز عن سؤره المضرّ الناقل للعدوى والمايكروبات، فلا يمكن الجزم بدلالته على النجاسة لمجرّد النهي عن الشرب من السؤر، وقد رأينا النهي عن الشرب من السؤر في موارد لا علاقة لها بالنجاسات، فراجع باب الأسآر.

وكذلك الحال في الروايات الشيعية والسنيّة الدالّة على تطهير الأواني من لعابه أو ولوغه، فإنّه لا يعلم كونه لمكان النجاسة بالمفهوم الشرعي الذي يوجب التطهير مطلقاً من لعابه حتى لو مسّ الثوب وليس الآنية، إذ قد يكون احترازاً صحّياً عن تناول ما في الأواني من دون التحرّز عن لعاب الكلب، فتأمّل جيداً (وقد رأيتُ ـ بعد طرحي لهذا ـ أنّ ابن رشد الحفيد طرح احتمال أنّ علّة غسل الأواني من ولوغ الكلب طبيّةً، وليست لمفهوم النجاسة). ومثل هذه الروايات خبر محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عن الكلب السلوقي؟ فقال: «إذا مسسته فاغسل يدك»، فإنّ خصوصيّة اليد هنا يحتمل جداً رجوعها إلى عنصر النظافة الراجعة للجانب الصحّي والطبيّ، وبهذا يفرّق بين مثل هذه الرواية والأخبار التي تتكلّم عن مسّ الثوب مثلاً، ومعه فالفقهاء افترضوا أن هذه النصوص مرتبطة بالنجاسة، في حين لا دليل واضحاً على ارتباطها بها في مثل اليد والأواني وغيرها مما هو في معرض الوصول إلى الفم، ودعوى الارتباط تحتاج لدليل. وأمّا سائر النصوص فضعيفة الإسناد، مثل خبر الأربعمائة الذي رواه الصدوق، وخبر أبي سهل القرشي الضعيف بسهل بن زياد وبأبي سهل القرشي نفسه أيضاً.

والحاصل أنّنا أمام روايتين صحيحتين، مع حوالي ثلاث روايات ضعيفة، وغيرها لا دلالة فيه، والكلّ معارَض بخبر ابن مسكان ـ احتمالاً ـ ولو لم يصحّ سنداً.

وما يعزّز هذا كلّه أنّ أهل السنّة ليس لديهم رواية في نجاسة الكلب عن النبيّ إلا رواية الأمر بغسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبع مرات والتي نقلها مسلم وغيره، وفي المقابل ورد في صحيح البخاري عن ابن عمر أنّه قال: «كانت الكلاب تبول وتُقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله فلم يكونوا يرشّون شيئاً من ذلك». ولهذا حاول بعض فقهاء أهل السنّة تفسير هذا الحديث بأنّه كان في بدو الهجرة وليس في آخرها، وبعضهم أوّله بأنّه يطهر بالجفاف وشروق الشمس، وحمله بعضٌ على تبوّلها خارج المسجد وعدم إحراز نزول رطوبة منها أو أثر باق من البول على أعضائها في المسجد. لهذا يعدّ من الغريب أن لا ينقل فقهاء أهل السنّة ومحدّثوهم أحاديث في نجاسة الكلب رغم ذهاب جمهورهم إلى القول بنجاسته، بل لا نجد في الرواية الإماميّة نسبة النجاسة إلى النبيّ في أيّ حديث، مع أنّه كان من المناسب جداً في مقابل قول المالكيّة الذين كانوا في المدينة في عصر الإمام الصادق ومن

والخنزير[١] البرّيان بجميع أجزائهما وفضلاتهما ورطوباتهما دون البحريّين.

الثامن: المسكر المائع بالأصالة بجميع أقسامه ـ لكنّ الحكم في غير الخمر والنبيذ المسكر مبنيٌّ على الاحتياط، وأما الجامد كالحشيشة ـ وإن غلى وصار مائعاً بالعارض ـ فهو طاهر لكنّه حرام، وأما السبيرتو المتخذ من الأخشاب أو الأجسام الأخر، فالظاهر طهارته بجميع أقسامه[٢].

بعده أن ينقل الإمامُ روايةً نبويّة.

والذي يترجّح بالنظر هو لزوم تطهير الأواني من ولوغ الكلب، حتى لو لم نقل بأنّ الآنية نجسة بالمفهوم المطروح هنا، وأمّا نجاسة الكلب فمبنيّةٌ عندي على الاحتياط الوجوبي، بلا فرق بين الكلاب المستأنسة وغيرها، وبلا فرق بين الظاهر والباطن، وبلا فرق بين الشعر وغيره، وبلا فرق بين كلب الصيد وغيره، والعلمُ عند الله.

هذا كلّه في الطهارة والنجاسة، أمّا الاقتناء والتربية والانتفاع والبيع والشراء فسوف نتكلّم عن ذلك قريباً، وكذلك عند التعليق على مباحث المكاسب المحرّمة من الجزء الثاني من المنهاج، إنْ شاء الله.

(١) على الأقوى في غير شعره، أمّا نجاسة شعره فمبنيّة على الاحتياط الوجوبي.

عدم ثبوت نجاسة الخمر والمسكرات مطلقاً

(٢) المشهور بين فقهاء المسلمين بمذاهبهم نجاسة الخمر العنبي، وعمّمه كثيرون لمطلق المسكر المائع بالأصالة، وبخاصّة النبيذ (بالمصطلح الروائي والفقهي القديم للكلمة)، أمّا المسكر الجامد بالأصالة والذي مثّلوا له بالحشيش، فهو طاهر عندهم. ولكنّ المنسوبَ شيعيّاً إلى الشيخ الصدوق ـ وعباراته تدلّ على ذلك ـ ووالده، وكذلك إلى الجعفي وابن أبي عقيل العماني القولُ بالطهارة، كما أنّ المنسوب في فقه الجمهور القول بالطهارة لجماعة منهم: الشافعي في أحد قوليه، والليث بن سعد (١٧٥هـ)، وداوود الظاهري (٢٧٥هـ)، وربيعة وغيرهم.

وفي العصر الحديث، ظهرت مواقف لبعض الفقهاء. وعلى سبيل المثال، فإنّ السيد محمّد

باقر الصدر خصّص النجاسة في تعليقته على المنهاج بالخمر العنبي دون مطلق المسكر. أمّا السيد الخوئي فاعتبر أنّ غير الخمر والنبيذ يحكم بنجاسته ولو كان مائعاً بناء على الاحتياط دون الفتوى، وتبعه في ذلك جماعة مثل السيد محمّد صادق الروحاني، وهو ظاهر الشيخ جواد التبريزي في غير الخمر العنبي. ولكنّ الشيخ الوحيد الخراساني جعل غير الخمر والنبيذ مبنيّاً على الاحتياط الاستحبابي. وهكذا أفتى السيد السيستاني بنجاسة الخمر العنبي لكنّه اعتبر أنّ إلحاق كلّ مسكر مائع بالأصالة به مبنيٌ على الاحتياط الاستحبابي. أمّا الشيخ محمّد إسحاق الفياض فأفتى صريحاً بعدم نجاسة مطلق المسكرات عدا الخمر العنبي خاصّة.

غير أنّ موقفاً أكثر مخالفةً توحيه عباراتٌ أخرى، فالسيد محمّد الروحاني والشيخ ناصر مكارم الشيرازي والشيخ آصف محسني اعتبروا أنّ نجاسة الخمر العنبي نفسها وكذا كلّ مسكر مائع بالأصل مبنيّة على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى. بل السيد محمود الهاشمي يرى أنّ نجاسة الخمر العنبي مبنيّة على الاحتياط الوجوبي وأمّا سائر المسكرات مطلقاً فطاهرة عنده بلا فرق بين المائعة والجامدة بالأصل أو بالعارض. فيما أفتى السيّد محمّد حسين فضل الله صريحاً بطهارة الخمر وجميع المسكرات بأنواعها مطلقاً. وكذلك الحال مع السيد كاظم الحائري حيث أفتى بطهارة الخمر وجميع المسكرات عدا في مورد الأكل والشرب، فاعتبر أنّ الطعام والشراب الذي يلاقي الخمر والمسكر لا يجوز تناوله إلا بعد تطهيره.

والأقوى ـ بعد مراجعة مختلف الأدلّة عند مختلف المذاهب ـ هو طهارة الخمر وجميع أنواع الأنبذة والمسكرات المائعة والجامدة بالأصل أو بالعارض، وكذا مطلق أنواع الكحول المصنّعة. وكذلك طهارة ما يمكن أن نسمّيه بملحقات الخمر، مثل الفقّاع (كالبيرة المتعارفة اليوم)، والعصائر العنبيّة وأمثالها المغليّة بالنار وغير ذلك.

والمجال لا يَسَع للتفصيل وإلا فالكلام كثيرٌ هنا، فالنصوص القرآنيّة التي استند إليها الشيعة والسنّة لا علاقة لها بنجاسة الخمر نجاسةً عينية حسيّة بالمفهوم الفقهي، وهذا ما عاد وأقرّ به المتأخرون من الفقهاء. والإجماع غير محرز، بل الأمر خلافيٌّ سواء في الوسط

السنّي أم الشيعي. والشهرة واضحة المدركيّة كالإجماع لو كان.

وأمّا الروايات فمتعارضة، فبعضها دلّ على النجاسة وبعضها الآخر دلّ على الطهارة. والغالبيّة الساحقة من روايات النجاسة في مصادر أهل السنّة، وكثير منها في مصادر الشيعة، مرتبط بالأكل والشرب من أواني الخمر وأمثالها، وهذا كما قلنا سابقاً وفصّلناه في كتاب «فقه الأطعمة والأشربة» ليس إلا تحفّظاً عن تناول المسكرات ولو بشكلٍ بسيط، ولا علاقة واضحة له بمفهوم النجاسة، فما قاله السيد الحائري يمكن قبوله، لكنّه لا ربط له بمفهوم النجاسة، فالمنع عن الشرب في أواني الخمر قبل تغسيلها حكمٌ تحفّظي احتياطي لازم، وهو في الوقت عينه يفعل فعل «الاعتبار الأدبي» بهدف سدّ الطرق على تورّط المسلمين في شرب الخمر وخلق حاجز عام عندهم من شربه، وليس لأجل مفهوم النجاسة.

وحملُ روايات الطهارة على التقيّة، كما فعله الكثير من فقهاء الإماميّة، في غاية الغرابة بعد مراجعة المشهد التاريخي الفقهي عند مذاهب المسلمين، بل لو صحّ الحمل على التقيّة لربما كان الأولى حمل روايات النجاسة عليها دون العكس. ورواية علي بن مهزيار التي اعتبرها بعضهم بمثابة علاج للتعارض هي ـ في تقديري ـ تقع نفسها طرفاً في المعارضة؛ إذ لا تشرح لنا غير تكليف علي بن مهزيار نفسه في جواب الإمام له، وهذا غير توضيح الموقف من التعارض، فراجع. بل لو قلنا بنظرها فهو لا يكفي؛ لأنّه يُشترط في الجمع العرفي أن تكون الطائفتان المتعارضتان قابلتين لتحمّل ناتج الجمع بينهما، ومن الواضح أنّه من الصعب جداً هنا أن نقبل أنّ الطائفتين المتعارضتين قابلتان لتحمّل الناتج الذي تقدّمه رواية علي بن مهزيار، إذ لو كانت تقصد ذلك لكانت بياناً رديئاً، هذا مضافاً إلى كونها مجرّد خبر آحادي منفرد. وللموضوع مجالٌ واسع للتفصيل لا يسعه هذا المختصر.

ولا بأس أن أختم هنا بقصّةٍ لطيفة، سمعتُ أحد الفقهاء﵀ ينقلها، حيث قال بأنّ السيد محمّد الروحاني (١٩٩٧م) كان يرى علمياً طهارة الخمر، ولكنّه في الرسالة العمليّة احتاطَ وجوباً، فسأله أحدهم: لماذا تحتاط والنتيجة النهائيّة عندك هي الطهارة؟! فأجابه بأنّ الناس لا تميّز الأشياء عن بعضها، فلو قلنا لهم: الخمر طاهرة ظنّوا أنّنا نقول: يجوز شرب

مسألة ٤٠٦: العصير العنبي إذا غلى بالنار أو بغيرها، فالظاهر بقاؤه على الطهارة، وإن صار حراماً[1]، فإذا ذهب ثلثاه بالنار صار حلالاً، والظاهر عدم

الخمر!

والقصّة على لطافتها يمكن الجواب عنها؛ فإنّ التباس الأمر على الناس ولو كان صحيحاً في الجملة حيث يخلطون الأمور ببعضها أحياناً، وهذا لمستُه شخصيّاً بالتجربة، غير أنّ الفقيه لديه من القدرة على التبيين ولو المتكرّر ما يرفع هذا الالتباس الذي قد يقع بشكل جزئيّ في بداية الأمر، فليس هذا مبرّراً في تقديري ـ لو صحّت القصّة ـ لامتناع الفقيه عن الإفتاء. وقد كان الشيخ محمّد جواد مغنيّة قد انتقد ـ على طريقته ـ السيّدَ الخوئي؛ لاحتياطه هنا في بعض الموارد مخافة مخالفة المشهور في الفتوى، معلِّقاً ـ أعني الشيخ مغنيّة ـ بالقول: «ويلاحظ بأنّ الاحتياط والشهرة ليسا من الأدلّة الشرعيّة، حتى عند السيّد. ورحم الله الشهيد الثاني، حيث قال: العمل بخلاف ما عليه المشهور مشكلٌ، والأخذ بقولهم من دون دليلٍ أشكل».

هذا، ورحم الله جميع العلماء والفقهاء على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم في اتخاذ مواقفهم، ورزقنا ثقافة احترامهم وتقديرهم والانحناء إجلالاً لهم، دون أن تُسلب الأجيال المتخصّصة اللاحقة في الوسط العلمي الديني والحوزوي حقّ التفكير والنقد والمناقشة الموضوعيّة والأخلاقيّة لهم، إنْ شاء الله تعالى.

اختصاص حرمة النبيذ والفقّاع والعصائر بحال إسكارها لا بعنوانها

(١) النبيذ والفقّاع والعصير العنبيّ والعصير الزبيبي والعصير التمري وعصير الحصرم وغير ذلك من العصائر والمشروبات المغليّة ـ بالنار وغيرها ـ وما إلى ذلك، إنّما تحرم حال كونها مسكرة وصدق عنوان المسكر عرفاً عليها ولو بإسكارٍ خفيف، والاحتياط الواجب هو تجنُّبها في حال احتماليّة صيرورتها مسكرة احتماليّةً معقولة معتدّ بها، ولم يحصل التبيّن.

والعبرة في التحريم ليس اسم العصير العنبي المغلي أو الفقّاع أو نحوهما، وليس أصل وجود الكحول، بل النسبة الكحوليّة الموجبة لصدق عنوان المسكر عليه عرفاً، ولو بإسكارٍ

كفاية ذهاب الثلثين بغير النّار في الحليّة[١].

مسألة ٤٠٧: العصير الزبيبي، والتمري لا ينجس ولا يحرم بالغليان بالنار، فيجوز وضع التمر، والزبيب، والكشمش في المطبوخات مثل المرق، والمحشي، والطبيخ وغيرها، وكذا دبس التمر المسمى بدبس الدمعة[٢].

التاسع: الفقاع، وهو شراب مخصوص متخذ من الشعير، وليس منه ماء الشعير الذي يصفه الأطباء[٣].

خفيف. وسيأتي المزيد حول ذلك ذلك في باب الأطعمة والأشربة.

(١) بل يكفي إذا زال وصف المسكريّة منه.

(٢) قد صار الأمر واضحاً مما تقدّم، وأنّ الصحيح هو الطهارة، أمّا الحرمة فمرتبطة بالمسكريّة.

عدم ثبوت محرّم إضافي مستقلّ في نفسه تحت عنوان الفقّاع

(٣) قد قلنا بأنّ الفقّاع إنّما يحرم حال كونه مسكراً وصدق عنوان المسكر عرفاً عليها ولو بإسكارٍ خفيف. **والعبرة في التحريم ليس اسم الفقّاع، وليس أصل وجود الكحول، بل النسبة الكحوليّة الموجبة لصدق عنوان المسكر عليه عرفاً، ولو بإسكارٍ خفيف.**

من هنا، لا يوجد حكمٌ شرعي مستقلّ في الشريعة بعنوانه اسمه تحريم الفقّاع، بحيث كلّما صدق عنوان الفقّاع حرُم مطلقاً، بل هو مجرّد تطبيق للقاعدة الثابتة في الشريعة، والتي تقول: «كلّ ما أسكر كثيرُه فقليله حرام»؛ ولهذا ورد في بعض الروايات حول الفقّاع أنّه «خُميرةٌ استصغرها الناس»، وفي بعضها الآخر تعبير: «خمرٌ مجهول». وعليه فمعيار تحريم الفقّاع مهما سمّيناه اليوم، ليس في كيفيّة صنعه، ولا في النشيش والغليان وغير ذلك، ولا في صدق اسم الفقّاع عليه بحيث تخرج منه نتيجة التخمير فقاقيع من أسفله إلى أعلاه فيحدث ما يُسمّى بالانقلاب فيه، ولا غير ذلك، فهذه ليست إلا علامات قد نرجع إليها وتفيدنا حصول الخمريّة فيه عند الشكّ وعدم العلم، وإنّما المعيار الحقيقي هو في اشتماله على نسبة كحوليّة توجب لو شرب منه الإنسان العادي كثيراً ـ أعني الإنسان غير المدمن

العاشر: الكافر، وهو من لم ينتحل ديناً أو انتحل ديناً غير الإسلام أو انتحل الإسلام وجحد ما يعلم أنّه من الدين الإسلامي، بحيث رجع جحده إلى إنكار الرسالة[1].

عليه والمعتاد جسدُه عليه ـ أن يسكر ولو سُكراً خفيفاً.

وينتج عن ذلك أنّ العبرة ـ حيث يمكن ويتوفّر ـ بالدراسة المخبريّة والكيميائيّة التي تكشف لنا أنّ هذا السائل المتخذ من الشعير أو غيره، هل يحتوي على نسبة كحوليّة توجب الإسكار ـ ولو الخفيف ـ على تقدير الإكثار منه أو لا؟ وليس المهم كيف تمّ تصنيعه؟ وما هو اسمه لغةً وعرفاً؟ وما هي عوارض التصنيع ووقائعه؟ كما يفعل بعض الناس اليوم، فلو صنّعناه بطريقة توجب النشيش والغليان المعروفين وصَدَق عليه اسم الفقّاع عرفاً ولغةً، لكنّنا وضعنا معه حال التصنيع مادّةً تمنع تكوّن نسبةٍ كحوليّة فيه ـ وهذا افتراض فقط ـ فإنّه لا يكون محرّماً؛ لأنّ التحريم لم يثبت للإسم بذاته، بل ثبت له بوصفه مسكراً ولو خفيف الإسكار.

وبهذا نعرف أيضاً أنّ المسكر والفقّاع ليسا نجاستين اثنتين، كما هو ظاهر بيانات الفقهاء في باب النجاسات، بل ينبغي إدراج الفقّاع في المسكر، لا فصله عنه، فليس له عنوانيّة مستقلّة، بل هو مصداق من مصاديق المسكر النجس عند من يقول بنجاسة المسكر، وقد قلنا آنفاً بأنّه لم تثبت نجاسة الخمر ولا المسكر مطلقاً، فالفقّاع ليس بنجس.

(١) هذا التعريف الذي يقدّمه الماتن للكافر ينبغي أن يكون بمعنى موضوع النجاسة عندهم في الفقه، وإلا فهناك بحثٌ طويل في معنى الكفر والكافر في استخدامات الكتاب والسنّة، وهل يشمل الجاحد وغيره أو يختصّ بالجاحد؟ وهل يشمل القاصر والمقصّر أو يختصّ بالمقصّر؟ وهل مفردة «الكفر والكافر» التي تؤخذ صفةً أو موضوعاً أو عنصراً وتترتّب عليها نتائج عدّة في موضوعات مختلفة في الفقه وفي غير الفقه، تعطي في الجميع معنى واحداً أو لا؟ **وعليه، فالتعريف الذي يقدّمه السيّد الماتن هو ـ من وجهة نظرنا ـ تعريفٌ فقهي لما هو عندهم موضوع النجاسة**، ولما لم نكن من القائلين بنجاسة أحد ذاتاً، لهذا سوف نترك الحديث عن تعريف الكفر والإسلام والإيمان إلى موضعه.

نعم إنكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً[١]، ولا فرق بين المرتدّ، والكافر الأصلي، والحربي، والذمي، والخارجي، والغالي والناصب. هذا في غير الكتابي، أما الكتابي فالمشهور نجاسته وهو الأحوط[٢].

عدم ثبوت كون إنكار المعاد موجباً ـ بعنوانه ـ للكفر

(١) **الإيمان بالمعاد من أعظم الاعتقادات الدينيّة ولا سيما في الإسلام، ولكنّ إنكاره لا يوجب الكفر بعنوانه ما لم يرجع إلى إنكار أحد الركنين الأساسيّين وهما: التوحيد والرسالة**، وما استشهد به الماتن في بحوثه الاستدلاليّة غايته إثبات أهميّة الإيمان بالمعاد، أمّا ترتيب الكفر على إنكاره بعنوانه فغيرُ واضح.

طهارة مطلق الإنسان

(٢) اشتهر في مذهب الإماميّة ـ خلافاً لجمهور فقهاء المسلمين ـ القولُ بنجاسة غير المسلم، سواء كان من أهل الكتاب أم من غيرهم، بل قال جماعةٌ منهم بنجاسة بعض المنتسبين للإسلام أيضاً كالغلاة والنواصب والخوارج، بل قال بعضٌ بنجاسة مطلق غير الإمامي الاثني عشري من مذاهب أهل السنّة وأمثالهم، بل نُسب القول بنجاسة ولد الزنا ولو كان أبواه مسلمين إلى الشيخ الصدوق والسيد المرتضى. ولعلّ ابن إدريس الحلّي يوافق أيضاً على نجاسة ابن الزنا؛ لأنّه كان يعتقد بكفر ولد الزنا مطلقاً، في رأيٍ خالف فيه ـ ﷺ ـ جمهورَ الفقهاء.

وقد حدث تحوّلٌ تاريخي على مستوى هذا الرأي في القرن العشرين، وبخاصّة على يد السيّد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) في قضيّة طهارة أهل الكتاب، ثمّ السيّد محمّد باقر الصدر في قضيّة طهارة الإنسان، فاشتهر ـ وإلى اليوم ـ القول بطهارة أهل الكتاب دون غيرهم. ثمّ أخذ القول بطهارة مطلق الإنسان يحظى بحضور متزايد تدريجيّاً في الأوساط البحثيّة الفقهيّة بل والفتاوى العمليّة، فاحتاط وجوباً في نجاسة الكافر غير الكتابي غيرُ واحدٍ، من أمثال: السيد محمّد باقر الصدر، والسيد محمّد سعيد الحكيم، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد كاظم الحائري، والسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والسيد علي

السيستاني في رأيه الأخير، الذي عدل فيه عن الإفتاء بنجاسة غير أهل الكتاب إلى الاحتياط، وغيرهم. **بل قد أفتى بطهارة مطلق الإنسان جماعةٌ، منهم:** السيد محمّد حسين فضل الله، والشيخ إبراهيم الجناتي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعليقته الأخيرة على العروة الوثقى، ونُقل عن السيد محمّد سعيد الحكيم قبيل وفاته، وغيرهم.

والأقوى هو القول بطهارة الإنسان مطلقاً، سواء كان منتسباً للإسلام ـ كالخوارج والنواصب والمجبرة والمجسّمة والصوفية والقائلين بوحدة الوجود والغلاة ومطلق مذاهب المسلمين من الشيعة والسنّة و.. ـ أو لا، كتابيّاً أو غيره، مؤمناً بدينٍ ما أو ملحداً تماماً، مرتدّاً عن الإسلام أو غير مسلم من الأصل، وسواء كان ابن زنا أم لا، مقصّراً في كفره أو قاصراً، فهؤلاء جميعاً طاهرون من حيث ذواتهم.

بطلان القول بتكفير ابن الزنا

ولا بأس هنا من الإشارة إلى موضوع تكفير ابن الزنا، وذلك أنّه يعتبر الموقف من «الهويّة الدينيّة» و «المصير الأخروي» لولد الزنا من القضايا ذات الطابع الإشكالي في بعض زوايا البحث في التراث الديني، فإذا كان ابن الزنا صغيراً وكان أحد والدَيه على الأقلّ مسلماً، أو كان صغيراً مميّزاً أو كبيراً بالغاً، ولكنّه أعلن الشهادتين وعاش حياة المسلمين مؤمناً بالله سبحانه، فهل يعتبر مسلماً نتعامل معه معاملة المسلمين أو يُحكَم بكفره؟ وماذا عن مصيره الأخروي؟ هل يدخل الجنّة إذا كان إنساناً صالحاً في الدنيا، أو أنّه يدخل النار حتماً مهما بدا لنا في الدنيا أنّه مؤمن صالح؟

ذهب الشيخ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) إلى الحكم بكفر ابن الزنا، في رأيٍ مخالف لجمهور العلماء، ورتّب على ذلك مجموعةً من الأحكام، كتحريم مناكحته؛ لأنّ القرآن حرّم نكاح الكافر، وعدم اعتبار شهادته، وعدم اعتبار عتقه، فإنّ هذه كلّها مشروطة بعدم الكفر، وابن الزنا عنده كافر. **بل قد نُسب القول بكفر ونجاسة ولد الزنا إلى السيد المرتضى والشيخ الصدوق أيضاً. وقد ذهب المحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) إلى أنّ ابن الزنا يقع في حالةٍ وسطى بين الإسلام والكفر؛** لهذا فهو لا يدخل الجنّة، لكنّه لا يدخل النار. ورأى البحراني ـ يتابعه هنا الشيخ جواد التبريزي ـ أنّ ابن الزنا المؤمن يُثاب يوم القيامة في

مسألة ٤٠٨: عرق الجنب من الحرام طاهر ولكن لا تجوز الصلاة فيه على الأحوط الأولى. ويختصّ الحكم بما إذا كان التحريم ثابتاً لموجب الجنابة بعنوانه كالزنا، واللواط، والاستمناء، بل ووطئ الحائض أيضاً، وأما إذا كان بعنوان آخر كإفطار الصائم، أو مخالفة النذر، ونحو ذلك فلا يعمّه الحكم[1].

النار، أي يكون ثوابه منها، فهو يعيش في النار لكنّه لا يعذّب بها بل يأخذ نعيمه الذي يصله إلى بيته الذي في جهنّم. وقد وردت الروايةُ في هذا الأمر أيضاً.

لكنّ الأقوى هو أنّ ابن الزنا كسائر الناس يحكم بإسلامه على القواعد عينها التي نحكم فيها بإسلام شخص، ويحكم بكفره على القواعد عينها التي نحكم فيها بكفر آخر. كما أنّه طاهر ذاتاً ـ من حيث هو ابن زنا ـ حتى لو قلنا بنجاسة الكافر. وأمّا مصيره الأخروي فهو كغيره لا يغيّر كونُه ولداً غير شرعي من معايير الثواب والعقاب في حقّه شيئاً، كسائر الناس تماماً.

والذي دفع بعض العلماء للقول بكفره، ثمّ ترتيب آثار النجاسة عليه (إلى اليوم ما يزال الفقهاء يبحثون حول نجاسة وطهارة ابن الزنا في قسم النجاسات من كتاب الطهارة، وبعضهم يرى أنّه لا مانع من القول بنجاسته دون كفره، فهو نجس لكنّه غير كافر)، أو حكمهم بدخوله النار، هو الروايات، حيث وردت روايات في ذلك تفوق الخمس عشرة رواية لها دلالة مباشرة أو غير مباشرة عندهم، كما استدلّوا بأدلّةٍ اعتبارية أيضاً، وكلّها غير مقنعة، وخضعت لمناقشاتٍ متعدّدة. وقد بحثناها مفصّلاً في محلّه من كتابنا (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، فراجع.

طهارة عرق الجُنب من الحرام وجواز الصلاة فيه

(١) ذهب الكثير من فقهاء الإماميّة إلى نجاسة عرق الجنب من الحرام، سواء كان في البدن أم اللباس، وسواء في ذلك الرجل والمرأة. وهو العرق الذي يكون بسبب الجنابة المحرّمة ـ كالزنا ـ أو بعدها، فالمجنب من حرام عرقُه يكون نجساً ولو حدث هذا العرق بعد الجنابة المحرّمة، مادام لم يرتفع عنوان المجنب عنه بمثل الاغتسال. وخصّص بعضُهم

الحكم بالمحرّم ذاتاً كالزنا، فيما عمّمه بعضٌ آخر للمحرّم بالعرض كمقاربة الزوجة في نهار شهر رمضان المبارك مع ثبوت وجوب الصيام. فيما ذكر آخرون تفصيلاً آخر بين موجب الجنابة بعنوانه الشامل لمثل الزنا والاستمناء واللواط ومقاربة الحائض، وبين ما يوجب بغير عنوانه مثل مخالفة النذر أو إفطار الصائم، ولعلّ المراد واحد.

وهذا الفريق من الفقهاء بحثوا هنا في أنّه لو اغتسل بالماء الحارّ من هذه الجنابة المحرّمة أشكل الأمر، حيث إنّه قبل انتهاء الغسل سوف يتواصل خروج العرق منه بسبب حرارة الماء، فيتنجّس البدن باستمرار فيشكل الأمر، ولهذا ذهبوا إلى ضرورة أن يغتسل بمثل الماء البارد حذراً من هذا المحذور.

وهذه المسألة ـ أعني موضوع نجاسة عرق الجنب من الحرام ـ ابتلائيّةٌ جداً، فإنّه بعد البناء على حرمة الاستمناء يكون العرق الذي يخرج من المستمني ـ ولو بعد انتهاء الاستمناء وقبل الغسل ـ نجساً.

وخالف في هذا الحكم كلّه كثيرٌ من فقهاء الإماميّة، فقالوا بعدم نجاسة عرق الجنب من الحرام مطلقاً، بل إنّما لا تصحّ الصلاة فيه، فهذا العرق مانعٌ عن صحّة الصلاة لا أنّه نجس. والفرق بينهما أنّه لو أزيل العرق مثلاً عن الثوب بغير وسائل التطهير الشرعيّة، كفى في صحّة الصلاة على الرأي الثاني دون الأوّل، ولو مسّت اليد الثوب الذي عليه العرق تنجّست على الرأي الأوّل دون الثاني، ولو سقطت نقطة من هذا العرق في الإناء حرم شرب الماء على الرأي الأوّل دون الثاني، وهكذا. **لكنّ فريقاً ثالثاً له أنصار كثر أيضاً قالوا بعدم كون عرق الجنب من الحرام نجساً، ولا مانعاً عن صحّة الصلاة.** وكثير من الفقهاء المعاصرين يرون هذا الرأيَ الثالث أو يحتاطون في المانعيّة. وعلى أيّ حال، فمورد البحث عند الجميع هنا هو خصوص العَرَق، لا أيّ شيء آخر كاللُّعاب أو الدموع أو غيرهما، فهذه لا إشكال فيها.

والأقوى هو صحّة الرأي الثالث، وهو عدم نجاسة عرق الجنب، سواء كانت الجنابة من حلال أم حرام، وعدم كونه مانعاً عن صحّة الصلاة، بلا فرقٍ في ذلك كلّه بين كون الحرمة ذاتيّةً أو عرضيّة.

مسألة ٤٠٩: عرق الإبل الجلالة، وغيرها من الحيوان الجلال طاهر، ولكن لا تجوز الصلاة فيه[١].

والمستند العمدة في هذه المسألة كلّها مجموعة من الروايات إلى جانب دعوى الإجماع والشهرة من قبل الفريق الأوّل والثاني تقريباً، لكنّ الحقّ أنّ المسألة خلافيّة منذ قديم الأيّام، والشهرة ليست حجّة في نفسها ولا توجب ـ ما لم يكن وثوقٌ اطمئنانيٌّ شخصي ـ تصحيحَ الخبر الضعيف. والروايات هنا قليلة جداً تقارب أصابع اليد الواحدة، وكلّها ضعيفة الإسناد تعاني من مشاكل متعدّدة ومن إرسال، بل بعضها ورد في مصادر متأخّرة ناقلة أو في مصادر لم يثبت أصلاً كونها تقدّم رواية جديدة غير سائر الروايات، مثل ما جاء في مرسل مبسوط الشيخ الطوسي أو مرسل الفقه الرضوي. **واللافت في بعض هذه الروايات أيضاً أنّ قصّةً واحدة تمّ تكرارها مرّتين لإثبات إمامة الإمام أبي الحسن في مقابل مثل الوقف والواقفة، تارةً مع علي بن مهزيار وأخرى مع إدريس بن داوود (يزداد ـ زياد) الكفرثوثي (الكفرتوتي)، وفي مثل هذه الحال يشكُّ الإنسانُ في صحّة إحدى هاتين القصّتين**، حيث يرتفع احتمال أن تكون قد نُسجت واحدة منهما على منوال الأخرى، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع (اختراع رواياتٍ محاكية) في بعض البحوث الحديثيّة. وهذا كلّه يقلّص عدد الروايات هنا، ومن ثمّ يقلّص درجة الوثوق الصدوري بها.

طهارة عرق الحيوانات الجلالة مطلقاً وجواز الصلاة فيه

(١) الأقرب هو الحكم بالطهارة وجواز الصلاة فيه، وإن كان الأحوط استحباباً هو الحكم بنجاسة مطلق الجلال، والعمدة هنا روايتان، ولنا في نصوص الجلّال كلامٌ بحثناه بالتفصيل في كتاب «فقه الأطعمة والأشربة»، فلا نطيل. وأمّا ما ذهب إليه الماتن من الحكم بالطهارة غايته مانعيّة عرق الجلال عن الصلاة فيه فهو غير مقنع؛ إذ ظاهر الروايتين هو الإرشاد للنجاسة.

خلاصة ما ثبت عندنا نجاسته وما لم يثبت

والمتحصِّل من مجموع تعليقاتنا على الأعيان النجسة، أنّه ـ بصرف النظر عن فكرة عدم تعبديّة واعتباريّة النجاسة ـ فقد:

الفصل الثاني
في كيفيّة سراية النجاسة إلى الملاقي

مسألة ٤١٠: الجسم الطاهر إذا لاقى الجسم النجس لا تسري النجاسة إليه، إلا إذا كان في أحدهما رطوبة مسرية، يعني تنتقل من أحدهما إلى الآخر بمجرّد الملاقاة، فإذا كانا يابسين، أو نديّين جافّين لم يتنجّس الطاهر بالملاقاة، وكذا لو كان أحدهما مائعاً بلا رطوبة كالذهب والفضة، ونحوهما من الفلزات، فإنّها إذا أذيبت في ظرفٍ نجس لا تنجس[1].

مسألة ٤١١: الفراش الموضوع في أرض السرداب إذا كانت الأرض نجسة، لا ينجس وإن سرت رطوبة الأرض إليه وصار ثقيلاً بعد أن كان خفيفاً، فإنّ مثل هذه الرطوبة غير المسرية لا توجب سراية النجاسة، وكذلك جدران المسجد المجاور لبعض المواضع النجسة، مثل الكنيف ونحوه، فإنّ الرطوبة السارية منها إلى الجدران ليست مسرية، ولا موجبة لتنجّسها وإن كانت مؤثرة في الجدار على نحوٍ قد تؤدّي إلى الخراب[2].

أ ـ ثبتت نجاسة كلّ من: بول الإنسان والحيوان محرّم الأكل ولا يُؤكل؛ وغائط ومنيّ ودم الإنسان خاصّة دون غيره؛ والميتة؛ والخنزير في غير شعره.

ب ـ وثبت الاحتياط الوجوبي في نجاسة الكلب مطلقاً، وكذا في شعر الخنزير.

ج ـ ولم تثبت نجاسة كلّ من المسكر مطلقاً وملحقاته؛ والفقّاع؛ والكافر؛ وعرق الحيوان الجلال، وعرق الجنب من الحرام.

(١) مفهوم السراية عرفي تماماً، وبعض الفقهاء هنا تدخّلوا في بعض المصاديق التي مرجعها الأصلي هو العرف. والقدر المتيقّن من انتقال النجاسة هو حالة السراية، وتحقيق السراية موكولٌ للعرف، وعمدة السراية ـ عادةً ـ عبارة عن الرطوبة المسرية، لكن إذا تحقّقت السراية بلا رطوبة ـ وهذا فَرْضٌ ـ وقع التنجيس.

(٢) هذه المسألة مصداقيّة يرجع فيها للعرف، وليست من شؤون الفقيه بما هو فقيه.

مسألة ٤١٢: يشترط في سراية النجاسة في المائعات، أن لا يكون المائع متدافعاً إلى النجاسة، وإلا اختصّت النجاسة بموضع الملاقاة، ولا تسري إلى ما اتصل به من الأجزاء، فإن صبّ الماء من الإبريق على شيء نجس، لا تسري النجاسة إلى العمود، فضلاً عما في الإبريق، وكذا الحكم لو كان التدافع من الأسفل إلى الأعلى كما في الفوارة[١].

مسألة ٤١٣: الأجسام الجامدة إذا لاقت النجاسة مع الرطوبة المسرية تنجس موضع الاتصال، أمّا غيره من الأجزاء المجاورة له فلا تسري النجاسة إليه، وإن كانت الرطوبة المسرية مستوعبة للجسم، فالخيار أو البطيخ أو نحوهما، إذا لاقته النجاسة يتنجّس موضع الاتصال منه لا غير، وكذلك بدن الإنسان إذا كان عليه عرق، ولو كان كثيراً، فإنّه إذا لاقى النجاسة تنجّس الموضع الملاقي لا غير، إلا أن يجري العرق المتنجّس على الموضع الآخر فإنّه ينجّسه أيضاً.

مسألة ٤١٤: يشترط في سراية النجاسة في المائعات أن لا يكون المائع غليظاً، وإلا اختصّت بموضع الملاقاة لا غير، فالدبس الغليظ إذا أصابته النجاسة، لم تسر النجاسة إلى تمام أجزائه، بل يتنجّس موضع الاتصال لا غير، وكذا الحكم في اللبن الغليظ. نعم إذا كان المائع رقيقاً سرت النجاسة إلى تمام أجزائه، كالسمن، والعسل، والدبس، في أيام الصيف، بخلاف أيام البرد، فإنّ الغلظ مانع من سراية النجاسة إلى تمام الأجزاء. والحدّ في الغلظ والرقّة، هو أن المائع إذا كان بحيث لو أخذ منه شيء بقي مكانه خالياً حين الأخذ وإن امتلأ بعد ذلك، فهو غليظ، وإن امتلأ مكانه بمجرّد الأخذ، فهو رقيق[٢].

---

(١) قد تقدّم الحديث عن هذه المسألة بعينها في مطلع الفصل الثاني من المبحث الأوّل من مباحث كتاب الطهارة، وهو مبحث أقسام المياه وأحكامها، فراجع حتى لا نعيد.

(٢) ما أفاده الماتن في هذه المسألة هو الصحيح، وقد وردت فيه بعض النصوص، وهو على

مسألة ٤١٥: المتنجّس بملاقاة عين النجاسة كالنجس، ينجس ما يلاقيه مع الرطوبة المسرية، وكذلك المتنجس بملاقاة المتنجس، ينجس الماء القليل بملاقاته، وأما في غير ذلك فالحكم بالنجاسة مبنيّ على الاحتياط[1].

مقتضى القاعدة، لكنّ تمييزَه في آخر المسألة بين الغلظة والرقّة هنا ليس أمراً شرعيّاً، بل مرجعه العرف، وهو من نوع تحديد معيار مصداقي.

تنجيس المتنجِّس، حكمه وصوره

(١) **اشتهر بقوّةٍ بين متأخّري فقهاء الإماميّة القول بتنجيس المتنجّس، حتّى ادّعي عليه الإجماع**، وهذا يعني أنّ ملاقاة عين النجاسة يوجب تنجّس الملاقي، وكذلك ملاقاة الملاقي لعين النجاسة يوجب تنجّس ملاقيه ولو لم يكن على الملاقي الأوّل عينُ نجاسةٍ.

لكنّ دراسةً تاريخية للمسألة ـ أشار إليها العديد من كبار الفقهاء، ليس آخرهم المحقّق الهمداني والسيد الخوئي ـ تؤكّد أنّ موضوع تنجيس المتنجّس (الجامد على الأقلّ) رغم كثرة الابتلاء به لم يتعرّض له جمهور المتقدّمين من الفقهاء أصلاً، وليس لهم في هذا الأمر عين ولا أثر، حتى أنّ الحلّي وأمثاله في القرنين السابع والثامن الهجريّين ذهبوا لعدم تنجيس المتنجّس، ويستوحى من كلماتهم أنّه لا عين ولا أثر لهذه المسألة قبلهم، بل ذهب بعض المتأخّرين مثل الآخوند الخراساني والمحقّق الهمداني إلى أنّه لا عين ولا أثر لفكرة تنجيس المتنجّس في الروايات، رغم أنّ القائلين بتنجيس المتنجّس طرحوا الكثير من الروايات لإثبات فكرتهم. وذهب جماعة ـ منهم السيد الماتن ـ إلى أنّ المتنجّس بملاقاة عين النجاسة كالنجس، ينجّس ما يلاقيه مع الرطوبة المسرية، وكذلك المتنجّس بملاقاة المتنجّس ينجّس الماء القليل بملاقاته، وأمّا في غير ذلك فالحكم بالنجاسة مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي. أمّا السيد محمّد الروحاني فاعتبر أنّ المتنجّس الأوّل ينجّس مطلقاً، أمّا الثاني وما بعده فلا ينجّس إلا المائعات دون الجوامد. أمّا السيد السيستاني فحكم بعدم تنجيس المتنجّس الثالث مطلقاً. واحتاط وجوباً السيّد محمّد صادق الروحاني في تنجيس المتنجّس الأوّل لغير المائعات، وذهب السيّد محمّد باقر الصدر إلى أنّ المتنجّس إذا لم يكن

مائعاً ولم يكن قد تنجّس بعين النجس ولا بالمائع المتنجّس بعين النجس، لا يكون منجّساً، وقريب منه بل مطابق له ما ذهب إليه السيّد محمود الهاشمي. واشتهر بين بعض الفقهاء أنّه مع قلّة الوسائط يحصل التنجيس وأمّا مع كثرتها فلا، وممّن قال بذلك السيّد روح الله الخميني والشيخ فاضل اللنكراني والشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي وغيرهم. واحتاط السيّد فضل الله في المتنجّس الجامد الأوّل، أمّا المتنجّس الثاني وغيره فحكم فيهما بالطهارة، إلى غير ذلك من الآراء الكثيرة والتفاصيل المتشعّبة في هذه المسألة. أمّا الفقه السنّي فالمعروف بينهم أنّ المالكية لا ترى تنجيس المتنجّس، فيما البقيّة يرون التنجيس في الجملة.

والأقرب هو:

أ ـ إنّ عين النجاسة توجب تنجيس ما يلاقيها مطلقاً، مائعاً كان ملاقيها أم جامداً، مع تحقّق شروط التنجيس المتقدّمة آنفاً.

ب ـ إنّ المتنجّس المائع ـ كالماء ـ الملاقي لعين النجاسة (وهو ما يسمّى بالمتنجّس الأوّل المائع)، ينجّس ما يلاقيه، فلو تنجّس الماء الذي في الإبريق بسقوط قطرة بول فيه، فإنّ هذا الماء لو وقع على الثوب فإنّه ينجّسه، فلا يمكن الصلاة بهذا الثوب قبل تطهيره، وكذلك لو وقع هذا الماء على ماء آخر فإنّه ينجّسه.

ج ـ إنّ المتنجّس المائع ـ كالماء ـ الملاقي لملاقي عين النجاسة (وهو ما يسمّى بالمتنجّس الثاني المائع)، لا ينجّس ما يلاقيه (سواء قلنا بأنّه متنجّس أم لا)، سواء كان ما لاقاه جامداً أم مائعاً، فلو تنجّس الماء الذي في الإبريق بقطرة بول، ثم سقط شيء من هذا الماء في طشتٍ فيه ماء، فإنّه يُحكم بنجاسة الماء الذي في الطشت، لكن لو سقط شيءٌ من ماء الطشت على ماءٍ ثالث لم يحكم بنجاسة الماء الثالث. وكذلك لو وقع شيء من ماء الطشت هذا على اليد أو الثوب مثلاً، فإنّه لا يُحكم بنجاسة اليد ولا الثوب. وعليه فالمتنجّس المائع الثاني، فضلاً عن الثالث والرابع وغيرهما، لا ينجّس ما يلاقيه مطلقاً.

د ـ إنّ المتنجّس الجامد لا ينجّس ما يلاقيه مطلقاً، مائعاً كان الملاقي أم جامداً، بلا فرقٍ في ذلك بين المتنجّس الأوّل أو الثاني أو الثالث أو غير ذلك، فلو تنجّست اليد بالبول، ثمّ زالت عين النجاسة زوالاً عرفيّاً، فلاقت اليدُ الثوبَ لم ينجس الثوب، وكذا لو لاقت هذه

مسألة ٤١٦: تثبت النجاسة بالعلم، وبشهادة العدلين، وبإخبار ذي اليد، بل بإخبار مطلق الثقة أيضاً على الأظهر[1].

اليد ماءً، فإنّه لا ينجس هذا الماء، وهكذا. وإن كان الأحوط استحباباً هو الحكم بتنجّس خصوص الماء الملاقي للجامد المتنجّس الأوّل خاصّة، وكذلك الأحوط استحباباً القول بتنجيس الجامد الذي تنجّس بالمائع المتنجّس بعين النجس.

والنتيجة: إنّ ملاقاة عين النجاسة أو ملاقاة خصوص المائع الأوّل المتنجّس بعين النجاسة نفسها، يوجب تنجيس الملاقي، وأمّا في غير ذلك فلا تنجيس مطلقاً، وإن كان الاحتياط حَسَناً في بعض الصور، كما بيّنّا.

ملاحظة توضيحيّة: قلنا بأنّ المتنجّس الأوّل المائع منجِّس، وفي الوقت عينه قلنا بأنّ المتنجّس الأوّل الجامد غير منجّس، وهنا لابدّ من توضيح أمرٍ، وهو أنّه لو فرضنا أنّ بولاً سقط في ماءٍ قليل فنجّسه، فصار الماء متنجّساً (متنجّس أوّل مائع)، ثم سُكب هذا الماء على الأرض، فإن بقي الماء على الأرض واتصلت يدنا بالأرض، فهنا يحكم بنجاسة اليد؛ لأنّ اليد لاقت المتنجّس الأوّل المائع؛ لكونه ما زال بعينه على الأرض، أمّا لو جفّ الماء، ظلّت الأرض متنجّسةً، لكنّه لو لاقت يداً رطبة أو صببنا ماء طاهراً قليلاً على الأرض فصارت مرّةً ثانية رطبة، فهنا لا يحكم بنجاسة ملاقي الأرض؛ لأنّ المتنجّس الجامد لا ينجّس مطلقاً.

والكلام في الأدلّة والمناقشات لا يسعه هذا المختصر، إذ الروايات المتعرَّض لها هنا، والمحتمل دلالتها على التنجيس أو على عدمه، كثيرةٌ ومتداخلة، ولا يمكن عرض التحليل باختصار، فنوكله لمناسبةٍ أخرى.

(١) ثبوت النجاسة بالبيّنة أو بإخبار ذي اليد أو بإخبار مطلق الثقة مشروطٌ بحصول الوثوق، وقد حقّقنا في محلّه بالتفصيل مسألة حجيّة الخبر في الموضوعات، فراجع كتابنا (الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ٢: ١٣٩ ـ ١٨٦). والقدر المتيقّن من السيرة العقلائية في حجيّة إخبار ذي اليد هو حال الوثوق لا مطلقاً، والنصوص الواردة قليلةٌ وغيرُ دالّةٍ.

مسألة ٤١٧: ما يؤخذ من أيدي الكافرين من الخبز والزيت والعسل ونحوها من المائعات والجامدات طاهرٌ، إلا أن يُعلم بمباشرتهم له بالرطوبة المسريّة، وكذلك ثيابهم، وأوانيهم[١]، والظنّ بالنجاسة لا عبرة به.

الفصل الثالث
في أحكام النجاسة

مسألة ٤١٨: يشترط في صحّة الصلاة الواجبة والمندوبة، وكذلك في أجزائها المنسيّة[٢]، طهارة بدن المصلّي وتوابعه، من شعره وظفره ونحوهما، وطهارة ثيابه، من غير فرق بين الساتر وغيره[٣]. والطواف الواجب والمندوب كالصلاة في

---

(١) هذه المسألة إن قُصد منها موضوع التنجّس بذوات الكفّار، فقد قلنا سابقاً بأنّ مطلق الإنسان ـ مسلماً كان أو غير مسلم ـ طاهر، فلا موضوع لهذه المسألة من هذه الزاوية، وإن كانت على المبنى صحيحة، وإن قصد منها ملاحظة ما يتعاطونه من النجاسات التي لا يتحفّظون منها كالخنزير، فما ذكره الماتن صحيح.

(٢) وكذلك ركعة الاحتياط، دون سجود السهو أو سجدة الشكر أو التلاوة، فلا يشترط فيها الطهارة الخبثيّة. كما لا تشترط الطهارة في مقدّمات الصلاة كالأذان والإقامة ولا في تعقيباتها ولواحقها ما لم يُحسب شيء منها جزءاً من الصلاة أو محكوماً بحكمها، وسوف يأتي الحديث عن موضوع وجوب الإقامة وعدمه قريباً إنْ شاء الله.

(٣) **القدر المتيقّن هنا هو مانعيّة النجاسة عن صحّة الصلاة، وأمّا شرطيّة الطهارة للصلاة، فهي مشكوكة**، لا لأنّه لا يصحّ التعبير عن الشرطيّة بلسان النهي أو عن المانعيّة بلسان الأمر أحياناً، بل لأنّ مجمل النصوص هنا تركّز على التحذير من الصلاة في النجاسة، لا أنّها تدعو للصلاة بالثوب الطاهر، بخلاف باب الطهارة الحدثيّة فإنّ الكثير من ألسنة النصوص هناك ـ قرآناً وسنّةً ـ تدعو للطهارة. وتظهر الثمرة في مواضع، منها ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ عند التعليق على (المسألتين رقم: ٤١٩، ٤٢٩).

هذا، والصحيح أنّه لا تصحّ الصلاة بالنجاسة، وفاقاً لجمهور فقهاء الإسلام، وخلافاً

ذلك[١].

مسألة ٤١٩: الغطاء الذي يتغطّى به المصلي إيماءً إن كان ملتفّاً به المصلّي بحيث يصدق أنّه صلّى فيه، وجب أن يكون طاهراً، وإلا فلا[٢].

لبعض المالكيّة الذين قالوا بأنّه تصحّ، وأنّ الطهارة ليست شرطاً أساساً عندهم كما أنّ النجاسة ليست مانعاً.

عدم ثبوت اشتراط الطهارة من الخبث في الطواف

(١) **في اشتراط الطهارة من الخبث أو مانعيّته في الطواف نظرٌ، والأقرب عدم الاشتراط، بلا فرق بين الطواف الواجب أو المندوب**، فإنّ العمدة روايتان آحاديّتان ضعيفتا الإسناد، بل ترجعان لرواية واحدة وهي رواية يونس بن يعقوب، وهما معارَضَتَان ـ بنحوٍ ما ـ بمرسل البزنطي. والماتن بنى على شرط الطهارة من الخبث في الطواف اعتماداً على إحدى الروايتين على قانون وثاقة رجال كامل الزيارات، الذي وثّقَ من خلاله الحكمَ بن مسكين، والمفترض عدوله عن هذه الفتوى بعد تغيير مبناه في كامل الزيارات، والعلمُ عند الله.

وقد بنى بعضهم هذه المسألة على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى، من أمثال السيد محمّد الروحاني والسيّد محمّد حسين فضل الله والسيّد محمود الهاشمي الشاهرودي والسيّد محمّد صادق الروحاني،، فيما بنى الشيخ محمّد إسحاق الفياض والشيخ محمّد اليعقوبي المسألةَ هنا على الاحتياط الاستحبابي، وهذا كلّه مختصّ بالطواف، وإلا فشرط الطهارة من الخبث أو مانعيّته في صلاة الطواف واضح، وليس كلامنا فيه.

(٢) هذه مسألة مصداقيّة، وذلك أنّ العبرة بطهارة ثوب المصلّي ولباسه، ويوكل عنوان الثوب واللباس إلى العرف، فإن رأى أنّ ما يلتفّ به يصدق عليه أنّه لباسه وثوبه، لزمت طهارته، وإلا فلا، ومع الشكّ تجوز الصلاة به على القول بالمانعيّة ولا تجوز على القول بالشرطيّة؛ وذلك تمسّكاً بأصل عدم وجود المانع، وبضمّ الوجدان إلى الأصل تصحّ الصلاة، وليس تمسّكاً بأصل البراءة حتى يقال بأنّه يجري عند الشك في المانعيّة ولا يجري عند الشك في وجود المانع نفسه.

مسألة ٤٢٠: يشترط في صحّة الصلاة طهارة محلّ السجود[١]، وهو ما يحصل به مسمّى وضع الجبهة، دون غيره من مواضع السجود، وإن كان اعتبار الطهارة فيها أحوط استحباباً[٢].

مسألة ٤٢١: كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة بحكم النجس، فلا يجوز لبسه في الصلاة، ولا السجود عليه[٣]، بخلاف ما هو من أطراف الشبهة غير

عدم ثبوت شرط طهارة مكان المصلي ولا موضع سجوده بعنوانهما

(١) على الأحوط استحباباً؛ فإنّه وإن كان خبر ابن محبوب صحيح الإسناد بطريق الطوسي دون طريق الصدوق، ويساعده دعوى الإجماع، إلا أنّ الروايات متعارضة، وبعضها يدلّ على جواز الصلاة في النجاسة الجافّة بلا تطهير وبعضها ينفي، كما أنّ بعض ما يدلّ على الجواز مطلقٌ من ناحية مواضع السجود، مع أنّ المقام مقام بيان وتفصيل، والإجماع المدّعى ـ لو تمّ ـ فهو اجتهاديّ، ناتجٌ عن مقارنة النصوص وترجيح مجموعة على أخرى، وفي مثل هذه الحال لا يكون تعبُّدِيّاً كاشفاً، ودلالات بعض النصوص التي تقف لصالح الشرطيّة غير واضحة، والشهرة ليست بحجّة.

وأمّا القول بأنّ النجاسة تنتقل عادةً إلى الجبهة وبخاصة من حيث التعرُّق، فهذا أقصاه التفصيل بين كون النجاسة تنتقل وغيرها، لا القول بشرط الطهارة في موضع السجود بعنوانه، بل هذا مبنيٌّ على تنجيس المتنجّس، وحيث لا نقول بتنجيس المتنجّس الجامد مطلقاً كما تقدّم، لهذا لا يكون لهذه المسألة موضوع عندنا هنا، إلا إذا كان هناك ماء متنجس موجود على محلّ السجود وكان مائعاً أوّل، حيث نقول بتنجيس المتنجّس المائع الأوّل كما تقدّم في بحث سراية النجاسة.

(٢) هذا هو الصحيح، أي عدم اشتراط الطهارة في سائر مواضع السجود أيضاً، خلافاً لجمهور فقهاء أهل السنّة من اشتراط كون مكان المصلّي طاهراً. لكن هذا كلّه فيما إذا لم تكن النجاسة التي في موضع المصلّي توجب لو صلّى عليها انتقالها إلى بدنه أو لباسه، وإلا بطلت الصلاة من هذه الناحية، وهذا واضحٌ.

(٣) هذا واضحٌ على القول بالشرطيّة، أمّا على القول بالمانعيّة فيجوز له الصلاة في أحدها.

المحصورة.

مسألة ٤٢٢: لا فرق في بطلان الصلاة لنجاسة البدن أو اللباس أو المسجد بين العالم بالحكم التكليفي أو الوضعي، والجاهل بهما عن تقصير، وكذلك فيما إذا كان المسجد نجساً في السجدتين معاً حتى إذا كان الجهل عن قصور، وأمّا في غير ذلك، فالأظهر صحّة الصلاة في موارد الجهل القصوري لاجتهادٍ أو تقليد[١].

مسألة ٤٢٣: لو كان جاهلاً بالنجاسة، ولم يعلم بها حتى فرغ من صلاته، فلا إعادة عليه في الوقت، ولا القضاء في خارجه[٢].

مسألة ٤٢٤: لو علم في أثناء الصلاة بوقوع بعض الصلاة في النجاسة، فإن كان الوقت واسعاً بطلت واستأنف الصلاة[٣]، وإن كان الوقت ضيقاً حتى عن

---

(١) إنّ الحكم ببطلان الصلاة مع الجهل التقصيري بالحكم، مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، إذ قد يقال بأنّ المفهوم من أدلّة مانعيّة النجاسة أو شرطيّة الطهارة هو أنّ المكلّف في ظرف علمه بالحكم أو الموضوع ليس له الصلاة ولا تصحّ صلاته، أمّا إذا كان لا يعرف الحكم، فإنّ صلاته صحيحة؛ لعدم وضوح وجود إطلاقات في الأدلّة هنا لغير حال العلم والعمد. ودعوى أنّه يلزم منه الحمل على الفرد النادر ـ كما أفاده الماتن في بحوثه الاستدلاليّة ـ غير واضحة، فإنّ الشريعة وضعت الحكم وتمّ تبيينه حتى لو كان مصداقه قليلاً. نعم إذا كان متردّداً ومع ذلك قصّر في المعرفة فيمكن أن يقال ببطلان صلاته مع النجاسة بناءً على عدم إمكان تأتّي قصد القربة منه، ومثل ذلك كلّ مورد يكون تحقّق قصد القربة فيه غير مضمون أو غير متوفّر.

(٢) هذا هو الصحيح، وفاقاً للكثير من الإماميّة والمالكيّة، وخلافاً للكثير من الأحناف والحنابلة والشافعيّة.

(٣) على الأحوط وجوباً فيما إذا أمكنه التبديل أو التطهير حال الصلاة بما لا ينافيها، وأمّا إذا كان لا يمكنه التبديل حال الصلاة بما لا ينافيها فالأقوى أنّ عليه استئناف الصلاة بثوب آخر أو بعد تطهيره.

إدراك ركعة، فإن أمكن التبديل أو التطهير بلا لزوم المنافي فعل ذلك، وأتمّ الصلاة، وإلا صلّى فيه، والأحوط استحباباً القضاء أيضاً.

مسألة ٤٢٥: لو عرضت النجاسة في أثناء الصلاة، فإن أمكن التطهير أو التبديل، على وجهٍ لا ينافي الصلاة فعلَ ذلك وأتمّ صلاته ولا إعادة عليه، وإذا لم يمكن ذلك، فإن كان الوقت واسعاً استأنف الصلاة بالطهارة، وإن كان ضيقاً فمع عدم إمكان النزع لبرد ونحوه ولو لعدم الأمن من الناظر، يتمّ صلاته ولا شيء عليه، ولو أمكنه النزع ولا ساتر له غيره، فالأظهر وجوب الإتمام فيه.

مسألة ٤٢٦: إذا نسي أنّ ثوبه نجس وصلّى فيه، كان عليه الإعادة إن ذكر في الوقت، وإن ذكر بعد خروج الوقت، فعليه القضاء. ولا فرق بين الذكر بعد الصلاة، وفي أثنائها مع إمكان التبديل، أو التطهير، وعدمه[1].

عدم بطلان الصلاة بالنجاسة عن جهلٍ أو نسيان

(١) **المشهور بين الفقهاء أنّ المصلّي لو كان عالماً قبل الصلاة بنجاسة بدنه أو ثيابه، ثمّ صلّى ناسياً وفرغ من صلاته، ثم انتبه وتذكّر، فإنّه يلزمه إعادة الصلاة في الوقت وقضاؤها خارج الوقت. وخالف في ذلك جماعة،** فلم يلزموا بالإعادة ولا القضاء، منهم: الشيخ علي الجواهري في تعليقته على العروة. واحتاط وجوباً الشيخ محمّد رضا آل ياسين والسيد عبد الهادي الشيرازي والشيخ محمّد إسحاق الفياض في «تعاليق مبسوطة» وغيرهم، بل نسب المحدّث البحراني القولَ بعدم وجوب الإعادة والقضاء لبعض فضلاء المتأخّرين، وهو المنسوب أيضاً للمحقّق الحلّي والشيخ الطوسي في بعض كتبهما، وللسيد العاملي صاحب المدارك وغيرهم. كما احتاط وجوباً في خصوص القضاء كلّ من: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمود الهاشمي، والسيّد موسى الشبيري الزنجاني. بل إنّ التفصيل بين وجوب الإعادة وعدم وجوب القضاء قولٌ معروف بين المتأخّرين. وذهب السيّد علي السيستاني إلى أنّه لو كان الناسي قد نسي نتيجة إهمال وتساهل فالأحوط وجوباً عليه الإعادة، وإلا

فالأحوط استحباباً الإعادة.

والأقرب هو عدم ثبوت وجوب الإعادة، فضلاً عن القضاء، على ناسي النجاسة، سواء كان نسيانه للحكم أم للموضوع. نعم الاحتياط حَسَنٌ وراجح جدّاً بالإعادة، وبخاصّة في حالة النسيان الآتي من الإهمال والتساهل والذي يمكن أكثر تعقّل مفهوم العقوبة فيه والمؤاخذة عليه.

والروايات الدالّة على الإعادة وإن لم تكن قليلة، بل تقارب العشرة بل وتزيد، غير أنّها معارضة بروايات تدلّ صريحاً على عدم وجوب الإعادة، وهي تبلغ الخمس روايات بل وقد تزيد، وهي مؤيَّدة بقاعدة «لا تُعاد»، بعد تخصيص الطهور فيها بالطهارة من الحدث دون الخبث كما بُحث في محلّه. **فتصوير بعض الفقهاء أنّ روايات نفي الإعادة هي من الشاذّ النادر المهمل المخالف للسنّة الشريفة غريبٌ جدّاً، بل لا بدّ من ضمّ مختلف المجموعات الواردة في باب الصلاة وفي باب الاستنجاء والخلاء وفي باب نواقض الوضوء، والمتصلة بهذا الموضوع،** وهناك سوف نرى أنّ روايات الإعادة معارَضة بعددٍ لا بأس به من روايات النفي، كما أنّ بعض روايات الإعادة يعاني من مشاكل أخرى، من نوع أنّه دالٌّ على وجوب إعادة الوضوء، فيكون معارِضاً للقواعد، بل معارِضاً أيضاً لرواياتٍ أخرى تدلّ على عدم وجوب إعادة الوضوء لمن نسي النجاسة في غير مواضع الوضوء، وهكذا. بل إنّ تعليل بعض الروايات هنا بالعقوبة على النسيان والتساهل لا ينسجم مع طبيعة الإطلاق في سائر الروايات.

وأمّا دعوى أنّ روايات عدم الإعادة ساقطة عن الحجيّة بترك المشهور لها، فهو غير صحيح؛ لأنّ ترك المشهور إذا كان ناتجاً عن إعمال قواعد التعارض فلا يوجب سقوط الروايات عن الحجيّة، كما حقّقناه في محلّه وذهب إليه العديد من الأصوليّين والفقهاء.

وأمّا دعوى أنّ روايات عدم الإعادة تُحمل على التقية ـ بعد فرض أنّه لا مجال للجمع العرفيّ بينها؛ كون النصوص ظاهرة في الإرشاد لا في التكليف، مع أنّه كلامٌ قابل للمناقشة رغم اشتهاره بين المتأخّرين ـ فلا يمكن تفسيره إلا في سياق تقية الإمام الصادق من مالك بن أنس وأصحابه في المدينة، وهو أمرٌ لا تبدو ظروفه الموضوعيّة مُقنعةً، لا في السياق التاريخي ولا في طبيعة الموضوع، فأهل السنّة منقسمون هنا إلى ثلاثة آراء أساسيّة: قولٌ

مسألة ٤٢٧: إذا طهّر ثوبه النجس، وصلّى فيه، ثم تبيّن أنّ النجاسة باقية فيه، لم تجب الإعادة ولا القضاء؛ لأنّه كان جاهلاً بالنجاسة.

مسألة ٤٢٨: إذا لم يجد إلا ثوباً نجساً، فإن لم يمكن نزعه لبردٍ أو نحوه، صلّى فيه بلا إشكال، ولا يجب عليه القضاء، وإن أمكن نزعه فالظاهر وجوب الصلاة

ببطلان الصلاة ووجوب الإعادة، وهو ما ذهب إليه مشهور الحنفيّة والشافعية والحنابلة في وجهٍ، وقولٌ بالصحّة مع عدم وجوب الإعادة، وهو ما اختاره جمهور متأخّري الحنابلة، وقولٌ بالصحّة مع استحباب الإعادة، وهو موقف جمهور المالكيّة، فالتقية لو كانت، فلابدّ من فرضها تقيةً من مالك وأصحابه في المدينة، وهو أمرٌ غير مفهوم في سياقه الزمني في مسألة من هذا النوع، **ونحن لا نقول بفرضية الحمل على التقية فيما لم تكن هناك مبرّرات معقولة احتمالية في الموضوع**، خلافاً لما هو المتداول بين العديد من الفقهاء بالحمل على التقية لمجرّد وجود قول عند أهل السنّة. وأمّا مسلك المحدّث البحراني ومن تبعه في فكرة التقية وإيقاع الخلاف بين الشيعة من قبل أهل البيت أنفسهم فهو خاضع للنقاش في القاعدة نفسها من ناحية، وفي معناه ومعقوليّته في موضوعٍ من هذا القبيل هنا من ناحية أخرى، فتأمّل جيّداً.

هذا، ويلاحظ هنا غياب الرواية النبويّة بين المسلمين، فأهل السنّة ـ كالشيعة ـ ليس لديهم أيّ رواية نبويّة في هذا الموضوع! وأدلّتهم هنا راجعةٌ للقواعد أو القياس أو نحو ذلك. والرواية النبويّة الوحيدة واردةٌ في الصلاة بنجاسة النعلين جاهلاً لا ناسياً، وهي ضعيفة السند أيضاً حتى وفق قواعد أهل السنّة، فراجع، فمن الغريب غياب الرواية النبويّة في موضوع يتوقّع فيه إثارة سؤال أو ظهور تبيين نبويّ ولو من طرق أهل السنّة، بل عادةً ما يبيّن أئمّة أهل البيت روايةً نبويّة أو علويّة في موضوعات من هذا القبيل؛ لتأكيد احتجاجهم أو احتجاج شيعتهم في الموضوع، عندما يكون الفضاء المحيط كلّه معارِضاً لهم، فراجع طريقتهم ـ عليهم السلام ـ في ذلك تعرف، فإمّا لم يكن الفضاء كذلك فلم تكن موجبات التقية متوفّرة أو كان ومع ذلك لم يذكروا روايةً نبويّة، وهو غير متعارف. وعليه فلا دليل معتبراً على لزوم الإعادة والقضاء، بل مقتضى قاعدة «لا تُعاد» هو عدم ذلك. والمقام يتحمّل الكثير من المناقشة والتحليل ممّا نتركه لمناسبةٍ أخرى.

فيه، والأحوط استحباباً الجمع بين الصلاة فيه والصلاة عارياً[١].

مسألة ٤٢٩: إذا كان عنده ثوبان يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما وجبت الصلاة في كلّ منهما[٢]، ولو كان عنده ثوب ثالث يعلم بطهارته تخيّر بين الصلاة فيه، والصلاة في كلّ منهما.

مسألة ٤٣٠: إذا تنجّس موضع من بدنه وموضع من ثوبه، أو موضعان من بدنه، أو من ثوبه، ولم يكن عنده من الماء ما يكفي لتطهيرهما معاً، لكن كان يكفي لأحدهما، وجب تطهير أحدهما مخيّراً[٣]، إلا مع الدوران بين الأقلّ والأكثر[٤]، فيختار تطهير الأكثر.

مسألة ٤٣١: يحرم أكل النجس وشربه[٥]، ويجوز الانتفاع به فيما لا يشترط

---

(١) هذا هو الصحيح خلافاً لما ذهب إليه العديد من فقهاء الشافعية، من عدم جواز الصلاة بالثوب النجس حتى في هذه الحال.

(٢) الأقرب أنّه يكفي أن يصلّي في واحدٍ منهما؛ لأنّ المأخوذ هنا ـ بوصفه قدراً متيقّناً من دلالة النصوص ـ هو مانعيّة النجاسة، وليس شرطيّة الطهارة، والمفروض عدم العلم بالنجاسة في أحد الثوبين بالخصوص، فلا موضوع للمانعيّة هنا.

(٣) بلا فرق بين البدن والثوب، خلافاً لبعض الفقهاء الذين قدّموا تطهير البدن على تطهير الثوب، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

(٤) كمّاً أو كيفاً أو شدّة أو نحو ذلك.

عدم ثبوت حرمة أكل النجاسات والمتنجّسات عدا الخنزير والميتة و..

(٥) **المشهور المعروف بين فقهاء المسلمين أنّه يحرم أكل النجاسات المعيّنة في الشرع كالبول والمنيّ وغيرهما، كما صرّح كثيرون بحرمة أكل المتنجّسات ولو لم تكن فيها عين النجاسة،** كما لو وقعت قطرة دم صغيرة على التفّاحة، فأزال الإنسان الدمَ بخرقةٍ، لكنّه لم يطهّر التفّاحة بالغسل بالماء، فيحرُم أكلها بوصفها متنجّساً، حتى لو لم تكن عليها عين النجاسة. وقد ادُّعي عدم الخلاف في هذه المسألة، بل الإجماع، وقد تعرّض الفقهاء لهذا الموضوع تارةً

فيه الطهارة[1].

في كتاب النجاسات وأحكامها، وأخرى في كتاب الأطعمة والأشربة.

والأقرب عدم وجود دليل معتبر على حرمة تناول النجاسات والمتنجّسات بما هي نجاسات أو متنجّسات. نعم ثبت أنّ بعضَ ما يُعتبر من النجاسات عندهم محرّمُ الأكل بعنوانه، لا بعنوان أنّه من النجاسات، وهو: الميتة بأنواعها، والدم، ولحم الخنزير، والمسكر وما ينضوي تحته وصولاً للفقّاع، والكلب بمقتضى الاحتياط الوجوبي، ومن الطبيعي حرمة أكل الإنسان، انطلاقاً من الارتكاز المبنيّ على الهتك وغيره. فهذه كلّها يحرم أكلها سواء قلنا بطهارتها أم قلنا بنجاستها لا فرق؛ لأنّ تحريمها ثابتٌ لها بعنوانها لا بعنوان كونها نجاسات. أمّا سائر ما عُدَّ من النجاسات ولو عند بعض الفقهاء، مثل البول، والغائط، والمنيّ، وعرق الجنب من الحرام، وعرق الإبل الجلّالة أو مطلق الحيوان الجلّال، وغير ذلك، فليس بحرام أكله ولا شربه.

يُشار إلى أنّه في الفقه الإسلامي كلامٌ كثير حول نجاسة السباع، والضواري، والمسوخ، والثعلب، والأرنب، والفأرة، والعقرب، والوزغ، والمذي، والودي، والقيح والصديد، والقيء المتغيّر بحموضةٍ أو رائحة، وغير ذلك مما لم تثبت نجاسته على التحقيق.

وهكذا الحال في الملاقي لما هو محرّم الأكل من الميتة والمسكر والدم، فإنّه يلزم غسله كما دلّت على ذلك النصوص؛ لتجنّب وجود جزيئات من محرّم الأكل عليه. هذا، وإذا كان شيء من هذه النجاسات أو المتنجّسات أو غيرها مضرّاً بالإنسان ضرراً معتدّاً به، فيحرم للضرر وبالعنوان الثانوي لا لنفسه، وهذا واضحٌ. وقد ذهب الكثير من الفقهاء لتحريم كلّ مُستَخْبَث ومُستَقْذَر، ولكنّه لم يثبت وجود تحريم من هذا النوع.

جواز الانتفاع بالأعيان النجسة والمتنجّسة إلا ما خرج بدليل

(١) ذهب الكثير من متقدّمي الفقهاء إلى أنّه لا يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة مطلقاً، إلا ما خرج بدليلٍ خاصّ، فكلّ ما ثبتت نجاسته حرُم الانتفاع به، ولو الانتفاع غير المتعنون بعنوان تحريمي آخر، فاستخدام الميتة في غير أكلها حرام، والانتفاع بالخمر في غير شربها وبيعها حرام أيضاً، وهكذا.

لكنّ الكثير من الفقهاء المتأخّرين وجمهور الفقهاء المعاصرين ـ وبعض المتقدّمين أيضاً ـ عدلوا عن هذه الفكرة، وقالوا بعكسها تماماً، وهو أنّ كلّ انتفاع في الأعيان النجسة حلال إلا ما خرج بالدليل الخاصّ.

والخلاف أيضاً وقع في المتنجّسات، فهل يجوز الانتفاع بها في غير ما هو محرّم بعنوانه؟ ذهب بعضهم للحرمة وذهب آخرون للجواز، فلو تنجّس الماء فهل يجوز الانتفاع به بجعله للحيوانات تشرب منه أو لا؟

والصحيح هو ما ذهب إليه العديد من المتأخّرين، من أنّ الأصل في الأعيان النجسة والمتنجّسة، هو جواز الانتفاع بها مطلقاً إلا ما خرج بالدليل. وما ثبت بنظري القاصر هنا هو جواز استخدام الخنزير لبعض الانتفاعات غير المرتبطة بأكله، بل واستخدام الخمر بتحويلها لخلّ (وهذا غير صناعة الخمر، فانتبه)، ولا يجب إهدارها وإتلافها بمجرّد صيرورتها خمراً ما دام يمكن تحويلها لخلٍّ، وكذا استخدام الدم للفحوصات والبحوث العلميّة أو حتى لمثل صبغ حائطٍ به، واستخدام العذرة للتسميد، واستخدام المياه المتنجّسة لسقي الزرع فيما لا يلزم منه محذور ثانوي، واستخدام الكلاب لمختلف الأغراض المحلّلة في نفسها، بل حتّى الانتفاع بالميتة في غير ما هو محرّم، مثل استخدام جثث الحيوانات الميتة للتشريح والتعليم، أو لجعلها طعاماً لحيوانات أخرى مملوكة مثلاً، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تضاعفت اليوم في العصر الحديث بسبب توفّر إمكانات جديدة لاستخدام هذه الأشياء.

والنتيجة: حلّيّة استخدام مختلف الأعيان النجسة والمتنجّسة في غير الجهة المحرّمة في استعمالها، وفيما لم يرد فيه بخصوصه نصٌّ مانع، كأكل الخنزير والدم والخمر، ولم يكن المورد مشروطاً بالطهارة، كاستعمال الميتة لباساً في الصلاة.

والأدلّة التي اعتمدها جمهور المتقدّمين خضعت لمناقشات من قبل النقّاد هنا، حتى باتت تُعتبر اليوم في غاية الضعف عند بعضهم، مثل:

أ ـ التمسّك بإطلاق تحريم الميتة والدم والخنزير على أساس أنّ الإطلاق شاملٌ لجميع الانتفاعات.

مسألة ٤٣٢: لا يجوز بيع الميتة، والخمر، والخنزير، والكلب غير الصيود، ولا بأس ببيع غيرها من الأعيان النجسة والمتنجّسة إذا كانت لها منفعة محلّلة معتدّ بها عند العقلاء على نحو يبذل بإزائها المال وإلا فلا يجوز بيعها وإن كان لها منفعة محلّلة جزئيّة على الأحوط[1].

ب ـ الأمر باجتناب الخمر على أساس شمول الاجتناب لكلّ أشكاله.

ج ـ إطلاق تحريم الخبائث.

ووجه الضعف في هذه الأدلّة وأمثالها هو أنّه لا توجد إطلاقات، بل العُرْف يفهم ـ بمناسبات الحكم والموضوع وقرائن السياق ـ أنّ المنظور تحريمه هو الأكل والشرب، تماماً كما ورد تحريم الأمّهات والمحارم في النصّ القرآني، فإنّ التحريم هناك غير مطلق؛ لأنّ المنظور فيه تحريم النكاح، لا أنّه ورد مطلقاً، ثمّ تمّ تخصيصه!

د ـ الاستناد للإجماع. وهو ـ لو تمّ التثبّت منه ـ واضح المدركيّة.

هـ ـ بعض الروايات الضعيفة الإسناد أو الدلالة أو هما معاً، مثل مرسلة تحف العقول وخبر دعائم الإسلام، وروايات إراقة الماء المتنجّس، أو الانتفاع بالدّهن المتنجّس في غير الاستصباح خاصّة، فضلاً عن وجود روايات معارضة لها تفيد الترخيص في الاستعمال غير المحرّم بنفسه، وغير ذلك من الملاحظات التي أجاد النقّاد في تناولها هنا، فراجع حتى لا نطيل.

و ـ الروايات الواردة في خصوص الميتة، والتي وقع فيها تعارض يمنع ـ لوجوه ذكروها هناك ـ من الأخذ بالروايات المانعة، فضلاً عن ضعف أغلب الروايات المانعة نفسها، فراجع.

حكم المتاجرة والتعامل بالنجاسات والمتنجِّسات

(١) المعروف بين كثيرٍ من فقهاء المسلمين حرمة التعامل والمتاجرة بالنجاسات والمتنجّسات، فلا يجوز بيعها، ولا شراؤها، ولا هبتها، ولا جعلها أجرةً في الإجارة، ولا مهراً في النكاح، ولا غير ذلك من أنواع المعاوضات.

والظاهر من كثيرين أنّ هذا التحريم إنّما هو لعنوان كونها نجاسات ومتنجّسات، فهو عنوانٌ مستقل يُعدّ سبباً قائماً بنفسه للتحريم ولبطلان المعاملة، لا لعنوان آخر مثل كونها مما لا منفعة محلّلة لها أو غير ذلك، وإن كان يظهر من أدلّة بعضهم أنّ ذلك راجع لموضوع سلب الماليّة والانتفاعات وغير ذلك.

غير أنّ الكثير من الفقهاء المتأخّرين أجروا مراجعة على هذا الحكم الذي كان مشهوراً سابقاً، وقالوا بجواز المعاملة عليها تكليفاً ووضعاً، لكنّ بعضهم قيّد الحكم بأن لا تباع بقصد أن يستخدمها المشتري في الحرام، كأن يأكلها بناء على حرمة أكل النجس، وبعضٌ آخر قيّد بأن تكون لها منفعة محلّلة مقصودة، مثل بيع العذرة للتسميد والدم لانتفاع المرضى به وغير ذلك، مع استثناءات من ذلك تتّصل بالخمر والمسكر والكلاب والخنازير والميتة بحثوها في محلّه.

وسوف نقوم بتقسيم الحديث عن هذه الأعيان التي صنّفت في عداد النجاسات ضمن مرحلتين: في المرحلة الأولى نتكلّم عن جميع النجاسات والمتنجّسات عدا الكلب والخنزير والميتة والمسكر، أمّا هذه الأربعة فنتحدّث عنها في المرحلة الثانية:

المرحلة الأولى: إنّ الأقرب هو أنّه لو غضضنا الطرف عن موضوع المعاوضة بالمسكر والميتة والخنزير والكلب ـ حيث قد يقال بأنّ لهذه أحكاماً خاصّة ـ فإنّ المعاوضة على سائر ما عُدَّ من النجاسات والمتنجّسات حلالٌ تكليفاً وصحيحٌ وضعاً مطلقاً بالعنوان الأوّلي، بل لا يُشترط أن يكون لهذه الأعيان منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء، فحتى لو لم يكن لها أيّ منفعة محلّلة مقصودة عقلائيّاً، لكن أراد المشتري شراءها لسببٍ ما، ولو لم يكن سبباً عقلائيّاً، فإنّ العقد صحيح والمعاملة صحيحة، وجائزة تكليفاً أيضاً بالعنوان الأوّلي. **غير أنّه لو كان الترخيص في المعاملة موجباً لشيوع الاستخدام المحرّم، وكان الامتناع عن ذلك موجباً لتوقّفه، ربما أمكن القول بلزوم الامتناع تكليفاً عن المعاملة، دون البطلان وضعاً،** وهذا راجعٌ لملاكات تتصل بعنوان ثانوي مثل باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتخضع لشروطه الموضوعيّة.

وبناءً عليه، فهذه الأعيان تُملك ملكيّةً صحيحة، ولا حاجة للمعاوضة على حقّ الاختصاص الثابت في موردها، والذي ذكره كثيرون. نعم، من اشترى هذه الأعيان لا

يجوز له التصرّف فيها بغير الوجه الشرعي، وهذا واضح، فالتصرّف بالنجاسات والمتنجّسات على الوجه الشرعي، مثل استخدام الدم لمعالجة المرضى أو استخدام العذرة للتسميد أو استخدام النجاسات في الدراسات الطبيعيّة والمخبريّة والتعليمية وغير ذلك، كلّه جائز. أمّا استخدامها بالأكل والشرب فحرام عند من يرى حرمة تناول النجاسات والمتنجّسات، أو لكونها بعنوانها محرّمة الأكل كالدم.

وعمدة أدلّة الفقهاء هنا مجموعة من العمومات الكتابية والحديثيّة غير الناهضة في الدلالة أو في السند أو فيهما معاً، ومجموعة من الروايات الخاصّة، وعمدتها ضعيف السند، بل في دلالة بعضها على تحريم التعامل بالنجاسات والمتنجّسات توقّفٌ، كما أنّ في بعضها نوعاً من التعارض، بل لا يبعد أنّ نظر بعضها إلى التعامل الموجب لرواج الاستخدام المحرّم منها، لا غير، فأريد الحدّ من رواج ذلك بملاك ثانوي، ويمكن مراجعة ما كتبه النقّاد من الفقهاء المتأخّرين، فإنّه نافع هنا ويعطي صورة عن الموضوع، فلا حاجة للإطالة. **وممّن درس الموضوع بقدر من الإسهاب الشيخ حسين علي المنتظري في كتابه حول المكاسب المحرّمة.**

هذا، وقد استدلّ بعضُ فقهاء أهل السنّة هنا بالقياس، حيث النصوص واردة في أمور محدّدة كالخمر والكلب والخنزير، فاستخدموا القياس لمطلق النجاسات، ومن الواضح أنّه قياس مع الفارق، بل لا يُعلم أنّ المعيار هناك هو النجاسة أصلاً، خاصّة مع القول بطهارة الخمر.

حكم المعاملة على الميتة والكلب والخنزير والمسكرات

المرحلة الثانية: في الأعيان الأربع المتبقيّة، والأقرب فيها هو القول:

أ ـ أمّا الميتة، فالأحوط وجوباً عدم التعامل بها إلا لمن يستحلّ الميتة، فيجوز بيعهم إيّاها.

ب ـ وأمّا الكلب، فالأقرب حرمة المعاملة عليه، إلا إذا كان كلب صيد.

ج ـ وأمّا الخنزير، فلا تجوز المعاملة عليه في سياق أكله وما شابه ذلك، أمّا المعاملة عليه أو على أجزائه في غير سياق الأكل بحيث لا تكون هذه المعاملة طريقاً لتحقيق أكل لحم الخنزير في الخارج، فلا بأس بها.

د ـ وأمّا الخمر والمسكرات، فإنّ معيار تحريم المتاجرة بها هو في كون هذه المتاجرة تقع في

مسألة ٤٣٣: يحرم تنجيس المساجد وبنائها وسائر آلاتها وكذلك فراشها، وإذا تنجّس شيء منها وجب تطهيره[١]، بل يحرم إدخال النجاسة العينيّة غير

سياق تحقّق شربها وتناولها المحرّم أو لا، فمثلاً المصنّعات الكحولية الكيميائية التي تستخدم لأغراض طبيّة أو نحوها، لا تُعتبر صناعتها ولا المتاجرة بها واقعتين في سياق نشر ظاهرة شرب المسكر في المجتمع، فيكون ذلك حلالاً، أمّا أنواع الخمور المعتّقة التي تباع بحيث يعلم أنّ نهاية المتاجرة بها هو تحقّق شربها في المجتمع، ففي هذه الحال يكون بيعها والمتاجرة بها حراماً.

عدم ثبوت حرمة تنجيس المساجد ولا وجوب تطهيرها إلا مع استلزامه الهتك

(١) **المعروف المشهور في الفقه الإسلامي بمذاهبه حرمة تنجيس المسجد، ووجوب تطهيره إذا تنجّس**، وقد ادُّعي عليه الإجماع المذهبي تارةً، والإسلامي أخرى. ولهم في ذلك تفاصيل كثيرة تتصل بآلات المسجد وفراشه، والجهة الخارجيّة من جدرانه، وباطن الجدران والأرض، وحمل شيء من النجاسة في المسجد، والدخول بالنعل المتنجّسة، وغير ذلك من التفاصيل.

لكن يُستوحى من السيّد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) والمحدّث البحراني (١١٨٦هـ)، الميل لجواز تنجيس المسجد. كما أنّ الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض بنى الحكم هنا ـ في غير صورة استلزام الهتك ـ على الاحتياط دون الفتوى في خصوص كتابه «تعاليق مبسوطة»، بل قد احتاط وجوباً في غير صورة استلزام الهتك السيدُ كاظم الحائري أيضاً، وذلك في تعليقته على الفتاوى الواضحة. وظاهر السيّد محمّد محمّد صادق الصدر هو الاحتياط الوجوبي كذلك، وإن احتملت عبارتُه رجوعَ هذا الاحتياط إلى خصوص فراش المسجد.

والأقرب بالنظر هو عدم حرمة تنجيس المساجد وما فيها مما يُعدّ من آلاتها وفرشها، ولا وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، فضلاً عن فوريّة هذا الوجوب، إلا إذا لزم من التنجيس أو بقاء النجاسة هتكُ حرمة المسجد أو كانت النجاسةُ مخلّةً بغرضيّة الوقف، كما لو كانت موجبةً لتعطيل إقامة الصلوات في المسجد نتيجة عدم إمكان أداء المصلّين للصلاة

فيه مع وجود النجاسة، إمّا لاستلزامها تنجّسهم، أو لعدم طهارة موضع سجودهم بناءً على القول باشتراط طهارته. **ومقتضى الاحتياط هو حرمة تنجيس المسجد النبويّ والمسجد الحرام، ووجوب تطهيرهما لو تنجّسا، وبخاصّة المسجد الحرام**. وبهذا يظهر الموقف من التفريعات والفروض المتعدّدة التي ذكروها في ذيل هذه المسألة، فلا نطيل.

وعمدة أدلّة الفقهاء المسلمين هنا:

تارةً رواية علي بن جعفر الواردة في بول الدابّة على حائط المسجد أو أرضه.

وهي رواية لو سلّمنا سندها، تعاني من معارضات متعدّدة دفعتهم للاضطراب في حملها حملاً جزئيّاً على التقيّة، علماً أنّها ناظرة للصلاة في المسجد قبل تطهيره، لا لوجوب تطهيره بعنوانه، بل لا يُعلم أنّ المرتكز في ذهن السائل هو وجوب التطهير فقد يكون المرتكز هو استحبابه الشديد، ويسأل عن تأخير الصلاة في مقابل استحباب الغَسل وأيّهما المقدّم، ولنِعْم ما أفاد السيد الخوئي هنا من كون دلالة هذه الرواية مجملة.

وأخرى بروايتَيْ الحلبي الواردتين في المسجد الذي زقاقه قذر.

وهما ـ فضلاً عن ضعفهما السندي على التحقيق ـ غير ظاهرتين في النظر للمسجد، بل الأقرب نظرهما لتنجّس المصلّي الذاهب للمسجد، وربما لهذا أشار له الإمام إلى تطهير الأرض بعضها بعضاً، ويكفي تقارب الاحتمالات التفسيريّة لسقوط الاستدلال بهما.

وثالثة بمجموعة الروايات الدالّة على اتخاذ الكنيف أو المكان القذر مسجداً.

وهذه تعاني من مشاكل من جهات رغم صحّة بعضها سنداً، وذلك أنّه من جهة أولى قد يكون ذلك بملاحظة أنّ كون الكنيف مسجداً هتكٌ لحرمة المسجد، وأين هذا من التعميم لكلّ تنجّس للمسجد؟! وهذا ينفع في الجواب عن بعض هذه الروايات لا جميعها فراجع، ومن جهة ثانية يشار في الرواية لكفاية طمّ النجاسة والكنيف بالتراب، مع أنّ هذا لا يوجب طهارته عندهم، بل يوجب إمكان صلاة المصلّين عليه، فالرواية قد تكون ناظرة لإمكانات صلاة المصلّين في هذا المسجد، فيجيبه الإمام بأنّ وضع طبقة من التراب على الأرض كافية، ومحقّقة للطهارة اللازمة في صلاة المصلّين، فالإمام ناظر للمواراة الموجبة لطهارة مكان المصلّين، ولهذا عبرّ بـ «يواريه»، ولنِعمَ ما أفاده السيّد محمّد باقر الصدر هنا

المتعدّية إليه إذا لزم من ذلك هتك حرمة المسجد، مثل وضع العذرات والميتات فيه، ولا بأس به مع عدم الهتك، ولا سيما فيما لا يعتد به لكونه من توابع الداخل. مثل أن يدخل الإنسان وعلى ثوبه أو بدنه دم، لجرح، أو قرحة، أو نحو ذلك.

مسألة ٤٣٤: تجب المبادرة إلى إزالة النجاسة من المسجد، بل وآلاته وفراشه على الأحوط حتى لو دخل المسجد ليصلّي فيه فوجد فيه نجاسة، وجبت المبادرة إلى إزالتها مقدّماً لها على الصلاة مع سعة الوقت، لكن لو صلّى وترك الإزالة عصى وصحّت الصلاة، أمّا في الضيق فتجب المبادرة إلى الصلاة مقدّماً لها على الإزالة.

من عدم دلالة هذه النصوص على المطلوب. بل لو كان تنجيس المسجد محرّماً وتطهيره واجباً، وهو أمرٌ ابتلائي بين الناس عادةً؛ لإمكان كون أحدهم مجروحاً أو غير ذلك، لناسب ذلك كثرة الأسئلة في هذا الموضوع، ولا نجد ـ باستثناء رواية عليّ بن جعفر ـ سؤالاً عن الموضوع مباشرةً، علماً أنّ بول الدابّة الوارد فيها ليس بنجس أصلاً عند الكثير منهم.

هذا، وتوجد أدلّة أخرى عند الشيعة وغيرهم، مستقاة من الكتاب والسنّة، لكنّها ضعيفة جداً في الدلالة أو السند، أو في شمولها لغير المسجدَيْن: المكّي والمدني، يمكن مراجعة ملاحظاتهم النقديّة عليها، فلا نطيل.

كما أنّ دعوى الارتكاز المتشرّعي الإلزامي تحتاج لإثبات تاريخي يكشف لنا كونها متصلة بعصر النصّ بغير عنوان الهتك أو تيسير أمور المصلّين للصلاة بما يحقّق غرض الوقفيّة، فنحن هنا لا نتكلّم عن تطهير المسجد لجعل المصلّين قادرين على الصلاة فيه من حيث طهارة موضع الجبهة على الأقلّ، بل نتكلّم عنه بنفسه حتى لو صار مسجداً مهجوراً لا يصلّي فيه أحد، كما صرّح الكثير منهم بذلك. وأمّا دعوى الإجماع ـ والتي أعتقد بأنّها لعبت دوراً كبيراً في استمراريّة فتوى التحريم هنا ـ فأمرها أوضح، وبخاصّة مع كون احتمال مدركيّته كبيراً جدّاً بملاحظة كتب الفقه السنيّة والشيعيّة منذ قديم الأيّام.

مسألة ٤٣٥: إذا توقّف تطهير المسجد على تخريب شيء منه وجب تطهيره إذا كان يسيراً لا يعتدّ به، وأمّا إذا كان التخريب مضرّاً بالوقف، ففي جوازه فضلاً عن الوجوب إشكال، حتى فيما إذا وجد باذل لتعميره.

مسألة ٤٣٦: إذا توقّف تطهير المسجد على بذل مالٍ وجب، إلا إذا كان بحيث يضرّ بحاله، ولا يضمنه من صار سبباً للتنجيس، كما لا يختصّ وجوب إزالة النجاسة به[١].

مسألة ٤٣٧: إذا توقّف تطهير المسجد على تنجّس بعض المواضع الطاهرة وجب، إذا كان يطهر بعد ذلك[٢].

مسألة ٤٣٨: إذا لم يتمكن الإنسان من تطهير المسجد وجب عليه إعلام غيره إذا احتمل حصول التطهير بإعلامه[٣].

مسألة ٤٣٩: إذا تنجّس حصير المسجد وجب تطهيره فيما إذا لم يستلزم فساده على الأحوط، وأمّا مع استلزام الفساد ففي جواز تطهيره أو قطع موضع النجس منه إشكال[٤].

---

(١) ما أفاده الماتن في (المسائل رقم: ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦) صحيحٌ بناءً على حرمة تنجيس المسجد ووجوب تطهيره، إلا أنّك عرفت أنّ ذلك لم يثبت. نعم إذا وجد باذل لتعمير المسجد وكان في تطهيره ما يوجب خرابه جزئياً أو كليّاً، لم يجب التخريب لكنّه جائز على تقدير عدم تعطّل المسجد بغير المتعارف، وبخاصّة لو كان بناؤه الجديد فيه مصلحة إضافيّة للمسجد.

(٢) هذا المورد من مصاديق باب التزاحم ويخضع لمعاييره.

(٣) من باب أنّ المباشرة ليست شرطاً، فيكون قادراً على التطهير بتوسّط الآخرين.

(٤) **هنا مسائل**:

مسألة ٤٤٠: لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وإن كان لا يصلّي فيه أحد، ويجب تطهيره إذا تنجّس[١].

أ ـ لم يثبت حرمة تنجيس الحصير حتى لو قلنا بحرمة تنجيس المسجد. ودعوى أنّ التنجيس ينافي الوقفيّة أي هو تصرّف غير منسجم مع الوقف، غير مفهومة، إذ يمكن أن يكون المؤمن جالساً في المسجد ويرى الدم ينزل منه، فيتركه يسري نحو الحصير حال كونه جالساً يقرأ القرآن أو ساجداً سجدة الشكر. نعم لو كان التنجيس موجباً لعدم القدرة على الصلاة في المسجد أو في هذا الموضع صحّ.

ب ـ لو تنجّس الحصير فلا دليل على وجوب تطهيره أيضاً.

ج ـ لو وجب تطهيره، فإنّه لا يوجد معيار لشكل الموقف، فلو كان إخراجه للتطهير أفضل للمسجد ومتعلّقاته أخرج والعكس بالعكس، وهكذا في قطع موضع النجاسة، وغير ذلك.. فالعبرة بملاحظة ما فيه مصلحة الوقف والمسجد ومتعلّقاته بنحو الكسر والانكسار.

(١) هنا تفصيل لا بدّ من الانتباه له، وبه يتمّ التمييز بين هذه المسألة والمسألة القادمة رقم: ٤٤٣؛ وذلك أنّ موضوع هذه المسألة هنا صيرورة المسجد خراباً دون أن يتغيّر عنوان المسجديّة عرفاً فيه، فهو مسجد وما يزال عرفاً مسجداً، غير أنّه صار مسجداً مهجوراً خربةً أو جُعل مزبلةً أو مكاناً مهملاً أو نحو ذلك، وهنا مع صدق العنوان الوقفي والعرفي للمسجديّة رغم الخراب، لا يجوز تنجيسه ويجب تطهيره بناء على القول بهما، أمّا لو كان خرابه موجباً لتغيّر العنوان عرفاً، وهو ما يقصده الماتن في (المسألة رقم: ٤٤٣)، فهنا يكون حرمة التنجيس ووجوب التطهير مبنيين على الاحتياط الاستحبابي؛ لعدم وجود إطلاق في الأدلّة لغير حال المسجد العرفي بحيث يشمل المسجد الوقفي ولو لم يكن مسجداً عرفاً، ويكفي عدم حصول الوثوق بالإطلاق من الأدلّة اللفظيّة، فضلاً عن اللبيّة، كما أنّ الاستصحاب هنا فيه نظرٌ؛ إذ بعد كون المنظور هو المسجد العرفي، وغيره غير معلوم، لا تحرز وحدة الموضوع وبقاؤه هنا كي يجري الاستصحاب.

مسألة ٤٤١: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجدٍ وجب تطهيرهما[١].

مسألة ٤٤٢: يلحق بالمساجد، المصحفُ الشريف والمشاهد المشرّفة والضرائح المقدّسة والتربة الحسينية، بل تربة الرسول (ص) وسائر الأئمّة عليهم السلام المأخوذة للتبرّك، فيحرم تنجيسها إذا كان يوجب إهانتها وتجب إزالة النجاسة عنها حينئذٍ[٢].

---

(١) ما أفاده الماتن صحيحٌ بناءً على وجوب تطهير المسجد، إلا أنّك عرفت أنّ ذلك لم يثبت بعنوانه.

عدم ثبوت حرمة تنجيس المشاهد بعنوانه وحكم رمي الأوراق التي عليها اسم الله و..

(٢) هنا أمران:

أوّلاً: في تنجيس المشاهد المشرّفة والضرائح المقدّسة للأنبياء والأئمّة وأمثالهم، وكذلك تنجيس المصحف الشريف كلاً أو بعضاً، وتنجيس التربة الحسينيّة، وتربة الرسول وسائر الأئمّة وأمثالهم، ونحو ذلك، **وهنا للفقهاء رأيان أساسيّان:**

الرأي الأوّل: ما هو المشهور، وهو ظاهر عبارات أغلب الفقهاء، بمن فيهم العديد من المعاصرين، من أنّ حرمة التنجيس خاصّة بحالة ما إذا لزم هتك حرمة المشاهد المشرّفة وأمثالها، أمّا إذا لم يلزم هتك الحرمة فيجوز التنجيس، ولا تجب إزالة النجاسة. وقال كثير من هؤلاء بأنّ هذا هو حكم المصحف الشريف أيضاً.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه بعض الفقهاء، من أنّ حرمة تنجيس المشاهد المشرّفة حرمة مطلقة، بمعنى أنّ تنجيسها حرام، سواء لزم منه الهتك أم لم يلزم. وهذا هو رأي أمثال الشيخ فاضل اللنكراني، والسيّد الصدر في الفتاوى الواضحة، أمّا الشيخ وحيد الخراساني فذهب إلى حرمة التنجيس مطلقاً على الأقوى في المشاهد، وعلى الأحوط في المصحف الشريف.

ثانياً: كيفيّة التعامل أو رمي أو التخلّص من الأوراق أو غيرها، المكتوب عليها اسم الجلالة أو أسماء الله وصفاته، وأسماء الأنبياء والأئمّة وأمثالهم، وكذلك آيات القرآن، أو حتى المصحف كلّه وأمثال ذلك. وهنا السائد في فتاوى الفقهاء واستفتاءاتهم هو حرمة أيّ تصرّف يوجب الهتك والإهانة، لا غير، وهنا نجد بعضهم يطبّق المفهوم على حالات، فمثلاً نجد من يحرّم إحراق الورق، أو يحرّم رميه في مواضع القمامة، أو دفنه إذا كان الناس يمشون على الطريق المدفون فيها هذا الورق، أو رميه في الكنيف أو البالوعة، وبعضهم يقترح رميه في البحر، أو شطبه بالحبر وبعدها يمكن رميه، وغير ذلك من التعابير والمواقف.

والأقرب أنّه لا يحرم تنجيس المساجد ولا المشاهد ولا غيرها مطلقاً، ولا يحرم ترك النجاسة فيها، إذا لم يلزم منه الهتك أو الإهانة، أمّا إذا لزم فهو حرام، ويجب إزالة النجاسة حينها. أمّا الأوراق وأمثالها مما عليه أسماء الله والأنبياء والأئمّة وآيات الكتاب الكريم وأمثال ذلك فأيضاً لا دليل على حرمة وضعها في أيّ مكانٍ، ما لم يلزم من ذلك هتكها والعدوان عليها وإهانتها عرفاً. والأعراف هنا تختلف، فلا ينبغي فرض عرفٍ معيّن أو الإفتاء بمضمونه بصيغةٍ مطلقة، بل يُترك الأمر لتحديد المكلّف فيما يراه من عرفه بحسب زمانه ومجتمعه، ولا يُفرض عُرف مجتمعٍ على آخر، سواء كانا مجتَمَعَين في زمان واحد ومكانين، أو في مكان واحد وزمانين، فقد تتحوّل الأعراف. ومفهوم الإهانة هنا يعيشه المتديّنون، وإلا فلا يقول شخص بأنّني لو رميت جريدةً ورد اسم والدي أو أخي فيها، فإنّني أكون قد أهنته وهتكت حرمته، فضلاً عمّا لو ورد فيها آلاف أسماء المؤمنين، كما هي الحال في الصحف والمجلات وغيرها، ونوعية الأشخاص تترك أثراً أيضاً.

واستدلال بعضهم للتحريم المطلق هنا:

إمّا لأجل وجوب تعظيم الشعائر. وهو غير ثابت بتمام مراتبه، بل الثابت حرمة هتك الشعائر.

أو من حيث إنّ تحريم مسّ المحدث للقرآن يقتضي بالأولويّة حرمة التنجيس، وهو لو سلّم، لكنّه لا دليل كما قلنا سابقاً على تحريم مسّ المحدث بالأكبر أو بالأصغر للقرآن

وأسماء الله وأمثالها.

أو دعوى أنّ تنجيس المشاهد والضرائح يقتضي منافاة الوقف الذي جعل فيها. وهذا غير مقنع إطلاقاً إذ تارةً هو مبنيٌّ على تنجيس المتنجّس، وقد تقدّم التعليق عليه، وأخرى على إحراز السراية والرطوبة وأمثال ذلك، فهو أخصّ بكثير من المدّعى. وليس هناك إجماع مطلق هنا فضلاً عن نصوص ذات بيانات إطلاقيّة. واحتمال خصوصيّة المسجد ـ لو سلّم أنّ المسجد لا يجوز تنجيسه بعنوانه ـ واردة جداً، وله في الفقه أحكامه وتشريعاته الخاصّة المعروفة.

هذا، وليس في موضوع رمي الأوراق المكتوب عليها القرآن أو أسماء الله و.. ليس في ذلك نصّ معتبر إطلاقاً، لهذا بُنيت المسألة على مقتضى الكليات العامّة في الهتك والإهانة. بل أيّد بعضٌ الترخيصَ الواسع بأنّ الصحابة وأهل البيت لم يذمّوا إحراق عثمان للمصاحف، وهذا ما يحتاج لرصد أنّه هل سكت الآخرون عن إحراقه؟ إذ وردت في النصوص بعض الاعتراضات كاعتراض عائشة، رغم أنّه ورد في نصوص أخرى مدح عليّ لإحراق عثمان للمصاحف. والمسألة تاريخية تحتاج لتتبّع ومراجعة ليس هنا محلّها.

حكم تسمية المحالّ التجارية والشركات و.. بأسماء الله وأنبيائه وأوليائه

وهنا مسألة لا بأس بطرحها أيضاً، وهي تسمية المحلات التجاريّة أو الشركات أو المنتجات بأسماء الله والأنبياء والأئمّة و.. فقد ذكر بعض المعاصرين من الشيعة وبعض اللجان الاستفتائيّة عند أهل السنّة، أنّ تسمية المحال أو المنتجات أو الشركات بأسماء الله المختصّة به، أو بأسماء الأنبياء والأئمّة وأمثالهم هو أمرٌ منبوذ، بل محرَّم؛ لعدم جواز تسمية غير الله بأسمائه الخاصّة، ولأنّ هذا يعتبر متاجرة بالدين.

لكن الأقرب أنّه لا دليل على حرمة التسمية بالأسماء الخاصّة بالله في مثل ما نحن فيه ما لم يلزم منه مفسدة يجب تحديدها بدرجة دقيقة لإعطاء حكمها، بل قد يقال بأنّني عندما أسمّي دكّاني باسم «الرحمان» مثلاً، فهذا معناه أنّ هذا دكّان الرحمن، أي أنّني أجعله لله، وأيّ ضَيْرٍ في ذلك؟! وهذا غير تسمية الولد بأسماء الله الخاصّة. كما ولا أدري ما وجه مرجوحيّة التسمية بأسماء الأنبياء والأئمّة وأمثالهم، بصرف النظر عن قصود الناس عندما

مسألة ٤٤٣: إذا غصب المسجد وجعل طريقاً أو دكّاناً أو خاناً، أو نحو ذلك، ففي حرمة تنجيسه ووجوب تطهيره إشكال، والأقوى عدم وجوب تطهيره من النجاسة الطارئة عليه بعد الخراب[١]، وأمّا معابد الكفّار فلا يحرم تنجيسها ولا تجب إزالة النجاسة عنها[٢]، نعم إذا اتخذت مسجداً بأن يتملّكها وليّ الأمر، ثمّ يجعلها مسجداً، جرى عليها جميع أحكام المسجد[٣].

تتميم
فيما يعفى عنه في الصلاة من النجاسات

وهو أمور[٤]:

يفعلون ذلك، هل يقصدون المتاجرة والاستغلال السلبي أو لا؟ وإلا فلماذا لا يصنّف هذا نوعاً من نشر الثقافة الدينيّة؟! ولماذا لا تكون تسمية الأولاد بأسماء النبيّ وأهل بيته متاجرة بالدين؟! **وعليه، فإطلاق التحريم هنا، كإطلاق الترخيص، غير دقيقٍ، لا على مستوى الرأي العلمي، ولا على مستوى الفتوى معاً، بل ينبغي القول بالجواز ما لم تلزم منه مفسدة تحريميّة يجب تحديدها بدقّة لا بمزاجيّة.**

(١) قد تقدّم التعليق على هذه المسألة عند التعليق على (المسألة رقم: ٤٤٠)، وشرحنا هناك الفرقَ بين المسألتين، والموقف منهما.

(٢) ذلك كلّه بالعنوان الأوّلي.

(٣) كما لا فرق في أحكام المسجديّة بين مساجد مختلف فرق المسلمين ما دام يصدق عليها عنوان المسجد.

محاولة تقديم عرض مختلف لفكرة «ما يُعفى عنه في الصلاة»

(٤) الذي سيظهر من خلال التعليقات القادمة ـ ومن خلال ضمّ مجموع نصوص الباب لبعضها عبر تجريدها عن الخصوصيّات ما أمكن عرفاً إلى ذلك سبيلاً ـ أنّ باب ما يُعفى عنه من النجاسات ينبغي إعادة تشكيله بطريقة أخرى، وهو أنّ **موجب العفو عن النجاسة**

الأوّل: دم الجروح والقروح في البدن واللباس حتى تبرأ بانقطاع الدم انقطاع برء، والأقوى اعتبار المشقّة النوعيّة[١] بلزوم الإزالة أو التبديل، فإذا لم يلزم ذلك

أحد ثلاثة عناصر:

العنصر الأوّل: ما يتعلّق بالحالة، ونعني بها الحرج والضيق والمشقّة من التطهير، وهذا ما يفهم من نصوص العفو عن الجرح ما لم يبرأ ومن نصوص ثوب المربية وغير ذلك، كما سيأتي.

العنصر الثاني: ما يتعلّق بالنجاسة، وهو عنصر الكمّ، عنيتُ به القلّة، أي أنّ حجم النجاسة في البدن واللباس قليل، وهذا العنصر ثابت في الدم، كما يفهم من نصوص العفو عما هو أقلّ من الدرهم، فالنجاسة التي تكون بنظر العرف قليلة معفوّ عنها، ولولا عدم وضوح مساعدة الأدلّة، لقلنا بأنّه لا خصوصيّة للدم هنا، بل هو تعبيرٌ عن القلّة في مطلق النجاسات، لكنّ إثبات ذلك بالدليل مشكلٌ.

العنصر الثالث: ما يتعلّق بالمتنجّس، وهو اللباس، حيث يظهر من نصوص ما لا تتمّ به الصلاة، أنّ اللباس الذي تؤخذ نجاسته بعين الاعتبار هو اللباس الحقيقي في الجسم، مثل القميص والسروال والعباءة والمئزر وغير ذلك، أمّا مكمّلات اللباس التي بطبيعتها لا تصلح أن تكون لباساً أساسيّاً، فنجاستها معفوّ عنها، مثل الجوارب والتكّة والحزام والقبّعة والساعة وغير ذلك. وهكذا الحال في المحمولات في الصلاة مما لا يكون بطبيعته ـ بما هو محمولٌ ـ لباساً، كما سيأتي أنّه معفوّ عنه على الأقوى، وفاقاً للعديد من الفقهاء وخلافاً لآخرين.

وبهذا نستنتج من ضمّ المفاهيم إلى بعضها هنا ومن ضمّ النصوص جميعها ـ صحيحها وضعيفها ـ إلى بعضها، أنّ الشريعة تعاملت بيُسر وسهولة، فراعت الحالة، وراعت كميّة النجاسة، وراعت نوعيّة اللباس، فالمطلوب هو أنّه في الحال الطبيعيّة أن يكون اللباس الأساسي غير متنجّس بنجاسة كثيرة.

(١) فضلاً عن المشقّة الشخصيّة المحدّدة بدائرة رفع المشقّة، فهذا الحكم ليس تعبّدياً غير مفهوم، بل يفهم ـ بمناسبات الحكم والموضوع وببعض الشواهد ـ أنّ ملاكه الحرج

فلا عفو. ومنه دم البواسير إذا كانت ظاهرة، بل الباطنة كذلك على الأظهر، وكذا كلّ جرح أو قرح باطني خرج دمه إلى الظاهر.

مسألة ٤٤٤: كما يعفى عن الدم المذكور، يعفى أيضاً عن القيح المتنجّس به، والدواء الموضوع عليه، والعرق المتصل به[1]، والأحوط ـ استحباباً ـ شدّه إذا كان في موضع يتعارف شدّه.

مسألة ٤٤٥: إذا كانت الجروح والقروح المتعدّدة متقاربة، بحيث تعدّ جرحاً واحداً عرفاً، جرى عليه حكم الواحد، فلو برأ بعضها لم يجب غسله بل هو معفوّ عنه حتى يبرأ الجميع.

الشخصي أو النوعي. والفرق بينهما أنّه في موارد الحرج الشخصي ـ مع فرض عدم وجود حرج نوعي ـ تكون دائرة الترخيص مقيّدة بعدم ارتفاع الحرج الشخصي، أمّا في حالة الحرج النوعي، فإنّ المكلّف مرخّص له بالصلاة في النجاسة ولو لم يكن الأمر حرجيّاً عليه من الناحية الشخصيّة، فقد يرتفع الحرج الشخصي ويبقى النوعي فيكون معفوّاً عنه أيضاً، وهكذا.

ومن جملة ما يحدونا لأخذ الحَرَج النوعي هنا هو أنّنا لو راجعنا النصوص فإنّنا لا نجد فيها فكرة الحَرَج مباشرةً، بل الموجود فيها هو الحالة، ومعنى ذلك أنّ شخصاً يأتي فيسأل الإمام عن رجلٍ به دماميل كثيرة وتنزف، فماذا يفعل؟ فيجيبه بأنّه لا بأس عليه، دون أن يسأله الإمام هل هناك حرج عليه لو فعل كذا وكذا أو لا؟ بل يعطيه قاعدة عامّة، وهنا نفهم أنّ الحرجَ المأخوذ نوعيٌّ، فلو كان شخصيّاً للزم أن يعلّق الامامُ الحكمَ على حرجه الشخصي، ويسأل عن مستوى المشقّة التي تلحقه وأنّه هل يقدر على التطهير أو لا؟ فالحرج النوعي مستفاد من طبيعة نصوص الباب، والحرج الشخصي مستفاد من قاعدة نفي الحرج، والتفصيل في محلّه.

(١) ذلك كلّه ضمن معيار استلزام التطهير أو التبديل المشقّة الشخصيّة أو النوعيّة.

مسألة ٤٤٦: إذا شكّ في دم أنّه دم جرح أو قرح، أو لا، لا يُعفى عنه[١].

الثاني: الدم في البدن واللباس إذا كانت سعته أقلّ من الدرهم البغلي[٢]، ولم

---

(١) **الأقرب ـ وفقاً للفهم العرفي ـ أنّ المدار هنا هو استلزام المشقّة الشخصيّة أو النوعيّة، بلا فرق بين دم الجروح والقروح وغيرهما. ومجرّد ورود دم الجروح أو القروح في النصوص والأسئلة لا يستلزم فهم الموقف بطريقة تعبديّة**، وبخاصّة على ما سلكه الماتن ـ وهو الصحيح ـ من أنّ المدار هو المشقّة. وهذا يشبه ما سلكناه في بحث الجبيرة، فراجع وضوء الجبيرة، وبناء عليه لا موضوع لهذه المسألة هنا، لكن لو ذهبنا إلى اختصاص العفو بدم الجروح والقروح، فإنّ ما ذهب إليه الماتن هو الأقرب.

هل الدرهم البغلي عنوان موضوعي تعبّدي أو لبيان قلّة الدم؟

(٢) **الذي أفهمه ـ بنظري القاصر ـ من موضوع الدرهم ليس خصوصيّة الدرهم بمساحة دقيقة، بل هو تعبير عن قلّة الدم**، ولهذا ورد في رواية أخرى تعبير «قدر الحمّصة»، ويشهد لذلك أنّ الدراهم في ذلك العصر لم تكن تضرب بطريقة ثابتة موحّدة كما هي في أيامنا هذه، بل كانت تختلف فيما بينها سعةً وضيقاً، ومع ذلك لم يُذكر لا في أجوبة الأئمّة ولا في أسئلة السائلين أيّ شيء يتعلّق باختلاف مقادير الدراهم المضروبة، بل إنّ الروايات تارةً عبّرت بالأقل من الدرهم وأخرى بالدرهم وثالثة بعدم كونه أكثر من درهم، بل في رواية واحدة ـ وهي خبر الجعفي ـ ورد التعبيران متعارضين بحسب المنطوق والمفهوم في كلّ منهما، لو أردنا فهم الأمور بطريقة حدّية دقيقة، وهذا يرجّح بالنظر أنّ استخدام مفردة «الدرهم» هنا للتعبير عن البقعة الصغيرة من الدم التي يتقارب الدرهم بلا حاجة للتدقيق، فكأنّه أريد بيانُ نوعِ ضبطٍ لها، فاختير الدرهم، ولهذا لا معنى لاختلاف الفقهاء في مقدار الدرهم الوافي أو البغلّي، وأنّه بقدار أخمص الراحة أو السبّابة أو الإبهام أو غير ذلك، واختلف في أنّه العقد الأعلى من الإبهام أو غيره، فلا يبعد بفهمي العرفي أن يراد الإشارة إلى المقدار القليل من الدم، ومع الشكّ في القلّة والكثرة فالأحوط وجوباً عدم العفو كما سيأتي الحديث عنه عند التعليق على (المسألة رقم: ٤٤٩).

يكن من دم نجس العين، ولا من الميتة، ولا من غير مأكول اللحم[١]، وإلا فلا يعفى عنه على الأظهر، والأحوط إلحاق الدماء الثلاثة ـ الحيض والنفاس والاستحاضة ـ بالمذكورات[٢]، ولا يلحق المتنجّس بالدم به[٣].

مسألة ٤٤٧: إذا تفشّى الدم من أحد الجانبين إلى الآخر فهو دمٌ واحد، نعم إذا كان قد تفشّى من مثل الظهارة إلى البطانة، فهو دمٌ متعدّد، فيلحظ التقدير المذكور على فرض اجتماعه، فإن لم يبلغ المجموع سعة الدرهم عفى عنه وإلا

---

(١) المنع عن شمول أدلّة العفو عما دون الدرهم، لدمِ غير مأكول اللحم، مبنيٌّ على أنّه لا تصحّ الصلاة في مطلق أجزاء غير مأكول اللحم، وليس خصوص شعره أو جلده، وسوف يأتي في بحث لباس المصلّي النقاش في هذه القضيّة، وأنّ التعميم مبنيٌّ على الاحتياط وفيه وجاهة، لكن في شمول الحكم لمثل الدم أو القيح أو البصاق أو ما شابه ذلك من غير مأكول اللحم نظرٌ شديد، فالأقرب ـ أوّليّاً ـ شمول العفو لدم غير مأكول اللحم وإن كان الأحوط استحباباً عدم الشمول.

عدم الفرق في الدم المعفوّ عنه بين الدماء الثلاثة وغيرها

(٢) **بل الأقرب أنّه لا فرق في الدم المعفوّ عنه لكونه أقلّ من الدرهم بين أن يكون من دم الحيض أو غيره، والأمر أوضح في النفاس والاستحاضة، فالكل معفوّ عنه**؛ والرواية الواردة هنا ـ خبر أبي بصير ـ والتي تميّز بحسب المحصّلة النهائيّة بين دم الحيض وغيره، آحاديّةٌ منفردةٌ ضعيفة الإسناد. كما لا فرق في الدم المعفوّ عنه بين أن يكون دم الإنسان نفسه أو دم إنسانٍ آخر.

(٣) قد يقال بأنّ العرف يفهم نوعاً من الملازمة بين العفو عن الدم والعفو عن المتنجّس بالدم، فإذا كانت بقعة دم أقلّ من الدرهم على الثوب، ومع ذلك عُفي عنها، فإنّه لو أزيلت هذه البقعة لكن لم يصبّ الماء على الثوب، وفرض أنّ مجرد زوال عين النجاسة لا يوجب طهارة الثوب، فإنّ العرف يرى ـ بالأولويّة ـ أنّ هذا المتنجّس بالدم مشمول للعفو؛ فإنّ وجود بقعة الدم يساوي وجود المتنجّس بالدم وزيادة عرفاً.

فلا[١].

مسألة ٤٤٨: إذا اختلط الدم بغيره من قيحٍ أو ماء أو غيرهما لم يُعفَ عنه[٢].

مسألة ٤٤٩: إذا تردّد قدر الدم بين المعفوّ عنه والأكثر، بنى على عدم العفو[٣]. وإذا كانت سعة الدم أقلّ من الدرهم وشكّ في أنّه من الدم المعفوّ عنه أو من غيره، بنى على العفو، ولم يجب الاختبار، وإذا انكشف بعد الصلاة أنه من غير المعفوّ لم تجب الإعادة.

مسألة ٤٥٠: الأحوط الاقتصار في مقدار الدرهم على ما يساوي عقد السبابة[٤].

---

(١) هذا أمرٌ مصداقي يرجع فيه للعرف، وليس هو من شؤون الفقيه بما هو فقيه، فالعبرة بفهم العرف لمقدار الدم.

(٢) يفترض أن يكون المراد هنا هو الاختلاط العرفي الخارجي، بحيث يقال بأنّه يوجد هنا دمٌ وغيره، أمّا مثل الإفرازات العاديّة التي تأتي مصاحبةً في العادة لخروج الدم، فهذا لا ضير فيه.

(٣) على الأحوط وجوباً. وما قيل من أنّ ذلك في غير حالة ما إذا كان مسبوقاً بالقلّة، ثمّ أتت قطرة ثانية من الدم، فشككنا في كون المجموع قد زاد عن المقدار المعفوّ عنه أو لا، فيستصحب العفوّ، مبنيٌّ على طرائقهم في إجراء الاستصحابات، والأمر مورد تأمّل عندي، فالأحوط عدم العفو.

(٤) الظاهر أنّ ذلك منه عملاً بالقدر الأقلّ المتيقّن كونه لا يزيد عن الدرهم آنذاك بعد اختلافهم في تحديده، وعلى مبانيهم فما ذهب إليه الماتن وجيهٌ.

تحديد مقدار الدرهم البغلي

ولا بأس هنا بالإشارة إلى تحديد الدرهم البغلي، ويقرأ بطريقتين: فتح الغين وتشديد اللام (البَغَلِّي) وتسكين الغين دون تشديد اللام (البَغْلِي)، وقد قُرئ بهذه الطريقة من قبل

الثالث: الملبوس الذي لا تتمّ به الصلاة وحده ـ يعني لا يستر العورتين ـ كالخفّ والجورب والتكة والقلنسوة والخاتم والخلخال والسوار، ونحوها، فإنّه معفوّ عنه في الصلاة إذا كان متنجّساً ولو بنجاسة من غير المأكول، بشرط أن لا يكون فيه شيء من أجزائه[1]، وإلا فلا يعفى عنه. وكذلك إذا كان متخذاً من نجس العين كالميتة وشعر الكلب مثلاً.

مسألة ٤٥١: الأظهر عدم العفو عن المحمول المتخذ من نجس العين كالكلب والخنزير، وكذا ما تحلّه الحياة من أجزاء الميتة، وكذا ما كان من أجزاء ما

جماعة، وبتلك من قبل آخرين، واختلف في النسبة فقيل: نسبة إلى شخص يُعرف برأس البغل وأنّه ضرّاب النقود، أو هو يهودي عرف بهذا اللقب، أو هو ملك فارسي عرف به، وقيل: نسبة إلى مدينة قديمة في محافظة بابل بالعراق يقال لها: بغل، وقيل: نسبة إلى دائرة سوداء في ذراع (يد) البغل، وهو الحيوان المعروف.

وقد حكى العديد من العلماء أنّ الدرهم البغلي هو عين ما يسمّى بالدرهم الوافي الذي عبّر به الشيخ الصدوق وكتاب فقه الرضا. وقد اختلف في سعة ووزن هذا الدرهم (البغلي الوافي) فقيل: إنّ سعته بقدر أخمص الراحة، وقيل: يقترب من أخمص الراحة، وقيل: بقدر سعة العقد الأعلى من الإبهام، واحتاط بعضهم بأنّه بمقدار عقد السبابة، وقيل: هو الأنملة العليا من الخنصر، وقيل: الخنصر لو طويت، وقيل: فم الجرح، وقيل: ٣.٧ سم، وقيل: ٢.٣ سم، وقيل غير ذلك. ولمزيد اطلاع راجع الكتب المختصّة ومنها: (العقد المنير في تحقيق ما يتعلّق بالدراهم والدنانير للسيد موسى الحسيني المازندراني؛ والأوزان والمقادير للشيخ إبراهيم سليمان العاملي؛ والدينار والدرهم دراسة تاريخية فقهيّة، للشيخ علي حسن غلوم بالتعاون مع خبير العملات الأثريّة حيدر خيري حسّون).

(١) من الجلد والشعر على الأقوى، وغيرهما على الأحوط وجوباً، أمّا دمه وبصاقه وأمثال ذلك فلا يضرّ وجوده على اللباس الذي لا تتمّ به الصلاة، كما سيأتي في لباس المصلّي.

لا يؤكل لحمه، وأما المحمول المتنجس فهو معفوّ عنه حتى إذا كان مما تتمّ فيه الصلاة، فضلاً عما إذا كان مما لا تتمّ به الصلاة، كالساعة والدراهم والسكّين والمنديل الصغير، ونحوها[١].

الرابع: ثوب الأمّ المربّية للطفل الذكر، فإنّه معفوّ عنه إن تنجّس ببوله إذا لم يكن عندها غيره بشرط غسله في اليوم والليلة مرّة، مخيّرة بين ساعاته، ولا يتعدّى من الأم إلى مربّية أخرى، ولا من الذكر إلى الأنثى، ولا من البول إلى غيره، ولا من الثوب إلى البدن، ولا من المربّية إلى المربي، ولا من ذات الثوب الواحد إلى ذات الثياب المتعدّدة، مع عدم حاجتها إلى لبسهنّ جميعاً، وإلا فهي كالثوب الواحد. هذا هو المشهور، ولكن الأحوط عدم العفو عما ذكر إلا مع الحرج الشخصي[٢].

---

(١) الأقرب جواز الصلاة في المحمول المتنجّس، بل وكذا المحمول نجس العين، بما في ذلك الكلب والخنزير، وكذا غير مأكول اللحم، بلا فرق في ذلك بين أن يكون المحمول مما تتمّ به الصلاة أو غيره، نعم الأحوط وجوباً عدم كون المحمول من الميتة مطلقاً.

العفو عن ثوب المربّية مبنيّ على قانون الحرج العامّ لا لخصوصية تعبديّة

(٢) تحدّث الفقهاء عمّا يُعفى عنه في الصلاة من النجاسات، وممّا ذكره المشهورُ هنا هو العفو عن ثوب المربّية للطفل، حيث قالوا بأنّه معفوّ عنه إن تنجّس ببول هذا الطفل، وقد وضعوا قيوداً وشروطاً تحدّد دائرة هذا العفو، على اختلافات بينهم في بعض هذه القيود، مثل أن لا يكون عندها ثوب آخر غير هذا الثوب المتنجّس، وبعضهم قيّد بعدم حاجتها للبسهنّ جميعاً، وأن تغسله في اليوم والليلة مرّة مخيّرة بين ساعاته، وأنّ هذا الحكم خاصّ بالأم المربّية ولا يشمل مطلق المربّية، وأنّه خاصّ بالطفل الذكر ولا يشمل الأنثى، وأنّه خاصّ بالتنجّس ببوله لا بغير ذلك من النجاسات كغائطه، وأنّه خاصّ بالثوب فلا يشمل

الفصل الرابع
في المطهّرات

وهي أمور[1]:

ما لو تنجّس البدن ببوله، وأنّه خاصّ بالمربية ولا يشمل المربّي، وغير ذلك من القيود والشروط التي ذكروها. وأشار لبعضها الماتن هنا.

ولكنّ جماعةً من الفقهاء المتأخّرين بدأوا يعيدون النظر في هذا الحكم المشهور برمّته، فاحتاط الماتن هنا بعدم العفو إلا في حالة الحَرَج الشخصي، وتبعه جماعة كالسيّد محمّد صادق الروحاني والشيخ محمّد إسحاق الفياض والشيخ الوحيد الخراساني والسيّد علي السيستاني وغيرهم، فيما حذف بعض الفقهاء من رسائلهم العمليّة هذا الاستثناء برمّته، ولم يشيروا إليه أصلاً. لكنّ بعض الفقهاء ـ مثل الشيخ يوسف الصانعي في تعليقته على تحرير الوسيلة ـ بعد موافقتهم على أصل هذا الاستثناء واعتباره من المعفوّ عنه في الصلاة، لم يضعوا هذه القيود، بل رفضوا التعامل مع الموضوع بحَرْفِيّةٍ وتشدُّدٍ، وفهموا من الرواية الواردة أنّها تتحدّث عن مجرّد مثال لحالة الحَرَج والمشقّة التي يواجهها من يتولّى تربية الطفل في تلك الأزمنة، مما يجعل الأمر له بغسل ثيابه عسيراً، بلا فرق بين الطفل الذكر والأنثى، وبين البول وغيره، وبين البدن والثياب، وغير ذلك، فهذه عندهم ليست تعبّديات أسراريّة، وإنّما هي قضيّة الحَرَج لا غير.

والأقرب هو عدم ثبوت هذا الاستثناء بعنوانه أصلاً؛ إذ عمدته رواية آحادية منفردة غير نقيّة السند من جهات. والإجماعُ المدّعى ـ لو تمّ ـ واضحُ المدركيّة. وعليه لو قلنا بقاعدة الحرج في باب النجاسات في الصلاة، كما هو الراجح، أمكن تطبيقها هنا حيث تتحقّق شروطها دون وجود استثناء خاصّ. وإلا فلا. كما أنّنا لو قلنا ـ فرضاً ـ بثبوت الرواية الخاصّة هنا، فإنّ الأقرب صحّة ما ذهب إليه أمثال الشيخ الصانعي، من عدم وجود خصوصيّة بهذه الحدّة التي تعامل فيها الفقهاء مع الموضوع، والله العالم.

(١) لا بأس هنا بالتعرّض لأمرين باختصار:

تحليل عام لهويّة مفهوم التطهير في الفقه الإسلامي واحتماليّاته بين التعبدية وعدمها

الأمر الأوّل: ثمّة ترابطٌ ما بين البحث الكبروي الذي أشرنا إليه مطلع الحديث عن النجاسات، وهذا البحث في باب المطهّرات؛ وذلك أنّ مقاربة النصوص الكثيرة يوشك بالإنسان على تحصيل قوّة الظنّ بأنّ المطهّرية نكتتها زوال القذارة (العرفيّة أو الشرعيّة) زوالاً عرفيّاً، ما لم تتدخّل الشريعة في موردٍ ما وتنصّ على أنّه لا عبرة بمجرّد الزوال العرفي للنجاسة أو القذارة. وقد تعرّض بعض الفقهاء المتأخّرين لهذه القضيّة، ومن أبرزهم السيد الخميني في بحوثه في الطهارة (كتاب الطهارة ٤: ١٠ ـ ٢٠)، بمناسبة الحديث عن موضوع سراية النجاسات وموقف السيد المرتضى من موضوع السراية، وحاول السيد الخميني الدفاع عن فكرة أنّ العبرة برفع القذارة عرفاً، لكنّه في النهاية تراجع عن القول به لمكان إعراض الأصحاب وقلّة النصوص الشاهدة برأيه.

ولسنا نهدف الإطالة هنا، لكن من يقرأ فقه المطهّرات يحصل لديه نوعٌ من قوّة الظنّ بأنّ العبرة زوال القذارة ما لم يتدخّل الشارع في نفي مطهِّريّة مطهّر أو مزيليّة مزيل، أو إضافة قيد أو شرط على عمليّة التطهير في موردٍ هنا أو هناك، والسبب الذي يحدونا لطرح هذه الفرضيّة أنّ باب التطهير والتنجيس بابٌ عرفي عقلائي يعرفه البشر قبل الإسلام وقبل الأديان الإبراهيميّة، وليس شيئاً تعبّدياً خالصاً، حتى يتوهّم فيه أصالة التأسيس، وفي مثل هذه المواضع فإنّ الأصل ـ كما قلنا في بحث الاجتهاد المقاصدي والمناطي ـ هو أنّ العرف يفهم النكتة ما لم تطرأ تعديلات كثيرة في الشرع تفرض على العرف الانسحاب واعتبار الموقف تعبديّاً. والذي نلاحظه في باب المطهّرات أنّ العبرة بزوال النجاسة (القذارة) زوالاً عرفيّاً بلا فرق في المزيل نفسه، وإنّما جرى التركيز على الماء لكونه هو الطريقة الأفضل في زمانهم والمتداولة للتنظيف، ولهذا نجد نصوص التطهير بالأرض التي يكتفى فيها بمجرّد زوال العين، وكذلك نصوص التطهير بالشمس والريح، وكذلك ما دلّ عندهم على طهارة أجساد الحيوانات بمجرّد زوال العين، وما دلّ على طهارة بصاق شارب الخمر، وما دلّ على أنّ الاستنجاء حدّه النقاء، وما دلّ على تطهير الدم بالبصاق،

وما دلّ على التطهير بالنار وأنّها تأكل النجاسة بالخَبز والطبخ، وما دلّ على طهارة الأواني الكبيرة التي يجعل فيها الخمر إذا جفّفت وجُعل فيها الخلّ، وما دلّ على كون الحجّام مأموناً ما دام «ينظّف»، وهكذا.

والذي يجعلنا نقوّي الظنّ هنا أكثر هو أنّه لا يوجد عندنا نصوص حاصرة في المطهّرات، وليس هناك نصّ في نفي مطهريّة شيء كالحجر والرمل والورق وغير ذلك، كلّ ما في الأمر أنّ شخصاً يأتي يسأل النبيّ أو الإمام عن أنّ يده نجسة، فيطلب منه أن يغسلها بالماء، وهذا لا يفيد الحصر، بل لأنّ الماء هو المتداول بينهم في تطهير الأواني والملابس والأبدان كانت النصوص متعرّضة لموضوع الماء. نعم ثبتت بعض التعديلات الطفيفة مثل التطهير من ولوغ الكلب وتطهير البدن واللباس من البول بالماء القليل حيث شرط التعدّد، وأمّا غير ذلك فغالبه من استنتاجات الفقهاء المبنيّة مسبقاً على فرضيّة (أصالة التعبديّة في نصوص باب الطهارات والنجاسات)، أو من أخبار الآحاد القليلة.

ولهذا كلّه يقوى في الظنّ جداً أنّ الأصل كفاية زوال النجاسة أو القذارة عرفاً بحيث يرتفع الاستقذار بأيّ مُزيلٍ مهما كان، ما لم يأتِ نصٌّ من الشارع على نفي مزيليّته أو على ذكر قيدٍ أو شرط في التطهير به في موردٍ هنا أو هناك، وعليه فكلّ الموارد التي نشرط فيها ما هو خارج عن هذه النتيجة مبنيّةٌ عندنا على الاحتياط الوجوبي، فمثلاً تطهير اليد المتنجّسة بالمنيّ بمسحها بالرمل لا يصحّ على الأحوط وجوباً، وتطهير الحجر بالنار أو نحوها لا يصحّ على الأحوط وجوباً، وهكذا. ومنه يعلم أنّ ما سنذكره لاحقاً في التعليقات قائمٌ على فرضيّة المشهور.

الأمر الثاني: إنّ المطهرات التي ذكرها الفقهاء تنقسم إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: مطهّرات قادرة على تطهير عين النجاسة، وذلك مثل الاستحالة، والانتقال، والانقلاب، وتغسيل الميّت، وإسلام غير المسلم، والتبعيّة في بعض فروعها كتبعيّة الولد غير المسلم لأبيه. وفي بعض هذه المطهّرات قد يشكل اعتبارها مطهّرةً لعين النجاسة؛ لأنّها تلغي وجودها كما في الاستحالة، فإنّه لا يقال بأنّ العذرة صارت طاهرة؛ لفرض أنّه لم يعد هناك وجود للعذرة نفسها بالاستحالة، حتى نحمل عليها عنوان

الأوّل: الماء، وهو مطهِّر لكلّ متنجّس يغسل به على نحو يستولي على المحلّ النجس، بل يطهر الماء النجس أيضاً على تفصيل تقدّم في أحكام المياه، نعم لا يطهر الماء المضاف في حال كونه مضافاً، وكذا غيره من المائعات[١].

مسألة ٤٥٢: يعتبر في التطهير بالقليل[٢] انفصال ماء الغسالة على النحو المتعارف، فإذا كان المتنجّس مما ينفذ فيه الماء مثل الثوب والفراش، فلا بدّ من

الطهارة، بل هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو يكون المقصود أنّ هذه المادّة قد طهرت بفعل تحوّلها من عذرةٍ إلى رماد.

القسم الثاني: مطهّرات ليس لها قدرة إلا على تطهير المتنجّسات دون عين النجاسة بذاتها، كالأرض والشمس ونحوهما.

(١) قد تقدّم في بحث أقسام المياه وأحكامها الحديثُ عن تطهير الماء النجس، وعن تطهير الماء المضاف، وكذلك تطهير المائعات، فراجع.

مسألة ورود الماء على المتنجِّس في باب التطهير بالقليل

(٢) **من الضروري هنا توضيح الموقف ممّا يعرف في كلمات الفقهاء بـ «مسألة ورود الماء على المتنجّس في باب التطهير بالقليل»**، وذلك أنّ التطهير بالقليل لا يكون إلا بورود الماء على العين المتنجّسة، لا بورود المتنجّس على الماء، وإلا يلزم تنجّس الماء، فلو وضع الثوبَ المتنجّس في الماء القليل بقصد تطهيره لم يصحّ، بل لا بدّ من إجراء الماء عليه وصبّه عليه، وهذا يكون في الموارد التي يوجب اتصال الماء القليل فيها بشيءٍ نجاسة الماء القليل، كما لو كانت في المتنجّس عينُ نجاسةٍ، لا مطلقاً، وقد فصّلنا الحديث عن تنجيس المتنجّس وحالاته في باب النجاسات، عند التعليق على (المسألة رقم: ٤١٥)، فراجع.

ومسألة الورود وإن كانت عامّة في باب التطهير بالقليل، لكنّه يمكن تصوّرها أيضاً في بعض موارد التطهير بالكثير، كما لو كان وضع المتنجّس في الماء الكثير يوجب تغيّر الماء بأوصاف النجاسة الموجودة على المتنجّس نفسه، فإنّه ينجس الماء بذلك، ولا معنى للتطهير به في هذه الحال.

عصره أو غمزه بكفّه أو رجله[١]، والأحوط وجوباً عدم الاكتفاء عن العصر بتوالي الصبّ عليه إلى أن يعلم بانفصال الأوّل[٢]. وإن كان مثل الصابون والطين والخزف والخشب ونحوها مما تنفذ فيه الرطوبة المسرية يطهر ظاهره بإجراء الماء عليه، وفي طهارة باطنه تبعاً للظاهر إشكال، وإن كان لا يبعد حصول الطهارة للباطن بنفوذ الماء الطاهر فيه على نحو يصل إلى ما وصل إليه النجس فيغلب على

(١) الحقّ أنّ هذه مجرّد أمثلة لخروج الماء، والا فلو كانت هناك إمكانيّة بغير ذلك، كفى؛ إذ العبرة بصدق عنوان الغسل المحقّق للإزالة عرفاً؛ وذلك أنّه لم يرد شرط العصر أو الدلك في النصوص عدا في روايتين أو ثلاث ضعيفة الإسناد، وقد أقرّ بذلك غير واحدٍ ممن قال بشرط العصر، غير أنّ العبرة هنا بصدق عنوان غسل الثوب عرفاً، فإذا وضع ماءٌ على الثوب ولكنّه لم يخرج هذا الماء من الثوب، بل تبلّل الثوب فقط، فإنّه من الصعب صدق عنوان الغسل عليه عرفاً، بل يصدق عليه عنوان الرشّ أو النضح أو الصبّ، وهي مفاهيم مختلفة عن مفهوم الغسل في مثل الثياب، فالعبرة ـ بناء على تعبديّة الغسل في باب التطهير ـ بصدق عنوان الغسل عرفاً، وهو لا يصدق إلا بنفوذ الماء في الجسم وخروج مقدار من الماء منه، لكنّ ذلك لا يلزم أن يكون بالعصر أو الدلك، بل يكفي بأيّ طريقة أخرى ممكنة، فلو كان الدوران السريع ـ كما يحصل في الغسّالات الأتوماتيكيّة ـ موجباً لخروج الماء كفى حتى لو لم يصدق عليه عنوان العصر، وهكذا.

كما أنّه إنّما يجري الحديث عن العصر وأمثاله فيما لو تنجّس الثوب بظاهره وباطنه، أمّا لو كانت النجاسة خارجيّة فقط، وكان يُكتفى في التطهير بمرّة واحدة مثلاً، كما لو طُهّر بالكثير في الدم، فإنّه لا يجب العصر وأمثاله بل يكفي جريان الماء على الموضع. كما أنّه عندما نقول بأنّ مفهوم الغسل في مثل الثوب لا يتحقّق إلا بالعصر وأمثاله، فلو قلنا بوجوب الغسل مرّتين مثلاً، فهذا معناه ضرورة تحقّق العصر مرّتين، حتى يصدق عنوان الغسل مرّتين، وهذا واضح.

(٢) بل يكفي العلم بخروج ماء الغسالة بأيّ طريقة ممكنة، والعصر ليس سوى وسيلة كما قلنا.

المحلّ، ويزول بذلك الاستقذار العرفي لاستهلاك الأجزاء المائيّة النجسة الداخلة فيه، إذا لم يكن قد جفّف وإن كان التجفيف أسهل في حصول ذلك، وإذا كان النافذ في باطنه الرطوبة غير المسرية، فقد عرفت أنّه لا ينجس بها.

مسألة ٤٥٣: الثوب المصبوغ بالصبغ المتنجّس، يطهر بالغسل بالكثير إذا بقي الماء على إطلاقه إلى أن ينفذ إلى جميع أجزائه، بل بالقليل أيضاً إذا كان الماء باقياً على إطلاقه إلى أن يتمّ عصره[١].

مسألة ٤٥٤: العجين النجس يطهر إن خُبز وجفّف ووضع في الكثير على نحو ينفذ الماء إلى أعماقه[٢]، ومثله الطين المتنجّس إذا جفّف ووضع في الكثير حتى ينفذ الماء إلى أعماقه، فحكمها حكم الخبز المتنجّس الذي نفذت الرطوبة النجسة إلى أعماقه.

مسألة ٤٥٥: المتنجّس بالبول غير الآنية إذا طُهّر بالقليل فلا بدّ من الغسل مرّتين[٣]، والمتنجّس بغير البول ـ ومنه المتنجّس بالمتنجّس بالبول ـ في غير الأواني

---

(١) قد سبق أن قلنا في بحث أحكام المياه (المسألة رقم: ٥٣) أنّ عدم مطهريّة الماء المضاف مبنيّة على الاحتياط الوجوبي، وذكرنا وجهاً مختصراً لذلك، فراجع.

(٢) وكذا إذا صبّ عليه القليل بهذا النحو.

(٣) **هنا أمور ثلاثة:**

الأوّل: إنّه تُحتسب غسلة إزالة العين واحدة منهما، لا أنّه يجب الصبّ مرّتين بعد إزالة العين.

الثاني: إنّه لا يلزم في الغسلة الأولى زوال عين النجاسة فضلاً عمّا قبل الغسلة الأولى، بل يكفي زوالها بالغسلتين معاً، لكن لو لم تزل بهما فلا تكفي الغسلتان، فيحسب الباقي بول يجب التطهير منه.

الثالث: إنّ التعدّد في الغسل من البول بالقليل مقداره المتيقّن هو «بول الإنسان في اللباس والبدن»، وأمّا سائر الأبوال النجسة ـ أو في غير اللباس والبدن ـ فيكفي في

يكفي في تطهيره غسلة واحدة، هذا مع زوال العين قبل الغسل، أما لو أزيلت بالغسل فالأحوط[١] عدم احتسابها. إلا إذا استمرّ إجراء الماء بعد الإزالة فتحسب حينئذ ويطهر المحلّ بها إذا كان متنجّساً بغير البول، ويحتاج إلى أخرى إن كان متنجّساً بالبول.

مسألة ٤٥٦: الآنية إن تنجّست بولوغ الكلب فيها فيها من ماء أو غيره[٢] مما يصدق معه الولوغ غسلت بالماء القليل ثلاثاً[٣]، أولاهنّ بالتراب[٤] ممزوجاً بالماء،

التطهير منها الغسل مرّة واحدة مع زوال الاستقذار بلا فرق بين الماء القليل والكثير.

(١) استحباباً.

(٢) ممّا هو مائع أو لاقى بولوغه الإناءَ نفسه، أمّا لو أكل من إناء دون أن يباشره، بل باشر الطعامَ فقط، فلا موجب لترتيب هذه الأحكام هنا.

(٣) كون الغسلات ثلاثاً هو مقتضى الاحتياط الوجوبي، ولولاه لكفى الغسل مرّتين إحداهما بالتراب والثانية بالماء. وأمّا ما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة من الغسل بالماء سبعاً ثمّ التعفير بالتراث ثامنة، فدليله آحادي غير كافٍ لوحده.

هل في التراب خصوصيّة تعبديّة أو أنّه وسيلة قالعة فاعلة للتطهير؟

(٤) **هل في التراب خصوصيّة تعبديّة أو أنّه وسيلة قالعة فاعلة ومتوفّرة في ذلك الوقت؟** فالتراب له فاعليّة عالية في إزالة الأشياء اللزجة كالزيت والسمن وغيرها مما يعلق باليد وله دسومة، فهل أخذ التراب في التعفير في باب التطهير بنحو الخصوصيّة التعبديّة الحصريّة، ولهذا لم تؤخذ الأشنان وأمثالها مثل الصابون، أو أنّه مجرّد طريق متيسّر لهم آنذاك لمادّةٍ لها فاعليّة عالية في القلع؟

الأقرب بالنظر أنّه إذا أجرينا فحصاً دقيقاً لتأثير التراب على عمليّة قلع أيّ شيء من بقايا ما انتقل للإناء، ثمّ وجدنا ما يشبهه في التأثير أو يزيد عليه كبعض المواد الكيميائية المستخدمة اليوم، فإنّ الأقرب الكفاية، وعدم الاختصاص بالتراب، فإنّ هذا هو الفهم العرفي السياقي بمناسبات الحكم والموضوع.

وغسلتان بعدها بالماء، وإذا غسّلت في الكثير أو الجاري تكفي غسلة واحدة بعد غسلها بالتراب ممزوجاً بالماء.

مسألة ٤٥٧: إذا لطع الكلب الإناء، أو شرب بلا ولوغ لقطع لسانه، فالأحوط[١] أنّه بحكم الولوغ في كيفيّة التطهير، وليس كذلك ما إذا باشره بلعابه، أو تنجّس بعرقه، أو سائر فضلاته، أو بملاقاة بعض أعضائه[٢]. نعم إذا صبّ الماء الذي ولغ فيه الكلب في إناء آخر، جرى عليه حكم الولوغ.

مسألة ٤٥٨: الآنية التي يتعذّر تعفيرها بالتراب الممزوج بالماء[٣] تبقى على النجاسة، أما إذا أمكن إدخال شيء من التراب الممزوج بالماء في داخلها وتحريكه بحيث يستوعبها، أجزأ ذلك في طهرها.

مسألة ٤٥٩: يجب أن يكون التراب الذي يعفّر به الإناء طاهراً قبل الاستعمال على الأحوط[٤].

مسألة ٤٦٠: يجب في تطهير الإناء النجس من شرب الخنزير غسله سبع مرات، وكذا من موت الجرذ، بلا فرق فيها بين الغسل بالماء القليل أو الكثير[٥].

---

(١) بل هو الأقوى.

(٢) من الواضح أنّ الدليل لا يشمل ما إذا اتصل جزءٌ من الكلب ـ كرجله أو يده أو شعره ـ بالإناء أو بالمائع أو الماء الذي فيه، غير أنّه لا فرق بين الولوغ واللطع واللعاب، فإنّ العرف يفهم من قضيّة الولوغ اتصالَ ما في الفم بالإناء أو بالماء الذي فيه، ولا يرى فرقاً بين هذه الموارد.

(٣) أو ما يقوم مقامه كما قلنا آنفاً.

(٤) استحباباً.

عدم ثبوت لزوم التطهير سبع مرات للخنزير والجرذ

(٥) الدليل على التطهير بسبع مرّات في الخنزير والجرذ آحاديٌّ منفرد، بل العديد من

وإذا تنجّس الإناء بغير ما ذكر وجب في تطهيره غسله ثلاث مرات بالماء القليل، ويكفي غسله مرّة واحدة في الكرّ والجاري[١]. هذا في غير أواني الخمر، وأما هي فيجب غسلها ثلاث مرات حتى إذا غسلت بالكثير أو الجاري، والأولى أن تغسل سبعاً[٢].

مسألة ٤٦١: الثياب ونحوها إذا تنجّست بالبول يكفي غسلها في الماء الجاري مرّة واحدة، وفي غيره لا بدّ من الغسل مرّتين، ولا بدّ من العصر أو الدلك في جميع ذلك[٣].

الفقهاء لم يعمل به أصلاً، وقياس الخنزير على الكلب في غير محلّه، فليس هذا كلّه بكافٍ في الحكم هنا، **فالأقرب أنّ التطهير من الخنزير والجرذ تجري عليه مقتضيات القاعدة، وإن كان الأحوط استحباباً التطهير سبعاً.**

(١) في غير مسألة الكلب والخنزير وموت الجرذ والبول في الأواني، مما شرحناه آنفاً وعلّقنا عليه، فإنّ الأقرب كفاية المرّة الواحدة مع زوال القذارة، بلا فرق بين الماء الجاري وغيره، والماء القليل وغيره؛ إذ العمدة فيما ذكره الماتن خبرٌ آحادي.

عدم تعيُّن الغسل ثلاث مرّات لتطهير أواني الخمر

(٢) مستند المسألة في ظروف الخمر خبرٌ آحاديّ انفرد به عمّار، ولا يكفي هنا، فالأقرب جريان الأحكام العامّة عليه، وإن كان المعلوم من نصوص باب الأطعمة والأشربة أنّ الشريعة تتشدّد كثيراً في موضوع الخمر، فالاحتياط حسن، بل لا يعلم أنّ رواية عمار هنا مرجعها لباب الطهارة والنجاسة، بل لعلّ مرجعها لباب التحفّظ من دخول الخمر إلى جوف الإنسان من خلال الأواني، ولهذا ورد في خبره تعبير «الإناء الذي يُشرب فيه النبيذ» أو «قدح أو إناء يُشرب فيه الخمر». وقد ألمحنا سابقاً في بحث نجاسة الكلب أنّ الفقهاء خلطوا غير مرّةٍ بين النصوص الصحيّة والطبيّة والنصوص المرتبطة بالطهارة والنجاسة.

(٣) الأقرب أنّ الغسل مرّتين خاصّ بالماء القليل أو بتعبير أدقّ: إنّ النصوص الدالّة على المرّتين ليس فيها وضوح للشمول لغير الماء القليل، وأمّا غيره من أصناف الماء الكثير ـ ولو

مسألة ٤٦٢: التطهير بماء المطر يحصل بمجرّد استيلائه على المحلّ النجس، من غير حاجة إلى عصر، ولا إلى تعدّد، إناءً كان أم غيره. نعم الإناء المتنجّس بولوغ الكلب لا يسقط فيه الغسل بالتراب الممزوج بالماء وإن سقط فيه التعدّد.

مسألة ٤٦٣: يكفي الصبّ في تطهير المتنجّس ببول الصبي ما دام رضيعاً لم يتغذّ وإن تجاوز عمره الحولين، ولا يحتاج الى العصر، والأحوط استحباباً اعتبار التعدّد، ولا تلحق الأنثى بالصبي[١].

مسألة ٤٦٤: يتحقّق غسل الإناء بالقليل بأن يصبّ فيه شيء من الماء ثم يدار فيه إلى أن يستوعب تمام أجزائه ثم يراق، فإذا فعل به ذلك ثلاث مرات فقد غسل ثلاث مرّات وطهر[٢].

مسألة ٤٦٥: يعتبر في الماء المستعمل في التطهير طهارته قبل الاستعمال.

مسألة ٤٦٦: يعتبر في التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها، كاللون والريح، فإذا بقي واحدٌ منهما، أو كلاهما، لم يقدح ذلك في حصول الطهارة مع العلم بزوال العين[٣].

مسألة ٤٦٧: الأرض الصلبة، أو المفروشة بالآجر أو الصخر أو الزفت، أو نحوها، يمكن تطهيرها بالماء القليل إذا جرى عليها، لكنّ مجمع الغسالة يبقى نجساً إذا كانت الغُسالة نجسة.

غير الجاري ـ فيكفي فيه مرّة واحدة، وقد تقدّم الحديث آنفاً عن العصر والدلك.

(١) الأقرب أنّ التطهير من بول الصبي كالتطهير من مطلق البول بلا فرق، والرواية الواردة آحاديّةٌ ولها معارض.

(٢) الرواية في تثليث الغسلات في تطهير الأواني آحاديّةٌ منفردة، وهي رواية عمار الساباطي، فالأقرب أنّ تطهير الأواني كغيرها، بلا فرقٍ.

(٣) مع صدق زوال الاستقذار العرفي، وهو أمرٌ مربوط بفهم العرف لزوال العين.

مسألة ٤٦٨: لا يعتبر التوالي فيما يعتبر فيه تعدّد الغسل، فلو غسل في يوم مرّة وفي آخر أخرى كفى ذلك، نعم الأحوط استحباباً المبادرة إلى العصر فيما يُعصر[١].

مسألة ٤٦٩: ماء الغسالة التي تتعقّبها طهارة المحلّ إذا جرى من الموضع النجس لم يتنجس ما اتصل به من المواضع الطاهرة، فلا يحتاج إلى تطهير، من غير فرق بين البدن والثوب وغيرهما من المتنجّسات والماء المنفصل من الجسم المغسول طاهر، إذا كان يطهر المحلّ بانفصاله[٢].

مسألة ٤٧٠: الأواني الكبيرة المثبتة يمكن تطهيرها بالقليل بأن يصبّ الماء فيها ويدار حتى يستوعب جميع أجزائها، ثم يخرج حينئذ ماء الغسالة المجتمع في وسطها بنزحٍ أو غيره، والأحوط استحباباً المبادرة إلى إخراجه، ولا يقدح الفصل بين الغسلات، ولا تقاطر ماء الغسالة حين الإخراج على الماء المجتمع نفسه، والأحوط وجوباً[٣] تطهير آلة الإخراج كلّ مرّة من الغسلات.

---

(١) إلا إذا لزم جفاف الثوب قبل تحقّق مفهوم الغسل في مورده، ففي هذه الحال لا يكفي ما حصل للتطهير.

حكم ماء الغُسالة

(٢) قلنا سابقاً، عند التعليق على الفصل الثالث من أحكام المياه، أنّ مسألة الماء المستعمل في رفع الخبث تتبع مسألة تنجيس المتنجّس، وتكون النتيجة ـ وفقاً لما توصّلنا إليه في مسألة تنجيس المتنجّس ـ أنّ الماء القليل الذي يستعمل في إزالة عين النجاسة فيلاقي النجاسة يحكم بنجاسته وفقاً لمعيار انفعال القليل، وأمّا بعد ذلك فلا يحكم بالنجاسة، بلا فرق بين الغسلة التي يتعقّبها طهارة المحلّ وغيرها؛ لفرض أنّ العين المتنجّسة ـ غير الماء ـ لا تنجّس بعد زوال عين النجاسة عنها، **وعليه فماء الغسالة طاهر مطلقاً إلا إذا كان قد لاقى عينَ النجاسة وانفصل بعد ملاقاتها بنفسها.**

(٣) بل استحباباً.

مسألة ٤٧١: الدسومة التي في اللحم أو اليد، لا تمنع من تطهير المحل، إلا إذا بلغت حدّاً تكون جرماً حائلاً، ولكنّها حينئذ لا تكون دسومة بل شيئاً آخر.

مسألة ٤٧٢: إذا تنجّس اللحم أو الأرز أو الماش أو نحوها ولم تدخل النجاسة في عمقها، يمكن تطهيرها بوضعها في طشت وصبّ الماء عليها على نحوٍ يستولي عليها، ثم يراق الماء ويفرغ الطشت مرّةً واحدة فيطهر النجس، وكذا الطشت تبعاً. وكذا إذا أريد تطهير الثوب فإنه يوضع في الطشت ويصبّ الماء عليه. ثم يعصر ويفرغ الماء مرّة واحدة فيطهر ذلك الثوب، والطشت أيضاً، وإذا كانت النجاسة محتاجة إلى التعدّد كالبول كفى الغسل مرّة أخرى على النحو المذكور، هذا كلّه فيما إذا غسّل المتنجّس في الطشت ونحوه، وأمّا إذا غسّل في الإناء فلا بدّ من غسله ثلاثاً[1].

مسألة ٤٧٣: الحليب النجس يمكن تطهيره بأن يصنع جبناً ويوضع في الكثير حتى يصل الماء إلى أعماقه.

مسألة ٤٧٤: إذا غسل ثوبه النجس ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين أو دقائق الأشنان أو الصابون الذي كان متنجّساً، لا يضرّ ذلك في طهارة الثوب، بل

عدم ثبوت فرق بين الطشت والأواني في كيفيّات التطهير

(١) تمييز الماتن بين الطشت والإناء بالتثنية في الأوّل والتثليث في الثاني راجع لمقارنة صحيحة محمّد بن مسلم الواردة في المِرْكَن ـ وهو الوعاء الذي تغسل فيه الملابس ـ مع رواية عمار الساباطي في تطهير الأواني، وكلاهما خبر آحادي منفرد، وصحيحة محمّد بن مسلم منسجمة مع القواعد، **وعليه فلا فرق بين الطشت والأواني في التطهير، بل يجري عليهما ما يجري على التطهير بشكل عام**، فلو احتاج التطهير إلى تثنيةٍ ـ كما في الماء القليل مع نجاسة البول على التفصيل الذي ذكرناه فيه في التعليق على (المسألة رقم: ٤٥٥) ـ أُعملت التثنية، وإلا كفى مرّة واحدة، وهكذا.

يحكم أيضاً بطهارة ظاهر الطين أو الأشنان أو الصابون الذي رآه، بل باطنه إذا نفذ فيه الماء على الوجه المعتبر.

مسألة ٤٧٥: الحليّ الذي يصوغها الكافر إذا لم يعلم ملاقاته لها مع الرطوبة يحكم بطهارتها، وإن علم ذلك يجب غسلها ويطهر ظاهرها ويبقى باطنها على النجاسة، وإذا استعملت مدّة وشكّ في ظهور الباطن وجب تطهيرها[١].

مسألة ٤٧٦: الدهن المتنجّس لا يمكن تطهيره بجعله في الكرّ الجارّ ومزجه به، وكذلك سائر المائعات المتنجّسة، فإنّها لا تطهر إلا بالاستهلاك[٢].

مسألة ٤٧٧: إذا تنجّس التنّور، يمكن تطهيره بصبّ الماء من الإبريق عليه، ومجمع ماء الغسالة يبقى على نجاسته لو كان متنجّساً قبل الصبّ، وإذا تنجّس التنّور بالبول وجب تكرار الغسل مرّتين[٣].

الثاني من المطهّرات: الأرض، فإنّها تطهّر باطن القدم وما توقي به كالنعل والخف أو الحذاء ونحوها، بالمسح بها أو المشي عليها، بشرط زوال عين النجاسة بها، ولو زالت عين النجاسة قبل ذلك كفى مسمّى المسح بها أو المشي عليها،

---

(١) الأقوى أنّه لا يجب تطهيرها، وفاقاً لغير واحدٍ من الفقهاء.

(٢) هذا من موارد تدخّل الفقيه في المصاديق؛ ويرجع هنا إلى العرف أو العلم، فقد تكون هناك طريقة يطهر بها الدهن ويصدق مرور الماء عليه، ولا حاجة للدقّة العقليّة، فيوكل الأمر للعرف أو العلم في خبرتها، وقد تكون هناك طريقة نافعة وأخرى غير نافعة. وقد أغرب بعض الفقهاء هنا في تحليل قضايا بعيدة كلّ البُعْد عن الفهم العرفي، من نوع حديثهم عن الجزء الذي لا يتجزأ، وعن خروج الدهن من الجوهريّة إلى العرضيّة، وغير ذلك، فراجع.

(٣) بل يكفي مرّة واحدة بناءً على ما قلناه سابقاً من أنّ التعدّد من البول مختصٌّ بالبدن واللباس، وفاقاً لبعض الفقهاء، ومنهم أستاذنا السيد محمود الهاشمي.

ويشترط ـ على الأحوط وجوباً ـ كون النجاسة حاصلة بالمشي على الأرض[١].

مسألة ٤٧٨: المراد من الأرض مطلق ما يُسمّى أرضاً، من حجرٍ أو تراب أو رمل. ولا يبعد عموم الحكم للآجر والجصّ والنورة، والأقوى اعتبار طهارتها[٢]، والأحوط وجوباً[٣] اعتبار جفافها.

مسألة ٤٧٩: في إلحاق ظاهر القدم وعيني الركبتين واليدين إذا كان المشي عليها، وكذلك ما توقي به كالنعل وأسفل خشبة الأقطع وحواشي القدم القريبة من الباطن، إشكال[٤].

مسألة ٤٨٠: إذا شكّ في طهارة الأرض يبني على طهارتها فتكون مطهّرة حينئذ، إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاستها[٥].

مسألة ٤٨١: إذا كان في الظلمة ولا يدري أنّ ما تحت قدمه أرضٌ أو شيء آخر، من فرشٍ ونحوه، لا يكفي المشي عليه في حصول الطهارة، بل لا بدّ من العلم بكونه أرضاً[٦].

---

(١) بل لا فرق بين كونها ناشئة من المشي على الأرض أو غيره.

(٢) بمعنى عدم انتقال النجاسة والقذارة منها إلى الحذاء مثلاً، بما يوجب تنجّسه بها، أمّا غير ذلك فغير مشروط، فيمكن المشي على الأرض المتنجّسة الجافّة التي لا يوجد فيها عين نجاسة قابلة للانتقال.

(٣) استحباباً.

(٤) بل الأقرب الكفاية في جميع هذه الموارد وأمثالها؛ لأنّ العرف لا يفهم التعبديّة هنا فما دام يصدق عليه أنّه يمشي على هذه، كفى في تطهيرها، إذ لا خصوصيّة لدى العرف للقدم نفسها.

(٥) هذه المسألة تجري في الموارد التي تكون طهارة الأرض فيها شرطاً.

(٦) أو قيام أمارة معتبرة على كونه أرضاً.

الثالث: الشمس[1]، فإنّها تطهّر الأرض وكلّ ما لا يُنقل من الأبنية وما اتصل

عدم ثبوت كون الشمس بعنوانها من المطهِّرات

(١) **المعروف بين فقهاء الإماميّة والأحناف مطهّريّة الشمس، لكنّ فقهاء المذاهب الثلاثة الأخرى رفضوا ذلك**، كما أنّ بعض فقهاء الإمامية ـ من المتقدّمين والمتأخّرين، ومنهم الشيخ المفيد ـ نُسب إليهم القول بكون ما تشرق عليه الشمس هو من المعفوّ عنه، لا أنّه يطهر، كما ذهب بعض آخر إلى المنع مطلقاً عن مطهريّة الشمس ونحو ذلك، ومن المتأخّرين الذين أخذوا بالمنع هنا الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، ويظهر التردُّد أوّلاً من السيّد الحائري في التعليقة على الفتاوى الواضحة ثم القبول بمطهريّة الشمس للثوابت، ولم يذكر السيّد كمال الحيدري الشمسَ في عداد المطهّرات، بما قد يظهر منه أنّه لا يعتبرها منها.

والأقرب أنّه ـ بصرف النظر عن الكلّيّة التي قلناها في مطلع الحديث عن المطهّرات ـ لا دليل معتبراً على مطهريّة الشمس ولا على العفو عمّا أشرقت عليه؛ وذلك أنّ العمدة روايات قليلة جداً، وهي وإن كان بينها ما هو معتبر الإسناد مثل صحيح زرارة، غير أنّها معارضة بصحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع.

وما قيل من أنّ المراد بصحيحة ابن بزيع هو ضرورة وجود الماء كي يكون إشراق الشمس موجباً لجفاف الموضع المتنجّس، غيرُ ظاهر؛ فإنّ السؤال في الرواية عن البول الواقع على السطح والأرض، ومن الواضح أنّه رطب بنفسه، ومع ذلك استنكر الإمام أن تطهّره الشمس من غير ماء، فلو كان المراد من الماء كون الموضع رطباً فالمفروض رطوبته بالبول. وحملُ الرواية على صورة جفاف البول ثمّ إشراق الشمس غير واضح من طريقة سؤال السائل، بل سيكون حينئذٍ من الخلل في بيان الإمام لمّا لم يفصّل للراوي أو لم يسأله عن الحالة، فالوثوق بالحكم هنا غير واضح؛ **لهذا نبني على عدم مطهريّة الشمس بصرف النظر عن مطهريّة مطلق زوال عين النجاسة مع ارتفاع القذارة العرفيّة**، علماً أنّ بعض روايات الباب قد تكون لها علاقة بكون جفاف الموضع مما يُسمح معه بالصلاة على الموضع المتنجّس، لا أنه يطهر الموضع بجفافه بالشمس.

بها من أخشاب وأعتاب وأبواب وأوتاد، وكذلك الأشجار والثمار، والنبات، والخضروات، وإن حان قطفها وغير ذلك، وفي تطهير الحصر والبواري بها إشكالٌ، بل منع[١].

مسألة ٤٨٢: يشترط في الطهارة بالشمس ـ مضافاً إلى زوال عين النجاسة، وإلى رطوبة المحلّ ـ اليبوسة المستندة إلى الإشراق عرفاً وإن شاركها غيرها في الجملة، من ريحٍ أو غيرها.

مسألة ٤٨٣: الباطن النجس يطهر تبعاً لطهارة الظاهر بالإشراق[٢].

---

(١) إذا سرنا مع الاتجاه الفقهي السائد في فهم النجاسة والطهارة، وفهمنا الجانب التعبّدي الخالص، فإنّه من الصعب إثبات أنّ الشمس تطهّر غير الأرض والأبنية كالسطوح، فالأشجار والثمار والأوراق والبواري والحصر والشبابيك والأبواب، فضلاً عن تمام المنقولات ـ عدا المنقولات التي سوف تتمّ الإشارة إليها في (المسألة رقم: ٤٨٦) ـ لا دليل على طهارتها بالشمس. وعمدةُ النصوص في المقام واردة في مثل الأرض والأبنية، لا غير.

(٢) إذا صدق على الباطن النجس أنّه قد أصابته الشمس وجفّ بفعلها، فيقول العرف بأنّ الشمس أصابت هذا الموضع من الأرض، ويقصدون أنّ ما ظهر وما كان تحت ذلك قد جفّ بفعل إصابة الشمس بالمعنى العرفي للكلمة وليس الدقّي، فهنا يطهر الباطن بالشمس لا بالتبعيّة للظاهر، وأمّا إذا جفّ بلا صدق عنوان أنّه أصابته الشمس، كما لو كانت النجاسة قد نفذت إلى باطن الأرض الرمليّة بمسافة عشرة أمتار، فإنّ صدق إشراق الشمس أو الجفاف بالشمس أو إصابة الشمس في هذه الحال قد لا يكون عرفيّاً، فلا يطهر الباطن لا بالشمس ولا بالتبعيّة، والمرجع في التطبيق هنا هو العرف.

وأمّا استدلال بعضهم بأنّ قوله في الرواية: «إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر»، على أساس أنّ «هو» يشمل الظاهر والباطن، فقد يناقش بأنّ مورد السؤال هو الظاهر؛ لأنّ المفروض أنّه يريد الصلاة عليه، ولا يُصلّى على باطن الأرض كما هو واضح، كما أنّ الرواية لا تصحّح طهارة الباطن مطلقاً، بل الباطن المنسوب جفافه إلى الشمس خاصّة.

مسألة ٤٨٤: إذا كانت الأرض النجسة جافّة، وأريد تطهيرها، صبّ عليها الماء الطاهر أو النجس، فإذا يبس بالشمس طهرت.

مسألة ٤٨٥: إذا تنجّست الأرض بالبول، فأشرقت عليها الشمس حتى يبست طهرت، من دون حاجة إلى صبّ الماء عليها، نعم إذا كان البول غليظاً له جرم لم يطهر جرمه بالجفاف، بل لا يطهر سطح الأرض الذي عليه الجرم[١].

مسألة ٤٨٦: الحصى والتراب والطين والأحجار المعدودة جزءاً من الأرض، بحكم الأرض في الطهارة بالشمس وإن كانت في نفسها منقولة. نعم لو لم تكن معدودة من الأرض كقطعة من اللبن في أرض مفروشة بالزفت أو بالصخر أو نحوهما، فثبوت الحكم حينئذٍ لها محلّ إشكال[٢].

مسألة ٤٨٧: المسمار الثابت في الأرض أو البناء، بحكم الأرض؛ فإذا قُلع لم يجر عليه الحكم، فإذا رجعَ رجعَ حكمُه، وهكذا[٣].

---

(١) المراد هنا أنّ البول ـ وبسبب أنّ له جرماً ـ ما زال باقياً على سطح الأرض حتى بعد التجفيف، فيكون تماماً كالغائط الذي جفّ لكنّ عينه الجافّة تبقى على الأرض. وقد يقال: إنّ إطلاق الرواية يشمل فرض كون البول ذا جرم، ويجاب بأنّ خروج نجس العين عن كونه نجساً مع بقائه، هو أمر لا تكفي فيه رواية واحدة؛ إذ هو تخصيصٌ قوي في دلالة دليل نجس العين نفسه. ومجرّد كون السؤال عن البول يكون على السطح، لا يعني أنّ السائل يسأل عن تطهير البول مع بقاء عينه، بل هو يسأل عن تطهير السطح نفسه.

(٢) بل الأقرب عدم الثبوت إن لم تكن جزءاً من الأرض، بل كانت شيئاً موجوداً على الأرض كسائر المنقولات.

(٣) هذا من النتائج الطبيعيّة لمسلك الفقهاء هنا في الفهم التعبّدي الاعتباري للنجاسات، وقد نفينا سابقاً الاعتباريّة المطلقة في هذا الباب، دون أن ننفي مطلق البعد الاعتباري، فراجع ما علّقنا به في أوّل باب المطهّرات وأوّل باب النجاسات.

الرابع: الاستحالة إلى جسمٍ آخر[١]، فيطهر ما أحالته النار رماداً أو دخاناً أو بخاراً، سواء أكان نجساً أم متنجّساً، وكذا يطهر ما استحال بخاراً بغير النار. أمّا ما أحالته النار خزفاً أم آجراً أم جصّاً أم نورة، فهو باقٍ على النجاسة[٢]، وفيما أحالته فحماً إشكالٌ.

مسألة ٤٨٨: لو استحال الشيء بخاراً، ثمّ استحال عرقاً، فإن كان متنجسّاً فهو طاهر، وإن كان نجساً فكذلك، إلا إذا صدق على العرق نفسه عنوان إحدى النجاسات، كعرق الخمر، فإنّه مسكر[٣].

مسألة ٤٨٩: الدود المستحيل من العذرة أو الميتة طاهر، وكذا كلّ حيوان تكوّن من نجسٍ أو متنجّس.

---

(١) خلافاً لما ذهب إليه العديد من فقهاء الشافعيّة من حصر مطهّرية الاستحالة بموارد مخصوصة.

(٢) الفكرة هنا أنّ المراد بالاستحالة هو التغيُّر العنواني لا مطلق التغيُّر الوصفي، فصيرورة الماء ثلجاً أو بالعكس ليس تغيراً عنوانياً حتى يطهر هذا أو ذاك، بل تغيُّر وصفي عارض، وهذا المعيار هو الذي جعلهم يبحثون في العديد من الأمثلة هنا بحثاً تطبيقيّاً حتى يميّزوا بين التغيُّر العنواني ومطلق التغيُّر الوصفي غير العنواني.

(٣) المثال مبنيٌّ على القول بنجاسة المسكر، وقد تقدّم في النجاسات ترجيح القول بطهارة مطلق المسكر. أمّا القاعدة الواردة في كلام الماتن فصحيحة، بل يضاف إليها أنّه بعد تحقّق الاستحالة، لو شكّ في المستحال إليه أنّه متنجّس أو عين نجاسةٍ، كما لو شككنا في صدق المسكر على المستحال إليه، وقلنا بنجاسة المسكر، حكم بالطهارة هنا دون النجاسة، إذ الاستصحاب غير جارٍ مع فرض تبدّل الموضوع.

هذا، وأنت ترى أنّ العديد من هذه المسائل التي ذكرها الماتن هنا، إنّما هو تطبيق للحكم وتشخيص للمصاديق، فلا نطيل.

مسألة ٤٩٠: الماء النجس إذا صار بولاً لحيوان مأكول اللحم أو عرقاً له أو لعاباً، فهو طاهر.

مسألة ٤٩١: الغذاء النجس أو المتنجس إذا صار روثاً لحيوان مأكول اللحم أو لبناً، أو صار جزءاً من الخضروات أو النباتات أو الأشجار أو الأثمار فهو طاهر، وكذلك الكلب إذا استحال ملحاً، وكذا الحكم في غير ذلك ممّا يعدّ المستحال إليه متولّداً من المستحال منه.

الخامس: الانقلاب، فإنه مطهّر للخمر إذا انقلبت خلاً بنفسها أو بعلاج[1]،

---

(١) هنا تعليقان:

تحليل مفهوم الانقلاب وعلاقته بمفهوم الاستحالة

التعليق الأوّل: في مفهوم الانقلاب وعلاقته بمفهوم الاستحالة، وذلك أنّه يستخدم الفقهاء مفردة «الانقلاب» في معناها اللغوي عادةً، كحديثهم عن انقلاب العقد من لازمٍ إلى جائز، أو عن انقلاب النكاح المنقطع إلى نكاحٍ دائم في بعض الحالات. لكنّهم في مختلف الحالات، لا يستخدمون الكلمة بوصفها اصطلاحاً فقهيّاً خاصاً، إلا في موضعٍ واحد تعرّضوا له في كتابَي: الطهارة والأشربة؛ ففي هذين الكتابين يطلق مصطح الانقلاب ويراد به تحوّل الخمر إلى خَلّ، فهذه الظاهرة هي معنى الانقلاب المصطلح عند الفقهاء. وقد وقع كلامٌ بين الفقهاء في تميّز الانقلاب عن الاستحالة، التي تعدّ من المطهّرات، وهي تعني تحوّل جسمٍ أو مادّة إلى جسمٍ آخر، أو خروج جسم من حالة وطبع وهويّة معيّنة إلى طبعٍ وهويّةٍ أخرى.

وهنا يبدو وجود فريقين:

الفريق الأوّل: ويرون أنّ الاستحالة غير الانقلاب؛ لأنّها تعني تبدّل الحقيقة النوعيّة للشيء أو التحوّل الماهوي، كصيرورة الخشب رماداً ونحو ذلك، بينما لا يبلغ التحوُّل في الانقلاب هذا الحدّ، وإنّما هو تبدّل في الأوصاف مع بقاء الحقيقة النوعيّة، كتبدّل الخمر

خلاً، فالفرق بين الاستحالة والانقلاب هو الفرق بين التحوُّل الماهوي والتحوُّل الصفتي. ويعزّز هذا الأمر أنّ أدلّة مطهّريّة الانقلاب تغاير أدلّة مطهّريّة الاستحالة، ولهذا نجد أنّ الكثير من الفقهاء قد أفردوا الانقلاب في المطهّرات بالذكر عن الاستحالة، بل وجدناهم يميّزون حتى في الأحكام والآثار بالنسبة إليهما، كقول كثيرين بأنّ الاستحالة تطهّر النجس والمتنجّس، بينما الانقلاب لا يطهّر إلا النجاسات دون المتنجّسات.

الفريق الثاني: وهم الذين جعلوا الانقلاب من الاستحالة وقسماً منه، ولم يميّزوا بينهما.

وقد بحثنا حول الانقلاب وكذلك عن علاقته بالاستحالة في كتاب «فقه الأطعمة والأشربة»، وممّا توصّلنا إليه هناك هو أنّ الانقلاب تارةً ننظر إليه بمعناه الفقهيّ الخاص، وهو خصوص صيرورة الخمر خَلاً، وأخرى ننظر إليه بمعنى مطلق التحوُّل من شيء إلى آخر ولو في صفةٍ من صفاته كتحوُّل العقد من اللزوم إلى الجواز أو تحوُّل الحنطة إلى طحين أو تحوُّل الماء إلى ثلج أو تحوُّل اللحم إلى مرق بالذوبان على النار أو تحوُّل شعر الخنزير إلى وسادة أو.. فإذا نظرنا للمصطلح الفقهي الخاصّ للانقلاب، فسنجد أنّ الانقلاب فردٌ من أفراد الاستحالة بالمفهوم العرفيّ لعنوان الخمر، وليس لعنوان السائل، فإنّ التحوُّلات العنوانية تختلف هنا. أمّا لو أخذنا المعنى العام للانقلاب والاستحالة، فإن لاحظنا مطلق الاستخدام اللغوي فمن الواضح التداخل، أمّا لو لاحظنا ما ينظر إليه الفقهاء في الاستحالة بوصفها مطهّراً من المطهّرات، لرأينا أنّ جوهر مطهّريّة الاستحالة هو زوال عنوان النجس عن الشيء، وقصور دليل النجاسة عن الشمول له، فعندما صار الكلب ملحاً ـ كما يمثّلون ـ لم يعد يشمله دليل نجاسة الكلب، بل صار يشمله دليل طهارة الملح أو أصالة الطهارة في الملح بعد عدم إمكان جريان استصحاب النجاسة؛ لتغيّر الموضوع.

وقد أقرّ السيد الماتن في بحوثه بأنّ عدّ الاستحالة من المطهّرات هو من التسامح في التعبير، بل هي من مُعدِمات موضوع النجاسة. وهنا ننظر في الانقلاب، فإن حقّق هذه الخاصية الجوهريّة في مفهوم الاستحالة فقهيّاً كان منها وإلا فلا، فكلّ انقلاب يحقّق تغيُّر موضوع الحكم كصيرورة الخمر خَلاً والعصير العنبي دِبساً، فهو استحالة بهذا المعنى الفقهيّ للاستحالة بوصفها مطهّراً من المطهّرات، وكلّ انقلاب يحدث في الشيء لا يوجب

ذلك فلا معنى لإدراجه في الاستحالة التي يعتبرها الفقهاء من المطهّرات. نعم، لا مانع أن يحكم الشارع على انقلابٍ خاصّ بحكمٍ خاصّ كما في انقلاب الخمر خَلاً.

وعليه، فلعلّ الراجح بالنظر هو معالجة الموضوع بهذه الطريقة، وبه يصير الانقلاب بالمعنى الخاصّ ـ صيرورة الخمر خَلاً ـ فرداً من أفراد الاستحالة. وتكون الصيغة النهائيّة الدقيقة كالآتي: الاستحالة ـ بمعناها الفقهي وبوصفها مطهّراً ولو بإطلاقٍ تسامحيّ ـ هي خروج الشيء عن العنوان الذي به صار مشمولاً لدليل النجاسة، إلى عنوان مشمول لدليل الطهارة أو أصالتها، وفقاً للنظر العرفيّ. وعليه، فإذا قصد من الانقلاب المعنى الخاصّ ـ وهو صيرورة الخمر خَلًّا ـ فهو فردٌ من الاستحالة، غايته له أحكام خاصّة. وأمّا إذا قصد من الانقلاب مطلق التحوُّل في الشيء ولو ببعض أوصافه، فيكون أعمّ من الاستحالة بوصفها مطهّراً؛ لأنّ التحوُّل الانقلابي إن أوجب زوال العنوان صار الانقلاب استحالةً، وإلا ـ كما في صيرورة الماء ثلجاً والحنطة خبزاً وشعر الميتة مِحفظةً ـ تباين الانقلاب والاستحالة، فلم يعد مطهّراً أساساً، لا بدليل المطهّريّة العام للاستحالة، ولا بدليلٍ خاصّ، فالانقلاب بالمعنى الخاصّ، وهو صيرورة الخمر خَلاً، فردٌ من أفراد الاستحالة المتجوهرة بزوال العنوان عرفاً، أمّا الانقلاب بالمعنى العام ـ وهو مطلق التحوُّل الأعمّ من الجوهري أو الصفتي ـ فهو أعمّ من الاستحالة كذلك.

ثبوت مطهِّرية الانقلاب بلا فرق بين الانقلاب الذاتي والانقلاب العلاجي

التعليق الثاني: في أصل مطهّريّة الانقلاب، وذلك أنّ مطهّريّته في الجملة ـ بناءً على نجاسة الخمر ـ من الأمور المتَّفق عليها بين مذاهب أهل الإسلام على ما يبدو، فقد ذهبت إليه الإماميّة، كما يظهر من المذاهب الأربعة أيضاً، بل ادُّعي بالفعل أنّه متّفق عليه بينهم؛ ومن هنا ادُّعي اتفاق المسلمين عليه.

واستدلّ له بزوال الإسم؛ فإنّ الخمر لم يعد لها وجود بعد أن صارت خَلاً، والأحكام تابعة للأسماء والعناوين وجوداً وعدماً، وحيث إنّ اسم الخمر قد انعدم، فموضوع النجاسة، وكذلك موضوع الحرمة، لم يعد لهما وجود حتى يشملهما دليل النجاسة والحرمة، والحكم ينعدم بانعدام موضوعه، وعليه فبالانقلاب انعدم موضوع النجاسة وثبت

نعم لو تنجّس إناء الخمر بنجاسة خارجيّة، ثم انقلبت الخمر خلاً لم تطهر على الأحوط وجوباً[١]. وأمّا إذا وقعت النجاسة في الخمر واستهلكت فيها ولم يتنجّس الإناء بها، فانقلب الخمر خلاً طهُرت على الأظهر، وكما أنّ الانقلاب إلى الخلّ يطهّر الخمر، كذلك العصير العنبي إذا غلى ـ بناء على نجاسته ـ فإنّه يطهر إذا انقلب خلاً[٢].

السادس: ذهاب الثلثين بحسب الكمّ لا بحسب الثقل، فإنه مطهّر للعصير العنبي إذا غلى، بناءً على نجاسته[٣].

موضوع جديد مشمول لدليل طهارة خاصّ أو عام، أو لأصل موجب للطهارة، هذا مضافاً لدلالة العديد من الروايات التي بحثناها بالتفصيل في محلّه.

وعليه، فأصلُ مطهّريّة الانقلاب ثابتٌ لا نقاش فيه. كما أنّه لا فرق في المطهّريّة ـ على ما بحثناه في محلّه ـ بين الانقلاب الذاتي والانقلاب العلاجي، وفاقاً لما ذهب إليه السيد الماتن هنا.

(١) هذا مبنيٌّ على تنجيس المتنجّس الجامد الذي لا نقول به، وعلى تقديره فما ذهب إليه الماتن هو الأحوط، بل الأقوى؛ لفرض أنّ الخَلّ لاقى بعد الانقلاب الإناء المتنجّس، فيتنجّس به، وهذا لا علاقة له بالانقلاب أصلاً؛ لفرض حصول التنجّس بعد الانقلاب. ودليل مطهّرية الانقلاب ومحلّليّته لا يفيد طهارة الإناء، بل هو ناظر للخمر نفسها بعد انقلابها خلاً. كما أنّ دليل مطهّريّة التبعيّة ناظر للإناء المتنجّس بالخمر نفسها، لا بنجاسة خارجيّة.

(٢) هذا هو الصحيح، بل لا يختصّ الأمر بالعصير العنبي وإنّما مطلق المسكرات وما يلحق بها إذا انقلبت خلاً، فإنّها تطهر بناء على نجاسة المسكر. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى لا خصوصيّة للخلّ هنا، بل لو فرض انقلاب الخمر أو العصير العنبي أو غيره لشيء غير الخلّ بحيث خرج عن كونه خمراً أو عصيراً عنبيّاً أو مسكراً أو غير ذلك، طهُر أيضاً.

(٣) **قد حقّقنا في محلّه من «فقه الأطعمة والأشربة» بالتفصيل مسألة العصير العنبي وذهاب**

السابع: الانتقال، فإنه مطهّر للمنتقل إذا أضيف إلى المنتقَل إليه وعدّ جزءاً منه، كدم الإنسان الذي يشربه البقّ والبرغوث والقمل. نعم لو لم يعدّ جزءاً منه أو شكّ في ذلك ـ كدم الإنسان الذي يمصّه العلق ـ فهو باقٍ على النجاسة[1].

الثامن: الإسلام، فإنّه مطهّر للكافر بجميع أقسامه حتى المرتدّ عن فطرة على

الثلثين، وقلنا بأنّها جميعاً ليست تعبُّديات، وإنّما هي طرق لخروج العصير العنبيّ عن حالة الإسكار ولو الخفيف واحتماليّته، فذهاب الثلثين ليس إلا طريق لصيرورة العصير دبساً ونحوه، بحيث لم يعد مسكراً ولا محتمل المسكريّة عرفاً، فلو خرج عن ذلك لم يعد موضوعاً للنجاسة؛ لأنّ موضوع النجاسة ـ على تقديرها ـ ليس عنوانية العصير العنبي، بل هو بصفته مسكراً، فراجع تفصيل ذلك هناك.

وقفة مع مطهِّرية الانتقال

(١) **مطهّريّة الانتقال لم تَرِدْ في آيةٍ ولا رواية، وإنّما بناها الفقهاء على أوجهٍ، أهمّها صدق عنوان أنّه ـ مثلاً ـ دم المنتقل إليه**، والمفروض أنّ دم المنتقل إليه كبعض الحشرات طاهرٌ، إلى غير ذلك من التحليلات.

والحقّ هنا أن يقال بأنّ صدق انتساب الدم إلى المنتقل إليه أمرٌ يختلف باختلاف الحالات والحيوانات التي ينتقل إليها الدم وغير ذلك، فلا يكفي أن يصدق عليه أنّه دمه، بل المهم أيضاً أن لا يظلّ يصدق عليه أنّه دم إنسانٍ أو حيوان نجس الدم، وإلا حكم بنجاسته على الأقرب، فالعبرة بخروجه عن صدق الانتساب الأوّل دون نسبته ثانياً إلى ما هو نجس الدم أيضاً، لا بمجرّد تحقّق نسبته إلى المنتقل إليه حتى يكون المعيار هو الشك في صيرورته جزءاً منه كما يفهم من عبارة السيّد الماتن.

ومن الضروري في هذه الحالات الرجوع للعلم ودراسة حال الدم ـ على سبيل المثال ـ في جوف هذا الحيوان المنتقل إليه الدم، وهل هو مجرّد وعاء أو أنّه اندمج في جسده وغير ذلك ممّا يؤثِّر على فهمنا لطبيعة انتساب الدم إلى المنتقل إليه أو انقطاعه عن المنتقل عنه، والمدّة الزمنيّة المطلوبة وغير ذلك، فالعلم هنا قادر على توجيه فهم العرف وتصحيحه.

الأقوى[١]، ويتبعه أجزاؤه كشعره وظفره وفضلاته من بصاقه ونخامته وقيئه، وغيرها[٢].

التاسع: التبعيّة، فإنّ الكافر إذا أسلم يتبعه ولده في الطهارة، أباً كان الكافر، أم جدّاً، أم أمّاً، والطفل المسبيّ للمسلم يتبعه في الطهارة إذا لم يكن مع الطفل أحد آبائه، ويشترط في طهارة الطفل في الصورتين أن لا يظهر الكفر إذا كان مميّزاً[٣]،

---

(١) مطهّريّة الإسلام مبنيّة على منجّسيّة الكفر، وحيث لم نقل بنجاسة الكافر، بل قلنا بطهارة مطلق الإنسان، فلا معنى لكون الإسلام مطهّراً، فالخلاف مبنائيّ.

(٢) من الطبيعي أنّ الماتن لا يقصد من كلمة «غيرها» ما يشمل الفضلات النجسة عنده كالبول والمنيّ. كما أنّ مطهّريّة الإسلام يُقصد بها المطهّريّة من حيث النجاسة الذاتيّة، وهي الكفر، لا العارضة، فلو كان بدن الكافر متنجّساً بالبول، ثم أسلم، لم يطهر جسده من حيث البول، بل طهر من حيث الكفر.

عدم ثبوت كون «التبعيّة» من المطهِّرات

(٣) **الحقّ هنا ما أفتى به أمثال الشيخ محمّد إسحاق الفياض ـ وهو الذي يلوح من تعليقة السيد كاظم الحائري على الفتاوى الواضحة ـ وهو أنّه لا يوجد عنوان اسمه التَّبَعيّة في باب الإسلام والكفر ونحوهما**؛ والسبب في ذلك ـ عندنا ـ أنّ الرواية المعتمد عليها آحاديّة ضعيفة الإسناد (خبر حفص)، فالعبرة بصدق عنوان الكافر على الطفل، فإنّ هذا العنوان هو المقتضي للنجاسة، فإذا كان مميّزاً وأبدى إسلامه أو كفره حكم بمقتضى ذلك، وإلا فإن صدق عليه بعد إسلام والده أو والدته عنوان الكفر كان نجساً ـ بناء على القول بنجاسة الكافر ـ وإلا يحكم بطهارته، ولا يشترط صدق عنوان الإسلام عليه، بل يكفي عدم ثبوت عنوان الكفر وأمثاله عليه مما هو مقتضي النجاسة.

وبناء على هذا كلّه يظهر أنّ أولاد غير المسلمين إذا لم يصدق عليهم عنوان الكافر أو أهل الكتاب أو نحو ذلك لم يحكم بنجاستهم أساساً؛ وذلك أنّ دليل نجاستهم ـ كما أقرّ به السيّد الماتن في بحوثه ـ هو الإجماع، ولا نقول به هنا؛ لاحتمال أنّهم انطلقوا فيه من صدق

وكذا أواني الخمر فإنّها تتبعها في الطهارة إذا انقلبت الخمر خلاً، وكذا أواني العصير إذا ذهب ثلثاه ـ بناء على النجاسة ـ. وكذا يد الغاسل للميّت، والسدّة التي يغسل عليها، والثياب التي يغسل فيها، فإنّها تتبع الميّت في الطهارة، وأما بدن الغاسل، وثيابه، وسائر آلات التغسيل، فالحكم بطهارتها تبعا للميت محل إشكال[1].

العاشر: زوال عين النجاسة عن بواطن الإنسان وجسد الحيوان الصامت، فيطهر منقار الدجاجة الملوّث بالعذرة بمجرّد زوال عينها ورطوبتها، وكذا بدن الدابة المجروحة، وفم الهرّة الملوّث بالدم، وولد الحيوان الملوّث بالدم عند الولادة بمجرّد زوال عين النجاسة، وكذا يطهر باطن فم الإنسان إذا أكل نجساً أو شربه بمجرّد زوال العين، وكذا باطن عينه عند الاكتحال بالنجس أو المتنجس، بل في ثبوت النجاسة لبواطن الإنسان بالنسبة إلى ما دون الحلق وجسد الحيوان منع، بل وكذا المنع في سراية النجاسة من النجس إلى الطاهر إذا كانت الملاقاة بينهما في الباطن، سواء أكانا متكوّنين في الباطن كالمذي يلاقي البول في الباطن، أو كان

عنوان الكافر عرفاً على الطفل الذي يكون والداه كافرين، فيقال عنه: إنّه مسيحي مثلاً أو يهودي أو بوذي أو نحو ذلك، لا لخصوصيّة التَّبَعيّة في باب الكفر، فتأمّل جيّداً.

(١) **إذا قلنا بنجاسة الميّت الإنساني قبل غسله، وهو ما احتطنا فيه وجوباً سابقاً في باب النجاسات، فإنّ القول بالتبعيّة هنا في جميع هذه الأمور التي وافق عليها الماتن أو ناقش فيها مما يتعلّق بالغاسل والمغتسل وآلات الغسل ونحو ذلك، هو محلّ إشكال؛ إذ لا دليل عليه عندهم إلا السيرة،** ومن أين لنا أن نُثبت سيرتهم في عصر النصّ في مثل هذه الموارد؟! وبخاصّة وفقاً لما أفاده أستاذنا السيّد محمود الهاشمي في فتاويه من أنّ يد الغاسل والمغتَسَل والثياب التي يغسَّل بها الميّت تُغسَل عادةً مع غسل الميّت، فتطهر تلقائيّاً بذلك، لا بالتَّبَعيّة، فلعلّ سيرتهم بُنيَتْ على مثل ذلك.

النجس متكوّناً في الباطن والطاهر يدخل إليه كماء الحقنة، فإنّه لا ينجس بملاقاة النجاسة في المعاء، أم كان النجس في الخارج، كالماء النجس الذي يشربه الإنسان فإنّه لا ينجس ما دون الحلق، وأمّا ما فوق الحلق فإنّه ينجس ويطهر بزوال العين، وكذا إذا كانا معاً متكوّنين في الخارج ودخلا وتلاقيا في الداخل، كما إذا ابتلع شيئاً طاهراً، وشرب عليه ماءً نجساً، فإنّه إذا خرج ذلك الطاهر من جوفه حكم عليه بالطهارة ولا يجري الحكم الأخير في الملاقاة في باطن الفم، فلا بدّ من تطهير الملاقي[1].

---

(١) **بعيداً عمّا قلناه أوّل بحثَيْ: النجاسات والمطهّرات، من البحث الكبرويّ، هنا أمور:**

عدم كون «زوال العين» من المطهّرات في باب جسد الحيوان وبواطن الإنسان

أ ـ حيث إنّنا لا نقول بتنجيس المتنجّس الجامد مطلقاً، فإنّه لا دليل على عدم تنجّس جسد الحيوان الصامت، كما لا دليل على طهارته بمجرّد زوال عين النجاسة؛ فإنّ غاية ما هناك أنّ جسد هذا الحيوان متنجّس، ولكن لا ينجّس ما يلاقيه، وتظهر الثمرة فيما لو جعل جلده المتنجّس هذا لباساً يريد المكلّف أن يصلّي فيه، فإنّه يكون من الصلاة بالثوب المتنجّس.

ب ـ إنّه لا فرق في حصول التنجيس بملاقاة عين النجس بين حصول الملاقاة في الظاهر أو الباطن، سواء وردت النجاسة على الباطن الطاهر أو ورد الطاهر على الباطن النجس، أو ورد الاثنان على الباطن والتقيا في الداخل ثم خرج الطاهر، غاية ما في الأمر أنّه ما دام الشيء في الباطن فإنّ نجاسته وعدم نجاسته ليسا بشيء ولا يغيّران من واقع التكاليف الشرعيّة وشروطها شيئاً.

وبهذا يظهر أنّ ملاقي ما فوق الحلق كملاقي ما دونه ينجس بالملاقاة على القاعدة. وليس في المورد نصوص موثوقة يمكن البناء عليها أساساً إلا حالة واحدة وهي عبارة عما يفرزه الجسم من أشياء تكوّنت في الداخل وحكمت الشريعة بطهارتها مع العلم بكونها تلاقي

النجاسة في الداخل، مثل الودي الذي يلاقي في خروجه البول؛ لأنّه يخرج بعد البول.

ج ـ إنّه لا دليل على طهارة ما فوق الحلق، كباطن فم الإنسان، بمجرّد زوال عين النجاسة، بل حكمه حكم غيره. نعم لا دليل على شرط طهارة هذا الباطن في الصلاة وغيرها.

د ـ إنّ زوال عين النجاسة عن الباطن الذي هو دون الحلق لا يوجب الطهارة، غايته أنّه حال كونه في الباطن لا أثر لنجاسته، أمّا لو خرج وعلم بالملاقاة مع النجس ترتّبت عليه أحكام المتنجّس.

وقد يقال: إنّه بمراجعة روايات هذه المسألة يظهر أن أغلبها لا يدلّ بأيّ نحوٍ من أنحاء الدلالة على المطلوب، بل موضوع بعضها يتعلّق بأحكام الجبيرة، وبعضها الآخر يتعلق بالوضوء، وروايتان في باب الاستنجاء، ورواية تتعلّق بعدم قطع الصلاة إن خرج من الأنف دمٌ يابس. ويتحصّل أنّ ستّ روايات من مجموع روايات الباب السبعة التي ذكرها الحرّ العاملي لا تدلّ على المطلوب، وهناك رواية واحدة تدلّ بالدلالة المطابقيّة على المطلوب، وهي خبر عمّار الساباطي، نعم، لو قلنا بنجاسة الخمر فيمكن إضافة خبر عبد الحميد بن أبي الديلم الوارد في بصاق شارب الخمر إلى خبر عمّار، ويكون المجموع خبران. ومع ذلك يمكن طرح بعض الأمور لتوجيه الحكم بعدم تنجّس البواطن أو طهارته بمجرد الإزالة، وذلك:

أ ـ إنّ النصوص الواردة في النجاسات وكذلك في كيفيّة التطهير لا يوجد فيها إطلاق يشمل بواطن الإنسان، وبمراجعة سياق الروايات يطمئنّ من أنّها تتحدّث عن الظاهر ليس إلا، ومع الشكّ في وجود إطلاقٍ منعقد في هذه النصوص يكون المحكَّم هو أصل الطهارة.

ب ـ إنّ تنجّس بواطن الإنسان مسألة ابتلائية، وعدم ورود نصوص واضحة في هذه المسألة من حيث التنجّس وكيفيّة التطهير، **يجعلنا أمام فرضيّتين:**

الفرضيّة الأولى: أنّ هناك وضوحاً في حكم البواطن وأنّها كما الظاهر من ناحية النجاسة والطهارة. وهذه الفرضية تتطلّب وجود أسئلة من قبيل كيفيّة تطهير الباطن المتنجّس،

وهل يتنجّس ملاقي هذه البواطن؟ ولا سيما أنّها ابتلائيّة، فمثلاً إذا تنجّس باطن الفم فهل الشرب والأكل في أواني الطعام والشراب يؤدّي إلى نجاستها أو لا؟ وهل بصاق الفم المتنجّس نجس أو لا؟ ثمّ كيف يتطهّر؟ هل بمجرّد المضمضة أو يكفي شرب الماء؟ إلى غيرها من الأسئلة التي تستدعي أن تُطرح على الإمام، شأنها شأن الأسئلة المطروحة في الظواهر، وهذا ما لا نجد له عيناً ولا أثراً.

الفرضية الثانية: أنّ هناك وضوحاً في عدم تنجّس تلك البواطن أو عدم الحاجة إلى تطهيرها؛ لأنّها تطهر بزوال النجاسة، ولذلك لم تظهر أسئلة تتعلّق بها كما هي الحال في ظاهر البدن. ويبدو أن الجواب المناسب لتفسير غياب هذه الأسئلة هو الفرضية الثانية.

ج ـ إنّ القول بتنجّس البواطن والحاجة إلى تطهيرها مما يستلزم الحَرَج عادةً، فيكون القول بعدم التنجّس منسجماً مع سهولة الشريعة، ولا سيّما في باب الطهارة.

لكن يُجاب:

أ ـ لماذا لا تشمل المطلقات والعمومات الباطنَ؟ وهل يرى العرف فرقاً بين باطن الفم وظاهره؟ فكما أنّه لا فرق بين اليد والرجل لو دلّت الرواية على حالة نجاسة متعلّقة باليد، فإنّه لا فرق ـ بعيداً عما أَنِسْناه من الفتاوى الفقهيّة ـ بين باطن الفم وبين الشفتين مثلاً، وعليه فقد أخذ المتشرّعة بالنصوص وطبّقوها على الباطن والظاهر معاً.

ب ـ إنّ الشيء الذي نتكلّم عنه هنا هو الباطن ما فوق الحلق، لا ما دونه كما ذكرنا، فما دون الحلق ـ كما في باطن الجسم والمعدة وغير ذلك ـ نجزم بأنّ النجاسة موجودة، لكن لا أثر شرعيّاً لها قطعاً، ولهذا لم يسألوا عنها؛ لوضوح الأمر؛ إذ لو كان لها أثرٌ شرعي فكلّ إنسانٍ يحمل أعيان النجاسات في داخله من دمٍ وبول غيرهما. فالقضيّة التي هي محلّ الابتلاء حقيقةً هي مثل باطن الفم ما فوق الحلق، وباطن الأنف، وباطن الأذن، وما شابه ذلك.. وهذا لا حَرَج في تطهيره مثله مثل أيّ نجاسة أخرى على البدن، فعمدة دليلنا هنا هو النصوص العامّة والمطلقة في باب الطهارات والنجاسات، حيث لا يرى العرف فرقاً بين الباطن بالمعنى الثاني وبين الظاهر، فيسرّي الأحكام.

الحادي عشر: الغَيْبة، فإنّها مطهّرة للإنسان وثيابه وفراشه وأوانيه وغيرها من توابعه إذا علم بنجاستها ولم يكن ممن لا يبالي بالطهارة والنجاسة وكان يستعملها فيما يعتبر فيه الطهارة، فإنّه حينئذ يُحكم بطهارة ما ذكر بمجرّد احتمال حصول الطهارة له[1].

عدم كون «غَيْبة المسلم» من المطهّرات بعنوانه، بل العبرة بأمارات الوثوق

(١) **المتداول بين الفقهاء عند عدّهم للمطهّرات ذكر مطهّرٍ يطلقون عليه عنوان «غَيْبة المسلم»**، ويقصدون به أنّه لو تنجّست ملابس مسلمٍ نعرفه، وكانت بحوزته، ثم لم نشاهده لأيّامٍ أو شهورٍ مثلاً، ثم رأيناه بتلك الملابس، فإنّه يحكم بطهارة هذه الملابس بمجرّد احتمال أنّه طهّرها، فيكفي هذا الاحتمال للبناء على الطهارة، ولسنا بحاجةٍ لأيّ دليل ولو ظنّي يثبت الطهارة.

غير أنّ العديد من الفقهاء وضعوا شروطاً هنا. واختُلف في عدد الشروط التي يذكرونها، ومن هذه الشروط مثلاً: أن يكون ذلك المسلم عالماً بالنجاسة، وأن يكون عالماً باشتراط الطهارة في الصلاة والأكل، وأن يكون مهتماً بأمور الطهارة والنجاسة ولا يكون غير مبالٍ بها، وأن يكون بالغاً، وأن يكون هذا اللباس أو الطعام أو غيرهما مما يستعمله هو في الأمور المشروطة بالطهارة، كأن يكون لباسه هذا من الألبسة التي يصلّي هو فيها، وغير ذلك. وبعض الفقهاء أخذ بهذه الشروط، وبعضهم احتاط ببعضها، وبعض الفقهاء ـ مثل الشيخ علي الجواهري والسيّد الخميني والشيخ بهجت ـ لم يضع أيّ شرط هنا للحكم بالطهارة عدا احتمال تطهير المسلم لها، وبعضهم أخذ ببعض هذه الشروط دون بعض، فراجع حتّى لا نطيل.

وقد اختلفت مقاربة الفقهاء لهذا المطهّر، ففيما فهمه بعضهم على أنّه حكم تعبُّدي، حاول آخرون أن يفهموه على أنّه من باب دلالة العمل على التطهير، فكما أنّ المسلم لو أخبرني بأنّه طهّر ثوبه فإنّني آخذ بقوله، من باب حجيّة خبر الثقة في الموضوعات أو من باب حجيّة إخبار ذي اليد أو غير ذلك، كذلك هنا، فإنّ سلوكه كأنّه إخبار عن حال بدنه وملابسه وتوابعه. بل قد نقول: إنّ ظاهر حال المسلم يخبرنا بذلك، فعملنا يكون على ظهور حاله،

تماماً كما نعمل بظهور مقاله. وبعضهم أقامها على قاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة لو رآه يستعمل هذا اللباس فيما تُشترط فيه الطهارة.

وقد أقرّ العديد من الفقهاء بأنّه لا يوجد شيء اسمه مطهّريّة الغَيْبة، ولا ينبغي عدّ الغَيْبة من المطهّرات؛ إذ هذا التعبير مسامحة، وإنّما الغَيْبة من وسائل إثبات الطهارة، لا أنّها مطهّرٌ لنجاسة شيء كمطهّريّة الماء مثلاً، ومع ذلك ما يزال يضعها جمهور الفقهاء المتأخِّرين والمعاصرين في عداد المطهّرات باستثناء بعضٍ قليلٍ منهم أعاد ترتيب مكانها، فوضعها في باب إثبات الطهارة، مثل: السيّد محمّد باقر الصدر في «الفتاوى الواضحة».

والأقرب بالنظر عدم كون الغَيْبة لا من المطهّرات ولا من مثبتات الطهارة أو وسائل التحقّق منها، بل نحن نحكم بالطهارة مع الغَيْبة لحصول الاطمئنان والوثوق بصيرورة هذا اللباس طاهراً بعد هذه المدّة، فمع الاطمئنان وتلاشي الاحتمالات الضئيلة عقلائيّاً يُحكم بالطهارة، لا للغَيْبة، بل للاطمئنان نفسه فهو الحجّة، ومن دون الاطمئنان لا قيمة للغَيْبة في نفسها.

هذا، وإنّني بعد بحثي هذه المسألة ودراسة أدلّتها منذ مدّةٍ، عُدْتُ ورأيتُ أنّ المرجع الديني المعاصر السيّد موسى الشبيري الزنجاني يرى هذا الرأي عينه، فقد كان يرى الاحتياط الوجوبي في القضيّة، ثم أفتى في الطبعة الأخيرة من رسالته العمليّة بعدم ثبوت الطهارة بالغَيْبة مع عدم حصول الاطمئنان النوعي أو الشخصي. كما ذكر السيّد القمّي في تعليقته على العروة هنا أنّ إثبات المطهّرية في غاية الإشكال.

واللافت أنّه لا توجد أيّ آية ولا أيّ رواية ولو ضعيفة السند تمثل عندهم الدليل المباشر على مطهّريّة الغَيْبة، كلّ ما في الأمر أنّهم تارةً اعتمدوا على ظهور حال المسلم في التطهير، وهو ظهور غير مقنع بعيداً عن الاطمئنان، وأخرى استندوا للسيرة المتشرّعية في العصور الأولى، والتي هي العمدة والأساس في بحوثهم إلى اليوم، باعتبار أنّ المسلمين كانوا يبنون على طهارة ملابس بعضهم بالغَيْبة ولا يسألون ولا يلتفتون، لكنّ هذا ليس دليلاً على مطهّريّة الغَيْبة، بل هو دليل على أنّهم كان يحصل لهم وثوق بأنّ الآخر المسلم يطهّر، فكم هو احتمال أن تبقى الملابس نجسة إذا غاب متديّن ـ يعرف الصلاة والطهارة ـ عنك، ثم رجع يصلّي بهذه الملابس حتى لو كان بينك وبينه اختلاف في الأحكام الفقهيّة المرتبطة بالطهارة والنجاسة تقليداً أو اجتهاداً؟! ولا دليل على جريان السيرة المتشرّعية في غير

الثاني عشر: استبراء الحيوان الجلال، فإنّه مطهّر له من نجاسة الجلل[١]. والأحوط[٢] اعتبار مضيّ المدّة المعيّنة له شرعاً، وهي في الإبل أربعون يوماً، وفي

حالات الاطمئنان وعدم الالتفات أصلاً، فالسيرة دليل لُبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقَّن، فتأمّل الموضوع جيّداً تجد صدق ما نقول، والعلم عند الله. فلسنا هنا أمام أحكام تعبديّة، بل لو كان تعبُّديّاً فمن أين جاء ارتكازه في ذهن عموم المسلمين بهذه القوّة مع شدّة الابتلاء دون وجود أيّ سؤال وجواب حوله؟!

وأيضاً لو كان المرجع ظهور الحال فلماذا لم يأخذوا بظاهر حال غير المسلم فيما يرجع للطهارات التي لا تحتاج لخصوصيّات، بل تصدر من عامّة الناس كما لو كان يكفي فيها الغسل مرّة واحدة أو طهارة القدم بالمشي على الأرض وهكذا. وعدم ظهور أسئلة أمرٌ ينسجم مع فرضيّة الاطمئنان؛ لأنّهم كانوا يجرون الاستصحاب ما لم يحصل لهم وثوق بالطهارة أو يقوم دليل معتبر عليها، فليسوا بحاجة لأسئلة، فضلاً عن أنّ حالات العلم بالنجاسة قليلة جداً، وإلا فأصالة الطهارة واستصحابها هما المحكّمان في العادة.

وقاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة لا تفيد طهارة اللباس، خاصّة على مثل مبنى من لم يشرط أيّ شرطٍ هنا كالسيّد الخميني، وهي أخصّ بكثير من المدّعى المشهور؛ لاشتراطها قيامه بعمل مشروط بالطهارة، بل تفيد صحّة عمله من حيث هو صادر منه في لحظة صدوره، فتجتمع مع نسيانه التطهير، فلعلّه صلّى به ناسياً للحكم وليس للموضوع، أو صلّى فيه مع العلم لعذرٍ، فيما لو وقع ذلك منه مرّة أو مرّتين، بل لو قلنا بها لزم الحكم بطهارة لباسٍ هو لنا ونعلم بنجاسته وأعطيناه لمسلم لا يعلم بنجاسته، ثمّ رأيناه يصلّي فيه بعد يومين، فإنّ قاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة لو جرت هنا حكمت بطهارة اللباس، وهو في غاية الغرابة. بل أساساً لا نرى وجوب الإعادة والقضاء على من صلّى بالنجاسة ناسياً الحكم أو الموضوع، كما تقدّم. وعليه، فادّعاء أنّهم كانوا بمجرّد الغيبة يحكمون بالطهارة مطلقاً فيه مجازفة كبيرة، وإثباته تاريخيّاً صعب.

(١) والاستبراء الموجب للطهارة هو زوال وصف الجلل عن الحيوان، فيكون هذا المطهّر من نوع انعدام موضوع النجاسة، بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) استحباباً.

البقرة عشرون، وفي الغنم عشرة، وفي البطّة خمسة، وفي الدجاجة ثلاثة، ويعتبر زوال اسم الجلل عنها مع ذلك، ومع عدم تعيّن مدّة شرعاً يكفي زوال الاسم[١].

مسألة ٤٩٢: الظاهر قبول كلّ حيوان ذي جلد للتذكية عدا نجس العين فإذا ذكّي الحيوان الطاهر العين، جاز استعمال جلده، وكذا سائر أجزائه فيما يشترط فيه الطهارة ولو لم يدبغ جلده على الأقوى[٢].

خلاصة ما ثبت أنّه من المطهِّرات وما لم يثبت

(١) المتحصّل من مجموع تعليقاتنا الآنفة في باب المطهّرات أنّه ـ بصرف النظر عن فكرة حصول الطهارة بمجرّد زوال عين النجاسة مطلقاً ـ فقد:

١ـ ثبت من المطهّرات أربعة فقط، وهي: الماء، والأرض، والاستحالة (تغيُّر الموضوع)، والانتقال.

٢ـ أمّا البقيّة:

أ ـ فبعضها لم يثبت أصلاً، وهو: الشمس، والغَيْبة، وزوال عين النجاسة في بواطن الإنسان وجسد الحيوان، والتَّبَعيّة.

ب ـ وبعضها الآخر يرجع ـ لو كان له موضوع ـ إلى أحد المطهّرات الأربعة السابقة (الاستحالة وتغيُّر الموضوع)، ولا يستحقّ أن يكون مطهّراً مستقلاً، وهو: الانقلاب، وذهاب الثلثين، واستبراء الجلال بزوال وصف الجلل عنه، والإسلام. وإن كان هذا القسم يصدق عليه ـ وفقاً لما بنينا عليه في باب النجاسات ـ أنّه لا موضوع له؛ لأنّنا هناك قلنا بطهارة مطلق الإنسان وعرق الحيوان الجلال والمسكرات وملحقاتها بجميع أنواعها.

مفهوم التذكية ومدى قابليّة الحيوان لها

(٢) وفقاً لما بحثناه في «فقه الأطعمة والأشربة» بمناسبة الحديث عن «أصالة عدم التذكية» فإنّ كلّ الحيوانات تقبل التذكية بما فيها الإنسان والحيوان نجس العين؛ لأنّ التذكية هي إماتة الحيوان بالطريقة المعتبرة كالذبح أو الصيد أو النحر، غاية الأمر أنّ التذكية تارةً تكون لها آثار في الحيوان المذكّى كطهارته أو جواز الصلاة بجلده أو حلية أكله أو نحو ذلك، وأخرى لا تكون لها أيّ آثار، فالخنزير مثلاً إذا قلنا بنجاسته الذاتية وحرمته مطلقاً، فهو

مسألة ٤٩٣: تثبت الطهارة بالعلم، والبيّنة، وباخبار ذي اليد إذا لم تكن قرينة على اتهامه، بل بإخبار الثقة أيضاً على الأظهر[١]، وإذا شكّ في نجاسة ما علم طهارته سابقاً يبنى على طهارته.

خاتمة

[استعمال أواني الذهب والفضّة]

يحرم استعمال أواني الذهب والفضّة في الأكل والشرب، بل يحرم استعمالها في الطهارة من الحدث والخبث وغيرها على الأحوط[٢]. ولا يحرم نفس المأكول

نجس حيّاً وميتاً مذبوحاً أو غير مذبوح، ولا يجوز أكله مطلقاً وهكذا، فلا أثر لذكاته.

وبعبارةٍ أخرى: الذكاة تارة تطلق ويراد معناها الأصلي، وهو الإماتة بطريقة معتبرة، وهنا تارة يكون لها أثر وأخرى لا يكون، تَبَعاً لأدلّة ذلك الأثر، ومرّة أخرى تطلق التذكية ويراد منها آثارها أو بعض آثارها، فيقال: حيوان مذكّى، ويقصد أنّه حلال الأكل أو أنّه طاهر، والصحيح أنّ كلّ الحيوانات تقع عليها التذكية بالمعنى الأوّل، غايته لا بدّ لكلّ منها من البحث عن دليله، وأنّه هل التذكية التي تقع عليه تؤثر على طهارته أو لا؟ وهل تؤثر على حلّيّته أو لا؟ وهكذا.

وبناء عليه نقول: إنّ كل حيوان غير الحيوان نجس العين يمكن عروض التذكية عليه بالمعنى الأوّل، بما ينتج عنه التذكية بالمعنى الثاني في باب الطهارة، فيكون طاهراً من حيث هو حيوان ميّت، فما ذهب إليه الماتن صحيح من حيث الآثار، غير أنّه لا يختصّ بما له جِلد.

(١) قلنا في بحث «كيفيّة سراية النجاسة إلى الملاقي»، عند التعليق على (المسألة رقم: ٤١٦)، أنّ ثبوت النجاسة بالبيّنة أو بإخبار ذي اليد أو بإخبار مطلق الثقة مشروطٌ بحصول الوثوق، والأمر عينه يجري في ثبوت الطهارة.

حول شمول الحكم بحرمة استعمال أواني الذهب والفضّة لغير الأكل والشرب

(٢) مجمل النصوص الواردة عند السنّة والشيعة هنا تتكلّم عن الأكل والشرب أو أحدهما

من آنية الذهب والفضّة، وهناك بعض النصوص القليلة التي قد يفهم منها التعميم لغير الأكل والشرب، غير أنّها آحاديّة، بل بعضها كخبر الحلبي ورد بطريق البرقي تارةً وبطريق الكليني أخرى مختلفَ الصيغة بينهما، بحيث يعيق ذلك عن فهم التعميم.

ومقتضى الصنعة حصر التحريم بخصوص الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة للرجل والمرأة بلا فرق، غير أنّه قد يفهم ـ بالمناسبات السياقيّة ـ أنّ المراد بذلك تعبيرٌ آخر عن حياة البذخ والترف أو التشبّه بهما، فإنّ المتعارف بينهم آنذاك في استعمال الذهب والفضة ترفاً وبذخاً هو الأكل والشرب من أوانيهما، فقد يُدّعى أنّ العلّة مفهومة هنا، ومن ثمّ فالحكم غير خاصّ بالأكل والشرب من آنية الذهب والفضّة، وإنّما هو تعبير آخر عن نمط حياة البذخ والترف الزائد.

غير أنّ الجزم بهذا التعليل بعرضه العريض مع تضافر النصوص على موضوع الأكل والشرب من خصوص الآنية، رغم أنّ مظاهر البذخ والترف يمكن أن تكون باستعمال الذهب والفضّة في غير الأواني حتى في زمانهم كمثل السيوف الذهبيّة أو غيرها، بل يكون في النساء كثير من حيث ما يلبس من الذهب.. الجزم بهذا التعليل يبدو صعباً.

لهذا، فالأقوى الاقتصار على أواني الذهب والفضّة. غير أنّه قد يقال بأنّ العرف يفهم من تحريم الأكل والشرب في أواني الذهب والفضّة مطلق استعمالهما البذخيّ فلا يبعد بمناسبات الحكم والموضوع عدم الاختصاص بالأكل، بل لعلّ استعمال أواني الذهب والفضّة في غير الأكل أولى بالتحريم وأوضح (قياس الأولويّة)، كما لو استعملت في التطهير من الخبث أو غير ذلك، فاحتياط السيّد الماتن في محلّه، إلا إذا قيل بأنّ للأكل خصوصية كونه مظهر نعمة الله سبحانه وتعالى للإنسان. ومنه يعلم أنّ غير الذهب والفضّة مما هو أغلى ثمناً وأكثر تعبيراً عن البذخ والترف مثل الألماس يكون محرّماً على الأحوط بطريق أولى؛ فإنّ الذهب والفضة هما المادّتان المتداولتان في حياتهم آنذاك في الأواني، دون مثل الألماس.

وقد تسأل: كيف استنتجتم أنّ ما ذكرتموه هو علّة التحريم؟

والجواب: إنّها ـ كما قلنا ـ السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة، فعندما تسأل شخصاً في ذلك

والمشروب، والأحوط استحباباً عدم التزيين بها، وكذا اقتناؤها وبيعها وشراؤها وصياغتها، وأخذ الأجرة عليها، والأقوى الجواز في جميعها.

مسألة ٤٩٤: الظاهر توقّف صدق الآنية على انفصال المظروف عن الظرف وكونها معدّة لأن يحرز فيها المأكول أو المشروب أو نحوهما[1]، فرأس (الغرشة)،

الزمان: ما هي دلالة الأكل والشرب من آنية الذهب والفضّة؟ فسيقول لك: لا يفعل ذلك إلا المترفون المفرطون في الترف والذين يكنزون الذهب والفضّة.

وقد تقول: إنّ المفترض أنّ المترفين كانوا يفعلون أشياء كثيرة غير الأكل والشرب بآنية الفضة والذهب في ذلك الزمان، ومع ذلك لم يَرِدْ فيه تحريمٌ مستقلّ.

لكن يمكن الجواب أيضاً: بأنّنا لو سألنا الذهن العام عن الأكل والشرب من أواني الذهب والفضّة أو عن تطهير مخرجَي البول والغائط بأدواتهما، فسوف يعتبر ذلك أمراً استثنائيّاً في الترف وفوق المعتاد، وليس مجرّد بذخ متعارف في الألبسة والفرش والأثاث، ولهذا لو قالوا: إنّ الغنيّ الفلاني لديه بيتٌ واسع جداً وقصرٌ كبير للغاية فيه عشرات الغرف، فسترى ذلك أقلّ غرابة وبذخاً من أكله بالصحون الذهبيّة أو الكأس الفضيّة، فما أفهمه من العرف هنا ـ في احتمالٍ قويّ ـ أنّه يرى ذلك بذخاً استثنائيّاً في أمور ينبغي فيها التواضع كالأكل والشرب، فيكون فعل ذلك تشبّهاً بأمر منبوذ، فلا أستطيع تعميم الحكم لمطلق البذخ هنا خارج سياق الإسراف والتبذير.

في معنى «أواني الذهب والفضّة»

(١) الحقّ ما ذهب إليه جماعة من المتأخّرين، من أنّ تعيين ما يصدق عليه الأواني من غيره ليس أمراً سهلاً، وخصوصاً أنّ هذه الكلمة أصبحت شبه مهجورة لاحقاً، فيؤخذ هنا بالقدر المتيقّن ونُجري أصالة البراءة عن الاستعمال في غير ذلك، وعليه فالعمدة هو العرف في القدر المتيقّن لديه، **والظاهر أنّ القدر المتيقّن في العُرْف واللغة هو ما يعدّ للأكل والشرب فيه عادةً، لا نادراً**. واختلاف العرف وأهل اللغة والمختصّون بها مع الفقهاء هنا لا يوجب تقدّم قول الفقيه؛ لكون تفاصيل الموضوع مصداقيّةً بعد فهم المعنى الإجماليّ للكلمة في النصوص. وما ذكره بعضٌ من تعميم معنى الآنية نتيجة بعض النصوص، في

ورأس (الشطب)، وقراب السيف، والخنجر، والسكين، و(قاب) الساعة المتداولة في هذا العصر، ومحلّ فصّ الخاتم، وبيت المرآة، وملعقة الشاي وأمثالها، خارج عن الآنية فلا بأس بها، ولا يبعد ذلك أيضاً في ظرف الغالية والمعجون والتتن (والترياك) والبُنّ[١].

مسألة ٤٩٥: لا فرق في حكم الآنية بين الصغيرة والكبيرة، وبين ما كان على هيئة الأواني المتعارفة من النحاس والحديد وغيرهما.

مسألة ٤٩٦: لا بأس بما يُصنع بيتاً للتعويذ من الذهب والفضّة[٢]، كحرز

غير محلّه، فراجع، فالأمر واضحٌ.

(١) الغرشة هي النارجيلة؛ ورأس الشطب هي خطوط تتراءى على متن السيف، وهي تكون في العادة مجوّفة، وقد يُطلق على غمد السيف؛ وقرابُ السيف هو الغمد أو البيت الذي يوضع فيه السيف، وكذا الخنجر والسكّين؛ وقاب الساعة هو التجويف الذي توضع فيه ساعة الجيب التي كانت تستعمل سابقاً بحيث يُفتح لرؤية الساعة وتحديد الوقت؛ وأمّا ظرف الغالية فهو وعاء يوضع فيه الغالية التي هي نوع من الطيب مركّب من المسك والعنبر المعجون باللبان، وقيل: مركّب من مسك وعنبر وعود ودهن، وقيل: مركّب من مسك وعنبر وكافور ودهن البان وعود؛ وأمّا الترياك فهي كلمة لاحظنا استعمالها في اللغة وكلمات الفقهاء بمعنيين ـ على ما بحثناه في فقه الأطعمة والأشربة ـ وهما: أ ـ دواء معروف مضادّ للسموم، ويعبّر عنه غالباً بالترياق وبالدرياق، وعادةً ما كان يُصنع من الخمر ولحوم الأفاعي، ولهذا كان شعار الصيدلة كأساً ملفوفاً عليها ثعبان، وقد تمّ صنع هذا الدواء في العصر الإغريقي. ب ـ هو الأفيون، وهو لبن الخشخاش المصري الأسود، ويعدّ من المخدِّرات، وعادةً ما يُلفظ بالكاف، ولكن قد يلفظونه أحياناً بالقاف، فيقال: الترياق، ولكن يقصد منه الأفيون دون الدواء؛ والمراد بالمعجون مركّب الأدوية؛ والأمر واضح في غيرها مما ذكره الماتن.

(٢) هذا من الماتن تدخُّلٌ في المصداق وفقاً لمساحة فهمه المصداقية للآنية، ونحن معه

الجواد عليه السلام[1]، وغيره.

حُكْماً، بمعنى أنّنا لا نُحرز شمول لفظ الآنية لمثل هذا المورد، ويكفي عدم الإحراز في نفي الحرمة هنا. أمّا لو ثبت لشخص غير فقيه ثبوتاً موضوعيّاً أنّ مثل هذه الأمور تسمّى آنية في اللغة العربيّة، يتعيّن عليه العمل بمقتضى الحرمة.

(١) إنّما ذكر السيّد الماتن حرزَ الإمام الجواد هنا مثالاً؛ لورود النصّ فيه بأن يصاغ له قصبة من فضّة يتمّ النقش عليها.

عدم ثبوت الحرز المعروف بحرز الإمام الجواد

هذا، ولا بأس بالإشارة إلى هذا الحرز المعروف بحرز الإمام الجواد عليه السلام، والذي هو حرزٌ مشهور جداً متداول بين الناس أيضاً، بل لعلّه أشهر الأحراز المعروفة بين الشيعة، وقد نقله الحسين بن عبد الوهاب (ق ٥هـ) في كتابه «عيون المعجزات»، ثم السيد ابن طاووس في كتابَيْ: الأمان، ومهج الدعوات، عن الشيخ علي بن عبد الصمد التميمي، صاحب كتاب «منية الداعي»، ثمّ نقله العلماء بعدهما، ومنهم العلامة المجلسي في (بحار الأنوار ٩٤: ٣٥٤ ـ ٣٦١) وغيره، وله قصّة طويلة تُعدّ من معجزات الإمام الجواد وكراماته؛ وقد بلغت أهمّية هذا الحرز أنّ بهاء الدين محمد بن حسن علي بن عبد الله التستري الإصفهاني صنّف للشاه سلطان حسين الصفوي رسالةً مستقلّة حول هذا الحرز حملت عنوان: «آداب حرز الجواد»، كما ذكر ذلك الطهراني في (الذريعة ١: ١٧). هذا، مضافاً لتأكيد العديد من العلماء في العصر الحاضر عليه، وليس آخرهم الشيخ محمّد تقي بهجت فيما يُنقل عنه مراراً.

ولكنّ التحقيق أنّ هذا الحرز ضعيفٌ جداً؛ وذلك أنّ جميع رواياته ـ باستثناء سندٍ واحد منقطع مرسل هو الآخر ـ ترجع لأبي نصر الهمداني، وهو رجلٌ مجهول للغاية، بل لعلّنا لا نعرف اسمه في غير هذه الرواية، وأمّا شبيه هذا الاسم في كتب الرجال والحديث عند أهل السنّة فهو بالتأكيد لا يتطابق مع تاريخ حياة الإمام الجواد، بل يقع بعده بكثيرٍ، فالرجل مهملٌ جداً، إلا فيما ادّعي من رواية صفوان عنه، حسب نقل بعضهم مثل: الحسين بن عبد الوهاب في كتاب عيون المعجزات، ولم تثبت؛ لأنّه لا سند بينه وبين صفوان أساساً حتى

مسألة ٤٩٧: يكره استعمال القدح المفضّض، والأحوط عزل الفم عن موضع الفضّة، بل لا يخلو وجوبه عن قوّة[١].

نتأكّد من أنّ صفوان قد روى عن أبي نصر الهمداني لنقول بتوثيقه لو سلّمنا بالقاعدة الرجاليّة في توثيق مَنْ روى عنه أحد الثلاثة، فالرواية آحاديّة ضعيفة حتى لو تجاهلنا الهمداني، يضاف إلى ذلك أنّ سند «الخرائج والجرائح» الضعيف فيه مشكلةٌ أخرى؛ إذ ينقل عن شخصٍ اسمه: محمّد بن إبراهيم الجعفري، وهو نكرةٌ لا وجود له في غير هذا الموضع إلا في موضعٍ آخر واحد.

يُضاف إلى ذلك أنَّ قصّةً من هذا النوع تعزّز إثبات إمامة الإمام الجواد يُفترض أن يتمّ التداعي إلى نقلها، وبخاصّة أنّ تساؤلاتٍ بين الشيعة حامَتْ حول إمامة الجواد، بل وبنوّته للإمام الرضا، كما نعرف، ومع ذلك لا نجد لهذه القصّة حضوراً في المصنّفات الأولى، ولم تكثر الطرق التي تنقلها، كما لم تُنقل عن شخصيّاتٍ أو رواةٍ من الدرجة الأولى.

هذا كلّه مضافاً لسلسلة من الانتقادات العديدة الراجعة لمتن القصّة والرواية؛ إذ تتناقض مع جملة من الوقائع التاريخيّة فضلاً عن بعض الاختلافات في أشكال النقل، وقد أشار لبعضها الإربلي في «كشف الغمّة»، فراجع حتّى لا نطيل.

وأمّا دعوى جبر ضعف الخبر هنا بعمل الأصحاب فهي ـ لو تمَّتْ كبرويّاً ـ غير واضحة هنا؛ وذلك لعدم إحراز عملهم بالخبر في القرون الأولى قبل ابن طاووس من جهة أولى، واحتمال اعتمادهم على قاعدة التسامح في التعامل مع هذا النوع من الأخبار والأحراز من جهة ثانية.

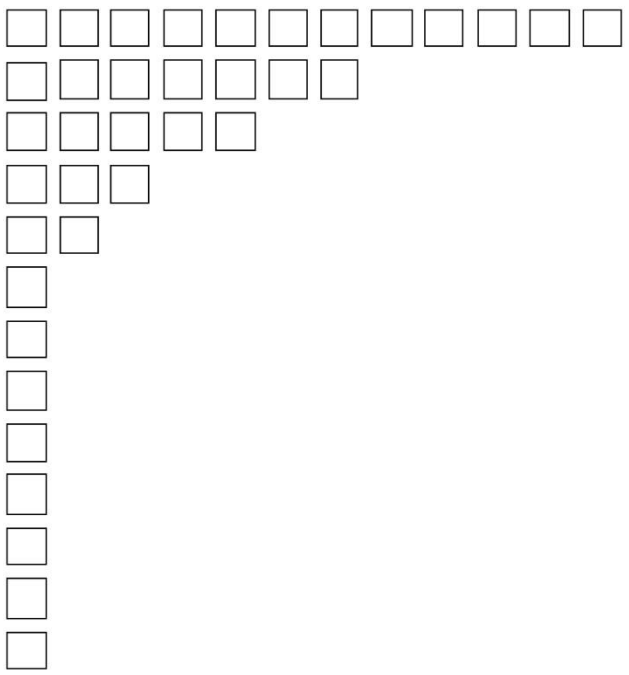
والجدير بالذكر أنّ هذا الحرز هو الذي يُعْرَف بالحرز الكبير في مقابل حرزٍ آخر للإمام الجواد يُعْرَف بالحرز القصير أو الصغير أو حرز «يا نور يا برهان».

عدم ثبوت تحريم ولا كراهة استعمال القدح المفضّض

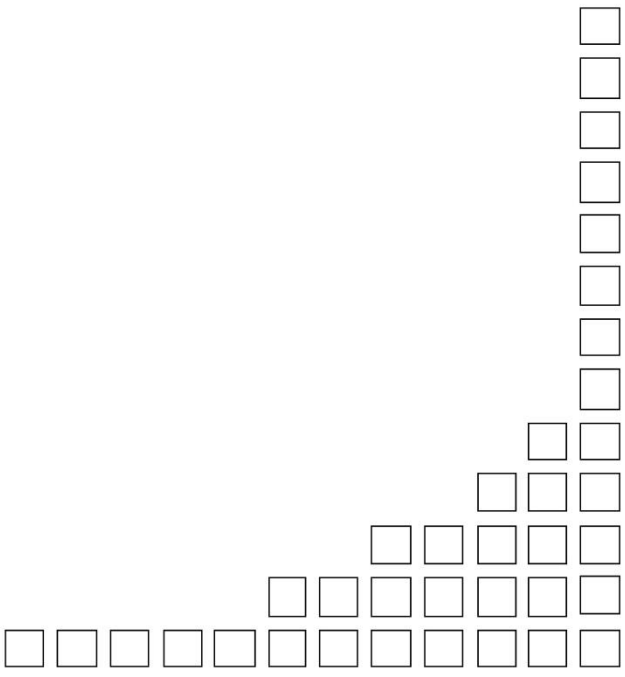
(١) الأقرب أنّه لم يثبت تحريم ولا كراهة استعمال القدح المفضّض، ولو استعمله فلا يلزم تجنّب الشرب من موضع الفضّة، وإن كان هو الأحوط استحباباً؛ وذلك أنّه لا يصدق على المطليّ بالذهب والفضّة أنّه ذهب وفضّة، والوارد في النصوص هو آنية الذهب والفضّة،

والله سبحانه العالم، وهو حَسْبُنا ونعم الوكيل.

فلا يحرز الشمول لآنية نحاسٍ مطليّةٍ بالفضّة مثلاً، ولهذا لا يقال عرفاً للساعة المطليّة بالذهب: إنّها ساعة ذهب.. فالمفضّض ليس سوى مطليّ في بعض مواضعه أو يكون جزء منه من الفضّة، كما لو كانت حافّته التي يقع تماس الفم معها من الفضّة، فيما الباقي نحاسٌ أو حديد مثلاً.



فهرس المحتويات



المقدّمة

حول هذه التعليقة ١٢

مقدّماتٌ في آراء منهجيّة في الاجتهاد الشرعي

تمهيد ١٧

الفصل الأوّل: آراء في أصول الفقه الإسلامي

١ ـ الموقف من قانون «تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة للعباد» ٢١
٢ ـ الموقف من شمول الشريعة ومساحة الفقه الإسلامي ٢٢
٣ ـ الموقف من العدالة بوصفها قاعدة أصوليّة في الاجتهاد الشرعي ٢٥
٤ ـ نقد حجيّة الإجماع والشهرة الفتوائيّة ٣١
٥ ـ نقد حجيّة أخبار الآحاد الظنيّة ٣٢
٦ ـ عدم ثبوت قاعدة التسامح في أدلّة السنن ٣٣
٧ ـ عدم حجيّة سنّة الصحابي ٣٥
٨ ـ الموقف من حجيّة التقرير (السنّة التقريريّة) ومدياتها ٣٦
٩ ـ تنوّع شخصيّة النبيّ والإمام، وتأثيرات ذلك على مناهج الاجتهاد الشرعي ٣٨
١٠ ـ الموقف من الولاية التشريعيّة للنبيّ وأهل بيته (التفويض التشريعي أو السنّة المؤسِّسة المستقلّة) ٤١
١١ ـ تقدّم القرآن على الحديث أو قاعدة عرض الحديث على الكتاب ٤٣
١٢ ـ الموقف من تاريخيّة التشريعات الدينيّة ٤٦
١٣ ـ تحديد معنى القياس الذي نهى عنه أئمّة أهل البيت ٤٩
١٤ ـ موقع التعليل النصّي من الاجتهاد الشرعي ٥٢
١٥ ـ الموقف من قاعدة «درء المفسدة أولى من جلب المصلحة» ٥٤

١٦ ـ الموقف من نظريّة الاستصلاح أو المصلحة المرسلة ٥٥
١٧ ـ هل حقّاً يبدو نظام المستحبّات والمكروهات والآداب في الفقه الإسلامي هشّاً؟! ... ٥٩
١٨ ـ الفقه ليس كلّ شيء لكن لا قيامةَ من دونه ٦٢
١٨ ـ ١ ـ ليس الفقه كلَّ شيء ٦٢
١٨ ـ ٢ ـ لا قيامة من دون الفقه ٦٣
١٩ ـ المتفقّهُ الجدلي والفقه الجدلي، المفهوم، والأسباب، والموقف ٦٥
١٩ ـ ١ ـ من هو «المتفقّه الجدلي»؟ وما هو «الفقه الجدلي»؟ ٦٥
١٩ ـ ٢ ـ الأثافي الستّ للفقه الجدلي أو المتفقّه الجدلي ٦٦
١٩ ـ ٣ ـ ما هي أضرار الفقه الجدلي والمتفقّه الجدلي؟ ٦٩
١٩ ـ ٤ ـ الفقه والمتفقّه الجدلي، الأسباب ومبرّرات الوجود ٧١
١٩ ـ ٥ ـ توضيحٌ ودعوة ٧٢
١٩ ـ ٦ ـ لهذا يختلف الاستدلاليُّ الحقيقي عن الجدلي ٧٢

الفصل الثاني: آراء في القواعد الرجاليّة والحديثيّة

١ ـ نقد يقينيّة أو حجيّة الصحيحَين والكتب الأربعة و.. ..... ٧٥
٢ ـ الموقف من حجيّة الحديث الحَسَن ٧٦
٣ ـ منهج الوثوق الاطمئناني وكيفيّة التعامل مع الأخبار والروايات ٧٨
٤ ـ نحو تدوين موسوعة إسلاميّة جديدة في عِلَل الشرائع ٨٠
٥ ـ الاعتبار الإجمالي للتراث الحديثي والفقهي و.. الإسلامي، والدعوة لاجتهادٍ إسلامي عامّ ٨٢
٥ ـ ١ ـ دعوة لموسوعات حديثيّة ورجالية و.. إسلاميّة عامّة ٨٥
٥ ـ ٢ ـ من تجربتي الشخصيّة المتواضعة ٨٦
٦ ـ عدم ثبوت حجيّة مراسيل الصحابة والتابعين ٨٧
٧ ـ عدم ثبوت حجيّة مراسيل الشيخ الصدوق ٨٧
٨ ـ الموقف من توثيق مشايخ النجاشي ٨٩

٩ ـ الموقف من توثيق مشايخ الطوسي ٩١
١٠ ـ نقد توثيق مشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري ٩١
١١ ـ الأُسَر والعوائل التي قيل بوثاقة جميع أفرادها، ولم يثبت ٩٢
١٢ ـ عدم ثبوت قاعدة توثيق من ذكره النجاشي أو غيره دون طعن ٩٣
١٣ ـ عدم ثبوت التوثيق بملاك شيخوخة الإجازة ٩٤
١٤ ـ عدم ثبوت توثيق من روى عنه أحد أصحاب الإجماع ولا تصحيح رواياتهم ٩٥
١٥ ـ عدم ثبوت التصحيح ولا التوثيق العام لروايات كتاب كامل الزيارات أو رواته ... ٩٦
١٦ ـ عدم ثبوت التصحيح ولا التوثيق العام لروايات أو رجال تفسير القمّي ٩٩
١٧ ـ الموقف من توثيق مشايخ الثلاثة (الأزدي، وصفوان، والبزنطي) ومراسيلهم ١٠١
١٨ ـ عدم ثبوت نظريّة «وثاقة جميع أصحاب الإمام الصادق إلا ما خرج بالدليل» ١٠٢
١٩ ـ الموقف من التقويمات الرجاليّة لعلماء ـ كالمفيد ـ لم تثبت خبرويّتهم الرجاليّة.....١٠٣

الفصل الثالث: آراء في بعض الكتب والمصادر الحديثيّة وغيرها

١ ـ الموقف من التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري ١٠٩
٢ ـ الموقف من تفسير العياشي ١٠٩
٣ ـ الموقف من كتاب «عوالي اللآلي» للأحسائي.....١١١
٤ ـ الموقف من كتاب «بشارة المصطفى» للطبري.....١١٣
٥ ـ الموقف من تفسير فرات الكوفي ومرويّاته ١١٣
٦ ـ الموقف من كتاب «تحف العقول» للحراني ١١٥
٧ ـ الموقف من كتاب «مصباح الشريعة» ورواياته.....١١٦
٨ ـ حول كتاب «المقنع» للصدوق.....١١٧
٩ ـ الموقف من كتاب «فلاح السائل» لابن طاووس.....١١٨
١٠ ـ الموقف من كتاب «نهج البلاغة» ورواياته ١١٩
١١ ـ تقويم روايات كتاب «الاختصاص» ونسبته للشيخ المفيد ١٢٠
١٢ ـ الموقف من كتاب «الضعفاء» لابن الغضائري ١٢٢

١٣ ـ عدم ثبوت رسالة الراوندي في اختلاف الأخبار ١٢٣
١٤ ـ حول كتاب المزار للمشهدي ١٢٤
١٥ ـ حول مصباح الكفعمي ودعائم المغربي واحتجاج الطبرسي ١٢٥

كتاب الاجتهاد والتقليد

التقليد ١٢٩
هويّة وجوب التقليد وعدم كونه حكماً شرعياً مستقلاً ١٢٩
ترجيح استخدام مصطلح «الفقاهة والفقيه» بدل «الاجتهاد والمجتهد» ١٣٠
ترجيح استخدام مصطلح «الرجوع للفقيه» على «تقليد الفقيه» ١٣٠
فكرة التركيب بين الاجتهاد والتقليد ١٣١
معنى البطلان في حال عدم التقليد و.. ..... ١٣١
مفهومنا للتقليد وفرقه عن المشهور، ومعايير اختيار المكلّف للفتوى ١٣٢
الموقف من شرط البلوغ والعقل والحرية في مرجع التقليد ١٣٥
نقد شرط الإيمان في مرجع التقليد ١٣٧
نقد شرط الذكورة في المفتي ومرجع التقليد ١٤٣
نقد شرط العدالة التامّة في المفتي ومرجع التقليد ١٤٤
نقد شرط عدم الإقبال على الدنيا ١٤٦
نقد شرط طهارة المولد في المفتي ١٤٧
نقد شرط عدم قلّة الضبط عن المتعارف ١٤٨
نقد شرط الحياة بوصفه شرطاً مستقلاً ١٥٠
صورة الفقيه المقلَّد عندنا أو الشروط الحقيقية لمرجع التقليد ١٥٢
الفرق بين الفقيه المقلَّد والمرجع الأعلى (المرجعيّة المعرفية والمرجعيّة التنظيمية) ١٥٣
عدم ثبوت شرط الأعلمية بعنوانه ١٥٤
عدم كون مسألة «تقليد الأعلم» تقليديّةً ١٥٨

حكم التبعيض في التقليد وأنواعه ١٥٩
نقد شرط الكفاءة في التصدّي للأمور العامّة ١٦١
عدم صحّة القول بتلازم المرجعيّة والولاية ١٦٢
صحّة عمل المكلف لو اعتمد على حجّة شرعيّة ثم عدل لمن قال بالبطلان ١٦٣
التمييز في الشياع المثبت للاجتهاد أو الأعلمية بين الوسط النخبوي وغيره ١٦٧
حجيّة قول الفقيه قائمة على رأيه العلمي لا خصوص الفتوائي ١٦٧
التمييز في حكم الترافع بين قضاة الجور ومسلوب أهليّة القضاء ١٧١
جواز ـ بل لزوم ـ عمل الفقيه المتجزّي برأي نفسه ١٧٢
معنى نقض حكم الحاكم وعدم شموله للنقد العلمي ١٧٣
تعليق نقدي على شعار «الموت لأعداء ولاية الفقيه» ١٧٣
المقدار المتيقّن من عدد الكبائر وعناوينها ١٧٥
شمول حرمة الغِيبة لمطلق المسلم دون خصوص الشيعي ١٧٧
حدود الترخيص في غيبة المتجاهر بالفسق ١٧٩
تأمُّلات في مستثنيات الغيبة ومرجعية فقه الأولويّات ١٨٠
وقفة نقديّة مع تبرير غيبة أهل البدع وأصحاب المقالات الباطلة ١٨١
حكم اغتياب مَنْ ادّعى نسباً ليس له ١٨٤
عدم ثبوت وجوب نصرة المغتاب ١٨٦
الموقف من «بهتان أهل البدع» والافتراء عليهم ١٨٩
حكم «الغشّ» في الامتحانات المدرسيّة والجامعيّة وغيرها ١٩١
مقصودي الخاصّ من الاحتياط الوجوبي والاستحبابي ١٩٤
تفصيلٌ في مسالة الرجوع لفقيهٍ آخر عند وجود احتياط وجوبي لدى المقلَّد ١٩٤
عدم إطلاقيّة حُسْن الاحتياط أو رجاء المطلوبية ١٩٥
عدم حجيّة الفتوى في الموضوعات ونقد لغة الفقه الاستفتائي على هذا الصعيد ١٩٥
الموقف من ظاهرة الألقاب المرتبطة بعلماء الدين (حجّة الإسلام ـ آية الله..) ١٩٧

كتاب الطهارة

المبحث الأول: أقسام المياه وأحكامها

الفصل الأول [انقسام الماء إلى مطلق ومضاف] **٢٠٥**

الفصل الثاني [أقسام الماء المطلق] **٢٠٥**

فهم انفعال القليل بملاقاة النجاسة فهماً عرفيّاً ٢٠٥

اختصاص الملاقاة بالموجبة بطبعها لسراية النجاسة عرفاً ٢٠٦

عدم معياريّة تغيّر أوصاف الماء بل هو طريق عرفي لبقاء للنجاسة ٢٠٧

الفصل الثالث: حكم الماء القليل **٢١٥**

الفصل الرابع [حالات العلم الإجمالي] **٢١٥**

الفصل الخامس: الماء المضاف **٢١٦**

نقد فكرة تنجّس الماء المضاف الكثير بمجرّد الملاقاة ٢١٦

وقفة تأمّلية مع التطهير بالماء المضاف ٢١٨

مراجعات نقدية في استحباب الشرب من سؤر المؤمن ٢١٩

المبحث الثاني: أحكام الخلوة

الفصل الأول: أحكام التخلّي **٢٢٩**

تأمّل واحتياط في نظر المماثل لعورة مماثله ٢٢٩

تحديد العورة وعدم ثبوت شمولها لمطلق ما بين السرّة والركبة ٢٣١

جواز استقبال القبلة واستدبارها حال التخلّي والجماع ٢٣٢

الفصل الثاني: كيفيّة غسل موضع البول **٢٣٥**

كفاية المرّة الواحدة في تطهير موضع البول ٢٣٥

الفصل الثالث: مستحبّات التخلّي **٢٣٧**

الفصل الرابع: كيفيّة الاستبراء..... ٢٣٩
عدم ثبوت كيفيّة محدّدة للاستبراء شرعاً..... ٢٣٩
عدم تعبُّدية فكرة الاستبراء وآثارها..... ٢٣٩

المبحث الثالث: الوضوء

الفصل الأوّل: كيفيّة الوضوء وأحكامه..... ٢٤٥
جواز النكس في مختلف أفعال الوضوء وأجزائه..... ٢٤٥
التفصيل في مسألة الحاجب المانع عن وصول الماء..... ٢٤٨
كفاية ولو الإصبع الواحد في مسح الرأس..... ٢٥٥
جواز المسح بباطن اليد وظاهرها، اليمنى واليسرى و..... ٢٥٦
عدم لزوم جفاف الممسوح حال المسح إلا في حالة واحدة..... ٢٥٨
نقد شرط «إمرار الماسح على الممسوح دون مجرّد تحريك الممسوح نفسه»..... ٢٦٤

الفصل الثاني [وضوء الجبيرة]..... ٢٦٦
فهمٌ خاصّ لأحكام الجبيرة يضعها تحت القواعد العامّة..... ٢٦٨

الفصل الثالث: في شرائط الوضوء..... ٢٧٣
الاحتياط بلزوم نظافة ماء الوضوء، فضلاً عن طهارته..... ٢٧٣
نقد الرأي الفقهي القائل بالترخيص بالوضوء من الأنهار الكبيرة و.. المملوكة..... ٢٧٧
عدم ثبوت عباديّة الطهارات الثلاث ونتائج ذلك..... ٢٧٨
عدم ثبوت حبط الثواب بالعجب..... ٢٨١
نقد شرط المباشرة في الوضوء..... ٢٨٢

الفصل الرابع: في أحكام الخلل..... ٢٨٣

الفصل الخامس: في نواقض الوضوء..... ٢٨٧
تفصيلٌ في ناقضيّة خروج الريح بين الصوت والرائحة وعدمهما..... ٢٨٨
هل مطلق النوم ناقض للوضوء؟..... ٢٩١

هل مطلق ما غلب على العقل كالإغماء والجنون و.. كالنوم في نقض الوضوء؟ ٢٩٢
مراجعة نقدية لغوية حول «الوذي» ٢٩٤

الفصل السادس [دائم الحدث] ٢٩٤

الفصل السابع [من أحكام الوضوء] ٢٩٦
عدم ثبوت حرمة مسّ المحدث بالأصغر لكتابة القرآن أو أسماء الله وأنبيائه و.. ..... ٢٩٧
حول الوضوء في ذاته، وعدم استحباب الوضوء التجديدي ٢٩٩
وقفات نقدية تقويميّة مع «سُنن الوضوء» ٣٠١
عدم ثبوت حرمة ولا كراهة الوضوء أو الغسل بالماء المسخَّن بالشمس ٣٠٢

المبحث الرابع: الغسل

المقصد الأول: غسل الجنابة

الفصل الأوّل: ما تتحقّق به الجنابة ٣١١
اشتراط صدق عنوان الإمناء والإنزال في تحقّق موجب الجنابة ٣١١
عدم تعبديّة علامات المنيّ، بل هي أمارات وثوق في الجملة ٣١٢

الفصل الثاني: فيما يتوقّف صحّته أو جوازه على غسل الجنابة ٣١٨
عدم ثبوت حرمة مسّ المحدث بالأكبر لكتابة القرآن وأسماء الله وأنبيائه و.. ..... ٣١٩
تحقيق حول حرمة مكث الجنب في المسجد أو المرور أو وضع شيء أو أخذ شيء منه... ٣٢٠
عدم ثبوت إلحاق المراقد والمشاهد المشرّفة بالمسجد في الحكم ٣٢٦

الفصل الثالث [المكروهات للجنب] ٣٢٩
تعليقات نقديّة على مكروهات الجنب ٣٢٩

الفصل الرابع: واجبات غسل الجنابة ٣٣٠
عدم وجوب الترتيب بين أجزاء البدن في الغسل ٣٣١
عدم اشتراط كون البدن كلّه في الماء في آنٍ واحد في الغسل الارتماسي ٣٣٥

عدم ثبوت أفضليّة الغسل الترتيبي على الارتماسي ٣٣٦

الفصل الخامس: مستحبّات غسل الجنابة ٣٣٨

[أحكام غسل الجنابة] ٣٣٩

عدم تعبّدية الاستبراء بالبول وآثاره ٣٣٩

عدم إجزاء غير غسل الجنابة مطلقاً عن الوضوء ٣٤٠

المقصد الثاني: غسل الحيض

الفصل الأوّل: في سببه ٣٤٧

عدم تعبُّدية طريقة التمييز المنصوصة بين دم الحيض والبكارة ٣٤٨

الفصل الثاني [سنّ عروض الحيض] ٣٤٨

سنّ اليأس عند المرأة أمرٌ واقعيّ غير تعبديّ (نقد قول المشهور) ٣٤٩

عدم الفرق في سنّ اليأس بين المرأة القرشيّة والنبطية وغيرهما ٣٥٤

عدم اجتماع الحيض مع الحمل نوعاً، ونقد قول المشهور ومنهج مقاربتهم ٣٥٦

الفصل الثالث: أقلّ الحيض وأكثره ٣٥٧

تعيين أقلّ الحيض بثلاثة مع الاستمرار فيها وأكثره بعشرة أماراتٌ غالبية نوعيّة، غير تعبديّة ٣٥٧

الفصل الرابع [ذات العادة] ٣٥٩

صفات الحيض المنصوصة علامات غالبيّة وثوقيّة وليست تعبديّة ٣٦٠

الفصل الخامس [من أحكام ذات العادة] ٣٦١

الفصل السادس [غير ذات العادة] ٣٦٣

تحليل لروايات الاستظهار في الحيض ٣٦٤

مفهوم «ذات العادة» عرفيٌّ واقعيّ، وليس تعبديّاً ٣٦٩

الفصل السابع: في أحكام الحيض ٣٧٠

حرمة العبادات على الحائض ذاتيّة، ونقد قول بعض القرآنيّين المعاصرين ٣٧٠
حرمة دخول الحائض للمساجد احتياطيّة ٣٧١
نقدُ مفاهيم شعبية في (الهند وباكستان) تمنع المرأة من بعض المشاركات الدينيّة..... ٣٧٤
عدم جواز مقاربة المرأة بعد الحيض حتى تغتسل..... ٣٧٥
عدم ثبوت الكفارة على مقاربة الحائض جنسيّاً ٣٧٦

المقصد الثالث: الاستحاضة

الاستحاضة عنوانٌ واقعي وليس تعبديّاً خالصاً، تحليله في ضوء العلم والنصوص .. ٣٨١
معيار تحديد الاستحاضة الكثيرة والمتوسّطة والقليلة..... ٣٨٣
تأمّلٌ في وجوب الغسل على المستحاضة بعد انقطاع الدم ٣٨٥
عدم اشتراط صحّة صوم المستحاضة بالأعمال، لا في الليلة الماضية ولا اللاحقة ٣٨٨

المقصد الرابع: النفاس

النفاس عنوانٌ واقعي، فيُرجع في تحديده إلى العلم والتجربة وقرائن الوثوق..... ٣٩١
مبدأ ترتيب أحكام النفاس مطلقاً من حين الشروع في الولادة ٣٩٢
مجموعة أمور لم تثبت حرمتها على النفساء ٣٩٧

المقصد الخامس: غسل الأموات

الفصل الأوّل: في أحكام الاحتضار ٣٩٩
عدم وجوب توجيه المحتضر ـ وكذا الميّت بعد وفاته ـ للقبلة ٣٩٩
مراجعات في المستحبّات والمكروهات حال الاحتضار..... ٤٠١
الفصل الثاني: في الغسل..... ٤٠٢
عدم ثبوت تقديم الذكور على الإناث في الولاية على شؤون الميّت ٤٠٣
عدم اشتراط طهارة ولا إباحة الماء الذي يُغسّل به الميت..... ٤٠٤
مراجعة تقويميّة في شرط المماثلة الجنسيّة بين الغاسل والمغسَّل ٤٠٦
عدم ثبوت اشتراط الإسلام ولا الانتماء المذهبي في المغسِّل ٤٠٧

عدم سقوط غسل الميت فيمن نُفّذت فيه عقوبة الإعدام..... ٤١١
عدم ثبوت أغلب مكروهات ومستحبّات تغسيل الميّت..... ٤١٣

الفصل الثالث: في التكفين ٤١٣
تعدّد أثواب الكفن مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي..... ٤١٣
لا دليل معتبراً على تعيين مساحة كلّ ثوب من أثواب الكفن ٤١٤
عدم ثبوت جملة مما قيل بأنّه من شروط الكفن ٤١٥

تكملة: فيما ذكروا من سنن هذا الفصل ٤١٩
عدم ثبوت أصل دعاء الجوشن، فضلاً عن كتابته على الكفن و.. ..... ٤٢٠
الموقف الفقهي من توقيفيّة الأسماء الإلهيّة ٤٢١
عدم ثبوت أغلب مستحبّات ومكروهات تكفين الميت ٤٢٣

الفصل الرابع: في التحنيط..... ٤٢٤
تحنيط الميت مستحبٌّ مسنون ولم يثبت وجوبه ٤٢٤
المعيار في موقع التحنيط من أعمال الميّت كونه بحيث يبقى أثره معه ٤٢٦

الفصل الخامس: في الجريدتين..... ٤٢٦

الفصل السادس: في الصلاة على الميّت ٤٢٧
عدم ثبوت أدعية وأذكار خاصّة في صلاة الميت، فضلاً عن ترتيبها..... ٤٢٨
عدم ثبوت استحباب الشهادة الثالثة في صلاة الميّت ٤٢٩
عدم ثبوت أغلب ما ذكروه من شروط صلاة الميّت..... ٤٢٩
عدم ثبوت استحباب الجماعة في صلاة الميّت ٤٣٢
ما ثبت وما لم يثبت من آداب صلاة الميّت ٤٣٣

الفصل السابع: في التشييع ٤٣٥
ما ثبت وما لم يثبت من آداب تشييع الميّت ٤٣٥
عدم ثبوت إحياء ذكرى مرور «أسبوع» أو «الأربعين» أو.. على وفاة الميّت..... ٤٣٦
عدم ثبوت استحباب خاص لقراءة الفاتحة بعنوانها على الأموات..... ٤٣٨

عدم ثبوت فكرة تهنئة أسرة الشهيد بشهادته ٤٤٠

الفصل الثامن: في الدفن ٤٤١

تأمّلٌ نقديّ في مشروعيّة إحراق الميّت أو إفنائه ٤٤١

عدم ثبوت اشتراط كون الدفن في باطن الأرض ٤٤١

عدم وجوب إضجاع الميّت في القبر ليكون مستقبل القبلة ٤٤٣

جواز دفن المسلم في مقبرة غير المسلمين، وبالعكس، ما لم يلزم محذورٌ ثانوي ٤٤٦

ما ثبت وما لم يثبت من آداب دفن الميّت ٤٥٢

جواز الترحّم على المسلم غير المنتمي لمذهب المكلّف ٤٥٣

حكم الترحّم والدعاء والاستغفار لغير المسلم ٤٥٤

كراهة البناء على القبور وتجصيصها ولو كانت قبور الأنبياء والأئمّة وغيرهم من أهل الشرف ٤٥٧

عدم ثبوت استحباب الدفن في الغريّ أو وادي السلام ٤٥٧

جواز نبش القبر بعنوانه ما لم يلزم منه عنوان ثانوي تحريميّ، كالهتك ٤٥٩

عدم الفرق في حكم النبش بين قبور الأنبياء والأولياء وغيرهم ٤٦١

المقصد السادس: غسل مسّ الميت

حكم مسّ القطعة المبانة من الحيّ أو الميّت ٤٦٦

المقصد السابع: الأغسال المندوبة (زمانيّة ومكانيّة وفعليّة)

الاحتياط الوجوبي بالإتيان بغسل الجمعة ٤٦٩

عدم ثبوت قضاء غُسل الجمعة ولا تقديمه ٤٧٠

عدم ثبوت استحباب أغلب الأغسال الزمانيّة والمكانية والفعليّة ٤٧٢

المبحث الخامس: التيمُّم

الفصل الأوّل: في مسوّغاته ٤٧٩

ثبوت وجوب التيمّم، خلافاً لبعض فقهاء أهل السنّة ٤٧٩
عدم ثبوت تحديدٍ شرعي لدائرة الفحص عن الماء (معياريّة عنوان فقدان الماء) ٤٨٠

الفصل الثاني: فيما يُتيمّم به ٤٨٧
حكم الموادّ المصنّعة في إمكان التيمّم بها (الإسمنت والموزاييك و..) ٤٨٧
الاحتياط الوجوبي في اعتبار علوق شيء باليد في التيمّم ٤٨٧
حكم التيمّم بالأحجار الكريمة وأمثالها ٤٨٨
عدم ثبوت اشتراط جملة مما عدوّه شرطاً في «ما يُتيمّم به» كالطهارة ٤٨٩
حُكم فاقد الطهورين ٤٩١
ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات التيمّم ٤٩١

الفصل الثالث [كيفيّة التيمّم] ٤٩١
مواضع المسح في الوجه والكفّين (عدم ثبوت قول المشهور) ٤٩٢

الفصل الرابع [شروط التيمّم] ٤٩٥
الضرب أو وضع اليد على التراب من مقدّمات التيمّم لا أجزائه ٤٩٥

الفصل الخامس: أحكام التيمّم ٤٩٨
حكم التيمّم قبل دخول وقت الصلاة ٤٩٨

المبحث السادس: الطهارة من الخبث

الفصل الأوّل: في عدد الأعيان النجسة ٥٠٥
وقفة تحليلية حول هويّة النجاسة والطهارة في الشريعة الإسلاميّة ٥٠٥
رأيٌ آخر في نجاسة البول ٥١٠
اختصاص نجاسة المدفوع بغائط الإنسان دون الحيوانات ٥١١
اختصاص النجاسة بمنيّ الإنسان دون الحيوانات ٥١٢
اختصاص نجاسة الميتة بما مات حتف أنفه دون مطلق المذبوح و.. على غير الطريقة الشرعيّة ٥١٥

قاعدة السوق، مفهومها وحدودها وصورها ٥١٥
اختصاص الحكم بنجاسة دم الإنسان وعدم ثبوت نجاسة دم الحيوان ٥١٨
حكم الدم المتخلِّف في الذبيحة ٥١٩
الموقف من نجاسة الكلب ٥٢٠
عدم ثبوت نجاسة الخمر والمسكرات مطلقاً ٥٣٠
اختصاص حرمة النبيذ والفقّاع والعصائر بحال إسكارها لا بعنوانها ٥٣٣
عدم ثبوت محرّم إضافي مستقلّ في نفسه تحت عنوان الفقّاع ٥٣٤
عدم ثبوت كون إنكار المعاد موجباً ـ بعنوانه ـ للكفر ٥٣٦
طهارة مطلق الإنسان ٥٣٦
بطلان القول بتكفير ابن الزنا ٥٣٧
طهارة عرق الجُنب من الحرام وجواز الصلاة فيه ٥٣٨
طهارة عرق الحيوانات الجلالة مطلقاً وجواز الصلاة فيه ٥٤٠
خلاصة ما ثبت عندنا نجاسته وما لم يثبت ٥٤٠

الفصل الثاني: في كيفيّة سراية النجاسة إلى الملاقي ٥٤١
تنجيس المتنجِّس، حكمه وصوره ٥٤٣

الفصل الثالث: في أحكام النجاسة ٥٤٦
عدم ثبوت اشتراط الطهارة من الخبث في الطواف ٥٤٧
عدم ثبوت شرط طهارة مكان المصلي ولا موضع سجوده بعنوانهما ٥٤٨
عدم بطلان الصلاة بالنجاسة عن جهلٍ أو نسيان ٥٥٠
عدم ثبوت حرمة أكل النجاسات والمتنجّسات عدا الخنزير والميتة و.. ..... ٥٥٣
جواز الانتفاع بالأعيان النجسة والمتنجّسة إلا ما خرج بدليل ٥٥٤
حكم المتاجرة والتعامل بالنجاسات والمتنجِّسات ٥٥٦
حكم المعاملة على الميتة والكلب والخنزير والمسكرات ٥٥٨
عدم ثبوت حرمة تنجيس المساجد ولا وجوب تطهيرها إلا مع استلزامه الهتك ٥٥٩

عدم ثبوت حرمة تنجيس المشاهد بعنوانه وحكم رمي الأوراق التي عليها اسم الله و.. ٥٦٤
حكم تسمية المحالّ التجارية والشركات و.. بأسماء الله وأنبيائه وأوليائه ٥٦٦

تتميم: فيما يعفى عنه في الصلاة من النجاسات ٥٦٧
محاولة تقديم عرض مختلف لفكرة «ما يُعفى عنه في الصلاة» ٥٦٧
هل الدرهم البغلي عنوان موضوعي تعبّدي أو لبيان قلّة الدم؟ ٥٧٠
عدم الفرق في الدم المعفوّ عنه بين الدماء الثلاثة وغيرها ٥٧١
تحديد مقدار الدرهم البغلي ٥٧٢
العفو عن ثوب المربّية مبنيّ على قانون الحرج العامّ لا لخصوصية تعبديّة ٥٧٤

الفصل الرابع: في المطهّرات ٥٧٥
تحليل عام لهويّة مفهوم التطهير في الفقه الإسلامي واحتماليّاته بين التعبدية وعدمها ...٥٧٦
مسألة ورود الماء على المتنجِّس في باب التطهير بالقليل ٥٧٨
هل في التراب خصوصيّة تعبديّة أو أنّه وسيلة قالعة فاعلة للتطهير؟ ٥٨١
عدم ثبوت لزوم التطهير سبع مرات للخنزير والجرذ ٥٨٢
عدم تعيُّن الغسل ثلاث مرّات لتطهير أواني الخمر ٥٨٣
حكم ماء الغُسالة ٥٨٥
عدم ثبوت فرق بين الطشت والأواني في كيفيّات التطهير ٥٨٦
عدم ثبوت كون الشمس بعنوانها من المطهِّرات ٥٨٩
تحليل مفهوم الانقلاب وعلاقته بمفهوم الاستحالة ٥٩٣
ثبوت مطهِّرية الانقلاب بلا فرق بين الانقلاب الذاتي والانقلاب العلاجي ٥٩٥
وقفة مع مطهِّرية الانتقال ٥٩٧
عدم ثبوت كون «التبعيّة» من المطهِّرات ٥٩٨
عدم كون «زوال العين» من المطهّرات في باب جسد الحيوان وبواطن الإنسان.....٦٠٠
عدم كون «غَيْبة المسلم» من المطهّرات بعنوانه، بل العبرة بأمارات الوثوق ٦٠٣
خلاصة ما ثبت أنّه من المطهِّرات وما لم يثبت ٦٠٦

مفهوم التذكية ومدى قابليّة الحيوان لها ٦٠٦

خاتمة [استعمال أواني الذهب والفضّة] ٦٠٧

حول شمول الحكم بحرمة استعمال أواني الذهب والفضّة لغير الأكل والشرب ٦٠٧

في معنى «أواني الذهب والفضّة» ٦٠٩

عدم ثبوت الحرز المعروف بحرز الإمام الجواد ٦١١

عدم ثبوت تحريم ولا كراهة استعمال القدح المفضّض ٦١٢

فهرس المحتويات ٦١٥

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)

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 الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps