

**فقه الأئمة والأشربة**  
**(١)**



# فقہ الأَطعمة والأَشربة

حیدر حبّ اللّٰه

الجزء الأول



# بجميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:

إن إدارة دار روافد تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أو أي من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن مسبق من إدارة الدار ، تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .

الطبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م



**دار روافد**

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

darrawafed@yahoo.com

تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

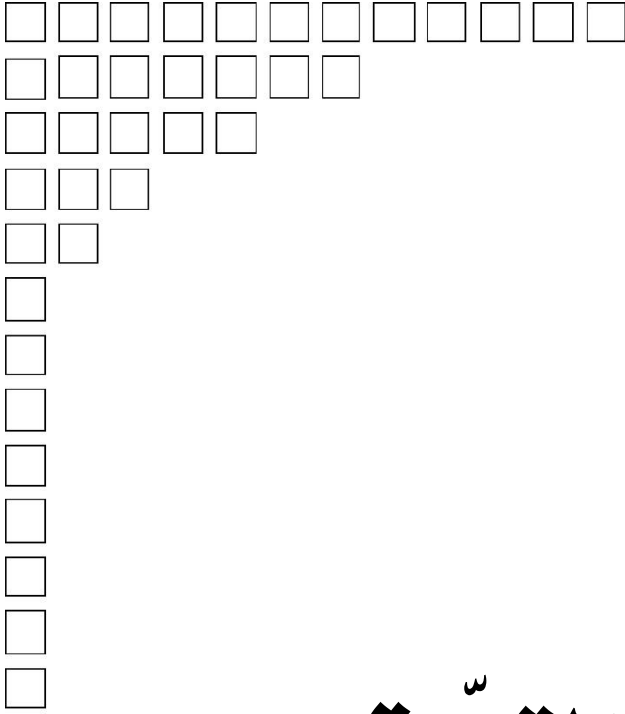
ISBN: 978-614-480-230-4



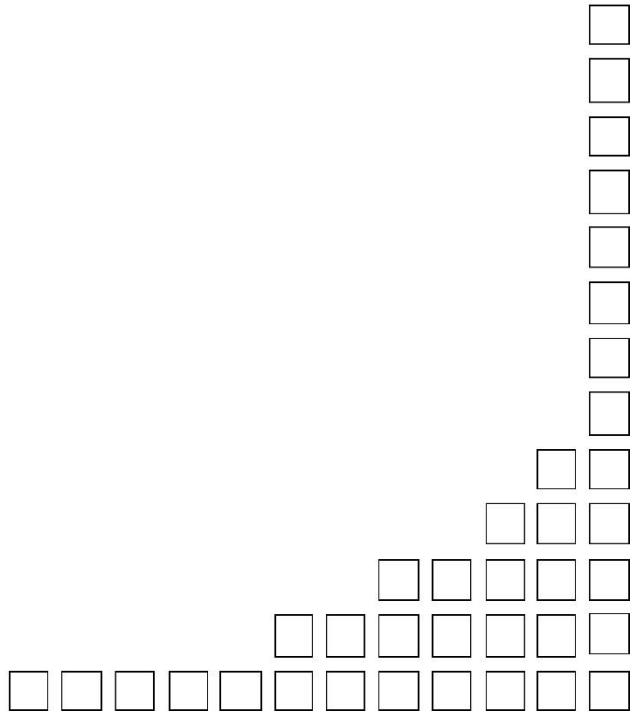
9 786144 802304

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





# المقدمة







## تمهيد حول الأظعمة والأشربة في الديانات الإبراهيمية

موضوع المأكول والمشروب أو الأظعمة والأشربة يمثل واحداً من أهم جوانب الحياة عند الإنسان على هذه البسيطة، فهو معنيّ بهذا الجانب ويفتش عما يرضي رغبته وشهوته وحاجته من جهة، وما لا يلحق به أذى أو ضرراً من جهة ثانية.

وقد اهتمّت الشعوب المختلفة بقضايا الطعام والشراب، وكانت لها أنماطها وأعرافها وعاداتها. وفيما كانت هناك مأكولات تعتبر مشتركة بين بني البشر تقريباً، كانت لكلّ شعب أو أمة أو منطقة مأكولاتها الخاصة التي تكوّنت عبر أوضاع مناخية أو بيئية أو غيرها فرضتها حاجة الجسم أو غير ذلك.

الأديان بدورها كانت لها مساهمات في هذا الموضوع، وشكّلت أعرافاً وعادات في ثقافة الشعوب التي انتمت إليها، ومن بين هذه الأديان يمكن التركيز على الديانتين: اليهودية والإسلامية، فقد تدخّلتا في وجودهما التاريخي بالكثير من الجوانب التي ترتبط بالأكل والشرب عند الإنسان، ومنها جوانب تتصل بالمأكول والمشروب نفسه.

لا تعرف المسيحية نظاماً خاصاً في المأكولات والمشروبات، فهي تعتبر ذلك أمراً مباحاً، لكنّها تركّز على أن يأكل الإنسان ما ينتفع به، وهي بهذا تعلن أنّ مرحلة ما بعد المسيح والصليب تُنهي تلك المنظومات التشريعية التفصيلية.

وقد جاء في الرسالة إلى العبرانيين - المنسوبة إلى بولس الرسول - النصّ الآتي: «وَأَمَّا إِلَى الثَّانِي فَرَأَيْتُ الْكَهَنَةَ فَقَطُّ مَرَّةً فِي السَّنَةِ، لَيْسَ بِلَا دَمٍ يُقَدَّمُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ جَهَالَاتِ الشَّعْبِ مُعَلِّناً الرُّوحَ الْقُدُسَ بِهَذَا أَنَّ طَرِيقَ الْأَقْدَاسِ لَمْ يُظْهَرْ بَعْدُ مَا دَامَ الْمُسْكَنُ الْأَوَّلُ لَهُ إِقَامَةً الَّذِي هُوَ رَمْزٌ لِلْوَقْتِ الْحَاضِرِ الَّذِي فِيهِ تُقَدَّمُ قَرَابِينُ وَذَبَائِحُ لَا يُمَكِّنُ مِنْ جِهَةِ الصَّمِيرِ أَنْ تُكْمَلَ الَّذِي

يُجْدُمُ وَهِيَ قَائِمَةٌ بِأَطْعَمَةٍ وَأَشْرِبَةٍ وَغَسَلَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَفَرَائِضَ جَسَدِيَّةٍ فَقَطْ مَوْضُوعَةٌ إِلَى وَقْتِ الإِصْلَاحِ. وَأَمَّا الْمَسِيحُ وَهُوَ قَدْ جَاءَ رَئِيسَ كَهَنَةٍ لِلْخَيْرَاتِ الْعَتِيدَةِ فِي الْمَسْكَنِ الْأَعْظَمِ وَالْأَكْمَلِ غَيْرِ الْمَصْنُوعِ بِيَدِ أَيِّ الَّذِي لَيْسَ مِنْ هَذِهِ الْحَلِيقَةِ وَلَيْسَ بِدَمِ ثِيُوسٍ وَعُجُولٍ بَلْ بِدَمِ نَفْسِهِ دَخَلَ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الْأَقْدَاسِ فَوَجَدَ فِدَاءً أَبَدِيًّا لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ دَمُ ثِيرَانٍ وَثِيُوسٍ وَرَمَادُ عِجْلَةٍ مَرْشُوشٍ عَلَى الْمُتَجَسِّبِينَ يُقَدِّسُ إِلَى طَهَارَةِ الْجَسَدِ فَكَمْ بِالْحَرِيِّ يَكُونُ دَمُ الْمَسِيحِ الَّذِي بِرُوحِ أَزَلِيٍّ قَدَّمَ نَفْسَهُ لِلَّهِ بِلَا عَيْبٍ يُطَهِّرُ صَمَاثَرَكُمْ مِنْ أَعْمَالٍ مَيِّتَةٍ لِتَخْدُمُوا اللَّهَ الْحَيَّ»<sup>(١)</sup>.

هذه الذهنية تبدأ مرحلة الإصلاح التي تتغير فيها قواعد الحياة، فلم يعد للشرعية والناموس من ضرورة بعد صلب المسيح، ولهذا لا نجد قوانين أطعمة أو أشربة تُذكر في المسيحية إلا بشكل محدود كالشكر على الطعام، والصيام، وما يؤكل ويشرب في العشاء الرباني، والتحذير من السكر ونحو ذلك، باستثناء مثل كنيسة التوحيد الأرثوذكسية الأثيوبية المعروفة بتشابهها الكبير مع اليهودية، وهي من الكنائس المشرقية التي تهتم كثيراً بالعهد القديم وليس فقط بالعهد الجديد، ولهذا نجد لديها اهتماماً بجملة من الأمور، من نوع الطهارات والنجاسات، وكذلك الأطعمة والأشربة، وكذلك تحريم لحم الخنزير (وهو موضوع محل جدل بين الكنائس)، بما يقرّبها نسبياً من التقليد اليهودي.

وكذلك الحال مع السبتيين (Adventist) من البروتستانتية الأميركية، حيث يفرضون سلسلةً من القوانين المتصلة بالطعام والشراب.

وثمة تيارات محدودة أخرى هنا وهناك، لها مواقف من الخمر والتدخين والقهوة وغير ذلك، لكنها على أية حال أقلّيات نادرة وقليلة في العالم المسيحي.

من هنا لو تخطينا المسيحية للرجوع خطوةً نحو اليهودية، فسوف نجد المشهد مختلفاً تماماً، ففي اليهودية نظامٌ تفصيلي للأكل والشرب والذبح وغير ذلك، وقد ركّز سفر اللاويين ومعه سفر التثنية من أسفار التوراة، على أحكام تتصل بالأطعمة والأشربة ونحوها، فيما حظيت التفاصيل باهتمام كتاب التلمود الذي يمثل الصورة الواسعة لهذه المنظومة في التقليد اليهودي. ويُطلق اليهود على «الحلال» اسم: كوشر أو كوشير أو كشروت أو كشيروت، وقد تضمّن

(١) الكتاب المقدس، العهد الجديد، الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح التاسع، الآيات: ٨ - ١٤.

الكتاب المهمّ «شولحان عاروخ/ Shulchan Aruch / שולחן ערוך» سرداً منظماً للأحكام الشرعيّة في باب الأطعمة والأشربة والمائدة والطبخ والذباحة والذبائح وغير ذلك. ويعتبر كتاب شولحان عاروخ أو المائدة (الجدول) المنضودة المعدّة، مصنفاً فقهياً غير استدلالياً، منظماً معتمداً إلى اليوم لغالبية المتشرّعة اليهود، وهو أشبه برسالة عمليّة فقهية للسلك، حتى أنّ بعضهم عبّر عنه بالتلمود الأصغر، وقد أعدّه جوزيف كارو (أو يوسف قارو المتوفى عام ١٥٧٥م)، ونشره عام ١٥٦٤ أو ١٥٦٥م، معتمداً فيه على عصارة التراث اليهودي من مصادره المتنوّعة.

بالانتقال إلى الفقه الإسلامي، نحن نجد نصوصاً محدودة في القرآن الكريم تتكلّم عن موضوع المأكول والمشروب، إلى جانب نصوص كثيرة في السنّة الشريفة، وبهذا وجدنا أنّ الفقهاء المسلمين بمذاهبهم فصلّوا كثيراً في كلّ ما يتعلق بالأكل والشرب والصيد والذباحة والكفّارات والذبائح والأطعمة والأشربة، واختلفت آراؤهم في هذه الموضوعات اختلافاً كبيراً، كما توافقت في جملة مهمّة من الأمور.

ولعله يمكن القول بأنّ أكثر المذاهب تشدداً في الأطعمة والأشربة هو المذهب الإمامي الجعفري، فيما أقلّها تشدداً هو المذهب المالكي، ويبقى لجماعاتٍ أو شخصياتٍ من الأحناف - وغيرهم - مواقفهم الترخيصة المعروفة عبر التاريخ. قال ابن تيمية: «وأما الأطعمة فأهل الكوفة أشدّ فيها من أهل المدينة..»<sup>(١)</sup>.

### هل المقارنات الأديانية في الأطعمة والأشربة مفيدة؟

يهمني جداً هذا السؤال، وذلك أنّ هذه المقارنات ربما يقال بأنّها ضرورية على المستوى البحثي؛ إذ ثمة دعوى لا بدّ من النظر في مديات صدقها، تقول بأنّ بعض قدماء فقهاء المسلمين من أهل السنّة - وربما من الشيعة - كانوا يعتقدون بأنّه إذا لم نجد حكماً لموضوع ما في النصوص الدينيّة الإسلاميّة فإنّ علينا الرجوع إلى نصوص من قبلنا فيما لم يأت نصّ إسلامي على خلافه، بعد أن كان شرع من قبلنا حجّة علينا ما لم يثبت النسخ، كما يوحيه البحث الذي ما يزال

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠: ٣٣٥.

موجوداً إلى اليوم في أصول الفقه الإسلامي تحت عنوان «شرع من قبلنا» تارةً، وعنوان «استصحاب شرع من قبلنا» أخرى، بما يجعل القضية في ثبوت هذا الشرع، وإلا فهو يشملنا ما لم نجد له ناسخاً في الإسلام.. وبهذا أدى هذا الأمر - وفق هذه الدعوى - إلى نفوذ الكثير من التشريعات اليهودية في التراث الفقهي الإسلامي.

إنّ هذه الدعوى كبيرة جداً وخطيرة للغاية في الوقت عينه، وهي ترى أنّ التشابه الكبير بين الفقه الإسلامي والفقه اليهودي ربما يرجع لهذا الأمر، وأنّ الكثير من الأفكار اليهودية ربما دخلت الفقه الإسلامي عبر هذا الطريق خاصة بتوسط واضعي الحديث الذين لم يضعوا الحديث خبثاً هذه المرة، بل لأجل إلحاق شرع من قبلنا بشريعتنا.

ولعل أصحاب هذا الاتجاه في الصدر الإسلامي والقرون الأولى كانوا ينطلقون من ثنائية أنّ القرآن مصدق الذي بين يديه من التوراة وفي الوقت عينه مهيمنٌ عليه، بما قد يفهم منه بالنسبة إليهم أنّ كلّ ما لا يقدمه القرآن فهو نوع إحالة على الكتب السماوية السابقة التي يصدّقها.

كما قد يستوحى الإنسان - لو أراد الانتصار لفكرة من هذا القبيل - أنّ بعض النصوص الحديثية دلّت على نهي النبيّ المسلمين عن الرجوع للتوراة، ممّا يعني أنّ واضع هذا الحديث في القرن الأوّل أو الثاني الهجري - على تقدير وضعه - كان يلاحظ ظاهرةً من هذا النوع في عصره فجاء الحديث في مواجهتها.

والحديث هو: قال: خرج رسول الله ﷺ يوماً من داره، فوجد في يد عمر صحيفة، فقال: «ما هي؟» فقال: من التوراة. فغضب عليه ورمها من يده، وقال: «لو كان موسى أو عيسى حينئذ لما وسعها إلا أتباعي»<sup>(١)</sup>.

وقد نقل العلامة الحلّي الرواية نفسها في كتاب آخر له، ذاكراً أنّ الذي خرج هو عليّ عليه السلام<sup>(٢)</sup>. وهذه الرواية موجودة ذيلها الذي هو قول النبيّ في الآخر، في كتاب تفسير القرآن العظيم لابن كثير، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، بلا أيّ إشارة للأمر بالإلقاء<sup>(٣)</sup>، كما عثرنا على هذه

(١) تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٢.

(٢) نهاية الأحكام ٢: ٤٧١.

(٣) راجع: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٣٨٦، ٣: ١٠٥؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٣: ٣٥٥.

الرواية عند أبي طالب المكي (٣٨٦هـ) في قوت القلوب<sup>(١)</sup> منقولةً بنفس طريقة نقل ابن كثير لها.

ولكن بالتفتيش عن أصل هذا الخبر، يظهر وجوده في مصادر الفقه السنّي أيضاً، فقد نقله النووي في المجموع وغيره، وأضافوا كلمات أخرى للرسول يخاطب بها عمر بن الخطاب، من مثل قوله له: «أبي شك أنت يا ابن الخطاب؟» أو قوله: «أمتهوكون أنتم؟»، أو قوله: «ألم آت بها بيضاء نقيّة؟»<sup>(٢)</sup>.

وقد خرّج علماء الحديث من أهل السنّة هذا الخبر الذي نقلوا وجوده في مصادر الحديث عندهم كمسند أحمد، وسنن الدارمي، والسنّة لابن أبي عاصم، وذمّ الكلام للهروي، والمنتقى للضياء المقدسي<sup>(٣)</sup>.

وللحديث أكثر من طريق وكلّها محلّ نظرٍ سنديّ، وقد حقّقها ابن حجر في فتح الباري، والألباني في إرواء الغليل<sup>(٤)</sup>، وهي مختلفة في تفاصيل القصّة، وفي اسم الشخص الذي نهره النبيّ أو عاتبه ونحو ذلك، لكنّها لو أريد فهمها في سياق وضع الأحاديث لربما أمكن تفسيرها بهذا النحو الذي ألمحنا إليه قبل قليل.

وحتى من يُعتبرون من مسرّبي الإسرائيليات في الصدر الأوّل مثل كعب الأحبار وغيره، ربما تكون هذه نزعتهم التي انطلقوا منها لنشر ثقافة الكتب السماويّة السابقة في غير ما نصّ القرآن والنبيّ على عدم صحّته، لا أنّهم كانوا يريدون القيام بمؤامرة ضدّ الإسلام متعمّدة مقصودة، بما يشبه بعض الروايات الإماميّة التي تدلّ على إمكان الرجوع لمصادر أهل السنّة الحديثيّة عند فقدان الرواية في مصادر الإماميّة.

بل لعلّ الباحث قد يدّعي بأنّ الكتب الفقهيّة الأولى التي لا تحمل في داخلها نوعاً من

(١) أبو طالب المكيّ، قوت القلوب ٢: ١٣٩.

(٢) انظر: النووي، المجموع ١٥: ٣٢٨؛ وابن قدامة، المغني ٦: ٢٤٠؛ والبهوتي، كشف القناع ١: ٥٢٥، و ٤: ٣٠٠.

(٣) راجع: المسند ٣: ٣٨٧؛ وسنن الدارمي ١: ١١٥؛ وابن أبي عاصم، السنّة ٥: ٢؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم ٢: ٤٢؛ والهروي، ذمّ الكلام ٤: ٦٧؛ والضياء المقدسي، المنتقى ٢: ٣٣ وغيرها من المصادر.

(٤) فتح الباري ١٣: ٤٣٨؛ وإرواء الغليل ٦: ٣٤-٣٨.

الاستدلال، قد يكون تسرب إليها هذا التفكير دون أن نعرف، ولهذا لم نجد لبعض الفتاوى روايات أو آيات تسندها، غير أنّها تحوّلت إلى شهرة لاحقة فيما بعد، ومن الجدير أن نرصدها في تراث الأديان الإبراهيمية السابقة.

هذه الدعوى تحتاج لرصد وتتبع تاريخي كبيرين لنعرف صحتها من عدمها، لكن لو غضضنا الطرف عن هذه الدعوى التي قد نصادف بالتجربة إمكانية إثباتها الجزئي أو لا، على مستوى بحثنا، وهو موضوع بالفعل يحتاج لدراسة معمّقة مستأنفة جادة لو أخذناه على كليته بعيداً عن خصوصية بحث الأئمة والأشربة.. فإن التشابه بين الفقه اليهودي والإسلامي هل يمثل عنصر قوّة للأدلة الشرعية في الفقه الإسلامي أو أنّه - كما قد يرى بعض - يمثل عنصر ضعف؟ فالحديث الشريف مثلاً إذا دلّ على أحكام شرعية ووجدناها بعينها في الموروث اليهودي، هل يعني ذلك نوعاً من ضعف الوثوق به على أساس احتمالية الاستعارة بشكل من الأشكال والوضع من قبل الواضعين أو لا؟ وهنا يأتي الموقف من الإسرائيليات.

والأمر المهم الذي يجب أن ننتبه له هنا أيضاً هو أنّ الديانة اليهودية أقرب نظرياً إلى الديانة الإسلامية، خاصة على صعيد القضية الأكثر خطورة وهي قضية التوحيد، إلى جانب قضايا فقهية عديدة، بينما نجد أنّ النصّ القرآني يتعامل بلبين عجيب ومدح مهمّ للمسيحيين بمن فيهم رجال دين ومتعبّدون بعكس تعامله مع اليهود! وهذا يؤكّد - ربما - أنّ شدة القرآن مع فئة دون فئة لم تكن راجعة فقط إلى العناصر العقديّة والفكرية بقدر رجوعها إلى نوع سلوك الآخرين تجاه الدعوة الإسلامية في العصر النبويّ، فالمسيحيون لم يخوضوا حروباً تذكر ضدّ النبيّ بعكس اليهود الذي واجهوا النبيّ في أكثر من موقعة وخطّطوا ضدّه وخانوه.

وهذا ما ينتج أنّ الموقف الشديد ضدّ عقيدة ما لا يعني بالضرورة موقفاً بهذه الشدّة ضدّ حاملي هذه العقيدة، كما أنّ الموقف الشديد ضدّ أبناء عقيدة ما لا يعني أو لا يلزم موقفاً بهذه الشدّة ضدّ العقيدة نفسها، ومن ثمّ فعلينا أن نميّز النصّ القرآني في تعامله مع العقيدة ومع حاملها، وهو ما يلتقي مع الفكرة التي أثرتها أكثر من مرّة في التمييز بين كافر العقيدة وكافر المواجهة.

وربما هذا ما يفسّر أنّ التراث الشيعي كان لبيناً تاريخياً مع المسيحية بينما التراث السنّي كان مختلف الحال، وربما يرجع ذلك إلى أنّ العراق وإيران لم يحتكّا بصدام عسكري مع المسيحية

بعكس بلاد الشام وما يتصل بها، والتي نرى في موروثها الكثير من النقد على النصارى واتهامهم بالخيانة بفعل الأقلية المسيحية التي بقيت في تلك البلدان، أعني الحوض الشرقي للأبيض المتوسط، من مصر وحتى تركيا، خاصة بعد الحروب الصليبية.

### مرجعية المصلحة في فقه الأطعمة والأشربة

بالانتقال إلى جانب آخر، ثمة تصوّر واسع النطاق يرى أن نظام الأكل والشرب في الأديان الإبراهيمية كلّها يرجع لما في المأكول والمشروب مثلاً من ضرر على الإنسان، بمعنى أن العنصر المادي في كيفية الأكل أو زمانه أو نوع المأكول أو صفاته هي التي تؤثر على التحليل والتحرير. وقد أثارَت هذه القضية جدلاً نلاحظه اليوم في سياق الصراع بين التراث والحداثة، وكذلك بين العلم والدين، فأهل العلم يقولون اليوم بأن طريقة الذبح الإسلامية التي تمنع قطع الرأس عند الذبح، لا فرق بينها وبين الطريقة الشائعة اليوم على المستوى المادي، فالحيوان هو هو ولا تأثيرات مادية على الإطلاق، ومن ثمّ فهذا التشريع الديني يصبح بلا معنى. ومن هذا النوع اشتراط التسمية عند الذبح أو إسلام الذابح عند بعض الفقهاء وغير ذلك.

لست أريد هنا الدخول في جدل بقدر ما أريد أن أشير إلى قضية عامة في بحث الأطعمة والأشربة، وهي أن تحريم شيء لا يعني أن المحرّم بنفسه (أعني متعلّق المتعلّق) صارت فيه مفسدة، بل قد يكون هو هو، لكنّ التحريم يأتي من أمر خارج إطار المأكول المحرّم نفسه، وتكفينا هذه الاحتمالية لإعادة فهم الموضوع، فعدم جواز الأكل مما يذبحه غير المسلم لا يعني أن المذبح تغيرت واقعيته المادية، بل خلف هذا التحريم قد يكون المنع عن المعاملات الاقتصادية مثلاً أو نوع من بناء الحاجز النفسي بين المسلمين وغيرهم، فعلياً أخذ مثل هذه الاحتمالات بعين الاعتبار ونحن ندرس فقه الأطعمة والأشربة.

وهذا ما ينتج أن تحريم طعام ما تارةً يكون لذات المطعوم، وأخرى لعناصر قد تتصل به. وهناك كتابات كثيرة عرفها المسلمون منذ قرن ونصف تقريباً، تناولت قضايا الطعام والشراب من زاوية علمية مادية بحيث استهدفوا منها التوصل إلى نوع من توافق النتائج الفقهية مع النتائج العلمية<sup>(١)</sup>، وهو عمل مشكور، غير أنه لا ينبغي أن نحصر أنفسنا في تفسير

(١) من الكتب الكبيرة الحجم في هذا المضمار كتاب «موسوعة الأطعمة في الإسلام وأحكامها بين العلم

المعطى الشرعي بالدائرة المادية الصرفة.

### فقه الأئمة والأشربة وإشكالية التناقض بين الكتاب والسنة

من الجوانب المنهجية التي تُعطي قيمةً مضافة لفقه الأئمة والأشربة، هو جانب العلاقة بين القرآن الكريم والسنة الشريفة، إذ ثمة إشكالية سوف نتوقف عندها في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، وهي أنّ المراجع للنص القرآني يلاحظ فيه أنّ عدد المحرّمات قليلٌ جداً، بل يبدو القرآن مصرّاً على حصر المحرّمات وتقليلها وانتقاد توسعتها، بما يجعله مشابهاً لموقف المسيحية اليوم، فيما الذي نلاحظه في الحديث الشريف - وكذلك في التراث الفقهي، خاصّة في الفقه الجعفري - أنّ مساحة التحريم واسعة، الأمر الذي يشابه الموقف اليهودي.

ولنأخذ صورة بانورامية سريعة لنجد أنّه من الواضح في الفقه الإسلامي أنّ هناك مجموعة من المأكولات والمشروبات التي حكم بحرمه تناولها، وقد قسّمها الفقهاء إلى أقسام: حيوان البحر أو في البحر، البهائم أو ما في البرّ، الطيور أو ما في الجوّ، الجوامد والمائعات، فتارةً يكون الكلام عن الحيوان، وأخرى عن الجماد، وثالثة عن المائعات. وفي الحيوان تارةً ننظر إلى حيوان البرّ من الأنعام والسباع والحشرات والهوام، وأخرى إلى حيوان البحر من الأسماك وغيرها، وثالثة إلى حيوان الجوّ، وهو الطيور بأنواعها.

وفي هذا السياق يتحدّث الفقهاء عمّا هو حرام بذاته، وما يحرم بالعرض كالحیوان الجلال والموطوء.

وقد بني الفقه الإسلامي في موضوع الأئمة والأشربة على فرضية أنّ عدد المحرّمات ليس بالقليل، خاصّة على مستوى المتداول في الفقه الإمامي، فلو أخذنا حيوان البحر فسيكون كلّه حراماً إلا السمك الذي له فلس خاصّة على أن يخرج من البحر حيّاً، وإذا أخذنا حيوان البرّ فسنجد أنّ كلّ ذي نابٍ والأرنب والحشرات والزواحف حرام إلا الحيوان الأهلي كالإبل والبقر والغنم والحيل والبغال والحمر وبعض الحيوانات الوحشية كالغزلان، بل بعض



المذاهب الفقهيّة كان لها موقف من الحمير.

ولو أخذنا الطيور فكلّ سباعها حرام كالنسور والصقور و.. وكلّ غيرها حرام إلا ما كان دفيقه أكثر من صفيقه، إن لم نرجع هذه الخاصية إلى خصوصيات السبعيّة وغيرها. وهكذا نجد أنّ حجم المحرّمات في المأكول ليس قليلاً في الفقه هذا فضلاً عن حرمة الميتة والدم وكلّ النجاسات، وبعض ما في الذبيحة، والطين، والمسكرات، والمنتجّسات، وكلّ خبيث وغير ذلك.

كيف تنسجم هذه الصورة مع العدد المحدود جداً للمحرّمات في القرآن بصيغة الحصر والتشديد بما لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة تقريباً؟!

هذه الإشكاليّة تناوها الدرس الفقهي منذ زمن ليس بالقريب، وقدم فيها علاجات تبلغ حوالي العشرة، وبهذا يكون هذا الموضوع في حدّ نفسه أحد تطبيقات النظرية الكلّيّة في علاقة الكتاب بالسنة، ويمكن أن يكون مساعداً في هذا الصدد.

وقد كنتُ في الدورة التعليميّة الأولى لفقه الأطعمة والأشربة (٢٠١٤ - ٢٠١٦م) إنّما خضت البحث لمعالجة هذه الإشكاليّة الأمر الذي اضطرّني لدراسة كلّ فقه الأطعمة والأشربة وصولاً لحلّ المشكلة.

### دعوة للباحثين في مجال الدراسات الشرعيّة ومقارنة الأديان

من هنا، أدعو الباحثين في مجال الدراسات الشرعيّة ومقارنة الأديان معاً، إلى الاهتمام بهذه الإثارات الثلاث:

- ١ - بين الفقه اليهودي والفقه الإسلامي في الأطعمة والأشربة (موضوع أدياني مقارن).
- ٢ - مفهوم المصلحة في باب الأطعمة والأشربة (جدل العلم والحدائث مع الدين).
- ٣ - العلاقة بين الكتاب والسنة في موضوع الأطعمة والأشربة (جدل المصادر المعرفيّة للاجتهاد الشرعي).

إنّ الاهتمام الجادّ وليس المتسرّ ولا المستعجل، والاهتمام الباحث عن الحقيقة وليس الاهتمام الذي يحمل معه مسبقاً حقيقةً ناجزة.. ضروريٌّ في هذا الملفّ الحياتي بالنسبة للفكر الديني من جهة، والإنسان المسلم من جهة ثانية. نسأل الله تعالى أن يوفّق الباحثين في هذا

المجال لتقديم أفضل الأجوبة الناضجة.

بدورنا سوف نركّز في هذا الكتاب - خاصّة في الفصل الأخير منه - على الإثارة الثالثة، ونشير لبعض ما يصادفنا على مستوى الإثارة الأولى أو الثانية، ممّا يستحقّ الذكر، دون توسّع أو تفصيل.

### هذا الكتاب، الفصول والخطوات

بعد أن نُكمل هذا التمهيد، نشرع في عرض فصول الكتاب كالآتي:

#### الفصل الأوّل: الفقه القرآني في الأئمة والأشربة

تماماً كما فعلنا في كتاب فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأهميّة هذا البحث هنا مضاعفة، فليست قيمته في الحصول على الكليّات القرآنيّة فحسب لتكون ماثلةً أمامنا في البحث الفقهي اللاحق، بل تكمن في الإشكالية التي تحدّثنا عنها قبل قليل في علاقة الكتاب بالسنة في هذا الملف الشديد الحساسية والغرابة معاً كما سوف نرى. وفي هذا الفصل، سوف نبحت - بإذن الله - عمدة الموضوعات ذات الصلة بفقه الأئمة والأشربة في ضوء النص القرآني خاصّة، لنكوّن تصوّراً شاملاً حول هذا الموضوع.

#### الفصل الثاني: فقه الأئمة والأشربة من الحيوانات بأنواعها.

وسوف ندرس فيه - بعد بحثٍ مدخلي حول تععيد الأصل في التعامل مع الحيوان، فهل الأصل هو ذكاته أو عدم ذكاته؟ - الآتي:

١ - حكم الحيوانات البرية من الأهلية، والوحشية، والسباع، وكذلك حكم المسوخ وفكرتها، وحكم الحشرات والزواحف، وما قد يلحق بهذا كآله من موارد خاصّة وقعت موقع البحث، مثل: الضبع والأرنب والهَرّ والدبّ والأسد والفيل والقرد والضبّ والجراد وغير ذلك.

٢ - ثمّ نتقل في محورٍ آخر للحيوانات الجوية، فنبحث في النصوص التي تعطينا قواعد عامّة أو علامات ومعايير عامّة في التحليل والتحريم فيها، ثمّ نبحت في حيوانات جويّة خاصّة ورد فيها نصّ بعينه يتصل بها كالطاووس والزنبور والخفّاش والصرد والصوّام والهدهد والفاخته والحظّاف والقبرة والحبارى والشقراق والغراب.

٣ - بعد ذلك ننتقل للمحور الثالث، وهو البحث في الحيوانات المائية وأحكامها، انطلاقاً من مستوى القواعد والعلامات والمعايير العامة، ثم بعد ذلك مستوى الحيوانات الخاصة التي كان لها نصوصها أو مواقفها الخاصة الواردة فيها، مثل: الجري (الجريث)، والمارماهي، والزمار (الزمير)، والسلفاة، والسرطان، والضفدع، والروبيان والريثا، والظمر، والطبراني، والإبلامي، والزهو، والكنعت (الكنعد).

٤ - بعد هذا العرض لأنواع الحيوانات وأحكامها، ننتقل إلى ملحقات البحث في حكم الحيوان، وهنا عدّة ملاحق:

الملحق الأوّل: بيوض الحيوانات البرية والبحرية والجوية، وما هو حكمها وقواعدها وعلاماتها.

الملحق الثاني: ألبان الإنسان والحيوانات بأنواعها، وأحكامها ومعاييرها.

الملحق الثالث: محرّمات الذبيحة أو مستثنياتها، وندرس فيه بعض أجزاء الحيوان المذكى حلال الأكل مما قيل بحرّمته، مثل الغدد والخصيتين والنخاع والقضيب والفرج وغير ذلك.

الملحق الرابع: العناوين التحريمية العارضة على الحيوان عموماً، وعمدتها: الجلل، وشرب الحيوان للمسكر، وارتضاعه من خنزيرة، والوطء.

الفصل الثالث، فقه الأطعمة والأشربة من الجوامد أو الأعيان الجامدة.

وندرس هنا:

١ - الأعيان النجسة أو المتنجسة.

٢ - الطين، وما يتصل به من أحكام واستثنائات، خاصة بحث طين قبر الإمام الحسين عليه السلام، والطين الأرمني.

الفصل الرابع: فقه الأطعمة والأشربة من السوائل والمائعات.

ونبحث هذا الفصل ضمن ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأوّل: الدم، وندرس تمام أحكامه من المسفوح وغيره، وبعض العوارض عليه.

المحور الثاني: البول، وندرس فيه حكم بول مأكول اللحم، وغير مأكول اللحم، ومسألة بول الإبل والاستشفاء به وغير ذلك، لنختم بسائر الرطوبات والإفرازات من جسد الإنسان والحيوان كالبصاق والنخامة والعرق وغير ذلك.

المحور الثالث: الخمر والمسكرات والمخدّرات، وهنا نبحت:

أولاً: الخمر بالمعنى الأخص.

ثانياً: مطلق المسكرات وما يتصل بها، من الأنبذة، والفقّاع، والعصير العنبيّ، والزبيبيّ، والتمريّ، وعصير الحصرم.

ثالثاً: أشكال وطرق تحليل الخمر والمسكر، مثل الاستحالة والانقلاب والتخليل.

رابعاً: مائدة الخمر، مفهومها وحدودها وحكمها.

خامساً: التداوي والاستشفاء بالخمر والمسكرات، بل بمطلق المحرّمات، وحكمه وقواعده.

سادساً: بحث المخدّرات وحكمها وقواعدها وأنواعها.

الفصل الخامس: إشكاليّة العلاقة بين القرآن والسنة في موضوع الأطعمة والأشربة.

وهنا ندرس الحلول التي قدّمت في هذا الصدد، ونعلّق عليها، ثمّ نقدّم تصوّرنا الخاصّ.

وبهذا يظهر أنّ بحثنا هو في فقه الأطعمة والأشربة، وليس في فقه الصيد والذباحة أو

أحكام الذبائح والقرايين، ولا في الكفّارات، ولا في الطعام والشراب بوصفها فعلين، ولا في

غير ذلك. كما أنّنا لن نبحت في موضوع النصوص الطبيّة في الكتاب والسنة، مثل كتب طبّ

النبيّ وطبّ الأئمّة، فهذا يحتاج لمجال آخر، إلا بعض الموارد التي تهّمنا وتتداخل هنا مثل

نصوص طين قبر الإمام الحسين عليه السلام. نعم بعض هذه البحوث ضروريّ لكي يكتمل التصرّ

الإسلامي - في جانبه الفقهي وغيره - عن كلّ شيء يتصل بالطعام والشراب على جميع الصعد،

فهذه الدراسة تشكّل أحد أضلاع الموضوع الأساسيّة.

## وختاماً

هذا الكتاب عبارة عن دورتين من دروس البحث الخارج في مادّة الفقه الإسلاميّ اللتين

ألقيتهما على طلاب العلوم الدينيّة في الحوزة العلميّة بمدينة قم:

الدورة الأولى، وكانت في حوالي مائتين وخمسين درساً، واستمرّت لمُدّة عامين دراسيين

تقريباً (٢٠١٤-٢٠١٦م).

والدورة الثانية كانت في مائة وثمانية عشر درساً، ألقيتها بشكل مكثّف في العام الدراسي

(٢٠١٩-٢٠٢٠م).

أتوجّه بخالص الشكر والتقدير لزوجتي وأسرتي على صبرهم وتعاونهم معي، أسأل الله لهم جميعاً أجزلّ العطاء وأكمل الثواب وأدوم العافية وأفضل السلامة في الدين والدنيا، إنّه قريب مجيب.

كما أتوجّه بالشكر الجزيل للطلاب الأكارم الذين شرفوني بحضور هذه الدروس وبعثوا فيها حياةً وحيويةً. أرجو من الله لهم التوفيق في كلّ أمورهم وأن يجعل منهم علماء صالحين أبراراً يخدمون الدين وسبيل الله في الأرض، إنّه وليّ قريب.

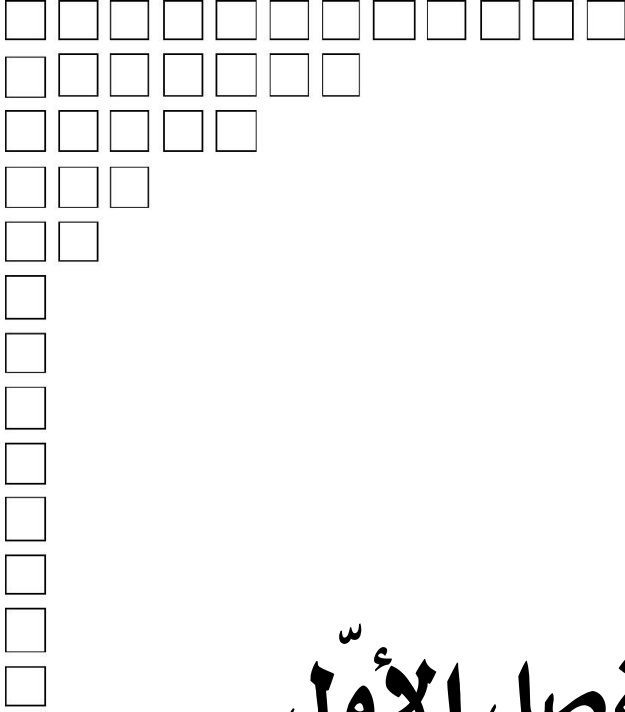
كما أشكر القارئ الكريم، وألتمس منه العذر على ما في هذا الكتاب من أخطاء أو اشتباهات ناتجة عن قصوري أو تقصيري، والله وحده نسأل العفو والمغفرة والرضوان والتوفيق، آمين.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٣٠ - شهر رمضان المبارك - ١٤٤١هـ

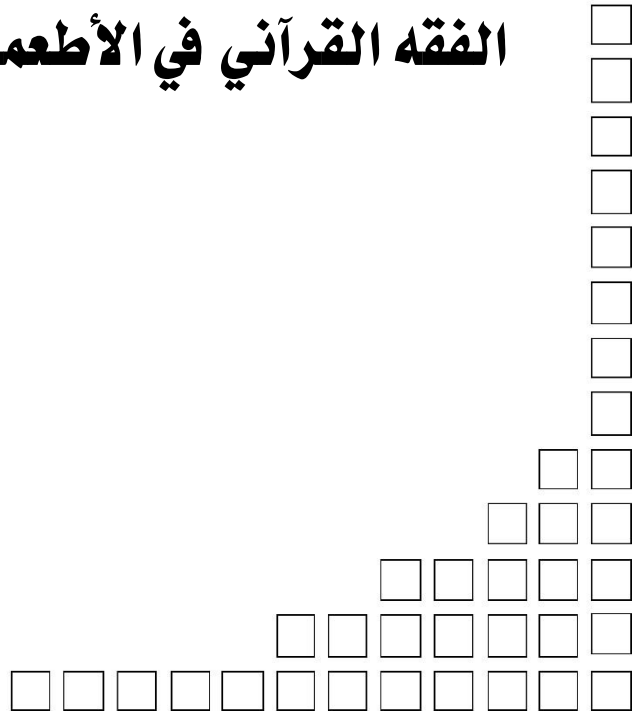
٢٣ - ٥ - ٢٠٢٠م





# الفصل الأول

الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة







## تمهيد

إذا راجعنا القرآن الكريم، فسوف نجد مجموعات من النصوص أو المقاطع التي يمكن فرزها لتشكّل بعطاءاتها الفقه القرآنيّ في الأطعمة والأشربة، وهي:

١ - حرمة الخمر والمسكرات / حرمة السُّكر.

٢ - حرمة الخبائث وحليّة الطيبات.

٣ - حرمة الأطعمة الخاصة.

٤ - طعام البحر وحيوانه وثماره.

٥ - قاعدة الحلّ والإباحة.

٦ - الحرمة العارضة على الطعام والشراب (التركيز على قاعدة حرمة الإضرار بالنفس).

٧ - الحليّة العارضة، ونصوص الاضطرار.

وسوف نعالج هذه المحاور بالتدرّج بإذن الله سبحانه، مستبعدين بحث «طعام أهل الكتاب» الذي تحدّث عنه القرآن؛ لأنّه أقرب لبحث الصيد والذباحة ومسائل الطهارة والنجاسة منه لبحث الأطعمة والأشربة.



## المحور الأول

### الخمر والمسكرات

#### تقديم

من الواضح بين علماء المسلمين وفقهائهم تحريم شرب الخمر بنص القرآن الكريم، بصرف النظر عن معنى الخمر والنسبة بينه وبين عنوان المسكر، وقد عدّ تحريم الخمر من واضحات الإسلام، وتحدّث عنه المئات من نصوص الكتاب والسنة في مناسبات مختلفة وضمن جوانب متعدّدة.

ولم يتناول الفقه الإسلامي موضوع الخمر والمسكر في خصوص مباحث الأطعمة والأشربة في أصل حكمه وفي التداوي به وأمثال ذلك، بل تحدّثوا عنه في مناسبات أخرى متعدّدة أيضاً، مثل مباحث النجاسات، وفقه الحدود والعقوبات، ومباحث الأموال والمهور وغير ذلك. بدورنا، سوف نبحث مختلف القضايا المتصلة بالخمر والمسكرات في ضوء النصّ القرآني، ونشرع بالنصوص القرآنية التي سوف نستعرضها ونحلّلها في اتصالها بهذا الموضوع.

#### أولاً: النصوص القرآنية في الموقف من الخمر والمسكر والسُّكر، استنطاق وتحليل

عندما نراجع النصوص القرآنية، سوف نجد مجموعة من الآيات الكريمة التي تتحدّث عن الخمر والمسكر والسُّكر، وهي:

#### ١. آية تحريم الخمر واعتباره رجساً من عمل الشيطان

الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ \* إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي

الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدُّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿ (المائدة: ٩٠ - ٩١).  
تعتبر هذه الآية الكريمة عمدة نصوص القرآن الكريم الدالة على تحريم الخمر، وقد قُرب الاستدلال بها بواسطة جملة عناصر دلالية تثبت الحرمة مجتمعةً إثباتاً قوياً، أبلغ من كلمة «يحرم»<sup>(١)</sup>، وهي:

١ - عدّ الخمر في مصافّ الميسر والأنصاب والأزلام، وهي أمور محرّمة، بل في بعضها مشكلة شرك، وهذا يدلّ على كون الأربعة في حكم واحد.

٢ - تسمية الأربعة معاً أنّها رجس.

٣ - اعتبارها من عمل الشيطان إمّا بنفسها أو شرّها.

٤ - الأمر باجتنابها، وهو قوياً الدلالة على المنع، وليس كما يحاول بعض أن يفهمه، فلو قلت لشخص: اجتنب الكذب، فهم منه الحرمة أو وجوب الاجتناب، وهكذا لو قلت له: اجتنب السمّ. بل إنّ الاجتناب أبلغ في النهي، فكأنك تقول له: أبعد عنك، وهذا أبلغ في النهي من قولك: لا تشربه؛ ولهذا نجد بعض الفقهاء حاول فهم الحكم بنجاسة الخمر من خلال الآية؛ لأنّ الاجتناب يفيد التباعد التام، ونجاسة الخمر تستدعي ذلك<sup>(٢)</sup>، وإن كانت استفادة النجاسة غير تامّة.

٥ - تعليق الفلاح بشكلٍ ما على اجتنابها، فإنكم لو اجتنبتم الخمر ونحوها فأنتم على شرف الفلاح.

٦ - جعلها مما يريد الشيطان لإيقاع العداوة والبغضاء.

٧ - جعلها في سياق ما يصدّ عن سبيل الله وذكره.

٨ - جعلها في سياق ما يصدّ عن الصلاة.

(١) انظر: كنز العرفان ٢: ١٦ - ١٧؛ وابن حجر، فتح الباري ١٠: ٢٥؛ والأردبيلي، زبدة البيان: ٤١؛ والإسترآبادي، آيات الأحكام في تفسير كلام الملك العلام: ٨٠ - ٨١؛ وسيد سابق، فقه السنّة ٢: ٣٦٩؛ ويوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة: ١١١٨ - ١١٢٠؛ ومحمد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد: ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: المحقّق الحلي، المعتبر ١: ٤٢٣؛ وكنز العرفان ١: ٥٢.

٩ - ختم الآيتين بالنهي البليغ بصورة الاستفهام في إشارة يمكن فهمها بأنها تهديدية أو تحريضية.

١٠ - تصدير الآية الأولى بكلمة «إنما» الدالة على التوكيد، أي ليست هذه إلا رجساً. فإذا أخذنا مجموع هذه العناصر الدلالية لا يبقى شك في دلالة هذا النص القرآني على حرمة شرب الخمر.

وثمة اعتقاد بأن القرآن الكريم قد قام بتحريم شرب الخمر بشكلٍ تدريجي، وأن هذه الآية الكريمة هي آخر النصوص الحاسمة المتشددة في موضوع شرب الخمر، وهي تشكل الذروة في تعامل القرآن السلبي مع الخمر؛ نظراً لمعطياتها الدلالية المشار إليها، وسوف يأتي - بعد استعراض نصوص الخمر - الحديث عن مديات صحة فكرة التدرج في بيان حكم الخمر على المستوى القرآني.

### إشكالية التعليل في مواجهة إطلاقية تحريم الخمر، عرض وتعليق

لكن قد يواجه الاستدلال بالآية الكريمة مشكلةً تمنع عن إطلاق القول بحرمة الخمر، وهي أن الآية الثانية بينت مقاصد الشيطان من الخمر والميسر، مستخدمةً أداة الحصر «إنما»، وهذا يعني أن ملاك الحرمة هو كون الخمر تفيد وقوع العداوات والبغضاء وترك الصلاة وذكر الله، فلو أحرزنا أن شيئاً من هذا لا يقع - كما في شرب مقدارٍ قليل لا يوجب ذلك أبداً، كما هو المتعارف بين شاربي الخمر، دون المدمنين المكثرين، لاسيما في الغرب اليوم - فنكون قد تأكدنا أن أعراض الشيطان لم تتحقق من وراء شرب الخمر، فلا دليل بعد ذلك على ثبوت حرمتها بمقتضى هذه الآية الكريمة التي بينت العلة، والعلة تعمم وتخصص كما نعرف.

وبعبارةٍ أخرى: إن ظاهر الآية الثانية يكشف عن أن المراد بالخمر ليس مطلق الشرب، وإنما ما يُتعارف بين المدمنين من فقدان العقل ووقوع الخلافات وترك الواجبات، تماماً كما نقول بأن شرب الخمر يؤدي إلى حوادث السير؛ ولهذا تمنع قوانين الدول من قيادة الشخص السكران للسيارات أو الشاحنات ويجرمونه على ذلك، فالآية تكشف عن أن الحرام هو الشرب المفضي لذهاب العقل، بحيث يؤدي عادةً إلى وقوع المشاكل - كما في الحانات والنوادي الليلية - أو إلى ترك سائر الواجبات، وبهذا نعرف أن حرمة شرب الخمر ليست مطلقة قرآنيًا.

وقد يجاب عن ذلك - قرآنيًا - بأن الآية الثانية وردت بوصفها مدركاً وعلّة للحكم في الآية الأولى، لكنّ الملاك لا ضرورة في أن يتحد مع مصبّ الاعتبار، فأنت تقول لزيد مثلاً: أترك عمرواً ولا تصاحبه أو تخرج معه. وحكمك يكون مطلقاً وأنت لا تريده أن يصاحبه إطلاقاً، لكنّ ملاك الحكم الذي دفعك لنهيه المطلق هذا هو أن عمرواً يؤثر فيه سلباً في بعض الأمور، فأنت لكي تضمن تحقّق الملاك توسّع من دائرة النهي توسيعاً جاداً، فتنهاه حتى عن الخروج معه مرّة واحدة، رغم أن المرّة الواحدة لا تؤثر عليه.

وهذا النمط من التشريعات قائم في جميع قوانين العالم، فإشارات المرور تمنع عن تعدي الإشارة الحمراء حتى لو كان الشخص لوحده في الطريق، ولا يوجد أيّ شخص آخر على الإطلاق في الجهات الأربع للتقاطع الذي توجد عليه إشارة السير، رغم أن ملاك المنع هو خصوص إفضاء التعدي عن إشارات السير إلى حصول الاصطدام وتلف النفوس والأرواح ووقوع القتلى والجرحى وتلف الممتلكات وأذية سائر الناس في تأخرها عن أعمالها ووظائفها نتيجة زحمة السير التي قد تقع بفعل حوادث السير وغير ذلك.

إنّ القانون عامّ والملاك أضيق منه، والسبب هو ضرورة التعميم احتياطاً لتحصيل الملاك، تماماً مثل احتياطات العلم الإجمالي.

وهذا غير العلة الإثباتية التي يكون ظاهرها تدوير الحكم مدارها، فلسان بيان الملاك تارة هو لسان بيان العلة، وأخرى هو لسان ذكر المصالح والمفاسد، فليس كلّ تعليل يفيد، بل يختلف بحسب ظاهر التعبير، فلو قال عندما سُئل عن السفر إلى المكان الفلاني بأنه يقصّر، ثم قال: «وهل هناك سفرٌ أشدّ منه»، يفهم العرف أن الحكم يدور مدار المشقة والشدة. أمّا لو قال: صلّ، فإنّ الصلاة تقرب إلى الله، فهنا لا يفهم سقوط وجوب الصلاة لو حصلت القربة للشخص بطريق آخر كالعزلة والتأمل والذكر، كما لا يفهم سقوط وجوب الصلاة لو لم تقرب الإنسان إلى الله.

وبهذا ظهر تمامية دلالة الآية الكريمة على حرمة شرب الخمر، فإنّ الشرب - بمناسبات الحكم والموضوع، وبقرينة الآية الثانية - هو القدر المتيقّن من دلالة هذه الآية.

لكن قد يقال مرّة أخرى: إنّ الآية الثانية وإن لم تقيّد الأولى، لكنّها تحتل كونها قرينة على

الاختصاص، فلا ينعقد ظهورٌ إطلاقي في الآية الأولى، من باب احتمال قرينية الموجود المتصل، بناءً على إفادته الإجمال.

غير أن هذا الكلام لا يصحّ إلا في مورد التباس الأمر، أمّا لو لم يرَ المفسّر التباساً بل رأى وضوحاً في إطلاق دلالة الآية الأولى، خاصّة من حيث وجود قرينة مساعدة، وهي النهي عن الأنصاب والأزلام، حيث سوف يبدو النهي المدلول عليه بالأمر بالاجتناب ذا معنيين: أحدهما مطلق وهو ما يتصل بالأنصاب والأزلام، وثانيهما مقيد وهو ما يتصل بالخمير والميسر، بما يبدو وكأنّ طريقة التعبير غير عرفية؛ فأنت تقول لزيد: اترك صحبة خالد وبكر، إن ملازمة بكرٍ كثيراً تضرّ بأخلاقك، فإنّ الأمر بترك صحبة الإثنين سوف يفهمه العرف مطلقاً، ولا يقدر على فهمه مطلقاً في خالد ولكنّه مقيد بالملازمة الكثيرة في بكر، فالأقرب فهم التعميم.

## ٢. آية النهي عن الصلاة حال السكر، مقارنة تحليلية نقدية

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء: ٤٣).

حيث فهم بعض العلماء والمفسرين من هذه الآية الكريمة رفضها بدرجة معينة للسكر، سواء جاء من الخمر أم من غيرها<sup>(١)</sup>.

وفرق هذه الآية عن الآية السابقة هو أنّ الآية السابقة ورد فيها تحريم الخمر، أمّا هذه الآية فهي تحرّم - لو تمت دلالتها - حالة السكر، وسوف يأتي النقاش في النسبة بين الخمر والمسكر، وبينهما وبين السكر، وإن أمكن القول بأنّ الآية الثانية اللاحقة للآية الأولى المتقدمة تقبل تسرية الحكم لكلّ مسكر فعليّ الإسكار، وسيأتي الحديث عن ذلك.

كما أنّ هذه الآية هنا بيّنت أنّ المعيار هو حالة السكر التي تُفقد الإنسان قدرة وعي ما يقول، ولهذا فهي تتعدّى إلى كلّ حالة يفقد الإنسان فيها توازنه ووعيه بما يقول حتى لو لم يكن ذلك

(١) راجع: فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ٥١١؛ وابن فهد الحلي، المهذب البارع ٥: ٧٧.

نتيجة شرب الخمر، ولهذا ورد في بعض الروايات تطبيق هذه الآية على سكر النوم<sup>(١)</sup>، ولهذا لو بلغ تناول المواد المخدرة هذه الحال شمله الحكم أيضاً وهكذا.

لكن بعض العلماء مال إلى فهم (المساجد) من (لا تقربوا الصلاة)، أي لا تقربوا مواضع الصلاة، بقريئة (إلا عابري سبيل) الراجعة لدخول المساجد للجنب، فلا يكون للآية علاقة بالصلاة حال السكر أساساً. وموضع الشيء يأخذ اسمه كقوله (صلوات) بمعنى بيوت عبادة اليهود على ما قيل، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)<sup>(٢)</sup>.

إلا أن الإنصاف أن هذه الآية لا تدل على حرمة شرب الخمر أو المسكر وتناولها، بل لا تدل على حرمة السكر نفسه؛ إذ غاية ما تفيد هو النهي عن الصلاة حال السكر أو اشتراط الصلاة بحال الوعي وإدراك الإنسان لما يقول، فتكون لها دلالة على ضرورة العقل والوعي حال الصلاة، أما هل أن السكر حرام أو لا؟ فهذا مسكوت عنه في الآية الكريمة. ويشهد له أن الآية قالت: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ ومن الواضح أن الجنابة ليست محرمة ولو عمداً، فالسكر مثله، فالآية أجنبية عن تحريم الخمر.

### هل تدل الآية على تجويز السكر وشرب المسكرات؟! أجوبة ومناقشات

قد يقال بدلالة هذه الآية على جواز السكر، كما أثاره الشريف الرضي وغيره<sup>(٣)</sup> وأجاب عنه، وذلك أن الآية تستبطن إقراراً على السكر، والإقرار شاهد الرضا، فلو لم يكن الأمر كذلك لعقب سبحانه وتعالى بما يفيد الاستنكار على فعل السكر وأسبابه. وقد أوجب ويجاب عن هذه الدعوى:

(١) انظر: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٢) انظر: الراوندي، فقه القرآن ١: ٤٤؛ والطباطبائي، الميزان ١٤: ٣٨٥.

(٣) انظر: الرضي، حقائق التأويل: ٣٣٧ - ٣٣٨.



أولاً: إنّ الآية نزلت قبل تحريم الخمر، حيث كان بعض الصحابة قد شربوا الخمر، ثم قاموا للصلاة، فأمرهم شخصٌ منهم، وقرأ سورة الكافرون بحذف أحرف الجحد: « ..أعبد ما تعبدون»، فبلغ ذلك النبيّ، فساءه، فنزلت الآية<sup>(١)</sup>.

لكنّ هذه الجواب يقرّ في الواقع بأنّ الخمر حال نزول الآية كانت حلالاً، وأنّ ما فهمه الذي استفاد الحليّة لم يكن بعيداً، فالذي يدّعي إفادتها الحلية لا يقول بأنها نصّ في تجويز الخمر، وإنّما يفهم من السكوت الرضا، وهذا الجواب لا يجيب عن هذه النقطة في كلام المستشكل هنا.

ثانياً: إنّ الآية تريد موضع الصلاة لا الصلاة كما تقدّم.

وهذا الجواب كسابقه لا يجيب عن الإشكاليّة المتقدّمة.

ثالثاً: إنّ هذه الآية منسوخة بآية سورة المائدة المتقدّمة، وهو ما يُنسب للحسن ومجاهد وقتادة<sup>(٢)</sup>.

وهذا أيضاً يقرّ بدلالة الآية الكريمة على التجويز، غاية الأمر يفترضها منسوخة، وفرض النسخ يؤكّد الدلالة، وهو يساعد الفرضيّة التي تقول بأنّ تحريم الخمر جاء تدريجياً في القرآن الكريم.

لكنّ فرضيّة التدرّج لا حاجة معها لفكرة نسخ آية لأخرى، إذ عليها نقول بأنّ الآية هنا لم تُشر إلى موقف سلبي من الخمر مما يكشف عن عدم وجود موقف سلبي إلى حين نزولها، لأنّها أشارت إلى التجويز لتنسخها آية سورة المائدة، والتدرّج إذ احتُمل كفى في المقام.

رابعاً: إنّ الآية الكريمة لا تفيد الرضا بالخمر؛ لأنّها لا تحكي عن الخمر والنيذ ونحوهما أساساً، وإنّما المراد من السكر فيها هو النوم، فالعرب تسمّي النوم سكرًا، لأنّ الإنسان فيه يتمايل ولا يدري ما حوله، فهي تريد التنبيه على أنّ المصلّي يجب أن يكون واعياً حال الصلاة لحاله ولما يقول، لا كما هي حال بعض من يستيقظ لصلاة الصبح، وهو غارق في النوم العميق بحيث قد يصليّ ثم يذهب للنوم مرّةً أخرى وهو شبه غائب عما يفعل. وقد أكثرت العرب في أشعارها من تشبيه النوم بالسكر.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٣٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٣٩، ٣٤٥.

ويتقوى هذا الاحتمال بادعاء أنّ النوم والسكر من الشراب يرجعان إلى أصل واحد، وهو السهو، ففي النوم يتقارن السهو مع الاسترخاء، وفي الإغماء يتقارن السهو مع الضعف والعلّة، وفي السكر يتقارن مع الفتور والنشاط، فإطلاق السكر على النوم قائم، بل قد دلّت على هذا الرأي رواية عن جعفر الصادق أيضاً<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه جيّد، إلاّ أنّه يفسّر الآية بالمجاز، ولا ندرى ما هي قرينة المجاز هنا، فمجرد أنّ العرب تطلق السكر على النوم في بعض الأحيان لا يُلغي أنّ السكر يعني في لغة العرب - حيث لا قرينة - زوال العقل بتناول الخمر ونحوها، ولا أقلّ من إطلاق الآية لكلّ سكر بها في ذلك ما هو أبرز أنواعه، وهو الآتي من مثل شرب الخمر، فصرف الآية عن السكر الآتي من الخمر، وتخصيصها بحال النوم لا شاهد له ولا قرينة. وبحثنا هنا قرآني محض وليس في ضوء النصوص الحديثية.

خامساً: إنّ الآية تريد النهي عن الصلاة حال السكر، والنهي عما يؤدّي بهم إلى هذه الحال التي تكون صلاتهم فيها لا يدرون معها ما يقولون، فتكون الآية دالّة على حظر الشرب الذي يوجب السكر قبل الصلاة، فتفيد النهي عن السكر في الجملة لا الترخيص فيه أو الرضا به، وحيث تقاربت أوقات الصلاة في الشريعة الإسلامية دلّ ذلك على النهي عن السكر مطلقاً أو أشار لذلك، لاسيما مع عدم صحّة خطاب السكران حال سكره<sup>(٢)</sup>.

لكنّ هذا الجواب لا يخلو من تكلف، فلو أريد عموم النهي عن شرب المسكر أو عن السكر لكان البيان قاصراً، وثمة ما هو أفضل في البيان من مثل هذا التعبير الذي يوجبنا إلى مسير ملتو، ولو أريد النهي بملاك الصلاة فهذا نهى بعلة عارضة لا نهياً عن الخمر بذاتها، والنهي بعارض غير سليم لو كانت الذات منهياً عنها، فليقل من البداية: لا تشربوا الخمر فهي تُفقدكم عقولكم ولا تعرفون صلاتكم التي لا بدّ أن تعوا ما تقولون فيها، تماماً كما قال في آيات سورة المائدة.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٣٩ - ٣٤٢، لكنّه اعتبره مجازاً لا حقيقة؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٤٤؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٥٨؛ والكافي ٣: ٣٧١.

(٢) انظر: حقائق التأويل: ٣٤٣ - ٣٤٤، ٣٥٠.

وأما الحديث عن تقارب أوقات الصلاة بحيث لا يمكن للإنسان السكر إلا ويؤثر على الصلاة فهو غير صحيح خارجاً، لاسيما بملاحظة الفاصل بين صلاة العشاء وصلاة الصبح، وبين صلاة الصبح وصلاة الظهر، علماً أنه على هذا تكون دلالة الآية متعلقة بحرمة السكر الفعلي، لا بحرمة تناول المسكر ولو لم يتحقق السكر الفعلي؛ لقلّة المشروب أو لوجود المانع.

وأما الحديث عن عدم إمكان مخاطبة السّكران، فمضافاً إلى إمكانه في بعض الموارد، غاية ما تفيد عدم إيقاع نفسك في ذلك قبيل الصلاة لأجل الصلاة؛ وهذا كقولنا بحرمة النوم قبيل الفجر بما يفضي إلى ذهاب الصلاة؛ إذ لا يفيد حرمة النوم بذاته، بل بعارض، فيكشف أنّ الخمر حلال في ذاتها مطلقاً، وهو مراد صاحب الإشكال هنا.

وفقاً لهذا القول يفهم تحريم السكر في هذه الآيات على أنّه تحريم محدود، ومن ثمّ فهو يساعد على افتراض التدرّج في التحريم، على أساس أنّ هذا التحريم فرض على المسلمين أن يشربوا الخمر بعد العشاء فقط فكانوا يصبحون وقد ذهب عنهم أثر السكر<sup>(١)</sup>.

### التصور المختار في فهم دلالة هذه الآية الكريمة

ولعلّ الصحيح في فهم هذه الآية الكريمة هو:

- ١ - إنّ الآية الكريمة غير دالّة على تحريم شرب المسكر في ذاته، وهذا واضح مما تقدّم.
- ٢ - إنّها تفيد اشتراط الصلاة بالوعي، كما تفيد اشتراطها بالطهارة من الحدث عبر الاغتسال أو التيمّم، وليست في مقام بيان قبح شيء أساساً، فقد يكون ما أفضى إلى عدم الوعي أمراً قبيحاً وقد لا يكون، لكنّ نظر الآية إلى الحالة لا إلى أسبابها؛ لأنّها في مقام بيان أحكام الصلاة، لا أحكام هذه الأسباب.
- ومن هنا يعلم أنّ الآية لا تحرّم الصلاة حال السكر تكليفاً بملاك قبح الصلاة، بل حماية لها.
- ٣ - إنّ السّكر في لغة العرب يطلق على كلّ حال انسدت فيه مسالك الوعي والإدراك، كالنوم والشرب والإغماء ..

فالآية ناظرة إلى الحالة لا إلى سببها، ويشهد لذلك أنّ الآية بيّنت الخصوصية بقولها: ﴿حَتَّىٰ

(١) انظر: الراوندي، فقه القرآن ١: ٧٣.

تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴿٤﴾، فليست مشكلتها مع الشرب، بل مع حالة فقدان الوعي بحيث لا يعلم ما يقول، وهذه الحالة - بناءً على هذا القيد في الآية - يمكن تعميمها لكل سكر حتى لو لم يأت من شرب الخمر، فتكون الآية عامّة لكل سكر بقريئة هذا القيد، حتى لو كان لفظ (سكارى) منصرف إلى السكر الآتي من شرب الخمر، كما لعله الراجح.

٤ - إن الآية الكريمة غير دالة على تحريم المسكر أو السكر، ولا هي بالدالة على الجواز والرضا، بل هي ساكتة من ناحية الحكم التكليفي في شرب الخمر؛ لأن نظرها إلى حكم الصلاة وشروط الصلاة، ومن الممكن أن يكون شرب الخمر حلالاً أو حراماً، والآية تريد بيان اشتراط الصلاة بعدم السكر لا غير.

وليس هنا مشكلة سوى افتراضها أن المجتمع الإسلامي كان مبتلياً بهذه الظاهرة، إذ لو لم يكن فلا موجب لطرح قضية السكر بخصوصها، وهنا قد يستبعد شخص وجود حالة شرب الخمر في العصر النبوي بعد تحريمه في الشريعة، بما يكشف عن أنه لم يكن حراماً في زمان نزول الآية ومن ثم يفيد ذلك الترخيص في شربه في مقطع زمني معيّن.

إلا أن ذلك غير واضح، وذلك:

أولاً: من الممكن أن المسلمين يشربون الخمر حال نزول الآية الكريمة، وأن الشريعة لم تكن قد نهت عنها بعد، لكن هذا ليس إقراراً بها أو تجويزاً لها؛ وذلك أن سكوت الشريعة عن أمرٍ يفعله المسلمون يمكن أن يفسّر بتفسيرين:

أ - إنه إقرار ورضا ومباركة وتجويز لهذا الفعل. وهذه حيثية وجودية صدرت من الشريعة في العصر النبوي إزاء هذا الفعل المرتكب بمرأى ومسمع من القرآن والنبى.

ب - إنه سكوت محض من دون أيّ تعليق سلبي أو إيجابي، وإنما يُعلم كونه كاشفاً عن

الرضا والتجويز بعد وفاة النبي ﷺ.

والسبب في ذلك أن الشريعة في العصر النبوي كانت ما تزال تبيّن الأحكام بالتدرّج، فسكوتها عن فعلٍ ليس دليل رضاها به أو هو بيان للرخصة فيه، بل هو تجاهل له. وهذه خصوصية في باب الإقرار في العصر النبوي تختلف عنها في العصر اللاحق.

وبعبارة أخرى: تصوّروا أن المجتمع الإسلامي يعيش حالة نزول التشريع بشكل تدريجي،

فلو وضع يده على فعلٍ، وسأل: ما هو حكمه في الشريعة الإسلامية؟ فإنه إذا لم يجد فيه نهياً مثلاً لا يقدر أن يقول بأن الإسلام يرخّص في هذا الفعل؛ لأنّ المفروض أنّ هذا المركّب التشريعي المسمّى (بالشريعة الإسلامية) لم يكتمل أمامه بعدُ حتى ينسب له الرخصة عند عدم وجدانه المنع، فأقصى ما يقول: إنّ المشرّع لم يبيّن موقفه حتى الآن. ولا يقول: حيث إنّ حتى الآن لم يبيّن موقفه إذن فهو عنده حلال، كما نفعل نحن اليوم، فهذه من خصوصيات بحث التقرير في العصر النبوي والتي يجب التنبّه لها جيّداً.

نعم، يمكن للمكلّف في العصر النبوي أن يفعل هذا الفعل حيث لا يوجد نهْيٌ بعدُ، لكنّ ذلك لأنّه معذور في الفعل ويُجري أصل البراءة، لا لأنّ الشريعة بسكوتهما كشفت عن الرخصة ليكون سكوتهما أمانة من الأمارات الدالّة، فتأمل جيّداً.

وبهذا لا يكون سكوت هذه الآية عن أصل شرب الخمر - حال كونها في مقام بيان أحكام الصلاة - ترخيصاً في الشرب، بعد فرض ثبوت الحرمة بدليل آخر كآية سورة المائدة المتقدّمة، بل هو تجاهل لفعلهم وتأخير بيان حكمه إلى مرحلة لاحقة.

ثانياً: لنفرض أنّ الشريعة كانت قد نهت عن شرب الخمر، هل معنى ذلك أنّ المسلمين جميعاً التزموا بذلك بالضرورة؟ فلعلّ حكم الخمر كان قد نزل حديثاً وأنّ المسلمين كانوا في طور تغيير حالهم، إذ ترك شرب الخمر ليس أمراً بسيطاً عندما يكون الإنسان مدمناً عليه، فلعلّ القضية أخذت وقتاً لتحقيق حالة حصول التزام الاجتماع الإسلاميّ العام بهذا التكليف الشرعي، وفي هذه الفترة جاءت هذه الآية لتعطي خصوصيةً للصلاة بتطهيرها من لوث السكر والخمر. وهذه فرضية معقولة وتقتضيها طبيعة الأشياء أيضاً.

وخلاصة القول: إنّ هذه الآية الكريمة لا دلالة لها على تحريم شرب الخمر ولا تجويزه، نعم، هي تضيّق ميدانياً من مساحته عبر فرض المسلم المصلّي واعياً حال صلاته، فتحول نسبياً دون الشرب المسكر المفقود للوعي خاصّة.

٥ - إنّ ظاهر هذه الجملة في الآية هو عدم الصلاة حال السكر لمقام احترامها وأدائها حقّها بالوعي لما يقال فيها، وأمّا القول بأنّ المراد من الصلاة هو مواضع الصلاة فهو خلاف المنصرف عرفاً.

وأما ما ذكروه من قرينة: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ الكاشفة عن اختصاص الحكم بالمسجد والعبور منه، فيكشف أن الكلام كله كان في الحديث عن مواضع الصلاة..

فهذا صحيح لو أخذنا بعين الاعتبار الروايات الواردة في المقام، وقد ذهب إليه العديد من قدامى المفسرين، لكن الكلام في إثبات إرادة ذلك قرآناً، فلو بقينا نحن والآية الكريمة كيف يمكن فهم هذه الفكرة؟

وهنا قد يقول شخص بأن هذه الآية الكريمة تدل على الآتي: أيها المؤمنون يشترط في الصلاة الوعي، كما يشترط فيها أن تكونوا مغتسلين من الجنابة إلا إذا كنتم عابري سبيل فإن غسل الجنابة ساقط عنكم. فالآية دالة على سقوط غسل الجنابة أساساً في حال السفر، فتكون مقيدة لآية الوضوء التي جاء فيها إطلاق: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: ٦)، أو تكون منسوخة من آية الوضوء بناءً على افتراض التأخر الزمني. وبهذه الطريقة لا يعود هناك أي داعٍ لتقدير قيد إضافي وهو: مواضع الصلاة.

### آيتا التيمم، قراءة وتقويم في فرضيات تفسيرية

وقد يرد هنا إشكال وهو أن حكم السفر قد بُين في الآية نفسها في سورتي النساء والمائدة: ففي سورة النساء جاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء: ٤٣).

وفي سورة المائدة جاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

وهذا يعني أن المسافر الذي لا يجد الماء حكمه التيمم مكان الغسل، وهذا يؤكد وجوب

الغسل عليه لو وجد الماء، مع أنه عابر سبيل، وهذا يناقض فهمكم المتقدم للآية!  
إلا أن هذه القضية مبنية على فهم الشقوق الأربعة الواردة في الآيتين من سورة النساء  
والمائدة، وهنا افتراضات:

الافتراض الأول: ما ذهب إليه كثيرون من أن الشقين الأولين ينقسم كل واحدٍ منهما إلى  
حالتين:

أ - ففي حال المرض تارة يكون الإنسان قد أحدث بالأصغر (الغائط)، وأخرى بالأكبر  
(ملامسة النساء)، وحكمه هو التيمم؛ لعدم القدرة على استعمال الماء، فيكون قوله: ﴿فَلَمْ  
تَجِدُوا مَاءً﴾ بمعنى فلم تقدرُوا على الوضوء أو الغسل بالماء.

ب - وفي حال السفر تارة يكون الإنسان قد أحدث بالأصغر وأخرى بالأكبر، ولم يجد الماء  
فهنا يتيمم.

ومشكلة هذا التفسير هو تغاير معنى (أو) في الجملة بطريقة غير ظاهرة لغويًا، ثم تأول عدم  
وجدان المريض للماء بعدم قدرته على استعماله رغم وجوده عنده.

الافتراض الثاني: إن الآية تشرح حالتين هما:

أ - حالة المرض مطلقًا، فهنا يسقط الوضوء والغسل، ويثبت التيمم، سواء وجد الماء أم لم  
يجده؛ لأن المرض هو العذر.

ب - حالة السفر، وهنا إذا أتى الغائط أو النساء فإن وجد الماء اغتسل أو توضأ، وإلا تيمم،  
فيكون فقدان الماء هو العذر.

وهنا تكون ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ..﴾ بمعنى «وجاء» المتفرعة على صورة المسافر خاصة، ولا  
يكون لعدم وجدان الماء علاقة بالمريض، بل بخصوص المسافر.

وهذا التفسير جيد، لولا تأوله «أو جاء» بمعنى «وجاء» دون بيان الوجه اللغوي أو المرجح  
لذلك، خاصة مع عدم وجود أي قراءة من قراءات القرآن تساعد على ذلك.

الافتراض الثالث: أن يكون في الآية أربعة فروض مستقلة عن بعضها، وهي:

أ - إذا كنتم مرضى فتيّموا، سواء كنتم مسافرين أم لا. وهنا لا تدخل قيد ﴿فَلَمْ تَجِدُوا  
مَاءً﴾، وذلك بمناسبة الحكم والموضوع، أو ندخله ونفسره بعدم القدرة عليه نظراً للمرض،

وهذا فيه تكلف مخالف للظاهر، أو نجعل المرض هو المانع عن وجدان الماء؛ لعدم القدرة معه على الطلب.

ب - إذا كنتم على سفر، فلم تجدوا ماءً، فتيّموا عند الصلاة، سواء أحدثتم بالأكبر أو الأصغر أم لا؛ لأنّ الوضوء - بحسب آية الوضوء في سورة المائدة - ثابتٌ عند كلِّ قيام للصلاة، لا عند حدوث نواقض الوضوء فلاحظ. نعم الاغتسال خاص بحال الجنابة لا في مطلق القيام للصلاة، كما هو ظاهر الآية.

ج - إذا كنتم قد أتيتم الغائط، فلم تجدوا ماءً فتيّموا، سواء كنتم مسافرين أم لا، وسواء كنتم مرضى أم لا.

د - إذا لامستم النساء، فلم تجدوا ماءً، فتيّموا، سواء كنتم مسافرين أم لا، وسواء كنتم مرضى أم لا.

وهذا الافتراض التفسيري الأخير للآية هو الأليق بها بعد وجود حرف (أو) فيها، وإنّما أخرجنا المرض عن قيد ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ بمناسبة الحكم والموضوع، فيبقى الباقي على ترتيبه الطبيعي في آيتي: سورة النساء والمائدة معاً، بل قد يقال بدخول المرض أيضاً كما تقدّم.

وإذا رجّحنا هذا التفسير، يصبح التيمّم في حال عدم وجدان الماء عند ملازمة النساء بديلاً عن الغسل، بلا تقييد بين السفر وغيره، فتكون جملة: ﴿إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ﴾ مُسْقِطَةً لوجوب الغسل على المسافر من الأوّل، فتخصّص بالقرينة المتصلة فرض وجوب الغسل على المجنب بحال الحضرة، فيكون معنى الآية كالآتي: الملامس للنساء يجب عليه الغسل للصلاة في حال الحضرة، فإن لم يجد ماءً تيمّم، ولا يجب عليه الغسل في حال السفر مطلقاً.

وعليه، فلا موجب أساساً لفرض تفسير عبور السبيل بخصوص المسجد بعد عدم وجود عين أو أثر لذلك في القرآن الكريم.

وقد يقال: إنّ هذا التفسير يواجه مشكلةً أساسيةً وهي أنّه يقوم على افتراض أنّ الوضوء فريضة ثابتة عند كلِّ صلاة، وبناءً على هذا الفهم يمكن فرض الشقوق الأربعة مستقلةً من دون تكلف كما أشرنا من قبل، لكنّ هذا الافتراض يصادم قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾، فإنّه لو كان الوضوء واجباً على كلِّ حال فلا فرق بين إتيان الغائط وعدمه، فإنّ فكرة نواقض الوضوء ستصبح بلا معنى حينئذٍ، فأبيّ قيمة للحديث عن إتيان الغائط بعد فرض



## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأظعمة والأشربة..... ٤١

ضرورة الوضوء للصلاة على كل حال؟! ولو فرضنا تقيّد الوضوء بحال حصول الناقض من الحدث الأصغر، فإنّ جملة ﴿عَلَى سَفَرٍ﴾ سوف تكون خاصّة بحال الناقض الذي هو إمّا الغائط أو ملامسة النساء، فلن تكون أيضاً في عرض الشقيين الأخيرين.

ليس هناك من حلّ ظاهر سوى فرضيّة واحدة وهي أن يكون هذا المقطع من الآية يبيّن موارد وجوب التيمّم على الإنسان، ولا موجب لتخصيص وجوب التيمّم بكونه للصلاة، بل قد يتيمّم للصلاة وغيرها، فيكون معنى الآية: إذا كنتم مرضى أو على سفر أو لامستم النساء ولم تجدوا ماء للغسل أو للوضوء فتيمّموا، وكذلك لو أتيتم الغائط - وهو مكان البراز من البول والغائط وقضاء الحاجة - ولم يكن معكم ماء لتطهير الموضع فتيمّموا الصعيد الطيب، فيكون التيمّم فريضة مستقلّة عقب البراز حال فقدان الماء، ويؤكّد ما نقول أنّ هذا المقطع: (وإن كنتم مرضى).. مستقلّ.

غير أنّ هذه الفرضيّة فيها بُعد أيضاً، ولا تبدو منسجمة مع السياق العام الذي هو سياق حالة فقدان الماء للوضوء أو الغسل، فيكون الصحيح هو الفصل في الأحكام بين الوضوء والتيمّم، فالتيمّم الذي هو بدل عن الوضوء المفروض وجوبه مطلقاً عند القيام لكلّ صلاة، ليس بدلاً عن مطلق الوضوء المتعدّد، بل بدل عن الوضوء على تقدير إتيان الغائط، رغم أنّ الوضوء بنفسه غير مرتبط بإتيان الغائط.

فالآية لا تخلو من مشكلة في حلّ أطرافها على كلّ التقادير التفسيرية، فترجيح تفسير «عابري سبيل» بمعنى الدخول للمسجد والعبور منه لا يبدو ظاهراً لو بقينا والآية الكريمة، بل حتى لو قبلنا به هنا سيظلّ الإشكال قائماً في آية سورة المائدة.

الافتراض الرابع: ما هو الحلّ الجذري في فهم الآية، وهو:

أ - إنّ مطلع الآية من سورة المائدة يبيّن وجوب الوضوء لكلّ صلاة، ووجوب الغسل كذلك على تقدير الجنابة، فإن لم يتوفّر الوضوء أو الغسل، لانعدام الماء المقوم لهويتهما، فيحكم بسقوطها عن الإنسان؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور أو لقاعدة الحرج أو الاضطرار أو غير ذلك، وتكون الصلاة بلا وضوء ولا غسل.

وهذا ما يعني أنّ القرآن لم يضع فكرة بديلة التيمّم عن الوضوء والغسل بنحو مطلق، وأنّ

القاعدة سقوطها عند تعذرهما لسببٍ أو لآخر، وأن هذه الفكرة (البديّة) لا وجود لها سوى في النصوص الحديثية والبحوث الفقهيّة، والمفروض أنّنا نبحت مع تخلية ذهننا تماماً من أيّ معطى منفصل خارج الآية والنصّ القرآني، ولا ندعي أنّ ما سنخرج به هو حكم نهائي، بل هو حكم نهائي قرآني ويحتاج لتتيميم بسائر الأدلّة المحتملة المخارجه للنصّ القرآني بعد قياس نسبتها إليه.

ب - إنّ مطلع آية سورة النساء - في تعبير: عابري سبيل - تفيد تقييداً في الحكم المتقدّم في سورة المائدة، وهو سقوط وجوب الغسل حتى مع القدرة عليه في حال السفر. ونتيجة تركيب الآيتين: وجوب الوضوء لكلّ صلاة حال القدرة، ووجوب الغسل كذلك لكلّ صلاة على تقدير الجنابة، إلا في حالة واحدة، وهي السفر، فإنّ وجوب الغسل ساقط. ج - مع سقوط وجوب الوضوء والغسل حال العجز، وسقوط الغسل حال السفر، ولو من دون عجز، لكن في أربعة حالات ثمة فريضة مستقلة أخرى، هي التيمّم، وهي:

المرض مع عدم وجدان الماء.

السفر مع عدم وجدان الماء.

إتيان الغائط مع عدم وجدان الماء.

ملاسة النساء مع عدم وجدان الماء.

أمّا في غير هذه الحالات فيسقط الوضوء والغسل والتيمّم للصلاة أساساً، مثل الجنابة بالإحتلام مع فقدان الماء، ومثل حصول فقدان الماء بعد الصلاة دون دخول الغائط، فلا تيمّم للصلاة القادمة، وبذلك لا تكون في الآية آية مشكلة.

وينتج عن ذلك أنّه في السفر يسقط الغسل مطلقاً، فيقيّد مطلع الآية ذيلها، فيصبح معنى التيمّم في السفر حال فقدان الماء هو التيمّم بدلاً عن الوضوء، لا التيمّم بدلاً عن الغسل، فإنّ المفروض أنّه ساقط، وفرض التيمّم بدلاً عن الوضوء خاصّة معقول جداً؛ إذ الآية نفسها تحدّثت عن ملاسة النساء المفروض ثبوت الغسل فيه خاصّة، وتحدّثت عن الغائط الذي ليس فيه سوى فرض الوضوء على القول بناقضيته أو نقول أنّ هذا هو حاصل تركيب آيتي: سورة المائدة والنساء، بما يكشف عن أنّ آية سورة النساء (من قوله: وإن كنتم مرضى..) تحكي عن

نفس ما تحكي عنه آية سورة المائدة، وبهذا يكون الوضوء مشمولاً لآية سورة النساء، ولو لم يكن مذكوراً بالنص فيها.

بل يمكن أن يقال: إنَّ سبب المشاكل هو افتراضهم التيمم بديلاً مشرعاً دوماً مكان الطهارة المائية، مع أن الآية لا تشير إلى ثبوته في غير أربع حالات. ولعلّه لما قلناه لم تختصر الآية وتقول: وإذا لم تجدوا ماء فتيّموا، فإنَّ بيان الموارد الأربعة إنّما هو لخصوصيّتها، لا من باب المثال.

والنتيجة التي نخرج بها من تركيب الآيتين هو:

١ - وجوب الوضوء لكلّ قيام لصلاة على الحاضر والمسافر حال القدرة، بلا إشارة لفكرة نواقض الوضوء (مطلع آية المائدة).

٢ - وجوب الغسل عند الجنابة للصلاة حال الحضر دون السفر (مطلع آية المائدة مع مطلع آية النساء).

٣ - سقوط الوضوء والغسل - في مورد ثبوتهما - عند عدم القدرة التي منها عدم وجدان الماء (ذيل الآيتين، مع قواعد استحالة التكليف بغير المقدور والخرج والضرر والاضطرار ونحوها).

٤ - ثبوت وجوب للتيمم في أربع حالات كان سقط فيها وجوب الغسل والوضوء ذاتاً (كما في السفر للغسل) أو لفقدان الماء والعجز، وهي:

أ - حال المرض.

ب - حال السفر.

ج - حال إتيان الغائط.

د - حال ملامسة النساء.

وبهذا نكتشف أنّه لا توجد فكرة الحدث الأصغر للوضوء في القرآن، ولا فكرة البدلية المطلقة للتيمم عن الوضوء والغسل، ولا فكرة وجوب الغسل في السفر، ولا نحو ذلك.

وبهذا لا يظهر كون المراد بالصلاة بالضرورة مواضع الصلاة، فالآية تنهى عن نفس الاقتراب من الصلاة حال السكر.

وهذه النتيجة التي نرجحها في فهم الآية تصطدم بالفقه الإسلامي وبالروايات، فلا بدّ من استئناف بحثٍ ثانٍ حول حلّ هذا التصادم، وتفصيله في محله.

### ٣. آية التمييز بين السكر والرزق الحسن

الآية الثالثة: قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: ٦٦ - ٦٧).

لقد اعتبرت هذه الآية الكريمة بمثابة دال على تعميم حرمة شرب الخمر لتشمل مطلق المسكر، فقد استدلل بها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) وغيره على حرمة كل شراب أسكر كثيره ولو لم يكن خمراً<sup>(١)</sup>. وتمييز الآية بين الرزق الحسن والسكر يشير إلى أن المسكر كأنه ليس برزق حسن، مما يعطي إشارة إلى المرجوحية<sup>(٢)</sup>.

لكن في مقابل جعل هذه الآية الكريمة دالة على حرمة كل مسكر، ثمة ما يطرح حول دلالتها على الحلية في غير الخمر التي خرجت بالدليل، فالآية واردة مورد الامتنان لبيان النعم الإلهية، وهي تذكر من هذه النعم اتخاذ المسكر والرزق الحسن، فلو كانت المسكرات محرمة ومنبوذة لما كان هناك معنى لوضعها في سياق بيان النعم، فهذا مثل قول القائل: لقد أنعمت عليك بأن أعطيتك جهاز التلفون، فإنك تستعمله لقضاء حوائجك وللتجسس على بنات الناس، فهذا التركيب غريب؛ إذ كيف يُذكر التجسس في سياق بيان النعم والامتنان بها، فذكره كاشف عن كونه ليس بالأمر القبيح عنده.

### الآية بين الغمز في المسكر والثناء عليه! أوجه وتخرجات

إذن، نحن أمام فهمين للآية الكريمة:

أ - فهمٌ ينطلق من عنصر المقارنة بين (الحسن) في الرزق، وفصله عن السكر، مما يوحي بابتعاد السكر عن كونه رزقاً حسناً، وهذا مفيدٌ للدم، فكأنه قال: تتخذون منه منافع سيئة ورزقاً حسناً.

ب - وفهمٌ ينطلق من السياق الامتناني الذي يبين النعم الإلهية الكامنة في ثمرات النخيل

(١) انظر: الطوسي، الخلاف: ٥: ٤٨٣؛ وتفسير الثوري: ١٦٥؛ وتفسير الصنعاني: ٢: ٣٥٧.

(٢) راجع: تفسير الأمل: ٤: ١٤٠.

والأعناب، فوضع المسكر ضمنها كاشفٌ عن حسنه على الأقل.

من هنا، قد يصار إلى ترجيح الفهم الأول بمرجحات تُضعف الفهم الثاني، وهي:

١ - ما ذكره الشيخ الطوسي وغيره، واستفاد منه السيد الصدر الثاني، من أن السكر في لغة العرب لا يتعين في المسكر، بل يطلق على أربعة معانٍ: المسكر، اللذيذ من الطعام، السكون ومنه ليلة ساكرة أي ساكنة، والتسكير والتحجير كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾. وعليه، فكما يمكن تفسير الآية بالمعنى الأول، يمكن تفسيرها بالمعنى الثاني، فيصبح المعنى: تتخذون منه ما لذ من الطعام وما فيه الرزق الحسن، فتكون الآية قد بينت أن ثمرات النخيل والأعناب فيها خاصية الرزق الحسن، لكن مع عدم اللذة في الأكل.

وقد تُشكل بأن هذا الفهم للآية الكريمة ينافي القرينة المتصلة الموجودة فيها، وهي ثمرات النخيل والأعناب، فإنها التي يُتعارف اتخاذ الخمر والمسكر منها آنذاك، فهذا يرجح المعنى الأول على المعاني الأربعة المتقدمة.

وأجيب بأنه لو كان كذلك للزم ذكر الشعير أيضاً فهو مما يتخذ منه المسكر كذلك وبكثرة، بل إنَّها ذكرها خاصّةً للذيذ طعمها ووفرة زراعتها (عند العرب)، وعليه فإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، فينهدم الاستدلال بالآية على جواز المسكر هنا<sup>(١)</sup>.

٢ - إنَّ الآية وقعت في سياق الامتنان، ولا يكون الامتنان إلا بأمرٍ حلال أو محلل، فإذا ثبت من الأدلة الأخرى حرمة المسكر، كما في آيات سورة المائدة، كان ذلك في حدِّ نفسه مرجحاً لعدم إرادة المسكر (المحرّم) من الآية، بل يراد منه شيء محلل كاللذيذ من الطعام<sup>(٢)</sup>.

وقد يقال: إنَّ الأدلة الأخرى لا تصلح هنا؛ لاحتمال أن الخمر كانت حلالاً عند نزول هذه الآية الكريمة التي هي من آيات سورة النحل المعروفة بكونها مكّية، فيما سورتا النساء والمائدة

(١) راجع: محمد الصدر، ما وراء الفقه ٧: ٢١٢ - ٢١٣، ٢١٤؛ والبيان ٦: ٤٠٠ - ٤٠١؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٨٠ - ٢٨١؛ وابن شهر آشوب، مشابه القرآن ومختلفه ٢: ٢٠٩ - ٢١٠؛ والخوئي، البيان: ٣٦٠.

(٢) انظر: ما وراء الفقه ٧: ٢١٤.

مدنيتان على المعروف، فيمكن أن يكون الله قد امتنّ بالمسكر حال كونه حلالاً ولا ضير فيه، وإن عرّضت الحرمة بعد ذلك.

لكن يُجاب بأنّ كون الخمر محرّمة واقعاً، وكون الشيطان لا يريد منها إلا العداوة والبغضاء، كما كشفت آية سورة المائدة، يجعل من البعيد أن يمتنّ الله على العباد بالمسكر الذي هو بنفسه سيحرمه بعد سنوات قليلة ويكشف عن تمخّضه في الفساد تقريباً، فهذا إنها يصحّ فيمن لا يعرف المفسدة الواقعية في الخمر، أما من يعرف ويعلم بأنّه سيحرمها عما قريب، فلن يكون من المناسب وضعها في سياق الامتنان المشير إلى رضاه بها وتصنيفها من النعم والخيرات.

٣ - ما ذكره السيد محمد الصدر أيضاً، من أنّ «تتخذون» الواردة في الآية ليست بمعنى تصنعون، أي هي لا تعني تصنعون من ثمرات النخيل والأعناب سكرًا، حيث يصبح ذلك منسجماً مع كون المراد منه الخمر. والسبب في عدم إرادة هذا المعنى هو العطف بـ ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾، فإنّ ثمرات النخيل والأعناب لا يتخذ منها الرزق الحسن، بل هي بنفسها الرزق الحسن. وارتباط «تتخذون» بالسكّر بمعنى الصنع، وبالرزق الحسن بمعنى آخر غير ممكن، بل يخالف للظاهر.

وهذا معناه أنّ «تتخذون» ستكون بمعنى «تقطفون»، أي أنّكم تقطفون وتعدّون من ثمرات النخيل والأعناب السكّر والرزق الحسن، فيكون المقطوف لذيد الطعم، ويكون فيه الرزق الحسن، وبهذا يتلاشى احتمال الخمر لصالح مثل احتمال لذّة الطعم<sup>(١)</sup>.  
لكنّ هذا الفهم غير واضح كثيراً؛ فإنّ «اتخذ» تقع بمعنى «جعل» أو «اعتبر» أو «خصّ نفسه بشيء»، فعندما قالت الآية هنا: «تتخذون»، صار بمعنى أنّ هذه الثمرات تجعلون منها المسكر وتجعلون منها الرزق الحسن، وسيأتي مزيد كلام حول هذه النقطة فانتظر.

٤ - إنّ الآية في مساق الامتنان إلى قوله: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾، لكنّ الجملة التي بعد ذلك معترضة غير امتنانية، فكأنه يقول: الله الذي ينعم عليكم بكذا وكذا وينعم عليكم بثمار النخيل والأعناب يستحقّ الشكر، مع أنّكم تستعملون هذه النعم تارةً في المسكر وأخرى في الرزق الحسن.

(١) انظر: المصدر نفسه ٧: ٢١٤ - ٢١٥.

وما يدفع لفهم ذلك من الآية هو تمييزها بين السكر والرزق الحسن، فلو كان السكر رزقاً حسناً لما كان معنى لهذا التمييز، فنفس التمييز كاشف عن وجود حزاة في السكر، وهو الذي يفرض إخراج هذه الجملة عن سياق الامتنان، وجعلها معترضة<sup>(١)</sup>.

٥ - إن هذه الآية منسوخة بآيات سورة المائدة المتقدمة، وهو المنسوب إلى الشعبي وإبراهيم البلخي<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا إقرارٌ بدلالة الآية على الحلية، بل نوقشت دعوى النسخ بأنها غير معقولة، فكيف يمتن الله على العباد بنعمة ثم يحرمها بعد ذلك ويراها رجساً من عمل الشيطان<sup>(٣)</sup>، وقد تقدمت الإشارة إلى روح هذا الإشكال.

٦ - إن الخطاب كان في الآية موجهاً إلى المشركين، والمسكر من الأشربة التي كانوا يعتمدونها، فذكر لهم ذلك جرياً على طريقتهم<sup>(٤)</sup>.

فالآية لما لم تكن في سياق بيان الحلال والحرام، وإنما بصدد بيان عطاءات الله لهم ذكرت المسكر كونه من العطاءات الأساسية التي ينتفعون منها من ثمرات التخييل والأعشاب، ملمحةً إلى عدم حسنه بذكر الرزق الحسن بعده.

٧ - أن يكون المراد من السكر في الآية النبيذ، وتكون الآية دالةً على حلية النبيذ وعدم حرمة، وقد نُسب ذلك إلى ابن عباس، ولهذا استخدمت الآية التنكير. والمعنى: تتخذون منه مسكراً حلالاً، لا أن كل مسكرٍ حلال، وبهذا لا تكون الآية منافيةً لآية حرمة شرب الخمر؛ لأن الخمر مغاير للنبيذ<sup>(٥)</sup>.

ويناقش بأنه يلزم حلية النبيذ حال إسكاره، فإذا أسكر فهو حلال أيضاً؛ لأن الآية أخذت الوصف المشعر بالعلية، مع أنه غريب، بل لا موجب في الآية نفسها للتخصيص بالنبيذ بعد

(١) انظر: فقه القرآن ٢: ٢٨٠؛ والأمثل ٨: ٢٣٣.

(٢) انظر: تفسير الصنعاني ٢: ٣٥٧؛ وراجع مواقف القدماء من الآية في تفسير الطبري ١٤: ١٧٥ - ١٨٢؛ والنحاس؛ معاني القرآن ٤: ٨١؛ وابن حزم، النسخ والمنسوخ: ٤٣؛ والزنجشري، الكشاف ٢: ٤١٧.

(٣) انظر: الميزان ١٢: ٢٩٢.

(٤) انظر: مجمع البيان ٦: ١٧٥؛ وتفسير الميزان ١٢: ٢٩٠؛ والتفسير الكبير ٢٠: ٦٨.

(٥) راجع: الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٤٠؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٢٠: ٦٨.

إطلاق التعبير الشامل له ولغيره، ما لم يثبت أحد أن السكر يطلق إسماً وعلماً على النبيذ خاصّة،  
بصرف النظر عن الإسكار، وهذا ما يحتاج لإثبات لغوي وتاريخي غير متوفّر حسب الظاهر.  
٨ - ما ذكره السيّد الخوئي من إعادة النظر في السياق، فهل السياق هو سياق امتناني بالنعم  
والعطاءات أو لا؟

ذهب السيد الخوئي في ما يلوح من كلامه إلى نفي السياق الامتناني العطائي هنا، مستبدلاً  
ذلك بسياق بيان قدرة الله تعالى وخلق عظيم صنعه، فقد تحدّث أولاً عن إنزال الماء من السماء  
وإحياء الأرض، ثم تحدّث عن الأنعام والعبرة فيها، وكيف أنّ دقة الخلق أخرجت لبناً سائغاً  
منها، ثم تحدّث عن ثمرات النخيل والأعناب، ثم عن الوحي إلى النحل ودقة الخلق الإلهي فيما  
تفعله وما يُخرجه من بطونها مما فيه شفاء للناس..

وهذا السياق هو سياق بيان القدرة والقوة الإلهية، فهي في سياق إثبات الصانع بآياته  
الآفاقية وبمخلوقاته، ومن جملة قدراته جعل النخيل والأعناب بحيث يمكن أن يُستخرج منها  
ما هو ضارٌّ مُسكر وما هو نافع ورزق حسن، ومعه فتكون الآية أجنبيّة عن سياق الامتنان  
بالمعنى الذي يوفر الحكم بحليّة المسكر أو إمضاء سلوك الناس تجاه المسكرات<sup>(١)</sup>.

ويناقش بأن هذا التنبيه اللطيف من السيد الخوئي قد لاحظ ما سبق الآية الكريمة ولم يستمر  
في قراءة مسلسل الآيات التي جاءت بعد ذلك، فقد قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ  
عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ  
اللَّهِ يَجْحَدُونَ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَرْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةٍ  
وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا  
يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (النحل: ٧١ - ٧٣).

فنحن لو أكملنا السير في الآيات الكريمة سنجد أنّ منتهى الحديث هو عن النعمة الإلهية  
التي يكفرون بها، وأنهم يعبدون ما لا يقدر على توفير الرزق لهم، فالآيات في صدد الحديث  
عن مظاهر رزق الله للعباد والتي هي في نفسها أيضاً مظاهر القدرة؛ ولهذا أتى بالأشياء المتصلة  
بالرزق كإحياء الأرض بعد موتها، واللبن الخالص، وثمرات النخيل والأعناب، وتحدّث عن

(١) انظر: الخوئي، البيان: ٣٦٠ - ٣٦١.



## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٤٩

الرزق الحسن، كما تحدّث عن النحل ليختم بالشراب الذي فيه شفاء للناس، ثم يتلو ذلك بمجموعة الآيات التي نقلناها، فالسياق سياق بيان كونه تعالى هو الرازق الذي يملك قدرة الرزق وله القوة على تأمين الأرزاق للعباد دون غيره.

وعليه، فسياق القدرة لا ينافي سياق الرزق، بل في هذه السورة غير موضع من الحديث عن الرزق (انظر الآيات رقم: ٥ - ٨، ١٠ - ١٨، ٥٣ - ٥٦، ٧٨ - ٨٣، ١١٤، ١٢٠..)، وامتنياز الحديث عن الرزق أنّه يقارن الحديث عن القدرة.

بل حتى لو كان الحديث عن القدرة، فمن المناسب به تعالى أن يبيّن قدراته التي تنعكس نفعاً وتحمل خيراً للإنسان، لا أن يبيّن قدراته التي تصبّ في عمل الشيطان أو في الرجس! ومن الطريف أنّ بعض المفسرين قد أشار إلى فهرس النعم التي عدّتها آيات سورة النحل التي تبلغ ١٢٨ آية، فبلغت عنده أربعين نعمة، وهذا عدد كبير في سورة واحدة، حتى أطلق بعض المفسرين عليها سورة النعم<sup>(١)</sup>.

وخلاصة القول هو أنّ جواب السيد الخوئي جيّد لولا أنّه غير مكتمل، ما لم ندّع أنّ هذا المقطع منفصل نزولاً عن سائر مقاطع السورة بما في ذلك الآيات اللاحقة عليه. هذا، وهناك أجوبة أخرى لكنّها واضحة الضعف، فلا نزيل بالحديث عنها.

٩ - ما لعلّه وجهٌ مقبول نظرته، وهو أنّ هذه الآية الكريمة لا تدلّ على حرمة الخمر ولا على جوازه، بل هي ساكتة عنه مع تعريضٍ به وغمز.

وتوضيحه: إنّ ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ﴾ متعلّق بـ ﴿نُسْقِيكُمْ﴾ الواردة في الآية السابقة، ويكون المعنى: نحن نسقيكم ممّا في بطون الأنعام اللبّن الخالص، ونسقيكم من ثمرات النخيل والأعناب أيضاً، وهذا معناه أنّ ضمير «منه» في قوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ﴾، بمعنى تجعلون من هذا المشروب الناتج عن ثمرات النخيل والأعناب سكرًا، أو تجعلون منه رزقًا حسنًا، فإذا أعملتم فيه الطرق الخاصّة صيرتموه سكرًا، وإذا أعملتم فيه طرقًا أخرى صار عصيرًا أو دبسًا أو خلًا أو غير ذلك، ومعه فلا معنى لتفسير «تتخذون» بخلاف ظاهرها، لتكون بمعنى «تقطفون»، بل ستكون الآية واضحة في الدلالة على أنّ المتخذ منه هو مشروب هذه الثمرات،

(١) راجع: الأمثل ٨: ٣٧٥ - ٣٧٩.

وهو لا يُقطف.

وبناءً عليه، ننظر في الآية، فهي كما أسلفنا تجمع بين تثنية السكر والرزق الحسن بما يوحي بقدر من التغاير، وبين السياق الامتناني كما قلنا، وهذا ما لا ينسجم أبداً مع افتراض حرمة الخمر عبر تلك الآيات القويّة التي جاءت في سورة المائدة.

لكننا غفلنا عن نقطة مهمة، وهي أنّ الخمر ليست متمحّضةً في الفساد، بل هي تحتوي الكثير من المنافع، وذلك بشهادة القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)، فالآية صريحة في وجود منافع (بالجمع) من الخمر والميسر، لا أنّها متمحّضة في الشرّ، والقرآن الكريم عندما حرّمها بعد ذلك إنّما حرّمها لغلبة عناصر الشرّ عليها، ولأنّ الشيطان يستهدف منها الفساد، لا لأنّها لا خير فيها أبداً.

وهذا يكشف عن أنّ تحريم الخمر جاء بملاحظة آثاره الاجتماعية والروحية لا بملاحظة ذاته، وسيأتي في الحديث الشريف ما يساعد على ذلك، فكأنّه في ذاته يشتمل على مصالح لكنّ الشيطان يوظف هذا الشيء الذي فيه منافع بغية وقوع الإنسان في الفساد، تماماً كالدواء الذي فيه منافع، لكنّ الشيطان قد يأتي على الإنسان فيجرّه لاستخدامه بطريقة مفرطة فيقع في الأمراض والوفيات والمضارّ.

فالقرآن عندما حصره في الرجس وعمل الشيطان بيّن مراده من الحصر، وهو أغراض الشيطان في ذلك، وهذا يؤكّد ما قلناه سابقاً من اختلاف دائرة الحكم عن دائرة الملاك، فالخمر ليست شراً كلّها بحيث لا منفعة ولا خير فيها، بل إنّ الشيطان استغلّ غلبة الضرر فيها فساق الناس إليها لأهداف تخلّ بعلاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم وبعلاقاتهم الروحية مع الله تعالى، ولهذا غدت منظوراً إليها بوصفها رجساً، وبرّر ذلك التشدّد في أمرها.

وعليه، فحيث كانت الخمر ذات منافع للناس فيمكن الامتنان بها حال عدم تحريمها، لكن حيث كانت منافعها مشوبةً بمضارّها، جاءت الآية لتشير إلى هذه الحيثيّة من خلال تعبير «الرزق الحسن»، ففي الآية - من جهةٍ أولى - كشفٌ للمنافع الكثيرة في الخمر، وهي المنافع التي تبرّر الامتنان، وكشفٌ ضمّنيٌّ - من جهةٍ ثانية - للاستغلال السلبي للخمر من قبل الشيطان بما

لا يجعلها رزقاً حسناً، وهو ما تعطيه قرينة المقابلة.

وهذا كله يلغي غرابة مدحها هنا مع ذمها في سورة المائدة؛ إذ قد مدحها صريحاً في آية سورة البقرة المتقدمة الإشارة إليها، معتبراً أن فيها منافع للناس، ولهذا وجدنا القرآن يشرح أغراض الشيطان من الخمر والميسر - وهي التي بررت تحريمها - ولا يشرح مبررات تحريم الأنصاب والأزلام؛ ربما لأن مشكلتها قد تكون في ذاتها من حيث الشرك، أو لأنه ليس فيها منافع تُذكر في المقابل.

### امتياز التصوير القرآني للخمر عن تصوير السنة والتراث المتشعري

وبهذا نكتشف أن التصوير القرآني للخمر والميسر لا يساوي التصوير الحديثي والفقهية والتراثي والشعبي عاقبة؛ لأن ذلك التصوير كأنه يقول بأنها شرّ مطلق لا فائدة فيها حتى أنه يرى أنها لا تصلح للعلاج من الأمراض كما سيأتي بحثه في الفصول القادمة، وكأنها متمحضة في الشرية والضرر، بينما التصوير القرآني في هذه الآية والآية القادمة مختلف، ويتعامل بقدر من الإيجابية معها، لكنه يغلب جانباً فيها على جانب، فيصدر تحريماً مطلقاً فيها.

وبناءً على مجمل ما تقدّم، يمكن فهم هذه الآية ضمن السياق الآتي: إن هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر، وهي تبين منفعته وتمتنّ على العباد بهذه المنافع، بما فيها الحيثية النفسية أو الجسدية لمنفعته، وإن كانت كثرته مضرّة، لكنّ هذا لا يمنع أن له منافع في نفسه تماماً كالكثير من الأشياء، وهي في الوقت عينه تغمز من قناته بعدم توصيفه بالرزق الحسن، فتصلح للقول بأنها جاءت للتمهيد لتحريمه بواسطة سلسلة إشارات.

فالوضع في السياق الامتثالي لا يفيد التجويز، بل يفيد وجود المنافع التي تبرر الامتنان مع عدم صدور حرمة رسمية، وقرينة المقابلة ليست ظاهرة في الحرمة، بل مشيرة إلى حيثية عدم كون الخمر بمستوى أن تكون رزقاً حسناً، فالآية لا تدلّ لا على الجواز ولا على الحرمة، بل تفيد منفعيته في الجملة وعدم بلوغه حدّ (الحسن) من جهة ثانية، فهي ساكتة عن الإفتاء النهائي.

ولعلّ أقرب التخریجات هو الأوّل والرابع والأخير، والقاسم المشترك بينها أن الآية ليس فيها دلالة على التحريم ولا على الترخيص، لكنّ الفرق أنّه على الأوّل والرابع ليس ثمة إشارة إيجابية نحو المسكر، بينما على الأخير توجد هذه الإشارة، فلو لم نرجح الأخير لم يكن في الآية

دلالة حاسمة على وجود نظرة ايجابية نحو المسكر في الجملة، بالمعنى الذي قلناه.

#### ٤. آية توصيف الخمر بذات المنافع والإثم

الآية الرابعة: قوله عزّ من قائل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩).

عدت هذه الآية الكريمة من الآيات التي تفيد تحريم الخمر والميسر من حيث بيانها أن فيها الإثم الكبير وأنه أكبر مما فيها من منافع<sup>(١)</sup>. والإثم هنا هو المعصية الكبيرة المستوجبة للعقاب، فيكون النفع الذي في المقابل كأنه لا شيء أمام هذا الإثم الموجب للعقاب، ولهذا ذكر المنافع ليشير إلى عدم قيمتها عند العقل والشرع، بل النفع الموجب لغضب الله تعالى ليس بنفع حقيقة بل هو نفع مجازاً<sup>(٢)</sup>.

وهذا يعطي أن دلالة هذه الآية على تحريم الخمر هي دلالة قاطعة، حيث ثبت عنوان الإثم الكبير فيها، فيجعلها من كبائر الآثام والذنوب، لاسيما مع ضم هذه الآية إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾<sup>(٣)</sup>.

بل ذهب بعض إلى أن المراد: وإثمها بعد تحريمها أكبر من منافعها قبل التحريم<sup>(٤)</sup>. لكن توجد وجهة نظر أخرى هنا ترى أن الآية دالة على تحريم شرب الخمر تحريماً راجحاً، تمهيداً للتحريم القاطع الذي نزل في آيات سورة المائدة المتقدمة<sup>(٥)</sup>.

ولكن كلمة الإثم في الآية شهدت فهماً آخر يضعها في سياق المفسدة والضرر، فتدل الآية على أن الخمر فيها مفسدة وضرر أكبر مما فيها من المصلحة والنفع، ويقدم في عالم المصالح

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ٨: ٥٧؛ وابن فهد، المهذب البارع ٥: ٧٦-٧٧؛ والخميني، المكاسب المحرمة ٢:

٢٧-٢٨؛ والشريف الرضي، حقائق التأويل: ٣٤٥؛ ومجمع البيان ٢: ٨١.

(٢) انظر: زبدة البيان: ٦٢٨-٦٢٩.

(٣) راجع: مجمع البيان ٢: ٨١؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٦.

(٤) لاحظ: التبيان ٢: ٢١٣.

(٥) راجع: سيد سابق، فقه السنة ٢: ٣٦٨.

والمفاسد ما هو أكبر وأهم، وكأن الآية تشير إلى هذه القاعدة في التشريع الإسلامي<sup>(١)</sup>. وربما لهذا التعدد في الفهم، نُسب إلى بعض قدامى المفسرين، وهو قتادة، قوله: إن الآية لا تدل على تحريم، بل تدل على ذلك آية سورة المائدة<sup>(٢)</sup>.

### مفهوم «الإثم» في اللغة والتداول القرآني

إنَّ الجدل الأساس في الآية الكريمة يتمركز حول كلمة «الإثم» الواردة فيها، حيث يتأرجح التفسير بين أن يكون بمعنى المعصية، وهذا ما يجعل دلالة الآية على التحريم قويةً وواضحة، أو أن يكون بمعنى الضرر المقابل للمنفعة، وفي هذه الحال قد يقول القائل بأنها تُخبر عن كون مضار الخمر أكبر من منفعه، فإن بُني على قاعدة تحريم ما كان ضرره أكبر من نفعه حَققت هذه الآية صغرى للقاعدة، وفهمنا التحريم بضم الآية إلى القاعدة، أو بجعل الآية صغرى، فيما تكون الكبرى محتزنة في آية التحريم في سورة المائدة.

والمرجح الرئيس لأنصار تفسير الإثم بالضرر هو قرينة المقابلة؛ فإنَّ الآية جعلت الإثم أكبر من المنفعة، وقالت بأنَّ فيها إثم كبير وفيها منافع، وهذا كَلَّه يضع الإثم في مقابل المنفعة فيفسره بالضرر أو المفسدة.

إلا أن أنصار تفسير الإثم بمعنى المعصية، ناقشوا هذا الافتراض، وذلك:

أولاً: إنَّ الإثم ليس بمعنى الضرر وإن قوبل بالنفع، فكيف يُفهم منه الضرر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨)، وقوله: ﴿فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ﴾ (البقرة: ٢٨٣)، وقوله: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِآثَمِي وَإِثْمِكَ﴾ (المائدة: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ (النور: ١١)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ (النساء: ١١١)، إلى غير ذلك من الآيات<sup>(٣)</sup>! فهذا يعطي أن القرآن يستخدم الإثم بمعنى العصيان والذنب لا بمعنى الضرر.

(١) انظر: الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ١٤٤؛ والشهيد الثاني، منية المرید: ٣٣٥ - ٣٣٦؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٦.

(٢) مجمع البيان ٢: ٨١؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٦.

(٣) الميزان ٢: ١٩٤ - ١٩٥.

ثانياً: لو سلم أن الآية قاصرة الدلالة على التحريم، لكنّها صريحة الدلالة على كون الخمر إثماً، وقد سبقتها في النزول الآية الآتية: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

فهذه الآية تقرّر أنّ كلّ إثم هو محرّم، فيها الآية التي نحن فيها تبين إثميّة الخمر والميسر مع توصيفٍ بالكبر، وهذا كافٍ عند مثل العلامة الطباطبائي - بعد سبق نزول آية الأعراف؛ لأنّ سورة الأعراف مكّيّة - في فهم التحريم من الآية التي نحن فيها، ومعه فلا عذر فيمن سمع التحريم في مكّة أن يجتهد في آية مدنيّة<sup>(١)</sup>. بل إنّ الشيخ الطوسي - وغيره - فهم مباشرةً من كلمة الإثم في آية سورة الأعراف بأنّ المراد بها الخمر، وهو ما نسبته ابن إدريس إلى عدم الخلاف<sup>(٢)</sup>. والمعروف هنا هو الاستشهاد بكلام الشاعر حيث قال:

شربت الإثم حتى زال عقلي      كذاك الإثم يذهب بالعقول

وأحتمل أنّ منطلق هذه الفكرة التي طرحها العلامة الطباطبائي هو الرواية التي توحى بأنّ هذا التركيب أساسه هاشميّ شيعي، فقد روى الكليني - متفرداً - بسنده عبر الباطني إلى علي بن يقطين قال: سألت المهديّ أبا الحسن عليه السلام عن الخمر، هل هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجل؟ فإنّ الناس إنّما يعرفون النهي عنها ولا يعرفون التحريم لها، فقال له أبو الحسن عليه السلام: «بل هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجلّ يا أمير المؤمنين»، فقال له: في أيّ موضع هي محرّمة في كتاب الله جلّ اسمه يا أبا الحسن؟ فقال: «قول الله عزّ وجلّ: ﴿قل إنّما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾.. وأمّا الإثم فإنّها الخمر بعينها، وقد قال الله عزّ وجلّ في موضع آخر: «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس»، فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر، وإثمهما أكبر كما قال الله تعالى»، قال: فقال المهديّ: يا علي بن يقطين، هذه والله فتوى هاشميّة. قال: قلت له: صدقت والله يا أمير المؤمنين، الحمد لله الذي لم يُخرج هذا العلم منكم أهل البيت. قال: فوالله ما صبر المهديّ أن قال لي: صدقت يا راضي<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٩٥، و٤: ١٥٨.

(٢) انظر: المبسوط ٨: ٥٧؛ والسيوري، التنقيح الرائع ٤: ٣٦٧؛ والسرائر ٣: ٤٧٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٠٦.

هذه المرجحات التي تغلب قرينة المقابلة الموهومة في الآية الكريمة، يجب النظر فيها، والمفصل هنا هو اللغة فما معنى الإثم في اللغة؟ قال الجوهري: «الإثم: الذنب.. وقد تسمى الخمر إثماً.. وناقاة آثمة ونوق آثمات، أي مبطنات»<sup>(١)</sup>.

وجاء في الفروق اللغوية: «الفرق بين الإثم والذنب: الإثم في أصل اللغة التقصير.. ومن ثم يسمّى الخمر إثماً؛ لأنها تقصر بشاربها؛ لذهابها بعقله»<sup>(٢)</sup>. وقال ابن فارس: «الهمزة والناء والميم تدلّ على أصل واحد وهو البطء والتأخر، يقال: ناقاة آثمة، أي متأخرة، قال.. والإثم مشتقّ من ذلك؛ لأنّ ذا الإثم بطيءٌ عن الخير متأخر عنه.. وذكر ناسٌ عن الأخفش - ولا أعلم كيف صحّته - أنّ الإثم الخمر، وعلى ذلك فسّر قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وبهذا نعرف أنّ الجذر اللغوي للكلمة هو التقصير والتخلف والبطء؛ لأنّه يجب دوماً النظر في استخدام العرب للكلمة في غير السياق الديني، مثل الناقاة في موردنا هنا، فإنه الاستخدام الأصل والغالب، ومنه نعرف المراد الجذري في كثير من الأحيان، لننظر بعد ذلك في التداول القرآني، وهل يسمح بولادة جديدة محمّلة بمعنى جديد في السياق الديني أو لا؟ ومن هنا أطلق على الذنب أنّه إثم؛ لأنّ فيه ضرباً من البطء عن الامتثال ومن التخلف والتقصير، فإذا توجّهنا ناحية كتاب الله لزم النظر في الأصل اللغوي لنرى هل قام النص القرآني على إيجاد تحوّل في دلالة الكلمة من الأصل إلى معنى خاصّ ديني أو أنّه استعمل الأصل في الإطار الديني؟ وهذه قضية جوهرية في فهم كتاب الله تعالى.

فإذا أخذنا مثلاً كلمة «صلاة» فمن الممكن ادّعاء أنّ القرآن قد خلع عليها معنى دينياً بحيث أعاد إنتاج الكلمة في سياق جديد، فهل كلمة «إثم» قد حصل معها ذلك في النص القرآني ونحن نعلم أنّ ذلك قد حصل فيما بعد في العصر الإسلاميّ بالتأكيد؟

(١) الصحاح ٥: ١٨٥٧ - ١٨٥٨.

(٢) الفروق اللغوية: ١٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة ١: ٦٠ - ٦١.

لو استقرنا الآيات القرآنية لوجدنا أنّ كلمة «إثم»:

١ - استعملت في بعض الدلالات التي تفسّر بالمعصية، لكن قد يوحي السياق أحياناً بأنّ المراد نفي البأس، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣) وقال: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، وقد يكون بمعنى الإثم المصطلحي الشرعي.

٢ - وقد يوحي السياق أحياناً أخرى بأنّ المراد هو الباطل والعدوان والفساد والظلم، قال تعالى: ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (البقرة: ٨٥)، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمُهَادَّةُ﴾ (البقرة: ٢٠٥ - ٢٠٦)، وقوله: ﴿وَإِذَا جَاؤُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ لَوْلَا يُنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنِ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦١ - ٦٣)، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢)، وقوله: ﴿وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاؤُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (المجادلة: ٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المجادلة: ٩)، وقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا﴾ (النساء: ٢٠).



ومنه التركيب القرآني بين قوله تعالى: ﴿.. إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨).

وقوله: ﴿مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٌ﴾ (القلم: ١٢)، وقوله: ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلٌّ مُعْتَدٍ أَثِيمٌ﴾ (المطففين: ١٢).

إنّ هذا التقارن الكثير الموحى بالربط بين مفهوم الإثم وكلّ من مفهوم الباطل والعدوان والظلم، يعطي أنّ الإثم بمعنى اقرار فعلٍ عدواني وباطل، بصرف النظر عن حيثية المعصية التي ترجع إلى علاقة بين الله والعبد، ولعلّ انطباق الإثم على المعصية لكونها تحوي عدوانية وظلماً في حقّ المولى وتعدياً عليه، بل على النفس أيضاً. أو يحتمل أن يكون الإثم بمعنى التقصير، ويكون العدوان في مقابله بمعنى التخطي والاعتداء.

ولنلاحظ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١١٢)، فالخطيئة هي ما استقرّ فيه الخطأ، والآية بصدد الحديث عن شخص يرتكب فعلاً عن خطأ أو عدواناً متعمداً، ثم يرمي به غيره، فقد احتمل بهتاناً في حقّ الآخر وظلماً وعدواناً عليه.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عُرِضَ عَلَىٰ أُمَّهَاتِهِمْ حَقٌّ لِّشَهَادَتِنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ١٠٧). فانظر كيف يظهر ذيل الآية ارتباط القضية بالعدوان.

يخيّل لي أنّ الإثم هو في كثير من الاستخدامات القرآنية بمعنى المعصية تارة، وبمعنى الظلم والعدوان أخرى، وبمعنى الكذب والباطل ثالثة، ولا يتعيّن من السياقات ضرورة التفسير بالمعصية في كلّ الموارد حتى يكون الإثم إسمًا في المعصية بالمفهوم الديني.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول هو أنّ الآيات التي ذكرناها في الدلالة على نفي البأس ترجع لمعنى الظلم والعدوان، أي فمن اضطرّ فلا ظلم عليه، بمعنى أنّه لم يفعل شيئاً يستحقّ به العقاب ولا يعاقب، لأنّ معاقبته ظلم. ولعلّ هذا ما يبرّر تصويب كلمة «لا إثم عليه» «عليه الإثم» في حين

لا نقول: «عليه معصية»، فلم يستخدم القرآن ذلك، بل يقول: عصى.. وهذا ما حصل تقريباً في كلمة «ذنب» أيضاً في الاستخدام القرآني، فكأن الإثم منفي بمعنى نفي الظلم عن غير العاصي؛ لأنه مضطر، وهذا يعزز المفهوم الذي ذكرناه.

ولعل الإثم صار إسمًا في الظلم والعدوان الباطل، وهذا يضعنا أمام - لا أقل - تشكيك في إرادة الذنب والمعصية من الآية الكريمة، ووفقاً لما نرجح يصبح معنى الآية: إن في الخمر والميسر باطلاً وظلماً وعدواناً كبيراً، وهذا هو نفسه الذي شرحته لنا آية سورة المائدة من أن الخمر والميسر فيه عداوة وبغضاء وصدّ عن ذكر الله والصلاة، أو يكون المعنى - وهو قريب -: إن في الخمر والميسر تقصيراً ومباطأة كبيرين، حيث يصدان عن الصلاة وعن الذكر وعن العمل الصالح رغم ما فيهما من منافع، وهذا المعنى الثاني منسجم مع الجذر اللغوي، فالآية هنا كأنها ترجح أنه يوجد فساد كبير فيهما.

وبهذا نناقش الشواهد التي ذكرها مدعو التحريم هنا:

أ- أمّا أن الإثم في اللغة بمعنى الذنب، فهو غير صحيح على إطلاقه بل أصله التقصير.

ب- وأمّا أن استخدامات القرآن له كانت بهذا المعنى، فقد وجدنا أن استخدامات القرآن تحتمل معنى آخر، وهو الباطل والعدوان، وهما من أبرز مصاديق التقصير.

ج- وأمّا الإستعانة بآية سورة الأعراف، فتواجه مشكلتين:

المشكلة الأولى: ما دامت كلمة الإثم في سورة الأعراف تحتمل معنى الظلم والعدوان، فيما الإثم هنا تحتمل التقصير لقصورها بعقل صاحبها، كما قال اللغويون، فيصعب إطلاق آية سورة الأعراف على كل إثم، بل يختص بالإثم بمعنى الظلم والعدوان.

المشكلة الثانية: كيف عرفنا مكية تلك الآية من سورة الأعراف؟ مع أن في سورة الأعراف بعض ما يحتمل مدنيته مثل قوله: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبُحَيْرِ﴾ (الأعراف: ١٦٣).

### التصوير الراجح لدلالة الآية الكريمة

هذا كله محاولة فهم مختلفة للآية، فكما يمكن أن تسبق آية الأعراف لتأتي آية البقرة فتبرز مصداقاً للقانون العام الصادر سلفاً، كذا يحتمل أن آية البقرة تبين توصيفاً يتلوه صدور القانون

العام، وعليه يمكن القول:

١ - إن الآية الكريمة صدرت بكلمة: ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾، والظاهر بقريته السؤال عن الإنفاق في ذيل الآية، ثم بقريته ما يلي هذه الآية من قوله: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي آمَى قُلُوبُ إِصْلَاحٍ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَلَا تَتَكَبَّرُوا لِلْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجِبُكُمْ أَعْجَبْتُكُمْ وَلَا تَتَكَبَّرُوا لِلْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا يُعْجِبُكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٠ - ٢٢١).

بقريته هذا كله نجد أن سلسلة الآيات اللاحقة واضحة في كون السائلين هم المؤمنون، وهذا يرشد إلى أن الخمر والميسر لم يكن أمر حرمتها واضحاً في أذهان المؤمنين حتى سألوا عنها، وإطلاق السؤال ينصرف إلى المتبادر عرفاً في هذه الأمور وهو شرب الخمر ولعب القمار. وفي تقديري فهذه الآية خير دليل على:

أولاً: التدرج في بيان حرمة الخمر في الإسلام، وأنا وسط سورة مدنية وسياق مدني نلاحظ عدم وضوح الحرمة، وهو ما ينسف فكرة التحريم منذ بداية البعثة. ثانياً: تقدّم نزول هذه الآية على آية سورة المائدة، إذ لو نزلت آية سورة المائدة قبلها فلن يكون معنى للسؤال بعد وضوح الموقف في تلك الآيات هناك.

٢ - إن كلمة «إثم» في الآية أفردت لتلحقها صفة «كبير»، فيما جمعت كلمة «منافع» لتضاف إلى عامة الناس بحسب صيغة الجمع «للناس»، ورغم ذلك قدّم الإثم الواحد لكبره على المنافع العامة المتعددة، وهذا ما يفسر توصيف الإثم بأنه كبير؛ لكي يتمكن من مواجهة مجموعة المنافع، ومنه يعلم أن الفساد أو العصيان أو الضرر الواحد قد يغلب مجموعة منافع متعددة.

٣ - إن كلمة «الإثم» في الآية تحتل وفقاً لما أسلفناه ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: المعصية والذنب، وشاهده وفرة الاستعمال في ذلك.

المعنى الثاني: الضرر أو الفساد أو الباطل أو ما ليس بحق.

المعنى الثالث: التقصير، أي فيها تقصير وتباطؤ كبير وتأخر عما يجب القيام به أو ينبغي؛

نظراً لشغلها الوقت واستهلاكها الطاقة.

ويترجح المعنى الأول بارتكاز مفهوم الذنب عند المشرعة من هذه الكلمة مع استخدامها في غير موضع في الكتاب والسنة بهذا المعنى، مضافاً لنص بعض اللغويين على أنه من معاني الإثم.

كما يترجح المعنى الثاني بوجود استخدام لكلمة الإثم في الكتاب بمعنى الفساد أو الباطل أو العدوان، ويتعزز هذا المعنى هنا بقريضة المقابلة مع المنفعة، ولعل ما يرجح أيضاً هو التعبير بكلمة «فيها» ثم قوله بعد ذلك: «وإثمها»، فلو فسّرنا الإثم بالذنب والمعصية لكان معنى الآية كالاتي: قل في الخمر والميسر معصية كبيرة، وفيها منافع، لكن معصيتها أكبر من نفعها. أما لو فسّرناه بالفساد فيكون المعنى: قل فيها فساد كبير، ومنافع للناس، وفسادهما أكبر من منافعهما. وقد يجد الإنسان سهولة هضم التفسير الثاني قياساً بالأول.

كما يترجح المعنى الثالث بكونه الأقرب إلى الجذر اللغوي للكلمة، وهو المتناسب مع ما ألمح إليه بعض اللغويين من إطلاق الإثم على الخمر لقصورها بعقل صاحبها، وكأنه معطل له عن القيام بوظائفه والإبطاء عن الخير، ويتعزز ذلك بما جاء بعده في سورة المائدة لاحقاً من بيان تأثير الخمر والميسر في إبطاء وتأخير الإنسان عن الصلاة وذكر الله.

إذن، فنحن أمام احتمالاتٍ ثلاثة تتوفّر لغةً لفهم هذه الكلمة في السياق الذي وضعت فيه، ومن ثمّ فعلى أبعده تقدير قد يقال بعدم قدرتنا على استظهار دلالة التحريم من الآية، كما أنّ دلالة الرخصة منعدمة، فيكون القدر المتيقن هو كونها بصدد ترسيخ مفهوم سلبية الخمر ومضارّه تمهيداً لتحريمه في سورة المائدة.

وإذا قبلنا بالإجمال المتقدّم ولم نحسم لنا قريضةً المقابلة الموقفة - على أساس أنّ المعنى اللغوي عام، وقريضة المقابلة تكشف المراد من المورد، وهو الفساد الموجب ضمناً تأخر الإنسان عن الخير، وبهذا ينسجم المعنى الثاني مع الثالث ويكون الذنب مصداقاً فقط - إذا كان كذلك فلن يكون معنى أيضاً للقاعدة التي طرحها بعض الفقهاء المعاصرين، وهو السيد محمد حسين فضل الله من حرمة كلّ ما كان ضرره أكبر من نفعه.

٤ - إذا قبلنا بقريضة المقابلة وما تستدعيه من تفسير، فمن الممكن - إذا صحّ المنهج - أن نفهم

الإثم الكبير الذي أجمل في هذه الآية بكونه ما فصلته آية سورة المائدة وهو:

أ- تردّي العلاقات الاجتماعية: ﴿يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾.

ب- تردّي العلاقات الروحية: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾.

وهذا ما قد يسمح بافتراض أن ليس المراد من الضرر والفساد مقابل المنفعة، هو الضرر البدني؛ إذ ليس في الكتاب الكريم آية إشارة للأضرار البدنية للخمر والميسر، كما لا نفي لها فيهما، ومن ثم فتركيز خطابنا الديني على أضرارها المادية، وكأثرها السبب الوحيد، يخالف السياق البياني للقرآن الكريم، أو لا أقل من كونه لا يطابقه.

وإذا صحّت عمليّة التركيب المتقدّمة بين آية سورة البقرة والمائدة، فسوف ندرك أنّ كلّ ما يصدّ بطبعه عن ذكر الله وعن الصلاة ففيه ضررٌ عظيم، وكذا كلّ ما يوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، فأيّ شيء يفضي إلى تردّي العلاقات الاجتماعية والروحية معاً، لا يبعد - بتنقيح المناط القرآني - القول بحرمة في هذه الحال، وهذا الباب كبير يفتح على استنباطات متعدّدة، وتُسعفه بعض الروايات التي سوف نشير إليها لاحقاً.

والنتيجة: إنّ هذه الآية الكريمة ليس فيها ظهورٌ جليّ في التحريم الحاسم، لكنّها أقرب

الآيات إلى التحريم بعد آية سورة المائدة.

### نتيجة البحث في الدلالات القرآنية على الموقف المبدي من الخمر والمسكرات

وبهذا نخرج بالنتيجة النهائية من استعراض نصوص الخمر والمسكر في القرآن الكريم، وهي أنّ هذه النصوص غير دالّة على تحريم شيء عدا آيات سورة المائدة التي هي ذات دلالة واضحة في تحريم الخمر، بصرف النظر عن كونها مطلق المسكر أو لا، وأمّا سائر الآيات فلا دلالة لها على شيء، عدا آية سورة البقرة التي تقترب كثيراً من التحريم وتمهّد له بل وتحتمله.

لكنّا من مجمل الآيات لم نفهم آية تدلّ بنفسها على الترخيص في الخمر، بمعنى أنّها هي التي

تقوم بعملية بيان الرخصة.

كما أنّنا لو لم نفتتح - وسيأتي بحثه - بكون الخمر تطلق على تمام المسكرات أو يراد منها قرآنيّاً

تمامها ولو بتنقيح المناط، فلا يكون في القرآن الكريم شيء يفيد تحريم المسكر غير الخمري ولا

تجويزه.

**ثانياً: تحريم الخمر بين التدرج والنسخ والحسم، قراءة في الصيرورة التاريخية**

يظهر من مواقف علماء المسلمين وجود خلاف في طبيعة البيان والموقف من الخمر: ففيما ذهب فريق كبير - وهو الفريق الذي يشكّل رأي كثير من علماء المسلمين - إلى أن الخمر لم تحرم من أول البعثة، وإنما جرى تحريمها في المدينة المنورة، وأن الآيات القرآنية قد نزلت بشكلٍ تدريجي لإفادة الحرمة بعد ذلك من خلال آية سورة المائدة المدنية. رأى بعض العلماء الآخرين أن الخمر حرمت في جميع الديانات كافة وأنها لم تُحلل قط، وأن حرمتها كانت ثابتة منذ الأيام الأولى للبعثة النبوية، وما من تدرج في البيان إطلاقاً، بل حرمتها مركوزة في الأذهان التشريعية من البداية. نعم، الامتثال لهذه الحرمة لم يكن شاملاً وقاطعاً وهذا شيء آخر.

ويوجد قول ثالث، وهو أن القرآن نصّ على الترخيص في شرب الخمر، ثم نسخ حكم الجواز المكّي في المدينة المنورة، خاصةً من خلال آية سورة المائدة.

إذن، فنحن أمام ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: التحريم التدريجي دون ترخيصٍ مسبق.

الموقف الثاني: التحريم الدفعي ومن أول البعثة.

الموقف الثالث: الترخيص الشرعي، ثم نسخ الترخيص بالتحريم المدني.

**نظرية التحريم المكّي للخمر أو من أول البعثة، محاولات ومناقشات**

إذا أردنا دراسة مستند القائلين بكون التحريم مكياً أو من أول البعثة، فسوف نجد المعطيات الآتية:

**أ. التركيب بين النصوص المكّية والمدنية ( محاولة الطباطبائي )، قراءة نقدية**

ترى هذه المحاولة أن آية سورة الأعراف تحرّم الإثم بشكلٍ صريح، ومن الواضح أن آية سورة البقرة تعتبر الخمر إثماً، وسورة الأعراف مكّية؛ فلزم أن يكون التحريم مكياً. وعلى هذا الأساس أول العلامة الطباطبائي بعض الروايات الشيعية والسنية التي ورد فيها

التعبير بـ «قبل أن تحرم الخمر»، بمعنى قبل وضوح تحريمها أو توضيح تحريمها<sup>(١)</sup>. لكن الطباطبائي يوضح مراده في موضع آخر، عندما يذهب إلى الإقرار بأن الخمر لم تحرم بوجه خاص في مكة، بل تمّ تحريمها بشكلٍ تدريجي، فأية سورة الأعراف حرّمت بالعنوان العام (الإثم)، ثم بينت آية سورة البقرة التحريم بوجه خاص على سبيل النصيحة، ثم فعلت ذلك آية النهي عن الاقتراب من الصلاة حال السكر، لِيُبيّن النهي الخاص الصريح في آية سورة المائدة وبشكلٍ مشدّدٍ جداً، فلم يقع نسخٌ في الآيات<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع ثالث يذكر الطباطبائي أنّ آية سورة الأعراف تحرم الخمر في مكة، وآية سورة البقرة التي نزلت أوائل الهجرة تنضم إليها لتبيّن أنّ التحريم صار جليّاً، وهذا يعني أنّ آية سورة المائدة جاءت لتشديد موقف الحرمة الذي صدر قبل ذلك، ولم يمثله المسلمون، بقريظة قوله فيها: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾. بل من الصعب أن تنزل آية سورة الأعراف ولا يسأل المسلمون عن الإثم الذي شرّحه بعد ذلك آية سورة البقرة<sup>(٣)</sup>.

#### ولنا هنا بعض الوقفات والمناقشات:

المناقشة الأولى: إنّ عمدة الدليل القرآني على مكيّة تحريم الخمر هو آية سورة الأعراف، وهذه الآية لو تغاضينا عما أثّرناه سابقاً من عدم وجود دليل حاسم على مكيّتها، فإنّها لا تنفع في إثبات تحريم الخمر، ولا يُعلم أنّ المسلمين قد فهموا منها ما يتصل بالخمر، وذلك:

أ- إنّ فسّرنا الإثم بالمعصية والذنب، كما مال إليه الطباطبائي نفسه، وفق ما أسلفنا سابقاً، فإنّ آية سورة الأعراف سيكون معناها حرمة عصيان الله ورسوله، أي إنّ الله حرّم عليكم الفواحش ومعصيته والبغي وغير ذلك، وبناءً على هذا التفسير لا يكون لهذه الآية أيّ معنى مرتبط بالخمر في وعي المسلمين؛ لأنّ ثبوت العصيان في شربها متوقّفٌ على تحريم المولى لها، والآية لا تُثبت التحريم، بل تُثبت تحريم عصيان الله بشرب الخمر المستبطن تحريمها المسبق، فنحتاج لإثبات تحريمها أولاً حتى يصح إدراج العصيان من خلالها هنا.

(١) انظر: الميزان ٤: ٣٦٠-٣٦١.

(٢) راجع: المصدر نفسه ٦: ١١٧.

(٣) المصدر نفسه ٦: ١٣١-١٣٧.

ب- وإذا فسّرنا الإثم بالتقصير، فالأمر عينه، فكُل ما فيه تقصير وتراجع عن الطاعة لله فهو حرام، أمّا هل أنّ في الخمر تقصيراً أو لا؟ فهذا ما لا تحكيه الآية وليست بصدده، كما هو واضح.

ج- وإذا فسّرنا الإثم بالفساد والظلم والعدوان، فالأمر كذلك أيضاً؛ إذ ستكون الآية على كلّ التقادير المتقدّمة بصدد بيان القاعدة والعنوان، لا بصدد تطبيق العنوان على معنويّ هنا أو هناك.

د- وإذا قلنا بأنّ الإثم اسمٌ في الخمر صحّ الاستدلال، وقد تقدّم أنّ بعض اللغويين كأنّه غير مطمئنّ لهذا، ولو صحّ فتعيين أنّ المراد بالإثم هنا هو الخمر صعبٌ للغاية مع كثرة استخدام الإثم في غير اسم الخمر، في اللغة والكتاب والسنة.

وعليه، فأية سورة الأعراف لا تفيد سوى تحريم عنوان هو الإثم، أمّا هل الخمره إثمٌ أو لا؟ فهي لا تحكي عنه. نعم في علم الله أنّ الخمره كذلك، لكنّ هذا غير الجعل التشريعي لحرمة الخمر في مكّة.

والغريب أنّ العلامة الطباطبائي استعان بأية سورة البقرة هنا، وهذا - لو تمّ - فهو لصالحنا، فإنّ آية سورة البقرة - وهي مدنيّة - تطبّق العنوان الوارد في سورة الأعراف على الخمر، وهذا التطبيق هو الذي سيُنتج الحرمة لو غضضنا الطرف عما أسلفناه في محله، أما لو بقي شخصٌ مع آية سورة الأعراف فمن الصعب أن يستنبط منها حرمة الخمر. وعليه فحرمة الخمر لا يوجد ما يؤكّد تحقّقها في الفترة المكيّة.

المناقشة الثانية: قد يكون مراد العلامة الطباطبائي أنّ آية سورة الأعراف تحرمّ الإثم، والذي عرفنا فيما سبق أنّ الشريعة جعلت من مصاديقه الخمر ببركة آية سورة البقرة، فالله عندما نزل سورة الأعراف شمل بخطابه الخمر، غاية الأمر أنّنا لم نعرف ذلك إلا بعد نزول سورة البقرة التي كشفت عن وجود الإثم في الخمر، وبهذه الطريقة يكون تحريم الخمر عامّاً في مكّة وخاصّاً في المدينة، لأنّه لم يجز تحريم الخمر في مكّة أساساً.

لكنّه يُجاب - بعد غض النظر عن إشكاليّة معنى الإثم، لاسيما على رأي الطباطبائي الذي مال إلى تفسيره بالذنب، وهو عنوانٌ ثانوي يلحق التحريم ولا يسبقه - بأنّ هذا المقدار من البيان لا يُثبت سبق تحريم الخمر في مكّة، ولا فهم أحدٍ من المسلمين هذا التحريم، وإلا



فسيكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠) تشريعاً لكلّ التكاليف التي نزلت بعد ذلك، وتضمّنت - كما هي عقيدتنا - العدل والإحسان، فمن يفهم هذا المعنى؟! لو نزلت آية أوّل البعثة تقول مثلاً: الله يأمركم بالخير وينهاكم عن الشرّ، ثم نزلت الشريعة بعد ذلك، فهل هذا يعني أنّ كلّ ما نزل بعد ذلك يُفترض أن يُحكم بكونه قد شرّع وبُين عند أوّل نصّ صدر في الجملة المذكورة؟! إنّ هذا ما يبدو غريباً!

المناقشة الثالثة: إنّ نزول آية سورة الأعراف لا يستدعي أن يسأل المسلمون عن معنى الإثم؛ لأنّ المفروض أنّ المعنى اللغوي معروفٌ لديهم وأنّه الفعل الفاسد القبيح أو العدواني، أو التقصير في القيام بما ينبغي القيام به، أو الذنب والمعصية، فلماذا يضطّرون للسؤال حتى نقول بأنّه من البعيد عليهم أن لا يسألوا عن الإثم؟! وكأنّ الطبائبي افتراض الإثم عنواناً غامضاً لديهم ليسألوا عنه في مكّة فيكونون قد أخذوا جواباً بكونه الخمر أو يشمل الخمر. وهذا غير واضح.

المناقشة الرابعة: إنّ تأويل العلامة الطبائبي جملة: «قبل أن تحرم الخمر»، بمعنى وضوح تحريمها، أو قول السيّد السبزواري أنّ المراد هو الحرمة الظاهرية، وإلا فالخمر حُرّمت في جميع الشرائع<sup>(١)</sup>.. خلاف ظاهر الكلام عرفاً، فالتعبير الوارد في مرويات الشيعة والسنة - بصرف النظر عن اعتباره التوثيقي - جاء بمعنى واضح، وهو أنّ الخمر لم تكن قد حُرّمت بعد، فلا داعي للتكلّف في تفسير هذا النصّ.

وأما أنّ الخمر حُرّمت في جميع الشرائع فستأتي إشارةً إليه، على أنّه لو تمّ، فإن قلنا بأنّ مجيء الرسالة النبوية اللاحقة يبطل تمام الرسالات السابقة وينسخها تماماً، وكأننا نعود إلى نفطة الصفر، فهذا يعني أنّ تحريم الشرائع السابقة لها سيصبح لغواً بمجرد بعث النبي محمد ﷺ في مكّة، وأنّ الحكم بحرمة الخمر سيصبح بلا معنى منذ تلك اللحظة، ومعه فيصحّ حمل «قبل أن تحرم الخمر» على معناها العرفي حينئذٍ، وإلا وقعت المعارضة بين هذه الروايات وروايات حرمة الخمر في كلّ الشرائع، ويجب النظر في أيّ منهما هو المعتبر قبل أن نتصرّف في الدلالة والتأويل.

المناقشة الخامسة: يظهر من بعض أطراف كلام الطبائبي أنّه يريد أن يدّعي عدم صدور

(١) انظر: مواهب الرحمن ٨: ٢٤٠.

ترخيص شرعي بالخمير قبل آية المائة أو البقرة، في مقابل القول بصدور ترخيص شرعي ثم نسخه بهاتين الآيتين، وهذا الكلام هو الصحيح، وفقاً لما فسّرنا به هذه الآيات، حيث قلنا بأنه لا توجد آية في القرآن تشّرّع شرب الخمر، لكنّ تمام الآيات لا تفيد تحريمه إلا آية المائة، والبقية غاية ما فيها مؤشرات تمهيدية لصالح التحريم.

المناقشة السادسة: قد تثير بعض كلمات العلامة الطباطبائي وغيره مفهوماً يتحدث عن الصدور التشريعي مع عدم الوصول، وهذا يتم في مثل زماننا، حيث يمكن أن تكون قد صدرت تشريعات في العصر النبوي ولكنها لم تصلنا، أمّا في عصر النبي ﷺ فهل يمكن أن تُصدر آية حكماً شرعياً كحرمة الخمر دون أن يفهم ذلك المسلمون منها، ولا يُبين الرسول المعنى المراد ويطبّقه لهم على موارده، ثم بعد فترة تنزل آية أخرى وتوضح أنّ الحكم كان قد صدر وأنتم لم تفهموه بشكلٍ بين، والآن نريد أن نبيّن لكم؟ هل هذا ممكن؟

إذا كان الله قد حرّم الخمر في سورة الأعراف، فلماذا سكت النبي ﷺ ولم يوضح ذلك للمسلمين، بل تركهم على عدم وضوح الحكم لهم إلى أن نزلت الآية الأخرى المبيّنة للحكم بشكلٍ كليّ؟ هل هذه الفرضية معقولة عملياً وإن لم تكن مستحيلة عقلياً؟

إنّ معنى هذه الفرضية أنّه من الممكن أن تكون الكثير من التشريعات قد صدرت في مكة في آيات نحن لا نفهم دلالتها، ثم يُبنت بياناً في المدينة فقط كالجهد والصوم وغير ذلك ولا يوجد ما يسمح لنا - بناءً عليه - أن نفرض أيّ تشريع بوصفه مدنيّاً ما دام عامّاً من العمومات المكيّة قد يستوعبه ولو بشكلٍ غير بين!

لاحظ مثلاً قوله تعالى في سورة النحل - وهي كما يقولون سورة مكيّة معروفة -: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠). فما دام الله ينهى عن المنكر، فهذا يعني أنّ كلّ المحرّمات التي نزلت في المدينة ستكون قد شرّعت في مكة ببركة هذه الآية، وُبيّن في المدينة! وما قيمة هذا التشريع المكيّ وكلّ الواجبات تكون شرّعت في مكّة؛ لأنها جميعاً عدل وإحسان! هل هذه الفرضيات منطقيّة؟!

إنّ هذه الآيات العامة تقرّر المبدأ، وما كان من مصاديق المبدأ واضحاً حين النزول فهو

مشمول ويكون الحكم قد صدر فيه، أمّا المصاديق التي لا يفهمها أحد من المبدأ، فيما تقوم الشريعة بإدراجها فيه والحديث عن كونها من المبدأ (العدل - الإحسان - المنكر - الإثم) فهذا لا يقال بأنه شرع بهذه الآية، بل يقال بأن هذه الآية تكشف عن أن كلّ تشريع سيأتي هو مصداق للعدل والإحسان ونحو ذلك بالنصّ الثاني، لا أنه صدر الحكم فيه بالنصّ الأوّل. وأعتقد أن هذا هو الفهم العقلاني لمنطق طبيعة الأشياء هنا.

المناقشة السابعة: قد تقدّم أنّ جملة «فهل أنتم منتهون» كما تحتمل التهديد فهي تحتمل الحُصّ أيضاً، فلا تكون قرينةً على سبق صدور التشريع وعدم التزامهم به، وليس في آيات الخمر في القرآن ما يظهر منه عتابٌ للمسلمين على تقصير فعلوه، سوى محض الاحتمال في تهديديّة هذه الجملة هنا، وهي إن لم نقل بظهورها في الحُصّ، فهي غير ظاهرة في التهديد. ولعلّ العلامة الطباطبائي استنبط التهديد من قصّة سبب نزول الآية في وقائع ما بعد حرب بدر وشجّ رأس عبد الرحمن بن عوف والنواح على قتلى المشركين، مما سيأتي ذكره لاحقاً، وهو شاهد خارجي ليس بثابت بشكل حاسم.

بل القرآن دوماً كأنه كان يعترف بأنّ الخمر شراب لذيذ وله منافع، غير أنّه حرّمه لضرر كبير فيه، وهو السكر المفقّد للعقل والمفضي إلى ترديّ العلاقات الروحية والاجتماعية، ولم يحرم الخمر بوصفها شراً مطلقاً، كيف ولو نلاحظ فإنّ القرآن وعَدَ المؤمنين بأنهار الخمر في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى..﴾ (محمد: ١٥)، وهذا نصّ نزل في سورة معروفة بمدنيّتها، ولهذا لم تكن الخمر مشكلةً إلا في جانب آثارها، وقد ميّز القرآن خمر الجنة عن خمر الدنيا في قوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ (الصفّات: ٤٥-٤٧)، وقوله: ﴿وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَحُمْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ يَنْتَازِعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ﴾ (الطور: ٢٢ - ٢٣)، فخمرة الجنة ليس فيها كلام لغو ولا باطل ولا تذهب بالعقل.

فهل يعقل أن تكون صورة الخمر على أنّها شرّ مطلق ثم يغري بها المؤمنين في الآخرة مع تعديل فيها بحيث لا تذهب بالعقل حدّ خروج الإنسان عن استقامته الأخلاقيّة؟! هل يمكن

أن يغري الله المؤمنين بالآخرة بأنهم يسرقون دون أدية بعضهم بعضاً؟! أو يغريهم بأنهم لن يصلوا الله ولا تكليف بالقربة منه؟! أو يغريهم باستخدام كلمة الزنا واللواط يتنعمون بهما في الجنة؟! إن الخمر ليست سلبية في ذاتها بل في آثارها، وهي آثار لا يمكن التفكيك فيها بين حالاتها ونتائجها بما يفرض تحريمها، لا ذاتها، وهذا التصوير كما قلنا مخالف نسبياً لتصوير السنة الشريفة في تقديري، ولا بد من التفكير في حل أو توفيق أو موقف.

وفي تقديري فإن هذه الآيات أيضاً تصب في تمهيد النهي عن الخمر أو للإشارة إلى مفسادها، ومن ثم فليس في القرآن ما يشير إلى المبعوضة الذاتية في الخمر أو التنديد بفعل الصحابة فيها، وحصيلة القول: إن هذا الشاهد على مكية تشريع الخمر غير واضح.

هذا، وقد حاول بعض المعاصرين الاستشهاد بآية الأعراف - إلى جانب تعبير الإثم - من خلال أن الخمر مندرجة في الفواحش حتى في ثقافة المحترمين من العرب<sup>(١)</sup>.

إلا أن إثبات ذلك صعب جداً، ومجرد أن بعض الأشخاص تركها كعبد المطلب وأي طالب وقيس بن عامر و.. لا يفيد فهم العرب شمول الفواحش للخمر، كيف وقد كانت عادة راسخة فيهم.

والغريب أن المستدل هنا سيأتي منه الاستشهاد باستنكار أبي جهل على النبي ﷺ تحريمها، وهذا ما قد ينفي فكرة مركزية فحشها وسط الوجهاء والأعيان من العرب.

### ب. مكية آية تحريم الخمر في سورة المائدة، تقويم محاولة إضافية

نطرح هذه المحاولة هنا بادعاء وجود شاهد قرآني على مكية تحريم الخمر، وذلك أن أقوى الآيات دلالة على حرمة الخمر هي آية سورة المائدة، والمعروف أن سورة المائدة مدنية، إلا أنه لا مانع من فرض بعض آياتها مكية، كما هي الحال في العديد من السور القرآنية خاصة الطويلة منها، وندعي مثلاً أن هذه الآية هنا مكية، والشاهد على ذلك هو إضافة الأنصاب والأزلام، فإن الأنصاب هي الحجارة التي كانوا يعبدونها، وهي الأوثان، لاسيما التي كانت حول الكعبة، كما أن الأزلام هي السهام التي لا ريش لها والتي كانوا يضعونها عند الكعبة يقوم بها سدة

(١) انظر: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٦: ٢٤٩.

البيت، وقد كان العربي إذا أراد الخروج من مكة ذهب إليها ليعرف الأمر والنهي في السفر وعدمه.

وبناءً عليه، فهل من المعقول أن يوجه الله خطاباً مصدراً بالمؤمنين، ليحرم عليهم في المدينة المنورة كلاً من الأنصاب والأزلام التي هي من عادات الجاهلية في مكة، والمفروض أن هذه المرحلة قد تم تجاوزها؟! إن هذا يعزز احتمال أن الآية مكية.

ومثلها الآية الثالثة من سورة المائدة، وهو ما يعزز أيضاً أن قوله هناك: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ جملة معترضة وسط الآية الكريمة لم تنزل معها، كما استوحاه العلامة الطباطبائي ولم يستبعده هناك<sup>(١)</sup>.

إلا أن الإنصاف عدم دلالة هذه القرينة بطريقة حاسمة على مكية هذه الآيات هنا، وذلك: أولاً: قد فصلنا القول في معنى الأزلام عند بحثنا حول فقه الاستخارة، وقلنا هناك بأن هذه الكلمة تحتل معنيين أحدهما ما مر، والثاني ضرب من المقامرة التي كانت تقع على الجزور، وأنه لا مرجح لأحد المعنيين على الآخر<sup>(٢)</sup>، وبناءً عليه يصعب أخذ الأزلام هنا شاهداً على ترجيح افتراض مكية الآية، ويكون ذكر الأزلام بعد ذكر الميسر من باب بيان الخاص بعد العام؛ لشهرته وكثرة تداوله ومعروفيته في المقامرات آنذاك.

ثانياً: لا مانع من تحريم ما ذبح على النصب، لكونه من أشهر مصاديق الذبح لغير الله تعالى، وتكون الآياتان من سورة المائدة (٣، ٩٠) بياناً لأحكام بعض العادات الشائعة بين العرب، فكم من آية كريمة مدنية تحث المؤمنين على التوحيد وترك الشرك، بهدف تركيز المفهوم بشكل أكبر، بل قد يكون وضع الأنصاب هنا بهدف التشديد في تحريم الخمر والميسر، فحيث إن الأنصاب معلومة الحرمة والقبح والشرك، وضعها مع الخمر والميسر ليشدد من حرمتها من جهة ويكرس من حرمتها من جهة ثانية، ومعه فلا تستطيع هذه القرينة هدم كل الشواهد الأخرى على مدنية هذه الآيات من سورة المائدة المعروفة بمدنيتهما، لا سيما مع القول بأن

(١) انظر: الميزان ٥: ١٦٧ - ١٧٤.

(٢) راجع: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٢٩ - ٣٩.

الجملة المعترضة المشار إليها أعلاه هي جزء من الآية الثالثة من المائة، ففي هذه الحال يبعد جداً فرض مكيّة الآية.

غاية ما في الأمر هو التشكيك في مدنيّة الآية هنا، لا إثبات مكيّتها، فضلاً عن نزولها أول البعثة.

هذه هي المعطيات القرآنية في تحريم الخمر في مكيّة أو أول البعثة، وقد تبين عدم وضوحها، وأنه لا توجد شواهد تاريخية أو دينية تؤكّد هذا الأمر.

### شواهد عكسيّة قرآنية نافية للتحريم المكي للخمر والمسكر

لا تقف القضية عند ضعف الشواهد القرآنية التي تدعي أنّ الخمر حرّمت في مكيّة، بل ثمة شواهد مضادة قرآنية تؤكّد أنّها لم تحرم في العهد المكي، فضلاً عن أن تكون قد حرّمت أوائل البعثة.

وأهمّ هذه الشواهد والمعطيات التي تنفع متعاضدةً، هو الآتي:

أ - بعد وجود تحريم مشدّد للخمر منذ بداية البعثة، ثم تأتي آية النهي عن الصلاة حال السكر دون بيان التشدّد والعتاب في تحريم الخمر عليهم، وكيف أنّهم ما زالوا يخرقون هذا التحريم النازل منذ بداية البعثة، بل يضعها إلى جانب الجنابة التي لا تحريم فيها.

ب - تعبير: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ دون إرفاق بأيّ معاتبة أو إشارة لحرمة مسبقة، بل يفيد أنّهم لا يعرفون حكمها، فيما البيان جاء ليشير إلى منافعها أيضاً! الأمر الذي يبدو غريباً. واحتمال سؤالهم عن الخمر في غير أصل حكم شربها بعيد نسبياً.

ج - اشتهاً مدنيّة السور الثلاث التي اشتملت على نصوص الخمر وهي: البقرة، والنساء، والمائدة، دون وجود شاهد من داخل الآيات يفرض مكيّتها.

هذه المعطيات الثلاثة إذا اجتمعت أعاققت فهم النزول المكي أو من أول البعثة لتحريم الخمر، ولهذا يلزم النظر في الشواهد التاريخية والحديثية؛ لنرى موقعها هنا.

### ج. المقاربة التاريخية والحديثية لتعزيز التحريم المكي، رصد وتعليق

هناك بعض المرويّات والآثار الحديثية والتاريخية التي تعزز افتراض مكيّة تحريم الخمر، بل

كونه في أول البعثة، وهذه هي أبرز الشواهد:

الشاهد الأول: ما جاء في الحديث النبوي الصحيح السند أنه ﷺ قال: «إن أول ما نهاني عنه ربي عز وجل: عن عبادة الأوثان، وشرب الخمر، وملاحاة الرجال..»<sup>(١)</sup>.  
هذا الحديث واضح الدلالة على كون شرب الخمر من أوائل ما حُرِّم على رسول الله ﷺ، بحيث قرُن بعبادة الأوثان وتحريمها، وهذا نص صحيح واضح يؤكد تقدّم تحريم الخمر زماناً على فترة المدينة المنورة.

وليس من نقاش مفترض هنا سوى القول بأن الحديث كأنما يشير إلى أحكام الله التي حكم بها على شخص النبي ﷺ وأن ثلاثة أشياء مُنِع منها رسول الله ﷺ: الشرك، والخمر، ومنازعة الرجال ومخاصمتهم، وتكون تكملة الحديث الواردة في بعض المصادر من باب ضمّ حديث إلى آخر، ويشهد لذلك تعبير «نهاني»، أو «نهى»، الذي يمكن أن يكون «نهي».

الشاهد الثاني: خبر الريان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله عز وجل نبياً إلا بتحريم الخمر..»<sup>(٢)</sup>، وهذا الحديث مصحح السند، وهو يفيد تحريم شرب الخمر في تمام الشرائع<sup>(٣)</sup>.

لكن مشكلة هذا الحديث وأمثاله من الروايات التي تفيد تحريم شرب الخمر في الديانات جميعها ولا نطيل بذكرها، أنّها لا ربط لها بما نحن فيه، فهي تثبت تحريم الخمر في شريعة النبي محمد، وهذا صحيح؛ لكنّها لا تثبت التحريم منذ بداية نزول هذه الشريعة. يقول العلامة المجلسي: «يدلّ على تحريم الخمر في جميع الشرائع، ولا ينافي كونها في أول بعض الشرائع حالاً، ثم نزل تحريمها، كما يدلّ عليه بعض الأخبار»<sup>(٤)</sup>.

كما أنّها إذا كانت محرّمة في الشرائع السابقة، وقلنا بأنّ بعثة الرسول ﷺ توجب نسخ ما مضى، لم تعد هناك قيمة لجعل التحريم في الشرائع السابقة.

(١) الصدوق، الأمالي: ٥٠٢؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٥: ٥٣؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٥٠٩، و٨: ٣٥١.

(٢) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ١٧.

(٣) نصّ على تحريم الخمر في كلّ الملل: الراوندي في فقه القرآن ١: ٧٣.

(٤) مرآة العقول ٢: ١٤٢.

نعم، لو قلنا بعدم تحقّق النسخ بذلك، ثبت أنّ حرمة شرب الخمر كانت نافذة في لحظة البعثة أيضاً، لكنّه يبقى تحدّي أنّ المؤمنين من حول النبيّ في الفترة المكيّة هل كانوا على وعي وإدراك بتحريم الخمر في الشرائع السابقة؟ وهل كانوا مختلطين باليهود والنصارى بحيث يعرفون تشريعاتهم في الأئمة والأشربة؟ فإذا لم يكن لديهم علمٌ ولا خبر فكيف يكون الإسلام قد شرّع أو أصدر حكم الخمر للمسلمين؟! إلا إذا قيل بأنّه أصدر لهم حكماً كلياً بنفوذ أحكام الشرائع السابقة في حقّهم، غاية الأمر لم يعرفوها أو لم تصلهم إلا تدريجياً عبر النبيّ نفسه، وهو غريب جداً؛ نظراً لأننا لا نلاحظ ظاهرة معرفة المنظومة التشريعيّة في اليهوديّة من قبل صحابة العصر المكيّ، ولا نلاحظ ظاهرة أسئلة من قبلهم للنبيّ لمعرفة شيء من هذا فانتبه..

**الشاهد الثالث:** ما ذكره ابن حبان البستي، وهذا نصّه: «قال أبو حاتم: كان النبيّ ﷺ يدعو الخلق إلى الله وحده لا شريك له، وكان أبو جهل يقول للناس: إنه كذاب يجرّم الخمر والزنا..»<sup>(١)</sup>، فهذا الشاهد يفيد التحريم في زمن أبي جهل في مكّة<sup>(٢)</sup>.

إلا أنّ مشكلة هذا الشاهد أنه ينقله ابن حبان عن أبي حاتم دون سندٍ أو مصدرٍ إلى العصر النبوي، فيظلّ شاهداً ضعيفاً.

**الشاهد الرابع:** ما جاء في بعض المصادر التاريخيّة من أنّ أعشى قيس خرج إلى رسول الله ﷺ يريد الإسلام، فلمّا كان بمكّة أو قريباً منها، اعترضه بعض مشركي قريش، فسأله عن أمره، فأخبره أنّه جاء ليُسلم، فقال له: يا أبا بصير، إنّ محمداً يجرّم الزنا! فقال الأعشى: والله إنّ ذلك الأمر ما لي فيه من إرب. فقال: وإنّه ليحرّم الخمر. فقال الأعشى: أمّا هذه ففي النفس منها لعلالات، ولكنّي منصرفٌ فأرتوي منها عامي هذا، ثم آتية فأسلم، فانصرف راجعاً، ومات من عامه.. وفي بعض المرويّات أنّ من قال ذلك للأعشى هو أبو جهل أو أبو سفيان<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن حبان، الثقات ١: ٦٩.

(٢) انظر: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٦: ٢٤٨.

(٣) راجع: سيرة ابن هشام ١: ٢٥٩ - ٢٦٠؛ وابن سيد الناس، السيرة النبوية (عيون الأثر) ١: ١٨٣ - ١٨٤؛ والنويري، نهاية الإرب ١٨: ٦٨ - ٧٢؛ والكلاعي، الاكتفاء ١: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ والعاملي، الصحيح من



والحديث واضح في كون التحريم قد حصل بمكة، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار مجيء اسم أبي جهل عمرو بن هشام في بعضها، وهو الذي قُتل يوم بدر في العام الثاني للهجرة. والذي يبدو من أغلب المصادر أن المصدر الأصيل والعمدة لهذه الواقعة التاريخية هو سيرة ابن هشام الحميري، والذي ينقل الحادثة عن خلاد بن قررة بن خالد السدوسي، وهو رجل لا نعرف عنه شيئاً، وقد أقر الهيثمي بذلك<sup>(١)</sup>. ولعل ما ذكره ابن حبان عن أبي حاتم مما ذكرناه في الشاهد الثالث ليس شيئاً آخر غير تلخيصٍ لمجريات هذه القصة هنا.

الشاهد الخامس: حادثة شرب أحد المسلمين الخمر - وفي بعض المرويّات أنه عمر بن الخطاب، وفي بعضها أنه رجل - بعد حرب بدر، مما جعله يشجُّ رأس عبد الرحمن بن عوف، ثم يقعد ينوح على قتلى بدر من المشركين، منشداً آياتاً من الشعر. وقد بلغ ذلك رسول الله ﷺ، فخرج مغضباً، فرفع شيئاً كان في يده، فضربه به (ليضربه)، فقال الرجل: أعود بالله من غضب الله وغضب رسوله، فأنزل الله آية سورة المائدة، فقال الرجل: انتهينا، انتهينا<sup>(٢)</sup>. وقد جاءت القصة بصيغٍ أخرى لا تفيد سوى أن عمر بن الخطاب لما نزلت البيانات القرآنية السابقة كان يطلب البيان الشافي في الخمر إلى أن نزلت آية المائدة، فقال: «انتهينا، انتهينا»<sup>(٣)</sup>.

قد يقال: إن هذه القصة، بصرف النظر عن توثيقها التاريخي، لا تدلُّ على شيء هنا؛ لأنَّ إحدى صيغها نقول بأنَّ رجلاً - وهو عمر بن الخطاب في بعضها على الأقل - لما كانت تنزل الآيات المتحدّثة عن الخمر، كان يسأل الله البيان الشافي فيها، وهذا أدلُّ على عدم التحريم، إذ لو كانت البيانات السابقة دالّةً وفهم منها العرب والمسلمون التحريم، فلا معنى لهذا الكلام، ممَّا يكشف عن عدم وضوح الدلالة، ولهذا لما نزلت آية المائدة قال: انتهينا؛ لأنَّ الدلالة صارت

سيرة النبي الأعظم ﷺ ٦: ٢٥٠ - ٢٥١.

(١) مجمع الزوائد ٣: ١٩٧.

(٢) الزمخشري، ربيع الأبرار ٥: ٩ - ١٠؛ وجامع البيان ٢: ٤٩٢ - ٤٩٣.

(٣) انظر: مسند أحمد ١: ٥٣؛ وسنن الترمذي ٤: ٣٢٠؛ وسنن النسائي ٨: ٢٨٦ - ٢٨٧؛ وجامع البيان ٧:

واضحة وجليّة، فهذا النحو من بيان القصّة يفيد التدرّج البياني أكثر مما يفيد تحريمها في مكّة. أما الصيغة الأخرى للحادثة، فهي أيضاً لا تشتمل على تحريم الخمر قبل ذلك؛ لأنّ الرسول ﷺ عندما خرج غضباناً لم يخرج بالضرورة لأجل ارتكاب عمر أو أيّ رجل آخر لشرب الخمر، إذ هذا لا يظهر من القصّة التاريخيّة، وإنما الذي يبدو منها أنه قد ظهرت ثلاثة أمور:

أ- شرب الرجل (عمر) للخمر.

ب- شجّه رأس عبد الرحمن بن عوف، لكونه سكراناً.

ج- نواحه على قتلى المشركين في بدر، لكونه سكراناً.

وغضب الرسول لا يُعلم أنّه لشرب الخمر التي نزل تحريمها مسبقاً؛ فلعلّه غضب لضرب ابن عوف ومدح قتلى المشركين، ولهذا ذكرت القصّة أنّ آية المائدة نزلت بعد ذلك فوراً، فقال عمر: انتهينا، والذي تذكره الرواية التاريخيّة أنّ ما نزل هو: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ وهذا ما يعزّز إشكالية شجّ رأس ابن عوف، فلا شيء يؤكّد أنّ غضب الرسول كان لنفس شرب الخمر بوصفها محرّمة مسبقاً ما دامت هناك ثلاثة عناصر في الموضوع نحرز إشكالية اثنين منها وهما: شجّ رأس ابن عوف، والنواح على قتلى المشركين.

والغريب في الموضوع أنّ بعض المعاصرين قد خلط الروايتين والصيغتين في مساق واحد دون تمييز بينهما مما يوحي وكأنّ المصادر مطبقة على الصيغة الثانية<sup>(١)</sup>.

إلا أن يقال بأنّ الأقرب أنّ الصيغة الثانية التي تحكي عن وقائع ما بعد حرب بدر لها دلالة؛ لأنّ النبيّ لما خرج لا معنى إلا لكي يغضب من شرهم الخمر الذي أذى بهم لما فعلوه، ونزول الآية يؤكّد أنّ المشكلة كانت في الخمر وأنّ الرجل خضع بعد نزول الآية الكريمة.

الشاهد السادس: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الذين ينفون تحريم الخمر أوّل البعثة قد اضطربوا في زمان تحريمها بين عام ٤، ٥، ٦ للهجرة، كما اختلفوا في مكان ذلك، وأنّه بعد وقعة

(١) انظر: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٦: ٢٥٤، مع الهوامش؛ ونجاح الطائي، الصحيح تحريم الخمر أوّل البعثة: ٦٣ - ٦٧.

بني النضير، أو أول الهجرة، أو بعد معركة الأحزاب، أو عام الحديبية. وهذا الاضطراب شاهد على عدم صحّة نزولها في المدينة، واختلاق الروايات في هذا<sup>(١)</sup>.

وهذا الشاهد من أغرب ما رأيت على مستوى المناقشات الجدليّة، فإنّ الكثير جداً من الوقائع التاريخية أو أسباب النزول تضطرب في تحديد السنة وتشتك في الحدث، ولو عمّم هذا المنهج لأطيح بأكثر الشواهد التاريخية في مثل هذه الموضوعات.

واللافت أنّ بعضهم يرى هذا القدر موجباً لتهمة الوضع والكذب في الحديث، فيما لا يرى أنّ أغلب أئمة أهل البيت مثلاً اختلف في يوم وفاتهم - حتى كتب بعض المعاصرين كتاباً خصّصه لوفيات وولادات الأئمة في تواريخهم فبلغ به قرابة الخمسمائة صفحة - وأنّ ذلك ليس دليل وضع الحديث في ذلك، بل كثير من الروايات المتعارضة موجودة في الكتب ويحلّون تعارضها، أما هنا فيصبح هذا شاهد الوضع، بدل أن يكون دليلاً على إثبات القاسم المشترك، وهو حصول التحريم في المدينة!

الشاهد السابع: ما ذكره بعضهم، من أنّه لو حلّل النبيّ الخمر في مكّة ولم يجرّمها من أول البعثة لكان ذلك مثار تشكيك أهل الكتاب بديانته، من حيث وضوح تحريمها عندهم وأنّ حرمتها مما تسالم عليه الأنبياء، ولما لم نجد أيّ عين أو أثر لتعليقات أهل الكتاب على النبيّ في هذا الأمر، كشف ذلك عن كونه محرّماً في شرع رسول الله ﷺ من أول البعثة، وإلا لعيّروه بمثل ذلك، ولا يعقل أن يأتي النبيّ فيحلّ الخمر ويهدم سنّة النبيين؟<sup>(٢)</sup>.

ويمكن التعليق على هذا الشاهد أيضاً؛ وذلك:

أولاً: لم يثبت لنا هذا الكاتب كيف عرف أنّ المركز في ذهن متشرّعة أهل الكتاب حرمة الخمر، فإذا أثبت ذلك من نصوصهم الدينيّة المتداولة بينهم لاسيما في الجزيرة العربيّة، فهو جيّد، لكنّه لم يفعل؛ وإذا أثبت ذلك - على ما هو الأرجح - من خلال الروايات الإسلاميّة التي تفيد تحريم جميع الأنبياء للخمر، فهذا لا يتمّ؛ لأنّ أهل الكتاب يمكن أن يكونوا قد حرّفوا هذا الحكم الإلهي النازل على الأنبياء السابقين، ومن ثم تلاشى حكم الله الواقعي في وسط

(١) انظر: الطائي، الصحيح تحريم الخمر أول البعثة: ٧٦-٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٧-١١٠.

غالبيتهم، فلا معنى لتعيرهم النبي ﷺ بعد ذلك بعدم تحريمه الخمر. وعليه، فلكي نثبت هذا الاستدلال لابد أن نثبت أن حرمة الخمر أمرٌ شائع متسالم عليه بين أهل الكتاب في جزيرة العرب، ولا أعرف من القرآن أو السنة أو شواهد التاريخ الإسلامي ما يفيد ذلك، والعبرة بالرجوع إلى مصادرهم، ولو تم ذلك فغاياته في اليهودية..

ثانياً: إن عدم تحريم الخمر في مكة أو عدم تحريمها أول البعثة لن يوجب تشكيك أهل الكتاب بنبوته ﷺ؛ لأن المسلمين لم يواجهوا احتكاكاً جاداً مع أهل الكتاب إلا في أواخر العهد المكي وأوائل العهد المدني، فلو فرض أن الخمر حُرمت عام ٥ أو ٧ للبعثة، فلن تكون الفترة السابقة فترة احتكاك حقيقي حتى يظهر التشكيك أو التعير.

ثالثاً: لقد نصّ القرآن الكريم على أن من وظائف بعض الأنبياء تحليل ما حرم سابقاً، قال تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (آل عمران: ٥٠)، فمن وظائف نبوة عيسى عليه السلام هو الفسحة والرخصة والتحليل على بني إسرائيل، ومن ثم فمن الممكن للنصارى أن يتصوَّروا أن بعثة محمد كانت للتخفيف على الأمم اللاحقة كما كان هناك تخفيف في بعثة عيسى عليه السلام مثلاً، بل قد نصّ القرآن على التخفيف حيث قال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، لا سيما على جعل جملة ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾.. إلى آخر الآية بياناً لجملة ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا﴾ بحيث يصبح المعنى هو: يجدون في التوراة والإنجيل أنه يأمرهم بالمعروف ويخفف عنهم.. وهذا معناه أن أهل الكتاب لابد كانوا ينتظرون نبياً يحمل شريعة سهلة سمحة تخفف حمولات تكاليفهم الشاقة، وعليه فسيتوقعون تحليله لبعض المحرمات، وبهذا لن يكون تحليله للخمر غريباً حينئذٍ.

رابعاً: إذا أريد بهذا الشاهد إبطال وجود دليل على تحليل النبي للخمر، فقد تقدّم أننا لم نعثر على دليل الترخيص، أمّا إذا أريد إبطال تأخر تحريمه للمدينة وسكوته قبل ذلك عن الموضوع مع بيانه مرجوحيته، فهذا الشاهد يصعب عليه إثبات ذلك؛ لأنّ السكوت لا يبرر اتهامه

بالترخيص ما دامت شريعته لم تكتمل بعد، وليس عنده نص يصادم الحرمة حتى يجعل ذلك سبباً لتشكيك أهل الكتاب به. فهذا الشاهد لا ينفع هنا أيضاً.

هذه هي أبرز الشواهد التي ذكرها أنصار تحريم الخمر أول البعثة، وقد تبين أنها لا تعدو أن تكون شاهدين أو ثلاثة فقط، فالشاهد الأول جيد إذا لم يخصصه الإنسان بشخص النبي، والشاهد الثاني جيد على قول دون آخر، والشاهد الثالث يرجع إلى الرابع في احتمال قوي، والشاهد الرابع فيه مشكلة إثبات تاريخي، والشاهد الخامس غير واضح الدلالة فضلاً عن اختلاف صيغته بحيث إن بعضها أدل على عدم التحريم في مكة، والشاهد السادس أدل على عدم التحريم في مكة منه على التحريم فيها، والشاهد السابع لم يثبت.

وبهذا يظهر أننا أمام قلة شواهد تاريخية حاسمة، بل بعض ما استشهدوا له هو لصالح عدم التحريم أول البعثة كما رأينا.

من هنا، لا نجد الفرضية التي طرحها بعض الكتاب صحيحة، وهي تقول بأن الخمر حرمت من أول البعثة بشكل واضح، ولكن الصحابة لم يستجيبوا لهذا التحريم فظلوا يرتكبون هذه الفاحشة، ثم أخذت الآيات تتشدد أكثر حتى أدانتهم آية سورة المائدة إدانة شديدة، ولكن أنصار شرب الخمر في الصحابة والتيار الإسلامي الأول أرادوا أن يبرروا لأبي بكر وعمر وغيرهما شربهم للخمر، فوضعوا الروايات التي تفيد تحريمها في المدينة، بل كذبوا بزعمهم مدنية بعض السور كالنساء، فهي مكية، ولكنهم زعموا مدنيته لتبرئة بعض الصحابة من فاحشة الخمر.

وخلاصة القول من وجهة النظر هذه: إن هناك مؤامرة مدبرة تزويرية هي التي وقعنا ضحيتها، وهي تريد تبرير فعل بعض الصحابة، فحوّلت المكّي إلى مدني، وزوّرت التاريخ، وكانت عائشة زوج النبي أحد أركان التزوير هذا. ومن هنا يرى هذا القول أن المجموعة نفسها هي التي سعت لإلصاق تهمة السكر حال الصلاة بالإمام علي عليه السلام، لكي تقول للآخرين بأن علياً أيضاً شرب الخمر، ومن ثم فالخمر لم تكن محرمة<sup>(١)</sup>.

(١) هذه هي خلاصة الفكرة التي يريد الدكتور نجاح الطائي إثباتها للقارئ من خلال كتابه: الصحيح تحريم الخمر أول البعثة، وهو كتاب في ٢٧٢ صفحة.

وقد تبين أنّ معطيات هذه الرؤية التاريخية غير قويّة على مستوى الوقائع وعلى مستوى النصوص القرآنيّة، بل الملفت للنظر أنّنا لم نلاحظ شيئاً أساسياً في مرويات الشيعة المعارضين للخلفاء الأوائل، والذين ذكروا الكثير من نقاط ضعفهم وضعف بعض الصحابة.. لم نلاحظ روايات عن أهل البيت النبوي أو غيرهم تدين الخلفاء أو بعض الصحابة بشربهم الخمر بعد تحريمها، رغم أنّهم ما تركوا شاردةً ولا واردةً من عيوبهم، فلو كان هؤلاء قد فعلوا ذلك بوصفه إدانةً لهم لكان هذا متناقلاً على أنّه من مثالب القوم، مع أنّنا لا نجد شيئاً في هذا الإطار، بينما نجد تعبيراً ليزيد بن معاوية بكونه كان يشرب الخمر، ولا نجد مثله للآخرين السابقين عليه، إلا في أدبيات المتأخرين.

### الشواهد التاريخية والحديثية المعاكسة لفكرة التحريم المكي للخمر

في مقابل الشواهد التاريخية والحديثية التي ذكروها، هناك شواهد عكسيّة كثيرة، نذكر بعضاً منها، من حيث إنّها تشكّل قرينة عكسيّة، وإلا فنحن لا نأخذ بهذه الروايات كلّها هنا، فليلاحظ. كما أنّ هذه الروايات هنا ليست دليلاً عندنا، بل هي مؤيّدٌ في الجملة لما توصلنا إليه في البحث القرآني، وقد قال العلامة الطباطبائي المؤمن بالنزول المكيّ لحرمة الخمر دون المدني، ما نصّه: «والروايات في القصص التي أعقبت تحريم الخمر في الإسلام كثيرة من طرق الجمهور، على ما فيها من الاختلاف الشديد»<sup>(١)</sup>.

وأهمّ الشواهد هو:

- ١ - ما ذكره الطبرسي مرسلًا، من أنّ آية: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ﴾، قد سُخِطت بآية تحريم الخمر، وأنّ ذلك مروى عن موسى بن جعفر الكاظم<sup>(٢)</sup>.
- ٢ - خبر عليّ عليه السلام، عن رسول الله ﷺ، وقد جاء في آخره بعد قصّة طويلة ما نصّه: «.. وذلك قبل تحريم الخمر»<sup>(٣)</sup>.

(١) الميزان ٦: ١٣٢.

(٢) مجمع البيان ٣: ٨٠.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ١٤٢؛ وصحيح البخاري ٣: ٨٠.

٣ - خبر علي عليه السلام أنه قال: «دعانا رجلٌ من الأنصار قبل تحريم الخمر، فحضرت صلاة المغرب، فتقدم رجلٌ فقراً: قل يا أيها الكافرون، فالتبس عليه، فنزلت: لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى..»<sup>(١)</sup>.

٤ - ما جاء في تفسير القمي، في قصة مقتل بعض الأصحاب وهم يشربون الخمر، ثم نزل آية التشديد في الخمر، ثم قول الصحابة للنبي بأنه قد قُتل بعض الأصحاب وهم يشربون الخمر، فنزلت آية: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ «فهذا لمن مات أو قتل قبل تحريم الخمر»<sup>(٢)</sup>، وقد روي أيضاً ذلك عن ابن عباس وابن مالك والبراء بن عازب ومجاهد وقتادة والضحاك<sup>(٣)</sup>.

٥ - ما تقدم من الرواية في طلب عمر بن الخطاب البيان الشافي في التحريم، ثم نزل التحريم بآية سورة المائدة.

٦ - خبر عبد الله بن الديلمي، عن أبيه فيروز، قال: قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: يا رسول الله، إنا أصحاب أعناب وكرم، وقد نزل تحريم الخمر فما نصنع بها؟ قال: «تتخذونه زيبياً»، قال: فنصنع بالزيب ماذا؟ قال: «تنقعونه على غدائكم وتشربونه على عشائكم، وتنقعونه على عشائكم وتشربونه على غدائكم»<sup>(٤)</sup>.

حيث يظهر منه أن نزل تحريم الخمر جاء متأخراً، وفيروز هذا هو فيروز الديلمي أو فيروز بن الديلمي، وهو فارسي لم يكن من المسلمين في أوائل البعثة، بل المنقول أنه أرسله كسرى لكي يأتي برسول الله، فذهب فأسلم<sup>(٥)</sup>، وهذا أمر - لو صح - يتصور وقوعه في العصر المدني.

٧ - خبر أنس بن مالك، قال: كان في حجر أبي طلحة يتامى واشترى لهم خمرًا، فلما نزل

(١) النيسابوري، المستدرک ٢: ٣٠٧؛ والطبري، جامع البيان ٧: ٤٥.

(٢) تفسير القمي ١: ١٨١ - ١٨٢؛ ونور الثقلين ١: ٦٧٠ - ٦٧١؛ وبحار الأنوار ٦٦: ٣٥٣، و٧٦: ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) الطوسي، التبيان ٤: ٢٠؛ ومجمع البيان ٣: ٤١٢؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٧٩؛ وبحار الأنوار ٦٢: ١١٣ - ١١٤؛ وجامع البيان ٧: ٥١ - ٥٢.

(٤) مسند أحمد ٤: ٢٣٢؛ وابن أبي الدنيا، ذم المسكر: ١٩ - ٢٠؛ والمزي، تهذيب الكمال ٢٣: ٣٢٤.

(٥) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدرکات علم رجال الحديث ٦: ٢٢٨.

تحريم الخمر أتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال: أجمعه خلافاً؟ قال: «لا»، فأهراقه<sup>(١)</sup>. وهذا أيضاً يفيد أن التحريم نزل متأخراً، لاسيما لو حملنا الأمر على رؤية أنس وحضوره للموضوع، وأنس توفي عام ٩٣هـ، ولم يكن في مكة ملازماً للنبي ﷺ، بل كان في المدينة صغيراً على ما هو المعروف.

٨ - خبر عبد الله بن عمر، قال: نزل تحريم الخمر وإن في المدينة يومئذٍ خمسة أشربة ما فيها شراب العنب<sup>(٢)</sup>.

٩ - خبر أنس بن مالك، قال: «ما كان لنا خمرٌ غير فضيخكم هذا الذي تسمونه الفضيخ، فأني لقائمٌ أسقي أبا طلحة وفلاناً وفلاناً، إذ جاء رجل فقال: وهل بلغكم الخبر، فقالوا: وما ذلك؟ قال: حرمت الخمر، قالوا: أهرق هذه القلال يا أنس..»<sup>(٣)</sup>.

١٠ - خبر جابر، قال: صبح أناس غداة أحد الخمر، فقتلوا من يومهم جميعاً شهداء، وذلك قبل تحريمها<sup>(٤)</sup>.

ونقل ابن كثير (٧٧٤هـ) هذا الخبر في تفسيره ثم قال: «وقد رواه الحافظ أبو بكر البزار في مسنده: حدثنا أحمد بن عبدة، حدثنا سفيان، عن عمرو بن دينار، سمع جابر بن عبد الله يقول: اصطحب ناس الخمر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قتلوا شهداء يوم أحد، فقالت اليهود فقد مات بعض الذين قتلوا وهي في بطونهم، فأنزل الله: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا»<sup>(٥)</sup>.

وهذه الرواية وأمثالها تدل على الترخيص في شرب الخمر وليس على مجرد السكوت، لكن الاستناد إليها لوحدها ضعيف، ولعلها من نوادير الروايات التي تشير لتعير اليهود كما تحدثنا قبل قليل.

(١) سنن الدارمي ٢: ١١٨.

(٢) صحيح البخاري ٥: ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه؛ وانظر: صحيح مسلم ٦: ٨٨؛ وسنن النسائي ٨: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٤) صحيح البخاري ٥: ١٨٩.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٩٨ - ٩٩.



١١ - خبر ابن عباس، قال: نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الأنصار، شربوا حتى إذا أثلموا، عبث بعضهم ببعض، فلما صحوا جعل الرجل يرى الأثر بوجهه وبرأسه ولحيته، فيقول: فعل بي هذا أخي فلان، والله لو كان بي رؤوفاً رحيماً ما فعل هذا بي، قال: وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن، فوقع في قلوبهم الضغائن، فأنزل الله..<sup>(١)</sup>.

١٢ - خبر أبي الجارود، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنه قال: «.. وإنا كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة فضيخ البُسر والتمر، فلما نزل تحريمها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقعد في المسجد، ثم دعا بأنيتهم..»<sup>(٢)</sup>.

١٣ - خبر عبد الله بن عمر، قال - بعد نزول آيات الخمر وقول المسلمين: نشرها لكن لا تقرب الصلاة كذلك ونحو هذا، ونزول آية المائدة، عندها - قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حرمت الخمر»<sup>(٣)</sup>، إذ فيها نحو إشارة.

١٤ - خبر الربيع، قال: لما نزلت هذه الآية «يسألونك عن الخمر والميسر»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر». قال: ثم نزلت: «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون». قال النبي صلى الله عليه وآله: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر». قال: ثم نزلت: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه». فحرمت الخمر عند ذلك<sup>(٤)</sup>.

وأكتفي بهذا القدر، وإلا فإن الشواهد كثيرة حقاً، وهنا نسأل: كيف يفهم القائلون بتحريم الخمر منذ أوائل البعثة كل هذه النصوص، وبعضها وارد في مصادر الشيعة أيضاً؟!

## محاولات لاتخاذ موقف من التعارض القائم بين المعطيات التاريخية والحديثية

توجد هنا محاولات وفرضيات:

(١) الحاكم، المستدرک ٤: ١٤١ - ١٤٢.

(٢) تفسير القمي ١: ١٨٠.

(٣) جامع البيان ٢: ٤٩١ - ٤٩٢.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٤٩٤ - ٤٩٥.

الفرضية الأولى: إن هذه النصوص مخالفة للقرآن بعدما فهمنا تحريم الخمر في مكة بركة آية سورة الأعراف المكيّة، فنطرح جميع هذه الروايات الحديثيّة والتاريخيّة بمنطق رفض ما خالف القرآن.

وهذه الفرضية قد تكون ممتازة لو ثبت التحريم في مكة بآية سورة الأعراف، إلا أنه قد سبق النقاش فيه، ومع إجمال آية سورة الأعراف تصبح هذه المرويّات التاريخيّة من مرجّحات فرضية عدم دلالة هذه الآية على الحكم بالحرمة.

الفرضية الثانية: إننا نقدّم روايات المجموعة الأولى من الشواهد، والتي تدلّ على التحريم منذ أول البعثة، وذلك لتضعيفنا أسانيد روايات المجموعة الثانية كلّها، فيما المجموعة الأولى فيها رواية صحيحة السند، وهي الرواية التي جاءت في الشاهد الأول. وغير الحجّة لا يعارض الحجّة.

لكنّ هذه الفرضية تواجه مشاكل، وهي:

المشكلة الأولى: إنّها مبنية على حجّية خبر الواحد الثقة بعنوان مرجعية الوثيقة محضاً، ونحن نرفض هذا المبنى، لاسيما في القضايا التفسيرية والتاريخيّة، ونرى أنّ العبرة بالخبر الموثوق بصدوره. والوثوق مرتبط بجميع العناصر المساعدة والمعاكسة، فلا يمكن فصل خير عن سائر عناصر المشهد.

وهذا إشكال مبنائي، فخير الواحد الفرد لا يكون حجّة مع كلّ هذا الكمّ من الروايات المعارضة، ولو كانت في نفسها ضعيفة الإسناد.

المشكلة الثانية: إنّ هذه الرواية تحتمل - كما قلنا - الاختصاص بالرسول، بقرينة «ملاحاة الرجال»، حيث لم يعهد أنّ تكليفاً مثل هذا اشتهر بين المسلمين في الفترة المكيّة، مما يرجّح أنّ هذا التكليف خاصّ بشخص النبيّ، وتكون المجموعة الثانية من الروايات مرجّحاً لمثل هذا التفسير.

المشكلة الثالثة: إنّ الشواهد القرآنية الثلاثة التي سبق أن استعرضناها بوصفها مرجّحاً لتأخر نزول تحريم الخمر، تواجه هذا الحديث، فتزيد من ضعف وثوقنا به، الأمر الذي ينزله عن مرتبة الظنّ، ولا حجّية لخبر الواحد الذي لا يجوي ظنّ الوفاق، كما تحقّق في أصول الفقه.

المشكلة الرابعة: إنّ هذه الرواية تجعل تحريم ملاحاة الرجال مقدّماً زماناً على تحريم قتل

النفس، والسرقه، والزنا، وأكل مال اليتيم، والربا، وغير ذلك، لهذا تُحمل هذه الرواية وأمثالها على المبالغة في تحريم هذه الثلاثة لا على التقدّم الزمني.

الفرضية الثالثة: أن نُسقط حجية روايات المجموعة الثانية بملاك انسجامها مع منطق المصلحة والمؤامرة لتبرئة الصحابة وبعض الخلفاء، فيما روايات المجموعة الأولى سالمة من هذا.

لكنّ هذه الفرضية تواجه مشكلات:

أولاً: إذا صحّت المرجّحات الثلاث القرآنية التي ذكرناها والفهم القرآني الذي خرجنا به، سوف يكون بنفسه مرجّحاً لروايات الطائفة الثانية بملاك موافقة القرآن، وهو مقدّم على الملاكات السابقة، بما فيها ملاك المصلحة.

ثانياً: إذا صحّ منطق المؤامرة، فلماذا رووا هذه الروايات أساساً في كتبهم وتناقلوها، ثم برّروها بتأخر نزول التحريم، مع أنّه كان بإمكانهم إهمالها حتى تُنسى وتصبح أخباراً قليلة التداول، وفي هذه الحال يكون ذلك أفضل لهم، فإذا كانت هذه من روايات مثالب الصحابة فلماذا أوردوها ماداموا مسكونين بمنطق المؤامرة؟ مع أنّ بعضهم حاول تبرئة أبي بكر من شرب الخمر، كما حاولت الشيعة تبرئة عليّ من ذلك.

فقد يقال بأنّ روايتهم هذه المجموعة من الروايات دليل صدقهم؛ لأنها على غير مصلحتهم، ما لم يدع شخصٌ تظافر النقل التاريخي إلى حدّ لم يعد يمكنهم معه إنكاره! وهو بعيد؛ إذ نحن لم نعرف قصة شربهم للخمر إلا من خلال هذا النوع من الروايات، فلو كانت القصة متداولة خارج سياق تأخر نزول تحريم الخمر، لوصل إلينا شيء من ذلك، مع أنّه لم يصل شيء حسب الظاهر.

ثالثاً: كما يُجتمل أن تكون روايات المجموعة الثانية موضوعة لصالح تبرئة الصحابة من طرف أنصار حزب الخلافة، كذلك يجتمل أن تكون روايات المجموعة الأولى موضوعة لصالح ذمّ الصحابة وجرحهم من طرف أنصار المعارضة، فكيف استطعنا التمييز سوى بالنصّ القرآني؟ وقد تقدّم أنّه لصالح المجموعة الثانية فضلاً عن كثرتها العددية.

## نتائج البحث في مسار تحريم الخمر في القرآن الكريم

يمكن صياغة ما توصلنا إليه في البحوث المتقدمة على الشكل الآتي:

- ١ - لقد ثبتت حرمة الخمر حرمةً جليّةً بالنصّ القرآني في آية سورة المائدة.
- ٢ - إنّ المقدار المؤكّد هو أنّ التحريم كان نازلاً في المدينة المنورة، أمّا نزوله قبل ذلك فلا يوجد ما يُثبتته.
- ٣ - إنّ المسلمين كانوا - بعضٌ منهم - يشربون الخمر، أو المسكر غير الخمري، قبل نزول التحريم.
- ٤ - إنّ الآيات الأخرى لا تدلّ على تحليل شرب الخمر، بل هي ساكتة عنه مع نوع غمز فيه وتضعيف.
- ٥ - بهذا كلّ نرجح فرضيّة التدرّج في بيان حرمة الخمر في القرآن الكريم، وهي التي يظهر الميل إليها من غالبية علماء المسلمين، بمن في ذلك بعض علماء الإمامية<sup>(١)</sup>.
- ٦ - إنّ الصورة التي يقدّمها لنا القرآن عن سلبية الخمر وشرّيته لا تطابق الصورة التي يقدّمها لنا الحديث؛ فالقرآن لا يعتبر هذا الشراب بنفسه فيه مشكلة أو لا خير فيه أبداً ولا منفعة، لكنّه يسدّ طريقه منعاً لاستغلال الإنسان له بما يفضي لمشاكل، أمّا الحديث الشريف فهو يقدّم الخمر شراً مطلقاً لا خير فيها، بل لا فائدة من ورائها حتى في عمليّات العلاج الطّبي وغير ذلك. وهذا موضوع يستحقّ النظر فيه وتحليله بعمق، وسيأتي - بحول الله - ما يفيد في الفصول اللاحقة.

### ثالثاً: هويّة الخمر: ما هي؟ وما هو المشروب المحرّم في الشرع القرآني؟

يحظى هذا البحث بأهميّة من حيث كونه يحدّد ما هو المشروب المسكر المحرّم شره في القرآن الكريم، فالقرآن استخدم حول هذا الموضوع عنوان «الخمر» في الآية التي فهمنا منها التحريم، كما استخدم في الآيات الأخرى التي رجّحنا أنّها مهّدت لتحريم الخمر، عنوان الخمر أيضاً، وكذلك عنوان السكر والسكرارى.

(١) انظر- على سبيل المثال -: ناصر مكارم الشيرازي، الأمل ٤: ١٣٨ - ١٤١؛ ويوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة: ١٠٢٩؛ والبلاغي، آلاء الرحمن ٢: ١١٦؛ وقد ذكر الفيض الكاشاني ما يفهم منه قبوله بتأخر النزول أيضاً، فانظر له: الأصفي ١: ٢٩٦.

من هنا، يغدو من الطبيعي السؤال عن هوية هذا المشروب المحرّم في الشريعة الإسلامية، وهو ما يفيد أيضاً في مسألة نجاسة الخمر وحدود هذه النجاسة على تقدير ثبوت نجاسة الخمر.

ولفهم هذا الموضوع، توجد ثلاثة مستويات:

١ - مستوى المرجعية اللغوية المعجمية.

٢ - مستوى المرجعية التاريخية.

٣ - مستوى المرجعية اللغوية الحديثة.

وبعد ذلك نحاول الوصول إلى نتيجة بعون الله سبحانه.

### ١. مستوى المرجعية اللغوية المعجمية

في البداية علينا الذهاب خلف كلمات اللغويين، ثم نبدأ بالحديث حول الموضوع، لنرى ما هي الخمر في لغة العرب؟

يقول الفراهيدي: «خمر: اختمر الخمر: أي أدرك.. وخمرتها ما غشي المخمور من الخمار والسكر.. وأخمره البيت: ستره، وخمرت البيت أي سترته..»<sup>(١)</sup>.

فالفراهيدي لم يُشر إلى نوعية شراب الخمر، بقدر ما أشار إلى مصدر الاشتقاق، وهو الستر، فهي سميت كذلك لسترها العقل، أي لخلقها حالة السكر.

ويذكر الجوهري في الصحاح بيتاً من الشعر هو:

«فَإِنْ تُسَقِّ مِنْ أَعْنَابٍ وَجَّ فَإِنَّا

لَنَا الْعَيْنُ تَجْرِي مِنْ كَسَيْسٍ وَمِنْ خَمْرٍ»<sup>(٢)</sup>.

والكسيسُ نبيذ التمر، وظاهره التمييز بين الخمر والنبيذ، ولو ظهوراً أولاً، وإن أُطلق

الكسيس أيضاً على اللحم المجفف<sup>(٣)</sup>.

لكن قال أبو منصور الجواليقي (٥٣٩هـ): «قال أبو محمد: «والكسيس السكر» وأنشد: فإن

(١) العين ٤: ٢٦٢ - ٣٦٣.

(٢) الصحاح ١: ٣٤٧؛ ولسان العرب ٢: ٣٩٧.

(٣) الصحاح ٣: ٩٧١؛ وتاج العروس ٨: ٤٤٧.

تسق من أعناب وَّجِّ فإننا \* لنا العين تجري من كسيس ومن خمر. الكسيس قيل: هو شراب يتخذ من الذرة أو الشعير، وقال أبو عمرو: والكسيس من أسماء الخمر. قال: وهي القنديد، وأما السكر فقال أبو عبيد: السكر نقيع التمر الذي لم تمسه النار، ووجَّ: الطائف، وبها كروم كثيرة، وأراد فإن تسق من ماء أعناب وَّجِّ، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه<sup>(١)</sup>.

وقال الجوهري: «خمرة وخمر وخمور، مثل تمرة وتمر وتمور. يقال: خمرة صرف. قال ابن الأعرابي: سميت الخمر خمراً؛ لأنها تركت فاختمرت. واختارها تعبير ريجها. ويقال: سميت بذلك لمخامرتها العقل.. والخمير والخميرة: الذي يُجعل في العجين.. والتخمير: التغطية..»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «السقرقع: تعريب السكركة ساكنة الرءاء، وهي خمر الحبش تتخذ من الذرة»<sup>(٣)</sup>. وقال ابن فارس: «خمر: الخاء والميم والرءاء أصل واحد يدل على التغطية والمخالطة في ستر، فالخمر الشراب المعروف. قال الخليل: الخمر معروفة واختارها إدراكها وغليناها.. وامرأة حسنة الخمرة أي الخمار..»<sup>(٤)</sup> وذكر مثل ما تقدم.

وقال: «كوس.. فأما الكأس فيقال: هو الإناء بما فيه من خمر..»<sup>(٥)</sup>. وقال ابن منظور: «.. وانتبذته: اتخذته نبيذاً، وسواء كان مسكراً أو غير مسكر فإنه يقال له نبيذ، ويقال للخمرة المعتصرة من العنب: نبيذ، كما يقال للنبيذ خمر»<sup>(٦)</sup>.

وقال في موضع آخر: «.. والخمر: ما أسكر من عصير العنب؛ لأنها خامرت العقل، والتخمير: التغطية.. والمخامرة: المخالطة. وقال أبو حنيفة: قد تكون الخمر من الحبوب، فجعل الخمر من الحبوب. قال ابن سيده: وأظنه تسميحاً منه؛ لأن حقيقة الخمر إنما هي العنب دون سائر الأشياء. والأعرف في الخمر التأنيث.. والعرب تسمي العنب خمراً؛ قال: وأظن ذلك

(١) الجواليقي، شرح أدب الكاتب: ٢٣٧؛ وانظر: لسان العرب ٦: ١٩٦؛ وتاج العروس ٨: ٤٤٧.

(٢) الصحاح ٢: ٦٤٩ - ٦٥٠.

(٣) المصدر نفسه ٣: ١٢٣٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢: ٢١٦ - ٢١٧.

(٥) المصدر نفسه ٥: ١٤٦، ١٤٧.

(٦) لسان العرب ٣: ٥١١.

لكونها منه، حكاه أبو حنيفة قال: وهي لغة يمانية، وقال في قوله تعالى: إني أراني أعصر خمراً إنَّ الخمر هنا العنب.. والخمر: ما خمر العقل، وهو المسكر من الشراب..<sup>(١)</sup>، وذكر قريباً مما تقدّم أيضاً.

وقال الفيروزآبادي: «الخمر: ما أسكر من عصير العنب، أو عام، كالخمرة، وقد يذكّر، والعموم أصح؛ لأنها حرّمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البسر والتمر..»<sup>(٢)</sup>. ويرجح الفيروزآبادي تعميم كلمة الخمر؛ انطلاقاً من معطى تاريخي سوف نتعرّض له قريباً بحول الله. واستخدام الدليل شاهد وقوع منازعة لغوية في الموضوع، وأنّه ليس بديهيّاً واضحاً لغةً.

وقال الطريحي: «النبذ: ما يُعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير وغير ذلك. يقال: نبذت التمر والعنب: إذا تركت عليه الماء ليصير نبذاً..»<sup>(٣)</sup>. وقال: «الخمر معروف.. والخمر فيما اشتهر بينهم: كلّ شراب مسكر، ولا يختصّ بعصير العنب..»<sup>(٤)</sup>.

هذه هي أبرز كلمات اللغويين المعجميين، ونستنتج منها الآتي:  
أولاً: إنّ أصل كلمة «الخمر» من التغطية والستر، وبهذا الجذر المعنوي استعملت في مواضعها المختلفة كالخمار والخمرة والتخمير وغير ذلك، وهذا واضح من كلمات اللغويين ومن تصريح ابن فارس أيضاً.

ثانياً: إنّ العصير العنبي المعروف هو مقدار لا نقاش فيه من حيث تسميته في لغة العرب بالخمر، فلم يقل أحد بأنّ إطلاق لفظ الخمر عليه مجاز مثلاً، وإنّما الكلام في اختصاص هذه الكلمة به أو شمولها له ولغيره.

ثالثاً: يظهر من بعض الكلمات والأشعار تمييز واضح بين الخمر والنبذ، لكن في كلمات

(١) المصدر نفسه ٤: ٢٥٤-٢٥٩.

(٢) القاموس المحيط ٢: ٢٣.

(٣) مجمع البحرين ٣: ١٨٩.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٢٩٢.

أخرى إطلاق الخمر على النبيذ وبالعكس كما جاء في كلام ابن منظور.  
 رابعاً: نجد بعض الاختلاف في الكلمات، فتارةً يجري تعريف الخمر على أنها ما يتخذ من العنب، وأخرى على أنها كل شراب مسكر، وهذا الأمر يفتح على احتمالات في معنى الكلمة:  
 الاحتمال الأول: إنَّ الخمر حقيقة في العصير العنبي، لكنها تُستعمل في غيره بجامع السكر مجازاً.

الاحتمال الثاني: إنَّ الخمر حقيقة في المعنى الأعم الشامل لمطلق المسكر، ويُطلق على المتخذ من العنب لكونه أحد المصاديق، وعندما عُرِّف به كان ذلك للكثرة والغلبة القائمة على اتخاذ المسكر من العنب.

الاحتمال الثالث: إنَّ الخمر مشتركٌ لفظي بين العام (مطلق المسكر)، والخاص (العصير العنبي)، فيُستعمل فيهما على نحو الحقيقة.

والفرق بين الاحتمالات أنه على الاحتمال الأول والثالث يصعب الحكم بحرمة المسكر غير العنبي من الآية القرآنية مع عدم وجود شاهد أو قرينة، وأمّا على الاحتمال الثاني فتثبت الحرمة للجميع بنفس نصّ الآية والروايات العامة المشابهة لها.  
 والقدر المتيقن من بين الاحتمالات الثلاثة هو صحّة إطلاق الخمر على ما يشمل العصير العنبي حقيقةً بلا قرينة، أمّا غيره فغير محرز فنقول: إنَّ اللغة تعطينا تحريم العصير العنبي من الآية لا غير.

لكن في المقابل يمكن أن يُفهم من سياق الآية الكريمة من سورة المائدة - مع ضمّ توصيف السكّر والسكرى في الآيات الأخرى - أنّ المحرّم فيها هو ما كان مسكراً، أي المعنى الأعم للخمر لغّةً، فكُلّ شيء يفضي بطبعه إلى الإسكار وحصول العداوات والصدّ عن ذكر الله، فهو المراد بالحرمة، والقضية ليست قضية مشروب خاص، بل هي مطلق مشروب يُفضي للسكّر وذهاب العقل بحيث يؤدّي إلى تردّي العلاقات الاجتماعية والروحية ولو في الغالب، كما تقدّم.

نعم، المشروب الذي لا يُسكر عادةً يصعب شمول الآية القرآنية له بهذا السياق حيث لا يكون من العصير العنبي، فلو قيل بأن النبيذ لا يُسكر أو منه ما لا يُسكر، فيصعب الحكم



بحرمته من هذه الآية الكريمة، فيما يمكن الحكم بحرمة الكحول المصنوعة المسكرة بطبعها ولو لم تتخذ من العنب لو تحقّق ذلك بعد صدق عنوان الخمر لغةً عليها بالمعنى الأعم لا مطلقاً، وسيأتي.

ويتأيد ما نقول - بما يعمّ حتى غير المشروبات المسكرة - ببعض الروايات التي تفيد أنّ الخمر حرّمت لفعالها لا لذاتها أو اسمها، ففي صحيحة علي بن يقطين - ومثله أخبار آخر - عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لإسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر»<sup>(١)</sup>.

وقد روي هذا الخبر في بعض مصادر الحديث عند أهل السنّة منقولاً عن جعفر بن محمد (بن محمد) من ولد عليّ، عن بعض أهل بيته أنّه سأله عائشة عن النبيذ فقالت: «يا بنيّ، إنّ الله لم يحرم الخمر لإسمها، وإنّما حرّمها لعاقبتها، وكلّ شراب يكون عاقبته كعاقبة الخمر، فهو حرام كتحرّيم الخمر»<sup>(٢)</sup>.

هذا كلّه على مقتضى كلمات اللغويين، وهي المرحلة الأولى من البحث وليست النهائية فانتظر.

## ٢. مستوى المرجعية التاريخية

ونقصد بها بعض النصوص التي تفيد أنّ الخمر حين نزلت فيها آية التحريم ما كان متعارفاً فيها شراب العنب، أو فنقل: كان المتعارف فيها غير شراب العنب، وهذا يعزز فرضية أنّ المراد بالخمر في الآية مطلق المسكر، أي المعنى العام للكلمة في لغة العرب.

وأبرز هذه الشواهد:

١ - خبر عبد الله بن عمر، أنّه قال: «نزل تحريم الخمر وإنّ في المدينة يؤمّئذٍ خمسة أشربة، وما فيها شراب العنب»<sup>(٣)</sup>.

(١) الكافي ٦: ٤١٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٢.

(٢) سنن الدارقطني ٤: ١٧١؛ والذهبي، تنقيح التحقيق ٢: ٣٠٦؛ والزيلعي، نصب الراية ٦: ٢٢١.

(٣) صحيح البخاري ٥: ١٨٩؛ ونيل الأوطار ٩: ٥٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩١؛ والبايجي، التعديل

فهذا النصّ يعطي أنّ المتداول في المدينة لحظة نزول التحريم فيها هو سائر المسكرات غير شراب العنب.

وهذا أمرٌ منطقي تاريخياً، فإنّ المدينة خالية عادةً من شجر العنب - كما يقول ابن تيمية<sup>(١)</sup> - وغالب ما عندهم هو التمور وأنواعها، فمن المتوقع منطقياً ندرتها وجود خمر العنب في أوساطهم. وقد اشتهر بالأعنانب كلّ من القصيم والطائف، وكلاهما تبعد عن المدينة حوالي ٥٠٠ كلم، فضلاً عن مثل هجر والأحساء، وإذا أخذنا بعين الاعتبار حركة التجارة فإنّ المدن التي اشتهرت بالتجارة أكثر كانت مكة والطائف، حتى ضرب المثل بزيب الطائف كما ذكر الحموي<sup>(٢)</sup>. والمدينة تُعرف بالتمر والحبوب والخضر وتعتمد زراعتها على الآبار والعيون، وآية ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ تفيد اشتهار تداول المسكر الذي من النخيل الذي اشتهرت به المدينة.

كما أنّ الكروم والأعنانب تحتاج أكثر لمياه المطر من مياه الآبار، لهذا من الطبيعي أن تقلّ الأعنانب في مثل المدينة؛ لأنها ستكون زراعة محدودة من جهة؛ نظراً للمناخ، أو يكون العنب مستورداً من الطائف أو الأحساء أو الشام ونحو ذلك، وسيكون مرتفع الثمن نسبةً لخمور التمر، مما يعني أنّه لن يتناوله إلا أصحاب الأوضاع المائيّة الأفضل، فيما العموم يعتمدون على ما هو أرخص، وهو خمر التمور والبسر وغير ذلك.

٢ - ٣- خبر أنس بن مالك، قال: «حرّمت علينا الخمر حين حرّمت وما نجد - يعني بالمدينة - خمر الأعنانب إلا قليلاً، وعامةً خمرنا البسر والتمر»<sup>(٣)</sup>.  
ومثل هذا النصّ نصّ آخر عن أنس أيضاً يقول: «لقد أنزل الله الآية التي حرّم الله فيها الخمر وما بالمدينة شراباً يُشرب إلا من تمر»<sup>(٤)</sup>.

والتجريح ٢: ١٠٠٠.

(١) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٣٤: ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان ٤: ٩، قال: «فيها من العنب العذب ما لا يوجد مثله في بلدٍ من البلدان، وأما زيبها فيضرب بجنسه المثل».

(٣) صحيح البخاري ٦: ٢٤١؛ ونيل الأوطار ٩: ٥٧.

(٤) صحيح مسلم ٦: ٨٩؛ وابن حبان، الثقات ٤: ١٠٧.

وهذا النصّ يوضح - كما يقول الزيلعي<sup>(١)</sup> - بأنّ المراد من حديث ابن عمر المتقدّم من نفي شراب العنب، هو المبالغة المتعارفة في لغة العرب. ولعلّ أهل المدينة كانوا يأتون بخمر العنب من خارج المدينة، ولهذا كان قليلاً جداً بينهم.

وهذا النصّ وسابقه وغيرهما حاول بعض الأحناف المنتصرين لتخصيص الخمر بشراب العنب أن يفهموها على أنّها جاءت في سياق بيان حكم سائر المسكرات، لا في مقام بيان الإطلاق اللغوي، فليس الصحابة الناقلون هنا لهذه الأخبار بالذين يريدون بيان اللغة العربيّة، بل هدفهم بيان الحكم.

لكنّ هذا الكلام، وإن كان صحيحاً من حيث المبدأ، لكنه لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً؛ لأنّ الصحابي الذي ينقل لنا هذه المعطيات التاريخية يقوم في الحقيقة بتعزيز إرادة المعنى العام للخمر من الآية القرآنية الكريمة؛ إذ نزول الآية في ظرف عدم وجود أو ندرة وجود شراب العنب بينهم، ثم إراقتهم ما في أوانيهم وحدوث تفاعل مع الموضوع، ذلك كلّ شاهد أنّ العرب في المدينة فهموا المعنى العام للكلمة، والذي هو محتمل لغةً ويساعد عليه الجذر الاشتقائي لها، وإلا لكان من المفترض أن تكون هذه الآية غير معنيين بها في حياتهم اليومية لحظة نزولها، مع أنّ كلّ الشواهد تؤكّد أنّهم أبدوا ردّة فعل على إثر نزولها.

هذا هو المراد من الاستدلال بمثل هذه الشواهد، لا القول بأنّ الصحابة لم يكونوا بصدد بيان شرح معجميٍّ لكلمة: خمر.

٤ - خبر أنس بن مالك، قال: «ما كان لنا خمرٌ غير فضيخكم هذا الذي تسمّونه الفضيخ، فأنيّ لقائم أسقي أبا طلحة وفلاناً وفلاناً، إذ جاء رجل فقال: وهل بلغكم الخبر؟ فقالوا: وما ذلك؟ قال: حرّمت الخمر. قالوا: أهرق هذه القلال يا أنس، فما سألوا عنها ولا راجعوها»<sup>(٢)</sup>.

والفضيخ شراب يكون من التمر. والخبر يرشد إلى أنّ الحضّار فهموا من تحريم الخمر، حرمة هذا الذي يشربونه، وهذا يقوّي ترجيح المعنى العام للكلمة على المعنى الخاص كما هو واضح؛ بل إنّ إخبار أنس أنّه ما كان هناك خمر لهم إلا هذا، يصبّ في معنى الخبرين السابقين

(١) نصب الراية ٦: ٢٢٢.

(٢) صحيح البخاري ٥: ١٨٩؛ وانظر: صحيح مسلم ٦: ٨٨؛ وسنن النسائي ٨: ٢٨٧ - ٢٨٨.

أيضاً، لكن لا بدّ من حمله على المبالغة مثلاً وإلا ناقض خبر ابن عمر المتقدّم.  
 ٥ - خبر أبي الجارود، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، أنّه قال: «.. وإنا كانت الخمر يوم حرّمت بالمدينة فضيخ البُسْر والتمر، فلما نزل تحريمها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله، فقعد في المسجد، ثم دعا بآيتهم التي كانوا ينبذون فيها، فأكفأ كلّها، ثم قال: هذه كلّها خمر، وقد حرّمها الله، فكان أكثر شيء أكفأ من ذلك يومئذٍ من الأشربة الفضيخ، ولا أعلم أكفأ يؤمئذٍ من خمر العنب شيء إلا إناءً واحد كان فيه زبيب وتمر جميعاً، وأمّا عصير العنب فلم يكن يومئذٍ بالمدينة منه شيء»<sup>(١)</sup>.  
 هذا النص يعزّز النصوص السابقة التي تخبرنا عن حال الأشربة في المدينة عند نزول تحريم الخمر.

هذه الشواهد وأمثالها<sup>(٢)</sup> ترجّح المعنى اللغوي العام للكلمة على المعنى اللغوي الخاص، وكلاهما معنى مستعمل كما قلنا.

وفي ظنيّ أنّ جدلاً حصل في العصر الأموي والعباسي حول هذه القضية، وكأنّ هناك من أراد تحليل المسكرات والنبذ من غير العنب، فتصدّى له بعض الصحابة والتابعين، وذلك أنّه قد لفت نظري أنّ الناقلين لهذه القضية هنا هم ثلاثة أشخاص:

عبد الله بن عمر، وقد توفي عام ٧٤هـ.

وأنس بن مالك، وتوفي عام ٩٣هـ.

وأبو جعفر الباقر، وتوفي عام ١١٤هـ.

بينما لم نجد حديثاً في هذه القضية من طرف سائر الصحابة، ممّا يقوّي أنّ الموضوع أثير منذ النصف الثاني من القرن الأوّل الهجري في العصر الأموي؛ وكان الصحابة المتبقون قلّة فتصدّوا للردّ على هذا الأمر. هذا إذا صحّت نسبة هذه الأقوال إليهم.

هذا، ولكن في مقابل هذه المعطيات التاريخية، قد يقال بوجود معطيات تاريخية أخرى على العكس، وعلى رأسها خبر ابن عمر قال: «لقد حرّمت الخمر وما بالمدينة منها شيء»<sup>(٣)</sup>.

(١) تفسير القمي ١: ١٨٠.

(٢) انظر كلمات أخرى لعمر بن الخطاب وغيره في مثل: سنن النسائي ٨: ٢٩٥؛ وصحيح البخاري ٥: ١٨٩، و٦: ٢٤١، ٢٤٢؛ وصحيح مسلم ٨: ٢٤٥؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٢ و..

(٣) انظر: عمدة القاري ٢١: ١٦٦؛ والذهبي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ٢: ٣٠٢.

فهذا الحديث يدلّ على أنّ ابن عمر - وهو رجلٌ عربي - لم يفهم من كلمة الخمر إلا شراب العنب<sup>(١)</sup>، إذ هو الذي لم يكن موجوداً في المدينة كما تقدّم، وهذا ما سوّغ له إطلاق نفي الخمر في المدينة عند نزول التحريم.

كما ورد في خبر سعيد بن المسيّب، قال: قال النبي ﷺ: «الخمر من العنب، والسكر من التمر، والمزر من الذرة، والغبيراء من الحنطة، والبتع من العسل، كلّ مسكر حرام، والمكر والخديعة في النار، والبيع عن تراض»<sup>(٢)</sup>. فهذا النصّ هنا نأخذه بوصفه التاريخي لا بصفته الشرعيّة، وقد ميّز النبي بين الخمر وغيرها معتبراً إياها من العنب، هادفاً من ذلك تعميم التحريم على كلّ مسكر.

وقد حاول العيني فهم الموقف عبر القول بأنّ الخمر هو ما خامر العقل مطلقاً، فالعرب لا تطلق الخمر إلا على ما أسكر، أما الذي لا يُسكر فهو ليس بخمر عندهم إلا شراب العنب<sup>(٣)</sup>، فيكون نفي وجود الخمر في المدينة هو نفي ما كان خمراً مطلقاً وليس إلا شراب العنب.

إلا أنّ الصحيح في التعامل مع هذا الموضوع هو ضمّ الأحاديث إلى بعضها، فابن عمر هو الذي روى لنا فيما تقدّم أنّ تحريم الخمر نزل وفي المدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب، وبضمّ الحديثين إلى بعضهما ينتج أنّ مراده هناك هو أنّ في المدينة يومها أشربة خمسة، ليس فيها الخمر، فيكون ذلك دليلاً على تأييد هذا الحديث هنا لا العكس.

لكنّ الأخذ بهذا الحديث لا يبدو لي واضحاً؛ فإذا لم تكن الخمر موجودةً في المدينة حال نزول التحريم، فما معنى بقية النصوص الدالة على ردّات فعلهم أو أسباب النزول وظروفه وملابساته؟! نعم غاية ما هناك أنه يوجد احتمال أن يكون هذا النص لابن عمر قد جاء مبتوراً، ويكون في الحقيقة بمعنى النصوص السابقة، وهي أنّه لم يكن حين نزول الخمر أيّ شيء من عصير العنب، أما عند نزول تحريم الخمر لم يكن الخمر موجوداً - والخمر لا يطلق إلا على العصير العنبي - فهذا خلاف النصوص الوافرة الأخرى التي أسلفناها في البحوث السابقة.

(١) انظر: سيد محمد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم ٤: ٢٨٣.

(٢) مصنّف الصنعاني ٩: ٢٣٤؛ والمحلى ٧: ٤٨٥.

(٣) انظر: عمدة القاري ٢١: ١٦٦.

ثم ما معنى قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُتَّبِعُونَ﴾؟ ألا يوحى بحالة قائمة ويراد الحَصُّ على تركها أو التهديد مقابل فعلها؟

وأما محاولة العيني، فهي في نفسها منطقيّة، لكنها لا تفسّر لنا كلام ابن عمر هنا، فعندما نقول: «حرّمت الخمر» ثم نقول: «وما بالمدينة من الخمر شيء»، فهذا معناه أنّ القرآن حرّم الخمر الذي هو غير موجود في المدينة، مع أنّه كان في المدينة ما يخامر العقل من شراب البسر والتمر والفضيخ، فلو كان لفظ الخمر يطلق على خصوص شراب العنب الذي لم يكن في المدينة، فهذا معناه تحريم القرآن لخصوص شراب العنب لا مطلقاً، وهذا يعني أنّه لم تعد هناك فائدة من التعميم الذي قدّمه لنا العيني بقوله: إنّ العرب تطلق الخمر على كلّ مسكر حال إسكاره.

وعلى أية حال، يبدو أنّ الأرجحية في الشواهد التاريخية لصالح فهم تعميم الخمر لكلّ مسكر، عنبياً كان أم غير عنبياً.

### ٣. مستوى المرجعية الحديثية

إذا رجعنا إلى الحديث المرويّ عن النبيّ وأهل بيته، فسوف نجد ما يميّز بين الخمر وسائر المسكرات تارةً، والخمر والنيذ أخرى، لكن في المقابل سنجد ما يجعل عنوان الخمر عاماً يشمل الجميع.

### ١.٣. النصوص الحديثية التي تميّز بين الخمر وسائر المسكرات

أما الروايات التي تميّز، فهي كثيرة حتى ادّعى السيد محمد باقر الصدر احتمال بلوغها حدّ الاستفاضة والتواتر<sup>(١)</sup>، ونحن نشير إلى بعضها من طرق الفريقين:

### المجموعة الأولى: نصوص تحريم النبيّ للمسكر، وتحريم القرآن للخمر

وأهمّ هذه النصوص الحديثية:

(١) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى (مجموعة الأعمال) ٣: ٤٥٨.

١ - صحيحة الفضيل بن يسار (على المشهور)، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: «.. وحرّم الله عز وجلّ الخمر بعينها، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كلّ شراب، فأجاز الله له ذلك كلّ..»<sup>(١)</sup>.

والحديث واضح جداً في أنّ ما حرّم في القرآن الكريم كان خصوص الشراب العنبي لا مطلق المسكر؛ إذ بعد عدم شمول الآية لمطلق المسكر يتعيّن تفسير الخمر فيها بالمعنى الأخصّ لغّةً، وهو خصوص الشراب العنبي.

٢ - خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وضع رسول الله دية العين ودية النفس، وحرّم النبيذ وكلّ مسكر»، فقال له رجل: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: «نعم، ليُعلم من يطع الرسول ممّن يعصيه»<sup>(٢)</sup>.

فلو كان تحريم كلّ مسكر قد جاء في القرآن الكريم، لما كان هناك معنى لنسبة التحريم إلى النبيّ، كما هو واضح، بل ذيل الحديث صريح - إذا لم نرجعه للديات بالخصوص - في أنّه لم يأت فيه شيء.

٣ - خبر إسحاق بن عمار (والقاسم بن الوليد)، عن أبي عبد الله الصادق، قال: «.. فحرّم الله الخمر، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ مسكر، فأجاز الله ذلك كلّ..»<sup>(٣)</sup>.

٤ - خبر ربعي، عن القاسم بن محمد، قال: «.. فحرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ مسكر، فأجاز الله ذلك كلّ..»<sup>(٤)</sup>.

٥ - خبر فضيل بن يسار (وصحيحة عبد الله بن سنان) قال: سألته كيف كان يصنع أمير المؤمنين بشارب الخمر؟ قال: «كان يحدّه». قلت: كيف كان يصنع بشارب المسكر؟ قال: «مثل ذلك»، قلت: فمن شرب شربة مسكر كمن شرب شربة الخمر؟! قال: «سواء»، فاستعظمت ذلك، فقال لي: «يا فضيل، لا تستعظم ذلك؛ فإنّ الله إنّما بعث محمّداً رحمة للعالمين،

(١) الكافي ١: ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠١؛ والكافي ١: ٢٦٧.

(٣) بصائر الدرجات: ٣٩٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩٧.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٩٨.

والله أدب نبيه فأحسن تأديبه، فلما اتتدب (انتدب) فوَّض إليه، فحرَّم الله الخمر، وحرَّم رسول الله ﷺ كلَّ مسكر، فأجاز الله ذلك له..»<sup>(١)</sup>.

٦ - خبر عبد الله بن سنان (أو محمد بن عذافر)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «.. وأنزل الله في القرآن تحريم الخمر بعينها، فحرَّم رسول الله ﷺ المسكر، فأجاز الله له ذلك في أشياء كثيرة، فما حرَّم رسول الله فهو بمنزلة ما حرَّم الله»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الحديث نصّ واضح في مستوى ومجال التحريم الوارد في القرآن الكريم وأنه ليس كلَّ المسكر. وتعبير «إن الله أجازَه» لا يعني أن الله بعد تحريم النبيّ قام بتنزيل قرآنٍ بذلك؛ لأنَّ بعض الموارد التي سبقت كأمثلة لهذا الموضوع لا تنسجم إطلاقاً مع ذلك، مثل عدد ركعات الصلاة وغير ذلك، فلاحظ سياق الروايات المعروفة بروايات التفويض وأمثالها.

٧ - خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ..، فقال: «فحرَّم الله الخمر بعينها، وحرَّم رسول الله المسكر من كلِّ شراب..»<sup>(٣)</sup>.

إنَّ هذه المجموعة من الروايات وغيرها تفيد بكلِّ وضوح أن ما جرى تحريمه في القرآن الكريم هو المعنى الأخصّ للخمر لا المعنى الأعم الذي يعني مطلق المسكر، فليس في المقام سوى فهم شراب العنب من الخمر المحرَّم في القرآن الكريم، واللغة كما قلنا تحتل ذلك، بل القدر المتيقن منها ذلك.

وقد يقال في مقابل ذلك أن هذه الروايات تفيد تحريم النبيّ لكلِّ مسكر، لا تحريمه للمسكر الناتج من كلِّ مسكر، وعليه فيمكن القول بأنَّ القرآن - كما فهمنا سابقاً بمناسبة السياق والتعليل - قد حرَّم مطلقاً الشراب العنبيّ بعلّة موجودة في سائر المسكرات حال إسكارها، فيفهم من القرآن أن المراد بالخمر فيه هو شراب العنب، فيما المراد بالمحرَّم بقريئة التعليل هو مطلق المسكر حال إسكاره. والذي فعله النبيّ لم يكن تحريم السكر الآتي من سائر المسكرات، وإنَّما تحريم شرب هذه المسكرات كشراب التمر والبُسْر والذرة والعسل والفضيخ وغيرها ولو

(١) المصدر نفسه: ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٣.



من دون إسكار، بحيث تصبح بنفسها محرمةً. ولعلّ ما يشهد لذلك هو استعظام مثل الفضيل بن يسار وعبد الله بن سنان التوحيد في الحدّ بين شارب الخمر وشارب المسكر، فإنّه لو أريد السكر فيها لما كان هناك موجب للاستغراب، لكن الذي استغرابه هو أنّه كيف يحدّ شارب المسكر ولو لم يسكر مع أنّ هذا غير محرّم في القرآن الكريم إلا في حقّ شراب العنب؟! ولهذا عبّر في الروايات بكلمة «حرّم الخمر بعينها»، في مقابل عدم تحريم المسكر بعينه، بل هو حرام بإسكاره لا بعينه.

وهذا الذي نقوله لا يغيّر من إفادة هذه المجموعة من الروايات خصوص شراب العنب من الخمر في القرآن الكريم، لكنّه لا يضرّ بما خرجنا به سابقاً مما فهمناه في سياق التعليل في الآيات، من أنّ الآية تحرّم كلّ مسكر فعليّ، وبالأحرى تحرّم السكر مطلقاً، وشراب العنب ولو لم يسكر مطلقاً، ولعلّ هذا ما أراده العينيّ في كلامه المتقدّم سابقاً.

وبعبارة أخرى: ما فهمناه سابقاً من القرآن الكريم هو حرمة الخمر بعينها مطلقاً بملاك تردّي العلاقات الاجتماعيّة والروحيّة الناتج عن الإسكار، فيحرم مطلق حالة السكر ولو من غير الخمر، فإذا جاءت هذه الروايات هنا فغاية ما تفيد تحريم النبي لمطلق المسكر ولو لم يسكر، وهذا معنى سائر النصوص في أنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام وغير ذلك.

### المجموعة الثانية: نصوص عطف النبيذ أو المسكر على الخمر

إنّ هذه المجموعة تفيد عبر العطف مغايرة الخمر للنبيذ والمسكر.

ومهمّ هذه الروايات:

١ - خبر عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي في بيت فيه خمرٌ أو مسكر»<sup>(١)</sup>، وفي مصدرٍ آخر جاء النصّ الآتي: «لا تصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر؛ لأنّ الملائكة لا تدخله، ولا تصلّ في ثوب أصابه خمرٌ أو مسكر حتى تغسل»<sup>(٢)</sup>.

٢ - مرسل يونس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أصاب ثوبك خمرٌ أو نبيذٌ مسكر

(١) الكافي ٣: ٣٩٢.

(٢) الاستبصار ١: ١٨٩؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٧٨.

فاغسله..»<sup>(١)</sup>.

٣ - خبر زكريا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خميرٍ أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير.. قلت: فخمير أو نبيذ قطر في عجين أو دم..<sup>(٢)</sup>.

إلى غيرها من الروايات التي يظهر منها التمييز بين الخمر والمسكرات الأخرى، وبينه وبين النبيذ، مما يفهم منه أن الخمر خاص بشراب العنب.

### المجموعة الثالثة: نصوص السؤال عن تساوي حكم الخمر والنبيذ

وأكتفي هنا بمثال واحد يعبر عن هذه المجموعة، وهو خبر محمد بن عبدة النيسابوري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء؟ فقال: «نعم»، قلت: فالحدّ فيهما سواء؟ فقال: «سواء»<sup>(٣)</sup>.

بناءً على هذا كله، يمكن القول بأن المجموعات الحديثية دالة على مركزية التمييز بين الخمر والمسكر، وهذا ما يُثبت تخصيص الخمر بالشراب العنبي.

### مشكلة العنصر الزمني في الدلالة اللغوية في بعض المجموعات الحديثية المتقدمة

لكن قد تناقش هذه المجموعات الحديثية - غير المجموعة الأولى - بأن غاية ما تفيد هو التمييز بين الخمر والمسكر والنبيذ في القرن الثاني الهجري؛ لأن كل هذه الروايات ترجع إلى القرن الثاني الهجري مع الإمام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ومن بعده من الأئمة، وفي تلك الفترة كان الجدل قد ظهر حول شمول الخمر لغير شراب العنب، فلعله حصل تحوّل بحيث صاروا مضطرين للتمييز بين عنوان الخمر بوصفه إطلاقاً عاماً وهو بوصفه إطلاقاً خاصاً، فلا تكون هذه الروايات شاهداً على التمييز اللغوي في العصر النبوي.

نعم، المجموعة الأولى مهمّة جداً، وهي - وفق الفهم الذي قدّمناه - مفيدة في الدائرة التي أشرنا إليها.

(١) الكافي ٣: ٤٠٥؛ والاستبصار ١: ١٨٩.

(٢) الكافي ٦: ٤٢٢، وتهذيب الأحكام ١: ٢٧٩، و٩: ١١٩.

(٣) الكافي ٦: ٤١٠.

### ٢٠٣. النصوص الحديثية التي تدمج بين الخمر وسائر المسكرات

في مقابل المجموعات الحديثية الثلاث المتقدمة، تظهر مجموعة حديثية معارضة لها، وأهم رواياتها هو الآتي:

١ - خبر عبد الرحمن بن الحجاج (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والتبع من العسل، والمزر من الشعير، والنبذ من التمر»<sup>(١)</sup>.

٢ - مرسل الحضرمي، عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «الخمر من خمسة أشياء: من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل»<sup>(٢)</sup>، ولا بد أنه يقصد بذلك المفروغية عن العنب.

٣ - خبر ابن عمر، قال: «الخمر من خمسة أشياء: من التمر والحنطة والشعير والعسل والعنب»<sup>(٣)</sup>.

٤ - خبر عطاء بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر»<sup>(٤)</sup>.

وهذا الحديث - المقطع - مروى بعينه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في مصادر أهل السنة كذلك بطريق ابن عمر تارة، وعائشة أخرى، وقيس بن سعد بن عبادة ثالثة وغيرهم<sup>(٥)</sup>.

(١) المصدر نفسه ٦: ٣٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٠١.

(٢) الكافي ٦: ٣٩٢.

(٣) سنن النسائي ٨: ٢٩٥؛ وابن عبد البر، الاستذكار ٨: ٢٢؛ والسنن الكبرى ٣: ٢١١، ٤: ١٨١؛ وقد أدرجنا هذا الخبر في قسم الحديث؛ لأن لسانه كذلك لا إخباراً عن واقع تاريخي.

(٤) الكافي ٦: ٤٠٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١؛ وانظر: مستدرک الوسائل ١٧: ٥٨؛ وعوالي اللثالي ١: ١٣٧، ١٧٨، ٢٣٨، ٢: ١٨.

(٥) انظر: مسند أحمد ٢: ١٦، ٢٩، ٣١، ٩٨، ١٠٥، ١٣٧؛ وسنن النسائي ٨: ٢٩٦ - ٢٩٧، ٣٢٥؛ ومجمع الزوائد ٣: ٥٩؛ ومسند أبي يعلى الموصلي ٣: ٢٦؛ وصحيح ابن حبان ١٢: ١٩١ - ١٩٢؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٦٢، ١٦٣ - ١٦٤؛ وصحيح مسلم ٦: ١٠٠ - ١٠١؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٤؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٢؛ وسنن البيهقي ٨: ٢٨٨، ٢٩٣ - ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٦، و١٠: ٢١٣، وغيرها من المصادر الكثيرة.

٥ - رسالة الإمام الرضا عليه السلام إلى المأمون، وجاء فيها أيضاً: «.. وتحريم الخمر قليلها وكثيرها، وكل مسكر خمر..»<sup>(١)</sup>.

٦ - خبر ابن عمر، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «من الخنطة خمر، ومن التمر خمر، ومن الشعير خمر، ومن الزبيب خمر، ومن العسل خمر»<sup>(٢)</sup>، وهو مروى أيضاً عن النعمان بن بشير. وقال ابن حجر: «قوله: باب الخمر من العنب وغيره، كذا في شرح ابن بطلال، ولم أر لفظ «وغيره» في شيء من نسخ الصحيح، ولا المستخرجات ولا الشروح سواء. قال ابن المنير: غرض البخاري الرد على الكوفيين إذ فرّقوا بين ماء العنب وغيره، فلم يجرّموا من غيره إلا القدر المسكر خاصّة، وزعموا أنّ الخمر ماء العنب خاصّة..»<sup>(٣)</sup>.

ولكنّ هذه الروايات كما يمكن فهمها إخباراً عن الخمر وسعة المراد فيها ليشمل سائر المسكرات، يمكن أن يكون المراد منها الحكومة والتنزيل، أي إنّ هذه الأشياء محكومة بحكم الخمر في الحرمة، وتكون هذه النصوص النبويّة من نصوص التحريم النبويّ لكل مسكر بإدراجه تحت الخمر حكماً، كما أفادت روايات المجموعة الأولى منها.

بل الأقرب أن يكون المراد منها التنزيل؛ إذ ما فائدة أن يُخبر النبيّ بشمول الخمر لهذه الأشياء على فرض أنّ كلمة الخمر يفهمها العربي شاملةً لهذه الأشياء؟ ما لم يكن هناك تردّد في الكلمة لغةً بين الخاصّ والعام، ووقع لغطّ في المراد القرآني، فشرح النبيّ المراد من الكلمة هنا. بل حتى لو لم نقبل التنزيل بهذه الطريقة، يمكن فرض أنّ النصّ أراد إطلاق الخمر وإرادة المعنى الأعم منها، لا النظر إلى الآية وتفسيرها بالمعنى الأعم. والإطلاق الأعمّ جائز لغةً كما تقدّم.

### استنتاجات ومعالجات في ضوء المرجعيّات اللغويّة والتاريخيّة والحديثيّة

بناءً على مجمل ما تقدّم، يفترض أن نصل إلى النتائج الآتية:

(١) تحف العقول: ٤٢٢.

(٢) مسند أحمد ٢: ١١٨؛ و٤: ٢٦٧، ٢٧٣؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١١٢١؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٧؛ والمستدرک ٤: ١٤٨؛ والنسائي، السنن الكبرى ٤: ١٨١؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٨: ٣٠٨؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٦٨؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٤٧٤.

(٣) فتح الباري ١٠: ٢٩.

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ١٠١

أولاً: إنَّ المرجعيَّة اللغويَّة المعجميَّة تحتل المعنيين: العام والخاص. والقدر المتيقن من الإرادة هو المعنى الأخص، فتكون نتيجة البحث المعجمي اليقين بإرادة شراب العنب وعدم إحراز إرادة الأعم من الآية، نعم التعليل الموجود في الآية يمكنه هو أن يوسِّع الحكم لا أنَّ كلمة الخمر في الآية استعملت في المعنى العام بالضرورة.

ثانياً: إنَّ المرجعيَّة التاريخيَّة تميل إلى توسعة معنى الخمر (فضلاً عن المحرَّم في القرآن) ليشمل مطلق المسكر ولو أُخذ من التمر والبسر والعسل والذرة وغير ذلك فضلاً عن شراب العنب.

ثالثاً: إنَّ المرجعيَّة الحديثيَّة تحسم - في المجموعة الأولى فيها بشكل أخص - اختصاص الخمر في القرآن الكريم بالشراب العنبي؛ لأنَّها تحصر تحريم كل مسكر بالنبي.

وعليه، فكيف يمكن التوفيق والخروج باستنتاج؟

الظاهر أنَّه لا تناقض بين المعطى المعجمي وكل من المعطى التاريخي والحديثي على حدة؛ لأنَّ المعطى المعجمي يحتمل المعنى الأخص، ويتحمَّله، فيتناسب مع المعطى الحديثي، تماماً كما يحتمل المعنى الأعم ويتحمَّله فيتناسب مع المعطى التاريخي.

وهذا يعني أنَّنا في الحقيقة أمام تعارض المعطيين التاريخي والحديثي، وللخروج من مشكلة هذا التعارض، يمكن أن نختار أحد الخيارات الآتية:

الخيار الأول: تساقط هذه الشواهد المتعارضة، والرجوع إلى نص الآية الشريفة فيما نفهمه من دلالتها، والذي هو إمَّا حرمة مطلق السكر لا مطلق المسكر، بقرينة الآية اللاحقة، أو حرمة مطلق المسكر، أو الأخذ بالقدر المتيقن من دلالة الآية وهو تحريم شراب العنب خاصَّة كونه يفضي إلى مفسد، وعدم فهم الإطلاق من التعليل.

الخيار الثاني: التوفيق بينهما بحمل تحريم النبي لمطلق المسكر بعينه ولو لم يُسكر مع تحريم القرآن لشراب العنب مطلقاً بالآية الأولى، ولمطلق السكر في آية التعليل الثانية من سورة المائدة، وهذا ما طرحناه سابقاً، ولعلَّه مراد العيني.

الخيار الثالث: ترجيح المعطى التاريخي بقرينة السياق القرآني وآية التعليل، فتكون الأخبار الحديثيَّة غير متوالمة مع النص القرآني، فتُطرح جانباً.

وقد يترجَّح من مجمل البحوث السابقة هو القول بأنَّ نصوص القرآن الكريم حول الخمر

والسكر لو أخذت مع بعضها يفهم منها تحريم شراب العنب يقيناً، مع تحريم مطلق السكر الفعلي، وبهذا الاستنتاج نفهم مختلف الظواهر مثل:

١ - شمول الحكم لكل ما خامر العقل وغطاه.

٢ - ردّة فعل الصحابة؛ لأنّ الأشربة التي كانت متداولة بينهم كانت تستعمل للسكر عادةً،

ولو لم تكن شراب العنب.

٣ - ما الذي حرّمه النبيّ بالضبط، وأنّه حرّم نفس المادّة التي يأتي منها السكر عادةً ولو لم

تكن شراب عنب.

وعبر هذا يمكننا التوفيق بين المعطيات المختلفة، خاصّة مع تعبير الآية القرآنيّة: ﴿وَدَخَلَ

مَعَهُ السُّجْنُ فَتَيَّانٌ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا..﴾ (يوسف: ٣٦)، فإنّ مفهوم العصر في

الخمر يكون عادةً من خلال العنب، لا من خلال النبيذ، فتأمل جيّداً.

وعليه، فقرآنيّاً يحرم السكر، وعلى أبعد تقدير تحريمه مع تحريم شراب العنب خاصّة، أمّا

المسكرات غير شراب العنب كالنبيذ وغيره فهي في نفسها ليست محرّمة ما لم تبلغ حدّ الإسكار

الفعلي، بمعنى صيرورة الشارب لها سكراناً بالفعل، وإنّما يثبت تحريمها بالمعطيات التاريخيّة

والحديثيّة.

قد يقال: لا تقبل هذه النتيجة، بل نرى أنّ المحرّم بقريّة التعليل مطلق السكر خاصّة، وأنّ

شراهم كان يفرض عادةً إلى السكر وما حرّمه النصّ القرآني هو هذه الحالة المتعارفة بينهم والتي

يغيب فيها الإنسان عن عقله ويبلغ به صدور أيّ فعل منه، لا مطلق حالة النشوة بسبب

المشروب المسكر - تماماً كقول من قال بأنّ المحرّم في الغناء هو هذه الظاهرة التي كانت رائجة

في العصر العباسيّ من اختلاط الرجال بالنساء وإقامة الحفلات الماجنة وغناء المغنيات ورقص

الراقصات لا مجرّد الصوت مع ترجيح ولو من دون ذلك - فيقال هنا بأنّ ما حرّمته الشريعة

القرآنيّة هو هذه الظاهرة في الأشربة أو هذا المستوى من الشرب الملازم عادةً لحالة السكر

وغياب العقل، سواء في شراب العنب أم غيره، وهي أخصّ بكثير من مطلق شرب المسكر، أمّا

نفس الأشربة بما هي هي فليست محرّمة إلاّ بدليل السنّة التي حرّمت ذات المسكرات ولو

القليل منها، ويكون تحريم القرآن للخمر هو تحريمه للسكر؛ لأنّ السكر هو ما يحقّق وصف

الخمرية والتغطية، ويكون تحريم السنّة للمسكر مطلقاً هو تحريم نفس الأشربة بما فيها شراب

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطفمة والأشربة.....١٠٣

العنب ولو لم يكن معها (خمر) بما هو توصيف، ولعلّ هذا المعنى ليس بعيداً عن الفهم العرفي للقرآن الكريم، والله العالم.

وهذا تماماً هو المراد من الميسر، أي هو الحالة القهارية المتعارفة لا أدوات القمار ولا اللعب بها بلا مقامرة، بل ولا حتى اللعب بها بنحو التسلية التي لا توجب عادةً المنازعات، كأن لا تكون المقامرة على مال مثلاً بل على شيء بسيط.

وبهذا الفهم سوف نتنازل عما قلناه سابقاً من أنّ خصوصية التعليل في الآية لا تقيد الإطلاق في الحكم، وسيصبح الموقف معكوساً حيث سيكون التعليل موجباً لعدم إرادة عين الخمر والميسر، بل الحالة المتعارفة فيهما بوصفها تفضي عادةً إلى الشجار وذهاب العقل وترك الواجبات ونحو ذلك.

لكن يجب بأنّ هذا الفهم الذي لا نستبعده من النصّ القرآني، يعارض ظواهر المجموعة الحديثية الأولى هنا؛ لأنّه يفهم منها أنّ القرآن حرّم الخمر بعينها، في مقابل المسكر من كلّ شراب الذي حرّمه النبيّ، وهو ظاهر في أنّ التحريم فيهما انصبّ على الأعيان المشروبة، فلو كان تحريم القرآن ليس سوى لحالة السكر لما كان معنى للتمييز بين الخمر ومطلق المسكر، بل للزم التمييز بين السكر وشرب المسكرات، بلا فرق بين عصير العنب وغيره، فإمّا أن نقبل بهذا الفهم القرآني ونطرح الأخبار، أو نتوقّف في القضية، أو نرجع لما قلناه، والعلم عند الله.

هذا والتأمّل في النسبة الإسكارية في عصير العنب وكونها أكبر بكثير من النسبة الإسكارية في سائر مشروباتهم، يمكنه أن يساعد هنا على النتيجة التي توصلنا إليها، ويفهمنا لماذا تنصرف كلمة الخمر للعصير العنبي بشكل أوضح وأجلى، وسيأتي بحث هذا الموضوع لاحقاً.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن الفقه القرآني في تحريم الخمر والمسكرات، لننتقل إلى الملفّ الثاني وهو حرمة الخبائث وحيّة الطيبات، والله الموفّق والمعين.





## المحور الثاني

### حرمة الخبائث وحلية الطيبات

#### أولاً: تأسيس قاعدة تحريم الخبائث وتحليل الطيبات

ينطلق البحث في هذا المحور من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

حيث عدت هذه الآية الكريمة بمثابة بيان واضح لقاعدة مهمة في باب الأطعمة والأشربة، على أساس أنها تفيد تحريم الله للخبائث وتحليله للطيبات.

والخبِيثُ هو الشيء الذي يُكره لرداءته وخساسته، فكل ما هو مكروه لا يتوافق مع الذوق الإنساني فهو حرام، سواء كان في الاعتقاد أم الفكر أم العمل أم المأكل أم المشروب، وهذا معناه أن الخبيث من الأطعمة والأشربة - وهو الذي ياباه الطبع ويستنفر منه مذاقه السلبي تارة أو لمضاره الجسدية الأخرى - سوف يكون حراماً بنص الآية الكريمة<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني أن الآية لا تريد تحديد نوع الطعام المحرّم، بل تريد تحديد الصفة والخاصية والعنوان الذي لو اتصف به طعامٌ أو شرابٌ صاراً محرّمين شرعاً، فكلّ طعام خبيث حرامٌ. وقد رأينا كيف أن بعض الفقهاء كانوا يستندون لهذه الآية الكريمة لتحريم بعض

(١) راجع - على سبيل المثال -: ابن فهد، المهذب البارع ٤: ١٨٤؛ والكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٨٣، ٢١٦؛ والخوانساري، جامع المدارك ٥: ١٥٠؛ والنووي، المجموع ٩: ٢، ١٢، ١٣، ٣٥؛ والسرخسي، المبسوط ١١: ٢٢٠؛ والهندي، كشف اللثام ٩: ٢٨٢؛ والنجفي العراقي، المعالم الزلفي: ٢٠٣؛ وأحمد بن عبد الرزاق الدويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ٧: ٣٧٢؛ وتفسير الأمثل ٥: ٢٤٥.

المأكولات، مثل ما فعل الشيخ الطوسي عند حديثه عن الحيّة والفأرة، حيث حكم بحرمة أكلها مستنداً إلى هذه الآية، معلقاً بأنهما مستخبّتان<sup>(١)</sup>.

ومثل هذه الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤)، فإنّ هذه الآية - كما ذكر بعض الفقهاء<sup>(٢)</sup> - تفيد أنّ الله في مقام الجواب عن سؤالهم وتحديد ما هو الحلال، فكان الجواب بأنّ المحلّل هو الطيّبات، أي كلّ ما طاب من المأكول والمشروب، دون ما لم يكن كذلك، بقريئة المقام، وهو المعبر عنه بالخبائث في الآية السابقة، فلا يصحّ أن يجيبهم بأنّ الله أحلّ لكم الحلال من الطعام، فهذا تكرار، فلا بد من فرض أن أحلّ لكم هو ما تستطيبونه ولا تستخبثونه.

### القاعدة بين الانحصار بالأكل والشرب والتعميم لسائر أنواع التصرفات

بل يظهر من بعض الفقهاء فهم أنّ التحريم الوارد على الخبائث لا يختصّ بالأكل والشرب، كما قد يتبادر للوهلة الأولى، بل هو عام يشمل مطلق أنواع التصرف فيه، فتحريم الخبائث معناه أنّها محرّمة، ومعنى أنّها محرّمة هو حرمة أيّ تصرف فيها بالأكل وغيره؛ لعدم وجود تخصيص في الآية الكريمة أساساً؛ ولهذا حكم غير واحدٍ بحرمة التصرف في النجاسات مطلقاً، فعند حديثه عن نجاسة بول الأدمي، استند مثل العلامة الحلي لهذه الآية؛ لثبوت ذلك وعدم إمكان الصلاة فيه، فذكر أنّه مستخبّث، فيدخل تحت الآية الشاملة عنده لجميع أنواع التصرفات<sup>(٣)</sup>، وإن ناقش غير واحد في شمول الآية لغير الأكل من أنواع التصرف<sup>(٤)</sup>.

وهكذا فعل في نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة<sup>(٥)</sup>.

وعندما تحدّث ابن فهد الحلي وغيره عن مسألة الدم المعفو عنه في الصلاة، ذكر أنّ كثرتة

(١) انظر: الطوسي، الخلاف ٦: ٨٣.

(٢) راجع: الطوسي، المبسوط ٦: ٢٧٩.

(٣) انظر: منتهى المطلب ٣: ١٦٣ - ١٦٤؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٩١؛ ولاحظ: المناهل: ٢٧٥.

(٤) انظر: الأنصاري، المكاسب ١: ٢٦.

(٥) راجع: منتهى المطلب ٣: ١٦٦.

مستقدرة ومستخبثة، وأن الخبث علة في الحرمة؛ استناداً لهذه الآية<sup>(١)</sup>.

وهكذا الحال في تحريم بعض أجزاء الذبيحة، حيث استندوا لآية تحريم الخبائث<sup>(٢)</sup>.

### ثانياً: معيار الاستخبات، جدلٌ ومناقشات

إلا أن الفقهاء الذين تعاطوا مع هذه الآية الكريمة بهذا المنهج، جاعلين منها أصلاً شرعياً في المحرمات، وقعوا في جدل وبحث حول معيار الاستخبات، فقد اعتُبر عنوان الخبيث والطيب من العناوين العامة التي لا تخلو من إجمال، فكيف نحدّد أنّ هذا الشيء خبيث أو طيب؟

مال بعض الفقهاء إلى مرجعية العرف الإنساني، وقالوا بأن ما يراه العرف مستخبثاً فهو خبيث يحرم أكله كأكل الغائط، وما يراه طيباً لا استقذار فيه ولا استخبات، فهو طيب محلّ أكله كأكل التفاح، وبهذه الطريقة يتحدّد الحرام والحلال من خلال عنوان الخبيث والطيب.

إلا أنّ هذه الفرضية واجهت مشاكل، فإنّ البشر مختلفين جداً في الطباع، فلا يكون العرف مرجعاً منضبّطاً هنا، فكم من طعام خبيث تنفر منه طبايع قوم دون آخرين ممن يستطيعونه ويلتذون بأكله، كيف وكثير من الأطعمة التي تستطيعها بعض شعوب شرق آسيا تعدّ بالغة الخبائث عند العرب مثلاً، وكثير مما يأكله الغربيون مستقذّر عند شعوب أخرى وبالعكس، بل إنّ أهل وشعب منطقة واحدة يختلفون فيما بينهما أشدّ الاختلاف، تبعاً لاختلاف الأمزجة الخاضعة للعادات والتربية ونمط العيش والمستوى الطبقي، فبعض من طيبات الطعام مستقذّر عند الأشراف وأسر الملوك والأمراء، وبعض من طيبات أهل الريف أو البادية تنفر منه طبايع أهل المدن، حتى ذكر المحقّق الأردبيلي أنّ أهل البادية لا خبيث عندهم وكلّ ما يمكن أكله عندهم، فهو طيب<sup>(٣)</sup>.

فأيّ عرف هو المعيار؟ وإلى أيّ عرف نرجع في هذه القضايا الذوقية المختلفة أشدّ

الاختلاف بين البشر؟

(١) المهذب البارع ١: ٢٣٧؛ وغاية المرام ١: ١٠٤.

(٢) انظر: المهذب البارع ٤: ٢١٦.

(٣) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٥٧.

قدّمت هنا محاولات أبرزها:

## ١. معيارية عرف أهل المدن

وهذا يعني أنّ عرف أهل المدن هو المحكّم<sup>(١)</sup>.

وقد نوقش بأنّه لا شاهد له أساساً، فكيف عرفنا أنّ ذوق أهل المدن هو المعيار؟!<sup>(٢)</sup>.

بل يمكن أن نُضيف بأنّ أهل المدن هم فيما بينهم مختلفون أيضاً في الأعراف، فأهل المدن في بعض بلاد شرق آسيا مثلاً يأكلون بعض الحيوانات التي يستقذر أهل مدن بلاد العرب والفرس والترك أكلها أشدّ الاستقذار كما هو معروف، فتراهم يأكلون الحشرات، وهو ما يستقذره أهل مدن غرب آسيا مثلاً.

بل قد نجد اختلاف الأذواق زمنياً في الشعب الواحد ومن أبناء المدينة الواحدة، فبعض مأكولات أهل المدن كانت مستطابة قبل قرن، فيما تنفر منها طباع الجيل الناشئ اليوم؛ لأنّ مسألة الطبع مسألة مختلفة كثيراً بلحاظ الثقافة وخصوصاً ثقافة الجمال، كما تؤثر فيها في مثل عصرنا وسائل الإغراء الإعلامي التي تغيّر ذائقة البشر بفعل التأثير النفسي والسيكولوجي فيها، فعناصر المناخ ونمط العيش والمستوى المعيشي والطبقي وعلاقات الأمم والشعوب والعادات وغير ذلك كلها تؤثر في الطباع والأذواق، فجعل أهل المدن أو غيرهم هم المرجع قضيةً لا تنتج تحريم هذا الحيوان أو ذاك بوصفه حكماً شرعياً ثابتاً.

## ٢. معيارية العرف العربي ( محاولة بعض فقهاء السنة والزيدية )

ذهب بعض فقهاء الزيدية وأهل السنة إلى مرجعية العرف العربي هنا<sup>(٣)</sup>، وقد نُسب إلى الحنفية والشافعية والحنابلة<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: الروحاني، فقه الصادق ٢٤: ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: الإمام أحمد المرتضى، شرح الأزهار ٤: ٩٥؛ والشافعي، كتاب الأم ٢: ٢٦٤، ٢٧١؛ ومختصر المزني: ٢٨٥؛ والنووي، المجموع ٢: ٥٤٩، ٩: ١٦، ٢٥، ٢٦، ١١: ٢٧؛ والشنقيطي، أضواء البيان ١: ٥٣٦.

(٤) انظر: عبد الله الطريقي، أحكام الأئمة في الشريعة الإسلامية: ٧٧.

ولعلّ وجهة النظر هذه جاءت من خلال أنّ العرب هم المخاطَبون بالآيات عند نزولها، فيُحمل النصّ على أعرافهم وأمزجتهم وما يعرفونه، فبدل أن يقول: يحرم أكل الديدان، قال: تحرم الخبائث، وهو يعرف أنّ الخبائث في فهم العرب آنذاك سوف تعني الديدان و.. فأتى بالعنوان الجامع العام طريقاً لتحريم هذه العناوين الجزئية المصادقية الكثيرة، اعتماداً على الفهم السائد آنذاك نتيجة طبيعة الذوق العربي.

وهذه المرجعية أفضل من سابقتها، من حيث وجود وجهٍ منطقيّ معقول في اختيارها، ويكون تحريم الدم والميتة ولحم الخنزير من باب التحريم المستقلّ عن فكرة الخبائث، إذ ما أهلك غير الله به ليس مستقدراً عندهم قطعاً.

لكن مع ذلك كله لا يظهر وجهٌ أيضاً لهذه المرجعية هنا؛ وذلك أنّ العرب عصر النصّ هم أيضاً مختلفون في الطبائع بين أهل البادية وأهل المدن، مضافاً إلى أنّه لا دليل على الحمل على التطبيق العربي آنذاك لعنوان الطيبات والخبائث، وإلا لزم أيضاً فعل الأمر عينه في عنواين المعروف والمنكر، كما فعلناه في عنواين الطيبات والخبائث، ولا مبرر له، فهذه العناوين عامّة، والعرب حجة علينا في فهم الكلمة، أمّا في تطبيقها على مصاديقها بحيث يكون تطبيقهم لها حجة علينا بنحو الحصر، فهذا يحتاج إلى دليل إضافي ما لم تكن كلمة الخبائث إسمًا أو علمًا لشيء خارجي، وهذا من الصعب إثباته.

وبه يظهر ضعف التصوير الذي قدّمه النووي في الموضوع، حيث جعل العبرة بأهل الريف من العرب، دون البادية، فإن اختلفوا قدّم الأكثر، فإن اختلفت العرب عن العجم بحيث كان هناك طعام لا يعرفه العرب استُخدم القياس، وقيل: تُتبع قريش عند الاختلاف.

قال: «قال أصحابنا وغيرهم: وليس المراد بالطيب هنا الحلال؛ لأنّه لو كان المراد الحلال لكان تقديره: أحلّ لكم الحلال، وليس فيه بيان؛ وإنّما المراد بالطيبات ما يستطيعه العرب وبالخبائث ما تستخبثه. قال أصحابنا: ولا يرجع في ذلك إلى طبقات الناس وينزل كلّ قوم على ما يستطيعونه أو يستخبثونه؛ لأنّه يؤدّي إلى اختلاف الأحكام في الحلال والحرام واضطرابها وذلك يخالف قواعد الشرع. قالوا: فيجب اعتبار العرب؛ فهم أولى الأمم بأن يؤخذ باستطابهم واستخبائهم؛ لأنّهم المخاطَبون أولاً، وهم جيل معتدل لا يغلب فيهم الانهالك على

المستقذرات ولا العفافة المتولّدة من التنعّم، فيضيّقوا المطاعم على الناس. قالوا: وإتّما يرجع إلى العرب الذين هم سكان القرى والريف دون أجلاف البوادي الذين يأكلون ما دبّ ودرج من غير تمييز وتغيير عادة أهل اليسار والثروة دون المحتاجين وتغيير حالة الخصب والرفاهية دون الجذب والشدة. قال الرافعي: وذكر جماعة أنّ الاعتبار بعادة العرب الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلّم؛ لأنّ الخطاب لهم. قال: ويشبه أن يقال يرجع في كلّ زمان إلى العرب الموجودين فيه. قال أصحابنا: فإن استطابته العرب أو سمّته باسم حيوان حلال فهو حلال وإن استخبثته أو سمّته باسم محرّم فمحرّم، فإن استطابته طائفة واستخبثته أخرى اتبعنا الأكثرين، فإن استويا قال الماوردي وأبو الحسن العبادي: يتبع قريش؛ لأنّهم قطب العرب، فإن اختلفت قريش ولا ترجيح أو شكّوا ولم يحكموا بشيء أو لم نجدهم ولا غيرهم من العرب، اعتبرناه بأقرب الحيوان به شبهاً..»<sup>(١)</sup>.

وأنت ترى أنّها كلّها تكلفات لا شاهد لها.

كما يظهر كذلك ضعف ما ذكره ابن قدامة، من أنّ العبرة بعرف أهل الحجاز خاصّة من أهل الأمصار؛ لأنّهم الذين نزل فيهم الكتاب<sup>(٢)</sup>.

ولست أدري لماذا عمّم لكلّ أهل الحجاز مع أنّه لا بد من دراسة لتاريخ نزول الآية، فلعلّها نزلت في مكّة، وسورة الأعراف مكّيّة على المشهور، فتكون خاصّة بأهل مكّة دون المدينة أو الطائف أو جدّة أو غيرها؟! وفي تقديري فهذه كلّها تحكّيات لا دليل عليها.

قال الشيخ ابن تيمية: «وما يستخبث أي تستخبثه العرب، وقال الشيخ تقي الدين: وعند الإمام أحمد وقدماء أصحابه لا أثر لاستخبث العرب، وإن لم يحرمه الشرع حلّ»<sup>(٣)</sup>. وقال في موضع آخر: «ولا المراد به التذاذ طائفة من الأمم كالعرب، ولا كون العرب تعودته؛ فإنّ مجرد كون أمة من الأمم تعودت أكله وطاب لها أو كرهته لكونه ليس في بلادها، لا يوجب أن يحرم الله على جميع المؤمنين ما لم تعتده طباع هؤلاء، ولا أن يحلّ لجميع المؤمنين ما تعودوه، كيف وقد كانت العرب قد اعتادت أكل الدم والميتة وغير ذلك مما حرّمه الله. وقد قيل لبعض العرب: ما

(١) المجموع ٩: ٢٥-٢٦.

(٢) المغني ١١: ٦٤.

(٣) المستدرک على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥: ١٣٣.

تأكلون؟ قال: ما دبَّ ودَرَج إلا أمَّ حين.. فعُلم أن كراهة قريش وغيرها لطعامٍ من الأطعمة لا يكون موجباً لتحريمه على المؤمنين من سائر العرب والعجم..»<sup>(١)</sup>.

### ٣. معيارية حال الأعم الأغلب من عرف الناس (محاولة الأردبيلي)

يفهم هذا المعيار من المحقق الأردبيلي، ويعني بذلك ما تنفر الطباع منه عادةً وعلى سبيل الغلبة<sup>(٢)</sup>.

وإضافة قيد «عادة وعلى سبيل الغلبة» يُراد منه - في تقديري - الخروج من مشكلة الحالات غير المنضبطة، وهذا القيد محلّ جملة من المشاكل في هذا الإطار، لكنّه ما يزال غير منضبط بملاحظة تحوّل الأذواق زمنياً، فهل يصبح الحيوان محرّم الأكل في زمانٍ ومحلّه في زمانٍ آخر؟! علماً أنّ مفهوم الغلبة ماذا يراد منه؟ هل المراد الغلبة على مستوى الوجود الإنساني عموماً في الزمان والمكان مطلقاً، وهذا ما لا يمكن معرفته عادةً، أو يراد الوجود الإنساني كلّ في زمان واحد ولو تغيّر في زمن لاحق أو الغلبة النسبية، كأن يكون لكلّ شعب خبائث يرى الأغلب أنّها خبائث، ومن ثمّ فقد تختلف الشعوب حينئذٍ في الخبائث؟ مع أنّنا نفترض أنّ عنوان الخبائث طريقٌ لمحرّمات بعينها ثابتة التحريم إلى يوم القيامة، هذه كلها تساؤلات يفترض الجواب عنها على هذا التقدير.

يُضاف إل ذلك وجود مشكلة تطال هذا الرأي وكثيراً من الآراء السابقة، وهي ما ألمح إليه المحقق النراقي، من أنّ هناك الكثير من الأمور التي تنتفر منها الطباع، ولكنّها مع ذلك لا تعدّ من الخبائث عرفاً ولا في ثقافة العرب، فمثلاً بعض الأدوية والعقاقير تنتفر الطباع منها ولا ترغب في تناولها أساساً، لكن مع ذلك يتمّ تناولها حال المرض، والعرف لا يسمّيها خبائث، فليس كلّ ما ينتفر الطبع منه يطلق عليه عنوان الخبيث<sup>(٣)</sup>.

وهذه نقطة مهمة للغاية قد تزلزل كلّ المرجعيّات السابقة، وبالفعل فبعض الأدوية - لاسيما

(١) مجموعة الفتاوى ١٧: ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) انظر: زبدة البيان: ٦٣١.

(٣) النراقي، مستند الشيعة ١٥: ١٠؛ وفقه الصادق ٢٤: ٩٧.

فيما مضى من الأزمنة - حادثة مخالفة للطبع والمزاج، وغالباً ما ينفرد حتى المريض من تناولها، ومع ذلك لا يقول العرف الإنساني أو العربي أو المدني أو المناطقي بأنها أمور خبيثة، بل يقولون بأنها توجب نفرة الطبع وبأنها غير ملائمة للمزاج، وهذا يعني أن مفهوم الخبث لا بد من إضافة قيد عليه غير مجرد نفرة الطباع وعدم ملائمتها.

ولهذا ذهب النراقي إلى فرض فهم آخر للخبائث، وهو:

#### ٤. معيارية ما تنفر عنه طباع أكلاً ولساً ورؤيةً، لا أكلاً فقط (محاولة النراقي)

وقد مثل النراقي لذلك برجميع الإنسان والكلب والقيء والبلغم والقيح والصدید والضفادع. وقد أقرّ النراقي بصعوبة الضبط، لكنّه قال بالاختصار على ما علم صدق الخبيث عليه قطعاً كالميتات المتعقّنة، معتبراً أنّ كلّ ما شكّ في أمره يُرجع فيه إلى الجواز<sup>(١)</sup>.

ومحاولة النراقي أفضل من غيرها، لاسيما بعد أخذه بالقدر المتيقّن، مع إضافة قيد الغلبة، لكنّ تطبيق هذا العنوان على مصاديقه سيغدو أمراً صعباً أيضاً، فهل البلغم تنفر الطباع حقاً من رؤيته؟ وهل الضفادع كذلك؟ وهل غائط الإنسان أو مدفوع الكلب يُنفرد من رؤيته بعد ييوسته مثلاً؟ ولو كان عنوان الخبائث عنواناً طريقياً لتحريم أعيان أو حيوانات بعينها فلماذا تمّ استخدامه مع كونه هلامياً بطبعه والمولى سبحانه عالم بالغيب وبتحوّل طباع أهل البلدان المختلفة؟ وهل يفتي الفقهاء بحرمة أكل القيح أو المواد المتعقّنة ذات الرائحة الكريهة؟! وهل يُفتون بحرمة ممضوغ الآخرين؟!

وعلى هذا الأساس، يبدو أنّ إرادة الشارع من الآية الكريمة استطراق عنوان الخبائث لتحريم أشياء بعينها تحريماً ثابتاً مطلقاً غير واضح، فإنّه من البيان الذي لا يخلو من إجمال وعدم انضباط.

#### ثالثاً: المحاولات التفسيرية للنص القرآني في تحريم الخبائث، مراجعة وتقويم

طرح في الحديث عن فهم آية تحريم الخبائث وتحليل الطيبات، عدّة تفسيرات لا بد من

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٠ - ١٢.



استعراضها وتحليلها وتقويمها:

### أ. الخبائث عنوان استطراقي لتحريم مأكولات بعينها تحريماً ثابتاً، نقد وتفنيدي

التفسير الأوّل هنا هو التفسير الذي بُنيت عليه فكرة تقديم معيار للخبائث مما تحدّثنا عنه قبل قليل، وحاصله أنّ عنوان الخبائث عنوان عام استطراقي، فبدل أن يقول المولى: يحرم أكل الغائط وشرب القيح مع الدم ونحو ذلك، أخذ عنواناً جامعاً لها ومشيراً إليها وإلى نكته التحريم في الوقت عينه، وهو عنوان الخبائث في مقابل العنوان التحليلي الذي هو عنوان الطيبات.

وبهذه الطريقة يمكن للفقيه وضع يده على أيّ شيء فيقول: هذا يحرم أكله أو شربه مطلقاً، والدليل هو عموم آية تحريم الخبائث؛ لكونه منها، مثل أن تقول الآية: يحرم أكل الحشرات فيأتي الفقيه ويفتي بحرمة أكل البرغوث؛ لأنّه من الحشرات.

وقد قلنا بأن هذه الطريقة تواجه مشكلةً ميدانية، وهي فقدان المرجعيّات المنضبطة، بحيث يصبح استخدام هذا العنوان استطراقاً لتحريم أشياء بعينها فيه ضربٌ من الإجمال والغموض المخالف لوضوح البيان القرآني ما لم ندعِ الأخذ بالقدر المتيقّن، ولن يكون هذا القدر المتيقّن إلا بعض المصاديق القليلة جداً وللغاية، مما لا يظهر انسجامه مع سياق الآية التي تتحدّث عن صفات النبيّ الخاتم في التوراة والإنجيل، الأمر الذي يوحي بذكر عناوين عريضة وليس فقط إقحام الإشارة إلى بعض الموارد القليلة من الأطعمة والأشربة.

يضاف إلى ذلك أنّ على هذا التفسير - كي يسلم - أن يتخطّى الإثارات التي سيأتي الحديث عنها في التفاسير الأخرى.

وقد فهم ابن تيمية من الخبائث ما هو الضارّ، وهذا لو ثبت لا يغيّر شيئاً في بحثنا هنا، بل نتوافق معه فيه بحسب النتيجة، قال: «فَالطَّيِّبَاتُ الَّتِي أَبَاحَهَا هِيَ الْمَطَاعِمُ النَّافِعَةُ لِلْعُقُولِ وَالْأَخْلَاقِ، وَالْحَبَائِثُ هِيَ الضَّارَّةُ لِلْعُقُولِ وَالْأَخْلَاقِ، كَمَا أَنَّ الْحَمْرَ أُمَّ الْحَبَائِثِ لِأَنَّهَا تُفْسِدُ الْعُقُولَ وَالْأَخْلَاقَ، فَأَبَاحَ اللهُ لِلْمُتَّقِينَ الطَّيِّبَاتِ الَّتِي يَسْتَعِينُونَ بِهَا عَلَى عِبَادَةِ رَبِّهِمُ الَّتِي خُلِقُوا لَهَا، وَحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثَ الَّتِي تُضُرُّهُمْ فِي الْمَقْصُودِ الَّذِي خُلِقُوا لَهُ، وَأَمَرَهُمْ مَعَ أَكْلِهَا بِالشُّكْرِ

وَمَهَا هُمْ عَنْ تَحْرِيمِهَا فَمَنْ أَكَلَهَا وَلَمْ يَشْكُرْ تَرَكَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَاسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ»<sup>(١)</sup>.

### ب. الإجمال وعدم إمكان الترجيح (مغنية. الروحاني و..)، وقفة تأمل

التفسير الثاني هنا هو ما ذهب إليه أمثال العلامة محمد جواد مغنية، من أن كلمة "الخبث" لم يجز تبينها من قبل الشارع، إذ رأينا سبحانه يستعملها في معانٍ شتى منها:

أ- الشيطان، كما في الحديث النبوي: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم.

ب- الإنسان، كقوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾.

ج- الشيء الرديء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ﴾.

د- اللواط، كقوله تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾.

هـ- البصل والثوم والكراث، كما في الحديث القائل: من أكل من هذه الشجرة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا.

و- مهر البغي، كالحديث القائل: مهر البغي خبيث، وثمر الكلب خبيث.

ز- الكلمة، كقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾.

إلى غير ذلك.

وعليه، فحيث ليس ثمة اصطلاح للشارع، ولا يوجد معنى منضبط فيكون اللفظ مجملاً، والواقعة التي ورد فيها النص مجملاً تكون بمنزلة ما لا نص فيه إطلاقاً<sup>(٢)</sup>.

وهذا التفسير - ومثله ما ذهب إليه السيد محمد صادق الروحاني، من عدم إمكان ترجيح معنى على آخر بعد تعدد الاستعمالات<sup>(٣)</sup> - إنما يصار إليه إذا أبطلت سائر التفاسير المدّعية أنّها وصلت إلى معنى واضح من الكلمة في الآية، فيكون نقاشنا معلقاً، وسوف يأتي أنّ الأمر لا يبلغ حدّ الإجمال، وأنّ في الآية معنى واضحاً جلياً يمثل قدراً مقبولاً رافعاً للإجمال، أمّا أنه يفيد شيئاً في بحثنا أو لا؟ فهذا أمر آخر سيأتي التعرّض له بحول الله.

(١) مجموعة الفتاوى ١٧: ١٨٠.

(٢) راجع: مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٤: ٣٧٥.

(٣) فقه الصادق ٢٤: ٩٦-٩٧.

### ج. الخبائث توصيفاً للأفعال دون الأعيان (محاولة الخوئي و..)، نقد وتعليق

ثالث التفاسير هنا هو ما ذكره بعض الفقهاء كالسيد الخوئي، وهو أنّ الآية ليست بصدد تحريم ما تنفر منه الطباع، بل هي بصدد وصف النبي بأوصافه الكمالية والتي منها أنه يحرم الخبائث، وإذا كان المقصود من الخبائث ما تنتفر منه الطباع فهذا ليس أمراً كمالياً للنبي أن يحرمه، خاصة وأنهم يتجنبونه بفعل طباعهم، فلا بد من فرض أنّ المراد بالخبائث هي الأعمال الخبيثة، وبالطبيات الأعمال الطيبة وما فيه مصلحة أو مفسدة.

وقد استخدم القرآن هذه الكلمة في هذا المعنى، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ الْكَلِمَ الْكَلِمَةَ الْكَلِمَةَ الْكَلِمَةَ﴾ (الأنبياء: ٧٤)، فالآية التي نحن فيها بصدد بيان تحريم الدين الإسلامي كلّ فعل خبيث قبيح سيء، لا تحريم الذوات والأعيان الخبيثة، فإن ذلك غير منسجم مع سياق الآية الكريمة، ويساعد ما قلناه العرف واللغة أيضاً.

كما أنّ هذا الفهم للآية لا يقتضي التقدير فيها، بمعنى أنّ تفسير الخبيث بالأعمال القبيحة الرديئة لا يستلزم تقدير كلمة «فعل»، فيصبح معنى الآية: ويحرم عليهم الأفعال الخبائث، وهو خلاف الأصل؛ لأنّ المدعى أنّ الكلمة (خبيث) تعني بنفسها العمل القبيح، لا أنّها وصف لكلام مقدر<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ هذا التفسير نوقش وناقش بالآتي:

أولاً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ الألفاظ الملقاة من قبل الشارع لا تُحمل على المصاديق المعهودة من قبل الشرع، بل تحمل على المطلق الشامل للمصاديق العرفية والشرعية. والمتبادر من لفظ «الخبيث» عند العرف هو كلّ ما يكون رديئاً قبيحاً في طباعهم وفطرتهم، سواء كان من الأعيان القذرة المكروهة أم من الأفعال السيئة القبيحة، وهذا المعنى عامٌ يشمل ما تنتفر منه الطباع السليمة. ولا دليل على اعتبار المفسدة في صدق الخبيث، بل حتى لو شرطنا ذلك فإنّ إقدام الإنسان على ما تنتفر عنه الطباع مشتمل على مفسدة، إذ أيّ مفسدة ومفسدة أقوى من

(١) انظر: الخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ٢٣٧ - ٢٣٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧٣ - ٧٥، ٢١٦ - ٢١٧؛ والتبريزي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ١: ٣٧ - ٣٨، ٦٥؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٢: ٣٣٧؛ وفقه الصادق ١٤: ٣٧.

مس كرامة الإنسان وتحميل المنفّرات الروحية عليه بلا جهة تبرّر ذلك، وليس للإنسان هتك نفسه ولا الإضرار بها روحياً أو جسمياً إلا لمصلحة أقوى<sup>(١)</sup>.

ولعله إلى هذا المعنى رمى السيد محمد حسين فضل الله عندما ناقش السيّد الخوئي هنا بقوله: «إن كلمة الخبائث من الكلمات العامّة التي تتحرّك في مصداقيّتها حسب تنوع الخصائص السلبية في الأعيان والأفعال»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الكلام كلّ جيّد، وإن كان بحاجة إلى تكميل سيأتي، لكن توجد ملاحظة على ما أفاده الشيخ المنتظري من فرضه وجود المضرة والمفسدة في إقدام الإنسان على ما تنتفر منه الطباع، وكأنّه يلاحظ الضرر الروحي، فإننا لم نتعلّق مضرةً في هذا بصرف النظر عن ارتكابه فعل الأكل للخبث أمام الناس بما قد يهتك حرمة، فإنّ نفس الأكل لم نفهم وجه المضرة فيه والمفسدة غير ذات التنفر والغرابة والاستبشاع، لاسيما على تقدير كون طبع الأكل أو الشارب لا يرى نفرةً من هذا حتى لو رأى عموم الناس ذلك، فلم نفهم ضرراً في حال أكل الخبيث مع عدم إحساسه بخبثه نتيجة طبعه الغريب عن السائد، فإنّه في هذه الحال إنّما يأكل ما يراه غير مستخبث بحسب أحاسيسه ومشاعره، فأين هتك حرمة نفسه وأين أضّر بها؟! نعم لو كان المأكول أو المشروب مضراً بالجسد فهذا أمرٌ آخر.

ثانياً: إنّ القرائن التي اعتمد عليها السيد الخوئي هنا لا تنهض بما فيه الكفاية؛ وذلك:

أ - أمّا أنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة استخدمتا الخبيث في مورد الأفعال والتصرفات، فهذا ليس قرينة التخصيص؛ إذ المدعى أنّ كلمة الخبيث تُطلق على كلّ ما كانت فيه نفرة وخساسة سواء كان فعلاً أم عيناً، فاستخدام النصّ الديني للكلمة في بعض مواردّها ليس بالأمر الضائر.

وبهذا نفهم أنّ الإجمال الذي ادّعه العلامة مغنيّة ليس بإجمال؛ فإنّ الكلمة استخدمت في تمام الموارد بمعناها الحقيقي، غاية الأمر أنّنا فهمنا المراد من التوصيف بقرينة السياق، فعندما قال:

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) فضل الله، فقه الأئمة والأشربة: ٣٥.

﴿كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾ فهمنا أن المراد من العنوان هنا هو تطبيقه على ما كان من باب الأفعال بقرينة «تعمل» وما نعرفه من الخارج عما كان يفعله قوم لوط، لا أن كلمة الخبائث خاصة لغة وعرفاً بالأفعال القبيحة، فكلمة الخبيث ليست موضوعة بوصفها إسماً لشيء بعينه، بل هي عنوان وصفي يُطلق على كل ما يتحمّل هذا التوصيف، وليس عنواناً ذاتياً، كما هو واضح. وعليه، فاستخدام النصوص الدينية الكلمة في الأفعال ليس شاهد الاختصاص بالأفعال، نعم هو شاهد عدم الاختصاص بالأعيان، ولعل السيد الخوئي وأمثاله كانوا يريدون مناقشة دعوى اختصاص الكلمة بالأعيان التي تنتفّر منها الطباع، وهو ما يتسنّى لهم.

ب - وأما العرف واللغة، فمن الواضح تعميمها للكلمة للأعيان والأفعال حيث يتحقّق الوصف، كيف ونحن نقول: هذا إنسان خبيث، ونقول: هذا تصرف فيه خبث، فلا تمنع اللغة والعرف عن هذا الإطلاق.

وقد أطلق القرآن وصف الخبيث بلا تجويز على الأعيان في مواضع متعدّدة، مثل: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ..﴾ (آل عمران: ١٧٩)، وقال سبحانه: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (النور: ٢٦)، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (إبراهيم: ٢٦).

ج - وأما السياق القرآني المتحدّث عن بيان كمال النبيّ، فهو أيضاً لا يصلح لصرف العنوان عن خبائث الأعيان؛ لأنّ المفروض أنّ التجنّب عن خبائث الأعيان أمرٌ كمالِي في العرف العقلائي، فكأنّ الآية الكريمة تقول: إنّ هذا النبيّ يحرم عليهم ما خبث واستقذر واستبشع من الأعيان والأفعال، وهذا توصيف يتناسب مع بيان الكمال النبويّ والمدح، فالمشكلة في افتراض أنّ البديل عن رأي السيد الخوئي قد تمّ تصوّره حصراً في الأعيان الخبيثة، مع أنّه يمكن فرض ثالث وهو الشمول للأعيان والأفعال معاً، الأمر الذي يحقّق التوصيف الكمالِي. بل إنّ في تنزيه الناس عن خبائث الأعيان نوعٌ تكميل للنفوس وإن لم يكن عدمه مما يحوي ضرراً، ألا تجد أنّ الطبقات الرفيعة في المجتمع تنزّه عن بعض المطاعم وترى في تنزّهها كمالاً في الذوق

والأكل والجمال؟! فأبيّ مانعٍ من وقوع خبائث الأعيان ضمن هذا السياق العام بهذه الطريقة؟ والمتحصّل أنّ تفسير الإمام الخوئي وبعض العلماء الآخرين غير واضح.

### د. من تحريم الخبائث إلى كون المحرّم هو الخبيث (محاولة الخميني)

رابع التفاسير هنا هو ما ذهب إليه الإمام الخميني، من التمييز بين تحريم الطيب عنواناً وتحريمه معنوياً، وتوضيح ذلك أنّ الآية الكريمة ليست بصدد تحريم الخبائث، وإنّما هي بصدد توصيف النبي ﷺ بأنّه يحرم الخبائث.

وكون النبيّ كذلك - أي يحرم الخبائث - لا يعني تحريمه لعنوان الخبائث، بل المراد أنّ ما يحرمه النبي هو خبيث، وما يحلّه النبي هو طيب، سواء كان في الفعل أم القول أم الأعيان، لأنّ النبيّ يحرم عنوان الخبائث ليكون المحرّم هو العنوان حتى نحمل العنوان ونسقطه على معنواته لنحكم بتحريمها.

وبعبارة أخرى: إنّ الآية تقول بأنّ هذا النبيّ لا يحرم جزافاً، بل ما يحرمه هو خبيثٌ ورديءٌ ومستبشعٌ ومرفوضٌ .. وأنّ ما يحلّه هو طيبٌ وطاهرٌ ونقيٌ وموالمٌ وصحّيٌ وحسنٌ .. وبهذه الطريقة لا نستطيع حمل العنوان لنسقطه على هذا الفعل الذي نشخص نحن قبحه، ولا على هذه العين التي تحدّد نحن في ذوقنا وعرفنا خبائثها، فليس هذا هو المقصود من الآية الكريمة<sup>(١)</sup>.

وقد أورد الشيخ المنتظري هنا على هذا التفسير للآية بأنّ الخبائث جمعٌ محلّ باللام، ومفاده العموم، والجملة وإن لم تكن في مقام إنشاء الحرمة، لكنّها بعمومها تحكي عن تشريع الحرمة على كلّ ما كان من مصاديق الخبيث عرفاً أو شرعاً، فإذا ثبتت خبائث شيء فلا محالة يكون محكوماً بالحرمة بمقتضى العموم في الآية<sup>(٢)</sup>.

إلا أنّ مناقشة المنتظري لم تتناول النقطة المحورية التي أثارها السيّد الخميني، فمن الواضح أنّ الخبائث جمعٌ محلّ باللام، ومن الواضح أيضاً أنّ الخميني يريد ويقبل بتحريم النبيّ لكلّ

(١) انظر: الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٤.

(٢) دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٢٢٨.

خبث، لكن القضية ليست هنا، وإنما في كون مساق الآية هل هو جعل الحرمة على المتعنون بعنوان الخبيث عبر جعلها على العنوان، أو أن مساقها هو الإخبار عن تحقق تحريم النبي لكل ما هو خبيث واقعاً، بمعنى أنه لا يحرم الطيب بل يحرم الخبيث؟

أضف إلى ذلك أن كل خبيث فهو محرم كما تحكيه الآية، لكن من قال: إن كل خبيث عرفاً مشمول للآية، فالعرف هنا لا يدخل في فهم الكلام حتى نقول بحجته في التفسير، بل يدخل في جعل مصداق اعتباري لعنوان الخبيث، وما دامت الآية بصدد الإخبار لا الإنشاء، فكيف نحرز أتمها ترضى بجعل العرف هنا، فلعلها تريد أن الأحكام الشرعية تقوم على منطلق الطيب والخبيث الواقعيين، لا أن ما أشخصه أنا بوصفه طيباً وخبيثاً - ولو تشخيصاً ذوقياً عرفياً لا عقلياً مصححياً - يكون مندرجاً في المجال المخبر عنه بالآية، فهذا هو لب كلام السيد الخميني. وخلاصة القول: إن الآية تنفع في باب تبعية الأحكام لخصوصيات في المتعلقات كالمصالح ونحوها، لا فيما نحن فيه، فهي تقول: ما يأمر به هو المعروف ولا يأمر بغيره، وما ينهى عنه هو المنكر ولا ينهى عن غيره، وما يحرمه هو الخبيث ولا يحرم الطيب، وما يُجْله هو الطيب ولا يجلل الخبيث، وأين هذا من تأسيس قاعدة فقهية في المقام؟ فالآية تنتمي لمجال الدراسات الأصولية والكلامية أكثر من انتمائها إلى مجال البحوث والقواعد الفقهية.

ولعل كلام الإمام الخميني يرجع إلى ما كان أشار إليه ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)، من أنه يوجد خلاف في تفسير الآية بين علماء المذاهب، فبعضهم جعل الخبائث هي عين المحرمات المنصوصة شرعاً دون ما تستخبثه النفوس، وآخرون جعلوها ما تستخبثه النفوس<sup>(١)</sup>، فإن الذين قالوا: إنها المحرمات، لا يقصدون في تفسير الآية - فيما يبدو لي - أن النبي يحرم عليهم المحرمات، حتى يرد عليهم الإشكال المتداول في كلمات كثير من الفقهاء من أنه يلزم تحصيل الحاصل، وأنه يصبح كلاماً بلا معنى، بل المراد هو ما تقدم من أنه يحرم عليهم ما هو خبيث واقعاً، فاستعمل كلمة الخبائث ليشير إلى نكته التحريم وعنوانه، ونتيجة ذلك أن الخبائث هي المحرمات، لا أن معناها في الآية هو المحرمات.

ويبدو لي أن المالكية قصدوا هذه المقاربة التي قدمها الخميني، حيث قال القرطبي: «مذهب

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣٧٩؛ وانظر: ابن حزم، المحلى ٧: ٣٩٨.

مالك أنّ الطيبات هي المحلّلات، فكأنّه وصفها بالطيب؛ إذ هي لفظة تتضمّن مدحاً وتشريفاً. وبحسب هذا نقول في الخبائث: إنّها المحرّمات، ولذلك قال ابن عباس: الخبائث هي لحم الخنزير والربا وغيره. وعلى هذا حلّل مالك المتقدّرات كالحيايات والعقارب والخنافس ونحوها. ومذهب الشافعيّ رحمه الله أنّ الطيبات هي من جهة الطعم..<sup>(١)</sup>.

بل يمكننا إضافة إشكال هنا على كلّ من فسّر الآية الكريمة بما تستخبثه النفوس وتشمئز منه وتستقذره وتستبشعه وتنزّه عنه، فإنه لو كان هذا هو المعنى وكانت «الخبائث» جمعاً محليّ باللام مفيداً للعموم، للزم تطبيق المفهوم عينه على الجملة المقابلة لهذه الجملة في الآية نفسها، وهي: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾، إذاً لماذا لا نفسرها حينئذٍ - بقرينة المقابلة - بأنّها بمعنى ما تهواه الطباع وتستلذّ به وتأنس ويتوالم معها وتستحسنه؟ وفي هذه الحال تكون هذه الآية دليلاً على تحليل الكثير من الأمور بحيث يحتاج الحكم بتحريم تلك الأمور إلى مخصّص للعام الوارد في الآية الكريمة، فالغناء والموسيقى والخمر والعلاقات غير الشرعيّة بين الرجال والنساء - ولو في الجملة - وكثير من المطعومات التي حرّمها الشريعة بحيث لو لم يرد تحريمها لكانت طعاماً وشراباً لذيذاً وغير ذلك، فإنّ هذه - بصرف النظر عن التحريم - هي من الطيبات بمعنى مقابل لمفهوم الاستخبث الذي ذكره، فينبغي القول بدلالة هذه الآية على حليّة كلّ هذه الأمور، ولا أدري إذا كانوا يلتزمون بذلك! وكذلك الحال مع الآية الرابعة من سورة المائدة.

نعم، يذكر الشوكاني أنّ بعض الفقهاء المسلمين حكم بحليّة السماع والغناء، مستنداً إلى هذه الآية الكريمة<sup>(٢)</sup>.

وهذا يعني أنّ معيار التحريم والتحليل في الشريعة هو ما تستلذه النفس أو تأنفه غالباً، بصرف النظر عن التحريم، وهذا ما لا ينسجم مع الثقافة الدينيّة التي لا تجعل الملذّات عنواناً مرادفاً للطيبات، فالملذّات والأهواء مفهومٌ سلبي في ثقافة الكتاب والسنة، فيما الطيبات مفهوم إيجابي.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٧: ٣٠٠. وقد رجّح نفي قاعدة الاستخبثات الشيخ صالح الفوزان في كتابه:

الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح: ٧٦ - ٨١.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٨: ٢٧٠.



وبهذا يترجح أنّ يكون معنى الطيب قد أتى من الصفاء والطهارة والنقاء، لا من اللذة والاستهواء والتوالم، فالنبيّ يحرمّ الأمور التي هي في طبعها غير طاهرة - بالمعنى العام للطهارة لا بالمعنى الفقهي المصطلح - ويحلّل كلّ طاهر نقيّ، وهذا ما يرجع إلى التفسير الذي رجّحناه، وهو تفسير السيّد الخميني، دون أن نمنع أن يكون لكلمة «الطيب» معنى آخر لغّةً.

بل لو كان الطيب بالمعنى المقابل للخبيث على تفسيرهم للزم تحليل الطيبات مطلقاً؛ إذ النصّ المذكور يظهر منه أنّه آبه عن التخصيص بعنوانٍ أوّليّ، فهو في مقام توصيف النبيّ وشريعته، فلا يمكن القول بأنّه يأمر بالمعروف إلا بعض المعروف فينهي عنه، وأنّه يأمر بالطيب إلا بعضه فيحرّمه، فإنّ الأوصاف المذكورة (المعروف - المنكر - الخبيث - الطيب) كأنّ الحُسن والقبح مجبول بها، ولهذا تعلّق الأمر والتحليل بالحسن منها، وتعلّق النهي والتحريم بالقبح، وفي سياق من هذا النوع يصعب القبول بالتخصيص عرفاً، ومعه يلزم سقوط الأحاديث المحرّمة لكلّ ما هو مستلذّ بالطبع كالغناء والموسيقى والخمر والزنا والمذبح بلا اسم الله عليه، ونحو ذلك، ووقوع المعارضة بين هذه الآية وما يدلّ من الآيات على تحريم مثل الخمر والزنا والحرص على النفس بترك الجهاد وغير ذلك! فتأمل جيداً.

إلا إذا قيل بأنّ هذه الآية مقيدة لبأ بعدم المفسدة والضرر في الطيب، فتكون سائر النصوص واردة عليها حينئذٍ بلا تعارضٍ حقيقيّ.

ويتأيد ما نقول - مضافاً لعدم وجود نصّ حديثي يستند لآية تحريم الخبائث من نصوص تحريم الأطعمة والأشربة - بما سيأتي في الفصل الأخير، من نصوص أنّ الحرام ليس إلا ما حرّم الله في كتابه، فإنّ الإمام عندما كان يُسأل كان يجيب بالحليّة بمجرد الرجوع لنصوص الحصر القرآني، وهذا - أي الانتقال للإفتاء بالحليّة بمجرد العرض على نصوص الحصر القرآني - كاشفٌ عن أنّ آية تحريم الخبائث لا مرجعيّة فيها هنا أساساً، وإلا لما حُسن الاستدلال بتلك الطريقة.

بل إنّ نصوص تحريم النبيّ للمسكر ونسبة تحريم كلّ مسكر له ﷺ فيها تحريم الخمر منسوب للقرآن كما تقدّم وسيأتي، كاشفٌ عن أنّ المسكر - الذي هو من الخبائث عندهم - ليس

مشمولاً لنصّ الكتاب، وإلا لما صحّ في النصوص الحديثية المتعدّدة - ومنها الصحيح مصدراً وسنداً - نسبة التحريم للنبيّ هنا.

هذا، وقد سعت للنظر في التوراة والإنجيل على احتمال أنّ التوصيفات المذكورة في القرآن هنا يمكن أن تكون نقلاً عما هو موجود في الإنجيل والتوراة، لكنني بعد التتبّع في النصوص الموجودة في الكتاب المقدّس، والتي قيل هنا وهناك بأنّها صلة بالنبيّ محمد ﷺ والبشارة به، لم أجد شيئاً واضحاً له صلة بموضوع الأَطعمة والأشربة حتى نستفيد منه ولو بمثابة قرينة ضعيفة على الموضوع، ولو من باب أنّ القرآن أحال على التوراة والإنجيل اللذين كانا بين أيديهم في القرنين السادس والسابع الميلاديين، واللذين قد يقال بأنّهما عين الموجود بين أيدينا اليوم.

### خلاصة الموقف من قاعدة تحريم الخبائث وتحليل الطيبات

والمتحصل من تفسير الآية القرآنية الكريمة أنّها أجنبية عن موضوعنا تماماً، ولا أقلّ من تردّد تفسيرها بين مقولة السيّد الخوئي مع التعميم للأعيان، وبين القول بما رجّحناه أخيراً مما هو ظاهر كلمات السيّد الخميني، ومعه يصعب الاستدلال بها في المقام لتأسيس قاعدة فقهية ومرجعية عامة شرعية في باب الأَطعمة والأشربة، لا في مجال التحريم ولا في مجال التحليل. وعليه فليس هنا قاعدة اسمها: تحريم كلّ خبيث، ومن ثمّ فلسنا مضطّرين لمعرفة المرجعية التي تحدّد لنا أنّ الشيء الفلاني أو الفعل الفلاني خبيث أو طيب، والله العالم.

## المحور الثالث

### حرمة الأطعمة الخاصة

#### تمهيد في عرض نصوص الأطعمة الخاصة في القرآن الكريم

يتعرض القرآن الكريم في مجموعة من آياته لبعض الأعيان من الحيوانات وغيرها، فيحلل بعضها ويجرم بعضها الآخر، وهذا ما يفرض علينا أفراد هذه المجموعة من النصوص لدراستها والتأمل في المعطيات التي تقدمها.

من هنا، سوف نستعرض النصوص القرآنية في هذا الصدد للقيام بمقارنة ومقاربة بينها، وذلك على الشكل الآتي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٥).

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

الآية الثالثة: قوله عز من قائل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فُسْقُ الْيَوْمِ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا

عَلَّمْتُمْ مَنِ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿المائدة: ٣ - ٥﴾.

هذه الآيات الكريمة تبين مجموعة من الأمور المحرمة على المسلمين في شرع الله تعالى، وسوف نبحث فيها مركزين في البداية أكثر على الآية الرابعة؛ لأنها أكثر ما ورد فيه ذكر المحرمات، وهي تحرم أصنافاً، ثم نقارنها بسائر الآيات.

إن الآية الثالثة من سورة المائدة تحرم بعض الأمور على المسلمين، ثم تأتي الآية اللاحقة - أعني الآية الرابعة من السورة نفسها - لتشير إلى تساؤل عما أحل الله للناس، فتبين بأن الله قد أحل الطيبات، ثم تأتي الآية الثالثة لتفيد بأن حل الطيبات كأنه حصل في هذا اليوم، وأنه قد صدر قرار بذلك، وبحلية طعام أهل الكتاب للمسلمين، وبالعكس.

وهناك جدل وقع في جملة: ﴿الْيَوْمَ يَبَسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ من حيث إنها مقحمة في هذه الآية إقحاماً أو لا؟ وهو بحث طويل أيضاً غير أننا لن نخوض فيه، وإنما نشير إليه فقط.

ولو تأملنا الآية الثالثة من سورة المائدة لوحدها فنحن لا نجد أدوات الحصر ولا صيغته، بل هي تفيد تحريم هذه المذكورات دون أن تنفي حرمة أشياء أخرى غير المذكورة فيها، لكن الآية التالية يبدو أنها في مقام الحصر والبيان بالإطلاق المقامي، إذ وقعت موقع الجواب عن سؤال: ما هو الحلال؟ فجاء الجواب بأن الحلال هو الطيبات، ثم جاءت الآية الثالثة لتؤكد المفاد العام للآية الثانية، مشيرة إلى صدور التحليل اليوم، وكأن التحليل لم يكن من قبل.

فكيف يمكن فهم هذه الآيات؟

### أولاً: الأعيان المحرمة في النص القرآني، فهم وتحليل

في هذا البحث الأول سوف يدور كلامنا حول الأعيان التي جرى تحريمها في هذه الآيات

الكريمة، وهي على الشكل الآتي:

### ١. الميتة، المفهوم والمعنى والدلالة

أول هذه المحرّمات القرآنية الخاصّة هي الميتة<sup>(١)</sup>. والذي يظهر من كلمات بعض الفقهاء في الفقه الإسلامي أنّ الميتة هي كلّ حيوان قتل أو مات حتف أنفه أو لم تجر تذكيته ولو ذبح، بحيث ذبح على غير الطريقة الشرعيّة.

يقول السيد اليزدي: «المراد من الميتة أعمّ مما مات حتف أنفه، أو قتل، أو ذبح على غير الوجه الشرعي»<sup>(٢)</sup>. ويبدو من كبار المحشين على كتاب العروة الوثقى موافقته في ذلك. يقول السيّد الخوئي، وتبعه آخرون: «المراد من الميتة ما استند موته إلى أمر آخر، غير التذكية على الوجه الشرعي»<sup>(٣)</sup>.

إلا أنّ هذا هو الحاصل الفقهي لمفهوم الميتة، رغم أنّه خالف فيه بعض<sup>(٤)</sup>، وليس موضوع حديثنا هنا، إنّما نريد معرفة أنّ الميتة في الآية الكريمة - لا في المصطلح الفقهي الحادث من مجموع نصوص الكتاب والسنة واجتهادات الفقهاء، على تقدير وجوده - هل يراد منه المعنى المصطلحي الفقهي أيضاً أو أنّ المراد منه معنى أخصّ من ذلك؟ وما هو هذا المعنى الأخصّ؟ قد يقال بأنّ المراد بالميتة في القرآن الكريم هو نفس المعنى الفقهي، أي كلّ حيوان غير

(١) حرّمت التوراة أكل الميتة، حيث جاء فيها: «لا تأكلوا جثّة ما. تعطيتها للغريب الذي في أبوابك فيأكلها أو يبيعها لأجنبيّ لأنّك شعب مقدّس للربّ إلهك..» (التثنية: ١٤: ٢١).

(٢) العروة الوثقى ١: ١٢٩.

(٣) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠٧؛ واللنكراني، الأحكام الواضحة: ٩٣؛ وبهجت، توضيح المسائل: ٣٦؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ١٣٧؛ ومحمد حسين فضل الله، فقه الشريعة ١: ٤٣؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ١: ١١٤؛ والفياض، منهاج الصالحين ١: ١٦٨، ١٧٠؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ١: ١١٨.

(٤) يذهب الشيخ يوسف الصانعي إلى أنّ الميتة هي ما مات حتف أنفه، ويرتّب على ذلك أنّها هي المحكومة بالنجاسة لا مطلق غير المذكي، والممانع في الصلاة هو الميتة لا غير المذكي. نعم الأكل مرتبط بالتذكية بمعناها الشرعي، فراجع له: تحرير الوسيلة ١: ١٣٥، التعليقة رقم: ٢.

مذكى، أو كل حيوان استند موته لغير الذبح الشرعي، أو لم يستند موته للتذكية، فيتحد المعنيان: القرآني والفقهي، وذلك بقريئة: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الواردة في الآية الأولى.

### شواهد تخصيص «الميتة» بما لم يقتل بالطرق المتعارفة (الذبح. الصيد)، دون غير

#### المذكى شرعاً

إلا أن الصحيح هو أن عنوان الميتة في هذا النوع من الآيات يقصد منه ما مات حتف أنفه، أو ما لم يذبح، وليس مطلق ما لم يذك شرعاً، لا بمعنى عدم إطلاق كلمة الميت على غير الذي مات حتف أنفه، بل بمعنى أن الكلمة تطلق على معنى عام وهو ما قابل الحي، كما لها إطلاق خاص في اللغة العربية منصرف، والقرائن تساعد على هذا المعنى الثاني هنا، ويشهد لذلك مجموع شواهد أبرزها:

الشاهد الأول: إن هذه الكلمة استعملت في القرآن الكريم في عرض الحيوان المذبوح لغير الله تعالى مما هو ظاهر أولياً في الاثنيية والمغايرة، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فظاهر الآية أن المذبوح لغير الله تعالى عنوان آخر مختلف عن عنوان الميتة، وهذا ما يناقض المفهوم الفقهي.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١٧٣). وهذه الآية تشبه سابقتها تماماً.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ (النحل: ١١٥).

فهذه الآيات الثلاث متعاضدة في التمييز بين عنوان الميتة وعنوان المذبوح على غير الطريقة الشرعية.

ولعل ما يؤيد ما نقول تأييداً قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٤)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا

وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ أَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحِبُّ وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لِمَغْفِرَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿١٥٨﴾ (آل عمران: ١٥٦ - ١٥٨)، فإن التمييز في هذه الآيات بين الموت والقتل مع أن الثاني مصداق له، يوحي بأن اللغة العربية تستأنس باستخدام الموت في الموت الطبيعي مقابل القتل، أمّا حال القتل فتخصّص لها هذه الكلمة، وهذا مؤيد لتقوية الفكرة، وليس بدليل مستقل.

الشاهد الثاني: لو تأملنا في الآية نفسها محلّ البحث (الآية الثالثة من سورة المائدة) لوجدنا فيها أيضاً ما يشهد على التمييز بين الميتة والعنوان الفقهي، بحيث يكون عنوان الميتة هنا أخصّ منه فقهيّاً، فبعد أن حرّمت الآية في مطلعها الميتة، ذكرت ثلاثة أموراً أخرى في عرضها:

أ- ما أهل لغير الله به، وهو المذبوح لغير الله تعالى بحيث ذكر اسم غير الله عليه، فتشبه الآية هنا الآيات الثلاث المتقدّمة.

ب- والمنخقة والموقوذة... إلا ما ذكّيتم، فإنّ هذا المقطع من الآية يترجّح عوده إلى جملة: والمنخقة وما بعدها؛ لعدم وجود معنى لعوده لجملة: وما أهل لغير الله به، بعد فرض ذبحه على غير الطريقة الشرعية، فأبى معنى لاستثناء ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، كما لا معنى لعوده إلى الميتة بعد وجود فاصل غريب بين المقطعين، وهو ﴿وَالدَّمُ وَالْحَمَّ الْخُنْزِيرِ﴾، فيكون معنى الآية: إنّ هذه المنخقة.. محرّمة إلا إذا استطعتم تذكيتهما قبل أن تموت فتصبح حلالاً، وعليه فلو كان المراد من الميتة في مطلع الآية هو المعنى الفقهي لكانت جملة: ﴿وَالْمُنْخَقَةُ وَالْمُوقُودَةُ..﴾ مستبطنة في عنوان الميتة حال عدم التذكية، فذكرها غير مفهوم.

لكنّ الصحيح أنّ عنوان الميتة يقصد به ما لم يذبح أو ما لم يأخذه الإنسان بالطرق المتعارفة لإماتته - غير المفروضة شرعاً - كالذبح والصيد، ومعه فيكون ذكر المنخقة وأمثالها من باب بيان جملة من مصاديق الميتة، كما ذكره أمثال العلامة الطباطبائي والشيخ يوسف القرضاوي<sup>(١)</sup>.

إلا إذا قلنا بأنّ حلية الحيوان بالذبح قرآنيّاً مختصة بالمنخقة وأمثالها مما هو من الأنعام عادةً،

(١) انظر: الميزان ٥: ١٦٤، ١٦٥؛ والقرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام: ٥٥، ٥٨ - ٥٩.

لا بسائر أنواع الحيوانات، فيكون الحكم في غير الميتة (وهو ما مات حتف أنفه) والمنخقة وأمثالها من الأنعام، هو الحلية لو ماتت عبر الإماتة من فاعل.

ج - وما ذبح على النصب، فإنه لو كان الميتة هو المعنى الفقهي العام، لكان ما ذبح على النصب منه.

فهذه كلها مرجحات التمييز.

الشاهد الثالث: إن كلمة الميتة استعملت في سور مدنيّة كالمائدة والبقرة، وفي سور مكّيّة كالأنعام والنحل، والسياق في بعضها واضح المكّيّة من حيث مخاطبة عقائد المشركين وقريش كما سوف يأتي بيانه، ومن البعيد في السياق المكّي أن يتحدّث عن مصطلح شرعيّ خاص في سياق الاحتجاج مع الكافرين، فلا معنى لأن يقال لهم: إن الميتة حرام، ويقصد منها ما لم يذبح على الطريقة الشرعيّة؛ لأنّ المفروض أنّ كلمة «الميتة» عربيّة، استعملها العرب قبل الإسلام، ومن الطبيعيّ أنّهم لم يفهموا منها المذبوح على الطريقة الشرعيّة الفقهية، فعندما استعملها القرآن في مكة فهموا منها المعنى الذي كانوا يفهمونه من قبل، ولا أقلّ من كونه ما مات بغير ذبح، وعلى هذا تُحمل النصوص المكّيّة بالحدّ الأدنى ما لم يثبت العكس.

الشاهد الرابع: وهو عبارة عن مجموعة معطيات لغوية، منها:

أ - ذكر الطبرسي أنّ العرب ما كانوا يعدّون الحيوان ميتة إلا إذا مات حتف أنفه من دون سببٍ خارجي يستدعي موته، ولهذا ميّزت الآية بين الميتة وبين المنخقة وما بعدها<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه وإن كان لا يصلح لوحده؛ لأننا لا نرجّحه، لكنّه ينفعنا في نفي المعنى الفقهي الخاصّ عن الميتة.

ب - إن غير واحد من اللغويين فسّر الميتة بما لم تدرك ذكاته أو بما لم يذكّر<sup>(٢)</sup>. وهذا التعبير، كما يحتمل الذكاة الشرعيّة بحيث يتطابق مع المعنى الفقهي، يحتمل الذكاة اللغويّة التي شرحها اللغويون أنفسهم كما سيأتي مفصّلاً في موضوع أصالة عدم التذكية، وهي بمعنى الذبح،

(١) مجمع البيان ٣: ٢٧٢.

(٢) انظر: العين ٨: ١٤٠؛ والصحاح ١: ٢٦٧؛ والقاموس المحيط ١: ١٥٨؛ ومعجم مقاييس اللغة ٥: ٢٨٣؛

ولسان العرب ٢: ٩٢.



فيكون معنى الميتة لغةً - وفق هذه التعابير - هو ما لم يُذبح، لا ما لم يذكَّ بالمعنى الفقهيّ. بل يظهر من الزبيدي (١٢٠٥ هـ) في تاج العروس ما ينفع هنا حيث يقول: «وفي المصباح: المراد بالميتة في عُرفِ الشَّرْعِ: ما ماتَ حَتْفَ أَنْفِهِ، أو قُتِلَ على هَيْئَةٍ غيرِ مَشْرُوعَةٍ، إمَّا في الفاعِلِ أو في المَفْعُولِ. قال شيخنا: فقوله: في عُرفِ الشَّرْعِ، يُشيرُ إلى أَنَّهُ ليس لُغَةً مَحْضَةً، ونسبه النَّوَوِيُّ للفقهاءِ وأهلِ اللُّغَةِ إمَّا مُرَادَفَةً، أو تَخْصِيصاً، أو نحو ذلك، مما لا يُخْفَى»<sup>(١)</sup>.

فلاحظ كيف تبدو القضية ذات مصطلح شرعي لاحق يغير الدلالة اللغوية الأصلية الخاصة بما مات حتف أنفه أو بما مات بغير ذبح.

ولتأييد كلامنا نذكر أنه قد نسب السيد مصطفى الخميني للأصحاب أنهم يعتقدون بأن الميتة في اللغة هو ما مات حتف أنفه خاصة، رغم أنه مال - ومثله السيد محمد سعيد الحكيم - لكون اللفظ لغةً يُطلق على كلِّ ميّت بما فيه المذكى شرعاً<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر السيد محسن الحكيم، قائلاً: «الميتة تارة تستعمل صفة من الموت المقابل للحياة، وأخرى بمعنى ما مات حتف أنفه في مقابل المقتول بالأسباب الموجبة للتذكية وغيرها، كما في قوله تعالى: «حرّمت عليكم الميتة والدم..»، وقوله تعالى: «أفإن مات أو قتل انقلبتم..»، وثالثة بمعنى ما لم يذكَّ ذكاة شرعية، كما ذكر شيخنا الأعظم - ره - وغيره مستشهداً عليه بجملة من النصوص، كموثق سماعه..»<sup>(٣)</sup>.

بل الإمام الخميني واضح هنا حيث يقول: «الميتة مقابلة المذكى في الشرع، كما يظهر بالرجوع إلى الروايات وموارد الاستعمالات، وليست التذكية في لسان الشارع وعرف المتشرّعة عبارةً عمّا في عرف اللّغة؛ فإنّ الذكاة لغةً الذبح، وليست كذلك في الشرع؛ إذ التذكية ذبح بخصوصيات معتبرة في الشرع، ولهذا ترى لم تطلق هي ولا مشتقاتها في الذبح بغير طريق شرعي، كذباح أهل الكتاب والكفار، وكذا لو ذبح بغير تسمية، أو على غير القبلة عمداً وهكذا. فدعوى أنّ للتذكية حقيقةً شرعيةً قريبةً جداً، وكذا للميتة التي هي في مقابلها،

(١) تاج العروس ٣: ١٣٨؛ وانظر: المصباح المنير ٢: ٥٨٤.

(٢) انظر: كتاب الطهارة ٢: ٣٩٢-٣٩٣؛ والمحكم في أصول الفقه ٤: ١٢٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٢٢-٣٢٣.

فالمذبوح بغير ما قرّر شرعاً ميتة وإن قلنا بعدم صدقها عرفاً إلا على ما مات حتف أنفه، أو بغير الذبح. وكذا الأجزاء المبانة من الحيوان ميتة؛ أي غير مذكّاة وإن لم تصدق عليها في العرف واللغة<sup>(١)</sup>.

وعليه، فالمقدار المتيقّن من دلالة هذه الكلمة في الآيات الكريمة بعد مجموعة الشواهد هذه هو الحيوان الذي مات حتف أنفه (أو بلا ذبح فيما يُذبح كبهيمة الأنعام)، فيكون هذا هو الحيوان المحرّم الأكل بدلالة الآية الكريمة، أمّا غيره فليس بيدنا دليل قاطع على نفي دلالة الآية عليه، بل كلّ ما في الأمر أنّه ليس بيدنا دليل على استيعاب النصّ القرآني له.

## ٢. الدم، بين التحريم المطلق والنهي عن خصوص المسفوح

تبدو الآيات القرآنيّة واضحة في تحريم الدم<sup>(٢)</sup>، وقد نقلوا أنّ العرب كانت تجعل الدم في المباعر (وهي الأمعاء والمصارين) ويشوونه ويأكلونه<sup>(٣)</sup>، وكانوا يقدّمونه للضيف، وكانت لهم فيه أنواع من الأكل منها العلهز<sup>(٤)</sup>، كما جاء في الحديث عن الإمام عليّ عليه السلام، تنديداً بالعرب في بعض مطعموماتها<sup>(٥)</sup>، فحرّم عليهم الله ذلك. وهذا واضح<sup>(٦)</sup>.

(١) كتاب الطهارة ٣: ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) حرّمت التوراة الدم، حيث جاء فيها: «.. وَأَمَّا الدَّمُ فَلَا تَأْكُلُهُ. عَلَى الْأَرْضِ تَسْفِكُهُ كَالْمَاءِ» (سفر التثنية ١٦: ١٢).

(٣) انظر: مجمع البيان ٣: ٢٤٣؛ والتفسير الكبير ٥: ١٩٢؛ والتبيان ٣: ٤٣٩؛ والآلوسي، روح المعاني ٣: ٢٣٠؛ والكشاف ١: ٦٠٣؛ ومقتنيات الدرر ٣: ٢٤٦؛ والوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١٤٠؛ وكنز العرفان ٢: ٣٠٠؛ ومواهب الرحمن ١٠: ٢٩٤.

(٤) العلهز طعام من الوبر والدم، ويقال بأنهم كانوا يستخدمونه في سنيّ القحط والمجاعة.

(٥) انظر: نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة ٥: ١٦٩ - ١٧٠.

(٦) ليس استخدام الدم في الطعام خاصاً بذلك الزمان أو عند العرب، بل الدم بوصفه مطعوماً (Blood as Food) رائج جداً إلى اليوم في الكثير من بلدان العالم، مثل تنزانيا، وكوريا الشمالية والجنوبية، والصين وتايوان، وتايلاند والنيبال والفلبين، وبعض مناطق الهند وأندونيسيا، والعديد من الدول الأوروبية والأمريكية، بل بعض الأقوام في أفريقيا يتناوله مع الحليب، وكثيراً ما يُستعمل عالمياً على شكل مقانق أو مملّحاً أو مع الحساء أو فطائر، بل بعض البلدان الأوروبية يقلون الدم مع البصل ويتناولونه على الإفطار،

إلا أنّ مقتضى إطلاق الآية الكريمة حرمة كل ما يسمّى دماً، وهذا يعني حرمة دم الإنسان أو الحيوان البرّي أو البحري أو الطيور ونحو ذلك، والمشكلة التي تظهر هنا أنّ الدم على صنفين: مسفوح وهو المصبوب المهرق، وغير مسفوح، فلو وضعنا دماً في إناء أو كوب ثم شربناه، فقد تناولنا دماً مسفوحاً، وهذا هو الذي كان ظاهرةً ملفتة عند العرب، ويقال بأنّ حكمة التحريم فيه تكمن في إيرائه قساوة القلب وضراوته؛ من باب ما يخلقه حال شرب الدماء من قسوة<sup>(١)</sup>. وقد وردت بذلك بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السلام<sup>(٢)</sup>.

وقد نصّ القرآن الكريم على حرمة في آية سابقة مكّية على المعروف، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

## ١.٢ . حكم الدم التابع للحم وأمثاله

وأما غير المسفوح كالدم الذي يكون متخلّفاً في الذبيحة أو دم السمك ونحو ذلك مما لا يكون مصبوباً بل تابِعاً للحم عادةً، فهل هو حرام أو لا؟  
ظاهر آية سورة الأنعام أنّه حلال، فقد نفت الآية وجود محرّم من المأكولات غير الدم المسفوح، وهو ظاهر عرفاً في تحليل الدم الآخر الذي لا يكون كذلك، بصرف النظر عن الجدل في مفهوم الوصف وعدمه، فإنّ ظاهر الآية التي يكون عدم وجدان النبيّ فيها في نصّ إلهي قرآني، لا في نصّ نبوي منفصل، أنّه كاشف عرفاً عن عدم الوجود، أو فقل: هو إخبار عن عدم الوجود عرفاً بلا حاجة إلى فكرة مفهوم الوصف.

إلا أنّ مثل آية سورة المائدة ظاهرها الإطلاق، فكّل دم مصبوباً أو غيره ولو كان نقطة صغيرة ملحقة وتابعة للحم عرفاً يفترض أن يكون حراماً ما دام لم يستهلك في اللحم عرفاً بحيث يخرج عن عنوان الدم، فهل هذه الآية تحرّم هذا الدم أو لا؟ وإذا كانت تحرّمه فهل يمكن

وفي كثير من الأحيان يتمّ تناول الدم مخثراً ومجمّداً صلباً.

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ١١٧.

(٢) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٢.

العثور على مخصّص قرآني أو غير قرآني أو لا؟

توجد هنا محاولتان:

المحاولة الأولى: وهي تقوم على فرض العجز في المقتضي والتشكيك في وجود إطلاق شامل لمثل هذه الحالات من غير الدم المسفوح، وذلك عبر بيانين:

البيان الأوّل: وهو يقوم على افتراض أن آية سورة الأنعام مكيّة، وهي سابقة على سائر الآيات الأخرى المدنيّة ومنها هذه الآية في سورة المائدة، وهنا يقال بأنّ إطلاق الدم في الآية هنا مبنيٌّ على وضوح المراد منه وأنّه خصوص المسفوح اتكالا على آية سورة الأنعام، فبدل أن يعيد كلمة «مسفوح» اكتفى بذكرها في تلك الآية، وكأنّ الألف واللام في كلمة الدم هنا للعهد، أي ذاك الدم الذي هو مرتكز في ذهنكم، وهو الدم المصبوب الذي تأكلونه، لا مطلق الدم.

وكانّ النصّ القرآني يعتمد ويتكى على بعضه، فبدل أن يكرّر الوصف اكتفى به مرة واحدة ثم أطلق في سائر المرات اعتماداً على ارتكاز المراد بالدم المحرّم في الأذهان عبر ما قدّمته آية سورة الأنعام، وبهذا نشكّ في انعقاد إطلاق لهذه الكلمة في المقام.

ويمكن صياغة المسألة بطريقة ثانية، وهي أنّ ظاهر هذه الآية هنا وأمثالها هو إطلاق الدم، ولكنّ ظاهر الحصر والوصف معاً في آية سورة الأنعام يقيد الإطلاق الوارد في مثل آية سورة المائدة<sup>(١)</sup>، ولا أقلّ يشكّك في انعقاده، فيؤخذ بالقدر المتيقن حينئذٍ.

وقد تقول: إن مقتضى التراتبية الزمنية بين الآيات هو أنّ النبيّ إلى زمن نزول آية سورة الأنعام لم يكن قد نزل عليه تحريم الدم مطلقاً، فكان حصره في محلّه، وهو لا ينافي نزول إطلاق التحريم بعد ذلك، فالخصوصية الزمنية في النزول تمنع فرض تقييد الخاصّ للعام في المقام، وترجح فرض المزيد من التشريعات بعد آية الأنعام<sup>(٢)</sup>.

وقد يجاب بأنّه لو كان هذا هو المفهوم من آية سورة الأنعام لكان معناه أن الرسول يقول: يا قوم، إنّ الذي حرّمتموه لم ينزل عليّ فيه وحيٌّ إلى الآن وقد ينزل لاحقاً. وفي مثل هذه الحال لن يكون كلامه احتجاجاً صحيحاً على الكافرين الذين ندّد القرآن الكريم قبل هذه الآية بما

(١) راجع: كنز العرفان ٢: ٣٠٠-٣٠١.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٢٤٢-٢٤٣.

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ١٣٣

حرّموه من الإبل والبقر والغنم، واصفاً تحريمات العرب لبعض الحيوانات بأنها افتراء للكذب على الله تعالى (الأنعام: ١٤٣ - ١٤٤)، فلو كان ذلك هو مراده لما صحّ له الاحتجاج عليهم، بل لقالوا له: إنك لم ينزل عليك حتى الآن حرامٌ فيه، ولعلّه ينزل لاحقاً، فكيف عرفت من عدم نزول التحريم عليك أنّ ما فعلناه هو افتراء على الله تعالى؟!!

إنّ تركيبة الآيات لا تسمح بفرض إمكان النزول الإضافي لمحرمات لاحقاً، إلا بفرضية النسخ، بأن نقول بأنّ الله حرّم هذه وحلّها غيرها، ثم نسخ حليّة الدم غير المسفوح المفهومة من آية سورة الأنعام، بإطلاق حرمة الدم في آيات مثل سورة المائدة والنحل والبقرة، وإذا دار الأمر بين فرضية المقيد المتصل بالطريقة التي بيّناها أولاً وبين فرضية النسخ، لكانت الفرضية الأولى أرجح، ولا أقلّ من الإجمال، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو حرمة الدم المسفوح.

**البيان الثاني:** إنّ إطلاق الدم منصرف إلى حالة صدق عنوان أكل أو شرب الدم عرفاً، فلو أكل الإنسان اللحم أو السمك وكان بعض الدم فيه مما هو تابعٌ للحم، فلا يقال عرفاً: فلان يأكل الدم، بل إنّما يفهم ذلك عندما يضع دماً في كوبٍ مثلاً ثم يشربه، أو عندما يضعه في أمعاء الحيوان ثم يشويه فيأكله، كما كانت تفعل العرب. وكأنّ استقلاليّة الدم مأخوذة عرفاً في صدق أنّه يطعم الدم ويأكله ويتناوله، وحيث إنّ كلمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ منصرفه إلى الأكل، فلا بد من صدق عنوان الأكل أو الشرب، وهو غير متوفّر عادةً إلا في الدم المسفوح، والله العالم، ولهذا لا يحكم بحرمة حقن الدم للإنسان بمثل هذه الآية.

وهذا البيان كأهمّهم لا يقبلون بمثله في باب الصوم، لكنّه هناك قد يكون لخصوصيّة وجود أدلّة إضافية تُفهمنا أنّ مطلق تناول والدخول في الجوف مفطر، وإلا فلو وقعت قطرة من خمير على حبة عنب، ثم أكل الإنسان العنب، فلا يقال: شرب فلان الخمر أو أكله.

وقد ألمح إلى هذه النقطة في باب الصوم الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، حيث قال في تعليقه على العروة: «لا ينبغي الشكّ في أنّ إطلاق الأدلّة منصرف إلى الأكل والشرب المتعارفين، كما في سائر الإطلاقات؛ أمّا غير المتعارف من جهة الكيف كالتراب، والكمّ كعشر حبة من الحنطة، فلا؛ لعدم صدق الأكل والشرب عليه؛ ولكن هناك قرائن كثيرة - مضافاً إلى ظهور الإجماع -

تدلّ على أنّ الحكم هنا يدور مدار معنى أوسع ممّا هو المتعارف منها، مثل ما ورد في الروايات من جواز الكحل إذا لم يجد طعمه في حلقة، وكذا ما ورد من جواز صبّ الدواء في أذنه إذا لم يدخل حلقة، وما ورد من أنّ المرأة لا تستنقع في الماء لأنّها تحمل الماء بقبْلِها، وغير ذلك من القرائن. وسؤال الرواة عن مثل السواك الرطب واليابس أيضاً دليل على أنّهم فهموا معنى أوسع ممّا هو المتعارف<sup>(١)</sup>.

المحاولة الثانية: وهي تقوم على التسليم بظاهر إطلاق التحريم في الآية هنا، لكنّها تفرض له خصّصاً، وهذا المخصّص يمكن تصوّره بأحد أشكال:

الشكل الأوّل: أن يكون مخصّصاً قرآنياً، وهو يختصّ - بعد تجاوز قضية التخصيص أو التقييد بالدم المسفوح في آية سورة الأنعام - بالذبيحة وما يبقى منها من دم، حيث يقال بأنّ الآية نفسها التي نحن فيها تستثني من الحرمة الحيوان المذكى ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، والعرف يفهم من تحليل الحيوان المذكى تحليل الدم التابع للحم فيه، إذ هو ملحوق عرفاً باللحم، فيكون دليل حلية المذكى قرينةً متصلةً في الآية على إخراج الدم التابع للحيوان المذكى عن إطلاق تحريم الدم في صدر الآية<sup>(٢)</sup>.

وهذا الشكل من التقريب إذا فسّرنا معه كلمة «ذكيتم» بمعنى ذبحتم، اختصّ بالذبائح فلا يشمل مثل السمك، أما إذا فهمنا منها التذكية بمفهومها الفقهي الخاص فيشمل دم السمك أيضاً بعد تذكيته بالصيد الشرعي الصحيح، وستكون دائرة الاستفادة من هذا المقيّد المتصل أكبر.

وهذه المحاولة جيّدة في نطاق ذاك الدم الذي لا يمكن إزالته عادةً لتبعيته للحم وتداخله معه ولو لم يُستهلك لا مطلقاً، ولعلّ هذا خير شاهدٍ على ما زعمناه من أنّ أكل هذا اللحم لا يصدق معه أكل الدم عرفاً، لهذا لا يشعر الإنسان بظاهرة التقييد هنا.

(١) الشيرازي، العروة الوثقى ٢: ١٤، التعليقة رقم: ٣. وثمة إشارات أيضاً في تعليقة السيد مصطفى الخميني على العروة كذلك، فانظر له: تحرير العروة الوثقى (مع تعليقاته) ٢: ١٥٣.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٢٤٩؛ والتبريزي، تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٢:

الشكل الثاني: الاستناد إلى السيرة القطعية للمسلمين في تعاملهم مع الذبائح، حيث لا نجدهم يتحرّزون عن الدم التابع للحم فيها، وهو ما يستكشف منه تخصيص أدلة الحرمة، ومنها إطلاق عنوان الدم في هذه الآية وأمثالها<sup>(١)</sup>.

وهذا الشكل من التخصيص يمكن أن يكون المخصّص فيه قرآنياً، ويمكن أن يكون من السنّة، فإن كان قرآنياً فإما فهموا التخصيص من القرينة المتصلة، كما في التقريب الأوّل للتخصيص، أو فهموه من أصل عدم صدق أكل الدم أو شربه على مثل ذلك. والأوّل وإن أدرجناه في التخصيص إلا أنّه حيث كان قرينةً متصلةً فهو يمنع عن انعقاد الإطلاق في عنوان الدم في الآية الكريمة فيرجع إلى عدم ظهور الآية أساساً في حرمة مثل المتخلف في الذبيحة التابع للحم، لكن تبقى سائر الآيات التي ورد فيها إطلاق الدم دون قيد ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ فلا بدّ من التقييد هنا بالمنفصل أو القول بأنّ تلك الآيات قد تكون نزلت بعد آية سورة المائدة فنسختها تماماً كما قد يقال مثله في آية سورة الأنعام كما تقدّم.

ولهذا يبدو لي أنّ الأسلم في الحلّ هو في فرض قصور الدلالة على تحريم مثل الدم التابع وكلّ ما لا يصدق عليه عرفاً أنّه أكل الدم أو شربه، فإنّ هذا هو المفهوم بقرينة ما قلناه في خصوصيّة المسفوح التي وردت في الآية الأخرى.

ولعلّ ما يؤيد ما قلناه أنه لو كانت هذه الآيات تدلّ على حرمة مطلق الدم ولو غير المسفوح، ظهرت تساؤلات في العصر النبويّ وما بعده حول الموقف من مثل الدم المتخلف التابع؛ لشدة الابتلاء به وعسر التخلص منه، فلما لم نجد عيناً ولا أثراً من ذلك كشف عن أنّ المسلمين لم يفهموا من هذه الآيات مثل الدم المتخلف التابع، وهذا ما يعزز قصور الدلالة وأنّه لا يصدق عليه أكل الدم أو شربه.

ورغم أن الفقهاء تحدّثوا عن الدم المتخلف التابع، إلا أنه بناءً على القدر المتيقن من ظهور الآيات هنا ينبغي القول بحليّة تناول الدم في كل موردٍ لا يجرز معه عنوان أكل الدم وشربه، كما

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٢٤٩؛ وعلي الحسيني شبر، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى ١: ٣٠٤؛ والحكيم، مستمسك العروة ١: ٣٥٤؛ والحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٤٤١؛ والخنوي، التنقيح (كتاب الطهارة) ٢: ٢١؛ والبيارجمندي الخراساني الحائري، مدارك العروة ٢: ١١٦.

في قطرة الدم تقع في الإناء الذي فيه طعام أو نحو ذلك، بصرف النظر عن موضوع أكل المتنجس، فكل من يفهم من الآية الكريمة قصور المقتضي فيها يلزمه الالتزام بذلك قرآنيًا، بصرف النظر الآن عن مفاد الأحاديث.

## ٢.٢. حكم الدم غير التابع

هذا كله في الدم المتخلف التابع وأمثاله، وأما الدم المتخلف غير التابع، والذي يظهر كقطرات على لحم الذبيحة فهل هو حرام أو لا؟  
يوجد هنا احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يقال بحرمة، ويُستند في ذلك إلى إطلاق حرمة الدم الوارد في الآية هنا وأمثالها، وهو ما التزم به جمهور الفقهاء.

الاحتمال الثاني: أن يقال بحليته، ويُستند في ذلك إلى أمرين:

١ - حصر المحرمات بالدم المسفوح في آية سورة الأنعام، وهو الدم المنصب من الذبيحة عند ذبحها، فلا يشمل المتخلف فيها ولو لم يكن تابعاً للحم عرفاً.

٢ - الروايات التي دلت على استثناء بعض الأمور من الذبائح ولم تعد منها الدم.

وهذه التقريبات - وإن ناقش بعض الشيء - ذهب المفسر الطبري والمحدث البحراني إلى حلية الدم المتخلف مطلقاً<sup>(١)</sup>.

والمبرر الثاني واضح الضعف، فبعض الروايات ذكرت الدم بوضوح ضمن مستثنيات

الذبيحة بصرف النظر عن الموقف السندي، إلا أن الكلام في المبرر الأول، فهل المراد من الدم

المسفوح ما انصب من الذبيحة عند ذبحها دون المتخلف ولو اجتمع أو لا؟

ما يظهر بمراجعة اللغة أن سفح الدم هو صبّه، ومنه الرجل السفّاح وهو السفّاح للدماء،

وسفحت الماء: هرقته، ومنه سفح الجبل؛ لأنّ سيله يندفع إليه بسرعة على قول<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: الحقائق الناضرة ٥: ٤٥؛ وجامع البيان ٦: ٤٤.

(٢) راجع: العين ٣: ١٤٧؛ والصحاح ١: ٣٧٥؛ والفروق اللغوية: ٢٧٩؛ ومعجم مقاييس اللغة ٣: ٨١؛ ولسان العرب ٢: ٤٨٥.



وبناءً عليه فلا يظهر من الدم المسفوح غير أنه دمٌ يهراق أو يُصب أو يسيل، وفي هذه الحال لو وضعنا كوباً من الدم ولو كان من المتخلف ثم شربناه، فهذا يصدق عليه المعنى اللغوي؛ لأنه دمٌ مهراق مصبوب، ولا يختصّ الدم المسفوح بخصوص ما يخرج حال الذبح لغَةً، وإن كان الدم المصبوب يتوفّر عادةً من الحيوانات بهذه الطريقة، لكنه ليس جزء المعنى اللغوي، فالمسفوح هي صفة الدم، وليست صفته حال خروجه من الحيوان فقط، فكلّ دم يتصف بأنه مصبوب وله خاصّة الصب والجريان والإراقة فهذا يحرم أكله وشربه. وعنصر الإراقة ليس من الضروري أن يكون قد أتى من طريقة أخذه من الحيوان، بل لعلّ الأنسب أنّه يراد منه ما كان متعارفاً بين العرب من أكل الدم الذي يريقونه في المباعر ثم يشوونه. وليس في كتب اللغة تقييد بأنّه مصبوب من الذبيحة، بل الصفة تابعة له.

وفي هذه الحال فالدم المسفوح هو الدم الذي يكون بحيث يُراق ويصبّ، فهذا يحرم مطلقاً سواء أخذ من الذبيحة عند خروج الدم منها أو جمع مما تخلف فيها، لا فرق في ذلك. لكن بناءً على هذا الفهم اللغوي، وأنّ الآيات تشير إلى ما كان متعارفاً بينهم في أكل الدم وشربه، لاسيما مع وجود قيد المسفوح في إحدى الآيات الكريمة.. بناءً على ذلك كلّ، وإذا فهمنا من الدم المحرّم خصوص المسفوح، لزم القول بعدم حرمة الدم الذي يتناوله الإنسان ويكون كالقطرة أو القطرتين، فهذا ليس دماً مسفوحاً كما لو ابتلع قطرة دم خرجت من أسنانه، فهذا يفترض أن يكون خارجاً عن التحريم؛ لعدم صدق عنوان المسفوح عليه؛ لأنّ المسفوح ليس هو السائل في مقابل الجامد، بل المسفوح هو خصوص المراق والمنصب والمهراق، وهو عنوان يشكّ في صدقه في مثل هذه الموارد. بل قد يقال بعدم صدق الأكل عليه، فأنت لو قلت لزيد: عندما أتكلّم معك لا أريدك أن تأكل أو تشرب، فلا يفهم من ذلك حالة ابتلاعه لقطعة صغيرة متبقية بين أسنانه.

وخلاصة القول: إنّ القدر المتيقّن من دلالة النص القرآني هي حرمة الدم المسفوح خاصّة، وهو خاصّ بالدم الذي يسكب ويهراق لا مطلق الدم، وهو المتعارف تناوله عند العرب، فمجيء الآية المختصّة بالدم المسفوح كافٍ في فهمهم لاحقاً هذا الدم الذي كان يتعارف بينهم

أكله، ولا يفهمون من الآيات الإطلاق بل هو مشكوك جداً.  
وعليه فما حرّمته الشريعة - قرآنيّاً - هو هذه الظاهرة، وهي تناول الدماء وشربها لا مطلق  
دخول قطرة في الفم حتى لو لم تكن تابعة للحم عرفاً، فضلاً عما إذا كانت تابعة له، والله العالم.

### ٣.٢. عدم شمول تحريم الدم في القرآن لكل من الكبد والطحال

وبما توصلنا إليه ظهر أنّ الكبد والطحال ليسا محرّمين قرآنيّاً؛ لأنّهما لم يذكرنا بعنوانهما في  
القرآن من جهة؛ ولعدم كونها دمّاً بل هما عضلات وأنسجة، حتى لو كان الدم يمرّ فيها أو  
يجتمع كما يمرّ في سائر أجزاء الجسم، وبعض الناس قديماً كانوا يتصوِّرون الكبد دمّاً متجمّداً،  
وكذلك يتصوِّرون الطحال، إلا أنّهما من الناحية العلميّة ليسا دمّاً أبداً.

بل يشهد على ما نقول أنّ الروايات التي وردت تنهى عن بعض أجزاء الذبيحة لم يرد فيها  
الكبد أساساً، وإنّما ورد فيها الطحال في عرض الحديث عن الدم، فلو كان الطحال دمّاً لاكتفي  
بذكر الدم عن ذكره، فلا بد من فرض التغير، نعم قد يكون تحريم الروايات له لكونه مجمع دم  
كما حرّمت المثانة لأجل كونها مجمع البول.

لكن في بعض الروايات تعليل تحريم الطحال بكونه دمّاً أو بكونه مجمع الدم، كما في مرفوعة  
الواسطي، وخبر إسماعيل بن مرار، وخبر أبان بن عثمان، وهو بمعنى كونه دمّاً مخالف للحقائق  
العلميّة الطبيّة ما لم يقصد كونه مجمّعاً للدم، وسُمّي دمّاً مبالغةً أو عرفاً، أو لكونه مصنّعاً لخلايا  
الدم الحمراء والبيضاء في الجنين، أو لكونه يخزّن مقداراً من الدم في جسم الإنسان ليعطيها  
للجسم عند الحاجة، كما أنّه مخزن لكريات الدم الحمراء، ويقوم بتنظيم كميات الدم الواردة  
والمارّة في الأوعية.

وهذه التعليلات تشمل الكبد أيضاً علمياً من حيث احتوائه على نسبة مقاربة لما في الطحال  
بل أكثر، فما علّلت به مرفوعة الواسطي بين الكبد والطحال من كون الثاني مجمع دم فيما الأوّل  
ليس كذلك مستخدمة طريقةً عاديةً في التمييز، مخالفٌ للمعطيات العلميّة، إذ يلزم على هذا  
النهج تحريم الكبد أيضاً، كيف ونسبة الدم التي فيه أكبر منها في الطحال. ولعلّ صغر حجمه  
بعد وضعه في الماء وصيرورته باللون الأحمر - كما جاء في الرواية - خاصية كيميائية ترجع

لارتباط الطحال بالكريات الحمراء لا بقضية الدم بطريقة مختلفة عن الكبد. واللافت أنّ الحاخام اليهودي الشهير موسى بن ميمون القرطبي (١٢٠٤م)، تحدّث عن موضوع الكبد، فقال بأنّه لا يجوز شرعاً أكله إلا إذا وضع في ماء يغلي أو في خلّ بحيث ابيضّ لونه، وقد وضع هذا الكلام مباشرة بعد حديثه عن فكرة تحريم الدم في التوراة<sup>(١)</sup>، الأمر الذي يثبي بقوة بأنّ تحريم الكبد في الفقه اليهودي راجع لمسألة الدم، كما هي الحال في تحريم الطحال في الرواية هنا.

وعلى أية حال، فنتيجة كل ما تقدّم أنّه حيث لا يصدق على الطحال والكبد عنوان الدم المسفوح كانا جائزين قرآنيّاً، نعم لو أخرج منهما دم يهراق حرم أكله أو شربه، وهكذا الحال في سائر أعضاء الجسم. وأمّا تقويم هذه الروايات بنفسها، فنتركه لمحله من الفصول الآتية، فإنّ بحثنا هنا قرآنيٌّ خالص.

### ٣. الخنزير، ومدّيات دائرة التحريم

يبدو أنّه ليس هناك نقاش في مبدأ تحريم الخنزير وفقاً للنصّ القرآني، لكنّ هذا المبدأ الواضح يحتاج لتجلية في امتداداته وسعته، من هنا يلزمنا البحث في مجموعة أمور:

#### ١.٣. الخنزير بين الاختصاص بالبرّي والتعميم للبحري

هل عنوان لحم الخنزير في النصّ القرآني يشمل الخنزير البرّي والبحري أو أنّه يختصّ بالبرّي؟

الظاهر هو الاختصاص بالبرّي أو فرضه القدر المتيقّن؛ لأنّ إطلاق الخنزير دون تقييد بالبرّي أو البحري ينصرف عرفاً إلى البرّي، أمّا البحري فيحتاج عادةً إلى بيان، فيحصل انصراف في اللفظ، تماماً مثل انصراف كلمة البيض إلى بيض الدجاج في بعض المجتمعات على الأقلّ، لاسيما وأنّ العرب لم تكن على تماس ومحلّ ابتلاء يُذكر مع خنزير البحر، بقدر ما كانت تعرف الخنزير البرّي.

(١) انظر: تشية التوراة اليد القويّة: ١٨٩.

هذا كله على تقدير التسليم بأن توصيف الخنزير البحري بأنه خنزير هو توصيفٌ حقيقي وليس مجازياً بعنصر التشابه أو غيره أو محتمل المجازية كما ذكره بعض الفقهاء أو بنحو الاشتراك اللفظي ويراد منه هنا خصوص البري<sup>(١)</sup>، وإن كان في بعض ما قالوه نظر؛ وذلك: إن قولهم بأنه لا معنى لوجود الكلب والخنزير البحريين في الماء بعد فرض أن ما في الماء سمك أو ما هو من أقسامه، وإنما يسمّى بالكلب أو الخنزير لشبهه بالكلب والخنزير البريين، تماماً كما قيل في إنسان البحر<sup>(٢)</sup>.. بعيداً عن نمط تركيب اللغة ونظام الوضع اللغوي، فلا يهمني أن العرب عندما سمّته خنزير البحر انطلقت من عنصر التشابه النسبي في الجسم أو الوجه بين الحيوانين، كما في بقر البحر وفرس النهر ونحو ذلك، ولا يهمني أيضاً أنّها نوعٌ واحد أو ماهيتان متغايرتان، وإنما المهم هو أن هذا الاستعمال هل هو حقيقة أو أنه ظل مجازاً بعنصر المشابهة، فاللغة في وضعها كلمة «خنزير» على البري لم تنشأ من علاقة تكوينية بين الخنزير البري وكلمة الخنزير، بل هي أوضاع قد تكون لها نكاتٌ قبلية لها علاقة بالصوت أو الشكل، إلا أن هذا لا يمنع عن إطلاق الكلمة ووضعها على البحري.

هذا مضافاً إلى عدم ثبوت صحّة القول بأنه ليس في البحر إلا السمك، بل فيه حيوانات كثيرة والأسماك نوعٌ أو جنس من أجناسها، كما سوف يأتي بحثه لاحقاً إن شاء الله، ولهذا يستخدم الفقهاء في كتاب الأئمة والأشربة عنوان حيوان البحر أو ثمار البحر عندما يتحدثون عما يحلّ أو يحرم مما في البحار، ويستثني فقهاء الإمامية من التحريم السمك ذي الفلّس، ويعتبرونه حلالاً.

فالصحيح في الإخراج هنا إما دعوى الانصراف عرفاً أو القول بأن كلمة الخنزير عند إطلاقها لا تستعمل أساساً في البحري، بل لا بد من قيد البحريّة، تماماً كالماء الذي ينسب ويتبادر من إطلاقه الماء المطلق لا الماء المضاف، ولا أقلّ من الشك في انعقاد الإطلاق فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو البري، وهو الذي كان محلّ ابتلاء العرب.

**فالصحيح أن مورد التحريم في القرآن والسنة هو الخنزير البري دون البحري.**

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٢٩٠؛ ومستمسك العروة ١: ٣٦٤؛ والعمل الأبقى ١: ٣١٤؛ والبيارجمندي، مدارك العروة ٢: ١٢٢-١٢٣.

(٢) الخوئي، التنقيح ٢: ٣٤.

### ٢.٣. النصّ القرآني بين تحريم الخنزير كلّه وتخصيص الحرمة بلحمه فقط

إنّ صريح مجمل الآيات التي تحدّثت عن الأطعمة الخاصة المحرّمة هو لحم الخنزير، وليس في القرآن الكريم حديثٌ عن تحريم الخنزير، مع أنّ الفقهاء حرّموا لحمه وشحمه وعظمه وكلّ شيء فيه، عدا الظاهرية - فيما يُنسب إليهم - حيث قالوا بحلّية غير اللحم<sup>(١)</sup>، وهو المنسوب إلى أبي غفّار أحد شيوخ المعتزلة حيث حلّل شحم الخنزير ودماغه<sup>(٢)</sup>، فما هو المبرّر للتعميم؟ الظاهر أنّ المبرّر لهم هو السنّة مباشرة أو عبر تنجيسها الخنزير كلّه فيحرم لكونه نجساً، لكن لو بقينا نحن والآيات هنا فإنّه من المثير إصرارها على تكرار تعبير "اللحم" فيها، مع أنّ تعبير "الخنزير" كان أكثر اختصاراً وأشمل في الدلالة، فهل يمكن ذكر تبرير لذلك؟

ذُكرت هنا أو قد تُذكر تخريجات عدّة أهمّها:

التخريج الأوّل: ما ذكره غير واحدٍ من المفسّرين، من أنّ القرآن الكريم خصّ اللحم؛ لأنّه المعظم والمقصود، وإلا فجملته الخنزير وتماز أجزائه محرّمة<sup>(٣)</sup>.

يقول القاضي ابن العربي: «اتفقت الأمة على أنّ لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنّه حيوان يذبح للقصد إلى لحمه، وقد شغفت المبتدعة بأن تقول فيما بال شحمه بأيّ شيء حرم، وهم أعاجم لا يعلمون أنّه من قال لحماً، فقد قال شحمًا، ومن قال شحمًا فلم يقل لحماً، إذ كلّ شحمٍ لحم وليس كلّ لحمٍ شحمًا من جهة اختصاص اللفظ، وهو لحم من جهة حقيقة اللحمية، كما أنّ كلّ حمدٍ شكر، وليس كلّ شكرٍ حمداً من جهة ذكر النعم، وهو حمد من جهة ذكر فضائل المنعم»<sup>(٤)</sup>.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح، وإنّما هو مجرّد احتمال، وإلا فلماذا لم يفعل في الميتة، ولم يقل: حرّم عليكم لحم الميتة؟ فالميتات المتداولة يُقصد منها أيضاً لحمها بشكلٍ غالب. علماً أنّ الخنزير

(١) انظر: الألوسي، روح المعاني ١: ٤٣٩.

(٢) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ١١٦.

(٣) انظر: مجمع البيان ١: ٤٦٧؛ والتفسير الكبير ٥: ١٩٢؛ والبيضاوي، أنوار التنزيل ١: ١١٩؛ وروح المعاني

١: ٤٣٩؛ والكشف والبيان ٢: ٤٤؛ والمحرّر الوجيز ٣: ٤٢٨.

(٤) أحكام القرآن ١: ٨٠.

فيه نسبة دهون عالية جداً، وهي مقصودة أيضاً، ما لم نعتبر الدهن لحمًا في اللغة وهو بحاجة لدليل. ودعوى انصراف كلمة لحم الخنزير إلى تمامه واضحة الضعف.

بل ما قاله ابن العربي يلزم منه حلية عظم الخنزير، مع أنّه لا يقول به، مع أنّ الكثير من أعضاء الذبيحة لا تُسمى لحمًا عند الإطلاق، فإذا قال شخصٌ: أنا أحبّ لحم الغنم، فلا يفهم من كلامه الشمول للكلّي والقلب والكبد والمعدة والأمعاء والطحال والعظام والخصيتين والعينين، والغضاريف والمواد الموجودة فيها مثل الجيلاتين وأمثالها، وكثير غير ذلك.

وأما القول بأنّ اللحم مطلق المواد العضويّة غير العظام، بشهادة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٥٩)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ١٤)، وقوله تبارك اسمه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلَّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاحِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (فاطر: ١٢)..

فيجاب عنه بأنّ أكل اللحم الطريّ من البحر والنهر، لا يساوق كون المنظور من المأكول مطلق أجزاء السمك أو غيره، بل هو ناظر إلى اللحم الذي يؤكل من البحر والنهر، لا لطلق ما يؤكل منها. والعظام يكسوها اللحم، فليس مرادنا من اللحم المعنى العلمي للكلمة، بل ما يشمل الأنسجة والعضلات وما يتصل بها عادةً، في مقابل أليات بعض الأغنام التي لا تسمّى لحمًا، وفي مقابل كلّ ما عددناه سابقاً، وفي مقابل دهن الخنزير الكثيف المنفصل بوضوح عن لحمه نتيجة كثرتة وكثافته.

التخريج الثاني: ما نُسب إلى القليل، من أنّ تخصيص اللحم بالذكر ليشير إلى أنّ الخنزير حرامٌ بعينه، بلا فرق بين كونه مذكّي أو غير مذكّي، فالمراد الإشارة لحرمة الذاتيّة لا لحرمة

العارضة له من خلال عدم التذكية<sup>(١)</sup>.

وجوابه واضح، فإننا لم نفهم الربط بين إفادة الحرمة العينية وبين الإتيان بلفظ اللحم، فلو قال: الخنزير، لفهم ذلك، ولم يفهم منه تحريم الخنزير من جهة عدم التذكية، فهذا التخريج متكلف.

التخريج الثالث: ما ذكره الألوسي، من أن تخصيص اللحم بالذكر إنما هو لإظهار حرمة ما استطيبوه وفضّلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه<sup>(٢)</sup>.

وهذا التخريج غير واضح أيضاً، فإن العرب وإن كانت تأكل لحم الخنزير البري، إلا أنها لم تكن تراه أفضل اللحوم، بل هذا ادعاءً يحتاج لإثبات تاريخي، كيف والحالة الغالبة عندهم هي أكل لحوم الأنعام كالإبل والبقر والغنم ونحو ذلك، علماً أنه لو فرض أن هذا هو المراد فإنه يكفي في تحقّقه ذكر الخنزير بلا وصف اللحم؛ لأنّ العربيّ سوف يفهم منه حرمة لحمه بالدرجة الأولى؛ إذ اللحم مقصودٌ أساس في الحيوانات، فلماذا تكرر عنوان (لحم الخنزير) في جميع الآيات دون إطلاق كلمة الخنزير ولو في واحدة منها؟!

التخريج الرابع: ما ذكره ابن عاشور، من أن إقحام لفظ اللحم هنا هو إمّا لمجرد التفتّن في الفصاحة أو للإشارة إلى طهارة ذات الخنزير، وإنما المحرّم أكله حتى لا يقتله الناس أو يعدّبوه، فتكون الآية حجةً لمذهب الإمام مالك القائل بطهارة الخنزير، أو للتخصيص في الانتفاع بشعره؛ لأنّهم كانوا يغرزون به الجلد<sup>(٣)</sup>.

إلا أنّ كلام ابن عاشور غريبٌ، بل هو أبعد من التخريجات السابقة؛ فلم يبيّن وجه التفتّن في الفصاحة، فلو كانت الكلمة في أواخر الآية لكان متعلّقاً بالحاجة لإيقاع موسيقي متناسب مع أواخر الآيات الأخرى مثلاً، أما ما الفصاحة في قول «لحم» دون «الخنزير»؟! ولماذا لم يقل: شحم، مع وفرة الشحم في بدنه؟! إلا إذا قصد نفس إطلاقه للبعض وإرادة الكلّ، وهو ما نحن بصدد التأكّد منه.

(١) انظر: روح المعاني ١: ٤٣٩؛ وآلاء الرحمن ١: ١٤٨.

(٢) انظر: روح المعاني ١: ٤٣٩.

(٣) انظر: التحرير والتنوير ٢: ١١٨.

أما ما ذكره بعد ذلك فهو أغرب؛ فإنَّ «حُرِّمَتْ» في أوَّل الآية لا بدُّ لها من متعلِّق:

أ - فإذا كان متعلِّقها هو تمام التصرِّفات، حُرِّمَتْ مطلق التصرِّفات في لحم الخنزير، بل في الميتة والدم، بما فيها استعماله وبيعه والنظر إليه، مع أنَّه خلاف ظاهر ذيل الآية الحاكية عن الاضطرار وفي بعض الآيات المشابهة الحديث عن المخصَّصة الكاشف عن أنَّ السياق هو سياق الأكل، بل هو المفهوم عرفاً من «حُرِّمَتْ»، تماماً كما أنَّ المفهوم عرفاً من «حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم» هو النكاح لا مطلق العلاقة معهنَّ.

ب - وأمَّا إذا حُصَّ التحريم في الآية بالأكل، كما هو القدر المتيقن، فهذا كافٍ في جواز نفس الخنزير وحلية استعمال أجزائه بغير الأكل، حتى لو لم تُذكر كلمة اللحم. وعليه، فتخريج ابن عاشور غير مقنع أيضاً.

وبناءً عليه، لا نرتاب في أنَّ الحرام من الخنزير هو لحمه، ونرى أنَّ تكرار ذكر هذا القيد في جميع الآيات لم يكن عبثياً، وأنَّ تخريجات العلماء لرفع عبثيته غير واضحة وغير مقنعة، ومعه فنفهم أنَّ القرآن الكريم حرَّم لحوم الخنازير، دون سائر أجزائها كالعظام أو المستخرج من دهونها أو غضاريفها.

نعم، تحريم هذه موكولٌ إلى السنَّة الشريفة للنظر فيها في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى. وما تُعطيه السنَّة:

أ - إذا كان إثبات تحريم غير اللحم أيضاً، فهذا لا ينافي أنَّ النصَّ القرآني اقتصر على تحريم اللحم بحسب مفاده الظاهري، وأنَّ السنَّة وسَّعت التحريم مثلاً، بصرف النظر عن كلفة إشكال دلالة الحصر في النصوص القرآنيَّة.

ب - أمَّا لو دُلَّ دليلٌ معتبرٌ من السنَّة على أنَّ مراد الله من اللحم في الآيات هنا هو مطلق الخنزير، لا أنَّ الله حرَّم - ولو بغير القرآن - مطلق الخنزير، فهنا يمكن لنا افتراض أنَّ النصَّ القرآني استخدم التعبير مجازاً مثلاً، وهذا غير أن تكون نتيجة بحثنا القرآنيَّة هي تحريم مطلق ما في الخنزير، فانتبه.



### ٣.٣. النص القرآني بين تحريم الخنزير الإنسي والخنزير الوحشي

ظهرت في العصور الأخيرة مقولة ترى أن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشي دون الإنسي؛ لأنهم لم يعتادوا على تربية الخنازير، وهذا ما قرّبه ابن عاشور ونقله عن بعض المفسرين<sup>(١)</sup>.

وهناك وجهتا نظر في التمييز بين الخنزير الوحشي والبرّي، حيث يعتبر بعض أن الوحشي هو جنس مغاير للبرّي، بينما يرى آخرون أنه منه.

ومن الناحية العلمية، ثمة تمييز آخر بينهما، حيث يرون أن الخنزير البرّي هو الخنزير ذو الجذور البرية، أما الوحشي فهو الخنزير المستأنس الذي أصبح طليقاً وغداً وحشياً. وعلى أساس ما تقدّم، قد يقال بأن ما حرّمته الشريعة هو الحيوان البرّي المتعارف عند العرب، على خلاف الخنزير الإنسي حيث لم يكن معروفاً؛ لأنّ الخنازير كانت معروفة في بلاد الروم آنذاك.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ إذا العبرة في التسمية وصدق إطلاق الخنزير على الإثنين معاً في اللغة والعرف دون انصراف. ومجرد أنّه لم تعرف العرب الخنزير الإنسي أو الأهلي لا يوجب صرف كلمة «الخنزير» عنه، فضلاً عن أنّ هذه التمايزات بين أنواع الخنازير غير البحرية، لا توجب جعلها حيوانات مختلفة، بل هي حيوان واحد، تماماً مثل أصناف الهرّ أو الكلاب أو الأفاعي أو نحو ذلك، فهي نوع واحد يحمل اسماً واحداً يُطلق عليها بلا انصراف، كما لو أتى لنا اليوم بنوع من الأفاعي من غابات الأمازون مثلاً ولم نكن نراه من قبل فإننا نطلق عليه اسم الأفعى بلا تجوّز؛ لأنّ الماهية واحدة عرفاً، فالمفروض شمول الحكم للخنزير بأنواعه، حتى لو لم نلتزم بأولوية التحريم في الإنسي على الوحشي، كما زعم ابن عاشور<sup>(٢)</sup>.

### ٤.٣. تحريم الميتة والخنزير بين ما تحلّه الحياة وما لا تحلّه (تعارف أكله وغيره)

إذا صرفنا النظر عن مسألة تحريم لحم الخنزير أو مطلق أجزائه، يُطرح هنا بحثٌ وهو: هل

(١) المصدر نفسه ٢: ١١٧.

(٢) المصدر نفسه.

المحرّم من الخنزير هو أجزاءه التي تحلّها الحياة أو أنّ التحريم شاملٌ لمطلق أجزائه كالشعر والوبر والعظم ونحو ذلك لو أراد شخصٌ أكلها ولو عبر استخراج موادّها منها ووضعها في أنواع الأئمة والأشربة؟

وهذا البحث بعينه يجري في الميتة، بل هو هناك جارٍ بطريق أولى، كما سيتضح، فهل ما لا تحلّه الحياة من الميتة كالصوف والوبر والشعر والعظم والقرن والمنقار والظفر والمخلب والريش والظلف وغير ذلك مشمول لحكم حرمة الميتة أو لا؟  
لكن لماذا هذا السؤال؟!

إنّ مبرّر التشكيك في شمول الحكم للأجزاء التي لا تحلّها الحياة من الخنزير والميتة، هو:  
أ - أمّا في الخنزير، فهو دعوى الانصراف؛ فإنّ النهي عن أكل الخنزير منصرفٌ عرفاً إلى خصوص ما يؤكل منه عادةً وفي الطبع البشريّ، فإذا نهاك شخصٌ عن أكل الدجاج فإنّ المفهوم أنّه يريد تحريم أكل لحمها وشحمها وما شابه ذلك، لا أنّه يريد تحريم أكل عظمها، فإنّ هذا غير منظور عادةً، ومعه فنشكّ في فهم تحريم أكل كلّ أجزاء الخنزير؛ نتيجة هذا الانصراف القائم أو شبهة الانصراف الموجبة لعدم انعقاد إطلاق موثوق به.

ويتعزّز شكنا هنا بوجود كلمة «لحم» المتكرّرة في الآيات؛ إذ - حتى لو لم نقبل إرادة خصوص اللحم منها - إلا أنّ غاية ما يمكنها الدلالة عليه هو حرمة أكل ما يؤكل عادةً، ففهم التسرية من اللحم لما هو غير مقصود بالأكل عادةً غير واضح، ومعه فنلتزم - قرآنيّاً - بحرمة أكل ما هو متعارف أكله في الخنزير كلحمه وشحمه، أما ما لا يؤكل منه فإنّ أكله غير مشمول لحكم التحريم.

ب - وأمّا في الميتة، فهو دعوى أنّ عنوان «الميتة» لا يصدق إلا على ما تحلّه الحياة من الأجزاء؛ لأنّها التي يطرأ عليها الموت في نظر العرف، فما لا تحلّه الحياة نشكّ في صدق عنوان الميتة عليه، فلا يشمل إطلاق التحريم في الآية الكريمة.

وهذا الذي قلناه هنا في الميتة، ذكره بعينه بعض الفقهاء في مسألة نجاسة الميتة، حيث أفاد في طهارة ما لا تحلّه الحياة من الميتة المحكومة بالنجاسة، أنّه لو أتى عنوان عام يحكم بنجاسة الميتة، فهو لا يشمل ما لا تحلّه الحياة، والسبب هو خروج ما لا تحلّه الحياة عن عنوان الميتة موضوعاً

وتخصّصاً بنظر العرف<sup>(١)</sup>.

بل يمكن أن يُستأنس بالروايات الخاصّة التي استثنت من حكم نجاسة الميتة ما لا تحلّه الحياة، معلّلة بعدم وجود الروح فيها؛ إذ من الواضح أنّ المراد بالروح ليس الروح النباتيّة، بل الحيوانيّة، كما نصّ على ذلك بعض الفقهاء<sup>(٢)</sup>، وهذا يعني أنّ النصوص الحديثيّة فهمت عدم تحقّق عنوان الموت في هذه الأجزاء، فأخرجتها عن نجاسة الميتة بذلك، ومن المنطقيّ تحقّق نفس التعليل فيما نحن فيه من بحث حرمة الأكل، فلا تشملها الآيات الكريمة. وبناءً عليه، يفترض القول بحرمة ما يُقصد بالأكل في الخنزير دون غيره، وما تحلّه الحياة في الميتة دون غيره. ومن المعلوم أنّ كثيراً مما يحكم بحرمة اليوم من باب أنّه خنزير أو ميتة ويستورد من بلاد غير المسلمين إنّما يؤخذ مما لا يؤكل عادةً أو ما لا تحلّه الحياة، فالمفترض الحكم بجوازه على المستوى القرآني.

لكن لنا هنا تعليقات على هذا الكلام، أبرزها:

أولاً: إنّ ما طرحناه في مسألة الخنزير يبدو لي معقولاً جداً، مع ورود كلمة اللحم في الآيات كلّها، فإنّ القدر المتيقّن من الدلالة حينئذ هو ما يؤكل عادةً، فذكر اللحم وأراد ما يؤكل عادةً، ولو قال: حرّم عليكم الخنزير، لربما أمكن التمسك بالإطلاق، وعليه فكّل ما هو متعارف أكله من الخنزير هو ما لاحظته الآية، ولم يكن الخنزير لتؤكل منه عظامه أو وبره وغير ذلك، فلا يجرز شمول الحكم لها، بل نشكّ في انعقاد إطلاق.

إلا إذا قيل بأنّ عنوان ما يؤكل منه عادةً نسبيّ، ومن ثم يلزمنا الأخذ بما نعتاد نحن اليوم على أكله من الخنزير، ولو لم يكن كذلك في الماضي، ولكنّه بعيد.

ثانياً: إنّ ما يقال في الميتة، وهو بالفعل قد طرحه الفقهاء في بحث نجاستها، يحتاج إلى توقّف؛ إذ ما معنى كلمة «ما لا تحلّه الحياة»؟

إنّ هذه الكلمة تسامحيّة جداً؛ فالحياة النباتيّة موجودة في هذا الظفر أو ذاك الشعر، وأمّا الحياة الحيوانيّة، فما هو المراد منها؟

(١) انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ١١٣؛ ومهذّب الأحكام ١: ٣٠٨.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الخوئي، فقه الشيعة (الطهارة) ٢: ٣٧٩ - ٣٨٠.

الظاهر أنّ الفقهاء أخذوا عنصر الإحساس في نسبة الحياة إلى الشعر أو الظفر أو نحوهما، فما لا تشعر به فلا حياة فيه، وكأنّ الحياة هو الشعور، ولهذا اشتهر تعريف الحيوان بأنّه حسّاس، وبعبارة علميّة: الحياة هي حالة في العضو تجعل الجهاز العصبي يُشعر الدماغ بعوارضه.. من هنا افترضوا أنّه لا حياة فيه؛ لأنّك لا تشعر به.

وسؤالنا هنا: من قال بأنّ نظر الشريعة لمثل هذه المفاهيم؟

إنّ النص قال بأنّ الميتة حرام، والعرف يفهم من الميتة هذا الحيوان الملقى أماننا، فهو قد مات، ولم تعد فيه روح أو قابليّة النموّ والبقاء، وهذا كما يصدق على اللحم يصدق على العظام أيضاً، فما هو الموجب لإخراجها عن تحت عنوان الميتة؟

وبعبارة أخرى أو بيان آخر: إنّ الحرمة تعلّقت بالميتة، وهي عنوان يُطلق على هذا الحيوان عند موته، بصرف النظر عن حال هذا الجزء أو ذاك، فنحن نقول: هذا ميتة، فيحكم بحرمة حتى لو كان جزءاً لا يسمّى لوحده ميتة، وهذا ما قالوا مثله في الأجزاء المنفصلة من الميتة، فهناك قالوا وأقروا - حتى بعض من قال بعكس ذلك هنا<sup>(١)</sup> - بأنّ قطعة اللحم من الميتة لا تسمّى ميتة، وإتّما مجموع الأجزاء هو ميتة، ومع ذلك لا تلاحظ الهيئة الإتصاليّة التركيبيّة، وهنا الأمر كذلك، فإنّ هذا الحيوان يصدق عليه عامّة عنوان الميتة، وإن كان كلّ جزءٍ منه لو نظرت إليه لوحده قد لا يكون ميتة، وهذه النظرة الثانية غير ملحوظة عرفاً.

وعليه، فالصحيح أنّ تحريم الميتة هو تحريم لكلّ أجزائها مطلقاً، بخلاف تحريم الخنزير، وأمّا الروايات المستثنية لما لا تحلّه الحياة من النجاسة في الميتة، فهي دليل خاصّ تعبدي في باب النجاسة، ولو سلّم هناك فبدليل السنّة، فيما بحثنا هنا قرآنيّ، فليلاحظ.

### ٥.٣. تحليل مفهوم «الرجس» في توصيف الخنزير به

جرى توصيف لحم الخنزير في الآية ١٤٥ من الأنعام بأنّه رجس، وهنا مسألتان:

المسألة الأولى: في أنّ الضمير في قوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ يرجع إلى لحم الخنزير خاصّة أو إلى كلّ ما تقدّم في الآية، وهو الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير؟

(١) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ١١١.

يحتمل الأمرين لكن مقتضى القواعد والقدر المتيقن هو عوده إلى لحم الخنزير خاصة؛ لكونه الأقرب. ودعوى الرجوع إلى الكل لاشتراك الجميع في كونها رجساً ونجساً<sup>(١)</sup> لا يفيد؛ لأنه استدلالٌ على الاشتراك من الخارج ومبنيٌّ على فهم النجاسة من رجس، علماً أن الآية فصلت هذا التوصيف عما أهل به لغير الله مع أنه رجس أيضاً بدليل خارجي، فكما أمكن تخصيص الثلاثة بالوصف دون الرابع مع اشتراكه معها أمكن تخصيص واحدٍ من الأربعة به مع اشتراكه معها في الحكم. ولعل تخصيصه لمزيد تركيز على خبائثه حيث قد لا يستخبثه الطبع العادي بخلاف الدم مثلاً.

كما أنه لو عاد الضمير إلى الثلاثة لناسب التعبير بقوله: فإنها رجس، ما لم يرجع إلى مقدر جامع أو إلى «محرمًا».

ومع ذلك، فاحتمال عود الضمير إلى الثلاثة وارد، وإنما فصلها عما أهل لغير الله به ليشير - على احتمال - إلى أن الثلاثة الأولى فيها خبث ذاتي وقذارة، أما المذبوح بطريقة صحيحة لكن لغير الله فليس فيه ذلك، لكن العمل الذبحي الذي وقع فيه كان فسقاً وانحرافاً؛ لكونه وقع لغير الله سبحانه.

المسألة الثانية: كلمة «رجس» تدلّ على القذارة والاستخبات، وهذا متيقن، أما دلالتها على النجاسة المصطلحة فلا دليل عليه، حتى يكون عموم التعليل كاشفاً عن حرمة أكل كل نجس عيناً بما يوسع دائرة المحرمات القرآنية في الأطعمة والأشربة؛ وذلك لاستخدام هذا التعبير في القرآن في حقّ لعب الميسر وفي حقّ الأنصاب والأزلام كما مرّ، فلا يحرز معنى النجاسة منه؛ بل هو بعيد جداً، ولهذا لم يصحّ العديد من الفقهاء الاستناد لإثبات أن الخمر نجسة بآية سورة المائدة الدالة على أن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان.

### ٦.٣. الخنزير اسمٌ لحيوان أو صفةٌ عارضةٌ على اللحم؟

يطرح بعض الكتّاب المعاصرين في الفضاء الافتراضي وغيره، مقولةً ترى أن الخنزير الذي حُرّم في القرآن الكريم ليس هو ذلك الحيوان المعروف بعينه، بل هو حالة تعرض اللحم - أيّ

(١) المعالم الزلفى: ٣٠٦.

لحم كان - وأن هذا هو مبرر مجيء كلمة «لحم» قبل كلمة الخنزير.  
ومعنى اللحم الخنزيري أو اللحم المخنزير هو اللحم الذي عرضت عليه القسوة والصلابة والغلظة؛ لأن العرب تصف الخنزرة وتريد بها الغلظة<sup>(١)</sup>، أو هو اللحم الذي تحلل وفسد وتعفن وخرب، فيكون المراد هو أن كل لحم تعفن أو خرب أو صار قاسياً بسبب تفاعلاته الكيميائية فهو حرام، حتى لو كان لحم الإبل والغنم والبقر المذبوح على الطريقة الشرعية.  
ولعله يمكن تقوية كلامهم بأن القرآن وصف لحم الخنزير بأنه رجس، وهو كاشف عن خصوصية الإستقذار، بما يؤكد أن المراد بالخنزير هنا ليس حيواناً، بل حالة في اللحم.

لكن هذا الكلام غير دقيق؛ وذلك لمجموع نقاط ثلاث:

أ - إن كلمة الخنزير استخدمت في القرآن - وكذلك في السنة كثيراً - كما في لغة العرب، في الحيوان المعروف، وكان استخدامها بهذا المعنى متداولاً، وغير نادر أو واقع ضمن سياق خاص، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (المائدة: ٦٠)، فوضع الخنزير إلى جانب القرد دالاً على أنه الحيوان المعروف هنا.

ب - إنه لو كانت كلمة «خنزير» صفةً للزوم أن تكون التركيبية تركيباً صفةً وموصوف، بأن يقول: ولحم خنزير، وليس عبر إضافة اللحم إلى الخنزير بما يفهم منه الحديث عن نوع حيواني خاص، وتفسيره بأن المراد به لحم عفونة أو لحم غلظة، ثقيل على الفهم اللغوي والعرفي.

ج - إننا لو رصدنا استعمالات اللغة العربية وراجعنا المعاجم، وكذلك الكتاب والسنة بوصفها أثرين تاريخيين لغويين، وكذا نصوص قدامى الفقهاء وآثار أهل البيت والصحابة والتابعين في القرنين الأولين، فإننا لن نعثر إلا نادراً للغاية على استخدام كلمة الخنزير في التوصيف المشار إليه، بينما نجد مئات الاستخدامات للكلمة في الحيوان نفسه أو في تشبيه شخص بهذا الحيوان، وهذا يرجح بقوة أن الكلمة يراد منها الحيوان المعروف عند الإطلاق؛ لأن الكلمة تحمل - بقواعد الفهم الاستقرائي اللغوي - على المعنى الغالب استعماله، ما لم

(١) انظر: لسان العرب ٤: ٢٦٠؛ والقاموس المحيط ٢: ٢٤.

ينصب المتكلم قرينته؛ كونه المعنى المنصرف إليه اللفظ عند الإطلاق عادةً.

#### ٤. ما أهل لغير الله

رابع المحرّمات الواردة في القرآن الكريم هو «ما أهل لغير الله»، وقد استخدمت الآيات الأربع هنا ثلاثة تعابير هي:

أ- وما أهلّ به لغير الله، كما جاء في سورة البقرة: ١٧٣.

ب- وما أهلّ لغير الله به، كما جاء في سورة المائدة: ٣، وسورة النحل: ١١٥.

ج- أو فسقاً أهلّ لغير الله به، كما جاء في سورة الأنعام: ١٤٥.

ولكي ندرس هذا المفهوم يجب علينا التوقّف عند مجموعة أمور أيضاً، أهمّها:

#### ٤.١. التحريم بين ما أهلّ به لغير الله، ومطلق ما لم يهلّ به لله (الذبح العلماني)

أصل الإهلال رفع الصوت بالشيء، ومنه جاء استهلال الصبيّ وهو صياحه عند ولادته، كما ومنه إهلال المحرم بالحجّ أو العمرة، وذلك عند رفعه الصوت بالتلبية، كما يقال بأنّ الهلال إنّما سمّي هلالاً؛ لأنّه يُرفع الصوت عند رؤيته<sup>(١)</sup>.

وعليه، فالمراد هنا رفع الصوت عند ذبح الحيوان باسم ما هو غير الله تعالى، فالإهلال بالحيوان لغير الله معناه أن يُذكر اسم غير الله على هذا الحيوان، فيُقدّم لسائر الآلهة أو لأيّ أحد.

ويوجد أولياً مفهومان متصوّران لفكرة الإهلال بالذبيحة:

المفهوم الأوّل: إنّ الإهلال يقع على نوع خاصّ من الذبائح، وهي تلك التي تقدّم للآلهة

وتعبّر عن قرابين، وذكر الاسم ليس سوى تعبير عن حالة تقديمها لغير الله.

المفهوم الثاني: إنّ الإهلال يشمل مطلق حالة ذكر اسم الآلهة على الذبيحة، ولو لم تكن

الذبيحة بعنوان قربان الذي يقدر للإله أو يوزّع على الناس باسمه، كما هي الحالة الشائعة في

الذبائح اليومية للقضاة المسلمين على مستوى ذكرهم اسم الله سبحانه.

والقدر المتيقن هو المفهوم الأوّل.

(١) انظر: مجمع البيان ٣: ٢٤١.

وظاهر الآيات هنا تحريم ما أهل لغير الله، دون تحريم ما لم يذكر اسم أحدٍ عليه، لكن النصّ القرآني يحرم في موضع آخر مطلق ما لم يذكر اسم الله عليه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: ١٢١)، فهل المحرّم هو مطلق ما لم يذكر اسم الله عليه أو خصوص بما ذكر اسم غير الله عليه؟

ظاهر الآيات هنا تحريم ما ذكر اسم غير الله عليه، لا ما لم يذكر اسم الله عليه، ولهذا علّل بالفسق، كما أنّ الآية المشار إليها آنفاً محفوفة بما يفيد أنّ المراد منها ليس عدم ذكر اسم الله على الذبيحة، وإنّما ذكر اسم غيره، فإنّ ذيلها يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾، فذكر الشرك في آخر الآية لمجرد إطاعة الشيطان كاشفٌ عن أنّ المراد ليس أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، فإنّه لا شرك فيه، وإنّما تأتي حيثيّة الشرك من كون الحيوان قد ذبح لغير الله تعالى، فيكون التعبير بما لم يذكر اسم الله مراداً منه ما ذكر اسم غير الله، ولا أقلّ من احتمال قرينيّة الموجود مما يمنع عن التمسك بالإطلاق، ولعلّ ذلك لأنّ الحيوان كأنّه لا بدّ من ذكر اسم أحدٍ عليه، فإذا لم يُذكر الله فهذا معناه ذكر غيره، ولهذا أردف ذلك بالحديث عن الشرك. مضافاً إلى إلزام الشريعة بذكر اسم الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعَلَّمُوهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤).

وقد يتعزّر تخصيص التحريم بقوله تعالى: ﴿أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (الأنعام: ١٤٥) فإنّ توصيفه بالفسق يراد منه بيان أنّ هذا الذي ذبح في نفسه لا مشكلة فيه، وإنّما جاءت المشكلة من أمرٍ يرجع لفعل الفاعل، ثم بيّنت الآية جهة الفسق ووجهه، وهو الإهلال لغير الله تعالى، والموحي بالشرك، ومن الواضح أنّ الفسق يكمن في ذلك، لا في السكوت نفسه، فكان «أهل لغير الله» بمثابة بيان وتبرير للتعنون بالفسق، فيكون ظاهراً في التعليل ودوران الأمر في الفسقيّة مدار الإهلال لغير الله وعدمه، لا مدار الإهلال لله وعدمه، فتأمل جيّداً.

يضاف إلى ذلك أنّ ظاهر الآية الإطلاق لمطلق الحيوان المأكول، بينما الفقه الإسلامي لم يلزم بالتسمية سوى في الذبح، وهذا كاشف مؤيد عن أنّ فكرة التسمية جاءت في سياق الذبائح



التي عادةً ما تكون محلّ تسمية غير الله من قبل المشركين، فليست العبرة بالتسمية لله، بل العبرة بالحيلولة دون التسمية لغيره، ولما كانت التسمية لغيره منعدمةً عادةً في الصيد مثلاً، لم نجد الفقه الإسلامي يشير للموضوع هناك.

فالشيء المؤكّد من النصّ القرآني هو تحليل أكل ما ذكر اسم الله عليه، وتحريم ما ذكر اسم غير الله عليه، أمّا الحالة الوسطى فقد يقال بعدم إحراز دليل تحريمي فيها بعد هذه القرائن المتصلة والمنفصلة، فإمّا أن نفهم ما أهلّ لغير الله بمعنى ما لم يهّل لله فيكون حراماً، أو نفهم من النهي عن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه هو النهي عن أكل ما ذكر اسم غير الله عليه؛ لعدم وجود حالة وسطى في الثقافة آنذاك، لاسيما بقرينة الحديث عن الشرك في ذيل الآية الكريمة.

فإذا حصرنا الدلالة في تحريم ما ذكر اسم غير الله عليه، فيكون ما لم يُذكر اسم الله عليه حالاً، ويكون تحريمه بالسنة أو نقول بأنّ تحريم السنة له مرجح لأحد التفسيرين المتردّدين هنا.

ولا غرابة في تحليل الحالة الوسطى؛ فإنّ الفقه الإسلامي لم يشترط في حليّة الحيوان وتذكيته التسمية إذا كان الحيوان بحرياً أو كان جراداً، فمجرد تحقيق سائر الشروط كافٍ في تذكيته سواء كان الصائد مسلماً أم لا، وسواء سمّي أم لا، كما أفتى الفقهاء بحليّة الذبيحة في حال نسيان التسمية، وهذا كلّ يؤكّد وجود حالة وسطى لم يذكر اسم أحد فيها، ومع ذلك تكون الذبيحة أو الصيد حالاً، فلا مانع - من حيث المبدأ - من القول باختصاص التحريم بما ذكر اسم غير الله عليه. وتكون النتيجة حليّة ما لا تسمية عليه، وإن كانت التسمية واجباً تكليفاً في نفسه، ويكون تحريم مطلق ما لم يذكر اسم الله عليه - لو ثبت - تحريماً من السنة.

ونتيجة هذا كلّ، أنّه - على مستوى النصّ القرآني - لا يمكن الجزم بحرمة الذبائح العلمانيّة بحسب تسميتي لها، وهي الذبائح التي لا تلاحظ توجيه الذبيحة وذكر اسم إله من الآلهة أو مقدّس من المقدّسات عليها، ولعلّه الغالب اليوم في كثير من المجتمعات غير المسلمة، وهذا ما يفتح على مسألة مهمّة جداً وابتلائيّة، فلو قلنا بعدم اشتراط إسلام الذابح، ثم قلنا بحليّة ما لم يذكر اسم الله عليه ولا اسم غيره (الذبح العلماني)، كانت الكثير من الذبائح الآتية من كثير من بلاد غير المسلمين حالاً، بصرف النظر عن طريقة الذبح وكيفيّته.

#### ٢٠٤. بين تقديم خصوص الذبائح للأصنام وتحريم مطلق طعامٍ لغير الله

ظاهر الجملة في الآيات الكريمة هو الإطلاق، فكُلّ مطعوم أهلّ لما سوى الله تعالى فهو حرام، أي أننا لو أخذنا خصوص الجملة موضع الشاهد وقدرناها على الشكل الآتي: ما ذكر اسم غير الله عليه فهو حرام، فسوف يكون المعنى عاماً سواء في الذبح أم النحر أم الصيد البري أم البحريّ أم الجوّيّ أم صيد الجراد، بل حتى صنع المأكولات لو شُرّع فيه بجعله لغير الله فإنه يُفترض الحكم بالحرمة؛ إذ يصدق عليه أنه كان لغير الله سبحانه، كما لو كان يعدّ طعاماً أو حلوى وابتدأ ذلك بجعلها للأصنام مثلاً، فمقتضى الجملة هو التحريم.

ويتعزّز هذا الأمر بصفة الفسق التي جاءت في الآية الكريمة من سورة الأنعام، إذ قد يقال بأنّ مجرد جعل الذبح للصنم إذا كان فسقاً، فلا فرق فيه بين أن يكون إعداد الطعام عبر الذبح أو الصيد أو صنع الحلوى، فإنّ الحيثية القبحيّة في الفعل (جعله لغير الله) واحدة، فلماذا لا نعمّم الحكم، وهو كونه فسقاً؛ نتيجة تعميم العلة والصفة والمناط، وهي الجعل لغير الله سبحانه، فيكون حراماً؟!!

وبعبارة ثالثة: قد نفهم الآية بهذه الطريقة، وهي أنّ جعل الطعام لغير الله والإهلال به لغير الله هو علةٌ صيرورته فسقاً، والمحرم في الآية هو الفسق، فيكون حراماً مطلقاً. لكن في مقابل ذلك، قد يقال بدعوى الانصراف لما هو المتعارف مما تريد الآيات أن تشير إليه، وهذا المتعارف المشار إليه بالآية هو ظاهرة تقديم الذبائح على اسم الأصنام، فيكون الضمير أو الإسم الموصول أو غير ذلك من الكلمات ذات الطابع العام في نفسها، منصرفةً إلى الحالة القائمة، ولا أقلّ من الشكّ في انعقاد الإطلاق. نعم قد يكون ذكر غير اسم الله محرماً، لكنّه بدليل آخر وبوصفه حكماً تكليفيّاً في الفعل، فيما الذي نحن فيه هو الحكم المتعلّق بأكل الذبيحة، لا بفعل الذابح.

#### ٣٠٤. ارتباط مفهوم الإهلال باعتقاد الألوهية وعدمه

لو ذكر شخصٌ - وهو يذبح - كلمة: هُبُل العظيم، ويقصد بذلك الاعتقاد بهبل دينياً وتقديم الذبيحة للتبرّك باسمه، فهنا لا شكّ في حرمتها، لكن لو قال مسلمٌ لا يعتقد بهبل، لو

قال الكلمة نفسها لكن لا عن اعتقاد بألوهيته أو عبادته، وإنما مزاحاً أو رغبةً في القول فقط، فهل تصبح الذبيحة محرمةً بذلك أو لا؟

السؤال نفسه يجري بطريقة أخرى وهي: لو قال مسلمٌ يؤمن بالله ويوحده ويؤمن بأنَّ محمداً مجرد رسول الله وعبدٌ من عباد الله.. لو قال عند الذبائح: يا محمد، آخذاً في محمدٍ بعداً دينياً قدسياً، لكنّه لا يأخذ فيه بعداً تأليهيّاً، فهل تحرم الذبيحة بذلك، ويصدق أنّها أهلٌ بها لغير الله سبحانه أو لا؟

والجواب:

أ - إنّنا إذا بنينا على تحريم الذبيحة بمطلق عدم ذكر اسم الله عليها، فالمفروض تحقّق عدم ذكر الله في الفرضين المذكورين، سواء قال ما قال، أم لم يقله، لتحقّق موجب التحريم، وهو عدم ذكر اسم الله على الذبيحة، لا قول: يا محمد، ولا قول: يا هبل.

ب - أمّا إذا قصرنا التحريم على ذكر اسم غير الله تعالى، فالظاهر أنّ المراد هو جعلها لغير الله بنحو التدينّ بذلك، كما هي الظاهرة الرائجة بين العرب، بل وكثير من الديانات، إن لم يكن جميعها، فنأخذ بهذا القدر المتيقّن، وغيره يُشكّك في انعقاد إطلاقٍ يشملها، لمناسبات الحكم والموضوع، وعليه فلو قال المسلم غير متعبّدٍ: يا هبل، لا تحرم الذبيحة.

لكنّ الصورة الثانية تظلّ محلّ إشكال، من حيث احتمال أنّ ذكر الاسم تدينّاً لا يختصّ بتأليه صاحب الاسم، بل يشمل حالة جعل الذبح لغير الله بنحو الاعتقاد والتدينّ، فالإهلال هو جعل الذبح لمن هو غير الله، لاسيما مع اعتقاد كونه رازقاً أو حامياً، ففي هذه الحال لا فرق بين تأليه صاحب الاسم أو كونه مقدّساً دينياً يُذبح على اسمه بوصف اسمه ديناً واعتقاداً وتدينّاً، وإن احتمل أيضاً في وجه قوِّي عدم التحريم؛ لاختصاص ذكر الاسم بحالة الاعتقاد بأنّ صاحبه إلهٌ، كما كانت الحال عند العرب بمعنى من معاني الإله، فلا يُحكم بالتحريم بل يُقتصر على القدر المتيقّن.

#### ٤.٤ - الإهلال لله ولغيره معاً، بين التحريم والتحليل

لو ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة مع ذكر غيره، فهل تحرم الذبيحة أو لا؟

قد يقال: ظاهر الأدلة أخذ قيد ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة، وقد تحقّق، وقد يقال بأنّ ظاهرها هو عدم ذكر اسم غير الله سبحانه، وهذه الذبيحة يصدق أنّه قد ذكر اسم غير الله عليها.

إلا أنّ الظاهر من النصوص أنّ ما ذكر غير اسم الله سبحانه، إنّما هو الذي ذكر غير اسم الله عليه مع عدم ذكر اسم الله عليه، بحيث يقال: أهلّ به لغير الله، فلا يصدق على ما ذكر عليه اسم الله وغيره أنه أهلّ به لغير الله؛ لأنّ الكلمة توحى باستبعاد الله من الموضوع مع أنّه غير متحقّق هنا.

إلا أنّ مراجعة المزاج القرآني العام قد توحى بأنّ الغرض راجعٌ إلى فكرة التوحيد، فما هي المشكلة في ذكر اسم غير الله على الذبيحة إلا من حيث إنّ ذكر اسم غيره يعطي دلالةً على ربط الذبيحة بغير الله.. ولهذا تمّ اعتبار ذلك فسقاً، وربط الموضوع بالشرك في الآية ١٢١ من سورة الأنعام، فلا بد من اعتبار الذبيحة لله وحده؛ لأنّ ربط الذبائح بغير الله أو بالله وغيره، يعطي إيحاءً بأنّ مع الله غيره ممن تكون الذبيحة باسمه، وهو موحٍ بالشرك. ونحن وإن كنّا لا نجزم بهذا، إلا أنّنا نراه احتياطاً ضرورياً في الموضوع.

#### ٤.٥. هل فكرة الإهلال قضيةً قلبيةً أو لفظيةً؟

أقصد بهذا السؤال أنّه لو فرض - مثلاً - أنّ شخصاً جعل هذه الذبيحة لغير الله في قلبه، فعقد في قلبه أنّ هذه الذبيحة للصنم وأنّه عندما همّ بذبحها استحضره لتكون متبركةً به، وجعلها مباركةً باسمه واعتبرها له قلبياً، لكنّه في لسانه لم يقل ذلك، أو قال: الله أكبر، فهل هذا يحقّق الإهلال لله على أساس أنّه قال ذلك في لسانه ورفع الصوت باسم الله على الذبيحة أو أنّ العبرة بالقلب تفصيلاً أو إجمالاً وارتكازاً؟

قد يقال بأنّ الإهلال رفع الصوت، فإذا أهلّ لله فهذا معناه رفع صوته باسم الله تعالى على الذبيحة، والمفروض أنّ هذا الأمر قد تحقّق، فيلتزم بحلّة الذبيحة.

وفي مقابل هذا الكلام قد يفهم الإنسان شيئاً آخر من تركيب: «أهلّ به لغير الله»؛ فإنّ (به) و (لـ) قد توحيان بجعل شيءٍ لشيءٍ آخر، مما يقوِّي فكرة القصدية، وهذا ما يتعرّز بالسياقات

التاريخية لمعتقدات الشعوب، من حيث إن قضية الذبائح كانت دوماً حاضرة في الوعي الديني للشعوب المختلفة، وكانت تذكر أسماء الآلهة على الذبائح، وكانت تقدّم القرابين لها، وهذا ما يربط القضية بالموضوع الاعتقادي، فكأن الإهلال بالذبيحة لغير الله هو جعلها لغيره، والتسمية تعبير عن هذا الجعل في المواضع العرفية، بل هذا ما يستوحى من بعض الكلمات<sup>(١)</sup>.  
فالإهلال بالذبيحة لغير الله هو ذبحها لغير الله، ورفع الصوت بالاسم هو التعبير عن ذلك، لا أنه هو المراد فقط.

بل يبدو لي - بنحو الترجيح على الأقل - أن الإهلال ليس بمعنى رفع الصوت لغةً، وإن قاله اللغويون، بل هو بمعنى الظهور والبدو للشيء، ولهذا سمّي الهلال هلالاً؛ لأنّ الهلال أول ظهور القمر وبدؤه، ويقال: استهلّ حديثه، بمعنى بدأ به وشرع به، ومنه إهلال الصبيّ فإنّ رفعه لصوته ليس هو المعنى، بل المعنى هو ظهوره وخروجه وبدء حياته، ورفع صوته بالبكاء هو المعبر عن ذلك، ومن المعنى نفسه الإهلال بالتلبية، أي إظهار الحجّ بها، فإنها تُظهر الحجّ كونها شروعه ومبرزه ومُظهره، ومنه قولهم: تهلّل السحاب إذا تلاًّلاً، مما يعطي أيضاً إشارة الظهور والبدو..

فالإهلال بالشيء هو إظهاره والبدو به وإعلانه بعد عدم أو بعد خفاء، ومنه الإهلال بالذبيحة، أي إظهارها وإعلانها لغير الله، فالإهلال تعلّق بالذبيحة، فالذبيحة قد أهّل بها لغير الله سبحانه، أي قدّمت وأظهرت لسوى الله، وهذا كلّه يشي بجعلها لغير الله ويكون الاسم قيّداً في الإظهار والجعل.

ونتيجة الكلام أن الإهلال بالذبيحة لغير الله أمرٌ لا يمكن فكّه عن القصد، وإن كان اللفظ ضرورياً في الإعلان والإظهار، وعليه فلو لم يذكر اسم غير الله لكنّه عقد في قلبه أن يذبح الذبيحة للصنم، ففي حلية الذبيحة إشكالٌ شديد.

ويتعزّز ما نقول بأنّه لو اعتبر الله هو هذا الصنم ثمّ قال: الله أكبر، لا تحلّ قطعاً؛ وهذا شاهد على أن العبرة ليست باللفظ فقط، وإنّما بالقصد - ولو الإجمالي - في الإعلان بهذه الذبيحة لله

(١) انظر: لسان العرب ١١: ٧٠١؛ والمفردات: ٨٤٣؛ والتبيان ٣: ٤٢٩؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٠، ٢٧٣.

سبحانه رفعاً للشرك.

وبه يتعزّز التعميم الذي أشرنا إليه سابقاً بوحدة المناط والملاك من حيث الشمول لمطلق الأَطعمة والأشربة، فأَيّ طعام يُعلن لغير الله بنحو القصد أثناء إعداده أو أكله يُشكل تحليله، ولهذا وجدنا الشريعة الإسلامية تركّز دوماً على ذكر الله تعالى والبسملة قبل كلّ فعل أو طعام والحمدلة بعد الإنتهاء، بهدف الإطاحة بكلّ مفاهيم ومظاهر الشرك المختلفة.

وعلى هذا الأساس، لا بدّ من تصحيح قصود العوام الذين يجعلون بعض الأَطعمة والذبائح لبعض الأولياء، حيث يفترض أن تكون لله سبحانه، ويكون إهداء ثواب توزيعها على الفقراء مثلاً هديةً لذلك الوليّ أو الميت أو غير ذلك، وإلا فقد يحسب ذلك فسقاً وخروجاً عن جادة الشرع والقيم الدينيّة والقرآنيّة.

ولعلّه لما قلناه نُسب إلى قتادة ومجاهد أنهم فسّروا الآيات هنا بأنّه ما ذبح لغير الله في مقابل ما ذكر اسم غير الله عليه<sup>(١)</sup>، ونحن نقول بأنّ النكتة هي ما ذبح لغير الله قصداً، وإنّما أخذ قيد اسم الله لجعل الذبائح لله خارجاً وإعلاناً أيضاً قضاءً على القصود المنحرفة، لا جموداً على اللفظ فقط.

ويزيدنا الأمر إصراراً عندما نلاحظ أنّ آية سورة المائدة ركّزت على النهي عمّا ذُبح على النصب، دون كلّ الآيات الأخرى التي تحدّثت عن محرّمات الأكل، عدا آية تحريم الخمر المتقدّمة، وهذا يشي بأنّ ما ذبح على النصب ليس سوى مصداقاً لما أهلّ لغير الله به، لكنّه ليس مصداقاً للعنوان، بل مصداق لنكتة التحريم.

#### ٦.٤. تفسير اختلاف الآيات في تركيب الإهلال لغير الله

لماذا اختلفت آية سورة البقرة عن سائر الآيات هنا، حيث جاء فيها: ﴿وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، فيما جاء في البقرة عنوان: ما أهلّ لغير الله به، فما وجه الاختلاف في التقديم والتأخير؟

(١) انظر: مجمع البيان ١: ٤٧٦.

قيل بأن الأصل ربط «به» بأهل؛ لأنّ الباء حرف تعدية، والأصل فيه أنّه بمنزلة جزء الكلمة، فما جاء في سورة البقرة هو الأصل الأولي، إلا أنّ اختلاف التعبير جاء من حيث إنّ تقديم «لغير الله» لبيان قوّة وأهميّة جهة الاستنكار والسلب، تعظيماً لسلبية الموضوع<sup>(١)</sup>. وهذا الوجه جيّد ومقبول ومحتمل ولا داعي للتفصيل، بل أحببنا الإشارة فقط.

### هـ. المنخنة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع

في هذا المقطع جملة من مصاديق الوفاة بغير طريقة الذبح المتعارفة<sup>(٢)</sup>، وهي:

أ - المنخنة: هي البهيمة التي تموت بالخنق، وقد كانت العادة أن يُدخلوا رأس البهيمة بين خشبتين فيخنقوها فتموت.

لكنّ وصف المنخنة لا يتحدّد بهذه الطريقة للخنق، بل بكلّ موت يسببه الاختناق وانقطاع الهواء والتنفس في الحيوان مثل الخنق بحبل الصائد<sup>(٣)</sup>، لاسيما مع أخذ وصف المنخنة وليس المنخوقة. وقد قيل في بعض الروايات بأنّ المجوس كانت تقتل الحيوانات التي تريد أكلها عبر الخنق<sup>(٤)</sup>.

ب - الموقوذة، وهي البهيمة التي تُضرب حتى تموت، وقد قيل بأنّ العرب كانت تضرب البهيمة من الموت إكراماً لأصنامهم وتقرباً لها، وفي بعض المرويّات أنّها التي وقدها المرض حتى لم تعد لها حركة<sup>(٥)</sup>.

ج - المتردية: وهي التي تردّت وسقطت من مكان مرتفع.

د - النطيحة: وهي الحيوان الذي مات بنطح ناطح كالثور.

(١) انظر: الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٣.

(٢) جاء في التوراة النصّ الآتي: «... وَلَحْمَ فَرِيْسَةٍ فِي الصَّحْرَاءِ لَا تَأْكُلُوا لِلْكَلَابِ تَطْرَحُونَهُ» (سفر الخروج ٢٢:

٣١)، وهذا يقترب من فكرة النهي عن أكل فرائس الحيوانات دون تذكيتها مما جاء في القرآن الكريم؛

ولمزيد مراجعة، انظر: ابن ميمون، تثنية التوراة اليد القويّة: ١٨٧ - ١٨٩.

(٣) انظر: الميزان ٥: ١٦٤؛ والتفسير الكبير ١١: ٢٨٣.

(٤) انظر: الأمثل ٣: ٥٨٤.

(٥) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٨٤.

هـ- ما أكل السبع: وهي البهيمة التي قام الوحش الضاري المفترس بالهجوم عليها وأكل جزءٍ منها؛ فيقال: أكلها السبع، وليس المراد ما يأكل السبع كلّهُ؛ إذ لا معنى للحديث عن الحلال والحرام فيه بعد أكل السبع له بأكمله، أو بمستوى لا يمكن بعده إيقاع فعل الذبح والتذكية عليه.

هذه الحيوانات كلّها إذا ماتت نتيجة هذه العوامل (الاختناق - الضرب - السقوط - النطح - أكل السباع) كانت محرّمة الأكل، لكن إذا ذُكيت وذبحت على الطريقة الشرعيّة قبل أن يعرضها الموت المسبّب عن هذه العوامل، صارت مذكّاةً وحلّ أكلها<sup>(١)</sup>.

هذا هو التعريف اللغوي والعرفي لهذه الأصناف، لكن يلزمنا أن نبحث في بعض النقاط المتصلة بهذه العناوين:

## ١.٥ - العناوين بين التعيّن والمثاليّة

هل ذكرت هذه الحالات بنحو الخصوص والتعيّن أو بنحو المثال؟

والمقصود هو أنّنا لو واجهنا حيواناً أطلق عليه الرصاص - إذا لم نلحق ما أطلق عليه

(١) قال المفسّر الطبري (٣١٠هـ): «فإن قال لنا قائل: فإذا كان ذلك معناه عندك، فما وجه تكريره ما كرّر بقوله: وما أهّل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمردية وسائر ما عدّد تحريمه في هذه الآية، وقد افتتح الآية بقوله: حرمت عليكم الميتة، وقد علمت أنّ قوله: حرمت عليكم الميتة شامل كلّ ميتة كان موته حتف أنفه، من علة به من غير جنابة أحد عليه، أو كان موته من ضرب ضارب إياه، أو انخناق منه أو انتطاح أو فرس سبع، وهلا كان قوله إن كان الأمر على ما وصفت في ذلك من أنّه معنى بالتحريم في كلّ ذلك الميتة بالانخناق والنتطح والوقذ وأكل السبع أو غير ذلك، دون أن يكون معنيّاً به تحريمه إذا تردّي أو انخنق، أو فرسه السبع، فبلغ ذلك منه ما يعلم أنّه لا يعيش مما أصابه منه إلا باليسير من الحياة حرمت عليكم الميتة مغنياً من تكرير ما كرّر بقوله وما أهّل لغير الله به والمنخنقة وسائر ما ذكر مع ذلك وتعداده ما عدّد. وجه تكراره ذلك وإن كان تحريم ذلك إذا مات من الأسباب التي هو بها موصوف، وقد تقدّم بقوله حرمت عليكم الميتة أن الذين خوطبوا بهذه الآية كانوا لا يعدّون الميتة من الحيوان، إلا ما مات من علة عارضة به، غير الانخناق والتردي والانتطاح، وفرس السبع، فأعلمهم الله أنّ حكم ما مات من العلة العارضة وإنّ العلة الموجبة تحريم الميتة ليست موتها من علة مرض أو أذى كان بها قبل هلاكها، ولكن العلة في ذلك أنّها لم يذبحها من أجل ذبيحته بالمعنى الذي أحلّها به» (جامع البيان ٦: ٩٩).



## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ١٦١

الرصاص أو البندق بالمقوذة كما نقل بعض<sup>(١)</sup> - لكنّه لم يمت، لكن لو ترك لمات بعد ساعة نتيجة ذلك، فهل يكون محرماً لو مات وحللاً لو ذكّيناه بنصّ الآية الكريمة أو أنّ الآية خاصّة بهذه الحيوانات الخمسة المذكورة فيها؟

ذكر بعض العلماء أنّ هذه المذكورات إنّما هي بيانٌ لكلّ حيوان يُشرف على الموت بسببٍ من الأسباب لكن بحيث يمكن تدارك وفاته بالتذكية، وأنّه لا خصوصيّة لهذه المذكورة. فيما يمكن أن يقال بأنّها خاصّة؛ لعدم وجود دليل مقنع على التعميم من نصّ الآية الكريمة، وإنّما نعمّم بدليل السنّة تارةً أو بتعميم مفهوم (الميتة) مطلع الآية ليشمل كلّ ما لم يذكّر على الطريقة الشرعية.

ولعلّ الأرجح التعميم ولو بقرينة الاستثناء متساوي النسبة إلى كلّ الحيوانات في نفسه، إذ لا يعقل أن يكون غير هذه الحيوانات إذا ذكّي لا يُحكّم بحليّته، وكأنّ هذا أمر مرتكز متصل.

### **٢.٥. استثناء التذكية بين العموم والتخصيص، والاتصال والانقطاع**

هل يختصّ ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ بالفرد الأخير في الآية، وهو (ما أكل السبع)، أو يشمل كلّ الأنواع الخمسة المتقدّمة من المنخقة إلى ما أكل السبع؟  
يحتمل رجوعه إلى الأخير خاصّة، لكنّ الأظهر - بمناسبات الحكم والموضوع، واشتراك الخمسة في خصوصيّة إمكان تذكيّتها بعد عروض هذه الأوصاف عليها - أن يكون راجعاً لها جميعاً، وعلى هذا جمهور المفسّرين.

وهنا سؤال آخر وهو: إنّ استثناء ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ هل يرجع إلى هذه الخمسة الأخيرة فقط أو يرجع لكلّ ما ورد ذكره في الآية؟

تقدّمت منّا الإشارة لهذا الأمر عند الحديث عن الميتة، وأنّ القدر المتيقّن والدلالة الأرجح اقتصار عوده على هذه الخمسة؛ لأنّه لا معنى لعوده على الدم ولا الخنزير ولا الميتة التي أخذ فيها تحقّق الموت، بل ولا حتى على ما أهلّ لغير الله، فإنّه قد فرض أنّه تحقّق الذبح لغير الله فيه،

(١) راجع - على سبيل المثال -: التفسير الكبير ١١: ٢٨٣.

فلا معنى لعود قيد التذكية على الجميع إلا بضربٍ من التأوّل، كأن نقول: إلا ما ذكّيتم مما يقبل التذكية، وهذا تقدير غير واضح في الآية، ولا ضرورة له.

هذا على جهة مرجع الاستثناء، لكنّ السؤال الأكثر أهميّةً هو: هل الاستثناء هنا متصلٌ أو

منقطع؟

أما على تقدير الاتصال فواضح، وأمّا على تقدير الانقطاع فيصبح المعنى: إنّه قد حرّم عليكم كذا وكذا.. فالمنخقة والموقوذة والمترديّة.. حرامٌ كلّها أبداً، وإنّما الحلال هو ما ذكّي من الحيوان، الأمر الذي ينسجم مع ما ذكره موسى بن ميمون القرطبي حين ذهب في شرحه للموقف الشرعي اليهودي من تحريم الفرائس، فقال بأنّ هذا يشمل ما لو وصل إنسانٌ للفريسة وذبحها قبل أن تموتَ بفعل الافتراس الحيواني، فهذا التفسير للنصّ التوراتي يجعل الحكم التوراتي مخالفاً لنصّ القرآن الكريم، على تقدير الاستثناء المتصل، ويكون القرآن بهذه الإضافة التي قدّمها أراد تعديل ما هو في التوراة المتوافرة، لكنّه موافق للقرآن على تقدير الإستثناء المنقطع ولو بنحو الإشارة<sup>(١)</sup>.

الظاهر هو الاتصال، فإنّه هو المنصرف عرفاً وهو الأصل، لاسيما مع قرينة المستثنى منه الظاهر في كون هذه الأصناف الخمسة قابلةً للتذكية عادةً، فمن المنطقي أن يقول بأنّ هذه الحيوانات حرام إلا إذا تمكّنت من تذكيته قبل موتها، فالاستثناء المتصل أرجح.

والفرق بين الاتصال والانقطاع هنا مهمٌّ جداً؛ لأنّه على الانقطاع يُستفاد من هذه الآية حينئذٍ حصر الحليّة في الحيوان الميت بما إذا كان مذكّي ومذبوحاً، أما الموت بغير هذه الطريقة فسوف يجعل الحيوان حراماً مطلقاً.

وأما على الاتصال، فالأمر قابلٌ لأن يفتح على فهمٍ آخر وهو: إنّ الحرام من الحيوان الميت

هو:

أ- ما مات حتف أنفه.

ب- ما مات بالذبح لغير الله أو على النصب.

(١) انظر: ابن ميمون، تثنية التوراة اليد القويّة: ١٨٧ - ١٨٩.

ج - ما مات بالاختناق والتردي والنطح والوقذ وأكل السباع ولم يتم اللحاق به قبل موته لذبحه.

وأما غير ذلك من الحيوانات فليس بحرام على مستوى هذه الآية الكريمة، إذا اعتبرنا هذه الأسباب الخمسة للوفاة قد أخذت أيضاً على نحو الخصوصية لا المثالية، إذ عليه سوف يصبح قتل الشاة عبر تزريق مادة قاتلة فيها مع ذكر اسم الله تعالى أثناء ذلك موجباً لحلية الحيوان قرآنياً؛ لأن الاستثناء متصلٌ وراجعٌ إلى الخمسة المفروض أخذها على نحو الخصوصية، فكيف ثبت حرمة الحيوان المقتول بمادة معينة دون ذبح مع عدم صدق عنوان الميتة أيضاً عليه؟!

بل مع حصر هذه العناوين الخمسة ببهيمة الأنعام أو بالشاة، كيف ثبت حرمة الحيوان الآخر - على تقدير حليته في نفسه - مثل الأسد نفسه لو مات عبر مادة قاتلة؟

هذا كله يعني أن أخذ خصوصية العناوين الخمسة المذكورة مع فرض الاستثناء متصلاً لا يعطي حصر حلية الحيوان الميت بما مات عبر التذكية الشرعية، فإما أن يحصل التخلي عن خصوصية الخمسة المذكورة ليراد منها الحالات التي يُشرف فيها الحيوان مطلقاً على الموت مطلقاً ولأبي سبب، فهو حرام لو مات ما لم يذك، أو نرفع اليد عن اتصال الاستثناء.

والأرجح بنظري بعد القطع بالحكم من خارج الآية هو خصوصية المثالية، فإنها شائعة جداً ومتعارفة في بيان ما هو الأعم الأغلب بحسب حالة المخاطبين وهو محل ابتلائهم.

### ٣.٥ مبرر دخول التأنيث على العناوين المذكورة

ما هو الوجه في دخول تاء التأنيث المربوطة على آخر هذه المفردات الواردة في الآية الكريمة؟

قدّر هنا موصوفٌ وهو «الشاة»، فيكون المعنى: والشاة المنخقة إلا ما ذكّيتم، ثم جرى التعميم على أساس أنه إنما ذكر الشاة تقديراً لكونها الفرد الأعم الأغلب مما تقع عليه هذه العوارض كالنطح والتردي وغير ذلك<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: التفسير الكبير ١١: ٢٨٤.

وهذا الوجه يبدو لي معقولاً جداً وواقعياً أيضاً، لكن قد يقال بأنَّ المقدّر ليس هو الشاة، وإنما هو البهيمة التي تشمل غير الشاة أيضاً، ولعلّ ما يشهد له هو بداية سورة المائدة حيث تحدّثت عن بهيمة الأنعام إلا ما يُتلى، إذا فرضنا أنّ ما يُتلى هو ما جاء في هذه الآية هنا، فأبى مانع من جعل البهيمة هو العنوان الموصوف بعد اتفاق الكلّ على أنّه صحيح في نفسه؟!  
والبهيمة اسمٌ يُطلق على كل حيّ لا عقل له، غير أنّه غلب على الأنعام، وهي البقر والغنم والإبل، فتكون هي المقصودة هنا على الأرجح.

وفي كلمات قدامى المفسّرين - كالطبري - في تعريف هذه الأصناف الخمسة ما يشير إلى فكرة البهيمة، حيث عرّفوا الموقوذة أحياناً بأنّها الشاة أو غيرها من الأنعام التي تُضرب بالخشب للآلهة حتى يقتلوها فيأكلوها<sup>(١)</sup>.

## ٦. ما ذُبح على النصب

النُصب جمع نصيب - أو مفرد أنصاب - وهي الأصنام أو حجارة كانت حول الكعبة، ويقال بأنّ عددها كان ثلاثمائة وستين حجراً، وقيل: ثلاثمائة، وقيل: ثلاثمائة ونيّف وستون، وكانت العرب تعبدها أو تقدّسها أو تذبح عندها للأصنام. وقد تُجمع على أنصاب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

ووفقاً لهذا المعنى الذي ذُكر في التراث الإسلاميّ، فإنّ ما ذُبح على النُصب سوف تكون حرمة ناشئة من إشكاليّة كونه مذبوحاً للأصنام أو ضمن العقيدة الوثنية التي كانت قائمة، فالمشكلة ليست فقط في ذكر غير اسم الله تعالى على الذبيحة، بل في كلّ تصرّف ديني يُفهم منه أو يقع في صراط عقيدة تجعل الذبح لغير الله أو تعظيماً لغير الله، أي للأصنام أو نحوها.  
فالأنصاب والنصب صخورٌ وحجارة ليس لها هيئات الأصنام كالوجوه وما شابه ذلك، لكنّها في المعتقد العربي تتصل بقدسيّة الصنم، وربما كانت أصناماً في الأصل ثم تلاشت فلم

(١) انظر: جامع البيان ٦: ٤٥.

يبقى منها سوى الحجر، ولهذا كان ذبح القرابين عليها، ومسح دم القربان بها، وهذا ما يلحق هذا المقطع من الآية الكريمة بالمقطع السابق: (ما أهل لغير الله به)، وإنما ذكر هذا المقطع للتمييز، حيث قد يكون مصداقاً بارزاً فذكره لبروزه وخصوصيته أو مصداقاً خفياً لذلك المقطع فذكره لإبرازه، ولتبيين أن العبرة ليست باللفظ، وإنما بالقصد والظاهرة أيضاً، لا سيما على تفسير كلمة «على» بمعنى اللام، فيكون المعنى: ما ذبح للنصب<sup>(١)</sup>، وهي الحجارة المقدسة، فتكون الآية مركزة على القصد حيث ذبح وربما معه اللفظ؛ بل حتى على تفسير «على» بمعنى «على» اعتقاد تعظيم النصب» يكون متصلاً بالقصد أيضاً.

وقد يكون تخصيص ما ذبح على النصب بالذكر والإسم، لما قيل من أن المسلمين ذكروا للرسول ﷺ أن العرب كانت تعظم البيت بالدم وكانت تضع ثلاثمائة وستين حجراً حوله، قيل: إن منها ثلاثمائة لخزاعة، وأتتهم كانوا إذا ذبحوا نضحوا الدم على ما أقبل من البيت وشرحوا اللحم وجعلوه على الحجارة، فذكر المسلمون للنبي ذلك، وأتتهم - أي المسلمين - أحق بتعظيم البيت، فلهذا جرى التركيز على رفض هذه الظاهرة، للإيجاء بسليبتها في مقابل تصور المسلمين أنها ظاهرة تعظيم، وأنه لذلك نزل بعدها قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الحج: ٣٧)<sup>(٢)</sup>.

ولعل هذا ما يبرر ذكر النصب هنا بناءً على كون الآية مدنيّة، بل في أواخر المدينة، وذلك لأجل التركيز على إلغاء هذا الطقس الديني جذرياً وعدم ربطه بتعظيم الكعبة أو نحو ذلك، فأريد إلغاء هذه الظاهرة من رأس وتكريس أن الذبح لله لا مكان له ولا زمان، وإنما العبرة بالقصود والأعمال، وأنه لم يجعل الله في تلك الديار غير الهدي في الحج.

ولعل الأقرب في الفهم أن النصب ليست أصناماً ولا آلهة، وإنما هي أحجار مقدسة أخذت قدسيّتها من كونها تذبح عندها القرابين للآلهة<sup>(٣)</sup>، فأراد النصّ تحريم الظاهرة هذه مشيراً إلى

(١) انظر: مجمع البيان ١: ٤١٦؛ والتفسير الكبير ١١: ٢٨٥.

(٢) انظر: مجمع البيان ٣: ٢٤٤.

(٣) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٥: ٢٤ - ٢٥.

الأداة والمحلّ وهي النصب، ومعه فيكون التحريم لا لأجل الذبح على الأحجار بما هو هو، وإنما بوصف ذلك ربطاً للذبيحة بالآلهة بشكل ما، فيرجع هذا المقطع في روجه إلى المقطع السابق كما قلنا وليس فيه أي شيء جديد مستقل؛ لأنه يجعل الذبح هنا خصوصيةً تدينية، لا لمطلق الذبح على حجر، فصارت الأنصاب - على حدّ تعبير ابن عاشور - من شعائر الشرك فحرّم الذبح عليها، لاسيما وأنّ العرب كانت ترى في الذبح على الأنصاب دفعاً لشرور الجنّ والمرض وغير ذلك من المعتقدات الخرافية.

### ٧. الاستقسام بالأزلام، المفهوم والارتباط السياقي

وقع خلافٌ في معنى هذه الجملة وربطها بالتحريات الواردة في هذه الآية على المطعومات، وذكرت في هذا الصدد وجهتا نظر:

أ - وجهة النظر التي تقول بأنّ الأزلام هي عبارة عن جمع لكلمة زلم، وهو السهم الذي لا ريش له، وأنّ العرب كانت تعتمد إلى الجزور فتجزئه عشرة أجزاء، ثم يجتمعون عليه، فيخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل، وكانت السهام عشرة، سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها، فالتى لها أنصباء هي: الفذ، والتوأم، والمسبل، والنافس، والحلس، والرقيب، والمعلّى. والفذ له سهم، والتوأم له سهان، والمسبل له ثلاثة أسهم، والنافس له أربعة أسهم، والحلس له خمسة أسهم، والرقيب له ستة أسهم، والمعلّى له سبعة أسهم. وأما التي لا أنصباء لها فهي: السفيح، والمنيح، والوغد. وكان ثمن الجزور على من لا يخرج له من الأنصباء شيء.

وعلى هذا الأساس يكون الاستقسام بالأزلام نوعاً من القمار، فجرى تحريم ذلك، واعتبار هذا الجزور مالاً حراماً؛ لأنه قمار.

ب - وجهة النظر التي تقول بأنّ الأزلام عبارة عن سهام كانت في الجاهلية مكتوبٌ عليها «أمرني ربّي أفعل» أو «نهاني ربّي لا تفعل»، وكان بعضها غفل، وأي لم يكتب عليها شيء، فكان العربي إذا أراد الخروج في سفرٍ أو تجارة، ذهب إلى سادن الكعبة ليُخرج له الأزلام منها، فيقرع، فإذا خرجت الغفل أعادوا الاستقسام.

وبناءً على هذا المعنى الثاني حكم الشيخ محمود شلتوت بحرمة الاستخارة مطلقاً؛ لأنّها

مطابقة لما نهى عنه القرآن الكريم في هذه الآية.

وإذا كان المعنى هو ما اختارته وجهة النظر الثانية فلن يكون لهذه الجملة أي علاقة بفقه الأطعمة والأشربة بالتأكيد.

وقد قُدمت محاولات لربط هذه الجملة بالأطعمة والأشربة من نوع الترجيح بالسياق؛ فإن السياق القرآني في هذه الآية حتى آخره مرتبط بالمأكولات والمشروبات، وهذا ما يفرض تعيين المعنى الأول للإستقسام بالأزلام؛ لأن المقامرة تحتوي استقساماً، وهو هنا طلب تقسيم الجزور<sup>(١)</sup>.

إلا أن هذه المحاولة غير واضحة؛ إذ بناء الآيات القرآنية في كثير من الموارد على إقحام موضوعات ضمن موضوعات أخرى بما يوحي بعدم الترابط، ولهذا كانت الآيات، بل الآية الواحدة أحياناً، تنتقل بين عدة موضوعات، فليس غريباً عن النص القرآني حصول إقحام ظاهرة الاستقسام بالأزلام هنا بمعنى الاستخارة.

ولعل ما يعزز ما نقول هو أن الآية هنا وإن وردت في المطاعم إلا أنها بأجمعها وردت في بيان المأكول، لكنها عندما وصلت إلى الجزور المأكول بطريقة القمار لم تقل «وما قسم بالأزلام» حتى تنسجم مع السياق المتقدم، وإنما أشارت إلى حرمة الفعل نفسه لا حرمة المأكول، فقالت: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾، ولعلها لذلك قالت: ﴿ذَلِكُمْ فَسْقٌ﴾ رابطة هذا الذيل بالمقطع الأخير في قدره المتيقن، وهذا ما يلغي فرضية الحديث عن الأطعمة لصالح الحديث عن الأفعال نفسها، فيتحمل الوضع إرادة معنى الإستخارة هنا.

وعليه فقريئة السياق مجرد مرجح أولي، وليست بموجبة تعيناً في الدال ولا المدلول.

وقد ذكر بعض العلماء محاولة أخرى لربط الآية بالمطعمومات، من حيث إن كلمة الإستقسام معقولة جداً على تقدير إرادة القمار؛ لأنها ترجع إلى طلب التقسيم، وأن يأخذ كل واحد القسم الذي يخرج السهم فيه له، إلا أن الاستقسام لا معنى له في الإستخارة؛ إذ ليس فيها أقسام ولا

(١) انظر: الصافي الكلبايكاني، بحث حول الاستقسام: ٤؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١٦٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٧٠ - ٧١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٧١ - ٧٣؛ وموسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١١: ٢٦٤ - ٢٦٥.

قسمة ولا طلب<sup>(١)</sup>.

لكن هذه المحاولة غير واضحة أيضاً؛ لأنّ الإستقسام لا يقف معناه في اللغة على طلب الأقسام، بل يكون بمعنى إفراد النصيب، حيث يقال: استقسمه أي سأله أن يقسم له نصيبه<sup>(٢)</sup>، وهذا كما يصدق في حالة الجزور والمقامرة عليه، يصدق في الإستخارة الاستشارية؛ لأنّ المستخير يطلب عملياً أن يقسم الله له الخير ويجعل الخير من نصيبه عبر أخذ حبات السبحة، فيطلب منه أن يهديه لما يفعل كي يكون الخير من نصيبه، فلا مانع من شمول التعبير للإستخارات.

ولعدم قوّة هذه المحاولات وأمثالها قلنا في بحث الإستخارة بعد دراسة الموضوع تفصيلاً: إنّه لا مرجح لواحدة من وجهتي النظر على الأخرى، فلا يصحّ الاستدلال بالآية لا على حرمة الإستخارة ولا على حرمة المقامرة، فنجري البراءة في الإستخارة، ونرجع لسائر الأدلّة الدالّة على حرمة القمار وينحلّ الموقف<sup>(٣)</sup>.

بل حتى على تقدير تفسير الآية بالمقامرة، فهي لا تدلّ على حرمة أكل الجزور بعد التقامر عليه بعنوانه حتى نجعل الجزور من محرّمات الأكل؛ إذ التحريم - كما قلنا - منصبّ على الفعل، وهو نفس الإستقسام، لا على موضوع الفعل، وهو الجزور المتقامر عليه، فلا تكون الحرمة بياناً لمطعوم، ولهذا لو أبطلوا المقامرة وعاد كلّ مالٍ إلى صاحبه جاز أكل هذا الجزور، وإلا لزم إدخال كلّ طعام يؤخذ من صاحبه عن غير رضاً منه، في باب الأئمة والأشربة بعنوانه، وهو كما ترى!

وعليه، فهذه الجملة لا تضيف محرّماً جديداً في باب الأئمة والأشربة، تماماً كالجملّة التي قبلها حيث تلحق بما أهلّ لغير الله به، لاسيما على التوسعة التي فهمناها في ذلك المقطع، فليراجع.

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ٢: ٣٧.

(٢) الإصفهاني، المفردات: ٤٠٣.

(٣) راجع: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر: ٤: ٢٩ - ٣٩.



هذه هي أعيان الأطعمة والأشربة الخاصة المذكورة في هذه الآيات القرآنية الكريمة، لا يزداد عليها شيء. وبه ينتهي الكلام في الناحية الأولى من نواحي البحث في هذه الآيات الأربع الخاصة.

### ثانياً: القراءة السياقية لآيات تحريم الأطعمة الخاصة

بعد الفراغ عن بيان الأطعمة والأشربة الخاصة الممنوعة في القرآن الكريم، نأتي هنا لرصد سياقات الآيات الأربع الرئيسة التي ورد فيها تحريم هذه الأعيان أكلاً وشراباً، ويمكن بيان ذلك كالآتي:

١ - أما آية سورة النحل، فنحن نلاحظ أنها تسبق وتلحق بما يفيد الحديث عن الأرزاق والأطعمة، فقبلها مباشرة جاء قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ لِيَّاهُ تَعْبُدُونَ \* إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْخُنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٤ - ١١٥)، فالآية ترخص بالأكل مما رزق الله تعالى حال كونه حلالاً طيباً أو بالأكل مما رزق الله فهو حلال طيب لكم، وتطالب البشر أن يشكروا نعمة الله تعالى عليهم.

وأما بعدها، فهي تقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ \* مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ \* وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٦ - ١١٨).

فبعد أن أطلقت الآيات ترخيصاً فيما رزقنا الله واعتبرته حلالاً طيباً، ثم ذكرت - مستخدمةً "إنها" أداة حصر - المحرمات في الأعيان الأربعة، عرّجت مرة أخرى للتنديد بمن يجرّم شيئاً من رزق الله تعالى أو يجعل افتراءً على الله، والمعنى: ولا تقولوا هذا حلال وهذا حرام لما تصفه ألسنتكم كذباً وزوراً، فالافتراء على الله عظيم، فكأن الآيات تريد أن تؤكد بطلان ما افترض محرّماً من الأطعمة غير ما قالت هي بحصر التحريم به من الأعيان الأربعة، معتبرة ذلك افتراءً وكذباً على الله، فالله سبحانه لم يجرّم شيئاً غير هذه الأربعة، وأمّا ما تطلقون بألسنتكم كذباً

وزوراً أنه حرام أو حلال، فهو افتراءٌ على الله وبدعة في الدين لا أصل لها.  
وتحاول الآيات القرآنية أن تشير إلى تحريم بعض الأشياء على اليهود، كأنها تريد "دفع دخل"، فهي تقول: ليس المحرمات إلا هذه الأمور ودين الله لا يحرم غيرها، فأما ما حرّمناه على اليهود مما ذكرناه لك من قبل - ويقصد ما سنشير إليه في سورة الأنعام إن شاء الله - فهذا لم يكن لكون ما حرّمناه خبيثاً أو محرّماً واقعاً، وإنما جاء هذا التحريم لسبب عارض، وهو ظلمهم، فنحن بهذه التحريمات لم نظلمهم، وإنما هم الذين ظلموا أنفسهم، ولولا ظلمهم لأنفسهم - كما ستشرح آيات سورة الأنعام - لما حرّمنا عليهم ما سبق، فتلك التحريمات لا تناقض ما نقوله لك من حليّة رزق الله تعالى كلّ عدا الأربعة المذكورة، إذ ذاك التحريم جاء لظلمهم، لا لكون ما انصبّ عليه التحريم يحمل مفسدةً توجب حرّمته في أصل الشرع الإلهي.  
ومن الواضح أولياً أنّ آية سورة النحل مسبوقة بترخيص عام وملحوقه بتشدّد إزاء تحريم أشياء غير ما جرى تحريمه فيها، مع دفع دخلٍ يتعلّق بما حرّم على اليهود من قبل، وهذا كلّه يؤكّد الحصر والاقتصار في التحريم على الأربعة المذكورة.

٢ - وأما آية سورة البقرة، فهي تشترك أيضاً مع آية سورة النحل في السياق السابق دون اللاحق، فقد سبق هذه الآية تكرار لفكرة حليّة ما في الأرض، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ \* إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٨ - ١٦٩)، فالآيات تكريسٌ للسياق السابق على آية النحل، وهو إعلان ترخيص عام بالأكل مما في الأرض مما كان حلالاً طيباً أو بالأكل مما في الأرض فهو حلالٌ طيب، وتشير إلى حرمة التقول على الله، ولعلّها تقصد تحريم بعض ما أحلّ الله أو تحليل بعض ما حرّمه سبحانه.

وبعد آيتين، يعود النص القرآني ليقول - مخاطباً المؤمنين هذه المرّة -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ \* إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَلْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٢ - ١٧٣).

فالأيات تأمر بأكل الطيبات مما رزقنا الله، ثم تشير إلى المحرمات، مستخدمة أداة الحصر مرةً أخرى (إنها)، لتؤكد المفهوم نفسه الذي أعطته آيات سورة النحل من قبل.

٣- وأما آية سورة المائدة، فنجد في سياق الآيات - على تقدير وحدة النزول - ما يسبق وما يلحق، ففي الآية الأولى من سورة المائدة جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١)، فالآية تعلن حلية بهائم الأنعام وتستثني شيئاً سيئاً أو تلي عليهم من قبل. ونحن لو تأملنا في كتاب الله تعالى لا نجد شيئاً يتلى غير الميتة وما أهل لغير الله به، والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكّي، وما ذبح على النصب، فليس في القرآن تحريم لبهيمه الأنعام غير هذه، فمن المحتمل جداً أن الآية الأولى في سورة المائدة ناظرة للآية الثالثة وأمثالها، وهذا يعزز وحدة النزول لمجموعة الآيات هذه، فالأنعام لكم حلال في غير حال الإحرام العارض عليكم لا عليها، إلا كذا وكذا مما ستلوه عليكم في الآية الثالثة، وهذا يصلح بمثابة مرجح إطلاقي قرآني أيضاً لكن في بهيمة الأنعام لا مطلقاً.

ثم تأتي الآية الثالثة لتشرح المحرمات كما بينها من قبل، لتتلوها مباشرة آيتان مهمتان، وهما: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٤ - ٥).

### مبرر السؤال عن الطيبات وإعلان تحليلها «اليوم»!

وهاتان الآيتان تستدعيان تساؤلاً مثيراً وهو: ما معنى أن يُسأل عن ماذا أحلّ لهم، وقد نزلت الآيات السابقة كلها لتبين الحلال، وأنه كل ما في الأرض أو أنه كل ما في الأرض مما يكون طيباً؟! فلماذا السؤال منهم بعد وضوح البيان لاسيما في آيات سورة البقرة والأنعام والنحل التي نزلت كلها على الأرجح قبل المائدة؟

والأكثر غرابةً هو ما معنى كلمة «اليوم» في قوله بعد ذلك: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾؟

أفهل يوحى ذلك أنّها كانت محرّمةً عليهم من قبل، ثم جاء تحريمها اليوم - وهو ما لا نشهد له عيناً ولا أثراً في الكتاب والسنة والتاريخ - أو ما هو المقصود هنا؟

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فقد ذكرت بعض المحاولات العلاجية، أهمّها:

المحاولة الأولى: ما ذكره أمثال العلامة الطباطبائي، وهو أنّ الوجه في ذكر كلمة «اليوم» ليس صيرورة الطيبات حلالاً اليوم، بل صيرورة طعام أهل الكتاب ونسائهم حلالاً، فكما أشار إلى حلية النساء المؤمنات مع وضوحه أشار إلى حلية الطيبات مع وضوحه. والغرض من ذلك ذكر طعام أهل الكتاب ونسائهم إلى جانب ما هو واضح، وهو الطيبات والنساء المؤمنات، ليكون ذلك أبلغ في قطع الرّيب، فجعله ما كان لأهل الكتاب مع ما هو واضح الحلية عند الجميع إنّما هو لبيان وضوح وقاطعية التحليل المتعلّق بطعام أهل الكتاب ونسائهم، فكلمة «اليوم» راجعة لما يخصّ أهل الكتاب، وإنّما ذكرت الطيبات والنساء المؤمنات إرفاقاً لتوضيح الحكم الآخر<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه محتملٌ جداً، غير أنّ سؤالاً يطرح هنا: هل كلمة «اليوم» متعلّقة بأهل الكتاب أو أنها تنتهي عند قوله: «الطيبات»؟ فهل معنى الآية: اليوم أحلّ لكم الطيبات واليوم صار طعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم واليوم صارت النساء المؤمنات والكتابات حلّ لكم.. أو أنّ الآية لا تعني ذلك بل معناها: اليوم أحلّ لكم الطيبات. هذا، وطعام الذين أوتوا الكتاب هو حلّ لكم و.. بفصل اليوم عمّا بعد كلمة «طعام»؟

فعلى التقدير الأوّل، يصحّ كلام هذا المفسّر، بخلافه على التقدير الثاني كما هو واضح، فهل من مرجّح لأحد التقديرين؟

أضف إلى ذلك، إنّ كون الآية قد جاءت مباشرةً عقب قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ..﴾ يوحى بأنّ التحليل الذي أشار له بقوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ يراد منه اليوم فعلاً، وهو عند نزول الآية السابقة (المائدة: ٤) مما يعزز الإشكالية وأنّ التحليل كان حادثاً متأخراً، وهو ما يحتاج لتفسير جليّ.

(١) انظر: الميزان ٥: ٢٠٣.

المحاولة الثانية: ما ذكره الشيخ الصادقي الطهراني، وهو أنّ المقصود باليوم في الآية ليس اليوم الفعلي المتعارف، بل يوم مجيء الإسلام، فكأنّ الآيات تريد أن تقول بأنّه قد حرّمت كثير من الأطعمة على اليهود، ثم جاء النبيّ عيسى عليه السلام ليحلّ لهم بعض الذي حرّم عليهم، ثم جاء عصر الإسلام - وهو اليوم - ليُسقط كلّ المحرّمات في الطيّبات ويحلّ كلّ المطعومات إلا عدداً منها، فيكون المراد باليوم هو يوم الإسلام نفسه<sup>(١)</sup>.

وهذه المحاولة جيّدة؛ من حيث إنّ اللغة تتحمّل إطلاق كلمة «اليوم» على مدّة زمنية طويلة أكثر من بياض نهار وسواد ليل، كيوم القيامة، إلا أنّ الإشكاليّة تكمن في أنّ المحرّمات السابقة كانت على اليهود، فيما هذه الآية توحى بأنّ الخطاب مع المسلمين الذين لم يُسبِقوا بتحريم ما حرّم على اليهود؛ لعدم وجود موجه حتى يجري عليهم، وهو ظلّم اليهود وبغيهم. بل الإشكال عينه يجري في فهم الآية على تقدير أنّ المراد بما حرّم سابقاً هو ما حرّمه العرب على أنفسهم.

### مقاربة افتراضية لترتيب نزول نصوص الأطعمة (افتراض مدنيّة فقه الأطعمة)

المحاولة الثالثة: ما أحتمله شخصياً بوصفه حلاً افتراضياً لهذا المعض، وهو: إعادة النظر في الترتيب النزولي لآيات الأطعمة، وسنذكر فرضيةً لهذا الترتيب لا نملك عليها دليلاً، وإنّما نفترضها افتراضاً يحظى بتناسق وانسجام.

نحن نفترض أنّ أوّل الآيات القرآنية الصريحة حول الأطعمة كانت آيات سورة المائدة هذه بعد الآية الثالثة، فهذه الآيات جاءت في سياق تساؤلات عما يحلّ من الطعام وما يحرم، ويبدو أنّ المسلمين بعد دخولهم المدينة بدأت تثار عندهم هذه التساؤلات، لاسيما بعد الاحتكاك باليهود، فجاءت الآية الرابعة من سورة المائدة لتنصّ على أنّ الشريعة الإسلاميّة أحلّت الطيّبات، ثمّ لتؤكد بعد ذلك أنّ الطيّبات قد أحلّت اليوم لكم، بمعنى صدر فيها نصّ التحليل مع أمرٍ بلزوم ذكر اسم الله على الصيد كما جاء في الآية الرابعة.

(١) انظر: الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن: ٨: ٩٦.

ولعلّ هذا الأمر جاء في بدايات اختلاط المسلمين بأهل الكتاب في المدينة، لهذا جاء الحديث عن طعام أهل الكتاب ونساء أهل الكتاب حيث ابتلى بهم المسلمون في المدينة أوائل الهجرة، وإلا ففي نهايات الهجرة كان أغلب المحيط محيطاً إسلامياً، لاسيما بعد خروج اليهود من المدينة المنورة على دفعات.

ولعلّ ما يؤيد ما نقول، أنّ الآيات اللاحقة جاءت حول الوضوء والغسل والتميم وأحكامها، وهذه لم تنزل في نهايات الهجرة، بل عرفها المسلمون قبل ذلك، مما يعزّز أنّ هذه الآيات نزلت في بدايات الهجرة النبوية، وحسنت حليّة الطيبات.

وبعد هذه الآيات هنا، نزلت آية سورة الأنعام وسيقها الطويل، والذي كلّه كشفٌ لزيغ تحريبات العرب في الأئمة، وحديثٌ عن أسباب جعل المحرّمات على اليهود، وهي آيات أحكامية متناسبة مع النزول المدني أيضاً ولا تأباه إطلاقاً، لاسيما بقريّة الحديث عن اليهود وما حرّم عليهم بالتفصيل.

وبعد ذلك جاءت آية سورة النحل التي أشارت إلى آيات سورة الأنعام، ثم نزلت آية سورة البقرة التي لا يمانعون عن مدنيّتها.

وفي هذا السياق أيضاً تأتي آية سورة الأعراف حول تحريم الخبائث وحليّة الطيبات، حيث سيقها حديث عما في التوراة والإنجيل من عقائد تتعلّق برسول الله ﷺ، ولاسيما أنّه سبقها ولحقها حديثٌ عن أهل الكتاب وقوم موسى وما جرى معه، ممّا يعزّز احتمال مدنيّة الآيات هذه.

وربما يكون نزل بعد ذلك كلّ الآيات الثلاثة من سورة المائدة أو نزلت مع الدفعة الأولى من الآيات الكريمة.

وبهذه الطريقة ترتفع الإشكالات، ويصبح فقه الأئمة والأشربة كلّ مدنيّاً تقريباً على مستوى الخمر وسائر الأئمة الخاصّة أيضاً كما ذكرنا قبل ذلك، وكون فقه الأئمة مدنيّاً أمرٌ متناسبٌ مع طبيعة الآيات المدنيّة واهتماماتها وطبيعة إفرازات الاختلاط باليهود، والمعروفين بأحكامهم التفصيليّة في كلّ من الصيد والذباحة والأئمة والأشربة.

وبهذه الطريقة يجاب عن السؤالين اللذين أثارناهما أولاً، ويُفهم سياق الآيات بشكل واضح، فسؤالهم كان لأن القضية جديدة عليهم بعد بداية الاحتكاك بأهل الكتاب، وتعبير اليوم إعلان عن بداية التشريع الإلهي في الأطعمة والأشربة على المسلمين.

### سورة الأنعام وفقه الأطعمة عند العرب قبل الإسلام

٤ - وأما آية سورة الأنعام، فهي التي تحظى بأطول سياق قرآني في الأطعمة والأشربة، حيث تبدأ من الآية ١٣٦ من الأنعام، لتمرر بالآية موضع الاستدلال، وهي رقم ١٤٥، ولتنتهي عند الآية ١٥٠ من السورة نفسها.

ولا بأس بجولة سريعة على هذا السياق، فهي مهمة ونافعة.

قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ \* وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمُ شُرَكَائُهُمْ لِيَرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٦ - ١٣٧).

تشير الآية إلى ثقافة عند العرب، وهي أنهم كانوا يجعلون من الزرع، وهو الحرث، ووكذا من الأنعام، قسماً لله وقسماً للآلهة، فيعطون الله نصيباً ويعطون آلهتهم نصيباً، وكان إذا زكا الزرع الذي لله دون الذي للأصنام أعطوا ما كان لله للأصنام وحسبوه لها، وقالوا بأن الله غني، دون العكس، وهكذا في الأنعام من حيث إن ما كان لله أطعموه للضيف وما كان للأصنام أنفقوه على الأصنام ومعابدها وخدامها.

وقد قيل في تفسير الآية: إنهم كانوا إذا اختلط ما لله بما لشركائهم تركوه، وصار الكل للشركاء، وأما العكس فهم يردونه. وقيل: إنه إذا هلك ما جعل للأصنام بدلوه مما جعل لله دون العكس<sup>(١)</sup>.

وبصرف النظر عن هذه الوجوه التي قيلت، فإن هناك قاسماً مشتركاً، وهو أن العرب كانت

(١) انظر - على سبيل المثال -: مجمع البيان ٤: ٥٧١.

تجعل نصيباً لله في الثروة الحيوانية والنباتية، وتجعل نصيباً للآلهة، وأن ما يكون من نصيب للشركاء لا يحسب لله، وهذا معنى ﴿فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ﴾، دون العكس، وهذه ثقافة في المطعومات رفضها القرآن تماماً؛ لأن كل شيء هو لله، ولا يمكن أن يكون ما لله أدون في الأهمية أو مشاركاً لما هو لغير الله سبحانه، فكل شيء من الله وإليه.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَرَعِيهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٨).

تشير هذه الآية الكريمة إلى الأحكام التي كانت تُجرىها العرب، وهي أنهم كانوا يجعلون بعض المزروعات والأنعام وقفاً على آلهتهم، ويرون أن هذا الذي للآلهة يحرم على الناس، ولا يجوزون لأحد أكله أو الانتفاع به إلا في طريق خدمة الأصنام، كصرفها على خدمة الأصنام ورجال المعبد.

وهناك نوع آخر من الأنعام حكموا أيضاً بحرمة ركوبه، وهو معنى قوله: حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا، ويقصد بها - على الظاهر - السائبة والبحيرة والحام، وقد نص القرآن الكريم على عدم جعل الله أحكاماً خاصة بهذه الأنعام، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٣).

وقد اختلف في معناها:

فالبحيرة هي الناقة، كانت إذا أولدت خمس مرات، بحروا أذنبا، أي شقوها، ولم يركبوها أو ينحروها، وقيل معانٍ آخر.

وأما السائبة، فقيل: هي الناقة التي كانت تُنذر بحيث تترك لا تُركب ولا يتنفع بها كالبحيرة، وقيل: هي التي كانت تُعتق للأصنام. وقيل غير ذلك.

وأما الوصيلة فهي في الشياة، كانوا إذا ولدت أنثى كانت لهم، وإذا ولدت ذكراً جعلوه لآلهتهم، وإذا ولدت ذكراً وأنثى، قالوا: وصلت أخاها، فلم يذبحوا الذكر للآلهة، وقيل غير ذلك في معناها.



وأما الحامي فهو الذكر من الإبل إذا جاء من صلبه عشرة أبطن، قالوا: قد حمى ظهره، فلا يحملون عليه، وقيل غير ذلك.

ولعله كانت بينهم حسب اختلاف القبائل بعض الاختلافات أيضاً، وعليه فالبحيرة والسائبة والحام هي التي ما كانت تتركب، والتي ألمحت إليها الآية هنا بنحو الإشارة.

والنوع الثالث الذي تعرّضت له الآية هو الأنعام التي لا يذكرون اسم الله عليها، بل يذكرون أسماء ألهتهم.

وتشير الآية إلى أن هذه المعتقدات أو بعضها كانوا ينسبونها لله تعالى ﴿افْتِرَاءَ عَلَيْهِ﴾، وأن الله تعالى لم يشرع ذلك كله إطلاقاً، ولم يحرم هذه المزروعات ولا الأنعام، بل أوجب ذكر اسم الله تعالى على كل ذبيحة.

ثم قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مِّمَّنَّةٌ فِيهِمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ \* قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ \* وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام: ١٣٩ - ١٤١).

تشير هذه الآيات إلى أحكامٍ آخر في شرع العرب، وهي تقول بأنهم كانوا ينظرون إلى أجنة الأنعام أو بعضها كالبحائر والسيب، ويقولون بأن ما يخرج منها حياً فهو خالص للذكور دون الإناث حيث يحرم عليهن الأكل منه، وأما ما يكون ميتة فهو جائز عندهم للرجال والنساء، والله سيعاقبهم على مقاتلتهم هذه.

ثم تشير الآية اللاحقة لمسألة قتل الأولاد جهالةً وسفهاً؛ لتضع هذه القضية مع قضية تحريم الأطعمة، فالذين قتلوا أولادهم تعبيراً كما في وأد البنات أو للفقير، كالذين حرّموا ما رزق الله تعالى من الأنعام والزرع، افتراءً على الله وهو بريء من ذلك كله، وكانوا في فعلهم هذا منحرفين عن الطريق الصحيح وغير مهتدين.

ثم تشير الآية اللاحقة إلى ألوان الرزق الإلهي وأن كل الخلق منه سبحانه، لا أن له فيه نصيباً

فقط، وأنّ كلّ طيب يحلّ للناس وليس بحرام خلافاً لما فعلت العرب، فالله هو الذي أنشأ البساتين العالية المعروشة، وما يكون في البراري ولا يرتفع من الزرع، كما وأنه هو الذي خلق النخل والزرع على اختلاف ألوانه وأشكاله وثمره وطعمه، وهو الذي خلق الزيتون والرمان المتشابه في الطعم واللون والمختلف، إن الله يقول لكم: كلوا من هذا كلّ إذا أثمر، على أن تعطوا الحقّ يوم الحصاد، فتخرجوا الصدقات للفقراء والمساكين، وعلى أن لا تسرفوا في أكلكم واستهلاككم، فالله لا يحبّ المسرفين.

ثم قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حُمُولَةٌ وَفَرَشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٢ - ١٤٥).

تُعطف الآية على التي سبقتها، وهي تعني أن الله أنشأ وخلق لكم من الأنعام حمولةً وفرشاً، وقد قيل: إن الحمولة هي كبار الأنعام القادرة على الحمل مثل الإبل، أما الفرش فهي صغارها التي كأنها مفروشة أو هي خصوص الغنم والماعز، وقيل: بأن المقصود هو أن الله خلق لكم من الأنعام ما تنتفعون به في الحمل وما تنتفعون به في الفرش من أصوافها وأوبارها.

وبعد ذكر هذه الأنعام تنصّ الآية على الأمر بالأكل ممّا رزق الله تعالى وأنه لا حرمة في ذلك، وتنهى عن اتباع خطوات الشيطان العدو المبين، والتي منها هنا تحريم ما أحلّ الله كذباً وزوراً، فالآية هنا ترخص في أكل الثروة الحيوانية، كما رخصت التي قبلها في الأكل من الثروة النباتية.

وبعد إجماله تعالى القول في الأنعام عطفَ عطفَ بيانٍ مفصلاً ما أجمل، فذكر أنه خلق لكم من الأنعام حمولةً وفرشاً ثمانية أزواج، كلّ زوج من ذكر وأنثى، وهذه الثمانية أزواج التي خلقها يأخذ المعز والضأن والإبل والبقر منها اثنين اثنين، فتوزع الثمانية على الأنواع الأربعة، من كلّ

نوع ذكر وأنثى، ثم يسأل - مستنكراً -: هل حرم الله الذكركين من الضأن والمعز أم الأنثيين؟ وأين حرم ما في الأرحام حتى تميزوا في الأجنة بينكم وبين نساءكم؟ وكذلك الحال في الإبل والبقر أين حرم الله ذلك؟! وهل عرفتموه في عقل أم كنتم شاهدين على التحريم الإلهي؟!... ما هي إلا افتراءات على الله، وليس هناك من هو أظلم ممن افترى الكذب على الله لإضلال الناس دون علم.

ثم بعد هذا السياق كله، تأتي الآية محل الاستدلال هنا لتحصر التحريم الذي حرمه الله بأربعة أشياء فقط مستثنية حال الضرورة.

وكأنه يُثار سؤال هنا حول أنه إذا كان هذا هو الحرام فقط في دين الله تعالى، فكيف كانت هناك محرمات على اليهود غير هذه الأربعة التي حصرت الآية التحريم بها؟ من هنا جاءت الآيات اللاحقة لتكمل السياق.

قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْثِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ \* فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٦ - ١٤٧).

يذكر الله تعالى ما حرم على اليهود، وهو أكل الحيوان الذي له ظفر، وجمعه أظفار، وقيل: إن المراد منه كل ذي مخلب من الطيور أو حافر من الدواب كالسباع أو غيرها، وقيل: أريد كل ما ليس بمنفرج الأصابع كالإبل والإوز والبط، ولعل المعنى العام هو الأقرب، فكل حيوان له أظفار ومخالب وحوافر واضحة فهو مما حرم على اليهود، فهذا ليس بياناً لمحرمات خاصة في الأنعام، بل هو مطلق بقرينة كل ذي ظفر.

### وقفة استطرادية عابرة مع الفقه اليهودي

والمعروف في الفقه اليهودي أنّ الحيوان البرّي اذا اجتمعت فيه صفات ثلاث صار حلالاً،

وإلا فهو حرام، وهي:

١ - أن يكون مجترّاً، يخرج الأكل من بطنه إلى فمه، ثم يأكله ويتلعه مرّة أخرى.

٢ - أن يكون لديه حافر .

٣ - أن يكون حافره مشقوقاً إلى قسمين من الأعلى والأسفل .

وعلى هذا الأساس كان الجمل حراماً عندهم؛ لأن حافره غير مشقوق من الأسفل .

جاء في سفر اللاويين: «وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَهَارُونَ قَائِلًا لُهُمَا كَلِمًا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلِينَ هَذِهِ هِيَ الْحَيَوَانَاتُ الَّتِي تَأْكُلُونَهَا مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ الَّتِي عَلَى الْأَرْضِ كُلِّ مَا شَقَّ ظِلْفًا وَقَسَمَهُ ظِلْفَيْنِ وَيَجْتَرُّ مِنَ الْبَهَائِمِ فَإِيَّاهُ تَأْكُلُونَ إِلَّا هَذِهِ فَلَا تَأْكُلُوهَا مِمَّا يَجْتَرُّ وَمِمَّا يَشُقُّ الظِّلْفَ الْجَمَلَ، لِأَنَّهُ يَجْتَرُّ لَكِنَّهُ لَا يَشُقُّ ظِلْفًا، فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ وَالْوَبْرُ لِأَنَّهُ يَجْتَرُّ لَكِنَّهُ لَا يَشُقُّ ظِلْفًا فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ وَالْأَرْزَبُ لِأَنَّهُ يَجْتَرُّ لَكِنَّهُ لَا يَشُقُّ ظِلْفًا فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ وَالْحِنْزِيرَ لِأَنَّهُ يَشُقُّ ظِلْفًا وَيَقْسِمُهُ ظِلْفَيْنِ لَكِنَّهُ لَا يَجْتَرُّ فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ مِنْ لَحْمِهَا لَا تَأْكُلُوا وَجُثَّتْهَا لَا تَلْمِسُوا إِنَّمَا نَجِسَةٌ لَكُمْ»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكرت الآية القرآنية أمراً آخر تم تحريمه على اليهود، وهو الشحوم التي في البقر والغنم، مستثنية ثلاثة موارد هي:

أ - الشحوم التي على الظهر .

ب - الشحوم التي مع الحوايا، وهي المباعر والجهاز الهضمي .

ج - الشحوم المختلطة بالعظام .

فهذه الثلاثة كانت حلالاً، وأمّا باقي الشحوم فهي حرام عليهم .

وتنهي الآية بيان محرّمات الأئمة على اليهود بأن ذلك لم يكن لأن هذه الأئمة خبيثة، بل هي من الطيبات المحلّلة، وإنما كان هذا المنع جزاءً إلهياً على ظلمهم وبعيهم وقتلهم الأنبياء بغير حقّ وسائر ما ذكره لنا القرآن عنهم، وأنّ الله صادق في كلّ ما يقول، وإذا كذبوك - يا محمد - فأعلمهم بأنّ الله رحمة واسعة، لكنّ بأسه لا يوجد من يرده عن المجرمين، وسيأتي العقاب لا محالة .

وتشبه هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا \* وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ

(١) سفر اللاويين ١١ : ١ - ٨ .

وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿النساء: ١٦٠ - ١٦١﴾. فهذا هو البغي الذي جازاهم الله به أن حرّم عليهم طبيّات هي حلال لهم، ولم تكن محرّمة في دين الله سبحانه. ثم يُختم السياق بقوله سبحانه: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ \* قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ \* قُلْ هَلَمْ شُهَدَاءُ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُوا مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨ - ١٥٠).

فهذه الآيات تذكر جواباً افتراضياً للمشركين على كلّ هذا الهجوم النقديّ عليهم، وهو أنّه لو كان شركنا وتحريمنا ليس من عند الله تعالى لما شاء الله لنا ذلك، وحيث إنّ حصل، فهذا دليل مشيئة الله في الشرك والتحريم، وتجب الآيات بأنّ هذا النوع من الأجوبة هو الذي استخدمه السابقون أيضاً لتبرير انحرافاتهم، وأنّ ما يصدر منّا ليس إلا بمشيئة القويّ القاهر، وأنّ السابقين كانوا يفترّون ذلك حتى ذاقوا العقاب والعذاب.. ثم أمر الله نبيّه أن يطلب منهم الحجّة والعلم والدليل، كاشفاً أنّه ليس لديهم أيّ علم ليُخرجوه فيما زعموا، فهم لا يتبعون سوى الظنون والتخرّصات وليس الحجّة والعلم، بل الحجّة البالغة البيّنة هي لله سبحانه الذي لو أراد لهداكم أجمعين.

وهذه الآيات تشبه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

وتنتهي الآيات بدعوة الكافرين لكي يأتوا بكلّ من يشهد معهم على أنّ الله حرّم هذا، ثمّ تضيف الآية بأنّه لو شهدوا فلا تشهد معهم، فإنّ شهادتهم ليست سوى شهادة كذبٍ وزور، فلا تتبّع أهواءهم؛ فإنّ أهواء المكذّبين بالآيات والمنكرين للآخرة والعاقلين بالله - وهم الجاعلون له سبحانه عدلاً - هي أهواء فاسدة منحرفة لا تتبّع.

هذا هو سياق هذه الآية هنا، وهذه هي سياقات الآيات الأربع في المقام، وقد لاحظنا عليها أنّها تركّز على تحريم أعيانٍ بعينها، وتنتقد كلّ تحريمٍ آخر، وتندّد به، وتستثني تحريماً تعلق باليهود نتيجة أسباب خاصّة بهم، وإلا فالأصل هو تحليل طيبات الرزق، وله يشير قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ \* قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣١ - ٣٢).

### ثالثاً: فهم الحصر الوارد في نصوص الأَطعمة القرآنية

وقع استخدام الحصر في ثلاث آيات من الآيات الأربع هنا، فكيف يمكن فهمه؟ وما هي نوعيته؟

توجد هنا تفسيرات وتخریجات قيلت - أو هي محتملة - أهمّها:

#### ١. الحصر التعليقي المؤقت، قراءة نقدية

التفسير الأوّل: ما ذكره كثيرون، وهو أن يلتزم بكون «إنما» والاستثناء المسبوق بالنفي من أدوات الحصر، ويفهم العرف من الآيات الثلاث في سورة الأنعام والبقرة والنحل الحصر فعلاً، لكنّه حصرٌ مؤقت ومعلّق، بمعنى أن الآيات تريد أن تقول بأنّه إلى حين نزول هذه الآيات ليس هناك محرّمٌ من المحرّمات الأخرى في الأَطعمة والأشربة، وأنّه إلى ذلك الوقت يؤمر النبيّ بأن يبلغهم بأنّه لم يجد فيما أوحى إليه - بصيغة الماضي لكلمة «أوحى» - غير هذه المحرّمات، فليس في الآيات ما يفيد حصرًا نهائياً لكنّه حصرٌ تعليقي، أي معلّق على عدم مجيء تحريباتٍ أخرى، فكأنه يقول: ليس فيما أوحى إليّ حتى الآن غير هذا، لكن مع انفتاح مجال التحريم الزائد بعد هذا الوقت.

وعليه، فإذا جاء ما يدلّ على محرّماتٍ آخر غير هذه بدليلٍ من الكتاب أو السنّة، حُكِمَ به وتمّ تحريم ما دلّ عليه، ويكون ذلك الدليل الجديد وارداً - بالمصطلح الأصولي للكلمة - على هذه الآيات بلا أيّ مؤونةٍ أساساً، حتى مؤونة التخصيص<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: القاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ١٢٢؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٩٩، و١٣: ١٦٩؛

وقد فهم ابن تيمية ذلك معتبراً أنّ الباقي كان ضمن منطقة العفو، قال: «نَفَى التَّحْرِيمَ عَنْ غَيْرِ الْمَذْكُورِ فَيَكُونُ الْبَاقِي مَسْكُوتاً عَنْ تَحْرِيمِهِ عَمَوّاً وَالتَّحْلِيلُ إِنَّمَا يَكُونُ بِخِطَابٍ؛ وَهَذَا قَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ الَّتِي أَنْزَلَتْ بَعْدَ هَذَا: (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) إِلَى قَوْلِهِ: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ)، فَفِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أُحِلَّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتُ وَقَبْلَ هَذَا لَمْ يَكُنْ مُحَرِّمًا عَلَيْهِمْ إِلَّا مَا اسْتَنَاهُ. وَقَدْ حَرَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَكُلَّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ، وَلَمْ يَكُنْ هَذَا نَسْخًا لِلْكِتَابِ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمْ يُحِلَّ ذَلِكَ وَلَكِنْ سَكَتَ عَنْ تَحْرِيمِهِ فَكَانَ تَحْرِيمُهُ ابْتِدَاءً شَرْعًا.. إِنَّمَا أُحِلَّ الطَّيِّبَاتُ وَهَذِهِ كَيْسَتْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ)، فَلَمْ تَدْخُلْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْعُمُومِ؛ لِكِنَّةِ لَمْ يَكُنْ حَرَمَهَا؛ فَكَانَتْ مَعْفُوًّا عَنْ تَحْرِيمِهَا؛ لَا مَأْذُونَ فِي أَكْلِهَا. وَأَمَّا الْكُفَّارُ فَلَمْ يَأْذَنْ اللَّهُ لَهُمْ فِي أَكْلِ شَيْءٍ وَلَا أُحِلَّ لَهُمْ شَيْئًا وَلَا عَفَا لَهُمْ عَنْ شَيْءٍ يَأْكُلُونَهُ؛ بَلْ قَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا)، فَشَرَطَ فِيهَا يَأْكُلُونَهُ أَنْ يَكُونَ حَلَالًا؛ وَهُوَ الْمَأْذُونُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَمْ يَأْذَنْ فِي الْأَكْلِ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِينَ بِهِ؛ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُمْ فِي أَكْلِ شَيْءٍ إِلَّا إِذَا آمَنُوا...»<sup>(١)</sup>.

هذا الفهم للحصر يجب أن ننظر إليه تارة في نفسه، وأخرى في دلالة الآيات عليه، فنحن لا نختلف في صحّة فكرة النسخ، أو التخصيص، وأنّه من الممكن أن تأتي آيات أخرى تنسخ هذا الحصر الموجود في هذه الآيات، تماماً كأيّ آية أخرى في القرآن الكريم، كآية الوضوء والغسل والتميم، وآية الدّين.. بصرف النظر عن خصوصيات هذه الآيات كما سيأتي. لكنّ السؤال ليس هنا، إنّما هو في أنّ الآيات الثلاث هنا هل هي ظاهرة في الحصر، بحيث لو تركت ونفسها

والأردبيلي، زبدة البيان: ٦٣٦؛ والهندي، كشف اللثام ٩: ٣٢٣؛ والراقي، مستند الشيعة ١٥: ١٤٠ - ١٤١؛ وينايع الأحكام ٢: ٨٤؛ والحكيم، مستمسك العروة ١: ٣٥٣؛ وحسين الحلّي، دليل العروة ١: ٤١٩؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ١٩٤؛ والخوئي، التنقيح في شرح العروة ٢: ٢٠؛ وفقه الشيعة ٣: ٤٣؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (النجاسات): ١٢٣؛ والهاشمي، قراءات فقهية معاصرة ٢: ٢٦؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٧: ١٠٣؛ وصالح الفوزان، الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح: ٥٣؛ وعبد الله الطريقي، أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية: ٦٧.

(١) مجموعة الفتاوى ٧: ٤٦ - ٤٧.

لصلح أن يفهم منها حصر القرآن المحرمات مطلقاً في هذه الأربعة حصراً قاطعاً ظاهره أنه نهائيٌّ أو لا؟

هذا هو السؤال، فلا نريد الآن حلَّ معارضة الآيات هنا مع نصوصٍ أخرى، بل نريد فهم الحصر الوارد في الآيات في حدِّ نفسه وتحديد مديات الدلالة فيه، والظاهر أن ظاهر الحصر هو الإطلاق والتنجيز لا التوقيت والتعليق، وإنما أقحمنا التوقيت والتعليق من خلال نظرية النسخ أو التخصيص الثابتة عموماً من خارج هذه الآيات هنا، لأن الآيات دالة على ذلك.

وأما كلمة «أوحى» الواردة بصيغة الماضي في آية سورة الأنعام، فهي لا تعني أنه يريد أن يقول: ما أوحى في الماضي إليّ لا يشتمل إلا على هذه المحرمات الأربعة، وليست تحريماتكم البدعية منها، إذ لو كان هذا هو المراد لما صحَّ له الاحتجاج على العرب ببطلان نسبتهم تحريماتهم إلى الله افتراءً عليه كما تقدّم؛ لأن غاية ما يقوله لهم بأنني لم ينزل بعد عليّ تحريماتكم هذه، وهذا ليس بنقضٍ عليهم؛ لأنهم سوف يقولون له: سوف يُعلمك ربك بهذه المحرمات التي حرّمها، فهو يُعلمك بالتدريج فلا تبتّ في نفي حرمتها؛ لأنه لم ينزل عليك فيها حتى الآن تحريمٌ، حيث سينزل التحريم الثابت فيها ويبلغك التحريم إثباتاً، فعدم بلوغ التحريم لك لا يعني عدم وجوده واقعاً، وهو غير بلوغ التحليل لك، والمفروض عدم إفادة الحصر له؛ لأن الحصر معلق، وهم يرون أن المعلق عليه الحصر منتفٍ، وأنه سوف يبلغ النبي ذلك لاحقاً.

وبعبارةٍ أخرى: إن احتججه بالوحي الماضي معلقاً على عدم ورود نصٍّ جديد، سوف يسمح لهم بالقول: نعم، أنت لم يأتك الوحي بحرمة هذه عند الله، لكن سيأتيك أنّها حرام عنده، فعدم وجدانك الحرمة لا يعني عدم وجودها في لوح التشريع الإلهي، فلا يحقّ لك الاعتراض علينا، بل هي موجودة يتم تأخير بينها لك، لا تأخير جعلها واعتبارها، فينبغي أن نلاحظ أنّ المخاطب هنا هو غير المسلم لا المسلم نفسه.

وعليه، فهذا التفسير الأوّل للآيات هنا يخلط بين دلالة الآيات في نفسها، وبين النظريات الفوقية الحاكمة أوّلياً على مجمل النصوص التشريعية في الكتاب والسنة، فالآيات واضحة في القاطعية ولا تعليقات فيها، إذ التوقيت والتعليق يحتاجان لدليل هنا، ولو حُلت ونفسها



لأفادت الحصر الواضح في مجال الأطعمة.

يُضاف إلى ذلك، أنّ الآيات الأخرى من سورة البقرة والنحل عادت واستخدمت الحصر نفسه، وهذا يؤكد تنجيزيته وإطلاقه، فكأنّ الآيات الثلاث - وفيها المدنيّ بالتأكيد - تقول جملةً واحدة وهي: إنّ الله لم يحرم عليكم إلا هذه الأربعة. وهذا التعاضد في لسان الآيات الثلاث يعزز فكرة إطلاق نصّ عام تعيديّ في الأطعمة والأشربة، لا أنّه بصدد أن يقول لهم: لم ينزل بعد عليّ ما زعمتم حرّمته، وهذا دليل بطلانه؛ لأنّهم سيقولون له: كلا، فإنّ عدم نزوله عليك إلى الآن ليس كذلك، بل سينزل عليك ما حكم الله في محرّماتنا.

أضف إلى ذلك على الخطّ الآخر، أنّ آيات سورة الأنعام قد بيّنت نفي تحريماتهم بالتفصيل، وأنها افتراءً على الله، وكرّرت ذلك مراراً، فما الحاجة لكي يقول لهم بعد ذلك: إنّ الله لم ينزل عليّ بعد حتى الآن إلا تحريم هذه الأربعة، فلولا أنّه يريد أن يعزز قاطعية نفي ما حرّمه بإثبات حصر التحريم الإلهي بأربعة، لما كانت حاجة لبيان ذلك بعد أن أوضح أنّ الوحي نبأه بافترائهم، وطالبهم بدليلٍ على أنّه من عند الله تعالى، بل ما هي الحاجة لكي يبيّن حكم المضطرّ في الآية نفسها لو لم يكن بصدد بيان حكم واقعي تأسيسي، إذ يكفي صدر الآيات لنفي ما يزعمون.

وبهذا يظهر أيضاً ضعف ما نقلناه عن الشيخ ابن تيمية، من أنّ غير المذكورات يندرج ضمن منطقة العفو لا ضمن التحليل القرآني، فإنّ هذا مناقض لدلالة مفهوم الحصر اللغويّة المستظهرّة من هذه النصوص، فهذه النصوص بدلالة الحصر لا تقوم بتحريم الأربعة فقط، بل هي دالة بنفسها على تحليل غيرها، فتشكّل خطاباً قرآنيّاً في ذلك، فهذه هي طبيعة دلالة الحصر الحقيقي.

بل إنّ قوله بأنّ هذه ليست من الطيبات ليس واضحاً؛ فكيف عرف أنّ السباع لحومها ليست من الطيبات، ولولا نصوص التحريم في السنّة الشريفة لما استطاع من خلال نصوص الطيبات في الكتاب الكريم افتراض أنّها ليست منها. وقد سبق أن بحثنا في قاعدة حرمة الخبائث وحليّة الطيبات، ورأينا هناك موقفاً من الشيخ ابن تيمية يرجع الطيب والخبث لمفهوم

الضرر والمفسدة، فمن أين أدرك هذا الأمر هنا تطبيقاً لو بقينا مع النصّ الكتابي، كما هو الفرض؟!

## ٢. المبالغة والتعظيم بمثابة فلسفة للحصر (محاولة الراوندي)، نقد وتعليق

التفسير الثاني: أن يقال - كما ذكره الراوندي - بأن حصر التحريم بهذه الأربعة ليس لإفادة الحصر الواقعي، بل هو لبيان عظيم حرمتها، فلكونها من أعظم محرّمات الأئمة والأشربة بالغ في تعظيم هذه الحرمة باستخدام أداة الحصر، وكأنها من عظيم حرمتها لا يوجد محرّم غيرها، وكأن حرمة غيرها لا تساوي شيئاً أمامها، فالحصر ليس واقعياً، بل هو على سبيل التعظيم والحكاية فقط<sup>(١)</sup>.

والجواب: إن ذلك مجرّد افتراض لا شاهد له إطلاقاً، لاسيّما في تقديم تحريم الدم على ذكر كثير من المحرّمات الأخرى الواقعة في الفقه الإسلامي كأكل أو شرب النجاسات. مضافاً إلى أن ورود كلمة «لا أجد» لئستدلّ بها على نفي تحريمهم لما حرّموه لن يكون له معنى؛ إذ سيكون ظاهر الحصر تعظيم حرمة الأربعة المذكورة وليس إفادة حليّة غيرها، وهذا خلاف مقصد القرآن في نفي تحريمات العرب، إذ لن يدلّ النصّ على ذلك بعدها، فتأمل جيداً، فهذا التفسير غير دقيق.

## ٣. فكرة الحصر الإضافي (رأي مشهور)، ملاحظات وتنفيديات

التفسير الثالث: الالتزام بالحصر الإضافي في الآيات الكريمة، وقد قرّب ذلك في كلمات العديد من الفقهاء بأنّه لا يمكن أن نفهم من هذه الآيات الحصر الحقيقي، إذ لا يوجد فقيه يفتي - على حدّ تعبير السيد محمّد باقر الصدر - بحصر المحرّمات بهذه الأربعة، أو يلزمنها - لو جعلناه حصرًا حقيقياً - الالتزام بتخصيص الأكثر المستهجن عرفاً؛ لكثرة المحرّمات الثابتة في الشرع على حدّ تعبير فقهاء آخرين كالسيد الحكيم والسيد الخوئي والمحقّق الهمداني وغيرهم. من هنا، لا محيص عن الالتزام بكون الحصر إضافياً، بمعنى أنّ الآيات تريد أن تحرّم هذه

(١) انظر: الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٦٧.

الأربعة خاصّة، حاصرة التحريم فيها في مقابل تحريم محرّمات العرب، فكأنّها تقول: الحرام هو هذه الأربعة فقط، لا ما حرّمتم، فتكون «فقط» في مقابل تحريمهم، لا في مقام بيان الحصر التام، ومعه فتكون نسبة الآيات هنا إلى أيّ دليل قرآني أو حديثي يحرم بعض المطعومات الأخرى هي نسبة غير مترابطة، فهذه هنا تحرم الأربعة وتحلّ محرّمات العرب فقط، فتحريم سائر الأدلّة لغير الأربعة ممّا هو ليس من محرّمات العرب لا ينافي إطلاقاً أسلوب الحصر هنا. وتوجد صيغة أخرى للحصر الإضافي هنا، وهي أن يراد حصر المحرّمات فيما تعارف أكله بين العرب في تلك العصور، فلا يشمل السباع ولا الحشرات ولا كواسر الطيور ولا البول والغائط ولا نحو ذلك، فأيّ دليل يدلّ على حرمة هذه لا ينافي هذه الآية الكريمة. وقد تبني - أو ذكر - هذا الخيار في تفسير الآيات الكريمة هنا الكثير من العلماء، إلى جانب التفسير الأوّل<sup>(١)</sup>.

ومعنى هذا التفسير عدم إمكان الاستناد إلى إطلاق الحصر في القرآن هنا لإثبات حلّيّة أيّ شيء مشكوك الحلّيّة، في حين وجدنا الكثير جدّاً من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين يستندون إلى هذه الآيات لإثبات حلّيّة ما يُشكّك في حلّيّته، وكأنّهم لم يفهموا الحصر الإضافي<sup>(٢)</sup>، بل قد جعلت هذه الآيات أحد أدلّة أصالة الحلّ الواقعيّة! وعلى أيّة حال فلن يكون معنى لجعل هذه الآيات مرجعاً لحلّيّة أيّ طعام غير ما حرّمته العرب نفسها مما ذكر في الآيات الكريمة.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ السيّد الخوئي لا يؤمن بوجود حصر إضافي مقابل الحصر الحقيقي، ويرى أنّ ذلك اغترار بما جرى على ألسنة الأدباء وأهل العربيّة، فالحصر عنده كلّ حقيقيّ، لكن تارة يكون في حصّة خاصة، وأخرى مطلقاً بلا حصّة، فلو قلت: زيد أعلم من في

(١) انظر: التفسير الكبير ١٣: ١٦٩؛ وكشف اللثام ٩: ٣٢٣؛ والدرر النجفيّة ٣: ٢٠٨؛ ومصباح الفقيه ٧: ١٤٢؛ ومستمسك العروة ١: ٣٥٣؛ والتنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ١٩ - ٢٠؛ ومصباح الهدى ١: ٣٦٣؛ ودليل العروة ١: ٤١٩ - ٤٢٠؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ١٩٤ - ١٩٥؛ والمعالن المأثورة ٢: ١٧٨؛ وفقه الشيعة ٣: ٤٢ - ٤٣؛ وتفصيل الشريعة (النجاسات): ١٢٣؛ وفضل الله، تفسير من وحي القرآن ٣: ١٩٢، و٩: ٣٥٥؛ والمتنظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٢٨٣، ٣١٦، و٢: ١١٢.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة ٢: ٤٤، ٥٥.

النجف، فهذا عندهم حصر إضافي، مع أنه حصر حقيقي واقعي، غايته أن هذا الحصر الحقيقي إنما كان في حصّة خاصة تمت ملاحظتها، وهي النجف، بخلاف قولك: فلان أعلم الخلق، فإن تلك الحصّة قد زالت<sup>(١)</sup>.

وكأن خلاف الخوئي في توضيح الحصر الإضافي، لا في إبطاله من رأس، فإنهم لا يريدون منه إلا ما شرحه هو هنا، فالاختلاف في التسميات، والله العالم.

وعلى أية حال، ففرضية الحصر الإضافي هنا يجب التوقف عندها من خلال توليفة نقاط:

النقطة الأولى: إن اللجوء إلى الحصر الإضافي نتيجة عدم إمكان الأخذ بالحصر الحقيقي، لوجود دليل أو مانع خارجي بحث آخر غير ما نحن فيه هنا، فلو استطعنا حل مشكلة الدليل الخارجي، وفرضنا جدلاً أنه لا يوجد دليل في الكتاب أو السنة على تحريم غير هذه الأربعة، فهل الآيات ظاهرة في الحصر الحقيقي أو لا؟

هذا ما ينبغي النظر فيه هنا، لا جعل فكرة الحصر الإضافي بمثابة المخرج لفرض الاشتباك بين النصوص، كما هو ظاهر كلمات الكثير من الفقهاء هنا، فإن ذلك بحث في مقام ثانٍ.

النقطة الثانية: لو أخذنا آية سورة النحل، لرأينا أن حصر التحريم فيها هو الذي لحقه النهي عن التحريم افتراءً على الله، فبعد أن جاء الأمر بالأكل مما رزقنا الله حلالاً طيباً، جاءت آية التحريم، ثم أعقبها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾، فكان الآيات تُعلن مبدأ الحلية، ثم تستثني منه أربعة أشياء، فيتفرّع عن ذلك ذمهم فيما حرّموا، فهذا مثل قولنا: النساء لكم حلال إلا المحارم، فلا يجوز التزويج بهن، وإياكم أن تحرّموا من عندكم كذباً أو تحلّوا كذباً.. فهذا ظاهره الحصر الحقيقي لا الحصر الإضافي؛ لأنه حرّم - حاصراً - بعد إعلان الترخيص وطلب الشكر، ثم عرض بهم وبما يحرمون.

والأوضح ما جاء في آية سورة البقرة، حيث أمر الناس، ثم المؤمنين، بالأكل من طيبات ما رزقهم الله وطلب منهم الشكر وعدم اتباع خطوات الشيطان، ثم استخدم أداة الحصر (إنما)

(١) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٩.

دون أن يشير بشكل واضح إلى تحريمات العرب، وهذا أظهر في الحصر الحقيقي.  
وبارتفاع احتمال الحصر الحقيقي في الآيتين تصبحان مقويًا احتمالًا لدلالة آية سورة الأنعام على الحصر الحقيقي أيضاً.

النقطة الثالثة: لو كان المراد من الآيات الحصر الإضافي، فما هو الموجب للحديث مرتين (سورة الأنعام، والنحل) عما حرّم الله على اليهود، وأنه إنّما حرّم عليهم لظلمهم، لا لكون ذلك محرماً في شرع الله سبحانه.. فحديثه مرتين عن تحريم الله على اليهود، وتبريره هذا التحريم بظلمهم، قرينة أنه في مقام بيان الحصر الحقيقي، فكأنه قال: إنه ليس الحرام إلا ما ذكرت لكم من هذه الأربعة، وعليه فما حرّمتموه هو افتراء على الله؛ لأنه يناقض واقع أن الله لم يحرّم إلا هذه.. وأمّا المحرّمات على اليهود - والتي تختلف عن تحريماتكم ولا تتحد معها - فهذه لا تناقض حصر التحريم الإلهي على الناس وعلى المؤمنين بهذه الأربعة؛ لأنّها إنّما جاءت لعنوانٍ عرضيٍّ منهم، وهو بغيّهم، لا لكون هذه الأشياء محرّمة في شرع الله واقعاً، فهذا معزز أيضاً لفهم الحصر الحقيقي، فلاحظ جيداً.

النقطة الرابعة: إذا كان الحصر حقيقياً فسوف يكون ذكر هذه الأربعة شيئاً طبيعياً؛ لأنّ الله تعالى لم يحرّم واقعاً غير هذه الأربعة، فمن الطبيعي أن يقتصر عليها في الآيات الكريمة، أمّا إذا كان الحصر إضافياً فإنّ الحصر الإضافي إنّما يتمّ التركيز فيه على شيء بعينه لوجود خصوصية فيه يُراد منها إبراز تفوّقه فيها، في مقابل عدم تفوّق غيره بذلك، فأنت تقول: إنّما الشاعر حسنٌ، وتريد بذلك إبراز تفوّقه في الشعر وتميّزه عن العشرة الآخرين المشاركين معه في المباراة، أمّا لو كان هناك عشرة في المباراة، وأنت ترى أنّ بينهم ثلاثة شعراء حقيقيين، فإنّه لا معنى لأن تقول: إنّما الشاعر حسنٌ - وهو أحد الثلاثة - إلا إذا كان حسنٌ متميّزاً عن الإثنين الآخرين بميزة بحيث جعلته متفوّقاً، وكانّ غيره ليس بشاعر، حتى لو كان شاعراً واقعاً.

هنا نحن نسأل: عندما ذكر القرآن تحريمات العرب، وأراد نفيها، لماذا حصر الحرمة بهذه الأربعة بعينها مع وجود غيرها؟ ولماذا اختارها من بين كلّ المحرّمات الأخرى في الشريعة الإسلامية على مستوى الأكل والشرب؟

يمكنني طرح افتراضين هنا:

١ - أن نفترض أن فيها خصوصيات تجعل تحريمها من أعظم محرّمات الأئمة والأشربة. وهذا الافتراض لعلّه هو الذي دفع صاحب الجواب الثاني المتقدّم هنا، وهو الفاضل الراوندي، للقول بأنّها خُصّت لبيان عظيم حرمتها.

إلا أننا نجده غير واضح، فإنّ ما أهلّ لغير الله يمكن فرض خصوصيّة؛ لكونه في مصافّ الشرك بالله تعالى، لكن أيّ خصوصيّة بارزة يمكننا طرحها هنا للحمّ الخنزير أو للدم تجعله يتقدّم في الحرمة على أكل الغائط أو شرب البول أو أكل لحم الإنسان لو مات مذبحاً أو أكل الجيف المتعفّنة ولو كان أصلها مذبحاً أو أكل الكلب أو شرب القيح أو غير ذلك؟!

لا يبدو وجود مرجّح للتخصيص بهذه الأربعة، مكرّراً في كلّ الآيات الكريمة من حيث قوّة التحريم حتى نجعله مبرّراً يرجّح الحصر الإضافي، بل هو محض احتمال، ولهذا لا يرى الفقهاء المسلمون أنّ حرمة هذه الأربعة أعظم من حرمة غيرها أو أنّ خبائثها أكبر.

٢ - أن نعتبر أنّ ذكرها كان لتعارفها بين العرب، بخلاف سائر الأئمة والأشربة الأخرى، فلهذا خصّها بالذكر، أو لكونها في معرض طعامهم وشرابهم.

إلا أنّ إثبات تعارفها بين العرب، فضلاً عن كونها بشكل أكبر في معرض طعامهم وشرابهم مشكّل جدّاً، فالخنزير لم يكن وليمة متعارفة بين العرب، ولم يكن هناك خنزيرٌ أهلي تهتمّ به العرب لو كان لحمه مقصوداً لهم، بينما ثمار ولحوم البحر كانت متوفّرةً بشكل أكبر.. بل لعلّ الحيوان الجلال أكثر وفرةً في حياة المجتمع العربي، وكذا موطوء الإنسان، وكذا الطيور، وكذا مخلّفات الذبيحة، وكذا النجاسات أو المتنجّسات، فلماذا لم تُشر الآيات - بدل الخنزير الذي كُرّر أربع مرات - إلى المتنجّس أو إلى القاعدة في حكم حيوان البحر أو إلى مخلّفات الذبيحة مما هو في معرض أكل العرب وشرابهم.

والآيات غير خاصّة بالأنعام؛ إذ فيها الخنزير، فضلاً عن فهمهم المعنى العام للميتة في كلّ الحيوانات، وعليه فافتراض مثل هذا المرجّح غير واضح.

وهذا كلّّه يعزّز حقيقة الحصر مقابل إضافيّة التي لا يُفهم معها الوجه في تخصيص هذه

الأربعة بالذکر.

النقطة الخامسة: إن ما يرجح كون الآيات في مقام بيان الحصر الحقيقي، لا في مقام بيان الحصر الإضافي مقابل تحريمات العرب، هو حديثها مكرراً في أربع آيات عن حالة الاضطرار، فإن من يريد بهذه الآيات مجرد بيان أن محرّماتكم ليست بمحرّمة وإنّما الحرام كذا وكذا.. ليس مضطراً أن يذكر كلّ مرّة أنّ هذه الأربعة المحرّمة تجوز في حال الاضطرار، ثم يذكر داخل صورة الاضطرار حالتين مستثنيتين منها، وهما: حالة الباغي وحالة العادي، ليشير إلى الحرمة فيها دون سائر موارد الاضطرار التي لا إثم فيها، بل الله غفور رحيم، فهذا شخص لا يريد فقط أن يشير إلى نفي حرمتهم بإثبات حرمة بديلة، بل هو في مقام بيان الحرمة البديلة وأحكامها وصورها حال الاضطرار وغيره، ونحو ذلك.

إنّ هذا معزّزٌ إضافي لكونه في مقام بيان الحصر الحقيقي، وإلا فلو كان مراده الحصر الإضافي لما كان وجهٌ أو ضرورة للدخول في تفاصيل إضافية، فأنت تقول: إنّما الرسام زيد، وتريد بذلك بيان أنّه الرسام في مقابل عمرو الذي لا تراه رسّاماً، وفي مثل هذا المقام لا ضرورة أو مرجح يفرض أن تتحدّث عن استثناءات في زيد.

النقطة السادسة: إذا كان الحصر إضافياً، فإنّ معنى الآيات سيكون كالآتي: ما حرّمتموه ليس بمحرّم، والمحرّم هو هذه الأربعة.. وعليه لو كان الأمر كذلك فمن حقنا أن نسأل: لماذا تکرّر ذكر الأربعة في كلّ الآيات، مع أنّه كان يمكن ذكر أربعة أخرى في كلّ آية، وفي ذلك مزيد بيانٍ للحكم الشرعي؟

إذ ما دام الحصر لا يعني البعد الحقيقيّ فيه، ولا معنى له إلا نفي تحريماتهم وإثبات تحريمات أخرى غيرها، فلماذا لم يُشر كلّ مرّة إلى مجموعة أخرى؟ ألا يعطي تکرار نفس المحرّمات دائماً وجود حصر حقيقي فرض تکرارها؟ وألا يكون ذلك قرينة مؤيِّدة لما ندعي؟

نحن هنا لا ندعي أنّ كلّ شاهد من هذه الشواهد هو دليلٌ مستقلّ، بل نرى أنّ مجموعها يدفعنا لترجيح الحصر الحقيقي، مع قبولنا بكون الحصر الإضافي فرضيةً ممكنة في ذاتها.

النقطة السابعة: ما هو الأصل في الحصر؟ هل الأصل أنّه حقيقي أو إضافي؟

الظاهر أنّ الأصل في الحصر الحقيقي، وهذا هو الظاهر عرفاً، نعم لو أُحيط الحصر بما يحتمل القرينيّة أو يكون قرينته على تحديد دائرته فيكون إضافياً، وعليه فأصالة حقيقتي الحصر محكمة إلى أن ينبعث الشك الحقيقي في المقام، وقد رأينا أنّ بعض الآيات ليس في سياقها ما يُثير الاحتمال المعاكس ما لم يبين على سياق سائر الآيات.

#### ٤. الحصر الحقيقي، الرأي المختار

مما أسلفنا يظهر أنّنا لو نظرنا لهذه الآيات المتكرّرة المتعاضدة، ولاحظنا الشواهد المتقدّمة التي طرحناها، وصرّنا النظر - لبضع لحظات - عن مشكلة التعارض مع نصوص التحريم الأخرى الواردة في السنّة الشريفة، فلا شك في ظهور - إن لم ندع - صراحة هذه الآيات الكريمة في الحصر الحقيقي، وأنّه في عالم الأكل والشرب، ليس هناك من محرّم آخر في الشريعة الإسلاميّة غير هذه، بما هو مطعوم أو مشروب. والحصر الحقيقي أبلغ في نفي تحريمات العرب؛ لأنّه يعطي حليّة غير هذه الأربعة حتماً وبنحو الحسم النهائي.

قد تقول: إنّ الله حرّم الخمر في القرآن، ألا يكشف ذلك عن خرق هذا الحصر هنا، ومن ثمّ يُربك فكرة الحصر الحقيقي؟

والجواب: لقد أسلفنا سابقاً أنّ الخمر بما هي مشروبٌ ليست محرّمة، وأنّ السياق القرآني واضح في أنّ تحريمها إنّما هو تحريمٌ للسكر نفسه، وليس تحريماً للسائل المشروب لولا التدرّع، وهذا ما يختلف عن محرّمات الأطعمة، فهي محرّمة بنفسها، فالدمّ والميتة محرّمان بنفسهما، وكذلك المذبوح لغير الله محرّم بنفسه، حتى لو لم يكن الأكل هو الذابح.

وهذا تماماً مثل تحريم السمّ، فإنّ المادّة السميّة ليست من محرّمات الأطعمة، بل المحرّم في الحقيقة هو قتل النفس، فتناول السمّ الموجب لقتل النفس، لا يعني أنّ الفاعل تورّط في محرّمين هما: تناول السمّ، وقتله لنفسه، بل ليس إلا محرّم واحد، بخلاف ما لو قال له الأطباء: إنّ حالتك الصحيّة تجعلك لو أكلت لحم الخنزير تموت، فهنا لو أكل لحم الخنزير يكون قد ارتكب معصيتين: الحرمة الذاتية في لحم الخنزير، وحرمة إهلاك نفسه.

قد تقول: إنّ آية سورة المائدة ذكرت المنخنقة وغيرها، بينما لم تذكرها الآيات الأخرى، كما



ذكرت ما ذبح على النصب ولم يذكر ذلك في سائر الآيات، فهذا يكشف عن أنّ الحصر غير حقيقي.

والجواب:

أولاً: قلنا سابقاً بأنّ المراد بالميتة وإن لم يكن مطلق غير المذكى شرعاً، لكنّه كلّ ما لم يذبح أو يصطاد، بل مات حتف أنفه أو بفعل فاعل غير الطرق المتعارفة في الإماتة، والتي هي الصيد والذباحة، وعليه فالمنخقة والموقوذة تكون من ضمن الميتة في هذه الحال.

ثانياً: إنّ ما ذبح على النصب ليس سوى تعبير لما ذبح لغير الله، فيكون مشمولاً لفكرة ما أهّل لغير الله به، كما تقدّم توضيحه.

ثالثاً: إنّ القول بحقيّة الحصر هنا لا يلازم القول بعدم إمكان التخصيص، بل قد يذهب فقيه للقول بأنّ الظاهر هو الحصر الحقيقي، ومع ذلك يكون قابلاً للتخصيص، تماماً كأبي عام من العمومات، بصرف النظر عن مناقشات سوف نذكرها في محله (الفصل الأخير من هذا الكتاب) حول الإباء عن التخصيص هنا.

هذا، وهناك تفاصيل مهمّة، تتصل بهذا الموضوع، تأتي عند الحديث الموسّع حول تفكيك إشكاليّة العلاقة بين الكتاب والسنة في موضوع الأطعمة المحرّمة، وهناك سوف نتكلّم عن مستويين لفكرة الحصر الحقيقي: الحصر الآبي وغير الآبي عن التخصيص، وسندرس طبيعة هذه الآيات من حيث قبولها للخرق والاستثناء في حصرها أو لا، كما سندرس أتمّها لو قبّلت الاستثناء والخرق فما هي المساحة المعقولة لذلك؟

ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن حرمة الأطعمة الخاصّة الواردة في القرآن الكريم.



## المحور الرابع

### طعام البحر، ثماره وحيوانه

#### تمهيد في عرض قاعدة حليّة ثمار البحر

تعرّض القرآن الكريم لطعام البحر في آية قرآنيّة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (المائدة: ٩٦).

وقد ذُكر أنّ ظاهر الآية - بل صريحها - حليّة صيد البحر وطعامه مطلقاً، في مقابل صيد البرّ فهو حلال أيضاً إلا في حال الإحرام فيكون محرّماً، بل الآية قد يدعى دلالتها على حليّة طعام البرّ أيضاً؛ لأنّها عندما ذكرت البرّ لم تحرّم إلا صيده دون طعامه، فيكون معنى ذلك أنّ طعام البحر والبرّ حلالٌ مطلقاً، أمّا الصيد ففيه تفصيل، وذلك أنّه بالنسبة للبحر هو حلالٌ مطلقاً، وأمّا بالنسبة للبرّ فهو حلال إلا في حال الإحرام، وبهذا تكون الآية دليلاً على حليّة كلّ شيء إلا ما خرج بالدليل مسبقاً من الأطعمة الخاصة.

ويبدو من كلمات غير واحدٍ من العلماء اختياراً دلالة هذا المعنى أو الاقتراب من الدلالة<sup>(١)</sup>، فالشيخ المفيد - مثلاً - عندما يذكر هذه الآية في باب الصيد والذكاة، يقول: «فأحلّ سبحانه صيد البحر في كلّ حال، وأحلّ صيد البرّ في أحوال الإحلال»<sup>(٢)</sup>.

#### قاعدة حليّة ثمار البحر، الإشكاليّات والمناقشات

واجه تأسيس قاعدة تحليّية ترخيصية في ثمار البحر عبر هذه الآية الكريمة، سلسلة

(١) انظر - على سبيل المثال - ما قد يلوح من: جامع الخلاف والوفاق: ٢٥؛ والعلامة الحليّ، مختلف الشيعة ١: ٤٧٤، و٨: ٣٠٦، ٣٣٩؛ ومنتهى المطلب ٣: ١٩٢؛ وابن فهد الحليّ، المهذب البارع ٤: ١٩٥.

(٢) المقنعة: ٥٧٦.

مشاكل، أبرزها:

### ١. تضمّن مفهوم الطعام للحليّة (محاولة المرتضى وآخرين)، قراءة نقدية

المشكلة الأولى هنا هي ما ذكره غير واحد من العلماء، من أنّ الصيد في الآية يُراد منه فعل الصائد، لا ما يصطاده الصائد مما هو محلّ الاصطياد. وإباحة الصيد لا تدلّ على إباحة المصيد أو المصطاد به (أي المصطاد بالصيد). وأما كلمة «وطعامه»، فهي صحيحة، غير أنّ ما هو محرّم في الشريعة ليس بطعامٍ على الإطلاق، فالميتة ليست طعاماً عند الشارع، ولحم الخنزير ليس طعاماً أيضاً، وإنّما هو طعامٌ عند غير الشارع، وهذا معناه تقييد الطعام باصطلاح الشارع وما أُجيز أكله مسبقاً، فيكون معنى الآية: إنّ الله أحلّ لكم ممارسة فعل الصيد في البحر وكلّ ما فيه من غير الأشياء التي نهى عنها، فلا دلالة فيها على إطلاقٍ أو عمومٍ يفيد الحليّة<sup>(١)</sup>.

والغريب أنّ السيّد المرتضى نفسه - وهو من أبرز الداهيين لهذا الفهم للآية - يُفهم منه في كتاب آخر التمسك بهذه الآية لإثبات التحليل وطهارة السمك ودمه<sup>(٢)</sup>.

لكنّ هذه المداخلة النقدية غير دقيقة؛ وذلك:

أ - إنّ كلمة «الطعام» لها دلالةٌ عرفية ولغوية، ولم يثبت حصول نقلٍ شرعي لهذه الكلمة يخصّصها بخصوص ما أحلّ من الأطعمة، فلو ورد في الحديث كلمة: رأيتُ طعاماً، فهذا لا يخصّص بالطعام الحلال كما هو واضح.

ب - إنّ لو أُريد ذلك لزم التكرار في الآية، إذ سيكون المعنى: أحلّ لكم طعام البحر المحلّل! لأنّ التحليل متضمّن في كلمة «الطعام»، وهذا غريبٌ في التفسير، بل حيث إنّ الحكم انصبّ على جعل الحليّة لطعام البحر، فهذا معناه أنّه لم يؤخذ في الطعام قيد الحليّة، وإلا صار كالقضية بشرط المحمول، وهو ما لا معنى له عرفاً.

وبهذا يظهر الكلام أيضاً في مثل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا

(١) انظر: المرتضى، الانتصار: ٤٠١؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٥٠؛ وابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ٢٠٨.

(٢) انظر: المرتضى، الناصريات: ٩٤.

الْكِتَابِ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴿٥﴾ (المائدة: ٥)، وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَإِن لَّوْهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣)، وكذلك الكثير من النصوص القرآنية الوارد فيها تعبير الطعام واشتقاقاته، فراجع.

وبهذا يتبين أنّ هذه الإشكالية ليست واردة هنا.

## ٢. انصراف «الطعام» لخصوص ما يطعم عادةً (محاولة الراوندي...)، نقد وتعليق

ثاني الإشكاليات هنا هو ما أشار له بعض المفسرين وفقهاء آيات الأحكام أيضاً، من أنّ المراد من طعام البحر ما يُدخّر عادةً ليُطعم، فينصرف إلى المملوح وما كان مثل السمك ونحوه، لا إلى مطلق ما فيه<sup>(١)</sup>.

وهذا الفهم لا مبرر له؛ فإنّ «الطعام» هو الشيء المطعوم، فهو صفة للشيء بملاحظة أنّه في معرض الأكل من قبل الإنسان، وبهذا يخرج عن عنوان طعام البحر نفس مائه، كما تخرج أحجاره ورماله؛ لأنّها غير مطعومة بحيث تتصف بأنّها طعام. أمّا حيواناته فهي في معرض الأكل، حتى لو لم يأكلها قومٌ هنا أو هناك، وإلا لزم تقييد الآية بخصوص بعض الحيوانات البحرية المعيّنة التي تعارف أكلها بين العرب دون مطلق الحلال، وهذا ما لم يقل به أحد. فالطعام يراد منه هنا الشيء الذي من شأنه أن يؤكل عادةً كاللحوم والمزروعات والنبات وغير ذلك، لا خصوص ما يأكله العرب.

ولا يرد علينا هنا في صرف عنوان الطعام عن غير المتعارف عند البشر أكله كالطين والرمل، أنّنا لماذا لم نلتزم به في آية ﴿عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾؛ لأنّ الجواب هو أنّ تلك الآية لم تذكر عنوان الطعام، بل ذكرت عنوان (طاعمٍ يطعمه)، ومعناه آكلٍ يأكله، بلا فرق بين الآكلين والمأكولات، فالتنكير في «طاعمٍ» يدلّ على أنّ الآية بصدد إصدار قانون عام وهو: لا محرّم على أيّ آكلٍ فيما يأكل إلا كذا وكذا، وهذا غير أن تقول: لا محرّم من الطعام إلا كذا وكذا، حيث

(١) انظر - على سبيل المثال -: الراوندي، فقه القرآن ١: ٢٨٩؛ وتفسير شاهي ١: ٤٠٢.

تحتمل الجملة الثانية ظهور كلمة «الطعام» فيما يترقب أكله، لا مثل الحجارة والحديد والزجاج وغير ذلك.

ففي كلام صاحب الإشكالية هنا جهةٌ حقٌّ، وهي انصراف «الطعام» إلى ما يؤكل عند البشر من البحر، وهي لحومه وأمثال ذلك، فلا تدلّ الآية على جواز شرب ماء البحر مثلاً أو أكل أحجاره، بل هي منصرفة عن ذلك، ولا أقلّ من الشك في انعقاد إطلاقٍ أو دلالة لهذه المساحة، أمّا تخصيص «الطعام» بخصوص بعض الأسماك التي تعارف أكلها عند العرب أو هنا وهناك، فهذا غير واضح عند أهل اللغة والعرف.

ولهذا لو قلنا: يبطل الصوم بتناول طعام البحر، لما صحّ تخصيص هذه الكلمة بخصوص ما تعارف.

فالطعام عنوان عام يشمل كلّ متناولٍ للإنسان - وأحياناً يقع مقابل الشراب، قال تعالى: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ (الشعراء: ٧٩) - ولهذا جعل الله شجرة الزقوم طعاماً، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ \* طَعَامٌ الْأَيْمِ﴾ (الدخان: ٤٣ - ٤٤)، وقال سبحانه: ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ \* وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ﴾ (الحاقة: ٣٥ - ٣٦)، وقال تعالى ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ﴾ (الغاشية: ٦)، فكلمة الطعام في اللغة والعرف والاستعمال القرآني لا تعني ما تعارف أكله، بل ما يؤكل.

### ٣. انصراف «الطعام» لنبات البحر دون حيواناته، تحليل ونقد

المشكلة الثالثة هو ما ذكره بعض أيضاً، من أنّ المراد بطعام البحر ما ينبت في مائه من الزرع والنبات، وبهذا لا يكون في الآية دلالة على أحكام حيوان البحر كالأسمك، وقد نُقل ذلك عن الحسن البصري<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه لعله مبني على أنّ كلمة «الطعام» في اللغة العربية تُطلق على مطلق ما يُطعم ويؤكل تارةً، كما تطلق إسماً على البُرّ والحبوب ونحوها أخرى، وبه فسّر بعض العلماء حليّة

(١) انظر: الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٤٥، ٢٥٠.

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ١٩٩

طعام أهل الكتاب بأن المراد منها حلية ما يُعطونه من الحبوب والقمح وما شابه ذلك، لا مطلق الطعام بما يشمل اللحوم.

إلا أن ما يثير في الآية الكريمة هو حديثها عن طعام البحر دون طعام البر، مع أن طعام البر أوفر وأكثر من طعام البحر، وهو محرز الحلية أيضاً، فلماذا لم تُشر إلى طعام البر - وهو الغالب - فيما أشارت إلى طعام البحر الذي يندر تناول حبوبه ونباتاته قياساً بالبر؟!!

ولتحليل الآية أكثر، يظهر وجود احتمالات فيها:

١ - حلية الصيد البحري - بما هو فعل الصائد - وحلية نباته.

٢ - حلية الصيد البحري - بما هو فعل الصائد - وحلية طعامه مطلقاً.

٣ - حلية الصيد البحري - بما هو مُصطاد - وحلية نباته.

٤ - حلية الصيد البحري - بما هو مُصطاد - وحلية طعامه مطلقاً.

فإذا أخذنا الصيد بمعنى الفعل - أي فعل الصائد - كما هو الصحيح والمأخوذ به عند كثيرين، فسوف تكون الآية دالة على حلية صيد البحر مع حلية نباته - بناء على تفسيرهم هنا - وهو الاحتمال الأول من الاحتمالات الأربعة التي ذكرناها، وبذلك ستكون الآية الكريمة ساكنة عن حيوان البحر الذي هو مورد صيد الصائد عادةً، فما هو الوجه في ذكرها نبات البحر وسكوته عن مفعول فعل الصائد الذي هو الأنسب بالبيان؟!!

يبدو لي أن المعنى والتركيب سيكونان غير متناسين، فعندما أقول لك: يجوز لك صيد البر وطعامه، فمن غير المنطقي صرف كلمة الطعام إلى ما هو خارج ما يقع عليه الصيد وإخراج ما يقع عليه الصيد، عندما نفسر الصيد بأنه فعل الصائد. أما لو فسّرناه بأنه مصطاد الصائد فسيكون الكلام أليق، إذ سيعني أنه يجوز لكم أكل ما تصطادونه من البحر وما يكون من نباته؛ لعدم تناول كلمة ما تصطادونه للنبات؛ إذ هو لا يُصطاد.

فالأنسب في معنى الآية أحد احتمالين:

١ - حلية الحيوان المصطاد بحرياً، وحلية نبات البحر.

٢ - حلية نفس عملية الصيد البحري، وحلية كل طعام في البحر بما فيه المصطاد الذي هو

### الطعام البحريّ غالباً.

أما غير هذين المعنيين، فغير ظاهر عرفاً. ومجرد الإمكان لا يكفي بعد غلبة استعمال كلمة «الطعام» في كلّ مطعوم يتغذى به الإنسان، والنصوص القرآنية المستخدمة لكلمة «طعام» وتصريفاته تشهد على التعميم، فلترجع.

ولعلّه لهذا ذكر السيّد الخوئي في بحوثه في الحجّ، بعد بحثه في الآية، ما نصّه: «فمعنى الآية - والله العالم - إنّ الاصطياد من البحر حلال مطلقاً، والاصطياد من البرّ حرام في خصوص حال الإحرام، وأمّا في غيره فلا حرمة للاصطياد»<sup>(١)</sup>، ولعلّ ظاهره أنّ الطعام يفترض أن يكون مطلقاً - كالصيد - على مستوى البحر.

ولعلّه لهذا أيضاً قبل السيد محمد الصدر مرجعية هذه الآية الكريمة في حلية كلّ حيوان بحريّ مشكوك الحلية، دون ما خرج بالدليل<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ورد في الروايات عن الصحابة والتابعين، من أنّ المراد من صيد البحر هو ما صيد من البحر، ومن طعامه هو ما لفظه البحر أو ميتة البحر كما عن ابن عباس<sup>(٣)</sup>، فهو أيضاً غير واضح، بل لو فهم من الصيد المصيد ومن الطعام ما في البحر من غير المصيد، لكان ذلك أدلّ على جعل الآية الكريمة أصلاً عامّاً يُرجع إليه في كلّ حيوانات البحر.

### ٤. قاعدة حلية ثمار البحر والإشكالية السياقية، مناقشات وملاحظات

المشكلة الأكثر أهمية هنا هي المشكلة السياقية، فأغلب الفقهاء درسوا هذه الآية القرآنية الكريمة في بحوث الحجّ، ما يعني أنّهم فهموها في سياق مباحث الحجّ، لا في سياق مباحث الأَطعمة و الأشربة، وهذا ما يضع هذه الآية في فقه الحجّ والإحرام وتروكه، لا في فقه الصيد والأطعمة والأشربة، وإن استفيد منها في الجملة في بعض جوانبها.

والسبب هو سياق الآيات الكريمة، فلو نظرنا إلى ما سبق هذه الآية لرأينا قوله تعالى: ﴿يَا

(١) الخوئي، المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٨٠.

(٢) انظر: محمد الصدر، ما وراء الفقه ٧: ٥٩.

(٣) انظر: مجمع البيان ٣: ٣٨٠.



## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٠١

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبَلِّغَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿المائدة: ٩٤ - ٩٥﴾.

وبعد ذلك تأتي الآية موضع البحث، ثم يعقبها فوراً قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٩٧).

فهذا السياق يعطي أن الحديث عن حال الإحرام، وبهذا لا تصبح الآية محل الشاهد على صلة بتفصيل قاعدة في باب الأطعمة والأشربة أو في باب الصيد، بل هي تريد أن تقول: إن الله حرّم عليكم الصيد حال الإحرام وفرض عليكم في ذلك جزاءً وكفارة، لكنّ الصيد المحرّم عليكم هو صيد البرّ لا صيد البحر، فإنّ صيد البحر والطعام البحريّ ليس محرّماً عليكم. وفي ضمن هذا السياق لا تفيد الآية حلية مطلق حيوان البحر، بل تفيد أن الإحرام ليس بمانع عن صيد البحر وطعامه بخلاف صيد البرّ، فإنّ الإحرام مانعٌ منه، أمّا أنّ البحر وطعامه هل كلّه حلال أو بعضه في حدّ نفسه وبصرف النظر عن الإحرام، فهذا غير ظاهر من الآية الكريمة، فالنظر ليس إليه أساساً<sup>(١)</sup>.

وإنّ آية عن اعتبار هذا السياق المتقدّم (الوارد في الحجّ والإحرام) غير دالّة على تفسير الآية بما قلنا، فلا أقلّ من احتمال قرينته لذلك، وقد تقرّر أنّ احتمال قرينية الموجود موجب لإجمال النصّ، ولزوم الرجوع فيه إلى القدر المتيقّن، وليس إلا ما قلناه في تفسير هذه الآية الكريمة، من كونها واردة في باب الحجّ والإحرام خاصّة، وليست في مقام البيان من حيث كليّ الطعام والصيد حتى يؤخذ بإطلاقها.

ويتعزّز ما نقول بأنّه لو كانت الآية بصدد إطلاق قانونٍ عام للزم منها الحكم بجواز مطلق

(١) ألمح لهذا الأمر بعض العلماء مثل: الشيرازي، الأمثل ٤: ١٥٣؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٨: ٣٤٨.

حيوانات البرّ، مع أنّ هذا معلوم العدم، كما في الخنزير الذي نصّت النصوص القرآنية نفسها على حرّمته.

ولعلّ هذا هو أقوى الوجوه الموجبة لتعطيل إمكانيّة الإستفادة من هذه الآية الكريمة في بحثنا هنا، غير دلالتها على أصل وجود حيوانات بحريّة وبريّة محلّلة في الجملة، وهذا واضح في نفسه.

لكن قد يواجه هذا الفهم سلسلة مناقشات، أهمّها:

المناقشة الأولى: إذا كانت الآية الكريمة بصدد بيان حكم الصيد - فعلاً وحيواناً - حال الإحرام، فلماذا قيّدت الحكم في الصيد البرّي بحال الإحرام في قولها: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾؟ فإنّه لو كان السياق موجباً لصّب الآية في إطار الحديث عن حال الإحرام لا عن حكم الصيد والمصيد في نفسه، للزم أن يقول: أحلّ لكم صيد البحر وحرّم عليكم صيد البرّ؛ لأنّ المفروض أنّ معنى: حرّم عليكم صيد البرّ، سوف يفهم بشكل واضح من السياق أنّه مربوط بحال الإحرام، فلماذا أطلق في صيد البحر ثم قيّد في صيد البرّ؟

من هنا، قد يقال بأنّ الآية جاءت في سياق الحديث عن الإحرام، لكنّها بيّنت قاعدةً عامة في الصيد والأطعمة، فالقاعدة العامّة استُخدمت لتوضيح الحكم هنا في باب الإحرام، فالله سبحانه بعد أن بيّن حرمة قتل الصيد حال الإحرام أراد رفع توهم أنّ هذه الحرمة تشمل حيوان البحر، فرفع هذا التوهم عبر إطلاق قانون عام وهو: إنّ صيد البحر وطعامه حلال، وصيد البرّ حلال إلا حال الإحرام، وبهذه الطريقة بيّن الحكم الخاص بحال الإحرام، عبر بيانه قانون الصيد عامّة.

وأما مشكلة الخنزير أو بعض محرّمات البرّ، فهي أيضاً مرتفعة؛ فإننا لو فسّرنا الصيد في الآية بمعنى فعل الصائد فستكون الآية قانوناً عاماً في الصيد مطلقاً، لكنّها ليست قانوناً عاماً في الأطعمة مطلقاً، بل هي قانون عام في أطعمة البحر فقط، ولهذا ذكرت طعام البحر ولم تذكر طعام البرّ، فيكون معنى الآية: لقد أحلّ الله لكم أن تصطادوا في البحر مطلقاً، وأحلّ لكم أن تصطادوا في البرّ في غير حال الإحرام، وأحلّ لكم طعام البحر، فلا تدلّ الآية على حليّة طعام

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٠٣

البرّ أساساً، ولهذا لم تُذكر في أدلّة حليّة حيوانات البرّ من قبل أحدٍ من الفقهاء والمفسّرين فيما نعلم، وإنما ذكرها من ذكرها في أدلّة حليّة حيوان البحر خاصّة، فلا يرد أيّ إشكال في المقام، إلا قضية الميتة.

وبهذه الطريقة في الفهم تكون الآية قد أدّت دوراً بليغاً، فهي في سياق الحديث عن حكم الصيد على المحرّم تكون قد بيّنته عبر قانونٍ عام في الصيد، وقانونٍ بحريّ في الأطعمة، وهذا ما لا يوجب أيّ خلل في السياق أبداً.

لكن قد يُجاب عن هذه المناقشة الأولى كلّها بأنّ النصّ القرآني من عاداته مثل هذا التفصيل والبيان لإفادة مطلبٍ جديد، ولو كان هو الامتنان الموجود في قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾، فكأنّ الآيات بعد أن حرّمت الصيد، جاءت لتبيّن حلية صيد البحر وطعامه، وأنّ ذلك ترخيصاً من الله وامتناناً عليكم كي تستفيدوا منه وأنتم محرمون تسيرون في القوافل أو غيرها، فالآية بيانٌ لجهات الحكم، كما أنّها بيان حليّة فعل الصيد ونفس المصطاد امتناناً من الله سبحانه.

المناقشة الثانية: لو كانت الآية الكريمة خاصّة بحال الإحرام، لكانت تشتمل على تكرارٍ غير مبرّر لنا؛ لأنّها قالت قبل آية واحدة فقط: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾، إذاً فقد بيّن حكم قتل الصيد، وأنّه حرام حال الإحرام، فقتل الصيد في هذه الآية يعطي نفس معنى (الصيد) في الآية محلّ الاستدلال هنا، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ مطابقاً لمعنى الآية السابقة عليها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ... لِيُدْرَقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...﴾.

من هنا، فقد كان يكفي في الآية المتقدّمة أن يضيف المولى كلمةً واحدة بلا حاجة لهذه الإطالة فيقول: لا تقتلوا صيد البرّ وأنتم حُرْمٌ، وعليه فيترجّح أنّه تعمد إفراد هذه الآية محلّ الشاهد ليبرز الحكم الإحرامي عبر إبراز قاعدة عامّة في الصيد والطعام، وبهذا نحصل على فهمٍ أليق بالآيات الكريمة.

نعم، هذا يفتح على تحليلٍ مهمّ في الآية، وذلك أنّه لو فسّرنا الصيد في محلّ الشاهد بمعنى

المصطاد، فلن يكون هناك تكرار؛ والسبب هو أن الآية الأولى تكون قد حرمت فعل الصيد ﴿تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾، فيما الآية الثانية كان حديثها عن المصطاد بالصيد، فيصبح معنى الآيتين كالآتي: يحرم عليكم الصيد بما هو فعل الصائد مطلقاً سواء صيد البر أم البحر، أما ما تصطادونه بهذا الصيد فهو حلال لكم مطلقاً - حال إحرامكم وخارجه - لو كان صيد البحر، وهو حرامٌ عليكم لو كان صيد البر ما دتم محرمين، وبهذا يرتفع التكرار ويتحقق مراد المستشكلين هنا عبر خصوصية السياق، فيبطل الاستدلال بالآية على قاعدة حلية ثمار البحر؛ لأن الآية ليست بصدد الحديث عن حالة منفصلة عن الإحرام.

غير أنه قد لا يحكم الفقهاء بحرمة صيد البحر تكليفاً بما هو فعل الصائد، وهذا لعله لدليل من السنة، لكن تبقى مشكلة (وطعامه) في تفسيرها بغير حال الصيد، كما فيما يلفظه البحر أو في تفسيرها بأن المراد بها نبات البحر كما تقدم.

المناقشة الثالثة: من الواضح أن الحالة الغالبة في الإحرام للحج والعمرة، لاسيما بعد توقيت النبي للمواقيت، هي الإحرام مما بعد شاطئ البحر الأحمر من طرف الغرب، والمحيط من طرف الجنوب والشرق، فكل المواقيت كانت تبدأ برأ، وهذا معناه أن المحرمين في العادة لا يكونون محرمين وهم يعبرون بحراً أو نهراً إلا نادراً كما في حالات النذر وشبهه. والمحرم عندما يكون في طرف البحر شرقاً أو غرباً أو جنوباً فهو في العادة مسافرٌ باتجاه مكة، وهنا نسال: ما معنى الحديث عن صيد البحر وطعامه بالنسبة للمحرم، وهو غالباً غير مبتلى عملياً بفعل الصيد في البحر حال الإحرام؟!

ولو تجاوزنا هذه الإشكالية بتفسير الصيد بالمصيد والمصطاد، لا بفعل الصائد، فإننا لم نفهم من هم المعنيون بقوله: ﴿لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾، فإذا قصد من (لكم) توجيه الخطاب للمحرمين، فما هو المراد من السَّيَّارَةِ؟! وإذا قصد منه توحيد الخطاب بشكل عام كان المراد بالآية - فيما هو الأنسب - أنها بصدد بيان قاعدة عامة، وهي أن الله تعالى أحل للناس صيد البحر وطعامه منفعةً للمقيم والمسافر، وحيث إن الغالبية الساحقة من المحرمين هم مسافرون حال عبورهم البحار والأنهار، فتكون الإشارة لغيرهم، غير واضحة، بل الأنسب جعل الخطاب عاماً حيثنذ.

وقد يجاب بأنّ هذا كلّه مبنيٌّ على أنّ المراد من الصيد فعل الصائد مع أنّ المراد منه المصيد، وأنّ ما يصطاده المصطادون - ولو كانوا محلّين - هو محرّم على المحرّم مطلقاً، فمن تروك الإحرام عند الفقهاء فعل الصيد وأكل الحيوان المصطاد ولو كان صائده مُحلاً، فضلاً عما إذا كان مُحرمًا، وعليه فهذه الآية تريد أن تقول: يحرم عليكم أكل ما يكون في البحر مما صيد أو غيره، سواء كنتم أنتم الذين اصطدمتموه أم كان المصطاد غيركم من المحلّين، وهذا امتنانٌ من الله عليكم لتسهيل أموركم، سواء كنتم تريدون أكل هذا المصطاد وهذا الطعام حال كونكم مقيمين أم حال كونكم مسافرين، وفي هذه الحال لا يكون في الآية غرابة، ولهذا فهم بعض المفسّرين من الآية - كما تقدّم - الطعام المملوح؛ لأنّه الذي يُدخر فيمكن أكله ولو بعيداً عن مكان اصطيداه.

### المقاربة المختارة في فهم آية حليّة ثمار البحر

والتحقيق في فهم هذه الآية الكريمة أن يقال:

١ - إنّ الصيد في الآية يحتمل احتمالين، وعلى كلّ احتمال يترجّح معنى لكلمة «طعام»:

الاحتمال الأوّل: أن يُراد بالصيد الحيوان المصطاد، وعلى هذا التقدير يترجّح أن يكون المراد من الطعام كلّ ما يُطعم من البحر من غير الحيوان المصطاد، فيكون المعنى: أحلّ لكم أكل الحيوان المصطاد وسائر ما يؤخذ من البحر.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالصيد فعل الصائد، فيترجّح أن نأخذ بعموم كلمة «طعام» لكلّ ما يؤكل؛ لأنّه المعنى الأصلي للكلمة، وعليه كُنْز الاستعمال في اللغة العربيّة، فيكون المعنى: يجوز لكم أن تصطادوا من البحار، وكلّ طعام البحر حلال.

ويمكن أن يراد بالطعام على الاحتمال الثاني الأكل، فيكون المعنى: يجوز لك صيد الحيوانات في البحر وأكلها، وهذا هو المقدار المتيقّن، وعليه فعلى كلّ التقادير سيثبت بالآية جواز أكل حيوان البحر بأنواعه حال الحلّ والإحرام؛ لأنّ الآية ولو كانت تتكلّم عن الإحرام لكنّها تحلّل حال الإحرام كلّ حيوانات البحر. واحتمال أنّ حيوانات البحر حلالٌ حال الإحرام، ولكنّها حرام خارجة، في غاية البعد جداً، كما هو واضح.

٢ - إنّ كلمة «السيارة» هنا تحتمل:

أ- أن يراد منها القوافل، كما هو المعنى الغالب استعماله، فيكون معنى الآية: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَنْفَعَةٌ زَادًا لَكُمْ وَلِلْقَوَافِلِ، أي منفعةً وزاداً للمقيم والمسافر، أو منفعةً للمخاطبين بهذه الآية القريين من النبي، ولأولئك المسافرين البعيدين عنه.

ب- أن يراد منها الغرباء، وقد فسرت بهم في المنقول عن مجاهد<sup>(١)</sup>، ولعل المعنى يصبح قريباً للمعنى الأول، أي: منفعة وزاداً لكم وللبعيدين الغرباء.

ولم أجد تفسير السيارة بمعنى الحيوانات التي تسير بالقافلة، في لغة العرب، حتى يكون معنى الآية: متاعاً لكم ولأنعامكم، لاسيما مع ندرة أكل الأنعام لحيوانات أو طعام البحر.

٣- إن تركيبة الآية الكريمة في حدّ نفسها، وبعيداً عن السياق، ظاهرة جداً في تقعيد قانونٍ في الصيد والأطعمة، وخالصته التي تمثل المقدار المتيقن منه: كل حيوان البحر حلالٌ صيده وأكله مطلقاً، أما حيوان البرّ فيجوز صيده وأكله في حال الحلال لا الإحرام. وخروج الخنزير لا يضرب بعد كونه معلوم الحرمة أو لقلته جداً بما لا يضرب بالإطلاق. ومثله كثيرٌ في النصوص القرآنية.

٤- إذا أخذنا السياق بعين الاعتبار، فإن أردنا الحفاظ على ما يدلّ عليه نصّ الآية لوحدها، كان الأمر ممكناً وكان الكلام منسجماً، فالآيات التي قبل هذه الآية تحبر بأنّ الله سوف يتلي المؤمنين بالصيد، وهذا يرشد إلى إمكانية عالية في أن يكون نزولها قبل حركتهم باتجاه مكة للحجّ أو العمرة، فيكون معنى الآيات: أيها المؤمنون، يحرم عليكم قتل الصيد حال إحرامكم، وعليكم في ذلك جزاءٌ وكفّارة، وإنّ الله سوف يتليكم ببلاء الصيد حال الإحرام حيث ستقترب منكم الحيوانات، فاتقوا الله ولا تفسلوا في هذا الامتحان، فإنّ صيد البرّ حرامٌ عليكم ما دمت حُرماً، أمّا صيد البحر وطعامه فهو حلال لكم، أيها المخاطبون الجالسون في المدينة (المقيمون) وحلال كذلك للقوافل التي تزودّ به لطعامها في أسفارها، حيث يمكنكم أنتم والقوافل أن تزودوا وتتفعلوا بحيوان البحر مطلقاً، واتقوا الله الذي إليه تُحشرون.

وهذا يعني أنّ الحفاظ على عمومية دلالة الآية في نفسها، وسأسميها «الدلالة الداخلية»، لا

(١) انظر: الفائق في غريب الحديث ١: ٢٠٩.

ينافي السياق ولا يضرّ به، بل يعطي نفس النتيجة المطلوبة في أحكام المحرم أو الحَرَم. قد تقول: إنَّ قوله في الآية السابقة مباشرةً بعد حديثه عن الجزاء والكفارة: ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (المائدة: ٩٥)، يكشف عن وقوع قتل الصيد قبل ذلك منهم، فيصبحون سيّارةً، لا أنهم مقيمون في المدينة.

والجواب: إنّه لعلّ حرمة قتل الصيد - ككثيرٍ من أحكام الحجّ والعمرة والإحرام والحَرَم<sup>(١)</sup> - كانت موجودة عند العرب، وقد أخذوها عن الديانة الإبراهيمية، وحرّفوا فيها عبر إضافة بعض الأمور الشركية، فلعلّ حكم قتل الصيد كان موجوداً عندهم تماماً كما كان تعظيم الحرم وعدم القتل فيه في موسم الحج قائماً أيضاً، وكذلك الأشهر الحُرْم، فيمكن أن تشير الآية إلى ما سلف قبل نزول القرآن بأحكام الصيد في هذه الآيات الكريمة، فالمراد من العود ثم الانتقام هو مخالفة التشريعات الإلهية هذه النازلة الآن في القرآن الكريم.

فهذه الآيات لا دليل على نزولها حال سفر الحجيج عام الحديبية، بل الأرجح نزولها قبل سفرهم وهم في المدينة، فيكون المعنى ما تقدّم، ويتحقّق الانسجام التام بين الدلالة المستقبلية في الآية (٩٤/ ليلوكم)، والدلالة الماضية في الآية (٩٥/ عفا الله عما سلف)، وإلا تعارض التعبيران، وانهار السياق، ولم يعد يمكن الجزم بنزول هذه الآيات معاً، وهو ما يهدم حجّة السياق هنا، فنبقى على الدلالة الإطلاقيّة في الآية، ونتحرّر من الإشكاليّة السياقيّة المزعومة.

أما لو أردنا تخصيص «الدلالة الداخليّة» للآية - وهي دلالة مطلقة منسجمة مع الدلالة الخارجيّة - بالدلالة الخارجيّة (السياق)، كان ذلك ممكناً في نفسه، لكن يترجّح عدمه بأمور:

أ - لو كان السياق مفيداً للتقييد في نفسه، فلا وجه لذكر قيد الإحرام في نفس الآية عند الحديث عن صيد البرّ.

ب - لو كان السياق سياق حال الإحرام خاصّة، فنسأل عن المخاطب في آية: أحلّ لكم...، إذ هو إما المؤمنون أو المحرّمون أو...:

فإن أريد المحرّمين، فهو خلاف (لكم وللسيارة) الظاهر في المغايرة، إذ سيكون المعنى: أحلّ

(١) انظر - على سبيل المثال -: خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشيعة الإسلامية: ١٩ - ٢٩.

للمحرمين صيد البحر وطعامه متاعاً لهم وللسيارة غير المحرمة، وهذا غير منسجم، بل سيكون دالاً على حلية أطمعة البحر للقوافل، وهو ما لا يرضى به أحد في التفصيل بين المسافر فيجوز له أكل لحوم البحار وغيره فلا يجوز.

وإن أريد مطلق المؤمنين، فهو دالٌّ حينئذٍ على الحلية المطلقة، وإن كان دخول السيارة غير واضح بعد أن كانت مؤمنة.

وإن أريد به المؤمنون الذين كانوا مع النبي في المدينة حال نزول الآيات بوصفهم المخاطبين، وهو الأرجح، دلّ على الحلية للمؤمن المقيم والمسافر، فتثبت القاعدة العامة؛ لأن المؤمن المقيم في المدينة لا معنى للإحرام في حقه بعد كونه في المدينة، نعم يشمل الخطاب حال إحرامه بعد ذلك سواء كان في مكة أم قبلها.

وإن أريد به المؤمنون الذين كانوا مع النبي محرمين في مكة في مقابل السيارة الذين لم يصلوا بعد، فإن الشواهد التاريخية لا يمكنها أن تثبت نزول هذه الآيات في مكة - بل هي تدل على العكس تماماً - فيكون احتمالاً مرجوحاً.

فالأرجح أن يكون الخطاب موجهاً للمؤمنين حال كونهم مقيمين قبل الإحرام، وليس إلا في المدينة، فتعطي الآية نتيجة عامة، وصالحة في الوقت عينه لبيان حكم المحرم في صيد البر والبحر.

فالأرجح في نظري القاصر الميل إلى الدلالة العامة لهذه الآية الكريمة المنسجمة مع السياق المحيط تارة، ومع دلالات الحصر في الآيات القرآنية العامة في الأطمعة أخرى. والله العالم.



## المحور الخامس

### قاعدة الحلّ أو الإباحة

#### تمهيد في تعريف قاعدة الحلّ وتمييزها عن البراءة والشبهات الموضوعية

قد يُطرح هنا مرجعٌ شرعيّ عام يتناول بعمومه الأطمعة والأشربة كلّها، وهو قاعدة الحلّ والإباحة.

ولكي نتميّر الأمور عن بعضها يلزمنا أن نوضح هنا أنّنا لا نريد بهذه القاعدة أصالة البراءة التي تجري عقلاً أو شرعاً في حالات الجهل بالحكم الشرعي تماماً، لتقول لي بأنّ ما لا تعلمه فهو مرفوعٌ عنك.

وإنّما نقصد الجواب عن السؤال الآتي: هل يوجد دليلٌ محرّز وأمانة شرعيةٌ معتبرة على حلّية الأشياء بعناوينها ما لم يطرأ عليها عنوان ثانوي، بحيث نرجع إلى هذا الدليل عندما نشكّ في حلّية هذا الشيء بالنسبة لنا، فيثبت لنا - بوصفه دليلاً أو أمانة، لا بوصفه أصلاً عملياً - أنّ هذا الشيء حلال، فيجوز التصرف فيه بمختلف أنواع التصرفات التي هي في نفسها مما لم يدلّ الدليل على حرمة أو لا؟

قد يدعى وجود ما يدلّ على مرجعية الحلّ في الأشياء والتصرف بها بملاحظة عناوينها الأولى، فإذا شككنا في حلّية الحديد، بمعنى حلّية التصرف فيه، كان المرجع هو الحلّية، لا بمعنى البراءة، بل بمعنى الدليل المحرّز على الحلّية إلا ما خرج بالدليل، وهكذا في السباع إذا أردنا أن نعرف حكمها، أكلاً وتربيّةً وذبحاً وقتلاً وغير ذلك، رجعنا إلى دليل الحلّ وأثبتنا به الحلّية بعد الفحص عن مخصّصه وعدم وجدانه. وبهذا نرجع إلى دليل الحلّية العام كلّما فقدنا الدليل على التحريم في شيء بعينه.

بهذه الطريقة، سوف تكون قاعدة الحلّ مرجعاً فوقانياً عاماً في الشبهات الحكمية، نؤول إليه عند فقدان المحرّم أو المخصّص.

لقد ذُكرت لقاعدة الحلّ مجموعة أدلّة متعدّدة، دفعت ببعض الفقهاء تارةً إلى إعتبارها وأصالة البراءة شيئاً واحداً؛ لوحدة الأدلّة، وأخرى لخصرها في مجال الشبهات الموضوعية دون الحكمية، كما لو اختلط لحمٌ حلالٌ بأخر حرام، فيُرجع إلى أصالة الحلّ للتجوز. من هنا، لن نتعرّض لهذين الجانبين من القاعدة، ومن ثم لن نستحضر الأدلّة التي هي ظاهرة في البراءة أو ظاهرة في الشبهة الموضوعية؛ لخروجها عن محلّ بحثنا، بل سنحاول الاقتراب مما يمكن أن يكون مرجعاً محرّزاً في الشبهات الحكمية خاصّة.

### مستويان لقاعدة الحلّ: الأدنى والأعلى

من هنا، يمكننا الحديث عن مفادين لقاعدة الحلّ، وعبرهما تتكوّن قاعدتان: القاعدة الأولى: قاعدة الحلّ بالحدّ الأعلى، وهي التي شرحناها قبل قليل، وتتصل بالتصرّف بمختلف أشكاله بالأعيان والأشياء، أعمّ من المأكول والمشروب، وأعمّ من الأكل والشرب. القاعدة الثانية: قاعدة الحلّ بالحدّ الأدنى، وهي التي تفيد حليّة أكل وشرب جميع ما يؤكل ويُشرب، إلا ما خرج بالدليل.

### أولاً: قاعدة الحلّ بالحدّ الأعلى بوصفها مرجعاً فوقانياً، مستندٌ ومناقشات

إنّ أبرز المستندات التي قدّمت لتكريس قاعدة الحلّ بحدّها الأعلى، هو المرجع القرآني في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩)<sup>(١)</sup>.

(١) يشار إلى خطأ حصل في بعض كلمات الفقهاء، وتميّز به الميرزا النائيني، وجرى الخطأ على بعض الألسن، من قراءة هذه الآية بصيغة: أحلّ لكم ما في الأرض جميعاً، مع أنّه لا وجود لهذا التعبير في القرآن، فراجع - على سبيل المثال -: الميرزا الشيرازي، حاشية المكاسب ١: ١٩٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٦٨١؛ ومحمد الشيرازي، إيصال الطالب ١: ٣٢، و٤: ١٦٠؛ وراضي التبريزي، تحليل الكلام في فقه الإسلام:

حيث فهم منها غير واحد من العلماء أنّ الأشياء التي لم تُحظر بعقل أو بنقل هي مطلقاً لكل أحد، فالآية مسوقة مساق الامتنان، ولا معنى لأن يمتن الله تعالى علينا بمخلوقات هي محرمة علينا، فلا امتنان إلا مع كون الشيء حلالاً. ولو تأملنا في تركيبة الآية للاحظنا العموم بادياً من كلمة (ما) المستغرقة في الإبهام، وكلمة (جميعاً) المفيدة للشمول<sup>(١)</sup>.

لكن قد تسجّل عدّة ملاحظات على هذا الاستدلال، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المحدث البحراني مستنداً لبعض الروايات، من أنّ هذه الآية القرآنية بصدد الحديث عن أنّ الله خلق لكم ما في الأرض لتعتبروا به، وليست ناظرة إلى حليّة التصرفات فيه<sup>(٢)</sup>.

وهذا الوجه - بصرف النظر عن الروايات - غير ظاهر؛ فإنّ ظاهر الامتنان ومقتضى الإطلاق أنّ هذه الأرض كانت لهم ينتفعون بها، نعم هذه المناقشة قد ترجع إلى مناقشة أخرى أكثر شمولية سيأتي الحديث عنها.

الملاحظة الثانية: إنّ لفظ «ما في الأرض» ظاهر في الأشياء المنتجة من قبل الطبيعة في ذاتها، فلا يشمل مثل البول والغائط والخمر وغير ذلك مما لا يكون منتجاً في أصل الخلق، فلا يصحّ التمسك بإطلاق هذه الآية لتحليل كلّ شيء شرعاً<sup>(٣)</sup>.

١٧. والغريب أنّ راضي بن محمد التبريزي ذكر هذه الآية مرّتين متتاليتين تارة بعنوان (خلق)، وأخرى بعنوان (أحل)، وكأنّه افترض أنّها آيتان! فانظر المصدر المشار إليه آنفاً له.

(١) انظر: الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٦١؛ وكنز العرفان ٢: ٢٩٨؛ وتمهيد القواعد: ٢٦٩؛ وتفسير شاهي ٢: ٥٢٠ - ٥٢١؛ ومجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٥٦؛ ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤: ١٢٧؛ ومنبع الحياة: ٦٣؛ وحاشية مجمع الفائدة: ٦٦٥؛ والأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ٩٧ - ٩٨؛ ونبايح الأحكام ١: ٥٤٤؛ والرسائل الأحمديّة ٢: ٤١٤؛ والعمل الأبقى ١: ٣٧٤، و٥٩٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٤٢٧؛ وفقه الإمام جعفر الصادق ٤: ٣٧٠ - ٣٧١؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٤٥؛ والمستند في شرح العروة (الخمسة): ٦٣؛ ومهذب الأحكام ٢٣: ١٠١؛ وما وراء الفقه ٧: ٦٧، ٨٢، ٢٤٦؛ وفضل الله، فقه الأطفمة والأشربة: ٣٠ - ٣١؛ والمتنظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٣٣٨؛ وجعفر السبحاني، المواهب في تحرير المكاسب: ٩١؛ وعادل عبد القادر حميدة، موسوعة الأطفمة في الإسلام وأحكامها بين العلم والإيمان: ١٣٦.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ١: ٤٨؛ وراجع: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ١٢٨.

(٣) انظر: محمد حسن المامقاني، غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب ١: ١٣.

وهذا التقييد غير ظاهر؛ فإنّ المفهوم عرفاً مما في الأرض هو كلّ ما هو فيها، سواء بالأصل أم بالعلاج، فالآية تقول: الأرض وما فيها لكم، وهذا يفهم منه العرف أن لا حظر في الأرض وما تعطيه ولو بالواسطة، ما لم يطرأ عنوان ثانوي. علماً أنّ أبوالحيوانات وغائطها من الأمور التي في الأرض، كما أنّ أغلب المحرّمات في باب الأطعمة والأشربة ونحوها هي من المنتجات الطبيعيّة للأرض.

الملاحظة الثالثة: إنّ ظاهر الآية الكريمة هو التملك؛ لأنّ هذا هو المستفاد من اللام في قوله: «لكم»، وحيث إنّها أضافت «ما في الأرض جميعها» إلى ضمير الجمع للناس، دلّ على أنّ الأرض عامّة هي مملوكة لمجموع الخلق، فيستفاد من هذه الآية الكريمة في باب الملكيات العامّة، لا في باب الانتفاعات. وهذا ما وجدناه عند جملة من الفقهاء حين تناولوا هذا الموضوع. ويناقد بأنّ هذا المعنى بعيدٌ عرفاً عن لسان النصوص القرآنيّة التي ليست بصدد إصدار شهادة ملكيّة للبشر، بعيداً عن تأثير الملكية في الانتفاع والتسخير، بل بصدد الامتنان عليهم يكون الأرض مركز انتفاعهم، فالآية الكريمة تأتي على وزن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢)، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحج: ٦٥)، وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ﴾ (لقمان: ٢٠)، وقوله عزّ من قائل: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الجمعة: ١٢ - ١٣)، وقوله تبارك اسمه: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنْثَامِ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ (الرحمن: ١٠ - ١١).

فالآية التي نحن فيها تشبه هذه الآيات، بل لا معنى لإفادة الملكيّة من تركيب «خلق لكم»؛ لأنّ هذا التركيب لا يُعطي التملك بخلاف قوله: جعل لكم، فإنّه قد يفيد الملكيّة؛ إذ الخلق لا يتعلّق بالملكيّة، بل اللام تصبح بمعنى «لأجلكم» لغةً وعرفاً، وهو أعمّ من مفهوم التملك.

نعم، هذه الآية تفيد - بالطريقة التي عرضها المناقشون هنا - أن الله تعالى رخص في الانتفاع بالأرض وثرواتها لكل الناس سواسيةً إلا ما خرج بالدليل، بلا فرق بين المسلم وغير المسلم، وهذا ما يصحح ما طرحه السيّد محمد باقر الصدر في بحوثه الاقتصادية من أن هذه الآية تمنح البشر والجماعة حقاً عاماً في الاستفادة من الطبيعة؛ لأن الطبيعة موضوعة لخدمة الإنسانية بشكل عام<sup>(١)</sup>.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره السيّد الخوئي، من أن هذه الآية قد يُفهم منها أن الله خلق سائر المخلوقات لكي يخلق البشر ويربيهم ويكرمهم، فغير البشر خلقهم تبعاً لخلق الإنسان، وهذا لا ينافي تحليل بعض الأمور على الإنسان وتحريم بعضها الآخر عليه<sup>(٢)</sup>، فكأنه يريد أن يقول: خلقت العالم لأنني قرّرت أن أخلقكم، ولولا أنني أريد خلق الإنسان ما خلقت هذا العالم. وهذا الكلام وجيه، فإن ما يُفهم من هذه الآية أن الله إنَّما خلق الأرض وما فيها للناس، ولكنّ الكلام ليس هنا وإنَّما في السياق الامتناني الذي تحمله هذه الآية، فلو أن الأشياء كانت محرمةً على الناس لما كان معنى لخلق الأشياء لهم؛ إذ بدلالة الإقتضاء أو بضربٍ من الملازمة العرفية يفهم الإنسان أن الشمس خلقت لنا، إذاً فيمكن الانتفاع بها والتعرّض لضوئها والاستفادة من نورها وحرارتها، وإلا كان التشريع متناقضاً مع التكوين، وهكذا الأمر في سائر المخلوقات، فظاهر أن الأشياء خلقت للإنسان أتمّها ترجع بالنفع عليه، وهذا لا يتناسب عرفاً مع تحريم انتفاعه بها.

ولهذا يفترض تطوير الإشكال هنا، ولعلّه هو مراد السيّد الخوئي وغيره<sup>(٣)</sup>، وذلك يكون عبر:

الملاحظة الخامسة: ما يمكننا طرحه في المقام، وهو أن ظاهر هذه الآية وغيرها أن الأرض خلقت للبشر، ويفهم منه أنّها خلقت لنفعهم، وغاية ما يفيد هذا المعنى - بدلالة الإقتضاء أو

(١) انظر: اقتصادنا: ٥٣٤، ٥٣٨، ٦٦٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٢٨.

(٣) انظر: محمد باقر ملكي الميانجي، بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام: ١٩١؛ والاشتهاردي، مدارك العروة ١٣: ١٢٥.

بالملازمة العرفية - هو أن لهم أن يتنفعوا بها، إلا أن ذلك لا يعني حلية تمام الانتفاعات، بل يكفي حلية انتفاع واحد من كل شيء ليصدق أن هذا الشيء قد خلق ليكون في منفعة الإنسان، فالميتة مثلاً لو جاز الانتفاع بها وأخذ المنافع منها عبر وضعها سماً للتربة، صدق عنوان أنها خلقت للإنسان ولو جرى تحريم أكلها، وكذلك عذرات الحيوانات، بل وكذا السموم وغيرها مما يستفاد منه ولو في قضايا الطب والصيدلة والعلاج، فليس جعل الأرض لينتفع بها البشر ملازماً لحلية جميع الانتفاعات في جميع الأشياء، نعم هو يتناقض مع حرمة جميع الانتفاعات كافة.

بل قد يقال بأنه لو خرجت بعض الأمور المحدودة عن حلية الانتفاع مطلقاً، لما ضر ذلك؛ لإمكان أن يكون لذات وجودها التكويني نفع، ولو لم يكن انتفاع تصريفي بها من طرف الإنسان.

وعليه، فغاية ما ثبتت الآية جواز الانتفاع بالأطعمة والأشربة، لكن هذا لا يثبت الرخصة في تمام كميّات وأشكال الانتفاع، مثل الأكل، نعم، يثبت جواز الأكل والشرب في الجملة لا بالجملة، فلا يمكن جعل هذه الآية مرجعاً إطلاقياً في حلية كل شيء مشكوك الحلية في باب الطعام والشراب.

هذا هو الإشكال، لا أن يقال بأن الآية مسوقة مساق الامتنان، والامتنان لا يشمل ما فيه مفسدة أو مضرة، إذ ما لا نفع فيه أو فيه مضرة لا يمتن به، كما هو تعبير الفاضل المقداد السيوري<sup>(١)</sup>، فإن هذا الفهم سببه تحويل الآية إلى قاعدة إطلاقية بالطريقة التي أرادوها، أما بالطريقة التي فهمناها فلا يرد هذا التعبير؛ كيف وظاهر الامتنان في الآية كونه لا يقبل التخصيص، لكن لأن نظره إلى أصل نفعية الخلق المحيط بالإنسان لا إلى كيفية الانتفاع أو جهة الانتفاع به، صح إطلاق الامتنان.

وبهذا يظهر أنه ليس هناك دليل فوقاني يفيد حلية كل شيء بالعنوان الأولي إلا ما خرج بالدليل، فقاعدة الحلّ بالحدّ الأعلى غير صحيحة.

(١) انظر: كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٢٩٩.

### ثانياً: قاعدة الحلّ بالحدّ الأدنى، تأصيل المرجعية القرآنية

لا نريد البحث في هذه القاعدة؛ لأنّ المفروض أنّنا أثبتناها من قبل عند الحديث عن مثل مفاد الحصر في آيات تحريم الأطعمة الخاصّة، وبهذا نخرج من هذا البحث كلّه بأمرين:

١ - وجود دليل فوقاني قرآنيّ (الآيات الحاصرة المتقدّمة وأمثالها) في حلّيّة<sup>(١)</sup> كلّ شيء من الأطعمة والأشربة غير المنصوصة في القرآن الكريم، وقد تقدّمت.

٢ - حلّيّة كلّ مشكوك الحلّيّة بأصالة البراءة، لا بقاعدة الحلّ والإباحة بحدّها الأعلى، فكلّ ما لا يُعلم أنّه حلال أكله أو حرام، أو ما لا يعلم الحكم فيه، فالأصل هو البراءة ما لم يكن مورداً لجريان أصلٍ عمليّ آخر كالاختياط في مثل موارد العلم الإجمالي أو الاستصحاب أو أصالة عدم التذكيّة - على تقدير صحّتها - أو نحو ذلك.

---

(١) بمعنى جواز تناول أو جواز الأكل والشرب.





## المحور السادس

### الحرمة العارضة في الأطعمة والأشربة

#### تمهيد في ألوان ونماذج الحرمة العارضة

من الواضح أنّ كلّ طعامٍ أو شرابٍ حلالٍ في الأصل، قد تعرّضه الحرمة، لكن لا من حيث ذاته - إذ هو من هذا (الحيث) حلالٌ حسب الفرض - بل من حيث عنوان آخر عارض عليه، فيكون التحريم للعنوان العارض في الحقيقة، وحيثما حلّ يكون المورد محرماً تبعاً له.

والعناوين العارضة متعدّدة:

مثل حرمة أكل الطعام الذي يكون مملوكاً للغير بغير إذنه أو مع إبرازه للرفض والكرهية، فإنّ هذا الطعام واضح الحرمة، لكن لا من حيث ذاته، بل من حيث كونه تصرّفاً في مال الغير بدون إذنه.

ومن أمثلة الحرمة العارضة ما كان مثل النذر، فلو نذر عدم أكل هذا الطعام، وكان النذر منعقداً بحيث تحققت شروطه، حرم عليه الأكل، لكن لا لأنّ هذا الطعام حرام في فقه الأئمة والأشربة، بل لأنّ مخالفة النذر حرام، وهذا واضح.

ومن أمثلة الحرمة العارضة ما يفتي به الكثير من الفقهاء من حرمة الأكل (والجلوس) على مائدة فيها المسكر أو يشرب عليها المسكر، فإنّ المأكول هنا ليس حراماً في ذاته، لكن أكله يصبح حراماً؛ لتعونه بعنوان الكون على مائدة يشرب عليها الخمر. نعم ثمة من طرح - وسيأتي بحثه - أنّ المأكول يكون حراماً حال كونه على المائدة، وليس الحرام خصوص الأكل أو الجلوس.

وقد تكون الحرمة العارضة موجبة لصيرورته من الأطعمة المحرّمة لا مثل الأمثلة المتقدّمة، وذلك كما في الحيوان الجلال، وشرب الجدي من لبن الخنزيرة، والحيوان الموطوء، والحيوان الذي شرب المسكرات ونحوها مما حكم الفقهاء - ولو بعضهم - بحرّمته، وهذا أيضاً لا نبخته

هنا، كما أن شيئاً منه لم يثبت بدليلٍ قرآنيٍّ حتى نتعرّض له في هذا الفصل من الكتاب.

### قاعدة تحريم الإضرار بالنفس، أهميتها المعاصرة ومستوياتها

ما نريد أن نتناوله في الحديث عن الحرمة العارضة - بعد وضوح ما تقدّم أو عدم قرآنيّته - هو الحرمة العارضة بملاك الضرر، حيث إنّ بعض ما يدخل الجوف من الطعام والشراب وغيره قد يلحق الضررَ بالإنسان غالباً أو في حالات خاصّة، فهل يحرم تناوله، لا في ذاته، بل لهذه الحرمة العارضة أو لا؟

من الواضح أنّه يحرم بملاك الضرر، وفي الحقيقة هو ليس بحرام، وإنّما الحرام هو الإضرار بالنفس، فإذا أكله وتضرّر لا يرتكب محرّمين: الإضرار والأكل، بل يرتكب حرمةً واحدة، وهو الإضرار الآتي من الأكل، وعليه فالبحت يجب أن ينصبّ على حرمة الإضرار بالنفس وهل هي ثابتة أو لا؟ وما هي دائرة الإضرار المحرّم؟

وهذا البحث - أيّ الإضرار بالنفس - ليس خاصّاً بفقه الأَطعمة والأشربة، بل هو عام شامل له ولغيره، لكننا سنبحثه هنا لأهميته وكثرة ارتباطه بالأكل والشرب.

لقد صارت هذه المسألة من البحوث المهمة التي تمّ تناولها في دراسة أمورٍ فقهية متعدّدة ومهمّة اليوم، ومن أبرز أمثلتها:

١ - التدخين بأنواعه، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة؛ لكونه موجباً للضرر، وأنّ الضرر الذي فيه مشمولٌ للضرر المحرّم شرعاً. وهذه المسألة ابتلائية عامّة اليوم.

٢ - المخدّرات، حيث إنّها لا تندرج فقهيّاً عند العديد من الفقهاء تحت عنوان المسكر، لهذا يحكم الكثير من هؤلاء بحرمتها بملاك الضرر الذي فيها فقط، ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة مثل الحشيش وسائر المخدّرات إذا كان ضرره بالغا، إمّا لجهة زيادة الكميّة المأخوذة أو لجهة الضرر اللاحق من الإدمان عليه، وإلا فهو في نفسه غير محرّم. وهناك من أفتى بحرمة مطلقاً بالعنوان الأوّلي لكون الضرر الذي فيه وإن لم يؤدّ إلى التهلكة لكنّه حرام أيضاً.

٣ - التطبير وأمثاله، حيث وقع خلاف في حرمة وعدم حرمة من باب الضرر.

ولا بأس هنا بالبحث في مسألة الإضرار بالنفس، ولو باختصار؛ للوصول إليها إلى نتيجة

ف نقول:

### المستويات الأربعة لفكرة الإضرار بالنفس

إنّ الإضرار بالنفس له مستويات:

المستوى الأول: الإضرار المفضي فوراً أو في العاجل القريب عرفاً إلى الموت، وهنا لا شك في أنّه لو بلغ الإضرار بالنفس حدّ الموت كان محرّماً؛ لحرمة قتل الإنسان نفسه بإجماع العلماء. وأمّا المفضي إلى الموت في الآجل البعيد فهو مما يستحقّ البحث، وبحثنا هنا في أصل تأسيس القاعدة، فلا نخوض في مثل هذه الامتدادات.

المستوى الثاني: أن يبلغ الضرر حدّاً كبيراً لكن لا يفضي إلى الموت والهلاك وإزهاق الروح، كما لو أدّى إلى بتر عضوٍ من الأعضاء أو إتلاف طاقةٍ من الطاقات كالبصر أو السمع أو نحو ذلك.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء هنا على القول بالحرمة أيضاً، ولو للإرتكاز العقلائي والمتشرعي على مبعوضيّة ذلك، كالإرتكاز القائم على مبعوضيّة قتل النفس.

المستوى الثالث: أن يبلغ الضرر حدّاً معتدلاً به، لكن دون ما تقدّم، كما في جرح الإنسان نفسه، ولو جرحاً كبيراً، أو نحو ذلك. والمشهور جواز ذلك، وذهب بعضٌ إلى الحرمة.

المستوى الرابع: أن يكون الضرر خفيفاً عرفاً وطفيفاً، مثل السهر الطويل الموجب للصداع، أو العمل الكثير الموجب للإرهاق وبعض الأوجاع ونحو ذلك، وهذا مما اتفق الجميع على حليّته؛ لجريان السيرة العقلائيّة والمتشرعيّة عليه قطعاً.

فمركز البحث هو المستوى الثالث، ويليه المستوى الثاني، أمّا الأول والرابع فهما واضحان فقهيّاً.

### مستندات مبدأ حرمة الإضرار بالنفس

وعلى أية حال، فنحن نعرض الأدلّة على حرمة إضرار الإنسان بنفسه، للنظر في مقدار دلالتها وما تفيد بما يحدّد لنا الموقف في المستويات الأربعة المتقدّمة، وقد ادّعى الشيخ الأنصاري

قيام الأدلة العقلية والنقلية على تحريم الإضرار بالنفس<sup>(١)</sup>.  
وما يمكن طرحه من أدلة هو الآتي:

### ١. تحريم قتل الإنسان نفسه، هل حرم القرآن الانتحار؟!

الدليل الأول هنا هو الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩).

فإن هذه الآية تنهى المؤمن عن قتل نفسه، فهي دليل قرآني واضح على حرمة الانتحار، فكل طعام أو شراب يُفضي إلى قتل الإنسان لنفسه فهو حرام. وقد وردت بعض الروايات في تفسير هذه الآية بهذا المعنى<sup>(٢)</sup>.

إلا أن الاستدلال بهذه الآية خاص بحال إفضاء الأمر إلى حدّ قتل النفس، أي المستوى الأول من المستويات الأربعة المتقدمة، ولا يطال سائر المستويات.  
بل قد نوقش في دلالة هذه الآية حتى على حرمة الانتحار نفسه، من حيث إن المراد بها قتل المؤمنين بعضهم بعضاً، ولا أقل من احتمال ذلك جداً، فيصعب معه الاستدلال، وذلك لمجموعة عناصر:

أ- إن صدر الآية ظاهر في الحديث عن علاقات المؤمنين ببعضهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، فالسياق ظاهر في علاقات المؤمنين ببعضهم، ويصعب معه فهم قتل النفس من ذيل الآية الكريمة.

ب- ما جاء في الآية اللاحقة فوراً، حيث قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهُ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (النساء: ٣٠)، فهو ظاهر في العدوانية والظلم بما يوحى بقتل الشخص لغيره.

(١) انظر: الأنصاري، رسائل فقهية: ١١٦.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٩: ٢٤؛ وجامع أحاديث الشيعة ٢٦: ١٣٠؛ ومسنَد ابن حنبل ٢: ٤٣٥؛ و..

ج - ورود هذا التعبير نفسه في القرآن الكريم في حقّ بني إسرائيل، بمعنى قتل بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فُتُوبُوا إِلَى بَرِّئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَرِّئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٥٤)، حيث فسرها المفسرون بقتل بعضهم بعضاً.

وبهذا لا يصحّ الاستدلال بهذه الآية هنا على حرمة قتل الإنسان لنفسه، بل هذا الفهم للآية ذهب إليه غير واحدٍ من المفسرين المسلمين.

لكن قد يجاب عن هذه المناقشة:

أولاً: إنّ مجرد أنّ المقطع الأول في الآية يتحدّث عن علاقة الناس فيما بينهم، لا يفرض كون المقطع الثاني كذلك، فأبى مانع من أن تتعرّض الآية لأمرين أحدهما يتصل بعلاقة الناس فيما بينها، والآخر يتصل بعلاقتهم بأنفسهم، لاسيما وأن هذه الآية وقعت في سياق تعداد سلسلة من الأحكام الشرعيّة في الموضوعات المختلفة قبلها وبعدها بعشرات الآيات، فلا مانع من تعرّضها لحكم شرعي يختصّ بأمرٍ يرجع بحقوق النفس على الإنسان.

ثانياً: قد يقال بأنّ الآية تنهى المؤمنين بما هم جماعة عن قتل أنفسهم، فقتل الجماعة لنفسها حرامٌ مطلقاً، وهو تارةً يكون بقتل بعضهم بعضاً وأخرى بقتل كلّ واحدٍ منهم نفسه، فإطلاق مفهوم قتل النفس - عندما يوجّه للجماعة - شاملٌ للحالتين معاً، وبهذا لا يكون سياق الآية مانعاً عن الشمول لحالة قتل الإنسان نفسه، بعد شمولها أيضاً لحالة قتله لغيره، وبهذه الملاحظة نجيب عن القرينة الأولى والثانية معاً.

ولعلّ هذا الذي قلناه كان يهدفه العلامة الطباطبائي حين قال: «ظاهر الجملة أنّها نهي عن قتل الإنسان نفسه، لكنّ مقارنتها بقوله: لا تأكلوا أموالكم بينكم، حيث إنّ ظاهره أخذ مجموع المؤمنين كنفس واحدة لها مالٌ يجب أن تأكلها من غير طريق الباطل، ربما أشعرت أو دلّت على أنّ المراد بالأنفس جميع نفوس المجتمع الديني المأخوذة كنفس واحدة، نفسٌ كلّ بعض هي نفس الآخر، فيكون في مثل هذا المجتمع نفس الإنسان نفسه ونفس غيره أيضاً نفسه، فلو قتل نفسه أو غيره فقد قتل نفسه، وبهذه العناية تكون الجملة، أعني قوله: ولا تقتلوا أنفسكم،

مطلقة تشمل الانتحار الذي هو قتل الإنسان نفسه وقتل الإنسان غيره من المؤمنين<sup>(١)</sup>.  
ثالثاً: إن ما ذكر في القرينة الثانية غير وجيه؛ فإن مفهوم العدوان والظلم لا يأبى عن الشمول لقتل الإنسان نفسه، لاسيما بعد البناء على ما أثرناه قبل قليل، كيف والقرآن الكريم كرر في آياته الحديث عن مسألة ظلم النفس (البقرة: ٥٤، ٢٣١؛ والنساء: ١١٠؛ الكهف: ٣٥؛ وفاطر: ٣٢؛ والصفات: ١١٣؛ والممتحنة: ١؛ والطلاق: ١؛ والنمل: ٤٤؛ والقصص: ١٦..)، فنسبة الظلم والعدوان إلى النفس ليست غريبة عن اللسان القرآني، بل وفي لسان السنة الشريفة والأدعية المأثورة ثمة الكثير من ذلك.

رابعاً: إن ما ذكر في القرينة الثالثة - لو صحّ تفسير آية بني إسرائيل به، وقلنا بأنه الراجح هناك اعتماداً على التفاسير الإسلامية القديمة وعلى ما جاء في التوراة نفسها<sup>(٢)</sup> - فهو لا يشكل قرينة على المراد هنا؛ إذ لا ترابط بين الآيتين يفرض تفسير الثانية بالأولى.

وعليه، فلعّلّ الأصحّ في فهم الآية هو القبول بشمولها لقتل الإنسان نفسه، فتكون دالّة على حرمة الانتحار بأشكاله وطرقه التي منها الإضرار بنفسه حدّاً يوجب إزهاق الروح. ومجرّد ندرة الابتلاء بظاهرة الانتحار آنذاك لا يصلح دليلاً على نفي فهم الآية هنا بما يشمل الانتحار، بل إن الانتحار لا يقف عند حدود ما نراه اليوم من إطلاق شخص الرصاص على نفسه أو رمي نفسه من شاهق، بل يشمل إهماله في علاج نفسه أو تعريض نفسه لمخاطر الموت بلا مبرر، ونحو ذلك.

لكن ثمة آية في القرآن الكريم قد تربك هذه النتيجة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ

(١) الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٢٠.

(٢) جاء في التوراة: «وَقَفَّ مُوسَى فِي بَابِ الْمَحَلَّةِ وَقَالَ: مَنْ لِلرَّبِّ فِإِلَيَّ. فَاجْتَمَعَ إِلَيْهِ جَمِيعُ بَنِي لَأْوِي. فَقَالَ لَهُمْ: هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ: ضَعُوا كُلُّ وَاحِدٍ سَيْفَهُ عَلَى فَخْذِهِ وَمُرُوا وَارْجِعُوا مِنْ بَابِ إِلَى بَابٍ فِي الْمَحَلَّةِ وَأَقْتُلُوا كُلُّ وَاحِدٍ أَخَاهُ وَكُلُّ وَاحِدٍ صَاحِبَهُ وَكُلُّ وَاحِدٍ قَرِيْبَهُ. فَفَعَلَ بَنُو لَأْوِي بِحَسَبِ قَوْلِ مُوسَى. وَوَقَعَ مِنَ الشَّعْبِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ نَحْوُ ثَلَاثَةِ آلَافِ رَجُلٍ. وَقَالَ مُوسَى: انْمَلُوا أَيْدِيَكُمْ الْيَوْمَ لِلرَّبِّ حَتَّى كُلُّ وَاحِدٍ بِإِنِّهِ وَبِأَخِيهِ فَيُعْطِيَكُمْ الْيَوْمَ بَرَكَهً» (سفر الخروج ٣٢: ٢٦ - ٢٩).

تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفْتُونُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٤ - ٨٥﴾، فالقرآن استخدم هنا مفهوم قتل النفس وإخراجها من الديار، لكنه بعد ذلك فوراً كشف لنا أن المراد هو قتل بعضهم بعضاً وإخراج بعضهم بعضاً من ديارهم، ومن الواضح أن هذا الاستخدام يُربكنا هنا، ويجعل تعبير قتل النفس في سياق الحديث عن الجماعة أو في سياق مخاطبتها غير واضح في الشمول للإنتحار، إلا إذا قبلنا التعميم بوحدة النكته والملاك أو عبر التعليق الثاني الذي ذكرناه آنفاً.

## ٢. النص القرآني والنهي عن قتل النفس المحترمة

ثاني الأدلة هنا هو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، إذ تفيد الآية حرمة قتل النفس التي هي محترمة، ونفس كل إنسان محترمة، فلا يجوز له قتل نفسه بغير وجه حق أو مبرر شرعي، فكل قتل لنفس حرّمها الله - ومنها نفس القتال - هو حرام عند الله تعالى.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ..﴾ (الإسراء: ٣٣)، فإن هذه الآية وردت أيضاً في سياق تعداد ما حرّم الله تعالى.

وهاتان الآيتان تشبهان - لو صحّ الاستدلال بهما - الآية السابقة، من حيث اختصاصهما بالمستوى الأول من مستويات الإضرار الأربعة المتقدمة، وهو ما يفضي إلى إزهاق الروح، فلا تشملان سائر المستويات، كما هو واضح.

ويتأيد ما نقول بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢)، فقتل أي نفس - باستخدام التنكير - دون أحد المبررين المذكورين (النفس - الفساد) يساوي قتل

جميع الناس.

ولكن الاستدلال بهذه الآيات وإن كان في نفسه جيّداً، إلا أنه قد يُدعى وجود قرينة تصرف هذا التعبير إلى مسألة قتل الإنسان لغيره لا لنفسه، فالآيتان - الأولى والثانية - وقعتا في سياق تعداد المحرّمات العديدة، واستخدمتا التعبير عينه، لكن آية سورة الإسراء ذكرت تكملةً تبعث على الشكّ في إرادتها ما يشمل قتل الإنسان لنفسه؛ إذ تقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)، فإنّ تكملة الآية تجعل مساق الحديث عن قتل الإنسان لغيره مما يورث الشكّ في انعقاد إطلاق يشمل حالة قتل الإنسان لنفسه، ومع وحدة السياقين في الآيتين يصبح الاستدلال بهما مشكلاً، إلا بنحوٍ من التأييد لا أكثر.

وهكذا آية سورة المائدة، فإنّها مسبوقه بالحديث عن مسألة قتل أحد ابني آدم لأخيه، وهذا ما يكون مانعاً عن انعقاد إطلاق أو موجباً لتحقق انصراف في الدلالة نحو قتل الشخص لغيره دون قتله لنفسه.

### ٣. القرآن الكريم والنهي عن إلقاء النفس في التهلكة

ثالثٌ ما يمكن أن يستدلّ به هنا هو قوله تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ..﴾ (البقرة: ١٩٥)، فإنّ الآية تشير لمبدأ عام في حرمة أن يلقي الإنسان نفسه في التهلكة. والمقدار المتيقن من التهلكة هو الموت، فتدلّ الآية على تحريم المستوى الأول من المستويات الأربعة المتقدّمة للإضرار<sup>(١)</sup>. وإذا تمّ الاستدلال بها سننظر في إمكانية دلالتها على ما هو أزيد من ذلك. لكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة قد يتعرّض لمناقشات، أبرزها:

### سياق الآية بين الجهاد والحجّ، دلالات ومعطيات

المناقشة الأولى: إنّ الآيات السابقة على هذه الآية الكريمة، أي من الآية ١٩٠ وحتى الآية

(١) انظر: الطوسي، المسبوط ٦: ٢٨٤؛ ومغنية، الكاشف ١: ٣٠١؛ والعراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ١:



١٩٤ من سورة البقرة، تتحدّث عن الجهاد وتحثّ عليه، فهي في سياق الدعوة للجهاد والترغيب فيه، فإذا جاء هذا التعبير ضمن هذا السياق فإنه سوف يعني النهي عن التقاعس عن الجهاد وتركه والتخلّي عن إعداد العُدّة له، إذ بذلك سوف يقضي الآخرون على المسلمين، ولهذا قالت الآية السابقة مباشرة: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤)، فكأنّ الآية اللاحقة جاءت لتقول: لا تتركوا الجهاد وصدّ العدوان وممارسة القصاص على المعتدي، فترك الجهاد ستزولون وسيكون هلاككم تماماً.

ومعه فلا علاقة لهذه الآية إطلاقاً بتحريم إضرار الفرد بنفسه، بل تدلّ على حرمة الإضرار بالجماعة وكيנותها، إذ بترك الجهاد سوف تتلاشى<sup>(١)</sup>.

ويجاب عن هذه المناقشة:

أولاً: لا دليل على ارتباط هذه الآية بما قبلها من نصوص القتال؛ لأنّ هذه قراءة متجزأة لمجموعة الآيات هنا، فهذه الآيات تتحدّث في الحقيقة - إذا قبلنا بسياقها - عن الحجّ، وهي تشرع من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ١٨٩)، وبمناسبة الحديث عن الحجّ تحدّثت عن الجهاد مشيرة إلى قضية هي محلّ ابتلاء المسلمين في حجّهم، وهي القتال في الأشهر الحرم وعند المسجد الحرام، كما جاء في الآيات (١٩١ - ١٩٢، ١٩٤)، حيث قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.. الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

فمناسبة الحديث عن الجهاد هو أنّ المسلمين صاروا هنا على شرف فتح مكة أو بعيد ذلك،

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٧: ٣٥١.

وهم يريدون الحج، وقد يواجهون جهاداً أو كفاراً، فأرادت الآيات أن تشرّع لهم مواجهة هؤلاء الكفار، لكنّها حذرت من المساس بالأشهر الحرم والمسجد الحرام إلا إذا بدأ الآخرون فإنّه يجوز ذلك، ومعه فالسياق هو سياق الحجّ.

ويشهد له أيضاً أنّه بعد آية التهلكة مباشرة جاء قوله تعالى: ﴿وَأَمِّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.. وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (البقرة: ١٩٦)، لينتهي سياق الحديث عن الحجّ في الآية رقم ٢٠٣ من السورة نفسها.

فالسّياق سياق الحجّ لا سياق الجهاد. نعم جاء الحديث عن الجهاد بمناسبة الحجّ، لكن قبل الجهاد كان الحجّ وبعد آية التهلكة مباشرة كان الحجّ أيضاً، فلا يُعلم تبعيتها للسياق الجهادي، بل يحتمل ارتباطها بالسياق الحجّي، فمقاربة النقاش هنا من خلال فكرة سياق الجهاد غير مؤكّدة، ومن ثمّ تفسير الآية بأنّها تريد التهلكة بترك الجهاد غير واضح وغير مؤكّد، بل هو محتمل فقط احتمالاً أولاً.

هذا كلّه إذا لم يقل قائلٌ باحتمال أنّ الآية منفصلة عن السياق ونزلت مستقلةً وأنّ مجرّد العطف في أوّلها ﴿وَأَنْفَقُوا..﴾ بالواو لا يدلّ على تبعيتها في الموضوع لما قبلها؛ لأنّ الآية التي أتت بعدها مباشرة كانت في الحجّ، وكانت معطوفة بالواو أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَمِّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ..﴾ (البقرة: ١٩٦)، وبهذا لا يحصل اطمئنان بوقوع آية التهلكة في بطن سياق الجهاد؛ إذ لعلّها كالأية التي تليها قد استأنفت حديثاً جديداً أو نزلت نزولاً جديداً.

ثانياً: سلّمنا بأنّ المراد هو سياق الجهاد، لكنّ هذا السياق لا يفرض فهم الآية هنا بالطريقة المتقدّمة؛ لأنّه من الممكن إبقاءها على ظاهرها، فنقول: جاهدوا وقاتلوا، ولكنّ القتال لا يعني أن تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة، بل عليكم وأنتم تقومون بالجهاد أن تحافظوا على أرواحكم وأرواح المجاهدين قدر الإمكان، وليس المطلوب أن يستشهد المجاهدون، بل هم يطلبون النصر فإن لم يوفّقوا له فإنّ صدورهم مفتوحة للشهادة.

والتعبيرٌ بالتهلكة عن الموت في الحرب معقولٌ، فكأنّها تحرّم التهور أثناء القتال في سبيل الله بحجّة أنّه يُقاتل ويستشهد، فتكون الآية دالّةً على حرمة قتل النفس تهوراً أثناء القتال في سبيل

الله، فتدلّ على تحريم قتل النفس مطلقاً بطريق أولى.

وعليه، فلا السياق المزعوم في هذه المناقشة بالمؤكّد، ولا الاستنتاج التفسيري على وفق السياق بالمؤكّد كذلك.

المناقشة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ كلمة الهلاك والتهلكة استعملت في القرآن والحديث في معانٍ متعدّدة:

منها: الموت، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ..﴾ (الجاثية: ٢٤)، أو كقوله سبحانه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ..﴾ (النساء: ١٧٦).

ومنها: العذاب، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأنعام: ٢٦).

وقد صرّح الراغب الإصفهاني بأنّ الهلاك يُطلق على العذاب والخوف والفقر، ويُطلق على الموت بنحوٍ قليل<sup>(١)</sup>، وعليه فلا وجه لتفسير التهلكة في الآية هنا بالموت. بل لو سلّمنا فلا بدّ أن يراد منه بعض حالات قتل النفس، ألا وهي الحالات المذمومة، فليس كلّ قتلٍ للنفس مشمولاً لهذه الآية، بل القتل الذي يثبت في المرحلة المسبقة كونه مذموماً<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة:

أولاً: إنّ التهلكة مفهومٌ عامٍ يقابل البناء والوجود والكون والبقاء.. فلا هي بالتّي تعني الموت لغّةً، ولا بالتّي تعني العذاب أو الفقر، بل هذه مصاديق لها. ووقوعُ بعض اللغويين والمعجميين في الخلط بين المعنى والمصداق الذي ورد فيه استعمال المعنى العام، كثيرٌ جداً.

وهذا معناه أنّ استنتاج هذا المعنى التطبيقي أو ذاك، مرجعه إلى ملاحقة السياق اللفظي والمضموني الذي يتحدّث عنه النصّ، وعليه فمجرد قلّة ورود التعبير عن الموت بالتهلكة لا يعني عدم صحّة هذا التعبير، أو تعيّن غيره، فالمهمّ هو السياق، وهنا إذا تشاجر شخصان، ثمّ

(١) انظر: المفردات: ٥٤٤-٥٤٥.

(٢) انظر: مالك وهبي، العمليّات الاستشهادية، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد ١٠:

حمل كل واحدٍ منهما سكيناً، وقيل لأحدهما: لا تدخل في هذا الشجار فتودي بنفسك إلى التهلكة، لم يفهم منه سوى الموت، وإذا كان رجلاً قوياً جداً بحيث يُعلم أنه سيكون الغالب حتماً، فقد يُفهم من توجيه هذه الجملة له دخوله السجن وهكذا.. فالعبرة بالسياق بمعناه العام.

وبناءً على ما تقدّم، فإذا قصد المناقش هنا تقديم تحليلٍ للسياق - كما فيما تقدّم أو سيأتي - فذاك هو المتعين، وتكون هذه المناقشة مجرد تكرار أو تمهيد، وأما إذا قصد الإبهام والإجمال في الآية، فلم يبيّن لنا سياق الآية حتى نتوصّل معه إلى الإبهام، لاسيما وأنّ المناقش هنا قد قبل بنفسه دلالة الآية على سياق الجهاد، فلماذا لا يكون الأقرب في تفسيرها هو لزوم حفظ النفس عن الموت في الجهاد، وعدم جعل الجهاد مبرراً لتفريط المجاهد بنفسه؟!

ثانياً: إنّ تقييد الموت المرفوض في هذه الآية، بعد التنازل عن المشكلة المتقدمة، بخصوص الموت المذموم، هو أيضاً لا مبرر له حتى نورط أنفسنا في الإجمال التطبيقي، بل نتمسك بإطلاق الآية الكريمة لكلّ تهلّكة وموت إلا ما خرج بالدليل، كما في أصل الجهاد، فتكون الآية دالّة على حرمة قتل الإنسان لنفسه وتعريضها للهلاك مطلقاً إلا ما خرج بدليل.

المناقشة الثالثة: إنّ الآية الكريمة تنهى عن قتل الإنسان للآخرين، فالمعنى: لا تلقوا أنفسكم - أي غيركم - بأيديكم إلى التهلكة، ويؤيد ذلك سياق الإنفاق؛ فإنّ الامتناع عن الإنفاق يعود بالهلكة على المحتاجين.

ولكنّ هذه المناقشة واضحة الضعف كما أفاد بعض العلماء المعاصرين<sup>(١)</sup>؛ فإنّه إذا قبلنا بشمول اللفظ لها، لكنّ اللفظ لا ينفي الشمول لإلقاء الإنسان نفسه في التهلكة.

### التهلكة بين الموت وسياق الاستهلاك المالي

المناقشة الرابعة: ما ذكره غير واحدٍ من المفسرين والباحثين، من أنّه لا يراد بالتهلكة هنا الموت، بل المراد عدم الإنفاق المالي، والإقامة على الأموال والاهتمام بها، وهو المنقول عن عدد

(١) انظر: حسين الحشن، في فقه السلامة الصحيّة: ١٥٥ - ١٥٦.

من الصحابة والتابعين كابن عباس والسري ومقاتل و..<sup>(١)</sup>.

ومعنى هذا الكلام وتعميقه هو أن الآية لا علاقة لها بقتل النفس ولا أقل من الإجمال، وذلك أن تمام الآية على الشكل الآتي: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥)، فالسياق الداخلي للآية نفسها يظهر منه الأمر بالإنفاق في أوله، ثم التحذير من إلقاء النفس بالتهلكة، ثم الأمر بالإحسان، فيراد عدم الإفراط في الإنفاق حتى لا يقع الإنسان في الضيق المادي، أو يراد عدم الإنفاق فيقع في نقصان أمواله؛ لأن المال يزكو على الإنفاق، أو يراد ترك الإنفاق في مجال الجهاد فيتقوى الأعداء على المسلمين حتى يضعف المسلمون<sup>(٢)</sup>.

فسياق الآية سياق إنفاق ولا علاقة له بباب قتل النفس وما شابه ذلك.

وهذه المناقشة من أفضل المناقشات؛ لأن بدء الآية كان بالحديث عن الإنفاق، وختامها بالحديث عن الإحسان، فسياقها الداخلي قائم على مسألة المال، سواء فسّرنا الإحسان بالعطاء أم فسّرناه بإتقان العمل وتجويده، فيقرب جداً أن يراد منها الإفراط في النفقة أو عدم الإقدام عليها، سواء في الجهاد أم الحج أم غيرهما، ومن هنا نستوعب لماذا ذهبت كلمات المفسرين الأوائل وروايات أسباب النزول إلى ربط الآية بقضية المال والإنفاق.

إلا أن هنا مسألة الملح إليها بعض العلماء والمفسرين<sup>(٣)</sup>، حيث رأى أن هذا السياق تام، غايته أنه قد وقع بمثابة السبب، والعبارة - كما تقول القاعدة - بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومعنى ذلك أن الآية تحرم مطلق أنواع إلقاء النفس في التهلكة، ومطلق أنواع التهلكة الدنيوية والأخروية، التي منها الإنفاق وغيره، فتعود الآية قانوناً عاماً يقبل الانطباق على السياق الداخلي للآية، والسياق الخارجي الجهادي، بل والسياق الخارجي في الحج كذلك.

(١) انظر: التبيان ٢: ١٥٢؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥؛ ونواف هایل تکروري، العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي: ٧٠-٧٢؛ وحسين الخشن، في فقه السلامة الصحية: ١٥٢-١٥٣ (وإن ناقش بعد ذلك).

(٢) انظر: مالك وهبي، العمليات الاستشهادية، مصدر سابق: ١٢٤-١٢٥.

(٣) فتح القدير ١: ١٩٣-١٩٤؛ وانظر: من وحي القرآن ٤: ٨٦-٨٧؛ والميزان ٢: ٦٤؛ والأمثل ٢: ٣٥؛ والتبيان ٢: ١٥٢؛ وآلاء الرحمن ١: ١٦٧؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥.

وهذا الكلام يمكن فهمه بشكل أفضل عبر القول بأن الآية لما تحدّثت عن الإنفاق، عبّبت بقاعدةٍ عامة، ونتيجة السياق أن فهمت القاعدة في باب الإنفاق، وإلا فلا كلمة التهلكة ولا الهلاك موضوعة أو مستعملة هنا في الإنفاق الزائد أو عدم الإنفاق، وإنّما استعملت في مفهومها العام، فكأنّها تشير إلى قانون وكبرى كليّة فتعطي حكماً عاماً يعالج المورد الذي جاء في السياق نفسه، فهذا تماماً مثل روايات الاستصحاب الواردة في الطهارة والوضوء وغيرهما حيث فهموا منها قاعدةً عامة وفي الوقت عينه تصلح جواباً عن السؤال الموردي الذي وجّهه السائل للإمام في مجال الوضوء أو غيره.

وهذا الفهم غير بعيد، بل ربما يمكن القول بأنّه إذا كانت الآية تنهى الإنسان عن الإفراط في الإنفاق وعدم إلقاء النفس في التهلكة الاقتصادية، فإنّه يُفهم منها - بطريقٍ أولى - رفض إلقاء النفس في التهلكة الماديّة النفسية، فإذا كان إلقاء النفس في التهلكة الاقتصادية حرام فبطريقٍ أولى إلقاؤها في الموت والهلاك والتلف، فتأمل.

وعبر هذا الطريق يُفهم أنّ الآية يمكن أن تشمل المستوى الثاني من مستويات الإضرار المتقدّمة، لأن من يوقع نفسه في الشلل أو العمى أو يبتز أعضائه من اليد أو الرجل أو العضو التناسلي أو غير ذلك، فهو يودي بنفسه في التهلكة تماماً بل أشدّ من المسألة المالية أحياناً كثيرة. فليس من البعيد شمول الآية للمستوى الأول وجملة من مصاديق المستوى الثاني من مستويات الإضرار الأربعة المتقدّمة، دون غيرهما كما هو واضح؛ للشكّ في صدق عنوان التهلكة عليه.

نعم، قد يُقال بأنّ الخطاب - لاسيّما بقريّة الحديث عن الجهاد - هو خطابٌ للجماعة، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار عنوان الجماعة في التهلكة، فقد يكون في تعريض النفس للتهلكة الفرديّة ما لا يصدق عليه تهلكة الجماعة، بل بالعكس، فعدم ذهاب المجاهدين للدفاع عن الوطن الإسلامي يفضي إلى تهلكة الجماعة المؤمنة، فتصرف الآية - بقريّة الحديث عن الجهاد نفسه الذي هو، نوعاً، ضربٌ من إلقاء النفس في معرض الهلاك - إلى أولويّة عنوان التهلكة الجماعيّة على التهلكة الفرديّة عند التزاحم، وبه يبطل الاستدلال بهذه الآية على تحريم العمليّات الاستشهاديّة في بعض الموارد على الأقلّ.

وخلاصة القول: إنَّ الراجح أنَّ القرآن ظاهرٌ في حرمة قتل الإنسان نفسه، بل قد يقال بظهوره في حرمة الإضرار البالغ بمستوى قطع الأعضاء أو إتلاف الطاقات في الجملة على الأقل.

#### ٤. القرآن وقاعدة تحريم ما ضرره أكبر من نفعه ، نقد قراءة العلامة فضل الله

رابع الأدلة هنا هو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩).

استند بعض الفقهاء المعاصرين - منهم الشيخ يوسف القرضاوي والسيد محمد حسين فضل الله - إلى هذه الآية القرآنية الكريمة للقول بأن كل شيء يكون فيه ضررٌ على الإنسان من دون نفعٍ أو مع نفعٍ أقل من حجم الضرر فهو حرام، فالآية تريد بيان معيار في الأمر المحرم، والذي هو هنا الخمر والميسر، وهذا المعيار هو وجود ضررٍ مقابل نفع، لكن مع زيادة الضرر على النفع، وفي هذه الحال يكون الشيء حراماً، ولهذا حرمت النصوص الدينية الخمر والميسر، فكل ما كان ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، فإضرار الإنسان بنفسه سواء بلغ المرتبة الأولى أم الثانية أم الثالثة هو حرام، ما لم يكن في المقابل مصلحة أهم كما هي الحال في الجهاد وغيره. ويرى هؤلاء الفقهاء أيضاً أنَّ هذا المنطق الذي تقدّمه هذه الآية إنّما هو إشارة إلى النهج العقلاني في إصدار الأحكام<sup>(١)</sup>.

لكن يمكن أن يورد على الاستدلال بهذه الآية على قاعدة من هذا النوع بالآتي:

أولاً: قد تقدّم منّا أنَّ الآية غير ظاهرة في تحريم الخمر، بل هي ظاهرة في بيان سلبيتها الزائدة على منافعها، دون أن يفهم منها الحرمة، ومعه فإذا لم تكن في نفسها دليل حرمة، كيف تكون

(١) انظر: فضل الله، من وحي القرآن ٤: ٢٢٥ - ٢٢٧؛ وحوار معه حول: الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير، مجلّة المنطلق، العدد ١١١: ٥٦، عام ١٩٩٥م؛ والقرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام: ٣٥؛ وحسين الخشن، في فقه السلامة الصحية: ١٥٧؛ وسيد سابق، فقه السنة ٢: ٣٨٢؛ وتفسير المنار ١: ١٠٣.

دليلاً على قاعدة في التحريم؟! إنّها لا تقول: كلّ ما ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، لكنّها تقول: إنّ الخمر والميسر ضررهما أكبر من نفعهما، وهو تحفيز للطبع العقلانيّ الذي يسعى للميل لتجنّب الشيء الذي ضرره أكبر من نفعه، لا أنّ الآية تريد أن تؤسّس حكماً بمفاد هذه القاعدة.

ومجرد أن النصوص القرآنية الأخرى تحرّم الخمر والميسر لا يعني أنّ الملاك التامّ للتحريم كان مفاد هذه القاعدة.

ثانياً: سلّمنا أنّ الآية تريد بيان قاعدة، لكن يلزم من ذلك مشكلة، أثيرها بوصفها منبّهاً وجدانياً على بطلان القاعدة، وهي كيفيّة تفسير الأمر المكروه؟ فإذا كان المكروه هو الذي يكون نفع فعله أكبر من ضرر تركه لزم صيرورته واجباً أو مستحبّاً، وإذا تساوى لزم الإباحة بالمعنى الأخصّ ولا مبرّر لكرهته، وإذا زاد ضرره على نفعه أو تمخّص في الضرر، لزم على هذه القاعدة الحكم بحرمته، فلا توجد حالة يمكن تصوّر الكراهة فيها إلا والضرر فيها أكبر من المنفعة، فكيف يتبلور المكروه وفقاً لهذه القاعدة؟

هذا يكشف عن بطلان هذه القاعدة أو عن بطلان وجود المستحبّ والمكروه في الشرع، ومن الواضح أنّ فكرة المكروه والمستحبّ - بصرف النظر عن التزام العلامة فضل الله نفسه بها في فقّهه - هي فكرة عقلانيّة، حيث يجبّد العقلاء بعض الأفعال دون أن يلزموا بها، أو يفضلوا تركها دون أن يحرموها، وعليه فهذا يكشف عن عدم صحّة هذه القاعدة أو القول بوضع حدود لها، وهي صيرورة الضرر الأكبر قد بلغ حداً عظيماً، الأمر الذي يحتاج إلى وضع معيار لضبط الدرجة التي يبلغها الضرر مقابل النفع حتى نحكم بالتحريم، فما هي هذه الدرجة عند الشارع حتى نحكم بالحرمة في شرعه؟

قد تقول: ليس في كلّ مكروهٍ ضرر، بل قد تكون هناك مفسدة. والمفسدة غير الضرر، وكلامنا فيما زاد ضرره على نفعه، لا فيما زادت مفسدته على مصلحته.

والجواب: إنّ هذا الكلام صحيحٌ نظرياً، لكنّ ملاك الكثير من المكروهات هو الضرر بحسب ما يظهر من النصوص والتحليل العقلاني، كما في باب الأَطعمة والأشربة المكروهة،



وغير ذلك، وهذا ما نكاد نجزم به في الجملة.

يضاف إلى ذلك أن التمييز بين الضرر والمفسدة غير واضح هنا، فإذا كان العقلاء يجرّمون ما ضرره أكبر من نفعه، فمن المتوقع جداً أنهم يجرّمون ما مفسدته أكبر من مصلحته، علماً أن فصل الضرر عن المفسدة راجع إلى خصوصية الرؤية الفردية في الاجتهاد الفقهي، فعندما تلحق ظاهرة التدخين مثلاً مفاسد كبيرة في المجتمع فإن هذا يصدق عليه الإضرار بالمجتمع؛ ولأننا نظرننا للضرر نظراً فردية صارت الكثير من المفاسد عندنا بعيدة عن مفهوم الضرر. واللافت أن العلامة فضل الله استخدم بنفسه الضرر مقابل المصلحة<sup>(١)</sup>، مما يعني أن الضرر والمفسدة متوازيان عنده.

وقد استخدم القرآن والحديث الضرر بمفهوم واسع يتصل حتى بالحالة الدينية والروحية لا بالحالة الجسدية والمالية فقط عبر نقص فيها، كما هو تفسير غير واحد من الفقهاء والأصوليين للضرر، ولعلّ منه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ..﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٦٧) على احتمال في دلالة الآية الأخيرة، بل إطلاق النفع الشامل لكل مصلحة يقتضي إطلاق الضرر لكل مفسدة.

بل نحن لو قارنا الآيات الكريمة لرأينا أن الآية التي كانت صريحة في تحريم الخمر قد بينت - مستخدمة أداة الحصر - ما ينجم عن الخمر والميسر، بعد افتراض كونها شارحة لمعنى الإثم في هذه الآية هنا، ولكنها لم تذكر الضرر بمعنى نقص الأطراف أو المال، بل اعتبرته الصد عن ذكر الله وعن الصلاة والفرقة والشجار بين الناس، وأين هذا من مفهوم الضرر الخاص، بل هو أقرب إلى مفهوم المفسدة؟! فتأمل جيداً.

(١) لاحظ - على سبيل المثال -: فضل الله، فقه الأطعمة والأشربة: ٣٩ - ٤١.

وعليه، فالسير خلف هذه القاعدة يلزم منه التأمل في باب المكروه.  
بل لو كان ما ضرره أكبر من نفعه موجباً نصّاً وعقلاً للتحريم، فلعلّ لازمه - عقلاً - أن يكون ما نفعه أكبر من ضرره موجباً للوجوب، وبهذا ينعدم وجود المستحب أيضاً، وهل حقاً يحكم العقلاء الذين تشير الآية إلى إرتكازاتهم بحرمة ما ضرره أكبر من نفعه ولو بقليل، أو بوجوب ما نفعه أكبر من ضرره ولو بقليل؟!!

وإنما عبرنا عن هذه الإشكالية بالمتبّه؛ لاحتمال أن يُجاب بأن هذه المكروهات هي في الأصل حرام، لكن بملاك التسهيل أو غيره أسقط المولى حرمتها، وإن كان ذلك بعيداً نسبياً أيضاً بملاحظة الملابسات وحجم المكروه الذي من هذا النوع وطبيعة الروايات، خاصّة وأن الرواة والمتشرّعة - رغم إلماح النصوص لهم بالضرر، والذي لا يعقل أن يكون أقلّ من النفع مع كون الروايات بصدد التنفير من تناول هذا الطعام أو ذاك - لم يسألوا عن سبب عدم التحريم والحال كذلك، فلو كان هناك قاعدة شرعية مركوزة أو عقلائية كذلك لأثار الأمر استفهاماً.  
ثالثاً: إذا التزمنا بهذه القاعدة بعرضها العريض لزم الحكم بحرمة الضرر الذي لا نفع يوازيه في مقابله.

ولابد هنا من فرض المنفعة أعمّ من الفردية أو الجماعية، وأعمّ من الجسد والمال والقضايا المعنوية، وإلا لزم تحريم الجهاد.. وعليه، فإذا رأينا شيئاً له ضررٌ كبير فلا بد أن ننظر في مصالحه العامة والفردية، ولا نلاحظ عنصر الضرر الفردي أو المادي فيه فقط، كما أنّ الملاحظة يجب أن تأخذ جميع الزوايا، وهذا معناه أن إصدار حكم بحرمة التطبير - مثلاً - على أساس الضرر يجب أن يسبقه يقينٌ بأنّ المصالح النوعية - لا الفردية فقط - غير موازية للضرر الفردي، بل هي أقلّ منه، ومن ثمّ فالحكم بحرمة التطبير يجب أن يسبقه رصد مجتمعي وسياسي لدراسة آثاره الإيجابية والسلبية حتى يُحكم بالحرمة بالعنوان الأوّلي، فالتطبير لا يصحّ فهمه - بوصفه ظاهرة عامّة اليوم - في سياق أنّه حالة فردية تقع في البيت، بل هو ظاهرة جماعية عامّة لها بُعد اجتماعي وديني وسياسي كبير، فمقاربة موضوعها من زاوية ضرر الجراحة فقط لا أظنّه صحيحاً.

وهذه ملاحظة تطبيقية موردية، لا على العلامة فضل الله، بل على مقاربة هذا الموضوع، فإنّ

القائلين برجحان التطبير يرون فيه هيبَةً وإلقاءً للرعب في نفوس الآخرين وترهيباً لهم، وهو ذو أبعاد سياسية كبيرة.

بل هذه هي الحال في التدخين أيضاً، فإذا أردتُ أن أدرسه من زاوية هذه القاعدة المفترضة هنا، فلا يصحّ أن أنظر إلى وجود تقارير علمية طبية في مضارّ التدخين لأفتي بحرمته مطلقاً، فإنّ إطلاق التحريم إمّا من باب سدّ الذرائع عبر صياغة الاحتياط الوجوبي مثلاً، وهذا لا بأس به، وإما من باب حكم شرعي كلّ فتوائٍ، وفي هذه الحال لو ثبتت أضرارُ التدخين علمياً لكنّ هذا لا يُثبت حرمة مطلق التدخين؛ لأنّ شرب سيجارة واحدة في العمر لا يصدق عليه أنّ ضرره أكبر من نفعه حدّاً يوجب الحرمة، فهذا كمن يعرض نفسه للسير في طريقٍ فيها سيارات كثيرة بحيث يتنشّق الهواء الملوّث مع قدرته في هذا اليوم على الأقلّ على الذهاب من طريقٍ آخر، فهل يحكم العقلاء أو الآية هنا بالحرمة؟!

من هنا، أرجّح في هذه الموارد عدم إصدار فتاوى تحظر التدخين أو غيره بعنوانه انطلاقاً من مفهوم الضرر، بل الأنسب - وفقاً للقواعد العلمية وما هو من صلاحيات المفتي - أن تستبدل طريقة إصدار الفتاوى الكلية على العنوان الذاتي للشيء في الموارد المتحرّكة من هذا النوع، بطريقة إصدار الفتوى المعلّقة على العنوان المحرّم ذاتاً، وهو الضرر البالغ مثلاً، ثمّ استخدام أسلوب التوعية العامّة وبيان المضارّ، بحيث نخلق في الوعي الشعبي ثقافة تدفع الإنسان إلى تشخيص الأمور بطريقة أكثر عقلانية.

نعم، إصدار حكم ولائي بعنوان ثانوي أمرٌ آخر.

وعلى أية حال، فلم يظهر لنا - عقلاً ولا قرآناً - وجود قاعدة اسمها حرمة كلّ ما كان ضرره أكبر من نفعه، بل المتيقّن الضرر من النوع الأوّل والثاني، أمّا الاستناد لسائر الأدلّة لإثبات هذه القاعدة (ما كان ضرره أكبر من نفعه)، مثل الحديث الشريف، فليس موضع بحثنا هنا كما هو واضح.

## هـ . شمول المفهوم القرآني لظلم النفس لظاهرة الإضرار، وقفة نقاش

خامس الأدلّة هنا النصوص الدينية التي تنهى عن ظلم الإنسان لنفسه وجنايته عليها، أو

تذم ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٨).

إن هذه الآية تدل على تقبيح ظلمهم لأنفسهم، ومن المعلوم أن صدق الظلم على مواقفهم العقدية أو العلمية يرتكز على استلزامه للضرر الذي يؤدي بهم إلى النتائج السلبية في دنياهم وأخراهم. والآية وإن كان موردها العقاب الأخروي، إلا أنها ركزت عليه بوصفه ظلماً للنفس بما يؤدي إليه من ضرر، فخصوصية الضرر - في كلتا الحالتين - هي العنوان في ظلمه لنفسه الذي هو قبيح في ذاته، فالله لم يسلط الإنسان على التصرف في نفسه بما يضرها<sup>(١)</sup>.

يقول الميرزا التبريزي: «لم يتم دليل على حرمة إدخال الضرر في النفس بالمرتبة التي لا تعدّ ظلماً وجناية على النفس، خصوصاً إذا كان في ارتكابه غرض عقلائي، بل وجود الحضاضة فيه مع كونه لغرض عقلائي غير ظاهر»<sup>(٢)</sup>. وظهره قبول الحكم في مورد صدق عنوان الظلم والجناية على النفس.

إلا أن الاستدلال بهذه الآية غير دقيق؛ فإن الآية واردة في تأصيل مبدأ نفي ظلم الله لهم وظلمهم لأنفسهم، ولم ترد الآية في سياق الآخرة أساساً، بل وردت في سياق تبرير تحريم الله على بني إسرائيل بعض الأمور التي هي حلال طيب في ذاتها. نعم، وردت آيات أخر شبيهة في سياقات أخرى.

فهذه الآيات إنما تريد رفع تهمة الظلم - القبيح في ذاته - عن الله، وإلحاقها بالإنسان نفسه، من حيث إن هذه النتائج السلبية التي لحقتهم إنما يتحمل هو مسؤوليتها وليس الله سبحانه. لكن الآيات لا تبين ما هو هذا الظلم؟ وما هي حدوده؟ وإنما تشير إلى بعض موارد العقاب، وفي حال من هذا النوع كيف نفهم من الآية الكريمة حدود التصرفات التي يمارسها الإنسان تجاه النفس بحيث تعدّ ظلماً، وتلك التي ليست بظلم.

لتفرض أن الآيات تقول: لا تظلموا أنفسكم، وقد وردت النصوص بهذا اللسان وكانت

(١) انظر: فقه الأئمة والأشربة: ٣٩؛ وقاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦١؛ وكتاب النكاح ٢: ١٩٣، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢.

(٢) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٧: ٥١٤.

عامّة تشمل مثل الإضرار الدنيوي بالنفس، لكن كيف نعرف أنّ الآية وغيرها تريد من ظلم النفس المستوى الثاني أو الثالث من الإضرار بالجسد؟ فإن قلت بأننا نرجع لدلالة نصّ الكتاب نفسه فهو لم يبيّن كما هو واضح، وإن قلت بأننا نرجع للعقل والعقلاء فإنّ المقدار المتيقّن - كما سيأتي - هو اعتبار العقلاء المستوى الأوّل والثاني (في الجملة) نوعاً من ظلم الإنسان لنفسه، أمّا المستوى الثالث والرابع فهو غير واضح أبداً، فهما هم العقلاء يُلحقون بأنفسهم بعض الأضرار للتسلية، وما لم تبلغ حدّ الخطر الذي يعبر عنه المستوى الأوّل والثاني، فمن غير المعلوم تقييحهم إلى حدّ الحرمة، نعم، قد لا يجذبون أو يرون ذلك مرجوحاً، لكن ارتكازهم ليس على المنع والتحرّيم إلا في الجملة أيضاً لا بالجملة وبعنوانه. والسيرة دليل لبي يؤخذ فيها بالقدر المتيقّن.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية الكريمة وأمثالها أيضاً غير واضح.

كانت هذه هي أهمّ الأدلّة القرآنيّة على تحريم الإضرار بالنفس، وقد تبيّن أنّ غاية ما يمكن أن يثبت بها هو المستوى الأوّل، وعلى أبعد حدّ المستوى الثاني أيضاً، وأنّ ثبوت المستوى الثالث والرابع غير واضح. لكن نظراً لأهميّة البحث لا بأس بإكمال عرض سائر الأدلّة ذات الصلة هنا؛ للخروج بنتيجة نهائية حول هذه القاعدة.

## ٦. مرجعية حكم العقل العملي والبناء العقلائي

الدليل السادس الذي يطرح هنا هو الرجوع إلى العقل في حكمه بقبح تعريض الإنسان نفسه للضرر ما لم تكن هناك مصلحة أهمّ، بل ليس حكم العقلاء إلا تعبيراً عن حكم العقل العملي نفسه، فالعقل يحكم بقبح ظلم الإنسان نفسه، والإضرار بالنفس ظلم لها<sup>(١)</sup>.

وهنا:

إذا أخذنا العقل المحض، فغاية ما يمكنه إثبات المستويين الأوّلين من الإضرار، في الجملة أيضاً، ما لم تكن مصلحة أهمّ تعود على الفاعل نفسه، وأمّا إثبات أنّ العقل بحكم بقبح جرح

(١) راجع: فضل الله، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦٠ - ١٦١؛ وفي فقه السلامة الصحيّة: ١٧٩ - ١٨٠، ١٨١

الإنسان نفسه دون تعطيل طاقة أو قطع عضو فهو غير واضح، بل حتى في المستوى الثاني المتقدم قد تكون بعض موارد غير قبيحة عقلاً عندما تلاحظ حيثياتها وجوانبها، كما في امرأة لديها عشرة أولاد، ولا تريد إنجاب طفلٍ جديدٍ مزاجاً، فإن قطع قدرة التناسل عندها لا تُحرز حكم العقل بقبحه، بخلاف شابة في أول العمر والزواج، وهكذا بالنسبة إلى رجلٍ يملك أسرةً كبيرة وعمره سبعون سنة، فإن قتله لقدرة الإنجاب عنده لا يُحرز حكم العقل بقبحه.

وأما إذا أخذنا الموقف العقلاني، فسوف يكون الأمر أوضح؛ لأن السيرة العقلانية دليلٌ لبيٍّ يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وليس من يقينٍ بأكثر مما ذكرناه في دليل العقل، تماماً كما هو القدر المتيقن من الإجماعات والشهادات هنا<sup>(١)</sup>.

بل لقد استند بعض الفقهاء للسيرة العقلانية لإثبات الترخيص في إضرار الإنسان بنفسه في الجملة، يقول السيد الخوئي: «إنَّ العقل لا يرى محذوراً في إضرار الإنسان بهاله بأن يصرفه كيف يشاء بداعٍ من الدواعي العقلانية ما لم يبلغ حدَّ الإسراف والتبذير، ولا بنفسه بأن يتحمَّل ما يضرُّ ببدنه فيما إذا كان له غرض عقلائي، بل جرت عليه سيرة العقلاء؛ فإنهم يسافرون للتجارة مع تضرُّرهم من الحرارة والبرودة، بمقدار لو كان الحكم الشرعي موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعدة لا ضرر»<sup>(٢)</sup>.

وقد ناقش العلامة فضل الله ما أفاده الخوئي، معتبراً أنَّ المراد بالقبح العقلي والعقلاني هنا هو الإضرار بالنفس بلا مقابلٍ ربحي ذي قيمة، فصرف المال بلا مقابل من الراحة والنشاط والفرح يعدُّ عند العقلاء قبيحاً وظلماً، وهكذا الإضرار بالجسد، فليس المراد من تحريم الإضرار بالنفس مطلق الإضرار، بل الإضرار الذي لا مقابل له عقلياً، وبعبارة أخرى: الضرر المحرَّم

(١) يذهب السيد الخوئي إلى أنَّ النصوص الدينية تدلُّ على حرمة إلقاء النفس في التهلكة، أمَّا المستوى الثاني فيرى أنَّه ثابت الحرمة بالإجماع، وكأنَّه لم يثبت لديه بدليل نصي، بل هو يرى أنَّ جواز الإضرار بالنفس من بديهيات الفقه، فانظر له: الهداية في الأصول ٣: ٥٦٥ - ٥٦٦؛ وراجع له: دراسات في علم الأصول ٣: ٥٢٠ - ٥٢٤؛ ومصباح الأصول ٢: ٥٤٨ - ٥٥١؛ ويحتمل استظهار تحريم الإضرار بالنفس عبر الإجماع من كلام العراقي فراجع له: شرح تبصرة المتعلِّمين ١: ٣٠٠.

(٢) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٥٤٨ - ٥٤٩؛ وانظر: البيارجمندي، مدارك العروة ٣: ١٢٧؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ٥٠٣.

ليس ذات الضرر بل الضرر القبيح، وإيراد السيد الخوئي هنا لا يصلح جواباً عن هذه الدعوى<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني أنّ السيد فضل الله لم يعد يرى حرمة الإضرار بالنفس في ذاته، بل العبرة بقياس النسبة بين الإضرار والعائد الآتي من ورائه، أو بتعبير آخر: بين الإضرار وصفة القبح التي فيه بالمنظار العقلي والعقلاني، وبهذا لا نستطيع الخروج بقاعدة منضبطة تحرم الإضرار بالنفس بمختلف المراتب، بل علينا القول بأنّ الإضرار غير العقلاني حرام أو الإضرار الذي يراه العقلاء ظلماً وقبيحاً حرام، وبهذا يختلف الناس في تحديد مصاديق هذا النوع من الإضرار، فيرى القائل بالتطير أنّ هذا الإضرار عقلائيّ تماماً؛ لأنّ له مردوداً عاماً دينياً مثلاً، ويرى المدخّن أنّ الضرر البسيط الذي يلحقه بتناول كميات قليلة من السجائر يقابلها غرض عقلائي وهو الإحساس بالراحة نتيجة وجود بعض الموادّ فيها، وهكذا قد يلاحظ المتعاطي للمخدرات غير المدمن عليها أنّها تعطيه الكثير من الراحة والخروج من مأزقه، فليس لنا التدخّل في تشخيص المصاديق هنا بصورة كلية، بل علينا إطلاق القاعدة الكلية فقط.

وخلاصة القول: إنّ موضوع الإضرار بالنفس محكومٌ - عقلاً وعقلائيّاً - لملاحظة أطراف الحالة التي تقع، إن من زاوية وجود مصالح أكبر من الضرر الحاصل، أو من زاوية نفس السياق الحافّ بهذا الضرر اللاحق، فالأمر مختلف، لكن ما يمكن قوله هو أنّ غاية ما يثبت هو المستوى الأوّل والثاني من الإضرار - في الجملة وغالباً - أمّا المستوى الثالث والرابع فبعيد جداً إلا في حالات خاصّة وموردية، بل قد تختلف باختلاف الثقافات والشعوب في تعبيرها عن حالاتها بطرق متنوّعة تسمّز منها طباع في مكان دون آخر، وعند شعبٍ دون آخر.

ولعلّ ما يعزّز فهمنا لهذا الارتكاز العقلائي أنّ القوانين البشرية لم تضع عقوبةً أو تجريباً لمن يفعل في جسده ذلك، وما ذلك إلا لاعتبارهم فعله مرجوحاً بيد أنّه لا يبلغ حدّ التحريم، أو على الأقل يشكّكنا في اعتبارهم المرحلة الثالثة من مستويات الإضرار المتقدّمة محرّمة وجُرمًا. وليس كلّ ما يذمّ العقلاء فعله فهو حرام بسكوت الشارع، بل لا بد أن يكون الذمّ قد بلغ

(١) انظر: فضل الله، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦٢ - ١٦٤؛ وكتاب النكاح ٢: ١٩٥ - ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤ - ٢٠٥.

مرتبةً قويّة بحيث تساوي مفهوم التحريم في الشريعة، وإلا فإنّ هناك كثيراً من الأمور التي قد يذمّها العقلاء، لكنّها ليست محرّمة بالعنوان الأوّلي، كأن يعيش الإنسان مشرّداً خارج المنزل بلا ضرورة ولا إكراه، وكالاتلاء والبطنة في الأكل، وغير ذلك كثير، وهذا أصل عام في السيرة العقلائيّة في مجال المدح والذم، فليس كلّ ممدوح عندهم واجباً، ولا كلّ مرجوح أو مذموم حراماً. كما أنّه ليس كلّ ما لا مبرّر له عند العقلاء فهو قبيح بالمفهوم الخاصّ لكلمة القبح.

هذا كلّ لو قبلنا الاستناد للسيرة العقلائيّة في إثبات حكم شرعي، إذ على ما بنينا عليه في كتابنا «شمول الشريعة»، فإنّ سكوت الشارع عن جملة من البناءات العقلائيّة لا يُعلم أنّه عن رضا بها يحتويها ضمن شريعته، فلعلّه ليس له حكم شرعيّ فيها، بل تركها للعقلاء ينظّمون أمورهم بها، دون أن يتدخّل في إنشاء حكم شرعيّ على وفق بناءاتهم، فراجع.

#### ٧. مرجعية الحديث الشريف في تأصيل قاعدة الإضرار بالنفس

سابع الأدلّة هنا هو مجموعة من الروايات التي يفهم منها حرمة إضرار الإنسان بنفسه مطلقاً، والتي ادّعى السيد فضل الله تواترها المعنوي<sup>(١)</sup>، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر «تحف العقول»، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «.. وكلّ شيء تكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه فحرام أكله إلا في حال الضرورة..»<sup>(٢)</sup>. وعموم التعليل يثبت القاعدة.

الرواية الثانية: خبر المفصّل بن عمر وغيره، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني - جعلني الله فداك - لم حرّم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال: «إنّ الله سبحانه وتعالى لم يحرّم ذلك على عبادة وأحلّ لهم سواه رغبةً منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق وعلم عزّ وجل ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرّ (هم) فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثم أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك - ثم

(١) انظر: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) تحف العقول: ٣٣٧؛ وراجع: دعائم الإسلام ٢: ١٢٢ - ١٢٣؛ ومستدرک الوسائل ١٦: ٢٠٧.



## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٤١

قال -: أمّا الميتة فإنّه لا يُدمنها أحدٌ إلاّ ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوّته وانقطع نسله، ولا يموت أكل الميتة إلاّ فجأة..»<sup>(١)</sup>.

الرواية الثالثة: خبر الفقه الرضوي، عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «اعلم - يرحمك الله - أنّ الله تبارك وتعالى.. ولم يجرم إلاّ ما فيه الضرر والتلف والفساد.. وكلّ مضرّ يُذهب بالقوّة أو قاتل فحرام، مثل السموم والميتة والدم ولحم الخنزير»<sup>(٢)</sup>.

الرواية الرابعة: خبر محمد بن سنان، عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «وحرّمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة..»<sup>(٣)</sup>.

الرواية الخامسة: خبر زياد بن أبي زياد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «.. ومن أكل طيناً فضعف عن قوّته التي كانت قبل أن يأكله، وضعّف عن العمل الذي كان يعمله قبل أن يأكله، حوسب على ما بين قوّته وضعفه وعذب عليه»<sup>(٤)</sup>.

الرواية السادسة: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه، قال: «قرأت في كتاب عليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنّ الجارّ كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجارّ على الجار كحرمة أمّه وأبيه..»<sup>(٥)</sup>.

فهذه الروايات وأمثالها - مثل حديث نفي الضرر - تدلّ على معيارية الضرر في تحريم الأمور وتحليلها، فتثبت مركزية حرمة الإضرار بالنفس، لاسيما مع ورود الكثير منها في مجال الأطعمة والأشربة<sup>(٦)</sup>.

إلا أنّ هذه الروايات - مضافاً إلى ضعف أسانيد أغلبها، إن لم يكن جميعها، فضلاً عن أنّ

(١) الكافي ٦: ٢٤٢؛ وانظر: أمالي الصدوق: ٧٦٣؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٨٣ - ٤٨٤.

(٢) الفقه الرضوي: ٢٥٤.

(٣) عيون أخبار الرضا ١: ١٠١.

(٤) الكافي ٦: ٢٦٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٨٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٣٣.

(٥) الكافي ٢: ٦٦٦، و٥: ٣١، ٢٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤١، و٧: ١٤٦؛ وانظر: سيرة ابن هشام ٢: ٣٥٠.

(٦) راجع: النراقي، مستند الشيعة ١٥: ١٥ - ١٧؛ والحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٢٤؛ والعراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ١: ٣٠٠؛ وفضل الله، كتاب النكاح ٢: ٢٠٢ - ٢٠٧.

بعضها لا يعلم كونه رواية مثل الفقّه الرضوي - قليلة العدد أيضاً، بحيث يصعب تحصيل الوثوق بصدور الدالّ منها، حيث إنّ بعضها لا دلالة فيه.

وبالوقفة التفصيلية مع هذه النصوص نلاحظ:

أ - إنّ خبر «تحف العقول» - الضعيف السند - يشير إلى الضرر على البدن، وهو يشمل الضرر الخفيف، مما لا يقولون بحرمته، فارتكاز عدم حرمة الضرر الخفيف عند العقلاء والمتشرّعة يوجب إعادة النظر في المراد من المضرّة هنا، ولهذا لزمنا العود مجدداً إلى الرواية لنحاول اقتناص فهمها للضرر، وقد لاحظنا أنّ هذا الحديث قال في ذيله ما يلوح منه أنّه يقصد مستوى خاصاً من الضرر، حيث جاء فيه: «جميع صنوف البقول والنبات وكلّ شيء تنبت الأرض من البقول كلّها مما فيه منافع الإنسان وغذاء له فحلال أكله. وما كان من صنوف البقول مما فيه المضرّة على الإنسان في أكله، نظير بقول السموم القاتلة ونظير الدّفلى وغير ذلك من صنوف السمّ القاتل، فحرام أكله».

فإنّه وإن كان يبيّن بعض مصاديق الضرر والمضرّ، لكنّه قد يربك فهم الإطلاق والعموم منه، خاصّة مع عدم إرادة هذا الإطلاق والعموم بعرضه العريض حتماً.

لكن قد يقال بأنّ خروج ما هو واضح الجواز من مراتب الضرر لا ينافي الإطلاق؛ لأنّه يكون بمثابة قرينة متصلة لبيّة ارتكازيّة. والمثال الذي ذكرته الرواية بعد ذلك غير مضرّ؛ لأنّه تمثيل بما هو الأبرز، فلا يفرض تقييد الإطلاق في صدر الرواية، فيبقى الإشكال السندي فقط.

ب - إنّ خبر الفقّه الرضوي واضحٌ في نظره إلى مستوى خاصّ من الضرر، فقد عبّر بـ «لم يحرم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد» مما يوحي بمستوى معيّن من الضرر، وهكذا تعبیر «كلّ مضرّ يذهب بالقوّة أو قاتل»، فهو يشير إلى المستوى الأوّل والثاني لا غير.

ومثله خبر محمّد بن سنان، حيث يشير للآفة وفساد الأبدان، وهي تعابير لا تشمل بالتأكيد مطلق الضرر، بل مستوى أعلى من ذلك.

ج - إنّ ظاهر رواية العذاب ما بين القوّة والضعف (خبر زياد بن أبي زياد) هو حصول حالة له تُسقط قوّته، لا أنّه يحصل له تعبٌ وتعطلٌ عن العمل المدّة أيام، فليس هذا هو المراد بالحديث، وإلا لزم تحريم اللعب أحياناً، علماً أنّ الإضرار بالنفس لا يحصل فيه دوماً ما يشير

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٤٣

إليه هذا الحديث من الامتياز بين القوّة والضعف، فلو أتلّف الإنسان طاقة الذوق عنده فلا يتحقّق فيه هذا العنوان وهكذا، ما لم نقل بوحدة المناط.

د- ذهب السيد الروحاني إلى أنّ بعض هذه النصوص - مثل خبر المفضل بن عمر - ظاهر في معيارية الضرر في باب الأطعمة والأشربة لا في مطلق الأمور، فكلّ مضرّ أكله فهو حرام، لا أنّ كلّ مضرّ فهو حرام<sup>(١)</sup>.

وهذا محتمل ما لم نقل بأنّ العرف يفهم التعميم من التعليل وعدم خصوصية للأكل، فينقح المناط.

ه- ردّ السيد الخوئي الاستدلال بالحديث الأخير بأنّه ناظر للجانب الواقعي لا للجانب التشريعي، بمعنى أنّه يريد أن يقول بأنّ الإنسان في العادة لا يضرّ نفسه، فكذلك ينبغي أن لا يضرّ جاره. وقد عارضه السيد فضل الله بأنّ المتكلم ينظر هنا بما هو مشرّع<sup>(٢)</sup>.

إلا أنّ الإنصاف أنّه إذا لم يصحّ تفسير السيّد الخوئي هنا، فإنّ تفسير السيّد فضل الله غير ظاهر من الحديث؛ فحتى لو كان المتكلم في مقام البيان التشريعي، فإنّ استخدام هذه التعبيرات يظلّ ممكناً؛ إذ الهدف من هذا التعبير أنّه حيث لا تُلحق أنت الضرر بنفسك عادةً، ويهّمك أن لا تتضرّر، لهذا عليك التفكير بجارك بنفس الطريقة التي تفكّر فيها بنفسك، فتكون هذه الرواية قريبة جداً من إفادة القاعدة الأخلاقية الذهبية (أحب لغيرك ما تحبّ لنفسك وكره له ما تكره لها)، وكأنّ الرواية تستخدم نوعاً من الاعتبار الأدبي الهادف لإيقاع التأثير النفسي على المتلقّي. ويشهد لذلك أنّ الجملة اللاحقة قالت بأنّ حرمة الجار كحرمة الأمّ والأب، وهو واضح في أنه يريد رفع مستوى الجارّ ليكون بمثابة الأمّ والأب، الأمر الذي يدفع المتلقّي للتعامل باهتمام

(١) انظر: زبدة الأصول: ٣: ٥٠٦.

(٢) راجع: الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٥٦٥ - ٥٦٦؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٥٢١؛ ومصباح الأصول ٢: ٥٤٨ - ٥٥١؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ٥٠٧؛ وفقه الصادق ١٨: ٤٥٠، و٢٤: ١٠١؛ والنراقي، عوائد الأيّام: ٤٥؛ وفضل الله، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦٥ - ١٦٦؛ وكتاب النكاح ٢: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة (إحياء الموات): ٦١؛ ومحمّد باقر الخالسي، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر: ٨.

عالٍ معه، فلو لم يكن الأمر مراعيًا لنوع من الاعتبار الأدبي أو القاعدة الذهبية للزم القول بأن الرواية ظاهرة في إثبات تمام حقوق الأم والأب للجار!

فليس في الحديث نظر لحرمة مطلق الضرر على النفس، بل إن الأمر بالعكس تمامًا، فلو صح ما قاله السيد فضل الله للزم في البداية إثبات أنه هل كل ضرر على النفس حرام أو لا؟ فإذا لم يثبت أن كل ضرر حرام، وثبت أن الحرام بعض مستويات الضرر، فهذا معناه أن الحديث يريد تنزيل الجار منزلة النفس، فيحرم الإضرار به بما يحرم الإضرار بها، فكيف يكون الحديث ذا لسانٍ إطلاقيٍّ بالنسبة للنفس عينها مع أنه في مقام البيان بالنسبة للجار؟!!

وبهذا يتبين أن ما يصح دلالةً من هذه النصوص لا يرقى لمستوى حديثين أو ثلاثة ضعيفة الإسناد، فكيف يمكن تأصيل قاعدة كلية عامة بمثل هذه النصوص التي لا يحصل وثوق اطمئنانٍ بصدورها عادةً.

وعليه، فغاية ما يثبت بالحديث الشريف هو ما ثبت عقلائيًّا من حرمة قتل النفس أو تعطيل طاقة لها أو بتر عضو منها في الجملة بحسب الموارد، وليس فيها إطلاق تحريم الإضرار.

### ٨. التشريعات الترخيضية والمبنية على الضرر، ودورها في إنشاء قاعدة الإضرار

يعتمد هذا الدليل على الرجوع إلى ما دلّ على وجوب التداوي، وما رخص في أكل الأطعمة المحرمة عند الضرورة، أو في الإفطار إذا أضرّ الصوم بالبدن ونحو ذلك، فهذه بمجموعها تثبت أن لحوق الضرر ببدن الإنسان مرفوض شرعاً إلى حدّ أن المحرّمات تسقط لأجل عدم وقوعه.

إلا أن هذا الدليل المركّب من ثلاثة أدلة مجتمعة يمكن مناقشته:

أولاً: إن ما دلّ على أكل الأطعمة المحرمة عند الضرورة أو في الإفطار، له صورتان:

الصورة الأولى: أن يفرض أن لسان الأدلة هو لسان الترخيص بالأكل لا لسان الإلزام به، وفي هذه الحال غاية ما هنالك سقوط حكم إلزامي في حال الضرر أو الإضرار، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أن المصالح الكامنة في الحكم الإلزامي بحرمة الأطعمة أو وجوب الصوم لا يعود لها وجود حال الضرر الناتج منها، أو قد يكون ذلك منتهً وتخفيفاً على العباد،

وأيّن هذا من حرمة إضرار الإنسان بنفسه وبدنه؟!

قد يقال: إنّ الاستدلال هنا قائم على افتراض أنّ مفسدة إضرار النفس تزاومت مع مصلحة الصوم مثلاً فكانت أقوى منها، وهذا كاشف عن قوّة المفسدة في الإضرار بحيث استطاعت إسقاط حكم إلزامي من الأحكام الشرعيّة الواضحة، ولا معنى لذلك سوى كونها من القوّة بحيث تستدعي بنفسها حكماً إلزامياً تحريمياً، إذ لو كان الإضرار بالنفس والبدن مكروهاً مثلاً فأبى معنى لسقوط الحرمة أو الوجوب بمعارضتهما لأمرٍ مكروه لا غير؟!

إلا أنّ هذه المقاربة للمشهد غير مؤكّدة؛ إذ ثمة فرضية أخرى في عالم الملاكات يمكن أن تبرّر سقوط الحرمة أو الوجوب، وهي وجود ملاك التخفيف والتيسير من المولى على عباده، فإنّ نفس قيام أحكامه على ملاك التيسير هو الذي جعله يخصّص الوجوب أو الحرمة بحال عدم الضرر، تماماً كما حكم بسقوط الصوم عن المسافر رغم انعدام الضرر، أو سقوطه عن الحائض كذلك، فإنّ سقوط تكليف ما لا ينحصر بوجود حكم إلزامي في مقابله، بل يكفي كون الحالة من الحالات التي ينعدم فيها ملاك الإلزام نفسه.

ولو لم يصحّ ما نقول لزم القول بحرمة إيقاع الإنسان نفسه في الحرج، لسقوط التكاليف في حال الحرج، ولا أظنّ القائل هنا يلتزم بذلك.

الصورة الثانية: أن يُفرض أنّ لسان الأدلّة هو لسان الإلزام بالأكل لا لسان الترخيص به فقط، وفي هذه الحال قد يتصوّر أنّ ذلك لا معنى له سوى حرمة الإضرار بالنفس وأنّ ملاكها كان أقوى من ملاك حرمة الأطعمة الخاصّة، ومن ملاك وجوب الصوم، وبذلك تثبت حرمة الإضرار بالنفس.

لكنّ هذا التصوّر غير صحيح أيضاً؛ إذ ربما يكون المولى متشدّداً في نفي الضرر الآتي من التزام المكلف بأحكامه الشرعيّة، أو أدائه لأموالٍ عباديّة أو طقوسيّة، فإنّ المولى لو رخص له في الإفطار فقد يفطر وقد لا يفطر، وعلى تقدير عدم الإفطار فهذا معناه أنّه سوف يصوم بحيث يؤدّي صومه إلى ضرره، والمولى متشدّد جداً في إلحاق أحكامه الضرر بالإنسان، ولو لم تكن أحكاماً لزوميّة، فكلّ ضرر يُسند إلى تشريع المولى سبحانه لحكم ما، ولو لم يكن إلزامياً، فهو مرفوض جداً، ولهذا يتشدّد في الإفطار حتى يقطع إمكانيّة لحوق الضرر بالإنسان نتيجة رغبته

في الصوم الذي هو في أصله تشريعٌ إلهي، فلا يكشف تشدّده هذا عن حرمة إضرار الإنسان لبدنه في حالة لا يوجد فيها تشريع مولوي. وإنّما لحق الضرر بالإنسان هنا لرغبة منه في القيام بهذا التشريع المولوي ولو لم يكن هذا التشريع إلزامياً.

وهذا يختلف عن الحال العادية التي ليس للمولى فيها تشريعٌ يُسند الضرر إليه، ولو منضماً إلى رغبة المكلف به، كما في تشريعه الأولي إباحة إضرار الإنسان بنفسه، فإنّ هذا التشريع لا يملك ملاكاً، ولهذا بلغ حدّ الإباحة، فإذا أضرّ الإنسان بنفسه فلا يُسند الإضرار إلى الشريعة بل إليه، أمّا في حال الصوم فإنّ الإضرار يُسند إلى المكلف حال إرادته فعل أمرٍ رغبت فيه الشريعة من حيث المبدأ، لا أنّها سكّنت عنه، وربما يكون المولى متشدّداً في هذا القدر من النسبة إليه، فلا يكشف الوجوب في الإفطار أو الأكل عن وجود تشريعٍ مولوي مسبق بحرمة إضرار الإنسان لنفسه.

يضاف إلى ذلك أنّنا أثبتنا فيما مضى أنّ المقدار المؤكّد من حرمة الإضرار هو قتل الإنسان لنفسه أو بعض حالات بتر أعضائه أو قتل طاقاته مما يعدّ قبيحاً عقلاً بحيث يحرز قبضه، وبناءً عليه لا نجد حديثاً أو آية يلزمان بالأكل أو الإفطار في غير هاتين الحالتين، وإنّما النصوص لسانها لسان ترخيص لا إلزام، بل في آية سورة المائدة قال: ﴿..فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣)، وقد تكرّر ذكر وصف المغفرة والرحمة في سائر الآيات أيضاً، فإنّ تعبير المخمصة ظاهرٌ في حال المجاعة الذي هو حالٌ يطال المقدار المتيقّن من حرمة الإضرار، بل إنّ تعبير «الغفور الرحيم» المتكرّر في هذه الآيات قد يوحي ببقاء ملاك الحرمة حتى حال الإضرار، غاية أن المولى لمغفرته ورحمته يغض الطرف، وقد بنى أحكامه على المغفرة والرحمة لما يفعلونه، وأين هذا من لسان الإلزام بالأكل؟!!

بل نفس تقييد الترخيص بـ «غير باغٍ ولا عادٍ» يفهم منه أنّ الباغي أو العادي لا يشمل الترخيص، فلو كان الإضرار بالنفس حراماً في نفسه وأنّه هو الذي أسقط ملاك التحريم لما كان وجهٌ لبقاء الحرمة في حقّ الباغي والعادي، فإنّه أيضاً لا يجوز له أولياً الإضرار بالنفس فتأمل، وسيأتي بحث الباغي والعادي إن شاء الله.

وأما الترخيص بالإفطار فهو واضح في خصوصيّة الترخيص، بل في خصوصيّة التيسير

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٤٧

التي أشرنا إليها، حيث قال تعالى: ﴿..وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥). فليس في هذه الألسنة ما يساعد على فهم أن مبرر الإفطار هو حرمة الإضرار، وإن كان محتملاً.

نعم، ورد في رسالة الصدوق، عن الإمام الصادق، أنه قال: «من اضطرَّ إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو كافر»<sup>(١)</sup>، وهذا واضح في المرتبة الأولى من مراتب الإضرار بالنفس، وقد أثبتنا حرمتها. وكذلك الحال في خبر المفضل بن عمر المتقدم، حيث أفاد الأمر للمضطرَّ بالأكل ممَّا اضطرَّ إليه، إلا أنه ضعيف سنداً.

وقد ورد في الإفطار ما يفيد الإلزام، وسوف يأتي أن هذا كله لا يزيد شيئاً عما أثبتنا حرمة أو أن الإلزام لا يفيد أساساً في اكتشاف حرمة الإضرار؛ لما قلناه آنفاً. وعليه، فلا يصح الاستدلال بأدلة الأكل والإفطار لتحريم الإضرار بالنفس، ولو صحَّ فهو لا يفيد أكثر من المقدار الذي أثبتنا حرمة سابقاً. هذا كله في الإفطار والأكل.

### المجموعات النصيَّة المتصلة بالموقف من التداوي، نظرة شموليَّة

ثانياً: إذا راجعنا نصوص التداوي بنظرة شموليَّة (Panorama)، فنحن نجدها على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما دلَّ على الإرشاد إلى أدوية خاصَّة، وبيان ما ينفع وما لا ينفع، وكيفيَّة معالجة الأمراض، وخصائص النباتات والعلاجات وغير ذلك. وهذه هي نصوص الطب النبوي أو طب الأئمَّة، وهي نصوص كثيرة ومتعدِّدة.

إلا أن نصوص هذه المجموعة لا تفيد وجوب التداوي، ولو أفادته فلا إطلاق فيها يشمل غير حال المستوى الأول والمتيقن من المستوى الثاني من مستويات الإضرار الأربعة المتقدِّمة.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٥.

المجموعة الثانية: ما دلّ على رجحان عدم التداوي، فحيث يمكن للإنسان فمن الأفضل له أن لا يتداوي، وقد فسّر ذلك بأنّه حيث يقدر الجسم على تحمّل الداء ومعالجته بنفسه، فلا يحسن استعمال الأدوية؛ فإنّه ما من دواء إلا ويهيج داءً، كما ورد في الخبر<sup>(١)</sup>. وورد في خبر بكر بن صالح الجعفري قال: سمعتُ أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وهو يقول: «ادفعوا معالجة الأطباء ما اندفع الداء عنكم، فإنّه بمنزلة البناء، قليله يجرّ إلى كثيره»<sup>(٢)</sup>.

وهذه النصوص لا تفيد وجوب التداوي، بل هي ترغّب في تركه ما أمكن، فلا تصلح دليلاً هنا.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على النهي عن التداوي ببعض الأمور، سواء فهم هذا النهي نهياً تحريمياً أم كراهتياً، أم غيرهما، مثل ما ورد من النهي عن التداوي بالخمير والنبيد والمسكر، وكذلك ما ورد من نهى الرسول عن التداوي بالمياه الحارّة والعيون الجارية والحارّة تحت الجبال والتي يستشمّ منها رائحة الكبريت<sup>(٣)</sup>.

ومثله ما ورد من النهي عن التداوي قدر الإمكان لبعض العوارض الخاصّة، مثل الزكام والدمامل والرمّد والسعال.

وهذه المجموعة أيضاً لا تفيد؛ إذ قد يتصوّر أنّ الأصل جواز التداوي، خرج منه التداوي بمثل هذه، فنُهِيَ عنها، فلا تدلّ على وجوب التداوي.

المجموعة الرابعة: ما دلّ على الأمر بالتداوي في مقام رفع الحظر المتوهم في التداوي، وأنّ فيه منافاةً للتوكّل على الله أو كونه هو الذي يشفي وهو الذي يُمرض، أو دلّ على جواز التداوي لا الأمر به.

وهذه المجموعة لا تنفع أيضاً، فهي تفيد شرعيّة التداوي وأنّه لا ينافي التوكّل على الله، وأنّ ترك التداوي بحجّة أنّ الله شافٍ غير صحيح، فهي ناظرة لهذه الجهة ولا إطلاق فيها.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على الأمر بالتداوي والدعوة إليه، بل والإقدام على أخذ الدواء

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٢١.



الذي يحتمل معه قليلاً أن يموت.

وهذه المجموعة هي الأفضل هنا، إلا أنّ هذه الأحاديث يمكن توصيف حالها كالاتي:

أ- إنّ أغلبيتها إن لم يكن جميعها ضعيفاً من حيث الإسناد، فراجع.

ب- إنّ كثيراً منها وارد في موقع الإرشاد، حيث يسأله شخص عن مرضٍ ما، فيأمره بأخذ كذا وكذا، وهذا غير ظاهر في الملوئية، بل ظاهر في شرح العلاج وبيان ما هو الدواء.

ج- إنّ بعضها ظاهر في التداوي الذي من دونه يُصاب بمرضٍ عضال أو يموت، أو هو ظاهر في مبدأ وجوب التداوي لا في حدوده، وأنّه هل يشمل جميع الأمراض أو بعضها؟ وهذا غير الحكم بوجوب مطلق التداوي.

د- إنّ ما هو غير ذلك قليل جداً وضعيف سنداً، ولا يحصل منه وثوق.

وخلاصة القول في التداوي: إنّّه واجبٌ إذا لزم من تركه الموت أو ذهاب طاقته أو أحد أعضائه أو تعطيل قدرة فعاليته في الحياة، أمّا ما هو غير ذلك فلا يوجد نصّ معتبر موثوق يُلزم به، فلو جرح الإنسان فلا دليل يُلزم بوجوب وضع الدواء، ما دام الجسم يتدارك نفسه، وهذا معناه جواز جرح نفسه، تماماً كما في حال التطير وضرب الرأس بالسيف وغير ذلك، فغاية ما يفيد دليل التداوي هو أن يتعارض مع الأدلة السابقة لثبت القدر المتيقن الذي أشرنا له مراراً، لا مطلق الإضرار بها يشمل المرتبة الثالثة بتمام مساحتها، فضلاً عن الرابعة.

### نتيجة البحث في قاعدة الإضرار بالنفس

والنتيجة: إنّ أيّ طعام أو شراب أو غيرهما، يؤدّي إلى الموت، أو إلى تعطيل طاقة الإنسان أو بتر عضوٍ من أعضائه (في الجملة) أو تعطيله عن القيام بواجباته الدينية نوعاً فهو حرام، وإلا فالأصل الجواز.



## المحور السابع

### الحلية العارضة في الأضمة والأشربة

#### تهيد

إذا كان طعامٌ أو شرابٌ ما محرّماً، فإنه قد يتغيّر إلى حال الحلية في بعض الحالات التي تحمل عناوين طارئة وأبرزها:

١ - عنوان التزام، كما لو تزامم امتثال تكليف ترك الطعام المحرّم مع تكليف آخر أهمّ منه، ولم يمكن الإتيان بهما معاً، فيجوز الأخذ بأحدهما وترك الآخر لو تساويا في الأهمية، ويقدم الأهم على المهم لو اختلفا فيها.

٢ - عنوان الحرج، وهو العنوان المنفي بالكتاب والسنة، والذي دلّت النصوص على سقوط التكالبف في مورده، كقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...﴾ (الحج: ٧٨).

٣ - تغيّر العنوان، كما لو استحال ما هو محرّم الأكل إلى شيءٍ آخر، ومن أمثله تكرير مياه الصرف الصحي المحكومة بالحرمة؛ لنجاستها أو خبائثها على رأي الفقهاء، فإنه يمكن تغيّر حكمها بالتكرير لو حصلت الاستحالة فيها، كما في حال التبخير، وفقاً لفتاوى الفقهاء أنفسهم، فكلّ ما يوجب استحالة الجسم الحرام إلى عنوان آخر، وتغيّر العنوان، فإنه سوف يحلّله ما دام العنوان الآخر محللاً شرعاً، ما لم يلزم محذور آخر.

والسبب في ذلك هو تبعيّة الأحكام للأسماء، فالحكم إنّما هو حرمة أكل الخنزير، فإذا لم تعد هذه المادّة من الخنزير، بل صارت هويّة أخرى جاز أكلها؛ لعدم شمول دليل الحرمة لها.

ومن هذا النوع انقلاب الخمر خلاً، فإنه يوجب طهارتها - لو قلنا بنجاستها - وجواز شربها.

٤ - عنوان الإضطرار، والذي لا يبعد أن يكون من عناوين الحرج والضرر المنفيين في الشريعة.

## القرآن والترخيص في محرّمات الأطعمة بملاك الاضطرار

عنوان الاضطرار هو العنوان المباشر الذي أشارت إليه النصوص القرآنية في مجال الأطعمة المحرّمة، حيث وردت فيه الآيات الآتية:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٥).

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

الآية الثالثة: قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣).

الآية الرابعة: قوله عز من قائل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ.. فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣).

الآية الخامسة: قوله سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١١٩).

وبهذا يتبين أنّ جميع الآيات التي ذكرت الأطعمة المحرّمة الخاصة قد أشارت بصورة متكرّرة لحالة الاضطرار، وأنها توجب سقوط الحرمة.

ومفهوم الاضطرار هنا في باب الأطعمة عموماً هو بعينه مفهوم الاضطرار في الموارد الأخرى، وإن جاءت عبارة «المحصصة» في سورة المائدة لتشير إلى حالة الاضطرار الشديد جداً القريب من حالة الهلاك، لكن الأدلة العامة كافية، وكذا سائر الآيات المتقدمة، في شمول الحكم لمطلق حالات الاضطرار والحرص والضرر ونحو ذلك.

## تفسير سكوت القرآن عن الاضطرار للخمر، وانتقاد السنّة الشريفة التداوي بها!

إلا أنّ الملفت هنا أنّ صورة الإضطرار لم يجر الإشارة إليها عند الحديث عن الخمر وتحريمه

في القرآن الكريم، ولعلّ السبب في ذلك أنّ القرآن الكريم لم يحرمّ المادة المشروبة بنفسها، بل حرّم السكر، ولو حرّم المشروب فليس بالنظر الأوّلي، بل بتبع كونه في مقام بيان تحريم السكر، ومن النادر حصول الاضطرار للسكر نفسه، وربما لهذا لم يكن متعارفاً طرح قضية الاضطرار في الخمر والمسكرات.

وبصرف النظر عن هذا التبرير الممكن، لا يعني عدم إشارة القرآن لصورة الاضطرار في الخمر والمسكرات، حرمة الخمر في حال الاضطرار أيضاً؛ لأنّ أدلّة نفي الضرر ونفي الحرج وأدلّة الاضطرار العامّة تتعاقد لتقييد إطلاق النصّ القرآني المحرّم للخمر، وهو تقييدٌ على وفق القاعدة يطال مختلف أدلّة الأحكام الأوّليّة، الأمر الذي كنّا سنفعله في الأطعمة الخاصّة لو لم يصرّح القرآن الكريم بذلك فيها أيضاً.

فعلى مقتضى القاعدة يكون شرب الخمر والمسكر، بل والسكر نفسه، في حال الاضطرار وأمثاله مشمولين لقواعد: الاضطرار ونفي الضرر ونفي الحرج، ما لم يقدّم دليل خاص.

لكنّ هذا يفتح على سؤالٍ يتصل بخصوصيّة الخمر، وهو أنّه هل قام دليلٌ خاصٌّ على توسعة التحريم لحال الاضطرار ونحوه؟ وهل عمومات الاضطرار ونفي الحرج والضرر لا تشمل صورة تناول الخمر في حال تحقّق موضوع هذه العمومات؟

لقد ورد في بعض الروايات النهي عن التداوي بالخمر، وأنّ الله لم يجعل الشفاء في شيء حرّمه على الناس، فإذا صحّت هذه الروايات - متناً وسنداً - لزم منها تقييد أدلّة نفي الضرر والحرج؛ لكن لا بمعنى التخصيص بالضرورة، بل بمعنى إلغاء موضوع الإضطرار شرعاً المفضي عملياً إلى الخروج الحكمي؛ لأنّ بعض هذه الروايات تفيد عدم وجود الدواء في الخمر، فلا ضرورة إليه في التداوي، وإنما هو وهمٌ بالضرورة، فهذه الروايات تلغي موضوع الحاجة.

إلا أنّ التأمل في الروايات هنا غاية ما يفيد هو حالة التداوي لا الإضطرار، فهي تنهي عن التداوي بالخمر والنبذ لأجل البواسير أو غيره، فتكون أعمّ من حالة الإضطرار، فيصلح دليل الاضطرار لتقييدها أيضاً؛ لأنّ التداوي بالخمر في هذه الروايات والمقدار المتيقن من مجموعها أعمّ من حال الاضطرار ووجود البديل وعدمه، ومعه فيكون نفس دليل التداوي محكوماً لدليل نفي العسر والحرج والضرر وللدليل الإضطرار.

وربما يؤيد ذلك خبرُ علي بن أسباط، عن أبيه<sup>(١)</sup>، حيث جعل الإمام دواءً بديلاً، وهو المريس لمرض أرواح البواسير، وكذلك خبر هارون بن حمزة الغنوي، عن الصادق<sup>عليه السلام</sup>، في رجل اشتكى عينيه، فُنعت له كحلٌّ يعجن بالخمر، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»<sup>(٢)</sup>. كما أن ظاهر جملة من الروايات لا يستوعب حالة خوف الهلاك والموت.

نعم، بعض هذه الروايات قد يكون من الصعب فهم ذلك فيه، حيث ظاهره الإطلاق والشمول لمطلق التداوي، بل ونفي الشفاء فيه مطلقاً، ومن هنا يمكن ممارسة نقد متني عليه بأنه:

أ- مخالف للواقع؛ لأن بعض هذه الروايات يفيد أنه لم يجعل فيه الشفاء، وقد رأينا أن الشفاء فيه وأنه يرفع حال الإضطراب أو الضرر عند الإنسان، وينجيه من أمراض تفضي للموت أو الهلاك أو تكون عظيمة في نفسها، فكيف يُقال بأن الله لم يجعل في شيء مما حرم دواءً ولا شفاءً؟! وهو ظاهر في مطلق ما حرم بما يشمل الخنزير وغيره، وظاهر في مطلق التداوي ولو بغير أكله أو شربه، وظاهر في الإخبار لا الإنشاء، وهو منافٍ للواقع، لاسيما على مباني القوم من سعة دائرة المحرمات في الأطعمة والأشربة، بل لو فهم شخصٌ منها الإطلاق لزم حرمة التداوي مطلقاً بكل ما هو محرم، ولو مثل الغناء والموسيقى.

وفهمٌ نفي جعل الدواء في الخمر على أن المراد منه الجعل الحكمي لا الجعل التكويني، خلافُ الظاهر جداً.

بل في بعض الروايات ما هو واضح في خلاف الواقع، مثل ما جاء في رسالة الإمام الرضا إلى المأمون: «والمضطر لا يشرب الخمر؛ لأنها تقتله»<sup>(٣)</sup>، وخبر أبي بصير عن الصادق<sup>عليه السلام</sup>: «المضطر لا يشرب الخمر.. ولأنه إن شربها قتلته، فلا يشرب منها قطرة»<sup>(٤)</sup>.

فإن هذا - إن لم يؤوّل - مخالفٌ للواقع، ففي صورة عدم الإضطراب هي لا تقتل، فكيف

(١) انظر: الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ١١٤.

(٣) عيون أخبار الرضا ٢: ١٢٦.

(٤) علل الشرائع: ٤٧٨.

توجب القتل حال الإضرار خاصّة مع عدم التفصيل بين مسببات هذا الاضرار؟!  
ب- إن مثل هذه النصوص مخالفة لمزاج القرآن ونمط الأحكام الشرعيّة الموجود في قواعد الاضرار ونفي الضرر والعسر والحرج، مضافاً إلى إطلاقات الآيات المتقدّمة، بل كيف يجوز للإنسان الزنا واللواط وكلّ فاحشة في حال الاضرار - ومنه ما عقوبته أكبر من عقوبة شرب الخمر - ولا يجوز له التداوي بالمسكر ولو بغير الشرب؟! ولم نعهد في الشريعة السهلة السمحة تحريم شيء ولو أدّى إلى الهلاك أو تلف في بدن الإنسان، لهذا فإنني أزعّم أنّ هذا الفهم مخالف لمزاج القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذين نصّا على سماحة هذه الشريعة ووضعها الأغلال ورفعها ما اضطرّوا إليه وغير ذلك.

لهذا فإنّ ما أفهمه من هذه النصوص هو:

أولاً: حرمة التداوي بالخمر والمسكر وغيرهما من المحرّمات حال وجود بديل وعدم انحصار العلاج به. وكذلك حال عدم العلم بكون الخمر علاجاً وشافياً؛ لعدم صدق عنوان الاضرار إليه هنا في بعض الموارد على الأقلّ.

ثانياً: حرمة التداوي بالخمر والمسكر حال عدم الاضرار إلى التداوي نفسه، كما لو كان جرحاً بسيطاً يزول بمرور الوقت بلا حاجة إلى علاج، أو كان مرضه قابلاً للتحمّل أو أراد استخدام الخمر لأجل مزيد من العافية وعجلة في النهوض من المرض، لا لوقف تدهور حالته الصحيّة.

أمّا في غير هاتين الحالتين، فيجوز - وفقاً لجماعة من الفقهاء - تناول الخمر والتداوي بها، علماً أنّ الكلام في التداوي لا في إنقاذ النفس التي تشرف على الموت عطشاً مثلاً، فهذا خارج عن ظواهر الروايات الواردة في التداوي خاصّة. نعم ورد بعضها مطلقاً لكلّ مضطرّ كما تقدّم. وفي ظنيّ أنّ هذه الروايات جاءت في سياق محاصرة ظاهرة المسكرات التي كانت منتشرة في العصر العباسي، حتى اعتُبرت علاجاً للأطباء، فأرادت أن تنهى عن مطلق الاقتراب منها بحجج واهية، وأن تنبّه إلى وجود بدائل طبيّة، وإلى ضرورة تجنّب الخمر مطلقاً، لهذا ورد في إحدى الروايات النهي عن النظر إليها، فأريد محاصرة تداول الخمر بحجّة أنّ فيه منافع، فأنت هذه النصوص التي نرى القدر المتيقّن منها هو الحالتين المتقدّمتين، أمّا لو كانت حياة الإنسان

متوقِّفةً على التداوي بالخمر لا غير، أو كان خروجه من مرضٍ عضال يلزم من بقائه فيه الضرر والاضطرار والخرج والشدة، فإنَّ نصوص النفي هذه نصوصٌ امتنانية نراها محكمة في المقام، وهذا كلُّه ينفَعنا في فهم درجات التشدّد في بعض الأمور.

وعلى أيّة حال، فالاضطرار من الموارد التي تجيز للإنسان تناول ما هو محرّم شرعاً، وتفصيل البحث في التداوي بالخمر والمحرمات سيأتي في محلّه من هذا الكتاب إن شاء الله.

### فلسفة الربط القرآني بين حكم الاضطرار وصفة «الغفور الرحيم» في الله سبحانه

لاحظنا أنّ الآيات عندما تتحدّث عن الترخيص في تناول الأطعمة المحرّمة، ترفق ذلك بمثل تعبير: «إنَّ الله غفورٌ رحيم» ونحو ذلك، وهنا سؤال عن الربط المتكرّر بين الأمرين؟ يمكن طرح احتمالات هنا، أبرزها:

الاحتمال الأوّل: إنّه يدلّ على أنّ ملاك الحكم موجودٌ في صورة الاضطرار<sup>(١)</sup>، وكأنّ حرمة هذه الأطعمة ما تزال قائمةً في حال الاضطرار، غاية الأمر أنّ التخفيف الإلهي والرحمة الإلهية هما اللتان نجّتا هذا المضطرّ من الملاحقة والعقوبة.

ولعلّ هذا الأمر يشي بأنّ المضطرّ إذا أمكنه أن يترك هذه الأطعمة ويحتمل الأذى اللاحق به أو الضرر اللاحق به كان في ذلك تحصيلٌ لملاك التحريم، بمعنى دفع للمفسدة ما لم يتورّط في حكمٍ شرعيٍّ آخر يقتضي إلزاماً، كتلف نفسه.

الاحتمال الثاني: وهو يقع في مقابل الأوّل تماماً، إذ قد يقال بأنّ تعبير «الغفور الرحيم» لا يفيد بقاء الحكم هنا؛ إذ آية سورة المائدة تتحدّث عن المخمصة التي ينصرف الذهن في موردها إلى حال الخوف من الموت والضرر الشديد بسبب الجوع، فكيف يكون مرادُه بقاء حكم حرمة الأكل مع أنّ مفسدة قتل النفس وإتلافها أعظم؟! فلا بد وأن يُفهم من هاتين الصفتين الإلهيتين: أنّ الله تعالى لرحمته بعباده يُسقط هذا الحكم، أي فمن اضطرّ جاز له ذلك، وهذا التجاوز منه سبحانه إنّما نشأ من رحمته التي خفّف بموجبها هذا الحكم، وإلا فقد كان بإمكانه

(١) رأيت بعد ذلك أنّ بعض المفسرين ذكر هذا الأمر مثل: الطباطبائي، الميزان ١: ٤٢٦.



وضع هذا الحكم، فالوصفان يرجعان إلى إرادة المولى التيسير والتخفيف رحمةً منه، وإلا فقد كان بمقدوره - وهو مالك العباد - أن يفرض الحكم ولو أدى إلى هلاكهم؛ لكن جانب الرحمة والتسهيل هو الذي غلب هنا. ويشهد لذلك قوله: «فلا إثم عليه» الظاهر في نفي وجود حكم؛ لأن انتفاء المعصية كاشف عن انتفاء الحكم؛ إذ المعصية ليست إلا مخالفة أحكام المولى.

ويجاء عن الاحتمال الثاني بأن هذا الأمر يمكن فهمه في سياق وصف الرحمة؛ لكنه غير واضح في سياق وصف المغفرة الظاهر قرآنيًا في وجود ذنب أو مخالفة ارتكبت فيما غفرها الله وسترها، وأما كلمة «الإثم» فتعني هنا الضرر والعقاب كما بينا معناها اللغوي عند الحديث عن آية الخمر، وأصل وجود الحكم ولو أدى إلى الهلاك معقولٌ ثبوتًا، لاسيما مع رفع المؤاخذة.

الاحتمال الثالث: قد يُفهم هذان الوصفان في سياقٍ آخر، وهو سياق المقارنة بين حالتني: البغي والعدوان (التجاوز) وعدمها، فإن الآية كأنها أرادت أن تقول بأنه في حالة الاضطرار يجوز الأكل، لكنّ الباغي والعادي لا يُغفر له لو أكل، بخلاف غيرهما، فإنهم لو أكلوا فلا يلاحقون بعتابٍ أو ذنب؛ لأنّ الحكم منتفٍ فيهم، فوصف الرحمة والمغفرة لا يراد منه وجود الحكم في حال الاضطرار، بل يراد منه أن المولى يغض عن المضطرّ، لكن لو كان عاديًا فإنه ولو أسقط الحكم عنه لكنه لا يُسقط عنه العقاب، فالوصفان تعريضٌ بالباغي والعادي، وكأنّ الآيات تقول - صارفةً النظر عن خصوصية الأحكام -: إن الله لا يؤاخذ ولا يعاقب المضطرّ على أكله للحرام الأويّ إلا إذا كان باغيًا فيُعاقب، فلا نظر لوجود الحكم وعدمه، بل النظر للمؤاخذة وعدمها.

وعلى أية حال، فسواء فهمنا من تكرار هذين الوصفين الإلهيين أنّ الحكم موجودٌ، لكنّ العقاب غير موجود رحمةً من الله، وأنّه لو أمكن للمضطرّ التلافي والتحمّل كان ذلك منه امتثالاً لحكم قائم أو ملاكٍ كذلك، أو فهمنا من تكرّر هذين الوصفين شيئاً آخر ككون الرحمة خلف إلغاء الحكم أو كون نظر الآية للتمييز بين الباغي وغيره، فإنّ المضطرّ يمكنه تناول هذه الأطعمة المحرّمة، لكنّ هذا لا يشمل سائر الأطعمة المحرّمة في حال الاضطرار، كتلك التي تثبت بالسنة الشريفة؛ إذ نظر الآيات إلى هذه الأطعمة الخاصة المتكرّرة فيها، فلو بنينا على بقاء الحكم وانتفاء العقاب نتيجة تركيب الآيات والأوصاف، فلا يُجرز الأمر عينه في سائر

المحرّمات أو الأطعمة، إلا بإلغاء الخصوصية.

### الباغي والعادي، شرح المفهوم وتحليل المعنى والمراد

إذا تجاوزنا موضوع الاضطرار إلى موضوع الاستثناء الذي وقع فيه، فسوف نلاحظ عناوين تكرر في الآيات الأربع وهما: الباغي والعادي، ولا بدّ لنا من فهم حقيقة هذين العنوانين.

والبحث فيها تارة يقع على المستوى القرآني الصرف، وأخرى على المستوى الحديثي وما فسّرت به السنّة هذين الوصفين، فهنا مرحلتان:

#### ١. المستوى القرآني في تشريح دلالات «الباغي والعادي»

المرحلة الأولى من البحث هنا هي البحث القرآني الصرف، وفي هذه المرحلة يمكن تصوّر معنى الباغي والعادي هنا بأكثر من وجه:

##### ١.١. مفهوم الظلم وتعدي الحدّ

التفسير الأوّل: أن يُراد بالباغي الظالم؛ لأنّ البغي بمعنى الظلم، فيما يراد بالعادي من تعدّد الحدّ وتجاوزه، فيكون معنى الآية: إنّ من يضطرّ ولا يكون اضطراره ناشئاً عن قيامه بظلم أو قيامه بتعدّد وتخطّ عن ما له وعن حقوقه المشروعة، فيجوز له الأكل، أمّا لو اضطرّ بسبب كونه يمارس الظلم، كما لو خرج بجيشٍ إلى مدينةٍ ليقتل أهلها ويظلمهم، فأصيب بالجفاف والجوع في الطريق، أو خرج بسبب تعديّه على حكمٍ من أحكام الله، كمن سافر لمعصيةٍ مثل صيد اللهب - على قولٍ - فإنّ هذين لا يجوز لهما الأكل، ولو أكلا فسوف يعاقبان عند الله تعالى<sup>(١)</sup>.

وهذا التفسير معقول في حدّ نفسه، وتستدعيه حالة وقوع ﴿غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ حالاً في الآيات جميعاً، والباغي - بقريته عادٍ - يُفهم في سياق معنى الظلم والعدوان، وسننظر في الاحتمالات التفسيرية الأخرى، لنرى هل سيجرّح عليه تفسير آخر أو لا؟

(١) انظر: الميزان ١: ٤٢٦.

## ٢٠١. مفهوم الطلب وتعدي الحد

التفسير الثاني: أن يكون المراد بالباغي «الطالب»، من قولنا: بغى هذا الأمر أي أرادَه وطلبه، والمقصود من الطالب هنا هو طالب اللذة، وعليه فيكون المعنى: لا يحق للمضطرّ الأكل إذا أراد اللذة منه، بل يأكل بقدر، ويقصد رفع اضطراره، لا للتلذذ والتفكّه. أمّا العادي، فهو المتجاوز للحدّ - كما في التفسير الأوّل - لكن يراد منه من يأكل متجاوزاً حدّ الضرورة.

وعليه فيكون معنى الآيات: إنّ المضطرّ يجوز له الأكل، لكن لا يجوز له الأكل لغير رفع الضرورة، بحيث يأكل للذة أو يأكل أزيد من مقدار الحاجة، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها<sup>(١)</sup>. وهذا التفسير هو المنسوب إلى الحسن وقتادة ومجاهد والربيع وابن زيد أيضاً<sup>(٢)</sup>، كما نسبة الفخر الرازي إلى الإمام أبي حنيفة<sup>(٣)</sup>.

والفرق بين التفسير الأوّل والثاني أنّ الأوّل يجعل القيدتين صورتين من صور الاضطرار، فيما الثاني يجعلهما صورتين من صور الأكل حال الاضطرار، كما أنّ نتيجة الأوّل تحريم الأكل ولو لزم منه الموت والضرر، بعكس الثاني فهو يميز الأكل في مطلق حالات الاضطرار، غاية بقيود في كيفية الأكل نفسه لا غير.

إلا أنّ هذا التفسير قد يُسجّل عليه أنّه - مع إمكانه - غير واضح من الناحية اللغوية؛ لأنّ المفروض أنّ «غير باغ ولا عاد» وقعت حالاً في الجملة للاضطرار، فالمعنى هو: المضطرّ حال كون هذا المضطر غير باغ ولا عادٍ، فاضطراره جاء حال البغي والتعدي تارةً وحال عدمها أخرى، وهذا ما يجعل الاضطرار ضمن حال البغي وعدمه، لا أنه يجعل البغي ضمن حال الاضطرار؛ إذ على المعنى المذكور هنا سيصبح المراد: لو اضطرّ جاز له الأكل إلا إذا كان طالباً للذة أو متجاوزاً الحدّ فلا يجوز له الأكل، مع أنّ متجاوز الحدّ يجوز له الأكل ضمن الحدّ وإنّما الحرام هو الزيادة. ولو كان معنى الآية ما قيل هنا للزم أن يقال: المضطر له الأكل غير باغ ولا

(١) انظر: الشيرازي، الأمثل ١: ٤٨٦ - ٤٨٧، و٤٩٤: ٤.

(٢) انظر: مجمع البيان ١: ٤٦٩؛ والبيان ٢: ٨٦.

(٣) انظر: التفسير الكبير ٥: ٢٠١.

عاد، لا أن يقول: المضطر غير باغ ولا عاد يجوز له الأكل، فليلاحظ جيداً، إذ الحال في الأوّل حالٌ من الأكل عند الضرورة وهو المتناسب مع هذا التفسير، فيما الحال في الثاني حالٌ من الاضطرار، فيكون متناسباً مع التفسير الأوّل المتقدم.

يضاف إلى ذلك، أنّنا لم نفهم الوجه في حرمة رفع الاضطرار بأكل الطعام عن لذّة وطلباً لها، فلماذا يكون هذا حراماً؟! ليس لهذا معنى إلا أن يكون الأكل عن رغبته في التلذذ مقابل الأكل لرفع الاضطرار، فيحصل ضربٌ من التقابل بين رفع الاضطرار وحالة اللذّة، وهذا ما يشي بأنّ الباغي عندما أكل لم يأكل لرفع الضرورة، وكأنّ الضرورة منعدمة في مورده، وهذا مخالفٌ لسياق الآية. وخصوصيّة القصد غير واضحة، علماً أنّ متعلّق البغي، وأنّه اللذّة، ليس موجوداً في الآية.

واللافت للنظر أنّ بعض من أخذ بهذا التفسير أعقب كلامه بأنّه قد ذكر المفسّرون أنّ الآية تشمل الباغي على الإمام والمسافر سفر معصية، مما يفهم منه الموافقة أو يستوحى ذلك، بل قد صرّح في موضعٍ بأنّها تنسجم مع المفهوم الكلّي للآية انسجاماً كاملاً<sup>(١)</sup>.. مع أنّ المفروض أن يكون تفسيره مابيناً لتطبيق الآية على سفر المعصية أو البغي على الإمام!

ولهذا ينقل الفخر الرازي جدلاً بين الشافعي وأبي حنيفة حول المسافر سفر المعصية، ففيما فهم الشافعي من الآية الوجه التفسيري الأوّل هنا، لم يرخص لمسافر المعصية في الأكل عند الاضطرار، فيما رخص له أبو حنيفة في هذه الحال؛ لأنّه مضطرّ غير باغ ولا عاد في الأكل<sup>(٢)</sup>، وهذا يكشف عن عدم إمكانية الجمع، وأنّهم فهموا ما فهمناه.

وعليه، فيبدو لي أنّ هذا التفسير غير راجح من الناحية الدلالية واللغوية والسياقية، ويعزّز ذلك آية سورة المائدة؛ لأنّ قوله: «غير متجانفٍ لإثم»، حال من المضطر، وتعني فمن اضطرّ حال كونه غير متمايل لمعصية أو فساد، فإنّ الله غفور رحيم، أمّا على هذا التفسير الثاني هنا فلا بدّ من التقدير بأن نقول: فمن اضطرّ فأكل غير متجانفٍ لإثم، وهو خلاف الظاهر.

قد تقول: إنّ الدلالة اللغوية والسياقية ترجّح التفسير الأوّل على الثاني؛ لكنّ العقل وأدلة

(١) الأمل ٤: ٤٩٥، وانظر: المصدر نفسه ١: ٤٨٦ - ٤٨٧.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٥: ٢٠١.

## الفصل الأول: الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة..... ٢٦١

الشرع يحكم أن يتناول الطعام المحرّم، غاية الأمر أنّه عندما يكون بصدد رفع اضطراره يلزمه أن يتقيّد بعدم التعدي ونحو ذلك، وهذا المعنى منسجم مع العقل والبناء العقلاني ومع عمومات الشرع ومزاجه، أمّا على المعنى الأوّل فيلزم أنّ الباغي والعادي أو مطلق المتجانف لإثم، لا يجوز لهما الأكل، حيث استثنى من الاستثناء في الآيات، والاستثناء من الاستثناء معناه لحوق حكم المستثنى منه الأوّل لهما، وهو الحرمة، مع أنّ حالات الاضطرار - لاسيما في المجاعة - قد تفضي إلى الموت والهلاك المنهيين عنهما بنصّ الكتاب والسنة وبمنطق العقل والعقلاء كما تقدّم، فكيف يمكن فهم هذه الآيات على أنها تحدّد الرخصة في الأكل لغير الباغي والعادي؟! وهل يجوز أن يقال بأنّ عليهما ترك الأكل حتى الموت؟!!

وقد يجاب:

أولاً: إنّ كما حكم الله على بني إسرائيل بأن يقتلوا أنفسهم - بناء على تفسيرها بقتل كلّ واحدٍ نفسه، بل ربما حتى بالمعنى الثاني - يمكن أن يحكم على من ارتكب ظلماً بمثل هذا، ولا استحالة في الأمر، وإذا بُنيت الأحكام على مصالح مجهولة أحياناً ودلّ النصّ على ذلك هنا، لزم الانصياع، وليس هذا من مخالفة حكم العقل، فالعقل يحكم بحرمة إهلاك الإنسان نفسه، لكنّ الشرع أوجب الجهاد الذي يعرّض الإنسان فيه نفسه للتهلكة. وعدم تناسب الجزاء مع الذنب إشكالٌ لو تمّ فهو موجود في قصّة بني إسرائيل أيضاً. وقد أفتى بعض الفقهاء بوجوب أن يقتل الإنسان نفسه في بعض الأحيان، كما في حالة الباغي على الإمام<sup>(١)</sup>، أو في بعض موارد العمليّات الاستشهادية.

وليس هذا المورد من موارد عرض الحديث على الكتاب لتقديم نقد متني يعطي ريباً، بل هو علاقة نصّ كتابي بآخر، فما قلناه في موضوع التداوي بالخمير ليس فيه خاصية الاضطرار بسوء الاختيار فتأمل ولاحظ جيّداً.

ثانياً: إنّ نسبة هذه الآيات إلى العمومات هي نسبة الخاصّ إلى العام، وهو خاصّ موضوعي

(١) انظر - على سبيل المثال -: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٨.

وليس حكماً فقط. ومقتضى القاعدة هو الترخيص في حال الاضطرار إلا في هذه الحال، وأيّ مانع من ذلك ونحن لا نعرف تمام المصالح والمفاسد، فلعلّ المولى متشدّد جداً في هذه الأَطعمة. ثالثاً: ما جاء في الاحتمالات التي قلناها مطلع البحث هنا حول تعبير الآية الكريمة بالغفور الرحيم، حيث يمكننا القول:

أ - إنّ الحكم التحريمي هنا لا يسقط في صورة الاضطرار إلى الشيء بل يظلّ قائماً، غاية الأمر أنّ المولى سبحانه لا يحاسب عليه رحمةً منه ومغفرة، وأمّا الباغي فيحاسبه عليه؛ لأنه اضطرّ بسوء اختياره وتقصيره وظلمه وعدوانه.

ب - إنّ هذا الحكم لا يعارض الحكم بحرمة قتل النفس أو الإضرار بها؛ حتى يلغيه الحكم الثاني من رأس؛ لأنّ دليل حرمة قتل النفس ظاهرٌ في حرمة تعريض الإنسان نفسه للموت في غير حالة ما إذا أراد المولى منه ذلك، كما في الجهاد، فإذا جعل المولى حكماً كان خارجاً عن الحكم العام الذي هو حرمة قتل النفس؛ لكونه أخصّ منه.

ج - إنّ رفع ما اضطرّوا إليه هو رفع مؤاخذة لا رفع التكليف ونفيه واقعاً؛ وإلا لزم ارتفاع الحكم الواقعي أيضاً في حال الجهل؛ لأنّ حديث الرفع يشمل الاثنين معاً، فرفع ما اضطرّوا إليه يمكن فهمه في سياق رفع المؤاخذة مع بقاء الحكم الشرعي على حاله، وهذا ما تعطيه الآية هنا، ورفع المؤاخذة مع بقاء الحكم الشرعي لبقاء موضوعه ومورده يلغي كلّ مظاهر القبح عن الله تعالى، ولا مانع من بقاء الحكم لبقاء ملاكته وعدم زواله ولو في حال الاضطرار حيث قلنا بأنّ دليل قتل النفس أو إضرارها محرّم قتلها لا لامتنال حكم شرعي، بل لإقدام الإنسان على قتل نفسه فهو منصرف عن دعوة المولى له لقتل نفسه.

د - لا يبعد القول بأنّ الباغي والعادي يلحقها حكمان: وجوب حفظ النفس، وحرمة الأكل، ويتزاحمان فيقدّم الأهم ملاكاً بحكم العقل في باب التزاحم، بخلاف غيرهما فإنّ حرمة الأكل تسقط بالاضطرار، ولو لم يصل إلى حدّ الموت لو ترك الأكل.

وهذه الأجوبة معقولة ثبوتاً، لكن ما قبل الأخير منها غير كافٍ؛ فإنّ دليل نفي الاضطرار ولو كان ظاهره - جديلاً - نفي المؤاخذة لا نفي الحكم، إلا أنّ دليل نفي الضرر ودليل نفي

الحرج - لاسيما دليل نفي الضرر - دالان في المقام على نفي أصل وجود حكم ضرري أو حرجي في الشرع، لا على نفي المؤاخذة على حكم قائم وموجود في شرع الله تعالى. كما أن الأخير منها سوف يأتي ما يرتبط به قريباً، فانتظر. وعليه، فإذا دار الأمر بن التفسير الأول والثاني للآية، فإن الأرجح هو التفسير الأول، والمرجح الخارجي غير متعين، بعد إمكان إلزام المولى العبد العاصي بحكم ولو لزم منه ضرره؛ لمصالح مجهولة أو نوعيّة، تماماً كما في الضرر المالي في الخمس والزكاة أو الضرر البدني كما في الجهاد والحرب.

### ٣.١. العادي والباغي بمثابة «بدل وتفسير» للمضطرّ

التفسير الثالث: أن يقال بأن «غير باغ ولا عاد» كالبديل من قوله (اضطرّ) وفي مقام شرح هذه الكلمة، فهو يريد أن يشرح من هو المضطرّ فيقول بأنّ المضطرّ هو الذي يأكل غير مريد للأكل ولا متجاوزٍ لشيء، وإنّما هو ذلك الشخص الذي يُقهر ويُجأ إلى ارتكاب هذا الفعل، أمّا من يرتكب هذا الفعل لأنّه يريد ذلك أو يرتكبه لأنه متعدّد على الحدود الشرعيّة مرتكب للمحرّم.. فهذا لم يُقهر بل هو أراد ذلك، فيكون المعنى: أما الذي يضطرّ - وهو الذي تفرض الضرورة عليه الأكل وهو لم يقصده ولم يطلبه ليتعدّى بذلك حدود الله تعالى - فهذا يجوز له الأكل.

وهذا المعنى يمكن فهمه أيضاً في آية سورة المائدة؛ فإنّ الآية تريد أن تقول: من وقع في الاضطرار الذي تسببه المخمصة وهو لا يريد ولا يميل إلى ارتكاب الإثم والعدوان على أحكام الله فهو معذور.

وبهذا تكون الجملة الحالية من الحال المؤكّدة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: ٦٠)، فإنّ الإفساد هو معنى «لا تعثوا».

وما يعزّز هذا المعنى من وجهة نظري أنّ صيغة الاضطرار قد جاءت في جميع الآيات مبنيةً للمجهول والمفعول (اضطرّ) وليس (اضطرّ)، مما يعطي دلالة أكثر تأكيداً على أنّ الحاجة فرضت عليه فرضاً، ولم يكن يريد الأكل، ولا أنّه يريد تخطّي أحكام الله سبحانه.

وبهذا المعنى تزول كلّ المشاكل المفترضة في هذه الآيات الكريمة.  
وكلمة البغي لها معنيان لغةً: طلب الشيء<sup>(١)</sup>، وتجاوز الحدّ<sup>(٢)</sup>، وسمّي الظلم بغيّاً؛ لأنّ فيه تجاوز الحدّ على المظلوم:

فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل للبغي فسيكون المعنى: من اضطرّ حال كونه غير مریدٍ للشيء، بل أُجبر وفرضته الظروف عليه، وحال كونه غير متعدّد على حدود الله في هذا الأكل، بل فرضته الظروف القاهرة عليه.. فحكمه كذا وكذا.

وأما إذا أخذنا بالمعنى الثاني للبغي، فسيصبح معنى الآية في الباغي والعادي واحداً، ويعطي التأكيد في التأكيد، أي فمن اضطر لا يريد تجاوز شرع الله، بل فرضت الظروف عليه ذلك، فإنّ الله غفور رحيم.

وأما إذا قلنا بما يلوح من كلام الراغب الإصفهاني، من إرجاع المعنيين معاً في البغي إلى معنى واحد، وهو طلب تجاوز الاقتصاد<sup>(٣)</sup> والاعتدال، فيصبح الأمر أوضح وموجباً لترادف كلمتي: الباغي والعادي تقريباً.

والأرجح بنظري القاصر هو المعنى الثالث الذي لم يظهر لي من قال به<sup>(٤)</sup>، وبه ترتفع جميع التساؤلات السابقة، عدا وصف المغفرة في الآية الكريمة، وهو الوصف الذي تُطالب التفسير جميعها بحلّه. وما أراه الأقرب فيه أن يكون المراد: فمن اضطرّ فأكل فإنّ الله لا يؤاخذ به فعل؛ لأنّ ما فعله هو معذورٌ فيه، فلا يظنّ ظانّ أنّ الله سبحانه سيعاقبه فيستثقل الأكل، بل إنّ الله لا يؤاخذ على أكله ما هو حرام واقعاً في حال الاضطرار؛ لأنّه رحيم.

وليس أمام هذا التفسير الذي نرجّحه، ونراه قادراً متيقناً في دلالة الآية الكريمة.. ليس أمامه

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ١: ٢٧١؛ ولسان العرب ١: ٤٥٦، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ (التوبة: ٤٨).

(٢) المصباح المنير: ٥٧.

(٣) المفردات: ١٣٦.

(٤) عثرت فيما بعد على كلام للمحقّق النجفي (١٢٦٦هـ) يذهب أو يميل فيه إلى هذا التفسير، فانظر: جواهر الكلام ٣٦: ٤٢٨؛ وقد تبعه على ذلك بعض العلماء، مثل السيّد محمد حسين فضل الله في كتابه فقّه الأَطعمة والأشربة: ٢١٢-٢١٣.



مشكلة إلا الحديث الشريف، فإذا تمت الروايات لزم الأخذ بالتفسير الأوّل المنسجم معها - لأنّ ترجيحنا للتفسير الثالث ليس من باب الاستظهار الواضح، بل من باب القدر المتيقّن من حيث الدلالة؛ لأنّ غير «التفسير البدلي» يعطي دلالةً إضافية لاستثناء الباغي والعادي، بخلاف التفسير البدلي - وإيكال حلّ الإشكاليّات المفترضة إلى ما تقدّم أو إلى أهله، وإلا بقينا على التفسير الثالث، كونه القدر المتيقّن من مجموع التفاسير المحتملة.

ولا ترد هنا أصالة التأسيس في الدلالة مقابل التوكيد، لو سلّمت، فإنّنا نعتبر أنّ هذا التوكيد جاء بهدف إيصال رسالة تبرير معذورية المضطرّ، وأنّ السبب في معذوريّته هو كونه غير باغ ولا عاد، فالتوكيد هنا ليس عبثياً أو لمحض التوكيد، بل فيه نكتة دلاليّة إضافية، وهذا لا يكون المورد من موارد ترجيح التأسيس على التوكيد، فتأمّل جيّداً.

### وقفه نقدية مع التمييز في الحكم بين الباغي على الإمام وباغي الصيد والعادي

ولابدّ لي أن أشير أخيراً إلى أنّ بعض العلماء ذكر أنّ الباغي على الإمام لو اضطرّ إلى أكل الحرام لم يجز له الأكل ولا يبعد شمول وجوب قتله لنفسه، أما باغي الصيد والعادي فيجب عليها عقلاً أكل الطعام المحرّم من باب وجوب ارتكاب أقلّ القبيحين ويعاقبان عليه<sup>(١)</sup>.

وأوضحه السيد تقي القمي بأنّ الاستفادة من الكتاب والسنة حرمة أكل الميتة للباغي والعادي ولو مع الضرورة، وعليه يكون اختيار أكل الحرام بحكم العقل من باب اختيار أقلّ القبيحين والمحدورين؛ إذ يجرم عليه الأكل، كما يجب عليه حفظ نفسه، فأقلّ المحذورين هو الأكل بمقدار سدّ الرمق<sup>(٢)</sup>.

ولكنّ هذه المسألة غير واضحة عندي إذا صيغت بهذه الطريقة؛ لأنّ المشكلة هنا إثباتية؛ فالآيات ظاهرة في مورد الاضطرار إلى الطعام الذي يغلب فيه أنّه من دونه سوف يموت، بل

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٨؛ والتبريزي، منهاج الصالحين ٢: ٤٤٣؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٣٩٩؛ والروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٦٥٤؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ٢: ٤٩٢؛ ومحسن الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٦ (والحكم بأقلّ القبيحين يشمل عنده الباغي)، وظاهر تعليقه السيّد باقر الصدر القبول بما جاء في متن منهاج الحكيم عدا مسألة الباغي.

(٢) القمي، مباني منهاج الصالحين ١٠: ٧٦٢.

تعبيرها بالمخمصة قويّ الدلالة هنا، فلو كان المولى يريد استثناء الباغي والعادي من قاعدة نفي الاضطرار في مثل المقام، فإنّ الفرد الغالب أو البارز هو حرمة الأكل المفضية إلى الموت، فكيف سكنت الآيات والروايات جميعاً عن هذه الحال لو كانت العبرة بقانون التزاحم حيث حفظ النفس - في غير الباغي على الإمام في الحد الأدنى - أوضح في القوة الملائكية من غيره؟! إنّ ما ذكره هؤلاء الفقهاء تامّ ثبوتاً، لكنّه مشكل إثباتاً، فعندما يقول لك شخص: إذا وقعت المجاعة جاز لك الأكل من لحم الخنزير، إلا إذا كنت عادياً فلا يجوز، فإنّ هذا اللسان يصعب معه إخراج حالة إفشاء عدم الأكل إلى الموت؛ لأنها الحالة الأبرز عند ترك الإنسان ما يضطرّ إليه من الطعام، فالقضية إثباتاً مشكلة عندي وإن كانت صحيحة وفق القواعد والله العالم.

هذا كلّه فضلاً عن عدم قيام دليل على وجوب قتل الباغي على الإمام لنفسه - وفقاً لبعض المعاصرين<sup>(١)</sup> - فإنّ وجوب قتلنا له لا يساوي وجوب قتله لنفسه بعد فرض أنّه تجب عليه التوبة، وأمّا بعد عدم توبته فلا دليل يُلزمه بقتله لنفسه.

## ٢. المستوى الحديثي في تحديد مفهوم «الباغي والعادي»

المرحلة الثانية هنا تقع في البحث الحديثي، حيث وردت عدّة روايات في تفسير مفردتي: الباغي والعادي في الآيات الكريمة، وعمدتها:

الرواية الأولى: مرسل محمد بن أبي نصر، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، قال: «الباغي الذي يخرج على الإمام، والعادي الذي يقطع الطريق، لا تحلّ له الميتة»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية واضحة الدلالة، رغم أنّ المحقّق الأردبيلي وصف المتن بأنّ فيه قصوراً<sup>(٣)</sup>، إلا

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الأئمة والأشربة: ٢١٠ - ٢١١.

(٢) الكافي ٦: ٢٦٥؛ ومعاني الأخبار: ٢١٣ - ٢١٤.

(٣) انظر: زبدة البيان: ٦٣٧؛ ولعلّ مراده أنّ الرواية لم تذكر عدا الميتة، فلا تشمل سائر المحرّمات، ما لم نقل بأنّ ذكر الميتة من باب الإشارة؛ لعدم الانفكاك في دلالة الآية الكريمة.

أنّ سندها في مصدرها مبتلى بالإرسال، ولا نرى حجة مراسيل البنظي، فضلاً عن أنّ السند في الكافي مبتلى أيضاً بسهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته.

الرواية الثانية: خبر عبد العظيم الحسيني، عن أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليه السلام، في رواية أنّه قال: فقلت له: يا ابن رسول الله، ما معنى قوله عزّ وجل: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾؟ قال: «العادي السارق، والباغي الذي يبغي الصيد بطراً أو هوأ لا ليعود به على عياله، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّاً هي حرام عليهما في حال الاضطرار، كما هي حرام عليهما في حال الاختيار..»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية تختلف عن سابقتها في الباغي، ففي العادي فسّره تلك بقاطع الطريق، وهذه فسّره بالسارق، والظاهر أنّ المراد واحد، حيث عروض الاضطرار يكون لقاطع الطريق الذي يقطع الطريق للسرقة عادةً، وأمّا في الباغي فتلك فسّره بالخارج على الإمام، وأمّا هذه فسّره بباغي صيد اللهو، مع أنّها يرجعان إلى جذرين لغويين إلا على رأي مثل الراغب الإصفهاني كما تقدّم.

وعلى آية حال، فسند هذه الرواية في تهذيب الأحكام جاء فيه سهل بن زياد، أمّا سندها في الفقيه فقد رواه بطريقه إلى عبد العظيم الحسيني، وهذا الطريق عندي ضعيف بمحمد بن موسى بن المتوكل وسهل بن زياد وغيرهما تماماً كضعف طريق الشيخ الطوسي إلى الحسيني.

الرواية الثالثة: خبر حماد بن عثمان، في قول الله عزّ وجل: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ قال: «الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّاً إليها، هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا في الصلاة»<sup>(٢)</sup>.

وطريق هذه الرواية في الكافي ضعيفٌ بمعلّى بن محمد الذي لم تثبت وثاقته عندنا، وكذلك الحال في أحد موضعَي التهذيب، لكنّها مروية في موضعٍ آخر في التهذيب بطريق الطوسي إلى الحسين بن سعيد، وهو طريق ضعّفناه في محله بالحسين بن الحسن بن أبان وأحمد بن محمد بن

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٣-٣٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٨٣-٨٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٣٩؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٢١٧-٢١٨؛ و٩: ٧٨-٧٩.

الحسن بن الوليد وابن أبي جيد.

لكن في الوسائل نقل الرواية عن الشيخ الطوسي في التهذيب بطريقه إلى أحمد بن محمد، عن الخثعمي، وهذا طريق صحيح، لكنني لم أعثر على هذا الطريق في التهذيب أساساً، بل قد أقرّ محققو الوسائل بأنهم لم يعثروا على هذا الطريق مع ورود الحديث في موضعين وبطريقين، فلعله من سهو قلم الشيخ الحرّ العاملي، فالخبر لا دليل يوجب الوثوق بصحّته السندية، وإن كان صحيحاً سنداً عند المشهور بمن فيهم أمثال السيد الخوئي؛ لتوثيقهم طريق الطوسي إلى الحسين بن سعيد الأهوازي.

الرواية الرابعة: مرسل الشيخ الصدوق، حيث قال: «وقد روي أن العادي اللصّ، والباغي الذي يبغي الصيد، لا يجوز لهما التقصير في السفر، ولا أكل الميتة في حال الاضطرار»<sup>(١)</sup>. وهذا الخبر مضافاً إلى إرساله بل انعدام سنده، وروايته بصيغة «وروي»، قد لا يكون غير الرواية الثالثة المتقدمة، فليس معلوماً أنه رواية جديدة أساساً.

الرواية الخامسة: مرسل الشيخين الطوسي والطبرسي، حيث قال الطبرسي في تفسيره أثناء ذكره تفسير الآية الكريمة ما نصّه: «غير باغٍ على إمام المسلمين ولا عادٍ بالمعصية طريق المحقّقين، وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله...»<sup>(٢)</sup>.  
والرواية:

أ - تحتمل كونها واحدة مما تقدّم؛ لأخذ الطبرسي لها من الطوسي الذي هو نقل لنا بعض الروايات المتقدمة.. كما تحتمل كونها نقلاً مضمونياً لخبر تفسير العسكري الآتي.  
ب - لا سند لها إطلاقاً.

الرواية السادسة: ما جاء في تفسير العياشي، مرفوعاً مرسلًا، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ قال: «الباغي: الظالم، والعادي: الغاصب»<sup>(٣)</sup>.  
والرواية واضحة الضعف السندي، علماً أنّها قد ترجع إلى ما تقدّم، فيراد من الظالم الباغي

(١) معاني الأخبار: ٢١٤؛ وانظر: الفقه الرضوي: ٢٠٨.

(٢) مجمع البيان: ١: ٤٧٦؛ والتبيان: ٢: ٨٦.

(٣) تفسير العياشي: ١: ٧٤؛ ومستدرک الوسائل: ١٦: ٢٠٠.

ومن الغاصب السارق.

الرواية السابعة: خبر التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري، حيث قال: «فمن اضطرَّ) إلى شيء من هذه المحرمات (غير باغٍ) وهو غير باغٍ عند الضرورة على إمام هدى، (ولا عاد) ولا معتد قوَال بالباطل في نبوة من ليس بنبيٍّ أو إمامة من ليس بإمام..»<sup>(١)</sup>.

والحديث ضعيف السند بعد ضعف سند هذا التفسير، مضافاً إلى أنه لم يتضح لي تفسير العادي، فهل لو قال شخص بإمامة غير الإمام الحق أو نبوة غير النبي الحق لا يلحقه حكم الاضطرار إلى الأطعمة المحرمة لو اضطرَّ إليها؟! ولو كان ثمة حكم من هذا القبيل لأثار تساؤلات واستفهامات، بينما لا نجد عيناً ولا أثراً له.

هذه هي روايات الباب، وهي جميعاً ضعيفة السند عندي، وأقصى ما يمكن إثبات سنده هو خبر حماد بن عثمان، وسائر الروايات يوجد بينها روايتان لا سند لهما أساساً، مضافاً إلى احتمال عود مجموع الروايات إلى الثلاثة الأولى في الحد الأعلى.

وهذا المقدار القليل من الروايات لا يحصل منه وثوق بالصدور واطمئنان، والذي هو الحجّة في باب الأخبار، لاسيما بعد معارضة مضمونها الموافق للتفسير الأوّل من التفاسير الثلاثة المتقدّمة، للمزاج العام في الشريعة الإسلامية التي خفّفت عن المضطرّ، فيكون المزاج العام - ولو كان مختزقاً بمثل حادثة بني إسرائيل - موجباً لضعف الوثوق بها ولو بدرجة معيّنة، إضافة إلى تحالفها فيما بينها - مع كونها في مقام تفسير الآية الكريمة، وليس لسانها لسان التطبيق - بين تفسير الباغي تارة بالخارج عن الإمام، وأخرى بمن يبغى الصيد لهواً أو بطراً، وثالثة بالظالم. وكذلك تفسير العادي تارة بمن يقطع الطريق، وأخرى بالسارق، وثالثة العادي بالمعصية طريق المحقّقين، ورابعة بالغاصب، وخامسة بالقوَال بالباطل.

بل قد يقال بأنّ مصطلح «الباغي» في سياقه السياسي (الباغي على الإمام) هو مصطلح متأخر في الثقافة الإسلامية، واستخدام هذا التعبير في البغاة غير معروف إطلاقاً في العصر النبويّ، بل هو نادر، ما لم نقل بأنّ هذه النصوص في مقام التوسعة (الحكومة بالمصطلح

(١) تفسير الإمام العسكري: ٥٨٥؛ ومستدرک الوسائل ١٦: ٢٠١.

الأصولي) في حكم الآية، لا في مقام التفسير المباشر.  
من هنا، فلم يثبت بوجهٍ معتبر التفسير الأول المتقدّم عبر الطريق الحديثي.  
والمحصّل أنّ التفسير الثالث هو الصحيح والأرجح، ويمثل مضمونه القدر المتيقّن من  
الآية الكريمة من حيث الدلالة.

## الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة

### خلاصات ونتائج

ما تقدّم كلّه كان عبارة عن خلاصة الكلام وما تيسّر من البحث عن الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة، وقد خلصنا إلى النتائج الآتية - وهو مهمّ النتائج - قرآناً:

#### النتيجة الأولى: حول الخمر والمسكر

إنّ غاية ما يُثبت لنا النصّ القرآني أنّ المحرّم هو الخمر الذي هو شراب العنب في قدره المتيقّن، إضافة إلى تحريم السُّكر لا مطلق المسكر، ولو لم يُسكر.

وقد قلنا بأنّ نصوص تحريم المسكر جاءت بنحو التدرّج لا بنحو الدفعة الواحدة، وأنّه لم يثبت وجود تحريم للخمر في مكّة المكرّمة أو من أوّل البعثة، وأنّ هناك آيات قرآنية تحدّثت عن الموضوع مع السكوت عن التحريم، لكننا لم نفهم من هذا السكوت ترخيصاً في شرب الخمر، فليس في القرآن ترخيصٌ في شرب الخمر، بل ثمة سكوت في بعض المواضع عنه، وفرقٌ بينهما. وقد رأينا أنّ الصورة التي يقدّمها القرآن الكريم عن الخمر ليست مطابقةً تماماً للصورة التي تقدّمها بعض نصوص السنّة الشريفة، فالقرآن مشكلته مع الخمر في عاقبتها ونتائجها، وليس في مادّتها، ولهذا أغرى المؤمنين في الجنّة بخمرٍ ليس فيها تلك الآثار والعيوب. وأنّ تحريم المشروب بعينه - لو تمّ - ليس إلا تحريماً ذرائعياً لسدّ الطريق، وأنّ التعليل الوارد في تحريم الخمر قابل لأن يضيّق الحكم ويوسّع تبعاً له.

#### النتيجة الثانية: حول قاعدة تحريم الخبائث

قلنا بأنّه لم يثبت تحريم عنوان اسمه الخبائث، حتى نأخذ بعمومه أو إطلاقه لتطبيقه على

موارده. بل الثابت هو أنّ ما حرّمه الله من الطعام والشراب هو خبيث، فلا توجد قاعدة قرآنيّة اسمها حرمة الخبائث.

وقد ذكرنا بهذه المناسبة أنّ قاعدة تحريم الخبائث تواجه مشكلة عميقة في مرجعيّة تعيين الخبيث من الطيّب، منفصلاً عن الأدلّة الشرعيّة نفسها في حليّة المأكول وحرّمته، ورأينا أنّ العرف الإنساني، ومرجعيّة الأعمّ الأغلب، ومرجعيّة ما تنفر منه الطباع لمساؤ ورؤيّة وأكلاً معاً، والعرف المدني مقابل القروي، والعرف العربي، وغير ذلك من المرجعيّات التي قيلت كلّها لا يمكنها أن تُسعفنا في الوصول إلى مفهوم واضح لفكرة الخبائث في مجال التطبيق.

#### النتيجة الثالثة: مجال المحرّمات الخاصّة المنصوصة

توصّلنا فيما سبق إلى أنّ القرآن نصّ على تحريم أعيانٍ بعينها، وهي:

١ - الميتة، وهي - وفقاً لما فهمناه - كلّ حيوانٍ مات حتف أنفه أو مات غير مذبوح، والمعنيّ بذلك أنّه مات بغير الطرق المتعارفة في القتل من الذبح والصيد. وبهذا لا يكون مطلق غير المدكّي شرعاً مصداقاً لعنوان الميتة المحرّمة في الكتاب العزيز.

٢ - لحم الخنزير البرّي مطلقاً - الإنسيّ منه والوحشي - دون سائر أجزائه. وقد قلنا بأنّ الخنزير عنوان على حيوان بعينه وليس صفةً للحم من أيّ حيوانٍ جاء، خلافاً لما تداوله بعض المعاصرين.

٣ - ما ذُبح لغير الله تعالى، وقد قلنا بأنّ المقدار المتيقّن من هذا العنوان في الكتاب العزيز هو ما يُجعل لغير الله ويقدم لغيره، أو يُذكر اسمُ غير الله عليه عن نيّة وقصد لذلك ولو لم يتمّ اعتقاد الألوهيّة فيه، بل جعلت له الذبيحة بقصد تحصيل بركته ودفع غضبه وما شابه ذلك تديناً، فالذبائح هي لله وحده، وعلى الأقلّ كان ذلك مثار احتياط شديد منّا.

أمّا ما أسميناه بـ «الذبح العلمانيّ»، وهو الذبح بلا ذكر اسم الله ولا غيره، ولا قصد غيره من آلهة أو غير ذلك، فلم نفهم من الكتاب العزيز ما يوضح تحريمه بشكلٍ جليّ.

٤ - الدم المسفوح، وهو المصبوب، وبهذا قلنا بأنّه لا يُفهم من القرآن تحريم مطلق الدم ولو كان مثل القطرة والقطرتين أو الدم الباقي في الذبيحة.



٥ - لقد فهمنا من النص القرآني حصره حرمة الأطعمة بهذه المذكورة دون غيرها.

#### النتيجة الرابعة: حول طعام البحر

وقد توصلنا فيه إلى وجود قانون قرآني عام في حلية طعام البحر وثاره مطلقاً، ورأينا أنّ هذا منسجمٌ مع إفادة الحصر في الأطعمة الخاصة.

#### النتيجة الخامسة: قاعدة الحلّ

لقد توصلنا إلى أنّه لم يثبت وجود قاعدة باسم قاعدة الحلّ أو الإباحة - بالحدّ الأعلى - يصلح مرجعاً فوقائياً ترخيصياً، بمعنى وجود دليل يثبت حلية مطلق التصرفات في المخلوقات إلا ما خرج بالدليل، فهذا شيء لم ينهض عليه دليل قرآني معتبر.

لكننا رأينا - تبعاً لإفادة الحصر في النصوص القرآنية - ثبوت قاعدة الحلّ بحدّها الأدنى، وهي التي تجري في باب الأطعمة والأشربة خاصة، بمعنى أنّ لدينا عاماً فوقائياً يثبت حلية جميع الأطعمة والأشربة إلا ما خرج بالدليل.

هذا كله إلى جانب أصالة البراءة عند تحقّق موضوعها.

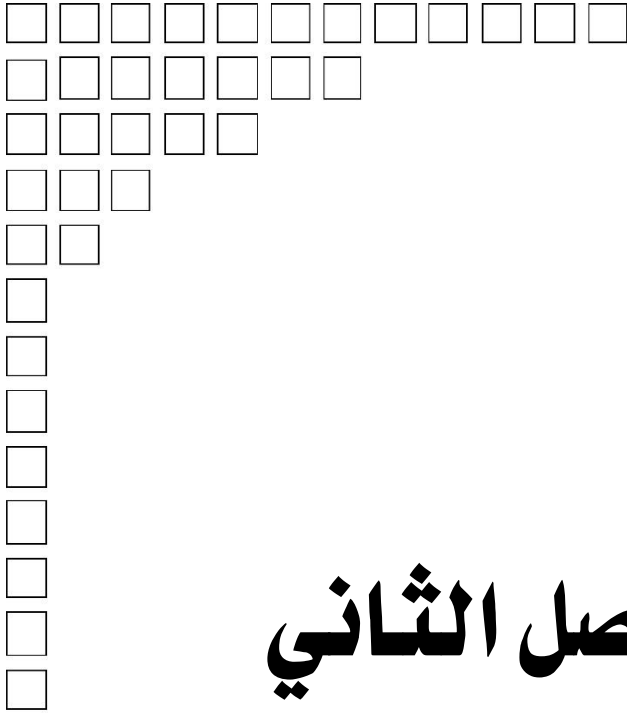
#### النتيجة السادسة: حول الحرمة العارضة

لقد رأينا أنّ القرآن الكريم يثبت حرمة عارضة على الأطعمة والأشربة المحلّلة، ومهمّ هذه الحرمة هو ما كان بملاك الضرر، لكننا قلنا بأنّ قاعدة حرمة الإضرار بالنفس لم تثبت سوى في الضرر البالغ حدّ الموت أو بعض ما هو في مستوى إتلاف عضوٍ أو طاقة، وأمّا غير ذلك فيحتاج لقرينة أو شاهد أو عنوان خاصّ في مورده.

#### النتيجة السابعة: حول الحلية العارضة

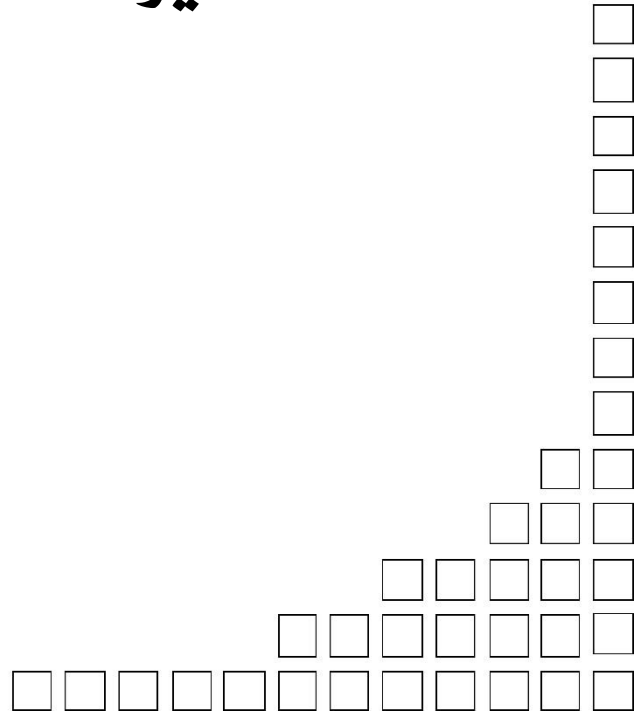
لقد رأينا أنّ القرآن الكريم يُثبت الحلية العارضة، وذلك في حالتي: الحرج والاضطرار، ولم نجد لهاتين الحاليتين أيّ استثناء خاصّ بباب الأطعمة، بما في ذلك الخمر والسُّكر، فهما مشمولان لدليل نفي الحرج وللاضطرار، كما أنّنا لم نتوصل قرآنيّاً إلى وجود استثناء في دليل الاضطرار في باب الأطعمة يُخرج بعض الأفراد باسم الباعث والعادي، أو يقيّد حالة تناول الطعام حال الاضطرار بقيّد عدم طلب اللذة فيه ونحو ذلك، نعم الضرورات تقدّر بقدرها.

وأما مع إقحام الحديث الشريف، فالموقف يختلف، لكنّه لم يثبت لنا نصّ موثوق بصدوره  
ووثوقاً أطمئنانياً يغيّر قناعتنا بمقدار دلالة النصوص القرآنيّة هنا.



# الفصل الثاني

## الحيوانات





## تمهيد في عرض المشهد الفقهي للأطعمة والأشربة

بعد أن انتهينا - بحمد الله - من الحديث عن الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة، من اللازم إكمال الحديث بالرجوع إلى سائر الأدلة الفقهية، خاصة منها السنة الشريفة؛ لنرى ما الذي يمكن رصده فيها من مواقف؛ لنقارن فيما أكدته من تشريعات الكتاب، وما أتت به مما ليس في الكتاب الكريم، بنحو سندرس فيه هل ما أتت به هذه الأدلة من النوع الثاني معارض للكتاب أو هو إضافة عليه؟

وقد اعتاد الفقهاء لدراسة فقه الأطعمة والأشربة على تقسيم البحث تحت ثلاثة عناوين:

١ - الحيوانات.

٢ - الجامدات.

٣ - المائعات.

في القسم الأول - أي الحيوانات - قسّموا البحث إلى ثلاثة فصول هي:

الحيوان البرّي، والحيوان البحري، وحيوان الجوّ والطيور.

أمّا في الحيوان البرّي، وقد يسمّونه البهائم، فتحدّثوا عن الحيوانات الأهلية وحلّلوا جملة منها - مع بعض الاختلافات المذهبية - كالإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير، ثم تحدّثوا عن الحيوانات الوحشية، ومما استعرضوه فيها كان الحديث عن حلية البقر وكبش الجبل والغزلان واليحمير، وعن حرمة السباع والقروود والسنجاب والسّمور والفنك والحزّ.. والحشرات بمعناها الواسع عندهم، كما حكموا بحلية الجراد.

هذا كلّه إضافة إلى الحرمة العارضة التي تكون من جلال الحيوانات أو وطئها أو ارتضاعها من خنزيرة أو شربها للمسكر، إلى جانب حرمة أكل كلّ من الكلب والخنزير والإنسان والميتة

ومطلق غير المذكى شرعاً.

كما بحثوا في مستثنيات الذبيحة ومحرماتها التي اختلف فيها وهي: القَصِيب، والأُنثِيَان، والطَّحَال، والفَرْثُ، والدَّم، والمثانة، والمرارة، والمشيمة، والفَرْج، والعَلْبَاء (عصبة ممتدة من العنق)، والنُّخَاع (وهو النخاع الشوكي)، والغُدَد، وخرزة الدماغ، والحدق. وقيل: أكثر من ذلك.

كما بحثوا في لبن الحيوان المحرم أكله بالذات، حيث المشهور حرمة شربه، وناقش فيه بعض المتأخرين، بل المحرم أكله بالعرض أيضاً كالجلال والشارب من لبن الخنزيرة وموطوء الإنسان، وأما لبن الإنسان (المرأة) فهو لغير الطفل حرام عند بعضهم، وإن أطلق بعض الفقهاء الحلية كالسيد الخوئي.

وأما في الحيوان البحري، فقد انقسم الحديث عندهم - تبعاً للروايات أيضاً - إلى قسمين:

١ - الحيوان البحري من غير السمك، ومثلوا له بفرس البحر وكلب البحر وبقر البحر ونجم البحر وقنديل البحر والأخطبوط والسرطان وغير ذلك، وهذا اشتهر بين الإمامية القول بتحريمه.

٢ - الحيوان البحري الذي يصدق عليه عنوان السمك، وهذا على نوعين: ما له فلس فهو حلال لو تمت تذكيتة، وما ليس له فلس فهو حرام على المشهور من فقه الإمامية، وحلال عند أهل السنة.

هذا، وقد تعرّضوا أيضاً لحكم بيض السمك، فذهب بعضهم إلى تبعيته في الحكم للحيوان الذي ينتسب إليه، وبعضهم فصل بين ما كان خشناً فحلال وغيره فحرام. بل بحثوا في مطلق البيوض والألبان.

أما الطيور، بل مطلق الحيوان الطائر وحيوان الجو، سواء كانت طيور بحر أو غابات أو أليفة أو كواسر، أو غيرها، فقد تحدّثوا - تبعاً للروايات - تارة عن عناوين معينة من الطيور، وأخرى عن معايير عامة:

أ - أما العناوين الخاصة المعينة، فكان منها الغراب الذي حرّمه جماعة بكل أنواعه، فيما أحلّه

آخرون كذلك، وبعضهم له تفصيل بين أنواعه.

وكان منها الخُفَّاش (الخشاف والوطواط)، والمشهور تحريمه عند الإمامية.

وكان منها الزنبور والذُّباب والبَقُّ والبُرغوث، والمعروف حرمتها.

وكان منها الطاووس الذي اشتهر تحريمه، وخالف فيه جماعة فأحلَّوه، مثل السيد محمد باقر

الصدر.

هذا، وهناك بعض الطيور المحللة التي حكموا بكَراهة أكلها على المشهور كالحُطَّاف

واهْدُهُد والقُبْرَة والحَبَّارَى والصُّرْد والصُّوَام والشَّقِرَّاق (الشَّقِرَّاق) والفاخية.

يُشار إلى أن طيوراً بعينها نصَّ الفقهاء على جوازها مستندين أحياناً للروايات، مثل الحمام

والحَجَل (والقَبْج) والدَّرَّاج والقَطَا والطَّيْهُوج والدَّجَّاج والكُرَّوان والكُرْكبي والنَّعامَة.

ب - وأما العناوين العامة، فهي:

١ - الطير الذي له مخلب ويعدو على غيره، والمشهور حرمة، وهو ما يقابل السباع في البر،

كالبَازِي والصَّقْر والعُقَاب والشَّاهِين والباشق والنَّسْر والرَّخْمَة والبُغَاث، وبعبارة أخرى: سباع

الجوِّ وكواسره.

٢ - الصفيف والديفيف، فكل ما كان صفيفه أكثر من دفيفه، فهو حرام على المشهور،

وبالعكس فهو حلال عندهم. واختلفوا في متساوي الصفيف والديفيف على قولين.

٣ - الحَوْصَلَة والقَانِصَة والصَّيْصِيَّة (الصَّيْصِيَّة)، فما ليس فيه واحدٌ منها فهو حرام، وما فيه

أحدها فهو حلال على المشهور. وقد قالوا بأنَّ الحَوْصَلَة بمنزلة المعدة في الإنسان يجمع فيها

الأكل قريباً من الفم، والقانصة بمنزلة المصارين أو الكرش في غير الطير، وأما الصيضية فهي

كالشوكة الخارجة خلف رجل الطائر تمتاز عن الكف.

هذا، وهناك عنوان مهمّ ورد في الروايات وطبّق على بعض الحيوانات البرية أو الجوية، أو

البحرية، وهو عنوان المسوخ (جمع مسيخ)، والذي اختلف في مصاديقها تبعاً للروايات ودائرة

حجيتها، ومن المسوخ التي هي محرّمة على بعض الآراء: القِرْد، والخنزير، والخُفَّاش، والذئب،

والدُّب، والفيل، والدُّعْمُوص، والجُرَيْث، والعُقْرَب، والعنكبوت، والقنقذ، والأرنب،

والصَّبِّ، والفأرة، والوَزَغ، وغير ذلك.

هذا كلّه في القسم الأوّل من الأئمة، وهو الحيوانات بأنواعها.

أما القسم الثاني - أي الجامد - فقد ذكروا فيه عدّة أشياء:

١ - الأعيان النجسة أو المتنجّسة، كالغائط والكلب والخنزير والجلال ونحو ذلك.

٢ - الطين، وقد ورد التشدّد فيه، مع استثناء مقدار معين للإستشفاء من طين قبر الإمام الحسين عليه السلام، وكذا الطين الأرمني، ولكنهم لم يحرّموا غير الطين إذا لم يكن مضرّاً، كالمعادن والأحجار والأشجار ..

٣ - السموم وما يضرّ بالبدن.

٣ - المسكرات الجامدة.

وأما القسم الثالث - أي المائع - فقد ذكروا فيه تبعاً للنصوص عدة أنواع محرّمة، أبرزها:

١ - الخمر، بل كلّ مسكرٍ مطلقاً، والنيذ، والبِتْع (من العسل)، والفَضِيخ (من البُسْر والتمر)، والنَّقِيع (من الزبيب)، والمِزْر (من الشعير)، ما دام كثيرها مسكراً، وكذا الفُقَّاع الملحق بالخمر. وألحقوا بذلك في الحكم على المشهور العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، بل ذهب بعضهم إلى حرمة العصير امغلي حتى مع صيرورته دبساً في بعض الحالات.

٢ - الدم، عدا المتخلف في الذبيحة التابع لها، ووقع كلام بينهم في غير المسفوح.

٣ - النجاسات المائعة كالمنيّ والبول والدم والمسكرات، والفُقَّاع، وكذا عرق الجنب من الحرام، وعرق الإبل الجلالة، على القول بنجاستها.

وكذا المائعات المتنجّسة. بل حرّموا مطلق بول الحيوان غير مأكول اللحم، بل مأكول اللحم على المشهور، واستثنى بعضهم بول الإبل للإستشفاء.

هذه خلاصة موجزة عن فقه الأئمة والأشربة خاصّة عند الإمامية<sup>(١)</sup>، وغالبه مستند إلى السنّة الشريفة، وبعضه مستند إلى القرآن بناءً على قاعدة تحريم كلّ خبيث.

وقد أشار بعض الفقهاء - بمناسبة الحديث عن فقه الأئمة والأشربة - إلى حكم المضطرّ،

(١) لمزيد اطلاع وتوصيف للمشهد عند أهل السنّة، انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٦: ٢١ - ١٠.



وكذا حكم الجلوس على مائدة فيها المسكر أو يشرب عليها المسكر، حيث حرّموه، مضافاً إلى بعض آداب المائدة كالتسمية قبل الطعام، والحمد بعده، وغسل اليدين، وغير ذلك.

ومن الواضح الجليّ أنّ هذا المشهد الفقهي مغاير جداً للمشهد القرآني الذي رأيناه، بمعنى أنّ نسبة المحرّمات هنا أضعاف مضاعفة عن نسبة ما حرّم في القرآن الكريم بناء على قاعدة الخبائث، فضلاً عن نفيها، وهذا ما يثير استفهاماً في قضية الحصر في الآيات ما يفرض تقديم علاج للموضوع، كما سنرى لاحقاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله.

بدورنا، سوف نقوم بجولة على مشهد الأدلّة في النظرية الفقهيّة في باب الأطعمة والأشربة، ثم بعد ذلك ندخل في معالجة قضية التمايز بين نصّ الكتاب والسنة هنا.

ونقسّم البحث على الطريقة التي اتبعها الفقهاء، لكننا قبل ذلك نتكلّم باختصار عن قاعدة مهمّة لها أثر في حلية الحيوانات، ولو من غير جهة ذات الحيوان، وهي مسألة أصالة التذكية وأصالة عدم التذكية، فلا بأس بطرحها هنا دون توسّع، رغم أنّها من شؤون بحث فقه الصيد والذباحة<sup>(١)</sup>.

---

(١) أشير هنا إلى أنّ بحثاً معاصراً واسعاً اليوم يدور حول النباتيّة (Vegetarianism) والخضريّة (Veganism)، وهي التيارات التي ترفض تناول اللحوم (بل وبعض ما يؤخذ من الحيوانات أيضاً كاللبن) وتعتبره سلوكاً غير أخلاقي أو مضرّاً بالبيئة أو غير ذلك. وهذا البحث لن نتعرّض له، ليس لعدم أهميته؛ فهو مهمّ جداً؛ بل لعدم كونه فقهياً بالعنوان الأوّلي، بل هو إمّا بحث خارج - ديني، أو يتصل بعناوين أخرى، فيحتاج لمناسبة أخرى، علّ الفرصة تسمح ببحثه واستكمال البحث به، فاقضى التنويه. والأصل حليّة أن يكون الإنسان خضريّاً أو نباتيّاً، ما لم يلزم منه محرّم كالضرر، شرط عدم نسبة ذلك إلى الدين بلا دليل.



## المحور الأول

### المرجعية الأولية في حكم الحيوان

#### ( أصالة البراءة أو أصالة عدم التذكية )

#### تمهيد

من الواضح أنّ أصالة البراءة العقلية والشرعية تحكم بأنّ كلّ مطعوم أو مشروب إلا ما خرج بالدليل محكوم بجواز تناوله، فكلّ حيوان نشكّ في حلية أكل لحمه فالأصل الجواز، وكل جامد أو مائع نشكّ في جواز أكله أو شربه فالأصل هو جواز أكله وشربه، وهذا واضح وفق القواعد المقررة في أصول الفقه الإسلامي.

إلا أنّه قد ذكر هنا أنه في باب الذبائح والصيد، أو فقل: في باب الحيوانات البحرية والبرية والجوية، يوجد أصل موضوعي حاكم ومقدّم على أصالة البراءة، وهو عبارة عن أصالة عدم التذكية.

وقد تعرّض المتأخرون لأصالة عدم التذكية في المباحث الأصولية، حيث ذكر الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في التنبيه الخامس من تنبيهات بحث البراءة، أنّ أصالة البراءة مشروطة في جريانها بعدم وجود أصل موضوعي في موردها ينقح موضوع الإلزام فيلغيها بالحكومة، ومثّل لذلك باستصحاب عدم التذكية عند الشك في تذكية حيوان؛ فالاستصحاب هنا - المعبر عنه بأصالة عدم التذكية - مقدّم على البراءة؛ لأنّ هذا الاستصحاب ينقح الموضوع، وهو أنّ هذا الحيوان غير ذكيّ، ومع تنقح هذا الموضوع يلحقه حكم إلزامي، وهو حرمة أكل الحيوان غير المذكيّ والذي قامت عليه الأدلة والأمارات؛ فلا يعود لأصالة البراءة مكانها<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٦٢.

وهذه المسألة ليست جديدة، بل هي مطروحة بشكل مبعثر فيما مضى، إلا أن إدراج الشيخ الأنصاري لها في فرائده دفع إلى أفرادها بالذكر ومزيد تحليل لها في أصول الفقه مع كونها خارجة عن مقصد الأصولي كما اعترف به جماعة<sup>(١)</sup>؛ لأنها مجرد مثال وتطبيق لكبرى الأصل الحاكم المتكفل للتنزيل في باب البراءة.

من هنا، يلزم في المقام بحث هذا الموضوع، قبل الشروع في مقتضى الأدلة في باب الأئمة والأشربة؛ لأن أي حيوان لن نتمكن بعد من إجراء البراءة فيه، لا من حيث ذاته، بل من حيث أنه بعد ذبحه مثلاً لن يمكن أكله نتيجة مشكلة التذكية هذه المرة، فيكون مقتضى الأصل في الأئمة والأشربة الحيوانية هو التحريم عملياً، وهو ما له نتائج مهمة جداً.

### الحالات الأربع للشك في حلية لحم ما، تحليل وتحقيق

إنّ الشك في حلية اللحم ونحوه - وهو شك خاص بأكل لحم الحيوانات ولا يشمل جميع المأكولات والمشروبات كما هو واضح - يمكن أن يتصور على أنحاء أربعة وأن يقع على صور أربع:

#### الصورة الأولى: الشك الناتج عن الشك في حكم لحم الحيوان في أصل الشرع

الصورة الأولى هنا هي أن يكون الشك في حلية اللحم نتيجة الشك في أن هذا الحيوان قد أحلت الشريعة الإسلامية أكل لحمه أو لا، بصرف النظر عن التذكية، كأن نشك في أن الأرنب هل حللت الشريعة أكل لحمه أو لا؟ بصرف النظر أساساً عن موضوع التذكية وتحققها فيه وعدمه.

وفي هذه الحال، يفترض الحكم بحلية أكل اللحم؛ إما للعمومات الدالة على أصالة الحل - والتي تقدّم بحثها في الفصل الأوّل هنا - أو لأصالة البراءة أو لاستصحاب الحلية الثابت قبل التشريع أو غير ذلك، فإنّ الشك هنا في الحقيقة لا يرجع إلى التذكية وعدمها أساساً، بل يرجع إلى حلية اللحم وعدمها، فإنّ باب اللحوم فيه حرمتان - كما أفاد سيّدنا الأستاذ الهاشمي<sup>(٢)</sup> :-

(١) انظر - على سبيل المثال -: النائيني، فوائد الأصول ٣: ٣٨٠.

(٢) محمود الهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٤٠٥.

حرمة اللحم ذاتاً، وحرمة اللحم من جهة عدم التذكية. وما نحن فيه هو من الأوّل. وقد يقال هنا بأنّه لا يمكن إجراء الأصول المزعومة، بل المحكّم هو استصحاب حرمة أكل هذا الحيوان حال حياته، فنشكّ في أنّه يجوز أكل لحمه بعد وفاته، فنستصحب الحرمة. وهذا الكلام وقع في خللٍ من وجهة نظر بعض العلماء، فإنّ الحكم الثابت على اللحم ذاتاً غير مشروط بالحياة أو بالموت، فلو صرفنا النظر عن التذكية - كما هو مفروض هذه الصورة - فلا يوجد دليل يجرّم أكل لحم الحيوان الحيّ، والمفروض تحقّق التذكية في هذه الصورة، فلا يكون معنى لاستصحاب الحرمة<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى: إنّ أكل لحم الحيوان الحيّ جائز بلا شرط التذكية؛ لأنّ شرط التذكية خاصّ بالحيوان الميت لا مطلق الحيوان، وهذا هو المفهوم من الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>.  
وبعبارة ثالثة: لحم الحيوان حال الحياة إمّا حرام ذاتاً والمفروض عدم إحرازه حتى يستصحب، فيحكم بالحلية، أو حرام بعنوان عدم التذكية، وهو غير صحيح؛ لأنّ حرمة غير المدكّي خاصّة بالميت من الحيوان ولا تشمل الحيّ.

وقد يناقش بأنّ مقتضى الآية الكريمة التمييز بين الميتة وبين المنخقة وغيرها، بأخذ جواز أكل المنخقة مشروطاً بالتذكية، وهذا يعني أنّها قد تتصوّر حيةً فيشملها الحكم حال حياتها، وإلا لكان يفترض اندراجها تحت الميتة فلماذا عاد وذكرها بعد ذلك؟  
إلا أنّ الإنصاف انصراف الآية عن حالة الأكل حال الحياة<sup>(٣)</sup>، وسيأتي بحثه.

### الصورة الثانية: الشكّ الناتج عن الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية

الصورة الثانية هنا هي أن يُشكّ في حلية اللحم بعد ذبح الحيوان من جهة الشكّ في قابليته

(١) راجع: أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣١١، والمهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٤٠٥.

(٢) محمّد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٠٩.

(٣) طبعاً توجد بعض الروايات في هذا الموضوع، مثل خبر ابن عمر، أنّ النبي ﷺ، قال: «ما قطع من البهيمة وهي حية، فما قطع منها فهو ميتة»، وخبر تميم الداري، قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون في آخر الزمان قوم يجيئون أسنمة الإبل، ويقطعون أذنان الغنم. ألا فما قطع من حيّ، فهو ميت» (سنن ابن ماجه ٢: ١٠٧٢ - ١٧٣؛ وانظر: سنن أبي داود ١: ٦٥٢ - ٦٥٣).

للتذكية ذاتاً وعدمها، فإذا كان غير قابل للتذكية ولو بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، لم يمكن الحكم بحليّة لحمه؛ لأنّ المفروض أنّه غير مذكّي حسب الفرض؛ لأنّ ذاته لا تقبل التذكية، فيكون غير مذكّي، وأمّا إذا كان قابلاً للتذكية فإنّ وقوع الذبح الجامع للشرائط سوف يحقّق تذكيته شرعاً فيحلّ أكل لحمه بوصفه مذكّي.

وقد مثّلوا لذلك بما لو ذبحنا حيواناً في الظلمة ولم ندر هل هو كلب أو شاة؟ ففي هذه الحال - وبصرف النظر عن حليّة أو حرمة اللحم ذاتاً - نشكّ في التذكية، لا لأنّ الذبح لم يكن جامعاً للشرائط، بل لأنّ المذبوح لم يكن يقبل التذكية ذاتاً.

وهنا انفتح البحث عند الأصوليين على صور وتشقيقات؛ لأنّ الجواب عن هذه الصورة يستدعي مسبقاً بعض البحوث:

### حقيقة التذكية ومفهومها

النقطة المركزيّة هنا هي الجواب عن السؤال الآتي: ما هي التذكية التي نشكّ - حسب الفرض - في قابليّة الحيوان لها؟  
إنّ الجواب عن هذا السؤال ضروريٌّ جداً، وهنا توجد احتمالات في الإجابة، وهي:

#### ١. البنية التركيبية في حقيقة التذكية

أن يقال بأنّ التذكية عبارة عن أمر مركّب من نفس الأفعال والشروط المقرّرة في الشرع لذبح الحيوان أو نحره أو صيده، فالحركات الموافقة للشروط والتي يقوم بها الذابح هي التذكية أو مع شيء آخر.

ووفقاً لهذا الجواب، سوف تكون التذكية أمراً مركّباً غير بسيط؛ لأنّ عمليّة الذبح المطابقة للشروط الشرعيّة هي عمليّة مركّبة غير بسيطة، فتكون التذكية مثل الطهارة بناءً على القول بأنّ الطهارة هي نفس أفعال الوضوء أو الغسل.

هذا الجواب - أي أنّ التذكية أمرٌ مركّب - يوجد تحته افتراضان أيضاً:

#### ١.١. التذكية حقيقة مركّبة من سلسلة أفعال الذابح نفسه، شواهد ومدخلات

الافتراض الأوّل: ما ذهب إليه المحقق النائيني والمحقق العراقي، وهو أنّ تُعتبر التذكية

المركبة هي نفس الأفعال التي يقوم بها الذابح فقط، فكّل حيوان أجرينا عليه هذه الأفعال والشروط صارَ مذكّي شرعاً على تفصيل فقهي في استثناء المسوخ أو الحشرات. وبناءً على هذا الافتراض، تكون النتيجة كالآتي: عندما نُجري العملية مطابقةً لكلّ الشروط الشرعية في الذبح مثلاً، فسوف نحكم بحليّة هذا الحيوان المذبوح من حيث التذكية وعدمها، ومن ثمّ فلا معنى لإجراء أيّ أصل هنا بما في ذلك أصالة عدم التذكية؛ لأنّ المفروض - بعد تحقّق عمليّة الذبح الشرعي - هو إحراز التذكية، ومع إحرازها لا معنى لإجراء أيّ أصل من الأصول. نعم قد نشك في حلية اللحم من ناحية ذاته فيرجع الأمر إلى الصورة الأولى المتقدّمة. وقد ذهب الميرزا النائيني إلى فهم التذكية بوصفها أمراً مركّباً من مجموعة أفعال المكلف لا غير، فإن لم تُحرز شروط الذبح في فعل المكلف، فلا أصل لعدم التذكية، وإن أُحرزت فلا مجال للأصل.

ولابد من الانتباه هنا إلى أن الكلام في التذكية، أمّا الطهارة وحليّة الأكل فموضوع آخر.

وقد استند القائلون هنا بأنّ التذكية هي العملية الخاصة في الذبح مثلاً بوجوه أبرزها:

أ - ما استند إليه الميرزا النائيني في فهمه للتذكية هنا، من أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَُمْ فِسْقٌ..﴾ (المائدة: ٣) هو ذلك، حيث أسندت التذكية للمكلفين الفاعلين لا للذبيحة، فالتذكية هي فعل المكلف، ولا فعل عند المكلف سوى عملية الذبح المطابقة للشروط الشرعية<sup>(١)</sup>.

وقد أضاف المحقق العراقي إلى الاستشهاد بالآية الكريمة هنا ما جاء في خبر ابن بكر:

«ذكاه الذبح أو لم يذكّه»، وخبر علي بن أبي حمزة وغيره<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه السيّد الخوئي بأنّ إسناد التذكية إلى الفاعل إسنادٌ للفعل التسيبي، فقد تكون التذكية أمراً بسيطاً سببه الأفعال الخاصّة، فأسندت التذكية للمكلف؛ لكونه هو الذي حقّق سبب التذكية، وهذا أمر عرفي، فأنت تقول: زيد ملكٌ عمرواً الدار، مع أنّ الملكية أمرٌ بسيط

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢.

(٢) العراقي: نهاية الأفكار ٣: ٢٥٧-٢٥٨.

وصيغة العقد سببٌ لوقوعها، فلا موجب لافتراض الحقيقة المركبة للتذكية نتيجة هذا الإسناد في هذه الآية الكريمة التي هي الأصل في المقام، ومثلها سائر الروايات<sup>(١)</sup>. وإيراد السيد الخوئي كان أورده المحقق العراقي نفسه على النائبي في حاشيته على فوائد الأصول<sup>(٢)</sup>.

ب - الرجوع إلى كتب اللغة وكلمات اللغويين حيث فسروا التذكية بالذبح، وهو ما اختاره السيد الحائري<sup>(٣)</sup>.

وأورد عليه بعدم حجية قول اللغوي<sup>(٤)</sup>.

وسياتي إن شاء الله ما ينفع في المقام، فانتظر.

وخلاصة القول: إنه على هذا التفسير لحقيقة التذكية لا معنى لإجراء أصالة عدم التذكية على تقدير تحقق فعل الذبح أو النحر أو الصيد بالشروط الشرعية.

### ٢.١. التذكية حقيقة مركبة من الأفعال مع قابلية المحل

الافتراض الثاني: وهو عين الافتراض الأول مع إضافة جزء آخر لهذا المركب أو قيد، وهو قابلية المحل للتذكية، فالتذكية هي الأفعال المقررة شرعاً مع قابلية المحل الذي تنزل عليه الأفعال لذلك.

وهنا لو أحرزنا تحقق الفعل الشرعي من الذابح لكن شككنا في قابلية المحل وانعدم الدليل

على القابلية وعدمها، فهل يمكن إجراء أصالة عدم التذكية أو لا؟

ذكر السيد الصدر هنا أنه لا معنى لإجراء الاستصحاب؛ وذلك أننا عندما نذبح أسداً بالشروط المقررة شرعاً، ولا نعرف أن القابلية التي أخذت في التذكية جزءاً أو قيداً هل هي النفس السائلة فتكون موجودة في الأسد أو الأهلية فلا تكون موجودة فيه؛ لأنه وحشي؟ فهنا

(١) مصباح الأصول ٢: ٣١٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢، الهامش رقم: ٢.

(٣) انظر: الحائري، مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨٢ - ٤٨٣، الهامش رقم: ٣.

(٤) مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨٠.



لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ الخصوصية المحتملة إما هي النفس السائلة فنقطع بوجودها أو الأهلية فنقطع بعدمها، ومع تردّد الأمر بين ما نقطع إمّا بوجوده أو بعدمه لا معنى لإجراء الاستصحاب إلا باستصحاب عدم الخصوصية. وعنوان الخصوصية لا أثر شرعياً له بل هو عنوان انتزاعي نحن قمنا بانتزاعه من حكم الشارع لا أنه هو جزءٌ أو قيد<sup>(١)</sup>.

وهنا لابد أن يكون مراد الصدر حالة إرادة إجراء الاستصحاب في نفس القابلية أو الخصوصية وعدمها، وإلا فيمكن أن نصرف النظر عن كلامه كلّه ونجري استصحاب عدم التذكية نفسه، فالحيوان لم يكن مذكّي ونشكّ في أنّه بعد ذبحه صار مذكّي أو لا، فنستصحب عدم ذكاته، وهذا هو إجراء أصالة عدم التذكية في هذا المورد. ما لم نقل بأنّ التذكية وصفٌ خاصٌّ بحال الموت فيكون في حال الحياة بلا موضوع، فيكون استصحاب عدمه من استصحاب العدم الأزلي، فمن لا يبني على صحّة هذا الاستصحاب - مثل الميرزا النائيني - لا يمكنه هنا إجراء استصحاب عدم التذكية.

وهذا الإيراد يجري في الشبهات الموضوعية، وقد قبل به السيد الصدر هناك، إلا أن محلّ إشكاله هو الشبهات الحكمية. هذا كلّ بناءً على القول بأنّ التذكية أمرٌ مركّب.

## ٢. بساطة حقيقة التذكية، محتملات متعددة في التفسير

أن يقال بأنّ التذكية أمرٌ بسيط، وهنا ظهرت أقوال ومحتملات في فهم البساطة، وهي:

### ١.٢. التذكية حقيقة بسيطة تكوينية ناتجة عن مسببها الشرعي

ما يفهم من كلمات السيد الخوئي، من أنّ ظاهر النصوص والأدلة التي تصف الحيوان واللحم نفسه بالذكيّ أو المذكّي هو أنّ التذكية أمرٌ بسيط تكويني ناتج ومسبّب عن الذبح والنحر وفق الطريقة الشرعية، تماماً كالطهارة التي هي ناتج ومسبّب عن أفعال الوضوء أو أفعال التيمّم مثلاً<sup>(٢)</sup>.

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١١١؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٦٧ - ٤٦٩.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣١٢.

وقد أيد المحقق العراقي البساطة في تعليقه على الفوائد، مستدلاً بظهور نفس التذكية بلفظها - لغةً و عرفاً - في المعنى البسيط بلا تصرّف من الشارع في أصل المعنى، وإن تصرّف في سببه ومحقّقه<sup>(١)</sup>.

وبناءً على فهم التذكية بهذا المعنى، إذا لم نجد عموماً يفيد قابليّة كلّ حيوان للتذكية، جرى استصحاب عدم التذكية بوصفها أمراً بسيطاً مسبقاً بالعدم<sup>(٢)</sup>.

إلا أنّ السيد الصدر فصلّ هنا وذكر أنّ موضوع الحرمة، هل هو الحيوان غير المذكيّ أو الحيوان زاهق الروح غير المذكيّ؟

فإذا قلنا بأنّ موضوع الحرمة هو الحيوان غير المذكيّ، فهنا لابد أن نفرض لموضوع حرمة اللحم جزأين: أحدهما زهاق الروح لعدم حرمة الحيوان الحي من حيث عدم التذكية. وثانيهما: عدم التذكية؛ وكلاً من زهاق الروح وعدم التذكية يضاف إلى الحيوان.

وبناءً على هذا الافتراض لا مانع من استصحاب عدم التذكية؛ لأنّ موضوع الحرمة هو عدم التذكية في الحيوان، وهذا كان ثابتاً حال الحياة فيستصحب.

وأما إذا قلنا بأنّ موضوع الحرمة هو زاهق الروح غير المذكيّ أو المذبوح غير المذكي، فمن الواضح أنّه لا يمكن أخذ الحيوان حال حياته فترةً متيقّنة لعدم التذكية إلا على السالبة بانتفاء الموضوع (زاهق الروح)، فيبنيّ تصحيح هذا الاستصحاب على القول بصحّة استصحاب عدم الأزي، لا مطلقاً.

والصحيح عند السيّد الصدر هو أنّ التذكية أخذت في النصوص مضافةً إلى الميت<sup>(٣)</sup>.

## ٢.٢. التذكية حقيقة اعتبارية تشريعية مسببة عن الأفعال الشرعية

هذا القول هو عين القول الأوّل، لكن يفرض التذكية أمراً تشريعياً اعتبارياً لا أمراً تكوينياً، فتكون الأفعال سبباً له لا تكويناً بل اعتباراً، وهذه الطريقة تكون نسبة التذكية إلى أفعال الذابح

(١) العراقي، فوائد الأصول ٣: ٣٨٢، الهامش رقم: ٢؛ وانظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٩٣.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣١٢ - ٣١٣.

(٣) مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٦٧، ٤٧٩ - ٤٨٠؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١١٠ - ١١١، ١١٥؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ١٦٦ - ١٦٧ (من موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر).

نسبة الحكم إلى موضوعه، وهذا بعينه ما يطرح في الطهارة أيضاً<sup>(١)</sup>.  
والكلام في هذا الوجه كالكلام في سابقه.

### ٣.٢. التذكية عنوان اعتباري بسيط منتزع من الأفعال

هذا ما ذهب إليه السيّد الصدر وحاصله: إنّ التذكية أمرٌ بسيط منتزع عن فعل الذبح وقد اعتبره الشارع منطبقاً على نفس عمليّة الذبح الشرعي، فليست التذكية هي نفس الأفعال ولا هي مسبّب توليدي عنها، بل هي عنوان اعتباري بسيط منتزع عن الأفعال.  
والشاهد على ذلك أنّ التذكية في لسان النصوص هي عنوان بسيط مرادف للطيب والملائم للطبع والنقيّ، ففي بعض النصوص: كل يابس ذكي، و«التسمية ذكاة»، وغير ذلك<sup>(٢)</sup>.  
فالصحيح عند الصدر أنّ الذكاة هي الطهارة والطيب والنقاء، وأنّ بعض النصوص جعلت نفس فعل الذابح ذكاةً اعتباراً.

وبناءً على هذا التفسير يمكن أيضاً إجراء أصالة عدم التذكية وفقاً لما تقدّم.  
لكنّ السيد الحائري أورد على السيد الصدر بأنّ هذا التفسير للذكاة بعيدٌ عن كلمات اللغويين جداً، فإنّ الظاهر من كلامهم أنّ الذكاة هي إتمام الشيء، ومنه الذكاء في الفهم والسنن بمعنى التمام، فلا وجه لإقحام مفاهيم الطيب والنقاء فيما نحن فيه<sup>(٣)</sup>.

### الرأي المختار في حقيقة التذكية، مداخلات ومقاربات

هذه خلاصة موجزة عن أبرز تصوّرات السائدة حول حقيقة الذكاة، ولنا هنا بعض الوقفات:

الوقفة الأولى: نحن نعتقد أنّ هذه الطريقة التي اتّبعت في معالجة هذا الموضوع لم تكن طريقة صحيحة وعرفية، فليس الموضوع هو موضوع البساطة والتركيب بوصفها من المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة، بل هو موضوع عرفي لغوي يُرجع فيه إلى ظاهر النصوص مباشرة، ولو أنّنا

(١) راجع: مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٦٦؛ والخوئي، التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ١٢٤-١٢٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ١١٦؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨١-٤٨٤.

(٣) الحائري، مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الهامش رقم: ٣.

حذفنا هذه المداخل كلها وما تفرّع عليها من فرضيات وتعقيدات لم نقم هنا سوى بإيجازها،  
لربما أمكن حلّ الموضوع بسطرين فقط.

### والسبب في الخلل أمران:

الأمر الأول: غياب البحث اللغوي تقريباً، إلا نادراً، في حين كان المفترض لفهم التذكية،  
ليس الذهاب خلف التحليل الافتراضي، وإنما الذهاب للنصوص ومحاولة فهمها بعقل لغوي  
وعرفي، بعيداً عن ثنائيات البساطة والتركيب وغيرها من الفرضيات التي طرحت في المقام،  
فلسان البحث وصياغته وأدبياته كان يفترض أن يكونا لغويين وعرفيين.

الأمر الثاني: الدخول بذهنيّة الشؤون الحقيقيّة، في حين يفترض الدخول من مدخل أنّ هذه  
الأمر اعتبارات تشريعيّة لا مكوّنات حقيقيّة في لوح الوجود الخارجي، فهذا هو المدخل  
الأوّل، فإن ثبت بعد ذلك أنّها شؤون واقعيّة فهذا أمر آخر، لكن حيث إنّنا نتكلّم في القانون  
والشريعة فالأصل هو الاعتبار، وإن كانت تقف خلف الاعتبار حقائق وملاكات.

وبناءً على هاتين الملاحظتين، نرجع الى اللغة، وقد ذكر اللغويون أنّ الذكاء وثلاثي (ذكا)  
يرجع إلى معنى التمام والقوّة وبلوغ المقصد، بل قد ذكروا أنّ التذكية في الذبيحة بمعنى ذبحها  
على التمام. وذكاء الريح: شدتها. والشمس تسمى عند العرب ذكاء؛ لقوة ضوئها وحرارتها.  
ومنه الذكاء وسرعة الفطنة وحده الفؤاد. ومنه الذكا وهو تمام إيقاد النار. ومنه الرائحة الذكيّة  
أي القويّة والساطعة. ومنه بلغت الدابة الذكاء أي بلغت السنّ واستتمت، ومنه المذكي أي  
المسنّ من كلّ شيء، ولهذا ذكروا الترادف بين الذكاء والذبح لتمام عمليّة الموت به<sup>(١)</sup>.

ونحن لو تأملنا لوجدنا أنّ التذكية أطلقت لا لتعني النقاء والطيب ونحو ذلك، فهذا لا أثر  
له في لغة العرب، خلافاً لما قاله الصدر اعتماداً - ربما - على الوعي المتشرعي الفقهي اللاحق أو  
على ربط التذكية بالتركية.

وإنما تعني تمام الشيء، فكأنّ النصوص أرادت أن تبيّن أنّ الذبح عبارة عن عمليّة تجعل  
الحيوان تاماً وصحيحاً وسليماً، بخلاف الميتة فإنّ هذا الحيوان معها كأنّها هو ناقص وضعيف  
ولا يصلح للأكل.

(١) انظر: العين ٥: ٣٩٩؛ ولسان العرب ١٤: ٢٨٧ - ٢٨٩؛ وتاج العروس ١٩: ٤٢٩ - ٤٣٢ و..

وعليه، فلماذا لا تكون كلمات اللغويين حجة هنا، وقد تضافرت وتطابقت على معنى واحد، وهو أن ذكاة الحيوان ذبحه بمعنى أن تمام موته هو ذبحه؟! فكل حيوان مذبوح هو مذكى، في مقابل الميتة الذي مات حتف أنفه أو بغير الذبح كالضرب ونحوه، والمفترس الذي قتلته الحيوانات وأمثال ذلك.

نعم جاءت الشريعة لتضع شروطاً في الذبح الصحيح، فإذا تحقّق الذبح الصحيح صار مذكى، وكونه مذكى لا يعني أنه صار طاهراً أو حلال الأكل من جميع الجهات، بل من خصوص عنصر كيميّة موته، وإلا فلا بدّ من بحث طهارته في أدلة الطهارة وحليّته في فقه الأئمة والأشربة.

ولا عين ولا أثر في اللغة والعرف لفكرة قابليّة التذكية، إلا بمعنى أنه لا يقبل الذبح ولا النحر ولا الصيد ونحو ذلك، وعليه فلا حاجة لهذه الفرضيات كلّها، وإنما نحن واللغة والنصوص والعرف.

وأما ما جاء في الروايات من أن كل يابس ذكي، فهو بمعنى أنه لا نقص فيه، وحيث إنّ السياق ومناسبات الحكم والموضوع تفرضان ربط التمام بالطهارة صار معنى تمامه هنا طهارته، لا أن الذكاة بمعنى الطهارة، فهذا من الخلط بين المفهوم والمصداق.

وعليه، فالتذكية والذكاة في الحيوان هو ذبحه - فيما يذبح - مقابل موته حتف أنفه أو قتل السباع له مثلاً، ولا يوجد في النصوص أو اللغة رائحة لفرضيات أخرى، وإطباق اللغويين يوجب وثوقاً بهذه النتيجة أكثر من الوثوق بتحليلات الأصوليين المتقدّمة، فالحق أن تذكية الحيوان هي أن يموت مذبوحاً أو منحوراً أو بالصيد، وأنّ الشريعة وضعت أحكاماً وشروطاً لهذه الثلاثة، فإذا تحققت فهو مذكى وذكي، وما سوى ذلك فهو مجرد احتمالات لا تفرض حصول الشك بعد مراجعة اللغة والاستعمالات.

نعم، قد يتدخل الشارع في اعتبار بعض الحيوانات غير مذكّاة ولو ذبحت على الطريقة الشرعيّة؛ فكأنه ينزل تذكيتها منزلة العدم من ناحية الآثار المترتبة الشرعيّة، وهذا غير بحث القابليّة الذي تحدّثوا عنه.

ووفقاً لذلك سيكون للتذكية بُعدٌ فاعلي مرتبط بالذباح، وبُعدٌ مفعولي مرتبط بالمذبوح،

وهذا شيء طبيعي في كل فعل له طرفان: فاعل ومفعول، وكونه مذكى سيصبح معناه كونه مذبوحاً.

وينتج عما تقدم أنه لا موجب للشك في التذكية من حيث الشك في القابلية، ولا داعي لمثل هذه الاحتمالات الغريبة عن الذهن اللغوي والعرفي، فلو شككت في التذكية فهذا يعني شكك في أن هذا الحيوان مذبوح أو منحور أو مصطاد أو نحو ذلك على الطريقة الشرعية في الذبح والنحر والصيد والأصل العدم، أما بعد أحد هذه الثلاثة فلا موجب للشك الحقيقي أساساً. وعليه، فما ذهب إليه السيد الحائري من التمسك بالتفسير اللغوي للكلمة وأنه بمعنى الذبح في المقام هو الصحيح، وهو ما يصب أيضاً في صالح صحة تفسير كل من المحقق النائيني والعراقي.

الوقف الثانية: قد نواجه في مقابل هذا التفسير ما يلغيه، وهو عبارة عن أربع مجموعات حديثة ذكرها السيد الصدر، وهي:

١ - ما دل على أن كل يابس ذكي، فإنه لا معنى لفرض تفسير الذكي هنا بالمذبوح، بل يتعين تفسيره بالطاهر والطيب.

٢ - ما دل على جواز الصلاة في الجلد الذكي، إذ توصيف الجلد بأنه ذكي شاهد بساطة هذا المفهوم، فلا يمكن أن يكون هو نفس الذبح.

وحمله على أن المقصود منه جلد الحيوان المذكي خلاف الظاهر.

٣ - ما ورد من أن الجنين ذكاته ذكاة أمه، مع أنه غير مذبوح.

٤ - ما ورد من أن كل ما لا تحل الحياة فيه من الميتة كالصوف والظفر فهو ذكي، والمفروض أنه لم يعرضه الذبح ولا عرض الميتة نفسها.

ففي هذه المجموعات الأربع كلها نحن نقرب من تفسير الذكي بالطاهر والطيب لا بالمذبوح أو بالذبح ونحوه من المركبات<sup>(١)</sup>.

وبهذا تكون هذه بنفسها قرائن على بطلان ما ذهبنا نحن إليه في التفسير اللغوي آنفاً.

ويناقش بأننا قلنا بأن الذكاة كلمة تدل على تمام الشيء وقوته واستكمالها، مقابل ضعفه

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ١١٦؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨١ - ٤٨٢.

ونقصه، وأنّ هذا المفهوم - كسائر موارد اللغة - يقوم العرب باستخدامه في كل موردٍ بحسبه، ففي الشمس ذكاتها بقوة ضوئها وحرارتها، وفي الحيوان الحيّ ذكاته ببلوغ السنّ، والعقل والقلب والفؤاد ذكاته بسرعة الفطنة فهي مظهر كماله، وذكاء الريح شدتها فهي مظهر قوتها وبلوغها درجاتها الوجودية القصوى وهكذا.

وهذا معنى أنّ نظام اللغة يقوم على مفهوم أصلي موحد، ثم يتم إسقاط هذا المفهوم على موارد فيتخذ شكل الدلالة الموردية، والتي هي مصداق وتطبيق للدلالة الأصلية الأم، فالفسق هو خروج الشيء عن حدّه، وعندما تطبّقه على التمر يكون بمعنى انكشاف نواتها مثلاً وخروجها، وعندما تطبّقه على الإنسان يكون بمعنى انحرافه عن جادة السلوك السويّ وهكذا.

وبناءً عليه، فلا نقول بأنّ كلمة «ذكي» تعني المذبوح دوماً، بل نقول بأنّ تطبيقها في الحيوان بلحاظ موته يعني أنّه مذبوح عند العرب؛ لأنّ كمال موته وموته التام يكونان بالمذبوح.

وعليه، فإذا رجعنا إلى الموارد الأربعة التي ذكرها السيّد الصدر، سنجد الآتي:

أ - إنّ توصيف اليابس بالذكي، لا يراد منه الذبح حتى يُشكل الصدر بأنّ هذا شاهد عدم إرادة الذبح من التذكية، بل إرادة أمر بسيط وهو الطهارة والنقاء، بل يراد منه أنّ اليابس كامل تام لا عيب فيه ولا نقص، وإذا أُوقع هذا التعبير - كما يقول السيد الصدر نفسه - في سياق موضوع النجاسة، فسيكون ذكاة اليابس بمعنى طهارته، فالطهارة والنقاء هنا هما تطبيق لمفهوم الكمال على المورد نتيجة السياق، لا أنّهما المعنى الأصلي لكلمة «تذكية»، تماماً كالذبح، فهو ليس المعنى الأصلي لكلمة «تذكية»، وإنّما هو المعنى الناتج والمُظهر للمعنى الأصلي في مورد موت الحيوان لا غير.

هذا مضافاً لتشكيك السيّد الحائري<sup>(١)</sup> في أنّ هذا النصّ ورد في بعض الطبقات والمصادر بالزاء (زكي)، وفي بعضها بالذال (ذكي)، مرجحاً الأوّل؛ فيكون خارجاً عن محلّ الاستشهاد.

ب - وأما ما ورد في موضوع الجلد الذكيّ، فمع إمكانية تطبيق عين ما قلناه في «كلّ يابس ذكيّ»، لا نجد مانعاً من تقوية ما ضعّفه السيّد الصدر، فإنّ توصيف كلّ جزء من أجزاء

(١) انظر: مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨١، الهامش رقم: ٣.

الحيوان المذكى بأنه مذكى لا مانع منه لغةً، فحيث إن التذكية والذبح عرضت الحيوان فلا مانع من القول بأن أجزاءه تتصف تبعاً له بأتمها مذكاة، أي لا نقص فيها؛ لأن صاحبها مذبوح. بل في إحدى هذه الروايات، وهي خبر علي بن أبي حمزة البطائني جاء: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً»، قلت: أو ليس الذكي ما (مما) ذكي بالحديد؟ قال: «بلى..»<sup>(١)</sup>.

فلاحظ كيف أن الراوي عندما سأل في المرّة الثانية كشف عن أنه فهم من الذكاة في جواب الإمام الأوّل الذبح الشرعيّ فإنّه يُذبح بالحديد، فصحّ الإسناد، لكنّ احتمال كون المراد أنّه صار نقيّاً بالحديد وارد.

ج - وأما ما ورد من أن الجنين ذكاته ذكاة أمّه، فهذا أيضاً تامّ على فهمنا اللغوي، أي أنّ ميتته التامة الكاملة هي بتامة موت أمّه، والمفروض أنّ تامة موت أمّه في اللغة تكون بالذبح، فلا تؤخذ التذكية بطريقة أنّها موضوعة لغةً للذبح، بل بطريقة أنّ مصداقها الذبح. وهذه هي النقطة الأساسية في الأمر.

بل يمكن أن يقال بأنّ الحديث ذو لسان تنزيليّ تشريعيّ بأن يقول: إنّ الشارع نزل هذا الجنين منزلة المذبوح نتيجة كون أمّه مذبوحة، وهذا أيضاً لا مانع منه ما دام اللسان في مقام الإنشاء لا الإخبار، ومعه فلا مرجح لاستشهاد السيّد الصدر هنا.

د - وأما ما ورد من أنّ ما لا تحلّه الحياة من الميتة فهو ذكيّ، فقد اعتبره السيد الحائري استعمالاً غير حقيقيّ أريد به الطهارة<sup>(٢)</sup>، ومبرّر المجاز هو أنّ التذكية موجبةً لطهارة الحيوان، فأطلق عليه بأنّه ذكيّ وأريد معلول التذكية، وهو الطهارة.

وهذا الوجه الذي ذكره السيد الحائري محتمل، بمعنى أنّه حيث ربطت التذكية بإيجابها الطهارة شرعاً، فلا يبعد إطلاق وصف التذكية في السنة النصوص الدينية وإرادة الطهارة مجازاً، من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب، أي بعلاقة السببية، بل لا نمانع أن يكون هذا الإطلاق حقيقياً بمعنى الحقيقة التشريعية لا الشرعية، دون هجران المعنى اللغوي الأصل.

(١) الكافي ٣: ٣٩٧-٣٩٨؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٤.

(٢) الحائري، مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الهامش رقم: ٣.



بل يمكننا أن نفسّر الموقف بعين ما فسّرنا به الجلد المذكى واليابس الذكيّ، من أن الظفر والصوف تامّان، وحيث إنّ السياق هو سياق الطهارات مثلاً، كان المراد بالتمام هنا هو الطهارة؛ لا أن المعنى اللغوي الأصل دائماً هو النقاء والطهارة والطيب. وعليه، فكلّ الشواهد الأربعة التي ذكرها السيّد الصدر لإبعاد احتمال إرادة الذبح من التذكية عندما تطلق في مورد الحيوان ووفاته، لا تتعيّن في المعاني التي ذكرها هو، بل هي قابلة للانسجام مع ما فهمناه لغةً.

قد تقول: إذا كانت التذكية هي الذبح، فأيّ معنى للصيد أو النحر؟ وكيف صحّ إطلاق المذكى على ما أخذ بالصيد الشرعيّ أو بالنحر الشرعيّ؟ إنّ إطلاق الوصف كذلك شاهد على أنّه ليس المراد من التذكية الذبح، وإلا لأريد منه الذبح والنحر والصيد فكيف يمكن تخريج الموقف؟

والجواب:

أولاً: بإمكانية افتراض أنّ الذبح أخذ عند اللغويين بوصفه الفرد الأبرز لموت الحيوان بالطريقة الأكمل، حيث إنّ الفرد الأكثر شيوعاً، ويكون المراد ما مات بالطرق الإنسانيّة المتعارفة، علماً أنّه يمكن إدراج النحر في الذبح.

ثانياً: لو غضضنا النظر عن الجواب الأوّل، يمكن القول بأنّ التذكية وُضعت - لغةً - في مورد الحيوان للذبح، وأنّ الشريعة جعلت النحر والصيد بحكم الذبح في آثاره الشرعيّة، فلحقها عنوان التذكية بالاعتبار الشرعي، فصار عنوان التذكية حقيقة شرعيّة أو متشرّعية في الطريقة الصحيحة للموت الحيواني، والتي هي عند الشارع الذبح أو النحر (خاصّ بالإبل) أو الصيد، وهذا غير أن يكون معنى التذكية هو الطهارة أو النقاء لغةً وحقيقةً.

فالتذكية في مورد وفاة الحيوان هي الذبح، والمذكى هو المذبوح، والشريعة تارةً جعلت من آثار التذكية الطهارة، وأخرى جعلت الصيد والنحر بحكم التذكية في الآثار، وحيث إنّ التذكية في جذرها اللغوي تشير إلى الكمال والتمام، فقد تمّ توسعة الإطلاق في اللسان الشرعي: فعُبر عن الطاهر بالذكيّ والمذكى.

وعُبر عن النحر والصيد بالتذكية، أي يلحقها آثار التذكية في الطهارة والحلّ.

الوقفه الثالثة: وفقاً لما توصلنا إليه تكون قابلية الحيوان للتذكية شرعاً بحيث يكون موته مقبولاً وكاملاً، هي قابليته للذبح أو النحر أو الصيد المقرر في الشريعة بشروطه، أو بأي طريقة غير مرفوضة شرعاً بوصفها إمامةً صحيحة، فكل حيوان يخضع لإمكانية ذلك ففيه قابلية التذكية، وكل حيوان يموت بلا ذبح ولا نحر ولا صيد من قبل البشر فهو ميتة غير مذكاة، فيبحث في آثار غير المذكى شرعاً فيه من النجاسة تارةً والحرمة أخرى.

فلو شككنا في حيوان ميّت هل ذُبح أو لا؟ وهل نُحر أو لا؟ وهل اصطيد بالطرق الشرعية أو لا؟ فهو مشكوك التذكية، والأصل عدم التذكية، وهذا هو المورد الذي تجري فيه أصالة عدم التذكية أو استصحاب عدم التذكية، فما لم يكن هناك دليل أو أصل حاكم يثبت كونه مذكىّ تعيّن الرجوع إلى هذا الاستصحاب، فمشكوك التذكية هو الحيوان المشكوك في كونه قد ذُبح أو نحر أو صيد على الطريقة الشرعية لا غير، بلا ربط للمسألة بفكرة القابلية والبساطة والتركيب بالطريقة التي قيلت.

بل غالب الظنّ أنّ الفقهاء تأثروا هنا بالذهنية الفقهية دامجين بين مفهوم التذكية وبين الآثار الشرعية المترتبة عليه، وكان يُفترض التحرّر من المعاني المصطلحية اللاحقة للرجوع للدلالة اللغوية، والله العالم.

ولا بأس أن أشير أخيراً إلى أنّ العالم اليهودي موسى بن ميمون القرطبي (١٢٠٤م)، قد شرح مفهوم الميتة في الفقه اليهودي - وأكل الميتة في اليهودية محرّم - قائلاً: «وكل ذبيحة لم تُذبح بحسب الأصول تعتبر ميتة»<sup>(١)</sup>.

وبهذا ينتهي الكلام في الصورة الثانية من صور الشكّ في حلية اللحم وحرمة.

### الصورة الثالثة: الشك الناتج عن الشكّ في عروض مانع التذكية

خلاصة الصورة الثالثة هنا هي أن يكون الشكّ في حلية اللحم وحرمة ناشئاً من الشكّ في طرّو ما يمنع عن قبول الحيوان للتذكية، وذلك كما لو كان الحيوان مما يقبل التذكية في حدّ ذاته، إلا أنّه عرض عليه الجلل فصار حيواناً جلالاً، فشككنا في أنّ الجلل مانع عن قبول

(١) موسى بن ميمون، تثنية التوراة اليد القوية: ١٨٧.

التذكية أو لا؟

هذا في الشبهة الحكمية، وأما في الشبهة الموضوعية فمثاله الشك في حصول الجلل لهذا الحيوان أو لا؟

وقد ذكر بعض العلماء أنه في هذه الحال نرجع إلى أصالة عدم المانع في كلتا الشبهتين: الحكمية والموضوعية، وبضم هذا الأصل إلى الوجدان (تحقق الذبح الشرعي خارجاً) تثبت ذكاة الحيوان المشار إليه<sup>(١)</sup>.

إلا أن السيد الصدر فصل في المقام، ونحن نذكر كلامه في مورد الشبهة الحكمية فهو مهم لنا هنا، وذلك أنه توجد حالتان:

الحالة الأولى: أن نفهم التذكية أنها عبارة عن نفس الأعمال المركبة، وهنا لا يجري استصحاب عدم التذكية؛ لأن الشك ليس في وجود الموضوع، إذ هو موجود، وإنما في موضوعية الموجود، فهل الأعمال الخاصة المركبة الموجودة هي الموضوع فقط أو أن عدم الجلل ذو صلة بالتذكية؟ وفي هذه الحال تصل النوبة إلى أصالة الحل أو البراءة، إن لم يكن في المقام أدلة لفظية.

الحالة الثانية: أن نفرض التذكية أمراً بسيطاً، وفي هذه الحال نستصحب عدم التذكية إما بنحو عدم النعتي أو المحمولي، فإنه قبل الذبح لم يكن الحيوان مذكياً، وأما بعد الذبح فنشك في تحقق التذكية التي هي أمر بسيط، فلو كان الجلل مانعاً لم تقع التذكية وإلا وقعت بمقتضيها، فنستصحب عدمها.

لكن في مقابل هذا الاستصحاب يوجد استصحاب آخر تعليقي، وهو استصحاب قضية أن هذا الحيوان كان قبل الجلل بحيث لو ذبح لذكى، فإذا شكنا بعد الجلل فنستصحب هذه القضية التعليقية، وتكون النتيجة: إن هذا الحيوان بعد الجلل لو ذبح لذكى، فنثبت ذكاة هذا الحيوان، على خلاف الأصل المتقدم الذي كان يثبت عدم التذكية.

والنتيجة بعد هذا التعارض مبنية على ما يختاره الأصولي:

أ- فإن قلنا بإنكار الاستصحاب التعليقي وأنه لا قيمة له، سقط الاستصحاب الثاني وتعين الأول.

(١) مصباح الأصول ٢: ٣١١، ٣١٣.

ب - وإن قلنا بحجّة الاستصحاب التعليقي وحكومته على الاستصحاب التنجيزي، ثبت وتعيّن التذكية هنا لا عدمها.

فحقّ الموقف هو التفصيل، لا إطلاق القول بأصالة عدم المانع<sup>(١)</sup>.

ويمكنني التعليق هنا:

أولاً: هذا الكلام كلّه مبنيٌّ على كون التذكية قد فهمت بالطريقة المتقدّمة، أمّا على ما بنينا عليه من أنّ التذكية هي الذبح أو موت الحيوان بالطريقة الشرعيّة المقدّرة من الذبح أو النحر أو الصيد، فلا مجال لهذا الشكّ أساساً؛ لفرض اليقين بتحققّ التذكية خارجاً بالذبح الشرعي.

نعم، قد يقع الشك في طهارته أو حرمة لا من حيث التذكية وعدمها، بل من حيث خاص بالطهارة مثلاً، وهنا تجري الأحكام والأصول العمليّة بملاحظة الطهارة لا التذكية، فإن كان ما يوجب الشك فيها وإلا فلا حاجة لترتيب آثاره.

ثانياً: إذا أخذنا الحالة الأولى من الحالتين اللتين ذكرهما السيد الصدر، فيمكن تصوّر تفسيرين لها:

التفسير الأوّل: أن يكون السيد الصدر قد قلب مفهوم المانع إلى مفهوم الشرطيّة أو الجزئيّة، فالذين أجروا أصالة عدم المانع، لاحظوا الجلل بوصفه حدثاً وجودياً يمنع عن تأثير الذبح فيما يقتضيه، بينما قلب الصدر الأمر وأخذ عدم الجلل في التذكية، فصار الشكّ شكّاً في تحقّق التذكية؛ لعدم إحراز جميع أجزائها بعد فرضها مركّبة على هذا التقدير، وهنا كان من المفترض أن يُجري أصالة عدم التذكية؛ لكنه أيضاً قلب الشك من شك في وجود موضوع التذكية إلى الشك في موضوعيّة الموجود، ومن ثم صار الشك في أخذ جزء أو قيد في التذكية وهو عدم الجلل، فتجري البراءة عن الجزئيّة أو القيديّة، فتثبت آثار التذكية.

فالسيد الصدر كأنه بهذا التصوير جعل الشك دائراً بين الأقلّ والأكثر، فالتذكية يدور أمرها بين أن تكون هي الأفعال الخاصة، وأن يكون معها عدم الجلل، وهذا من دوران الأمرين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فتجري البراءة عن الأكثر ويثبت الأقلّ.

التفسير الثاني: أن يكون مراده أنّه بعد أن نفى الشكّ في وجود الموضوع، وهو التذكية التي

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٥: ١١٤؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٧٧.

هي الأفعال الخاصّة حسب الفرض، عقد شكّاً آخر في موضوعيّة الموجود بملاحظة الطهارة وأكل اللحم، فاستعمل التذكية أوّلاً في نفس الأفعال، ثم استعملها في آثارها الشرعيّة من أكلٍ وطهارة، وكان كلامه بملاحظة الآثار.

والتفسير الثاني لكلامه ينسجم مع ما ذهبنا إليه في فهم حقيقة التذكية، فلا يوجد شكّ هنا في التذكية، بل الشك هو في أنّ اللحم طاهر أو يجوز أكله نتيجة الشك في أنّ الجلل مانع عن الطهارة في اللحم المذكّي أو مانع عن حليّة الأكل فيه وعدمه، وهنا يجري أصالة الحلّ أو البراءة أو الطهارة أو غير ذلك، وهذا هو الصحيح في التعامل مع الموضوع.

أمّا إذا ذهبنا نحو التفسير الأوّل لكلامه، فلعلّ الأفضل هو ملاحظة المانع لا الشرطيّة؛ لأنّ الشك في جوهره يرجع إلى الشك في تأثير الأفعال الذبحيّة في تحقيق التذكية نتيجة الشك في مانعيّة الجلل، وعدم الجلل لا يصلح شرطاً عرفاً بقدر ما يكون الجلل مانعاً.

ولو تجاهلنا هذه النقطة، فإنّ عملية التحويل من الشكّ في وجود الموضوع إلى الشك في موضوعيّة الموجود وان كانت صحيحة غير أنّها غير واضحة عرفاً؛ فإنّ الشك في موضوعيّة الموجود يخترن الشك في وجود الموضوع، فإن كان الموجود هو الموضوع فالموضوع موجود، وإن لم يكن الموجود هو الموضوع، فالموضوع لم يوجد بعد.

وهذا الكلام قابل للمناقشة من جهة أنّ المورد هو مورد الشكّ في الشبهات الحكميّة لا الموضوعية؛ فنحن هنا نفرض عدم تحقّق شيء في الواقع الخارجي، وإنّما نريد معرفة الموقف الشرعيّ والحكم الإلهي، ومقتضى منطقيّة الشك أنّنا نشك في تحديد موضوع التذكية وقيوده، وهل الجلل مانع أو أنّ عدمه شرط أو لا؟ فنجري البراءة عن هذه القيود (الشرطيّة والمانعيّة) فكلام الصدر صحيح ومنسجم في مجال الشبهات الحكميّة.

ونتيجة الكلام أنّ الصحيح في الصورة الثالثة هو التذكية وآثارها.

### الصورة الرابعة: الشكّ الناتج عن الشكّ في أخذ شيء في التذكية

رابع الصورة هنا هي أن يكون الشكّ في حلية اللحم وعدمها نتيجة الشكّ في أنّه هل أخذ شيء في التذكية أو لا؟

فلو شككنا مثلاً هل يعتبر في التذكية التسمية أو أن يكون الذبح بألة الحديد أو لا؟ فهنا ذكر غير واحد أن المرجع هو أصالة عدم التذكية، حيث الشك قائم في تحققها، والأصل عدمها<sup>(١)</sup>. لكن السيّد الصدر حكم هنا بعين ما قاله في الشبهة الحكمية في الصورة الثالثة، من حيث ضرورة إجراء البراءة عن الشرط المشكوك أو المانع المحتملة، ما لم يوجد عموم فوقاني يُرجع إليه على افتراض التركيب، وأصالة عدم التذكية على افتراض البساطة<sup>(٢)</sup>. وما ذهب إليه الصدر هو المتعين بعد ترجيحنا أن التذكية هي نفس العملية المقررة شرعاً في موت الحيوان، فالحيوان إذا ذُبح وفق ما ثبت شرعاً في طريقة الذبح، ثم شك في أخذ قيد أو شرط أو جزء إضافي، فالأصل عدمه والبراءة، والعمومات والمطلقات تُعطي نفس النتيجة على تقدير وجودها.

وبناءً على مجمل ما تقدم، نستخلص الآتي:

- ١ - لو شك في حلية اللحم نتيجة الشك في الحرمة الذاتية، فالمرجع هو أصالة الحلّ أو البراءة.
  - ٢ - لو شك في حلية اللحم من جهة الشك في حصول التذكية للشك في قابلية الحيوان لها، ففي هذه الحال يُنظر إذا تحققت عملية إماتة الحيوان وفق الطريقة المقررة شرعاً في الصيد أو النحر أو الذبح حصلت التذكية، ولا قيمة لفكرة القابلية. أمّا لو شك في أصل تحقق العملية الشرعية في إزهاق روح الحيوان، جرت أصالة عدم التذكية.
  - ٣ - لو شك في حلية اللحم نتيجة الشك في التذكية للشك في طرؤ المانع، جرت البراءة عن المانعة ونتج عن ذلك ثبوت التذكية.
  - ٤ - لو شك في حلية اللحم نتيجة الشك في التذكية للشك في أخذ شيء فيها شرطاً أو قيداً أو جزءاً وعدمه، فهنا تجري أصالة البراءة عن الجزئية والمانعية وغير ذلك بعد فرض التذكية أمراً مركباً كما أخذناه.
- وعليه، فيمكن القول بأنه في غالب الحالات لا تجري أصالة عدم التذكية، إلا فيما إذا شك -

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ٣١٣.

(٢) راجع: مباحث الأصول ق ٢، ج ٣: ٤٧٨؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١١٥.

بنحو الشبهة الموضوعية - في تحقّق الذبح الشرعي والأصل العدم، ما لم يكن هناك دليل حاكم، كما في حال سوق المسلمين.

وعليه، فالأصل في الحيوان - بعد تحقّق إمامته بما يثبت شرعاً أخذه في طريقة إماتة الحيوان - هو حليّة الأكل، إلا ما خرج بالدليل.

نعم بحث طهارته فيه كلامٌ آخر، وإن كان الراجح أنّه أوضح من حيث إنّ النجاسة مترتبة على عنوان الميتة، فالأصل الطهارة.

هذا وما توصلنا إليه يترك أثراً أيضاً في الجملة على مسألة الصلاة في الجلود مشكوكة التذكية.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن مسألة أصالة البراءة وعدم التذكية.

### ما تقع عليه التذكية وما لا تقع

وفقاً لما توصلنا إليه، فإنّ التذكية تقع على كلّ حيوان ما دام يُذبح أو يصطاد بالطريقة الشرعية أو بطريقة غير مرفوضة شرعاً؛ لأنّ التذكية ليست عنواناً شرعياً تعبدياً، بل هي أمرٌ خارجي يقصد منه الطريقة الصحيحة في إماتة الحيوان. نعم أطلقت التذكية في النصوص وأريد منها ملاحظة لوازمها وآثارها الشرعية كالطهارة والحلية، لا أنّ مفهومها ومعناها هو الطهارة والحليّة.

لكنّ الفقهاء رغم إجماعهم على وقوع التذكية على كلّ حيوان مأكول اللحم، اختلفوا في وقوعها على الإنسان، مستدلّين بأنّ الإنسان محرّم الأكل وهو ميتة ولو ذكّي<sup>(١)</sup>، وعدم وقوعها على نجس العين لعدم ترتب الأثر؛ إذ هو محرّم الأكل نجس العين، فلا معنى لجعل التذكية في مورده، ومثله المسوخ على القول بنجاستها العينية، بل بعضهم حكموا بذلك ولو مع القول بالطهارة العينية في المسوخ. وكذلك ذهب بعضٌ إلى عدم جريانها في السباع، وقال به بعض في الحشرات، وفي بعض حيوان البحر<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: الحلي، شرائع الإسلام ٣: ٢١٠.

(٢) انظر تفصيل الأقوال في: موسوعة الفقه الإسلامي ٢٦: ١٩٨-٢٢٢.

ولو تأملنا في مواقف الفقهاء هنا وأدلتهم، نجد عمدتها يرجع إلى الفكرة الآتية: إذا كان الحيوان حال مماته لا يوجد أثر شرعي للحكم بذكاته، فإن جعل التذكية له ليس إلا لغواً، لهذا لا يلحقه الجعل الشرعي للتذكية، فلو كانت ميتته طاهرة مثلاً وهو محرّم الأكل فإنّ اعتباره مذكيّ أو غير مذكيّ بلا نتيجة؛ إذ هو على كلّ التقادير طاهر محرّم الأكل أو نجس محرّم الأكل وهكذا. ومرّد تحليل الفقهاء المسألة بهذه الطريقة هو اعتبارهم التذكية جعلاً شرعيّاً، والجعل الشرعي يصبح لغواً بلا أثر.

إلا أنّ فهمنا للتذكية مختلف، فالتذكية ليست جعلاً شرعيّاً، بل هي توصيف لطريقة موت الحيوان، فهذه الطريقة المقرّرة الصحيحة هي تذكية له، نعم هل كلّ حيوان مذكيّ طاهر أو لا؟ وهل كلّ حلال الأكل أو لا؟ هذا ما ينبغي بحثه.

وبعبارة أخرى: إذا كان لا أثر لذكاته إطلاقاً، فهذا يعني أنّه مذكيّ ولا قيمة لذكاته، أي هو مذبوح بالطريقة الشرعيّة لكن لا قيمة لهذا الذبح أو لهذا الأسلوب في الإماتة، نعم هو شرعاً كأنه غير مذكيّ من حيث الآثار، وهذا غير أنّ الحيوان المذكور لا تقع عليه التذكية خارجاً بما هي حدث، لا بما هي حدث له آثار شرعيّة.

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول هو أنّ بعض الحيوانات تؤثر التذكية في طهارتها دون حليّة أكل لحمها، ولا يختلف مفهوم التذكية في الحالين، والفقهاء حيث ربطوا بين التذكية وآثارها ودائماً يلاحظونها بآثارها فقد أعدموها عند عدم آثارها، فيما هي ليست إلا الذبح الصحيح أو القتل الشرعي.

فما نقوله أشبه بأننا نحكم بطهارة أرض المريخ أو كوكب يبعد عن الأرض ملايين السنين الضوئيّة، فإنّ طهارته ليس لها أيّ أثر شرعي عملي، ومع ذلك لا مانع منها ولو مع علم الله تعالى بعدم ابتلاء المكلفين بها إلى يوم القيامة.

نعم، يوجد حديث قد يغيّر قناعتنا، وهو خبر علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها: فقال: «لا تصلّ فيها إلا فيما كان منه ذكياً»، قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: «بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه..»<sup>(١)</sup>.

(١) الكافي ٣: ٣٩٨؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٤.



فإن هذا الحديث يحصر الذكي بالذي يذبح بالحديد شرط أن يكون مما يؤكل لحمه، وهذا يعني - بمفهوم الشرط - أنه لا ذكاة لغير مأكول اللحم شرعاً.

إلا أن سند هذا الحديث ضعيف؛ فإن فيه محمد بن سليمان الديلمي، وهو رجل مضعّف<sup>(١)</sup>، كما أن فيه علي بن أبي حمزة البطائني، وهو مجهول الحال لم تثبت وثاقته، فلا يمكن الاعتماد على هذا الحديث لإثبات تخصيص الجعل التشريعي للتذكية بمأكول اللحم.

وفي المقابل، استند بعض الفقهاء لنصوص أخرى تثبت أن الأصل في كل حيوان أنه مذكي لو ذبح على الطريقة الشرعية إلا ما خرج بالدليل، ومن هذه النصوص:

أ - ما استند إليه السيد الخوئي، من خبر علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسّمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: «لا بأس»<sup>(٢)</sup>، إذ معنى نفي البأس عن جميع الجلود هو جواز لبسها مطلقاً حتى في الصلاة، وهذا يدلّ بالدلالة الالتزامية على تذكيتها، وإلا لما جاز الانتفاع بها على قول، أو في خصوص الصلاة على الأقل، وبذلك يعتمد على هذا العموم في كل ما له جلد، ويكون حاكماً على استصحاب عدم التذكية<sup>(٣)</sup>.

إلا أن الإنصاف أن فهم الإطلاق من هذا الحديث بحيث يشمل حال الصلاة مشكل؛ فإن السؤال عن اللباس قدره المتيقن هو اللبس لا الصلاة فيه، ولا أقل من عدم الاطمئنان بانعقاد

(١) ذكره البرقي في أصحاب الكاظم والرضا دون تعليق، قائلاً: «محمد بن سليمان الديلمي، مصري» (الرجال: ١١٨ - ١٢٧)، وضعفه النجاشي جداً قائلاً: «محمد بن سليمان بن عبد الله الديلمي ضعيف جداً لا يعول عليه في شيء، له كتاب..» (الفهرست: ٣٦٥)، وقال في موضع آخر: «سليمان بن عبد الله الديلمي أبو محمد، قيل: كان غالباً كذاباً، وكذلك ابنه محمد، لا يعمل بها انفراداً به من الرواية» (المصدر نفسه: ١٨٢)؛ وذكره الطوسي في (الفهرست: ٢٠٦)، دون تعليق وكذلك في بعض المواضع من (الرجال: ٢٨٥)، لكنّه ذكره في أصحاب الكاظم قائلاً: «محمد بن سليمان البصري الديلمي، له كتاب، يرمى بالغلو» (المصدر نفسه: ٣٤٣)، وفي بعض نسخ (الرجال: ٣٦٣) ذكره في أصحاب الرضا مع قوله: «ضعيف»؛ كما قال ابن الغضائري: «محمد بن سليمان بن زكريا، الديلمي، أبو عبد الله، ضعيف في حديثه، مرتفع في مذهبه، لا يلتفت إليه» (الضعفاء: ٩١)؛ فيما قال العلامة الحلي: «ضعيف جداً، لا يعول عليه في شيء» (خلاصة الأقوال: ٤٠٢، وانظر: ٤٠٤)، ومثله قال غير واحد من المتأخرين.

(٢) الاستبصار ١: ٣٨٥؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢١١.

(٣) انظر: التنقيح (الطهارة) ١: ٤٨٨ - ٤٨٩؛ وراجع: مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٩٢ - ٢٩٣.

الإطلاق في الحديث، إذ ربما يكون من جهة نوعيّة هذه الجلود وأنّه لا يلبسها إلا المرفهون. نعم لو قيل - كما يُنسب إلى بعض - بحرمة لبس جلود غير المذكّاة مطلقاً والانتفاع بها، كان الاستدلال هنا تاماً، إذ يكون التجويز لحال تذكيتها بشكل تلقائي الأمر الذي يفهم منه أنّها تقبل التذكية.

ب - ما دلّ من نصوص القرآن الكريم على حليّة ما أمسكت الكلاب وحليّة كلّ شيء عدا الميتة ونحوها<sup>(١)</sup>، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

فهذه الآيات الكريمة تفيد حليّة كلّ حيوان ذبح على الطريقة الشرعية لله تعالى، إذ المراد بالميتة فيه، ما مات حتف أنفه أو بغير ذبح واصطياد وإماتة متعارفة بحسبه، لا ما مات بغير الطريقة الشرعية. ويشهد لذلك قوله بعدها بحرمة ما أهّل لغير الله، فإنّه المذبوح بالطريقة الصحيحة لكن لغير الله، فتكون هذه الآيات بمثابة الأصل في كلّ حيوان أنّه حلال الأكل ما لم يذبح أو يصطاد بالطريقة الشرعية؛ وحيث لا تقييد في الآيات يمكن القول بحليّة كلّ حيوان مطلقاً تمت وفاته بطريقة مقرّرة شرعاً كالذبح أو النحر أو الصيد بشروطها، وهذا شاهد وقوع التذكية عليها.

نعم، الأدلّة المخصّصة للآية الكريمة مما يحرم هذا الحيوان أو ذاك تثبت الحرمة، لكنّ هذا لا ينفي أنّ الأصل في كلّ حيوان أنّه يذكّى إلا ما خرج بالدليل، بل أدلّة حرمة أكل لحم هذا الحيوان أو ذاك لا تقيّد مفهوم التذكية هنا، لأنها لا تثبت الحرمة بملاك عدم وقوع التذكية

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٢٦: ٢٢٥.

وبملاحظة كيفية الوفاة، وإنما هي ناظرة إلى الحرمة الذاتية للحم هذا الحيوان أو ذاك سواء ذكي أم لا، فالنصوص القرآنية تجعل الأصل في كل حيوان التذكية؛ لأنها تعتبره حلال الأكل، وحلية الأكل كاشفة عن التذكية.

وخلاصة القول: إن التذكية شرعاً ليست إلا موت الحيوان بالطريقة المقررة لقتله في الذبح والنحر والصيد، بلا فرق بين أنواع الحيوانات، نعم هذا الحيوان المذكى - بوصف التذكية حدثاً خارجياً مقابلاً لكيفيات أخرى في الموت والإماتة - توجد آثار لتذكيته لاحظتها الشريعة في بعض الموارد كحلية الأكل أو حلية الانتفاع أو حلية اللبس في الصلاة أو الطهارة، الأمر الذي قد يفتقده الحيوان غير المذكى، وهذه الآثار جعلتها الشريعة على واقع التذكية التكويني في الخارج، ولم تتدخل في جعل مفهوم التذكية، إلا بمقدار تدخلها في شروط الذبح والصيد والنحر.

نعم، لا نمانع إطلاق بعض الروايات عنوان التذكية وإرادة آثارها من الطهارة والحلية، نظراً لعلاقة السببية بينها وبين الآثار، لكن هذا غير وجود جعل شرعي للتذكية، وكأما شيء ما ظهر نتيجة الذبح الشرعي، فتأمل جيداً.

وعليه، فالأصل في كل حيوان أنه يخضع للتذكية إلا ما خرج بالدليل، في مقابل أن يموت حتف أنفه بانتهاه عمره الطبيعي أو بعامل غير إنساني، أمّا العامل الإنساني وهو الذبح فيما يمكن أن يذبح أو الصيد فهو محقق للتذكية.

وقد قلنا سابقاً بأن القرآن والسنة تحدثا عن ثلاث حالات:

الميتة التي تموت حتف أنفها بلا أي عامل خارجي.

الحيوان الذي يموت بفعل الافتراس أو السقوط أو غير ذلك من العوامل المفضية لموته، ومن ذلك ضربه حتى الموت فيما تكون إماتته الشرعية هو الذبح مثلاً، أو ذبحه لغير الله.

التذكية وهي الذبح فيما يمكن ذبحه، والصيد فيما يموت بالصيد، كإخراجه من الماء في الأسماك.

أما غير ذلك من الحيوانات، فما لم يرد فيه نص على كيفية إماتته شرعاً، فإن قتل الإنسان له

بالطرق المتعارفة لذلك تكون ذكاة، فالضفدع مثلاً يحكم بذكاته بإماتته بأيّ طريقة غير منهيّ عنها شرعاً أو منصوص على كونها غير محقّقة لنتائج التذكية المرجوة؛ إذ نصوص الذبح منصرفه عنه، كما أنّه لا يموت بفعل الصيد نفسه، وهكذا.

### نتيجة البحث في أصالة عدم التذكية

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن التذكية، وقد اتضح أنّ المرجعية الأولى هي البراءة والحليّة والتذكية، لا أصالة عدم التذكية، إلا في بعض موارد الشبهة الموضوعيّة، فالأصل الذي نرجع إليه عند الشك هو حليّة لحم الحيوان.

واتضح أنّ المراد من التذكية هو طريقة موت الحيوان غير المرفوضة شرعاً، بمعنى تلك الطريقة التي لم ينصّ الشارع على رفضه لها، فضلاً عمّا لو نصّ على قبوله بها، فكل حيوان تمت إماتته من قبل الإنسان بطريقة لا تخالف الطرق الشرعيّة ولم يرد فيها نصوص ترفضها، فهذا يعني أنّ هذا الحيوان مذكّى.

ومعنى أنّه مذكّى هو أنّ طريقة موته لا يوجد لها أثر سلبي في الشريعة، مثل تنجيس الحيوان الميت عبرها أو تحريم لحمه أو نحو ذلك، فهو - من حيث نوع موته - طاهرٌ حلال، وقد يكون مع ذلك نجساً من حيث ذاته كالكلب، أو حرام الأكل من حيث ذاته كالخنزير.

وهذه النتيجة التي توصلنا إليها تغيّر الكثير في تصوّراتنا عن فقه التذكية، وتجعل جميع الحيوانات قابلة للتذكية.

## المحور الثاني الحيوانات البرية

### تمهيد

تصنّف الحيوانات البرية عند الفقهاء - وهي كلّ ما يعيش على البرّ من سباع وأنعام وبهائم وحشرات وغير ذلك - على ثلاثة أنواع:

### ١. الحيوانات الأهلية

البحث في الحيوانات الأهلية تارة يكون في الأنعام الثلاثة، وأخرى في غيرها:

#### ١.١. الأنعام الأهلية، والفرق بين الفقه اليهودي والإسلامي في الجمل منها

من الواضح حليّة الأنعام من الحيوانات الأهلية، وهي الإبل والبقر والغنم والماعز، قال تعالى في مقام الامتنان بما رزق: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٤٢). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ (المائدة: ١).

كما وردت في ذلك روايات عدّة<sup>(١)</sup>. والموضوع إجماعيّ متسالم عليه، بل عليه سيرة العرب والشعوب قبل الإسلام بلا ردع، بل سيرة المسلمين وعموم المتشرّعة، فالحكم واضح. لكنّ التوراة حرّمت الجمل على وفق القاعدة المنصوص عليها فيها، حيث جاء: «كلّ ما شقّ ظلماً وقسمه ظلفين ويجترّ من البهائم فيّاه تأكلون إلا هذه فلا تأكلوها مما يجترّ وما يشقّ

(١) انظر - على سبيل المثال -: تفصيل وسائل الشيعة ج ٢٥، الباب ١٣ - ١٥، ١٩ من أبواب الأظعمة المحرّمة.

الظلف الجمل لآته يجتر لكنّه لا يشقّ ظلفاً فهو نجس لكم»<sup>(١)</sup>.

وفي نصّ أكثر تفصيلاً حول الأنعام، جاء في سفر التثنية: «لا تأكل رجساً ما هذه هي البهائم التي تأكلونها البقر والضأن والمعز والأيل والظبي واليحمور والوعل والرثم والثيتل والمهامة وكلّ بهيمة من البهائم تشقّ ظلفاً وتقسّمه ظلفين وتجتّر فياها تأكلون إلا هذه فلا تأكلوها مما يجتّر وما يشقّ الظلف المنقسم الجمل والأرنب والوبر لأنها تجتّر لكنّها لا تشقّ ظلفاً فهي نجسة لكم»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا نجد اتحاداً في الموقف الشرعي بين الفقه الإسلامي واليهودي في الأنعام عدا الجمل، لمعيارٍ لم يعرفه الفقه الإسلامي، وهو موضوع شقّ الظلف.

## ٢٠١. الخيل والبغال والحمير

البحث في هذه الثلاثة تارة نجعله في المشهد الفقهي عند الإماميّة، وأخرى عند فقهاء الجمهور:

### ١٠٢٠١. المشهد الإمامي في حكم الخيل والبغال والحمير

وقع الكلام في حكم الخيل والبغال والحمير في الفقه الإمامي، ورغم شهرة الحلبيّة<sup>(٣)</sup>، حكم الحلبي بحرمة البغال<sup>(٤)</sup>، فيما حكم الشيخ الصدوق بتحريم الحُمُر الإنسيّة<sup>(٥)</sup>. أمّا الشيخ المفيد فيظهر منه حرمة الحمر الأهليّة والبغال والمهجين من الدواب؛ حيث اعتبرها مما لا تقع عليه التذكية<sup>(٦)</sup>.

(١) سفر اللاويين ١١: ٣-٤.

(٢) سفر التثنية ١٤: ٣-٧.

(٣) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٥٨.

(٤) الكافي في الفقه: ٢٧٧.

(٥) الهداية في الأصول والفروع: ٣٠٦.

(٦) المقنعة: ٧٦٨، ٧٨٩.

والنص القرآني هنا يقف لصالح الحليّة، ومعه بعض الروايات الخاصّة بشرح تحريم النبيّ للحمر، وأنّه ليس تحريماً إلهياً، وسيأتي التعرّض لها بعون الله، وأنّ فيها ما هو الصحيح سنداً. مضافاً إلى ما تقدّم في بحث أصالة عدم التذكية من شمول التذكية لكلّ ما يمكن ذبحه أو صيده، وهذا منه.

لكن في مقابل هذه الروايات، توجد روايات يبدو على ظاهرها التحريم، مثل خبر سعد بن سعد، عن الرضاء رضي الله عنه، قال: سألت عن لحوم البراذين والخيل والبغال؟ قال: «لا تأكلها»<sup>(١)</sup>، وصحيح ابن مسكان قال: سألت أبا عبد الله عن لحوم الحمير، فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر». قال: وسألت عن أكل الخيل والبغال؟ فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها، فلا تأكلوها إلا أن تضطروا إليها»<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك من الروايات. وقد حلّ العديد من فقهاء الإماميّة الموقف هنا عبر القول بالكراهة، جمعاً بين أدلّة التحريم وأدلّة الترخيص.

### الحلّ الراجح في فهم النصوص المتعارضة هنا

لكن ما يظهر لي في مقام حلّ التعارض هو ترجيح الروايات المرخّصة على الروايات المانعة، من حيث المبدأ، وترجيح الروايات المانعة على الروايات المرخّصة من حيث العنوان الخارجي الثانوي لا عنوان الأكل بذاته، وبهذا نخرج بعكس ما ذهب إليه المشهور من كراهة أكل لحمها جمعاً بين الأدلّة.

وتقريب ما نراه حلاً هنا هو أنّ الروايات المرخّصة بيّنت أنّ هذه الحيوانات حلال، وأشار بعضها إلى أنّ التحريم الذي صدر فيها من النبيّ كان خوفاً من فنائها بالأكل، فلا يجد الناس ما يركبون، بل الملفت أنّ بعض روايات التحريم نفسها علّلت الحرمة بذلك، وهذا معناه أنّه لا تعارض هنا بين الأخبار؛ وذلك:

(١) الاستبصار ٤: ٧٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٤٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٤٠.

أ - أمّا الروايات المرخّصة، فهي على القاعدة، وتنظر للموضوع من زاوية الأكل وحليّة الطعام، وهي موافقة للكتاب الكريم تماماً كما تقدّم.

ب - وأمّا الروايات الناهية، فهي - بقرينة المجموعة الوسطى المفسّرة فيها للموقف والموضحة - تحرّم خوفاً من فناء هذه الحيوانات أو قتلها، الأمر الذي يضرّ بالمصالح النوعية للمجتمع، بل قد يضرّ بعنصر القوّة في الجهاد أيضاً، فلا يكون التحريم منصبّاً على الأكل، وإتّما حرّم الأكل للحدّ من ذبحها، فالمحرّم هو إتلافها لا أكلها، وتحريم الأكل طريقي ذرائعي.

ومع وجود هذه المجموعة الروائيّة المفسّرة لا داعي للذهاب خلف الكراهة، وافترض أنّ التعارض واقع بين الظاهر (التحريم) والأظهر (الترخيص)، فالنصوص المفسّرة ناظرة لمجموعة النصوص وعاملة على تفسير الموقف لنا، فتكون هي الأظهر بالنسبة للمجموعة الناهية.

وعليه، فيجوز أكل لحوم الحُمُر والبغال والخيل، إلا إذا كان في ذبحها وإتلافها مفسدة للمجتمع ومصالحه في تنقله وتجارته وحروبه، فيصبح الأكل والذبح والإتلاف حراماً بهذا العنوان.

وينتج عن ذلك نتيجتان:

النتيجة الأولى: لا يوجد كراهة أساساً بالعنوان الأوّلي للحوم هذه الحيوانات؛ لتعدّد معايير الحليّة والحرمة وفقاً لما يُفهم من النصوص، خلافاً لمشهور الفقهاء الذين حكموا بالكراهة انطلاقاً من الجمع بين نصوص التحريم والترخيص.

ولو لم تقبل تعدّد المعايير؛ لإبء ألسنة بعض الروايات عنه؛ فإنّ هذه الروايات تسقط بترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه، وبعد سقوطها لا معنى للاستدلال بها على الكراهة وفرض التأويل فيها، فإنّ المفروض ظهورها في الحرمة لولا المعارضة، وعدم وضوح الجمع العرفي بينها وبين غيرها بالأظهرية؛ لعدم تحقّقها، كما يظهر بمراجعة بيانات الروايات.

النتيجة الثانية: إنّ الحكم بالحرمة ليس تاريخياً، بمعنى أنّه صدر وانتهى كما فهمه بعض، وليس ولائياً محضاً، بل هو حكم واقعي ثانوي، بمعنى أنّه في واقع الشريعة يوجد حكم بحرمة كلّ ما يفضي إلى الإضرار بالمصالح النوعية للمجتمع والتي عليها قوام الحياة، فهذه الحيوانات



عليها قيام السفر ونقل البضائع وقوة الجيش، فضعفها وقتلها يفضي إلى حرج اجتماعي واقتصادي عام، فيحرم.

نعم، من يشخص هنا هو من له الخبرة العامة بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وحيث إن الأمر قد يفضي إلى الهرج واضطراب الأنظار، فقد يُجال إلى جهة تعطى لها الولاية هنا، فالحكم الولائي يرجع إلى حكم واقعي ثانوي في جذوره المبدئية، وليس ولائياً محضاً قائماً على مطلق المصلحة.

ومنه يعلم أن إفناء أي حيوان يؤدي إفناؤه إلى مضارّ نوعية حقيقية وقوية على حياة الإنسان وبيئته يمكن الحكم بحرمته، وهي نتيجة لها صلة بموضوع متابعة أوضاع الحيوانات التي تُشرف على الانقراض، سواء كانت تحت مرأى عموم الناس أم كانت تعيش بعيداً في الجبال والغابات.

وقد تكون خاصة التحريم هنا راجعة لعدم إخراج المسلمين في خيبر خمس الحمر الأهلية كم احتمله بعض<sup>(١)</sup>، فيكون هذا عنواناً ثانوياً آخر بصرف النظر عن كونه مقنعاً أو لا. وثمة في الروايات فيما يخص لحوم الخيل والبغال والحمر تصريح بالحلية مع إفادة أن الناس يعافونها، وإشارة لكون مسألة الركوب مسألة متصلة بالحمر الأهلية دون البغال والخيول، وهو خبر محمد بن مسلم، حيث ورد فيه أنه سأل أبا جعفر<sup>(٢)</sup> عن لحوم الخيل والدواب والبغال والحمر، فقال: «حلال، ولكن الناس يعافونها، وإنما نهى رسول الله<sup>(٣)</sup> عن أكل لحوم الحمر الإنسية بخير؛ لئلا تفنى ظهورها..»<sup>(٤)</sup>.

والنتيجة إنه ليس في هذه الحيوانات ما هو حرامٌ - بوصفه طعاماً - بالعنوان الأوّل، وقد جاء في خبر محمد بن سنان أن الرضاء<sup>(٥)</sup> كتب في جواب مسأله: «كُره أكل لحوم البغال والحمر الأهلية؛ لحاجة الناس إلى ظهورها واستعمالها والخوف من فنائها؛ لقلتها، لا لقدر خلقها ولا لقدر غذائها»<sup>(٦)</sup>. فهذا النصّ التعليلي يصلح ناظراً لمختلف نصوص التحريم هنا ومفسراً لها.

(١) انظر - على سبيل المثال -: صحيح مسلم ٦: ٦٣ - ٦٤.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٥؛ وانظر: الاستبصار ٤: ٧٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٤١؛ وتفسير العياشي ٢: ٢٥٥.

(٣) علل الشرائع ٢: ٥٦٣.

هذا هو الحَلّ الأوفق بفهم جملة هذه النصوص، بصرف النظر عن تحقيق أسانيدها وتحليلها جزئياً، وحتى الروايات الواردة عن أهل البيت في النهي عن الأكل يمكن فهمها في سياق هذا العنوان الثانوي؛ لأنَّ طبيعة هذه الحيوانات الثلاثة هي أنَّها لو فتحت باب ذبحها وصارت من مطعوم الناس يمكن أن تفتنى بسرعة في تلك الأزمنة أو تقلَّ جدًّا، فلا مانع أن يكون الأمر كذلك في عصر الأئمة اللاحقين أيضاً، وهو ما توحى به - من حيث المبدأ - رواية ابن سنان المتقدمة.

وعليه فليس في الباب حديثٌ واضح المعارضة للقرآن من حيث الطعام المحلَّل أو المحرَّم، ولو كان ما ظاهره المعارضة سَقَطَ بالترجيح بموافقة الكتاب، كما هي القاعدة، بل قد تكون معارضته للكتاب ولسائر الروايات الأخرى موجبة لسقوط الوثوق بصدوره، والذي هو العمدة في باب الأخبار.

### ٢.٢.١. حكم الخيل والبغال والحمير في فقه الجمهور

ما تقدّم كلّه كان على مستوى الرواية الإمامية، لكنَّ أهل السنّة كانت لهم مقاربات مختلفة هنا. والمتداول تحريم أبي حنيفة له، فيما ذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن لعدم الحرمة، والحلية هو ما أخذ به الشافعي وبعض المالكية وهو منسوب للجمهور<sup>(١)</sup>. وقد ظهرت أدلة تحريمية للثلاثة أو لبعضها، في مقابل أدلة ترخيصية مواجهة للأدلة الأولى، فالكلام في جهتين:

#### الجهة الأولى: أدلة التحريم

عمدة ما استدلل به لتحريم الخيل والبغال والحمير أو بعضها، هو الآتي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّاٰ يَشِقُّ الْإِنْسَانُ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٥ - ٨).

(١) انظر: بدائع الصنائع ٥: ٣٨؛ وصالح الفوزان، الأَطعمة وأحكام الصيد والذبائح: ٤١ - ٤٤.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة أنّها تبين وجه خلق هذه الأمور للناس، فتجعل العلة في خلق الخيل والبغال والحمير هو الركوب والزينة، وهذا معناه أنّها لم تُخلق للأكل، مما يشير إلى أنّ أكلها يأتي على خلاف غاية الله في خلقها، وفقاً لتعبير الآية الكريمة، فتكون محرمة، ولهذا لما سُئل ابن عباس عنها أجاب بقراءة هذه الآية<sup>(١)</sup>، ولا أقلّ من إشعار هذه الآية بالتحريم.

إلا أنّ هذا الاستدلال غير صحيح، وذلك:

أولاً: إنّ مجرد بيان علة الخلق، لا يساوي تحريم الانتفاع بغير هذه العلة، فهذا انتقال من بيان أمر تكويني لبيان أمر تشريعي، فهل يوجد دليل على أنّ الله لو خلق لنا المادة الفلانية لنتفع بها في مجال معين، فانتفعنا بها في هذا المجال، وانتفعنا بها في مجال آخر أيضاً، فهل هذا يعني أنّنا فعلنا حراماً أو خرقتنا غاية الخلق الإلهي؟! هذا ما يحتاج لدليل إضافي غير الآية نفسها ينقلنا من مجرد بيان علة الخلق إلى تحريم ما كان غيره. وبعبارة ثانية: إنّ الآية لو أفادت لأفادت وجوب الركوب لا تحريم غيره.

ولا أدري ماذا يفعل المستدلون اليوم؛ حيث تمّ الاستغناء في أكثر بلدان العالم وبقاعها الجغرافية عن هذه الحيوانات بوصفها مركوباً!

ثانياً: إنّ هذه التعليقات في الآية لبيان أبرز ما ينتفع به من هذه الحيوانات بالنسبة إليهم، وليست في مقام الحصر؛ إذ لو صحّ الاستدلال بهذا التعليق هنا لزم القول بحرمة نقل البضائع على الخيل والحمير والبغال، مع أنّ هذا من واضحات السيرة المتشعبة والعربية والبشرية في ذلك الزمان وبعده، ولو كانت الآية تعني في دلالاتها اللغوية شيئاً من هذا القبيل لما جازت مطلق أنواع الانتفاعات، ولأحدث ذلك بلبلة في حياة الناس خاصة في القرى والأرياف، بل استخدام البغال والحمير للحمل كثير للغاية، وقد أشار القرآن نفسه إلى مفهوم الحمل بالنسبة للحمار في تشبيهه بعض الناس بالحمار يحمل أسفاراً.

وبهذا يتبين أنّ الآية بصدد تعداد بعض أبرز المنافع في الأنعام والخيول ونحوها لا بصدد

(١) انظر: بدائع الصنائع ٥: ٣٧، ٣٨؛ والشنقيطي، أضواء البيان ١: ٥٢٦ - ٥٢٧.

إنشاء حصر تشريعي في الانتفاعات.

ويؤيد ما نقول رواية العياشي المرسله عن زرارة، عن أحدهما، قال: سألته عن أبوال الخيل والبغال والحمير؟ قال: فكرهها، فقلت: أليس لحمها حلال؟ قال: فقال: «أليس قد بين الله لكم (والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون)، وقال [في الخيل] (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة)، فجعل للأكل الأنعام التي قص الله في الكتاب، وجعل للركوب الخيل والبغال والحمير، وليس لحومها بحرام، ولكن الناس عافوها»<sup>(١)</sup>.

فالإمام رغم تمييزه بين طرفي الآية القرآنية، لكنه لم يجد أن ذلك يُنتج تحريماً بالعنوان الأوّلي.

٢ - النصوص الحديثية الدالة على تحريم النبيّ لحوم الحمير والبغال والخيول<sup>(٢)</sup>.

وهذه النصوص يجري فيها الكلام الذي سقناه آنفاً فلا نعيد، بل في بعض الروايات السننية ما يشير إلى أن فلسفة الحكم في الحمر الأهلية كان عدم تخميسها أو أكلها من العذرات (ولعله المراد من روايات أخرى أمثها رجس) أو حاجة الناس إليها<sup>(٣)</sup>.

#### الجهة الثانية: أدلة التحليل

وفي مقابل هذه الأدلة المحرمة، ثمة أدلة ونصوص محللة، وأبرزها:

أ - خبر أسماء بنت أبي بكر، قالت: «ذبحنا على عهد رسول الله ﷺ فرساً، ونحن بالمدينة، فأكلناه»<sup>(٤)</sup>.

وهو واضح في الحلية، وذلك أنه ولو كان فعلاً من الأفعال لكن إشارة الراوية لوقوع الذبح في المدينة، تعبيراً مقصوداً عن عدم وجود حالة اضطرار، وأن الأمور كانت على الحال الطبيعية، فيفهم تحليل الخيل بالعنوان الأوّلي.

لكن قد يُناقش شخصاً بأن أسماء تخبر هنا عن حصول الذبح والأكل، لكنها لا تُشير إلى أن الرسول كان على علم بذلك أو أن الأمر غداً معروفاً بين الصحابة، إلا إذا قيل بأن إشارتها

(١) تفسير العياشي ٢: ٢٥٥.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: صحيح مسلم ٦: ٦٣.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: المصدر نفسه ٦: ٦٣ - ٦٥.

(٤) صحيح البخاري ٦: ٢٢٧ - ٢٢٨؛ ومصنّف الصنعاني ٤: ٥٢٦.

للأمر وأنها في المدينة وتأكيدها أن الأمر كان على عهد رسول الله.. لا معنى له سوى أنها تخبرنا - ضمناً - أن الأمر ظهر وبان وكان مسكوتاً عنه، فيُفهم من السكوت أنه بمثابة قرينة على القبول، ما لم تُرجع الأمر لخصوصية في الواقعة لم تكن أسماء مطلعة عليها، وهي التي دفعت النبي والصحابة للسكوت. وقد قلنا في مباحث أصول الفقه بأن السكوت النبوي عن حدث جزئي مفرد حصل في زمانه، لا يفيد الإمضاء والترخيص إلا بقرينة، بخلاف الوقائع العرفية المستمرة كالسير العقلائية والعرفية والعربية وغيرها<sup>(١)</sup>، بصرف النظر عن مسألة شمول الشريعة.

لكن يتعزز رفع الخصوصية وتأکید الترخيص - أو عدم النهي - برواية أسماء عينها في مصادر حديثية أخرى على الشكل الآتي: «ذبحنا فرساً، فأكلناه، نحن وأهل بيت رسول الله ﷺ (وأهل بيته)»<sup>(٢)</sup>.

ب - خبر جابر بن عبد الله «أن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل»<sup>(٣)</sup>.

هذه الرواية لها جانبان:

الجانب الأول: إنها في نفسها لا تفيد الترخيص بالعنوان الأولي؛ لأن ملابسات قضية خيبر مثارة تاريخياً، ومن الممكن أن النبي كان مضطراً لأن يقبل بذبح بعض ما يُركب فرجح لسبب لا نعرفه ذبح الخيول على الحمير.

ويساعد على ذلك ما روي عن الزهري أنه قال: «ما علمنا الخيل أكلت إلا في حصار»، وعن الحسن بن علي أنه قال: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يأكلون لحوم الخيل في مغازيهم»<sup>(٤)</sup>، وبهذا يترجح أن الترخيص جاء للضرورة لا بملاحظة الحال الأولية.

(١) انظر: حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٦٤٩ - ٦٥٥.

(٢) الطبراني، المعجم الكبير ٢٤: ٨٧؛ ومسند الشاميين ١: ١٤٢؛ والصنعاني، سبل السلام ٤: ٧٨؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٨: ٢٧٨.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٦٦.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٥: ٣٨ - ٣٩؛ ومصنّف الصنعاني ٤: ٥٢٦؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٣٩.

لكنّ هذه الفرضية تبدو بعيدة واقعيّاً؛ لأنّ العادة قاضية بوفرة الحمير وندرة الخيول، وأنّ الخيل أكثر أهميّة من الحمير، فلو كان محتاجاً فلماذا نهى عن واحد بعينه دون الثاني؟! فليحدّد عدداً، بل الأرجح أن ينهى عن الخيول ويسمح بالحمير، ما لم تكن خصوصية مجهولة لنا في المقام.

الجانب الثاني: إنّ هذه الرواية تربك التصوّر الذي نملكه عن واقعة خير، وذلك أنّ القضية لو كانت قضية تحريم الحمير للركوب، فأيّ معنى للتمييز بينها وبين الخيول؟! فلا بدّ - لحلّ المشكلة - من افتراض أنّ ثمة حاجة استثنائية للحمير لم تكن موجودة في الخيول، وهو حملها الغنائم والمنقولات مثلاً، بخلاف الخيل التي لا يُحمل عليها شيء من ذلك عادةً، خاصّة لو كان المسلمون يملكون قدراً كبيراً من الخيول حينها بخلاف الحمير، والله العالم.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ لحوم الحمر الأهلية والبغال والخيول ونحوها لا دليل قاطعاً على تحريمها بالعنوان الأوّلي، ويبدو أنّ تحريمها صدر في بعض المقاطع الزمنية انطلاقاً من كونها أداة نقلٍ وانتقالٍ أو أداة جهاد وقوّة، فكان الترخيص في أكلها يفضي لنوع من نقصانها بما يُلحق الضررَ والمفسدة العامّة، وبهذا لا معنى للحديث حتى عن كراهتها بالعنوان الأوّلي.

أمّا غير ما تقدّم من الحيوانات الأهلية - أي غير الأنعام والخيل والبغال والحمير - فهو مشمول لقاعدة الحلية بحدها الأدنى، والتي تكلمنا عنها سابقاً، ما لم يقع تحت عنوان تحريمي آخر ممّا سيأتي.

## ٢. الحيوانات الوحشية

يمكن تصنيف الحيوانات الوحشية إلى أصناف أو مجموعات، بعضها له عنوان خاصّ، وبعضها نضعه تحت عنوان عام ينضوي معه جملة من الحيوانات، وهي:

### ١.٢. البقر وكبش الجبل والغزلان واليحمير

المراد من هذه جميعاً ما كان وحشياً، أي البقر الوحشي؛ وكبش الجبل، وهي الضأن والمعز الجبليّان؛ والحمار غير الأهلي؛ وكذا الغزلان بأنواعها، وهي الطبي؛ واليحمور، وهي دابة تشبه

العنز، وقيل: هو حمار الوحش<sup>(١)</sup>.

والمشهور بين الفقهاء حلية هذه جميعها، بل ادعى المحقق النجفي الإجماع عليه<sup>(٢)</sup>. وقد تقدّم نصّ التوراة على تحليل بعض هذه كالظبي والأيل واليحمور<sup>(٣)</sup>.

والمستند في الحلية واضح، وهو عمومات وإطلاقات الكتاب الكريم كما تقدّم، وجملة من الروايات الواضحة في الترخيص عند السنة والشيعه<sup>(٤)</sup>، وليس لها معارض، فلا نطيل.

إنما وقع الكلام بينهم في تخصيص الحلية بهذه الخمسة، ففيا لم يذكر بعض الفقهاء إلا هذه الخمسة وأمثالها<sup>(٥)</sup>، بما يفهم منه تحريم الحيوانات الوحشية كلّها عدا هذه الخمسة.. ذهب آخرون - كالسيد الخوئي والسيد الصدر<sup>(٦)</sup> - إلى عدم حصر الحلية بها، والشمول لكلّ الحيوانات الوحشية إلا ما خرج بالدليل، فيكون الحكم في كلّ حيوان وحشي هو الحلية من حيث الأصل. والثاني هو الصحيح؛ فليس هناك عموم أو إطلاق محرّم حتى نقول به، ونُخرج هذه الخمسة فقط، بل الإطلاقات والعمومات لصالح الحلية هنا كما تقدّم وسيأتي، فإذا خرجت السباع مثلاً ظلّ غيرها على حاله من الحلية. ومجرد أنّ الروايات لم تذكر غير هذه لا يضّر، فلم تكن الروايات هنا في مقام بيان خصوص المحلّل، بل وقعت أجوبةً على أسئلة وردت في موارد خاصّة. ومسألة أصالة عدم التذكية سبق الحديث عنها.

والمتحصّل حلية هذه الخمسة وأمثالها، بل كلّ حيوان وحشي عدا ما سيأتي، وعدم ظهور ما يخالف النتائج القرآنية حتى الآن، بحيث يخلخل ظهورات الكتاب الكريم أو نصوصه.

(١) انظر: لسان العرب ٣: ٣٢٢.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ٢٩٣.

(٣) انظر: سفر التثنية ١٢: ١٥، ٢٢، و١٤: ٣-٧، و١٥: ٢٢.

(٤) انظر - على سبيل المثال -: تفصيل وسائل الشيعة ٢٣: ٣٦٤، ٣٦٦، باب ١٧، ١٨، من أبواب الصيد، وج ٢٥: ٥٠-٥١؛ باب ١٩ من أبواب الأطعمة المباحة؛ وصحيح البخاري ٢: ٢١٠.

(٥) انظر - على سبيل المثال -: الفياض، منهاج الصالحين ٣: ١٧٠؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٢٩٢.

(٦) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٤؛ وتعليقة الصدر على منهاج الحكيم ٢: ٣٦٩؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٣٧٨؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ٢: ٤٨٧؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٣٩٣؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٩٣.

## ٢.٢. السباع أو كل ذي ناب من الوحش

السَّبْع هو كل حيوان في البر له ناب أو ظفر يفترس به ويعدو، سواء كان نابه قويًا كالأسد والذئب والفهد والذئب، أم كان أقل قوةً مثل الثعلب وابن آوى والسنور والأرنب (بناءً على أن له ناباً، وسيأتي بحثه).

وقد ذهب المشهور من الإمامية إلى القول بحرمة كل ما له ناب من الوحش، وقد ادعى المحقق النجفي قيام كل من الإجماع بقسميه والسيرة على ذلك<sup>(١)</sup>.

وهذا المشهور الإمامي هو المشهور بين أهل السنة باستثناء المالكية التي ذهبت إلى الكراهة التنزيهية، عدا فريق منهم قالوا بالتحريم، وهو ظاهر مالك نفسه في الموطأ<sup>(٢)</sup>. كما يُنسب للشافعية القول بحلية بعض ما له ناب ضعيف مثل الثعلب والسنجاب والفنك والسمور، والمعروف أن الحنابلة يرون حلية الضبع، كما ينسب لبعض أئمة الأحناف حلية الضبع والثعلب.

يقول ابن رشد: «روى ابن القاسم عن مالك أنها مكروهة، وعلى هذا القول عوّل جمهور أصحابه وهو المنصور عندهم، وذكر مالك في الموطأ ما دليله أنها عنده محرمة، وذلك أنه قال بعقب حديث أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: أكل كل ذي ناب من السباع حرام: وعلى ذلك الأمر عندنا، وإلى تحريمها ذهب الشافعي وأشهب وأصحاب مالك وأبو حنيفة، إلا أنهم اختلفوا في جنس السباع المحرمة، فقال أبو حنيفة: كل ما أكل اللحم فهو سبع حتى الفيل والضبع، واليربوع عنده من السباع، وكذلك السنور، وقال الشافعي: يؤكل الضبع والثعلب، وإنما السباع المحرمة التي تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب، وكلا القولين في المذهب..»<sup>(٣)</sup>.

وقال الدميري: «قال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد وداود والجمهور: يحرم أكل الأسد لما روى مسلم في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كل ذي ناب من السباع فأكله

(١) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٦: ٢٩٤.

(٢) انظر: مالك، الموطأ ٢: ٤٩٦؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٧: ١١٧.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣٧٨.



حرام». قال أصحابنا: المراد بذي الناب ما يتقوى بنابه ويصطاد. وفي الحاوي للهاوردي قال الشافعي: إنّه ما قويت أنيابه فعدا بها على الحيوان طالباً غير مطلوب، فكان عدوه بأنياه علّة تحريمه. وقال أبو إسحاق المروزي: هو ما كان عيشه بأنياه فإنّ ذلك علّة تحريمه. وقال أبو حنيفة: هو ما افترس بأنياه وإن لم يتدىء بالعدو، وإن عاش بغير أنياه، فهذه ثلاث علل: أعمّها علّة أبي حنيفة، وأوسطها علّة الشافعي، وأخصّها علّة المروزي، فعلى العلتين الأوليين، يحلّ الضبع؛ لأنّه يتناول حتى يصطاد، وتحلّ السنابير على قول الشافعي؛ لأنّها لم تتقو بأنياه، وتكون مطلوبة لضعفها، لكن قد صحّح الأصحاب تحريمها..<sup>(١)</sup>.

وبهذا لا معنى للاستدلال هنا بالإجماع، إذ ذلك واضح الضعف بعد وضوح المدرك، فضلاً عن عدم وضوح إجماع إسلامي لو أريد إجماع المسلمين قاطبة، أمّا السيرة فغاية ما يمكن أن نثبت بها - لو تمت - عدم أكل المسلمين للحوم السباع والمفترس من الحيوان، أمّا أنّ عدم الأكل هذا هل هو ناشئ من العادة أو الطباع أو من الدين كراهةً أو تحريماً؟ فهذا ما يصعب إثباته جداً. فالعمدة في المقام هي النصوص الخاصّة، لاسيما بعد صعوبة إثبات أنّ عنوان السبع أو المفترس أو ما له ناب أو ظفر يندرج في الحبائث والمستقدّرات، كيف وبعضها أقرب للطباع من مثل الحمار.

ولم أجد في التوراة نصّاً صريحاً في تحريم عنوان السباع أو ما له ناب، وإن كانت بعض تحريمات التوراة تلتقي مع بعض السباع لا كلّها.

### نصوص تحريم السباع، عرض وتحليل وتأمّلات

تتعدّد الروايات هنا، ويمكن عرضها كالآتي:

الرواية الأولى: خبر داوود بن فرقد (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ذي ناب من السباع، ومخلّب من الطير حرام»<sup>(٢)</sup>.

(١) الدميري، حياة الحيوان الكبرى ١: ١٨ - ١٩.

(٢) الكافي ٦: ٢٤٤ - ٢٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٨.

وهذا الحديث بعينه أورده الشيخ الصدوق بلا سند عن رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>، كما أورده عن رسول الله في وصيته للإمام علي عليه السلام - بسندٍ ضعيف - في موضعٍ آخر<sup>(٢)</sup>.  
كما نقل هذا الحديث بعينه الشيخ الكليني بسندٍ آخر إلى الحلبي صحيح على المشهور، لكنه مشترك في بعض الأسماء مع السند السابق، ومنقولاً عن رسول الله ﷺ، وبعده جاء: قال عليه السلام: «لا تأكل من السباع شيئاً»<sup>(٣)</sup>.  
وقد ورد في بعض الكتب السننية هذا الحديث مروياً عن ابن عباس دون رفعه للنبي<sup>(٤)</sup>، وفي موضعٍ آخر مرفوعاً<sup>(٥)</sup>.

ودلالة الحديث واضحة في التحريم المنصب على عنوان ما له ناب من السباع، فيشملها جميعاً، وليس في السند في الرواية الإمامية سوى إبراهيم بن هاشم.  
الرواية الثانية: صحيحة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المأكول من الطير والوحش، فقال: «حرم رسول الله ﷺ كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ناب من الوحش»، فقلت: إن الناس يقولون من السبع. فقال لي: «يا سماعة، السبع كله حرام، وإن كان سباعاً لا ناب له، وإنما قال رسول الله ﷺ هذا تفصيلاً...»<sup>(٦)</sup>.

والرواية كأنها تقول: كل سبع حرام أكان له ناب أم لا، وكل ما له ناب أيضاً حرام إذا كان وحشياً، وبهذا يتحقق عنوانان محرمان: عنوان السبعية وعنوان ما له ناب، فإذا كان هناك سبع ولا ناب له كان محرماً، وإذا كان هناك ما له ناب ولو لم يسم سباعاً - مثل الأرنب، والجرذ، والفأرة، على ما قيل - فهو أيضاً حرام، وبهذه الرواية يرتفع أي تعارض بين روايات الناب

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢٢؛ والهداية: ٣٠٦؛ والمقنع: ١٤١؛ وانظر: دعائم الإسلام ٢: ١٢٣.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٦.

(٣) الكافي ٦: ٢٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٨.

(٤) انظر: الذهبي، تنقيح التحقيق ٢: ٢٩٦.

(٥) انظر: صحيح مسلم ٦: ٦٠؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٠٧٧؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٠٩؛ وسنن الترمذي ٣:

١٨، ١٩؛ وسنن النسائي ٧: ٢٠٦؛ ومسنند أحمد ١: ١٤٧.

(٦) الكافي ٦: ٢٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٧ - ١٨.

وروايات السبع.

الرواية الثالثة: مضمّر سماعة، قال: سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: «أما لحوم السباع من الطير والدوابّ فإنّنا نكرهه، وأما الجلود فاركبوا عليها، ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث صحيحٌ عند المشهور، غير أنّ فيه مشكلة تصحيح طريق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد الأهوازي، ومشكلة إبراهيم بن هاشم، بعد غضّ الطرف عن الإضمار، خاصّة وأنّ الحديث القريب جداً منه، بل هو عينه - في تقديري - والوارد في الفقيه، واضحٌ في النقل عن الإمام الصادق عليه السلام، وبهذا ترتفع مشكلة الإضمار تماماً هنا.

أما من حيث الدلالة، فيمكن فهم الكراهة بمعنى الحرمة؛ لأنّ الكراهة في تعابير أهل البيت لا تعني بالضرورة الكراهة المصطلحة عند الفقهاء، وبذلك لا تكون هذه الرواية ظاهرة في معارضة سائر الروايات المحرّمة هنا، إلا أنّ الكلام في ظهورها في التحريم، إذ هذا التعبير غير ظاهر في التحريم وإن كان لا ياباه، فوضع هذه الرواية بوصفها دليلاً على التحريم غير صحيح، ما لم تنحصر روايات الباب بالتحريم فيستظهر منها الحرمة بقرينة سائر الروايات، كما فعل ذلك الشيخان: الطوسي والحرّ العاملي<sup>(٢)</sup>.

لكن مع ذلك يترجّح عدم وجود تحريم في أصل الشرع؛ لأنّ الإحالة في التعليل على كراهتهم له، كاشفة عرفاً عن عدم كون الشيء في نفسه حراماً بعنوانه، ففي الحديث إشعارٌ بعدم حرمة هذه الأشياء بالعنوان الأوّلي.

الرواية الرابعة: خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يصلح أكل شيء من السباع، إنّني لأكرهه وأقذره»<sup>(٣)</sup>.

والحديث من حيث السند فيه مشكلة طريق الطوسي إلى الأهوازي أيضاً، أمّا من حيث الدلالة فقد يقال بأنّ حاله حال الحديث السابق تماماً، من حيث إنّ سياق التعبير يوحي

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٥، و٩: ٧٩؛ وانظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ٩: ٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٤٣.

بإمكانية إرادة الكراهة أو التنزيه، أو لا أقل من الصعب الجزم بإرادة الحرمة. والإمام بيّن للسائل أنّه يكره هذه اللحوم ويستقذرها، ومن الممكن أن يكون النهي تنزيهياً للترفع عما هو مستقذّر، لا تحريمياً، لاسيما أنّه سوف يأتي في بعض الروايات أنّ أهل البيت نهوا عن بعض الأَطعمة للتنزّه والاستقذار، لا لكونها محرّمة، وستتوقف عند هذه النصوص في محله إن شاء الله تعالى.

ولعله لهذا الذي قلناه، حاول الحرّ العاملي حمل هذا الحديث على الحرمة بقريته سائر الأخبار<sup>(١)</sup>، فكأنّه شعر بعدم كفايته للاستدلال على الحرمة.

والتحقيق في فهم هذا الحديث أنّه يدور بين احتمالين، بقريته سائر روايات باب الأَطعمة: الاحتمال الأوّل: أن يكون تعليل الإمام لبيان اندراج هذا المورد ضمن موارد الخبائث والمستقذرات، ويكون هذا العنوان ثابتاً عندنا في المرحلة المسبقة، وهذا ما يرجّح بيان الحرمة من الحديث.

الاحتمال الثاني: أن يكون تعليل الإمام لبيان التنزّه، ويكون ثابتاً عندنا بأحاديث ستأتي أنّ أهل البيت نهوا عن أمورٍ تنزّهاً لا تحريماً، فيكون هذا مرجّحاً لعدم التحريم في الحديث. وسوف يأتي تحقيق الأمرين معاً على مستوى الحديث الشريف، وإلى ذلك الحين لا يظهر من الحديث بيان الحرمة، إن لم نقل بأنّه يظهر منه الكشف عن عدم الحرمة بالعنوان الأوّل في أصل الشرع.

الرواية الخامسة: خبر محمد بن سنان، عن الإمام الرضا<sup>(عليه السلام)</sup> في أجوبة مسائله، أنّه قال: «حرّم سباع الطير والوحش كلّها؛ لأكلها من الجيف ولحوم الناس والعدرة وما أشبه ذلك.. كما قال أبي<sup>(عليه السلام)</sup>: كلّ ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير حرام..». وجاء في هذا الحديث أيضاً: «وحرّم الأرنب؛ لأنها بمنزلة السنور، ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٦.

(٢) علل الشرائع ٢: ٤٨٢؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ١٠٠.

والحديث يشبه ما تقدّم من أحاديث التحريم، لكنّ سنده ضعيف، كما هو واضح.

### وقفه نقديّة مع صدقيّة رسالة الإمام الرضا للمأمون العباسي (خبر محض الإسلام)

الرواية السادسة: خبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله.. وتحريم كلّ ذي ناب من السباع، وكلّ ذي مخلب من الطير»<sup>(١)</sup>.

والدلالة واضحة، لكنّ السند ضعيف؛ فإنّ الطريق إلى الفضل بن شاذان يرجع إلى ثلاثة بينها تداخل، وهي ضعيفة تارةً بعلي بن قتيبة النيسابوري، وأخرى بحمزة بن محمد العلوي، وثالثة بجعفر بن نعيم.

وأما طرق الشيخ الطوسي في التهذيب، فبعضها يرجع لبعض ما أفاده في الكتاب من روايات الفضل لا لجميعها حيث يقول: «ومن جملة ما ذكرته»، وبعضها الآخر تتعدّد فيه الطرق، فلا نعرف أنّ الطريق الصحيح هل جاءت فيه رواية كتاب المأمون أو لا؟ بل رواية محض الإسلام لم يروها الطوسي أصلاً، حتى نأخذ بأسانيده فيها، بل رواها الصدوق.

هذا بصرف النظر عن مناقشات - لا نريد البتّ فيها هنا - أوردها الدكتور محمّد باقر البهبودي في أصل رواية الفضل بن شاذان عن الرضا، انطلاقاً من تحديد تاريخ ولادته وفقاً لبعض الكتب الرجاليّة، وهو ما يترك تأثيراً على مئات الروايات التي سوف تخرج من حدّ الإسناد إلى حدّ الإرسال، فراجع<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب السيّد علي السيستاني في رسالته حول كتاب العلل للفضل بن شاذان، والتي نقلها ولده في القبسات<sup>(٣)</sup>، إلى التطابق في الرأي مع البهبودي، معتبراً أنّ الفضل بن شاذان لا

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٤؛ وتحف العقول: ٤٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٦.

(٢) انظر: البهبودي، معرفة الحديث: ٢٧٠ - ٢٧٣؛ وقد كتب الدكتور مهدي بيّات مختاري مقالةً نقديّة في الردّ على ما ذهب إليه البهبودي، فانظر له: نا استوار قلمداد شدن روايات فضل بن شاذان از امام رضا، مجلّة علوم حديث، السنة الرابعة عشرة، العدد ٤: ٨٠ - ٩٨.

(٣) انظر: السيستاني، قيسات من علم الرجال ٢: ١٨٨ - ١٩٧.

يوجد ما يؤكّد روايته عن الرضا أصلاً، وأنّ أغلب أو كلّ الروايات التي رواها عن الرضا ليست إلا من طريق علي بن محمّد بن قتيبة (القتيبي) عنه، والقتيبي رجل لم تثبت وثاقته حتى عند السيستاني.

ولعلّ الغريب أنّ الشيخ آصف محسني (٢٠١٩م)، رغم تضعيفه سند حديث محض الإسلام، وتشدّده المعروف في أمر الأسانيد، لكنّه عاد وقبل به؛ لتعدّد طرقه وتعاضده، وطلب منّي شخصياً - عبر صهره المتوّلي للمتابعة - أن أضيفه إلى كتاب «المعتبر من بحار الأنوار»، وقد أضفته هناك، فراجع<sup>(١)</sup>. ولعلّه يدمج مختلف طرق المحدثين للفضل بن شاذان، وإلا فطريق رواية محض الإسلام غير متعدّد، بل الصدوق في المشيخة ليس له إلا طريق واحد له.

وبصرف النظر عن كلّ ما تقدّم، ثمّة تساؤلٌ يخطر في البال حول أنّه كيف عرف الفضل بن شاذان بهذا الكتاب الذي كتبه الرضا عليه السلام للمأمون وهو أشبه برسالة حكوميّة رسمية؟! فهذا الكتاب يرسله الإمام إلى شخص المأمون العباسي، فإمّا أعلمه به الإمام شخصياً فكتبه الفضل قبل تسليمه إلى المأمون أو بعد ذلك، بحيث كانت عند الإمام نسخة منه، أو علم به من خلال المأمون أو من نقل عنه، والسند لا يبيّن لنا كيف عرف الفضل برسالة الإمام إلى المأمون، فلعلّه سمعها مباشرةً من الإمام ولعلّه سمعها من المأمون، ولعلّه سمعها من واحدٍ منهما أو حصل على كتاب ظنّ أنّه رسالة الإمام إلى المأمون.. وإلا فكيف عرف بمثل هذه الرسالة؟! وهو لا يشير بقوله: أخبرني الإمام برسالته إلى المأمون مثلاً، حتى نعرف طريقه إليها.

فمطلع الحديث هكذا: «سأل المأمون عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الإسلام على سبيل الإيجاز والاختصار، فكتب عليه السلام له: أن محض..»<sup>(٢)</sup>. وهذا التعبير مجمل المصدر كما هو واضح.

بل الغريب أنّ في هذا الحديث بيان إمامة الأئمة، ومنهم هو، وأئمّهم القائمون بأمر المسلمين، وأنّ من خالفهم ضالٌّ مضلٌّ، وفيه تسمية الأئمة من بعده! وهذا يعرّضهم للخطر الشديد،

(١) انظر: المعتبر من بحار الأنوار ٣: ٤٤٣ - ٤٤٩.

(٢) عيون أخبار الرضا ٢: ١٢٩.

حتى لو كان شخص المأمون موثقاً، وفيه تعريض بالخلفاء الثلاثة الأوائل، وهذا لا يتناسب إلا مع القول بتشيع المأمون بشكل حقيقي وإخلاصه للإمام ووثوق الإمام به، كما يرجّحه بعض العلماء مثل السيد محسن الأمين العاملي (١٣٧١هـ)<sup>(١)</sup>. بل حتى مع تشييعه وإخلاصه تظلّ القضية مثار تحفظ، خاصّة وأنّ الأمر يعبر عن كتاب ورسالة وهما وثيقة محفوظة قد تدين صاحبها، بل هذه الرواية تخالف في بعض فقراتها العديد من النصوص صحيحة السند في أبواب مختلفة، خاصّة مع صعوبة حمل الخبر على التقية مع كلّ هذه التصريحات الخطيرة. ويخطر في البال أن تكون الرسالة هذه مجعولة على الإمام الرضا في ذلك العصر، بهدف تشويه صورته في الوسط العباسي وتخويف العباسيين منه للضغط على المأمون لفكّ علاقاته به، والعلم عند الله.

هذا، وللحديث في بعض طرقه حكاية أنّه كتاب للمأمون، وفي بعضها لا يوجد ذلك.

وعليه، فالخبر غير صحيح بل تحوم حوله تساؤلات.

الرواية السابعة: حديث شرائع الدين الذي رواه الأعمش، عن جعفر بن محمد، قال: «وكّل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام...»<sup>(٢)</sup>.

والخبر ضعيف السند من جهات، منها تميم بن بهلول المهمل، ومثله أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان، وإن كانت دلّالته تامة.

### قراءة تقويمية ونقدية في حديث الأربعمائة المشهور

الرواية الثامنة: حديث الأربعمائة المعروف، قال علي بن الحسين: «..تنزّهوا عن أكل الطير الذي ليست له قانصة ولا صيصية ولا حوصلة، واتقوا كلّ ذي ناب من السباع ومخلب من الطير،

(١) انظر: أعيان الشيعة ٢: ١٥ - ١٧ حيث يقول في مطلع كلامه: «كان المأمون متشيّعاً لأمير المؤمنين علي بن الحسين، مجاهراً بذلك محتجاً عليه، مكرماً لآل أبي طالب، متجاوزاً عنهم، على عكس أبيه الرشيد. ويدلّ على تشييعه أمور كثيرة نذكر هنا طرفاً منها...». وقد بحث ابن السيد محسن، المؤرّخ السيد حسن الأمين (٢٠٠٢م) موضوع المأمون بتفصيل في كتابه «الرضا والمأمون وولاية العهد، وصفحات من التاريخ العباسي»، فراجع بالخصوص الفصل الثاني منه: ١٢١ - ١٧٥.

(٢) الخصال: ٦٠٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٦.

ولا تأكلوا الطحال؛ فإنه يئبب الدم الفاسد، ولا تلبسوا السواد فإنه لباس فرعون»<sup>(١)</sup>.  
والرواية من حيث السند ضعيفة بالحسن بن راشد؛ إذ توثيقه قائم على تفسير القمي وكتاب كامل الزيارة وليس من المشايخ المباشرين، ورواية ابن أبي عمير عنه، وكلها محل نقاش.  
وحتى لو صححناها سنداً، فإن وقوع عشرات الأمور المكروهة والمستحبة فيها، يُسقط - على غير مسلك استنباط الوجوب من حكم العقل كما ذهب إليه في علم الأصول أمثال السيد الخوئي - ظهور سائر الأوامر في الوجوب، وسائر النواهي في الحرمة؛ لأنه يجعل الحديث غير متمحّض في بيان الإلزاميات، ومعه نأخذ بما نُحرز الحرمة فيه، وأمّا غيره فلا يكون نفس حديث الأربعمئة دليلاً مستقلاً على الحرمة لو انفرد في شيء.

ويؤيد ذلك مطلع الرواية حيث يقول الإمام عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودينه». فإنّ تعبير يصلح للمسلم في دينه ودينه يوحي بأنه يتكلم في الأعمّ من الإلزاميات، وأنه بصدد توجيه عام دنيوي وأخروي معاً.  
وقد سبق لي أن علّقت بتعليقات مختصرة على هذا الحديث فقلت بأنه يجوي الكثير من الحكم والمواعظ الرائعة والمؤيدة بنصوص أخرى منها ما هو قرآني، ومنها ما هو حديثي معتبر السند ومنها ما هو غير معتبر، لكن مع ذلك ثمة مشاكل تواجهه وهي كثيرة ولن أطيل فأكتفي ببعضها لأجل التأمّل ومزيد بحثٍ وتحقيق:

فمن جهة نجد أنّ ترتيب الكلام يشبه شخصاً جمع كلمات مبعثرة بجنب بعضها بعضاً، وهو بعيد عن طريقة بيان الإمام علي عليه السلام التي تربط الجمل ببعضها وتُنبي عن بلاغة وانسيابية، وظاهر مقاطعة عبد الله بن سبأ وكذلك حجر بن عدي ومطلع الحديث كلّ ذلك يفيد أنه كلام متصل منه عليه السلام وكأتمها خطبة من خطبه، وليس من نوع الوضع التركيبي أو الجعل التركيبي. إلا إذا قيل بأنّ التراكيب اللفظية من صياغة الإمام الصادق الذي ينقل الرواية بالمعنى، فلهذا اختلفت التعابير عن لغة الإمام عليّ والقرن الأول الهجري.

كما أنّ هناك بعض الأمور التي مرّت في الحديث يصعب التصديق بصدورها في العصر

(١) الخصال: ٦١٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٦-١١٧.



العلوي، فمثلاً مرّ الحديث عن المرجئة بطريقة عابرة، لا بطريقة الإخبار بأنّه سيأتي قوم يقولون كذا وكذا، فالتعبير يتناسب مع عصر الأئمة اللاحقين، بل والغريب أنّه لم يسأله أحد عن من هم المرجئة! إلا إذا قيل بأن المراد بالمرجئة مصطلح سابق وهم الذين أخروا عليّاً، كما ربما يظهر من بعض القرائن.

وهكذا الحديث عن المسح على الخفين، حيث يبدو لي أنّه موضوع متأخر زمنياً عن عصر الإمام علي وهوومه، وسؤال حجر بن عدي عن المدمن للخمر: من هو؟ فيه غرابة، فحجر من العرب الأفحاح، ولم يكن العرب قد اختلطوا بالكثير من الأمم السالفة في زمن الإمام عليّ بحيث تشوّهت اللغة، وكلمة (المدمن) واضحة، فأبيّ معنى لأن يسأله عن معناها؟<sup>(١)</sup>.

الرواية التاسعة: خبر أبي هريرة وغيره، عن النبي ﷺ أنّه قال: «(أكل) كلّ ذي نابٍ من السباع فأكله حرام»<sup>(٢)</sup>.

والدلالة واضحة والسند معتبر عند أهل السنّة، والحديث ورد في صحيح مسلم، وقد تقدّم ما يشبهه في الرواية الأولى في مصادر أهل السنّة، ولعلّه الرواية عينها.

الرواية العاشرة: خبر أبي ثعلبة الخشني، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن أكل كلّ ذي نابٍ من السباع»<sup>(٣)</sup>.

وهي معتبرة الإسناد عند أهل السنّة، ودلالاتها - حيث استخدمت النهي - أضعف من دلالة الرواية التي استخدمت لفظ التحريم، كما هو واضح، وسيأتي ما يتصل به.

هذا ويمكن أن يُستند هنا إلى ما دلّ على تحريم الخنزير، حيث ورد عن ابن أبي يعفور - بسندٍ ضعيف - قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن أكل لحم الخنزير، قال: «كلب الماء، إن كان له نابٌ فلا تقربه وإلا فاقربه». وفي خبر عمران بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عن الخنزير؟ فقال: «سبع يرمى في البرّ ويأوي الماء». لكن في صحيحة زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن ﷺ فقلت: إن أصحابنا يصطادون الخنزير فآكل من لحمه؟ قال: فقال: «إن كان له ناب فلا تأكله»، قال: ثمّ

(١) راجع تعليقاتي هناك: المعتمر من بحار الأنوار ٣: ٤٧٣، الهامش رقم: ١.

(٢) صحيح مسلم ٦: ٦٠؛ وسنن النسائي ٧: ٢٠٠؛ ومسند أحمد ٢: ٢٣٦؛ والموطأ ٢: ٤٩٦.

(٣) صحيح البخاري ٦: ٢٣٠، و٧: ٣٣؛ وصحيح مسلم ٦: ٥٩ - ٦٠؛ وغيرهما.

مكث ساعة، فلما هممت بالقيام قال: «أما أنت فإني أكره لك أكله فلا تأكله»<sup>(١)</sup>.  
 فإن الخبر الثالث واضح في عدم وجود تحريم في أصل الشرع، حتى نتمسك بما جاء في خبر ابن أبي يعفور ونفهم منه القاعدة، وهي حرمة ما له ناب، فإنه - أي خبر زكريا بن آدم - يشهد على أن القضية تنزيهية وأن مثله لا ينبغي له أكل مثل هذا، فلا تصلح روايات حكم الخنز هذه لإفادة لا حرمة الخنز ولا مطلق ما له ناب، إلا إذا قيل بأن الجملة الأخيرة هي توجيه من الإمام لزكريا بن آدم في الانتهاء عن أكل الخنز مطلقاً، أكان له ناب أو لا، وسواء علمنا بحال نابه أو لم نعلم حاله وأن له ناباً أو لا.

هذا هو مهمّ الروايات في المقام، والمفيد منها دلالة وسنداً هو الرواية الأولى والثانية بالدرجة الأولى، تتلوها التاسعة والعاشر، ثم سائر الروايات التي تفيد التحريم، وأما عندنا فتتوقف في وجود أي رواية صحيحة السند وفقاً للمعايير السندية الرجالية، إلا صحيحة سماعة التي تضم إليها سائر الروايات لرفع القوة الاحتمالية لصدور أصل الموضوع، إلى جانب خبر الخشني.

### مشكلة وجود المعارض في تحريم السباع، موقف وتوفيق وحل

لكن في مقابل هذه الروايات جميعاً، هناك رواية معتبرة السند على المشهور أيضاً - وفيها الطريق إلى الأهوازي - وهي خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيول، فقال: «ليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير، وإنها نهاهم من أجل ظهورها أن يفنوه، وليست الحمر بحرام، ثم قال: اقرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ﴾»<sup>(٢)</sup>.

فهذه الرواية تارةً ننظر إليها بوصفها تؤسس لقاعدة عامّة في فقه الأئمة، وأخرى في مورد

(١) انظر الروايات الثلاث في: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٩١.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٤٢؛ والمقنع: ٤١٨؛ والاستبصار ٤: ٧٤ - ٧٥؛ وتفسير العياشي ١: ٣٨٢ (وفيه منقولة عن حريز).

بحثنا، أمّا القاعدة العامّة فسوف يأتي بحث الموقف من هذه الرواية وأمثالها لاحقاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب بعون الله، وأمّا في مورد بحثنا فهي ظاهرة في معارضة أدلّة الحرمة معارضة مستقرّة واضحة، فلاحظ النسبة بين هذه الرواية وبين خبر داود بن فرقد.

وبناءً عليه، فنحن أمام نمطين من الروايات:

أ - النمط التحريمي، الصريح أو الظاهر، وهو الروايات رقم: ١ - ٢ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠، وبينها ما هو معتبر السند عند الشيعة والسنة.

ب - النمط الكراهتي أو التنزيهي صريحاً أو ظهورياً أو قوة إشعار، وهو عبارة عن الروايات رقم: ٣ - ٤، وهما خبر سماعه، وخبر الحلبي، إضافة إلى صحيح زكريا بن آدم في الخبز على غير الاحتمال التفسيري الأخير فيه.

وهذا يعني أننا:

١ - إذا لاحظنا عنصر الكثرة الكميّة المعتضدة بشهرة التحريم بين المسلمين، فسوف تكون المجموعة الأولى في الصدارة، وهذا يثبت التحريم.

٢ - أمّا إذا لاحظنا العناصر العكسيّة، وهي:

أولاً: خبر محمد بن مسلم الصريح في التحليل، وحصر الحرمة في باب الأطعمة بالحدّ الأدنى بما جاء في القرآن الكريم.

ثانياً: روايات النهي التنزيهي والكراهتي، وهي روايتان أو ثلاث روايات شيعيّة إماميّة بعضها صحيح السند، ومعتضدة ببعض ما نقل عن بعض الصحابة في فتوَاهم أيضاً، كما سنرى قريباً.

إذا لاحظنا هذه العناصر العكسيّة، فسوف يكون الناتج لصالح الكراهة وليس التحريم، فكأنّ النبيّ وأهل البيت كانوا يدفعون الناس عن أكل ما يأكل اللحوم والجيف ويفترس؛ لكراهته وقذارته، وربما لسلامة القلب والحالة الروحيّة، أو للارتقاء بهم في مطعوماتهم.

وإذا تكافأت المعطيات أو فقل: لم تتمكّن نصوص التحريم من حسم الموقف؛ لوجود نصوص معارضة معتبرة مهمّة، لزم الإقرار بوجود تعارض بين الروايات المرخصّة والمحرمّة،

وليس الحلّ إلا بإعمال قواعد الترجيح عبر الأخذ بموافق الكتاب (بل وحتى بمخالف مشهور القوم)، وهو ما ينتج عنه التوفيق بين الروايات بحمل روايات النهي على الكراهة والتنزيه إذا لم نرد طرحها جانباً بشكلٍ كليّ.

وبهذا تكون النتيجة كراهة أكل لحوم السباع، أو على أبعد الحدود أنّ التحريم مقتضى الاحتياط في المسألة، دون أن يبلغ حدّ الفتوى.

وهذا ممّا يظهر بقوة أكثر على مسلكنا في اختصاص الحجية في باب الأخبار بالوثوق الاطمئنان، فإنّ تحصيل الوثوق بحال من هذا النوع ليس سهلاً، فمقابل الأخبار الدالة على التحريم يوجد نصوص متعدّدة وبعضها قويّ السند، بل مشترك المصدر تقريباً مع بعض نصوص التحريم، معتمدةً بالقرآن الكريم.

وهذا الجمع هو ما ذهب إليه بعض علماء المسلمين من أهل السنّة أيضاً، فإنّ المالكية إنّما لم ترّ تحريماً هنا أو ذهبت للكراهة أو التنزيه، انطلاقاً من محاولة الجمع بين النصوص القرآنيّة الحاصرة ونصوص التحريم في السنّة الشريفة، فلم يجدوا طريقاً غير هذا. ولهذا نجد ابن رشد يقول: «وسبب اختلافهم في تحريم لحوم السباع من ذوات الأربع معارضة الكتاب للأثر، وذلك أنّ ظاهر قوله: (قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرّماً على طاعم يطعمه) الآية، أنّ ما عدا المذكور في هذه الآية حلال، وظاهر حديث أبي ثعلبة الخشني أنّه قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل كلّ ذي ناب من السباع، أنّ السباع محرّمة. هكذا رواه البخاري ومسلم. وأمّا مالك فما رواه في هذا المعنى من طريق أبي هريرة هو أبين في المعارضة، وهو أنّ رسول الله ﷺ قال: أكل كلّ ذي ناب من السباع حرام، وذلك أنّ الحديث الأوّل قد يمكن الجمع بينه وبين الآية بأنّ يُحمّل النهي المذكور فيه على الكراهية. وأمّا حديث أبي هريرة فليس يمكن الجمع بينه وبين الآية إلا أنّ يعتقد أنّه ناسخ للآية عند من رأى أنّ الزيادة نسخ، وأنّ القرآن ينسخ بالسنة المتواترة. فمن جمع بين حديث أبي ثعلبة والآية حمل حديث لحوم السباع على الكراهية. ومن رأى أنّ حديث أبي هريرة يتضمّن زيادة على ما في الآية، حرّم لحوم السباع..»<sup>(١)</sup>.

كما ومن هنا ينقل القرطبي عن ابن عمر وغيره فيقول: «وروي عن ابن عمر أنّه سُئل عن

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣٧٨.

لحوم السباع فقال: لا بأس بها. فقيل له: حديث أبي ثعلبة الخشني، فقال: لا ندع كتاب الله ربنا لحديث أعرابي يبول على ساقه. وسئل الشعبي عن لحم الفيل والأسد فتلا هذه الآية. وقال القاسم: كانت عائشة تقول - لما سمعت الناس يقولون: حرم كل ذي ناب من السباع -: ذلك حلال، وتتلو هذه الآية: (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً)، ثم قالت: إن كانت البرمة ليكون ماؤها أصفر من الدم ثم يراها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يحرمها<sup>(١)</sup>.

لكن هذا الكلام كله سوف أفترضه أولياً الآن، نظرته للإثارة، وإلا فحل المشكلة العامة في قضية تعارض الكتاب والسنة في باب الأطعمة سوف يأتي لاحقاً بعون الله تعالى، إذ قد ترجح الطائفة الأخرى بملاك مخالفة القوم، وإن كان مشهور أهل السنة في موضوع السباع على التحريم فتكون نصوص التحليل هي المعارضة، فيتعارض عنوان موافقة الكتاب مع مخالفة القوم معاً، وينتج تقوية احتمالات التحليل والكرهية، وستعرض لهذه الاحتمالات كلها لاحقاً إن شاء الله.

هذا كله على مستوى النصوص التي ورد فيها تحريم عنوان السباع أو عنوان ما له ناب من الوحش، لكن وردت نصوص متفرقة في حيوانات تقع تحت هذين العنوانين، ولا بأس بالإشارة إليها بعد الحديث عن معنى السبع لغةً، وعن حكم عنوان المسوخ، حيث إن بعض هذه الأشياء تشترك بين عنواني المسوخ والسباع، لهذا نتعرض لمفهوم السبع لغةً، ثم لعنوان المسوخ، ثم نذكر بعد ذلك بعض مصاديق العنوانين.

### السبع، تحليل لغوي في الدلالة والمعنى

قال في العين: «السَّبْعُ: واحد السَّبَاعِ. والأنثى سَبْعَةٌ. وسَبَعَتْ فلاناً عند فلان إذا وقعت فيه وقية مضرّة. وعبد مُسْبَعٌ في لغة هذيل عبدٌ مترف. ويقال: ترك حتى صار كالسَّبْعِ لجرأته على الناس»<sup>(٢)</sup>.

وقال في المحيط في اللغة: «سبع: سَبَعْتُهُ: أي وَقَعْتُ فيه. وَقَتَلْتَهُ. وَذَعَرْتَهُ؛ جميعاً. وَسَبَعَ

(١) الجامع لأحكام القرآن ٧: ١١٧-١١٨.

(٢) العين ١: ٣٤٤.

الذئبُ الشاة: أفترسها.. وقوهم: «لأعملنَّ به عملَ سبعةٍ» أريدُ به المبالغةُ في الشَّرِّ، وقيل: عمَلَ سبعةَ رجالٍ، وقيل: أريدُ سبعةً: وهي اللبوءة.. والسَّبْعُ من الطَّير ما أكلَ اللَّحْمَ خالصاً<sup>(١)</sup>.

وقال في الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية: «سبع: .. وسبعته: شتمته و وقعت فيه. وسبع الذئبُ الغنم، أي فرسها. والسَّبْعُ: واحد السَّبَاع. والسَّبْعَةُ: اللبوءة<sup>(٢)</sup>».

وقال ابن فارس: «سبع: السين والباء والعين أصلان مطردان صحيحان: أحدهما في العدد، والآخر شيءٌ من الوحوش.. وأما الآخر فالسَّبْعُ واحد من السَّبَاع. وأرض مُسَبَّعةٌ، إذا كثُر سباعها. ومن الباب سبعتُه، إذا وقعت فيه، كأنه شبه نفسه بسبع في ضرره وعَضَه. وأسبعته: أطعمته السَّبْع. وسبعتِ الذئبُ الغنم، إذا فرستها وأكلتها<sup>(٣)</sup>».

وقال الراغب الإصفهاني: «والسَّبْعُ: معروف. وقيل: سمي بذلك لتام قوته، وذلك أن السَّبْعَ من الأعداد التامة.. وسبَع فلان فلاناً: اغتابه، وأكل لحمه أكل السَّبَاع، والمَسْبَع: موضع السَّبْع<sup>(٤)</sup>».

وقال ابن منظور: «السَّبْعُ: يقع على ما له ناب من السَّبَاع وَيَعْدُو على الناس والدواب فيفترسها مثل الأسد والذئب والنمر والفهد وما أشبهها؛ والثعلب، وإن كان له ناب، فإنه ليس بسبع؛ لأنه لا يعدو على صغار المواشي ولا يُنَبِّبُ في شيء من الحيوان، وكذلك الضَّبُع لا تُعدُّ من السباع العادية، ولذلك وردت السنة بإباحة لحمها، وبأنها تُجْزَى إذا أصيبت في الحرم أو أصابها المحرم، وأما الوَعُوعُ، وهو ابن آوى، فهو سبع خبيث، ولحمه حرام؛ لأنه من جنس الذئب، إلا أنه أصغر جِزْماً وأضعفُ بدنًا؛ هذا قول الأزهري، وقال غيره: السبع من البهائم العادية ما كان ذا مخلب، والجمع أسْبَعُ وسِبَاعٌ.. وفي الحديث: أنه نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع؛ قال: هو ما يفترس الحيوان ويأكله قهراً وقسراً كالأسد والنمر والذئب ونحوها. وفي ترجمة عقب: وسباعُ الطير التي تصيدُ. والسَّبْعَةُ: اللبوءة. ومن أمثال العرب السائرة: أخذَه

(١) المحيط في اللغة ١: ٣٧٤-٣٧٥.

(٢) الصحاح ٣: ١٢٢٦-١٢٢٧.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٣: ١٢٨-١٢٩.

(٤) المفردات: ٣٩٤.

أخذ سبعة، إنما أصله سبعة فخفف.. وأسبع الرجل: أطعمه السبع، والمُسبع: الذي أغارت السباع على غنمه فهو يصيح بالسباع والكلاب.. وأسبع القوم: وقع السبع في غنمهم. وسبعت الذئب الغنم: فرستها فأكلتها.. والسباع: تقع على الأسد والذئب والنمور..<sup>(١)</sup>.

وقال في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: «و(السبعة) اللبؤة، وهي أشد جراءة من السبع وتضعيرها (سبيعة)، وبها سميت المرأة، ويقع (السبع) على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر وأما الثعلب فليس بسبع وإن كان له ناب لأنه لا يعدو به ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الأزهرى»<sup>(٢)</sup>.

وقال الطريحي: «قال في المصباح: ويقع السبع على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر، وأما الثعلب فليس بسبع وإن كان له ناب لا يعدو به ولا يفترس، وكذلك الضبع قاله الأزهرى»<sup>(٣)</sup>. ولم يعلق الطريحي بشيء هنا.

وقال في تاج العروس من جواهر القاموس: «والسبع... المفترس من الحيوان، مثل الأسد والذئب والنمر والفهد، وما أشبهها بما له ناب، ويعدو على الناس والدواب فيقتريها، وأما الثعلب وإن كان له ناب فإنه ليس بسبع؛ لأنه لا يعدو إلا على صغار المواشي، ولا ينيب في شيء من الحيوان، وكذلك الضبع لا يعد من السباع العادية.. هذا قول الأزهرى. وقال غيره: السبع من البهائم العادية: ما كان ذا مخلب. وفي المفردات: سمي بذلك لتام قوته، وذلك أن السبع من الأعداد التامة»<sup>(٤)</sup>.

وقال في التحقيق في كلمات القرآن الكريم: «والسبع: معروف، وبإسكان الباء لغة، وهي الفاشية (أي بالإسكان) عند العامة، ويجمع على لغة الضم على سباع، وعلى لغة السكون في أدنى العدد أسبع. ويقع السبع على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر»<sup>(٥)</sup>.

هذه صورة عن كلمات اللغويين في المسألة، ولا بد لنا من تحليلها.

(١) لسان العرب ٨: ١٤٧-١٤٩.

(٢) المصباح المنير ٢: ٢٦٤.

(٣) مجمع البحرين ٤: ٣٤٣.

(٤) تاج العروس ١١: ١٩٧-١٩٩.

(٥) التحقيق ٥: ٣٥.

إنّ الذي يتبيّن من كلمات أهل اللغة والمعاجم والمفردات هو الآتي:

أولاً: إنّ هناك تفسيرين للسبع:

التفسير الأول: ما ذكره الأزهرى، وهو الذي له ناب من السباع ويعدو على الناس والدوابّ فيفترسها.

ووفقاً لهذا التفسير، لا يكون حينئذٍ معنى لكلام الفقهاء في جعل ما له ناب ولكنه لا يفترس سباعاً، ولهذا ذكر في القاموس المحيط بأنّ السبع هو المفترس من الحيوان<sup>(١)</sup>، بل هذا المعنى يظهر من بعض المفسّرين أيضاً<sup>(٢)</sup>.

وبناءً عليه لا يكون كلّ ما له ناب سباعاً، بل خصوص المفترس مما له ناب.

التفسير الثاني: إنّ السبع من البهائم العادية ما كان ذا مخلب، فربط السبع بالمخلب لا بالناب، لكنّ وصف عدوها على غيرها ما يزال موجوداً.

من هنا، لو لاحظنا استخدامات الكلمة، لوجدنا مفهوم العدو والافتراس والأذية حاضراً في السبع، ولهذا قالوا: سبعت فلاناً إذا وقعت فيه وقية مضرّة، وعبد مسبع هو الذي ترك حتى صار كالسبع لجرأته على الناس، وسبعته: وقعت وفيه وقتلته وذعرتة، وسبع الذئب الشاة: افترسها وأكلها، والسبع من الطير: ما أكل اللحم خالصاً. وسبعته: وقعت فيه، كأنه شبه نفسه في ضرره وعصّه بالسبع، والمسبع: الذي أغارت السباع على غنمه فهو يصيح بالسباع، والسباع: تقع على الأسد والذئب والنمور.

فوصف الافتراس والعدوان لا يمكن - معجمياً - فكّه عن عنوان السبع من الحيوان، وهذا يعني أنّ تعريف بعض الفقهاء للسبع تعريفٌ غير واضح لغوياً، فالمفترض أن نقول بأنّ السبع هو العادي من الحيوان الذي له نابٌ أو مخلب، لا كلّ ما له نابٌ أو مخلب.

ولعلّه من هنا نفهم تداول عنوان «ما له ناب من السباع» في الروايات بوصفه تقييداً؛ فإنّ السبع هو الحيوان المفترس، وما له ناب ليس من الضروري أن يكون سباعاً، لهذا قال: ما له نابٌ من السباع، تماماً كما قال بعدها: ومخلب من الطير، فإنّ هذا الاستخدام كان لتقييد الطيور

(١) القاموس المحيط ٣: ٥١.

(٢) انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ١١: ٢٨٤؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٥: ٢٣.



وما له مخلب معاً، تماماً كتنقيد السباع وما له ناب معاً، ولم يكن من باب «من» البيانية حتى يكون المراد تحريم كل سبع وكل طير، ولو من دون مخلب أو ناب، أو كل ذي مخلب وكل ذي ناب، ولو افتقد الطيرية أو السبعية.

والنتيجة: إن السبع هو ما يفترس غيره ويعدو عليه، وله مخلب أو ناب، فهذا هو أقصى ما تعطيه اللغة.

وبالعودة إلى النصوص، لا نجد ما يلغي هذا المعنى، سوى صحيحة سماعه بن مهران (رقم: ٢ من روايات السباع المتقدمة)، حيث حرمت كل ما له ناب وكل ما هو سبع ولو بلا ناب، وكذلك رواية محمد بن سنان (رقم: ٩ من روايات السباع)؛ حيث عللت تحريم الأرنب بأن له مخالب، فتكون ظاهرة في هذا العنوان، وكذلك خبر ابن أبي يعفور حول الخنزير وأنه كلب الماء ومحرم إذا كان له ناب.

فإن الظاهر من هذه النصوص الثلاثة عنوانية ما له ناب أو مخلب، وهي دالة على التحريم، وإن كان الصحيح سنداً منها خصوص صحيحة سماعه فقط.

وفي المقابل نجد تكرّر عنوان «كل ذي ناب من السباع» في العديد من الروايات، كخبر داود بن فرقد الصحيح عند المشهور (رقم: ١) وخبر محمد بن سنان (رقم: ٥) وهو نفس خبره المتقدم في المجموعة السابقة لكن في موضع آخر. وخبر الفضل بن شاذان في رسالة الرضا إلى المأمون (رقم: ٦)، وحديث شرائع الدين الذي رواه الأعمش (رقم: ٧)، وحديث الأربعمائة (رقم: ٨).

فقد كرّرت هذه الروايات عنوان ما له ناب من السباع، بينما نجد صحيحة سماعه تنفي مفهوم ما له ناب من السباع لتؤكد مفهوم ما له ناب من الوحش، وهذا ما يوقع شكلاً من أشكال المعارضة بين صحيحة سماعه وألسنة هذه الروايات؛ لأنها ظاهرة في نفي مفاد عنوان: ما له ناب من السباع، الأمر الذي يزيد روايات السباع إرباكاً.

١ - فإذا أخذ شخص بصحيحة سماعه وقدمها على سائر الروايات، ولو بملاك نظرها إليها، وتداول مضمون تلك الروايات عند أهل السنة، لزمه تحريم كل ما له ناب، وكل ما هو

سبع، وليس هناك عنوان ما له مخلب (غير الطير) إلا في خبرٍ واحد ضعيف السند، وهو خبر محمد بن سنان (رقم: ٥)، فيُطرح.

وبناءً عليه، فإذا أخذنا باللغة نحصل على النتيجة الآتية:

أ - حرمة كل ما له ناب من حيوان الوحش (غير الأهلي)، سواء سُمِّي سباعاً أم لا، وسواء كان يعدو على غيره أم لا، وسواء كان نابه ضعيفاً أو قوياً.

ب - حرمة ما كان سباعاً، وهو خصوص الحيوان الذي يفترس غيره ويكون له ناب أو مخلب.

وعلى هذه النتيجة لن يكون مثل الأرنب حراماً؛ إذ لا ناب له، ولا هو بالذي يعدو على غيره، فحرمة تنحصر بإدراجه في الحشرات مثلاً.

٢ - وأما إذا رجَّح شخصُ الروايات الأخرى، غير صحيحة سماعاً، لزم تخصيص الحكم بكل حيوان مفترس يعدو على غيره (سبع) ويكون له ناب خاصّة، فلا يشمل مطلق ما له ناب، ولا مطلق ما يعدو على غيره ولو لم يكن له ناب، بل كان له مخلب مثلاً (غير الطير)، وعلى هذه النتيجة أيضاً لن يكون الأرنب محرماً.

٣ - وأما إذا قلنا بأن مفاد الروايات متهافتُ عرفاً، لاسيما بملاحظة طبيعة لسان صحيحة سماعاً، وعجزنا عن الترجيح، فهنا يلزمنا الأخذ بالقدر المتيقن، وهو ما كان ملتقى وصف السبع (المفترس) وله ناب، لا أحدهما، وأيضاً لا يجرم مثل الأرنب بعد أن لم يكن مفترساً (بل أكل أعشاب وحشائش) وليس له ناب كما ثبت علمياً بشكل مؤكّد.

هذا كله، على معايير حجّية خبر الثقة، وأما على معايير حجّية الخبر الموثوق والمطمأنّ بصدوره، فإنّ الذي يطمأنّ بصدوره هنا - لو كان هناك اطمئنان - هو المقدار المتيقن الذي أشرنا إليه آنفاً، فإنّ هذا هو المتيقن من ملاحظة مجموع الروايات وكلمات اللغويين، وهذا هو الصحيح على مبنانا في حجّية الخبر، بصرف النظر عن تقويم مجموع أخبار محرّمات الأطعمة والأشربة، كما سيأتي لاحقاً بعون الله تعالى.

وأغلب ظنّي أنّ بعض الفقهاء الذين جعلوا السبع مطلق ما له ناب ولو ضعيف حتى لو لم يعدو على غيره، كانوا يقولون ذلك انطلاقاً من معطى فقهي، لا من مقارنة لغويّة.

وعليه، فلو ثبت تحريم السباع ونحوها، فالمقدار المؤكّد من التحريم هو كلّ حيوان بريّ وحشيّ - مقابل الأهليّ - مفترس يعدو على غيره ويكون له نابّ، لا غير.

### حكم المسوخ

المعروف في الفقه الإمامي تحريم المسوخ، على اختلاف في تعيينها وعددها، أمّا في الفقه السنّي فيبدو الموضوع قليل التداول، لكنّ أبا بكر الكاشاني (٥٨٧هـ) صرّح بالتحريم حيث قال في سياق تحريم الضبّ: «الضبّ من جملة المسوخ، والمسوخ محرّم كالذبّ والقرد والفيل، فيما قيل...»<sup>(١)</sup>.

وعلى أيّة حال، فقد وردت بعض الروايات التي تتكلّم عن المسوخ، ولا بأس باستعراضها والنظر فيها، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة الحلبي (على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن أكل الضبّ؟ فقال: «إنّ الضبّ والفأرة والقردة والخنزير مسوخ»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الحديث الصحيح سنداً على المشهور، وفي السند إبراهيم بن هاشم، لا يفيد الحرمة بشكلٍ قاطع لو بقينا معه لوحده، ما لم نضمّ سائر الروايات إليه؛ لأنّ غايته إدراج هذه الحيوانات في المسوخ، لكن ما هو حكم المسوخ؟ فهو غير واضح منه؛ إذ لعلّه الحرمة، ولعلّه الكراهة الشديدة أو نحو ذلك.

الرواية الثانية: خبر الحسين بن خالد، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أيجلّ أكل لحم الفيل؟ فقال: «لا»، فقلت: لمّ؟ قال: «لأنه مثلّة، وقد حرّم الله لحوم الأمساخ ولحم من مثّل به في صورها»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الحديث واضحٌ في جعل التحريم على كلّ ما ثبت أنّه من المسوخ، فتكون هذه الرواية بمثابة كبرى، صغرها مثل الرواية الأولى المتقدّمة. ولم يعلّل الإمام الحكم بكون الفيل له ناب

(١) الكاشاني، بدائع الصنائع ٥: ٣٧.

(٢) الكافي ٦: ٢٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩.

(٣) المحاسن ٢: ٣١١، ٣٣٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٨٥؛ والكافي ٦: ٢٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩.

أو سبع، بل علله بكونه مسخاً، وهو عنوان إضافي تحريمي، بل لو فهمنا من التعليل هنا أنه في مقام بيان العلة التامة، كان هذا الحديث فيه نحو تعارض مع نصوص تحريم ما له ناب فلا حظ.

أما من حيث السند - بعد وضوح الدلالة - فإن للحديث طريقين إلى الحسين بن خالد، أحدهما طريق ما سوى كتاب الكافي، وفيه محمد بن أسلم الجلي، وهو مجهول لم تثبت وثاقته، وطريق الكافي جيد (بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم)، لكن الحسين بن خالد عندي لم تثبت وثاقته؛ لأن توصيفه بأنه أوجه إخوته لا يدل على الوثاقة. وكونه له كتاب يعد في الأصول لا يُثبتها، فضلاً عن أن وقوعه في أسانيد القمي وكامل الزيارة - مع عدم كونه من المشايخ المباشرين - لا يثبت وثاقته، فالصحيح أنه مجهول الحال، وعليه فالخبر غير تام السند.

الرواية الثالثة: صحيحة سماعة بن مهران المتقدمة في بحث السباع، عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «... وحرّم الله عزّ وجلّ ورسوله المسوخ جميعاً..»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث من أوضح الأحاديث في التحريم؛ حيث ينسب التحريم إلى الله وإلى رسوله، ثم يعمّم لكلّ المسوخ بقوله «جميعاً»، وهذه الرواية تعدّ من الروايات العُمدية المتكرّرة في فقه الأئمة عند الإمامية؛ لأنّها تحوي حكم السباع وما له ناب، كما تحوي حكم المسوخ، وكذلك حكم الطير كما سيأتي إن شاء الله. فهذا الحديث تامّ الدلالة صحيح السند.

وقد يُشكل على هذه الرواية بأن نسبة التحريم لله غير مفهومة؛ فإنّ هذا التعبير يكون عادةً عندما يكون النصّ القرآني قد تعرّض للموضوع، مع أنّه لا حديث عن تحريم المسوخ في الكتاب الكريم!

لكنّه يمكن الجواب بأنّ المراد ليس تحريم عنوان المسوخ، بل تحريم جميع الحيوانات التي ينطبق عليها هذا العنوان، والمفروض أنّ القرآن قد حرّم الخنزير الذي صنّفته الروايات بأنّه من المسوخ، فيكون القرآن قد حرّم الخنزير وتكون سائر النصوص النبوية قد حرّمت سائر أفراد المسوخ غير الخنزير، فيصدق أنّ الله ورسوله حرّموا المسوخ جميعاً، فلا يرد هذا الإشكال.

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١٧؛ والكافي ٦: ٢٤٧.

الرواية الرابعة: خبر أبي سهل القرشي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لحم الكلب؟ فقال: «هو مسوخ»، قلت: هو حرام؟ قال: «نجس»، أعيدها عليه ثلاث مرّات، كلّ ذلك يقول: «هو نجس»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث:

أما من حيث السند، فهو ضعيف بسهل بن زياد، مضافاً إلى إهمال أبي سهل القرشي نفسه إهمالاً شديداً، حيث لم يذكره الرجاليون.

وأما من حيث الدلالة، فهذا الحديث ملفتٌ للنظر؛ لأنّ الإمام - ولسببٍ مجهول - لا يجيب السائل عن حكم الأكل، بل تارةً يقول له بأنّه من المسوخ وأخرى يجيبه بأنّه نجس، ورغم أنّ السائل يسأل بعد ذلك بصراحة عن حكم الحلّيّة والحرمة، لكنّ الإمام لا يجيب أيضاً، بل يكرّر كلمة «نجس». ولا معنى لفرض أنّ السائل قد فهم من كلمة «نجس» الحرمة؛ لأنّ المفروض أنّه كرّر عليه السؤال عدّة مرّات، وكان يعيده بالطريقة نفسها، ولهذا تبدو الرواية غريبة، تحتمل:

أ - أنها صدرت بنحو التقيّة؛ فكأنّ الإمام لا يريد أن يجيب عن سؤال السائل، فاعتمد هذه الطريقة، وهذا يعني أنّ الحكم هو الحرمة بناءً على أنّ الفقه السنّي يرى حلّيّة أكل لحم الكلاب.  
ب - أنّ الحكم هو الحلّيّة في أصل الشرع، لكنّ الإمام رغم الحلّيّة لا يريد أن يأكل من لحم الكلب لقدارته، ولهذا قال له بأنّه نجس، أي هو قدر.  
وعليه، فلا يصحّ جعل هذه الرواية في أدلّة التحريم، فلا هي بالصرحة في الحرمة ولا بالظاهرة، بل أمرها ملتبس، حيث تحتمل إفادة الحلّيّة. نعم من ثبت عنده حرمة أكل النجس بعنوان كونه نجساً فهذه الرواية تنفعه صغروياً بهذا الملاك.

### قراءة نقدية في رواية تحريم الطاووس بوصفه من المسوخ

الرواية الخامسة: خبر سليمان الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «الطاووس لا يحلّ أكله ولا بيضه..»، وكذا قال: «الطاووس مسخ، كان رجلاً جميلاً، فكابّر امرأة رجل مؤمن

(١) الكافي ٦: ٢٤٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩.

تجبه، فوقع بها، ثم راسلته بعد، فمسخها الله طاووسين أنثى وذكرأ، فلا تأكل لحمه (ولا يؤكل لحمه)، ولا بيضه<sup>(١)</sup>.

ويحتمل جداً أن تكون الروايتان رواية واحدة، بل أكاد أطمئن لذلك، بعد وحدة السندين تماماً، ووحدة الموضوع.

والحديثان ضعيفا الإسناد ببكر بن صالح، فهو مضعّف<sup>(٢)</sup>.

ولعله لضعف السند لم يذهب السيّد محمد باقر الصدر والسيّد علي السيستاني إلى حرمة الطاووس<sup>(٣)</sup>.

وأما الدلالة فهي جيّدة، بناء على إحدى النسخ، حيث بيان المسوخية ثم التفرّيع بالنهاي عن

(١) الكافي ٦: ٢٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٨.

(٢) قال النجاشي: «بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبة، روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام، ضعيف..» (الفهرست: ١٠٩)؛ وقال الطوسي (في الفهرست: ٨٧): «بكر بن صالح الرازي. له كتاب في درجات الإيمان ووجوه الكفر والاستغفار والجهاد..»، كما ذكره في الرجال في أصحاب الباقر والرضا وباب من لم يرو عنهم دون تعليق (الرجال: ١٢٧، ٣٥٣، ٤١٧)؛ وقال فيه ابن الغضائري: «بكر بن صالح، الرازي، (ضعيف جداً)، كثير التفرّد بالغرائب» (الضعفاء: ٤٤)؛ ومثل النجاشي وابن الغضائري قال العلامة الحلي (خلاصة الأقوال: ٣٢٧).

والذي تبين لي هو أنّ هناك شخصاً معروفاً أكثر وقع في طرق الصدوق وتركزت عليه أكثر الكلمات، وهو بكر بن صالح الضبي المعاصر لزمان الكاظم (١٨٣هـ) والرضا (٢٠٣هـ)، وأنّه الذي يروي عنه إبراهيم بن هاشم؛ لأنه يقع في الطبقة السابقة عليه، وهذا الشخص ضعيف بصريح كلمات النجاشي السابقة. لكن في كلام الطوسي شخص آخر بنفس الاسم من أصحاب الباقر (١١٤هـ)، ولم نجد له ذكراً في الكتب الأخرى، وهو مجهول الحال. ونحن نحتمل أنّ الطوسي التبس عليه الأمر، فرأى أنّ بكر بن صالح يروي عن الجواد ابن الإمام الرضا - وكنيته أبو جعفر - فظنّه أبو جعفر الباقر والد الإمام جعفر الصادق، فوضعه في طبقته، فالأنسب أن يكون نفسه وأنّه عاش في حياة الكاظم إلى الجواد، وبذلك يكون روى عنه أيضاً إبراهيم بن هاشم.

والنتيجة: إنّ بكر بن صالح سواء في طبقة الكاظم والرضا فهو ضعيف أو طبقة الباقر فهو مجهول الحال، وفي هذه الرواية التي نحن فيها الظاهر أنّه المضعّف الذي في طبقة الرضا لروايته عنه، فلا يمكن أن يكون في طبقة ما قبل الصادق.

(٣) انظر: منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢، الهامش رقم: ٢ (موسوعة الإمام محمد باقر الصدر)؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٢٩٣.

أكل لحمه الظاهر في كون المسوخية هو مناط الحكم بالحرمة، أمّا على نسخة أخرى فلا يوجد سوى النهي عن أكل لحمه عقب بيان المسوخية فيه دون تفرّيع، فلا دلالة لها على حكم المسوخ بعنوانه. والترجيح بين النسختين غير واضح.

نعم، هناك رواية عن يعقوب بن جعفر بن إبراهيم الجعفري قال: ذكر عند أبي الحسن عليه السلام حُسن الطاووس فقال: «لا يزيدك على حسن الديك الأبيض بشيء» قال: وسمعتة يقول: «الديك أحسن صوتاً من الطاووس، وهو أعظم بركة، ينبّهك في مواقيت الصلاة، وإنما يدعو الطاووس بالويل للخطيئة التي ابتلي بها»<sup>(١)</sup>.

فهذا الحديث يعزّز فكرة مسخ الطاووس، وهو يفيد أنّ الطاووس اليوم يثنّ من خطيئته، ولا أدري ما هو المراد من هذا؟! فحتى لو كان العاصي مُسَخ طاووساً ثم جاءت سلالة الطاووس، فلماذا يثنّ الأحفاد اليوم؟ لعلّ في الأمر سرّاً أو هي خرافة.

والحديث ضعيف السند بالحسن بن راشد المجهول الحال عندي، وكذلك يعقوب الجعفري المهمل الذكر في كتب الرجال، والذي لا دليل على وثاقته إلا وروده في أسانيد تفسير القمي، وليس بدليل كما حقّقناه في محله.

هذا وتوجد رواية تفيد أنّ الطاووس كان مع خلق آدم في بلاء الجنة الذي أصابه<sup>(٢)</sup>، لا أنّه ظهر بفعل مسخٍ بعد أن لم يكن موجوداً.

وعليه، فلا موجب لتحريم الطاووس بعد ضعف أسانيد رواياته، وعدم قيام دليل عام يشملها كالحبائث أو المسوخ أو سباع البرّ والجوّ، ما لم يقل شخصٌ بأنّ صفيفه أكثر من دفيفه، وهو غير صحيح ظاهراً، فالطاووس حلال بعنوانه وفقاً للسيد الصدر.

الرواية السادسة: خبر محمد بن الحسن الأشعري، عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «الفيل مسخ كان ملكاً زناً، والذئب مسخ كان أعرابياً ديوثاً، والأرنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها، والوطواط مسخ كان يسرق تمر الناس، والقردة والخنزير قومٌ من بني

(١) الكافي ٦: ٥٥٠.

(٢) انظر: تحف العقول: ١١.

إسرائيل اعتدوا في السبت، والجريث والضب فرقة من بني إسرائيل لم يؤمنوا حيث نزلت المائدة على عيسى بن مريم، فتأهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر، والفأرة وهي الفويسقة والعقرب كان تماماً، والدب والزنبور كانت لحاماً يسرق في الميزان»<sup>(١)</sup>.

أما السند، فهو ضعيف بمحمد بن الحسن الأشعري مجهول الحال، وذلك في غير طريق الشيخ الصدوق، أما طريق الصدوق ففيه محمد بن الحسن بن علان (أو محمد بن الحسين بن علان أو زعلان، أو محمد بن الحسن بن زعلان)، وكلها أسماء مهملة مجهولة الحال. وكذا محمد بن الحسن بن علوان، وعليه فلا يصح توصيف المحقق النجفي لهذه الرواية بالخبر الحسن<sup>(٢)</sup>.

والحديث لا يبين حكم المسوخ، وإنما يشرح مواردها ومصاديقها، لهذا فهو ينفع في تطبيق الحكم على المورد لا في إثبات الحكم.

بل ظاهره فيه بعض التغيرات مع القرآن - كما ألمح العلامة المجلسي<sup>(٣)</sup> - من حيث إنه جعل الخنازير أصحاب السبت، مع أن القرآن لم يُشر إلى صيرورة أصحاب السبت خنازير، وإنما ذكر صيرورتهم قردهً خاصين<sup>(٤)</sup>.

الرواية السابعة: خبر الكلبي النسابة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري، فقال: «إن الله مسح طائفة من بني إسرائيل، فما أخذ منهم بحراً فهو الجري والزمر (الزمار) والمارماهي، وما سوى ذلك، وما أخذ منهم براً فالقردة والخنازير والوبر والورل وما سوى ذلك..»<sup>(٥)</sup>. والرواية طويلة.

والرواية واردة في مقام بيان المسوخ لا حكمها، بل في نفس الرواية ورد أن الكلبي يسأل الإمام عن الجري، فيقول له الإمام: «حلال، إلا أنا أهل البيت نعافه»، فتفيد حلية المسوخ في

(١) الكافي ٦: ٢٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩ - ٤٠؛ وعلل الشرائع ١: ٤٨٥؛ وراجع: كنز العمال ٦: ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٦: ٨٢.

(٣) انظر: بحار الأنوار ٦٢: ٢٢١، وإن حاول تخفيف الأمر بكون أغلبهم قد مُسَخ قروداً.

(٤) انظر: البقرة: ٦٥، والأعراف: ١٦٦.

(٥) الكافي ١: ٣٥٠.



الجملة.

كما أنّ هذا الحديث تفرّد بنقله الكليني في الكافي، وسنده ضعيف بكّل من الكلبي النسابة؛ فالوالد ضعيف والولد مجهول الحال، وكذلك بمعلّى بن محمّد<sup>(١)</sup>.

ومثل هذه الرواية في تعداد المسوخ - لا في بيان حكمها - خبر علي بن جعفر عن (علي بن المغيرة)، عن الإمام الصادق<sup>(٢)</sup>، ولكنّه ضعيف بمحمد بن علي بن ماجيلويه، وعلي بن المغيرة.

(١) قال النجاشي: «معلّى بن محمّد البصريّ، أبو الحسن، مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريية..» (الفهرست: ٤١٨)، وذكره الطوسي دون توثيق (الفهرست: ٢٤٧؛ والرجال: ٤٤٩)؛ وقال ابن الغضائريّ: «.. يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً» (الضعفاء: ٩٦)؛ وقريب من النجاشي كلام العلامة الخليّ (خلاصة الأقوال: ٤٠٩)؛ وذكره ابن داود الخليّ في الباين: باب الموثّقين والمهمّلين؛ وباب المجروحين والمجهولين (الرجال: ١٩٠، ٢٧٩).

أقول: إثبات وثاقة معلّى بن محمد الذي له في كتب الحديث مئات الروايات، معتمداً على: أولاً: كونه من مشايخ الإجازة.

والجواب: إنّهُ قد حقّقنا عدم كون شيخوخة الإجازة من موجبات التوثيق.

ثانياً: ذكر الصدوق له في مشيخة كتاب من لا يحضره الفقيه.

والجواب: إنّهُ قد حقّقنا في الكليات الرجالية أنّ مجرد كون الراوي قد ذكر في مشيخة الصدوق لا يدلّ على التوثيق.

ثالثاً: وروده في أسانيد تفسير القمي وكتاب كامل الزيارة.

والجواب: عدم ثبوت هذين المبنيين على ما بحثناه مفصلاً فيها.

إذن، لم تثبت وثاقة معلّى بن محمد، وإذا ثبتت وكانت هذه الأدلة كافية لتوثيقه، فيمكن العمل برواياته، أمّا نصّ النجاشي عليه بأنّه مضطرب الحديث والمذهب، فإنّه لا يسقط الوثاقة بشكل قاطع، فاضطراب المذهب ليس بضاراً؛ لأنّ المهم وثاقة الراوي وليس مذهبه، كما أنّ اضطراب الحديث يعني وجود ارتباك في أحاديثه، وهذا كما يحتمل كونه موجباً لفقدان الوثوق بدقّته مطلقاً في النقل، يحتمل أن يكون مثلاً يروي الغرائب أو الشيء ونقيضه مع احتمالات التقيّة المبرّرة له، أو تارة حديثه حسن المضمون وأخرى لا وهكذا. نعم، اضطراب الحديث يجعل الرواية في مستوى الدرجة الثانية أمام رواية من ليس بمضطرب في الحديث. والنتيجة عدم ثبوت وثاقة المعلّى بن محمد البصري.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٩.

وكذلك خبر علي بن جعفر عن معتب (ولعلّه نفس السابق) منتهياً إلى أمير المؤمنين<sup>(١)</sup>، وهو أيضاً ضعيف السند بعلي بن عبد الله الأسواري، ومكي بن أحمد بن سعدويه البرذعي، وعبد العزيز بن عبد الله.

وكذلك خبر العلوي، عن علي بن جعفر، عن الكاظم<sup>(٢)</sup>، وهو ضعيف بمحمد بن أحمد العلوي.

وكذلك خبر الديلمي عن الرضا<sup>(٣)</sup>، وهو ضعيف بكل من علي بن عبد الله الوراق الرازي، وعباد بن سليمان، ومحمد بن سليمان الديلمي المضعف.

وكذا خبر العياشي - المرسل - عن الفضيل، عن أبي الحسن<sup>(٤)</sup>، وكذا الحال في مرسله الآخرين عن عبد الصمد بن بندار ووهب بن وهب<sup>(٥)</sup>. وغيرها من الروايات الضعيفة مثلها. ومثلها خبر محمد بن مسلم في الفقيه<sup>(٦)</sup>، الضعيف سنداً بضعف طريق الفقيه إلى محمد بن مسلم بكل من علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، وأبيه، ومحمد بن خالد البرقي.

### قراءة نقدية في رواية أبي سعيد الخدري حول الكوفة والمسوخ

الرواية الثامنة: خبر أبي سعيد الخدري، أنه سئل: ما قولك في هذا السمك الذي يزعم إخواننا من أهل الكوفة أنه حرام؟ فقال أبو سعيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الكوفة جحمة العرب ورمح الله تبارك وتعالى وكنز الإيمان فخذ عنهم»، أخبرك عن رسول الله ﷺ أنه مكث بمكة يوماً وليلة بذئ طوى، ثم خرج وخرجت معه، فمررنا برفقة جلوس يتغدّون، فقالوا: يا رسول الله الغداء، فقال لهم: «اخرجوا لبيّكم»، فجلس بين رجلين وجلست، وتناول رغيفاً، فصدع نصفه، ثم نظر في أدمهم، فقال: «ما أدمكم؟» قالوا: الجري يا رسول الله،

(١) المصدر نفسه ٢٤: ١٠٩ - ١١٠.

(٢) المصدر نفسه ٢٤: ١١٠ - ١١١.

(٣) المصدر نفسه ٢٤: ١١١.

(٤) المصدر نفسه ٢٤: ١١١ - ١١٢.

(٥) المصدر نفسه ٢٤: ١١٢.

(٦) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٥ - ٣٣٧.

فرمى بالكسرة من يده، وقام، وتخلّفت بعده لأنظر ما رأى الناس، فاختلف الناس فيما بينهم، فقالت طائفة: حرّم رسول الله ﷺ الجري، وقالت طائفة لم يحرّمه ولكن عافه، ولو كان حرّمه نهانا عن أكله. قال: فحفظت مقالة القوم، وتبعته رسول الله ﷺ حتى لحقته، ثم غشينا رفقة أخرى يتغدّون (وذكر شبيهه ما تقدّم عن الضبّ والحمر الأهلية)، قال أبو سعيد: فتبعته رسول الله ﷺ فقال: «يا أبا سعيد، ادعُ بلالاً»، فلما جاءه بلال، قال: «يا بلال اصعد أبا قبيس، فناد عليه أنّ رسول الله ﷺ حرّم الجريّ والضبّ والحمر الأهلية، ألا فاتقوا الله، ولا تأكلوا من السمك إلا ما كان له قشر، ومع القشر فلوس. إنّ الله تبارك وتعالى مسح سبعمائة أمة عصوا الأوصياء بعد الرسل، فأخذ أربعمائة أمة منهم برأ، وثلاثمائة أمة منهم بحرأ...»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية تارة ندرسها على مستوى السند، وأخرى على مستوى المتن:

أما من حيث السند، ففي السند غير واحدٍ من المجاهيل أو ممن لم تثبت وثاقتهم، مثل معلّى بن محمد، وبسطام بن مرّة، والهيثم بن واقد.

وأما من حيث المتن، فلديّ ملاحظات ترجع إلى الاعتقاد بأنّ الحديث ربما يكون موضوعاً من قبل شخصٍ شيعي، ولديّ أكثر من مؤشّر:

١ - الحديث عن الكوفة في مطلع الرواية ومدحها، ومن المعروف أنّ الكوفة مركز التشيع، واللطف أنّ الرسول يقول للخدري تلك الأوصاف عن الكوفة ويأمره بالأخذ عنهم، وربما كان الأمر هو أبو سعيد يأمر العبدى الراوي عنه، حيث يلاحظ في الحديث رغبة في توثيق الكوفيّين، مع أنّ الكوفة لم تكن موجودة في زمن النبيّ أساساً، وإنّما ظهرت بوصفها مدينة في عصر عمر بن الخطاب، كما أنّ الكوفة مليئة في القرن الأوّل بالتيارات الفاسدة والانشقاقات والأكاذيب، فكيف يأمره بالأخذ عنهم مطلقاً؟!

٢ - الحديث عن سبعمائة أمة مسخت بسبب عصيان الأوصياء بعد الرُّسل، وكأنّ الراوي يريد أن يوصل رسالة أيضاً تتعلّق بواقعه الحاضر، مع أنّ سائر الروايات في باب المسوخ لا تتكلّم عن المسخ بسبب عصيان الأوصياء، بل تذكر أموراً أخرى، فهذا العدد الضخم والتركيز على هذه الخصوصية في المسخ دون غيرها، مع أنّ المسخ ورد في القرآن الكريم لمبرّر آخر كما هو

(١) علل الشرائع ٢: ٤٦٠-٤٦٢؛ والكافي ٦: ٢٤٣-٢٤٤.

واضح، يوحى بأن الراوي شيعي ويريد تأكيد مرجعية الشيعة (الكوفة) والأوصياء (أهل البيت).

٣ - كأن الراوي ينقل جدلاً معاصراً له حول أن بعض المأكولات هل هي محرمة أو ترك وتُعاف؟ فيتحدث عن جدل شبيه بذلك في زمن النبي، والغريب أن أحداً من رجال المجموعات الثلاث الذين كانوا مع النبي، ولا حتى الخدري، سأل النبي عن الحكم، لحظة قيامه! بل لا أدري علاقة هذا الأسلوب بأخلاقية النبي العظيمة؛ لأنه أسلوب أقرب إلى اللفظ، إذ يفترض أنهم لا يعلمون بالحكم، فلماذا تركهم بهذه الطريقة الحادة؟! بل كان يمكنه أن يبلغهم الحكم، ثم يرسل بلالاً، لتعميم الأمر.

وبصرف النظر عما تقدم، فإن ذيل الحديث لا يبدو منه بوضوح إرادة أن هذه المأكولات من المسوخ؛ إذ لعل الرسول يريد أن يقول بأن عليكم أن تتقوا الله فيما تفعلون وما تأكلون، وإلا فإن الله ينزل عذابه، كما مسح مئآتٍ من الأمم قبلكم.

وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة لا يعتمد عليها، لاسيما بعد معارضتها للنصوص العديدة - ومنها الصحيح - الواردة في حكم الحمر الأهلية عن أهل البيت عليهم السلام، وأن التحريم النبوي كان لظروف في خيبر، فإن سياق هذا الحديث يعطي الحرمة الإلهية، بقرينة الحديث عن المسوخ، على تقدير كونه لبيان علة التحريم؛ فإن هذه العلة ثابتة غير متحركة حتى نقول بأن النهي النبوي كان زمنياً أو بملاك فناء الظهور التي يُركب عليها.

الرواية التاسعة: مرسل الصدوق (بصيغة وروي): «أن المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام، فإن هذه مُثَّل بها (أو مُثَّل لها) فنهى الله عز وجل عن أكلها»<sup>(١)</sup>. ومثلها مرسل آخر له<sup>(٢)</sup>.

ولكن الرواية مغرقة بالإرسال ولا يعتمد عليها لوحدها، وسيأتي - إن شاء الله - أنها تعارض بعض الروايات.

الرواية العاشرة: صحيحة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الذي يشبه الجراد، وهو الذي يسمى الدبّاء، ليس له جناح يطير به، إلا أنه يقفز قفزاً، أيحَلّ أكله؟ قال: «لا يؤكل ذلك؛

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٩.

(٢) انظر: علل الشرائع ٢: ١٧٤.

لأنه مسخ»، وعن المهرجل؟ فقال: «لا يؤكل؛ لأنه مسخ، ليس هو من الجراد»<sup>(١)</sup>. وهي تامة الدلالة والسند على الحكم في موردها، وعلى مطلق المسوخ بقرينة التعليل. الرواية الحادية عشرة: خبر ثابت بن وادعة/ وديعة (وسمرة بن جندب، وأبي سعيد الخدري)، عن النبي ﷺ، أن رجلا أتاه بضباب قد احترشها، فجعل ينظر إلى ضبب منها، ثم قال: «إن أمة مسخت فلا أدري لعل هذا منها»، ومثله بصيغ متقاربة مروى أيضاً<sup>(٢)</sup>. والرواية لا دلالة فيها على التحريم، فلعل الحكم هو كراهة أكل المسوخ كراهة شديدة أو التنزه عنها ومعافاتها، وهو ما تشعر به بعض الروايات الأخرى في الضبب عند أهل السنة. هذا، وتوجد بعض الروايات الأخر ضعيفة الإسناد.

### وقفات تحليلية تأملية في نصوص المسوخ

هذه هي العمدة في روايات تحريم المسوخ بعنوان المسوخ، والبحث حول المسوخ واستخلاص المعطيات يمكن أن نضعه على الشكل الآتي:

### الوقفة الأولى: القراءة التركيبية للنصوص ونتائجها

إن ما صحّ سنداً (ولو على المشهور) من هذه المرويّات، هو الروايات رقم: ١، ٣، ١٠، ١١، والرواية الأولى لا تفيد سوى بيان أنّ الضبب والفأرة والقرود والخنزير من المسوخ، ولا تبين حكم المسوخ، وكذا الرواية الحادية عشرة، فليس في البين رواية تحرم المسوخ بعنوانها سوى خبرين هما: صحيحة سماعه بن مهران، وهي نفسها إحدى الروايات العمدة في تحريم السباع من الدواب والطيور؛ وصحيحة عمار الساباطي.

فإذا بقينا نحن والروايات المعتبرة سنداً - على مسلك حجّة خبر الثقة - فنحكم بحرمه المسوخ، ثمّ نحكم بأنّ المسوخ عبارة عن القرود والخنزير والفأرة والضبب والدّبا والمهرجل<sup>(٣)</sup>،

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٨٣.

(٢) انظر: مسند أحمد ٤: ٢٢٠، ٥: ١٩، ٣٩٠؛ وسنن الدرامي ٢: ٩٢؛ وسنن النسائي ٧: ٢٠٠؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٠٧٩؛ والمرضى، الانتصار: ٤٠٠.

(٣) سيأتي أنّ التوراة حرّمت الضبب وحلّت الدّبا، فانظر: سفر اللاويين ١١: ٢٢، ٢٩.

فيستفاد حرمة هذه فقط. أمّا غيرها فهو ضعيف السند، وبعضه بمجاهيل عدّة أو ضعاف. وعدد الروايات الضعيفة قليلٌ فلا يحصل وثوق بما جاء فيها، لاسيما مع بعض الاختلاف بينها، وسيأتي إن شاء الله.

وعليه، فوفقاً للمعايير السندية يُلتزم بحرمة القرد والدبا والمهرجل والضب والفأرة فقط، وليس في البين ما يفيد أكثر من ذلك؛ بعد كون الخنزير قد تمّ تحريمه قرآنيّاً، ما لم نقل بأنّها تحرّم مطلق الخنزير وليس فقط لحمه، فتكون فيها دلالة إضافية.

أما لو أخذنا الدلالة المتنيّة على تحريم مطلق عنوان المسوخ، بصرف النظر عن السند، فسنجد الرواية رقم: ٢، ٣، ٩، ١٠.

وعليه، فليس عندنا وفرة في الأحاديث حتى يحصل اطمئنان شخصي بالصدور والذي هو العمدة، فعلى معيارية الاطمئنان يشكل القول بتحريم عنوان المسوخ، لاسيما بعد وجود المعارض لبعضها كما سيأتي، بل إنّ خبر الكلبي (رقم: ٧)، ينصّ - بعد بيان أن الجري من المسوخ - على حليته وأنه يُترك بملاك: «إنّا أهل البيت نعافه»، مما يعطي إشارة.

### مسألة المسوخ بين سخريتين متبادلتين بين السنة والشيعه!

قال ابن حزم: «كلّ ما جاء في المسوخ، في غير القرد والخنزير، فباطل وكذب موضوع»<sup>(١)</sup>. وقال السيد المرتضى: «الضبّ من جملة المسوخ التي هي الفيل والأرنب والدبّ والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير، ولا يزال مخالفوهم (يقصد مخالف الشيعة) إذا سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التي ما اعتمدوا في أنّها مسوخ إلا على الرواية تضاحكوا منهم واستهزؤا بهم ونسبوهم إلى الغفلة وبُعد الفطنة، وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه بعينه والله المستعان»<sup>(٢)</sup>.

وكلام السيد المرتضى متين لا غبار عليه.

لكن ما يلفت النظر تعليق السيد عبد الحسين شرف الدين على رواية سنّية، حيث قال: «أخرج الشيخان عن أبي هريرة مرفوعاً، قال: أمّة من بني لا تدري ما فعلت وإني لا أراها إلا

(١) المحلّى ٧: ٤٣٠.

(٢) الانتصار: ٤٠٠.

الفأر إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشرب وإذا وضع لها ألبان الشاة شربت. الحديث. (قلت): هذا من السخافة بمثابة تريباً عنها الأمة الوكعاء إلا أن تكون مدخولة العقل، لكنّ الشيخين يلبسان هذا المخرف على عثيته ويحتجان به على سخافته، ولو أنّ هذا لا يعود على الإسلام بوصمة لقدناه حبله لكنّها السنّة المعصومة يجب الذود عن حياضها بكلّ ما أوتي المسلم من قوّة علميّة وعمليّة. فإنّ هذه الخرافات من أعظم ما مُني به الإسلام من الآفات، فإنّا لله وإنا إليه راجعون»<sup>(١)</sup>.

ولا أدري هل السيد شرف الدين لديه هذا الموقف من مختلف روايات المسوخ حتى الشيعة فهو لا يقبل بها، أو أنّه هنا لم يلتفت لوجود مثل هذه الروايات عند الإماميّة؟! فلا نقد السنّة على الشيعة صحيح هنا ولا العكس.

### الوقفّة الثانية: المسوخ وفكرة إرجاع أصل بعض الحيوانات للإنسان!

تحتمل فكرة المسوخ في ذاتها احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن تكون هذه المخلوقات والحيوانات موجودة قبل حصول المسخ، كلّ ما في الأمر أنّه حصل أنّ مُسخت بعض الأقسام على شاكلة بعض هذه الحيوانات، فالقردة حيوانات موجودة، لكنّ الله قام بمسوخ أصحاب السبب على شكل القردة. وفي هذه الحال، فمن الممكن أنّ الذين مسخوا بقوا أحياء وتناسلوا، وجاء من نسلهم قردة آخرون، واختلطت القردة بعد ذلك بين ما كان أصله من البشر المسوخ وغيره، فنهت الشريعة عن أكل هذه القردة اليوم احتياطاً وتحذراً من كائن أصله إنسان. ومن الممكن أنّ هذه القردة التي نشأت بعد المسخ قد ماتت فوراً أو بعد ذلك بقليل، كثلاثة أيام كما قيل، ولم تختلط ولا نسلها بالقرود الموجودة اليوم، فإذا حرّمت الشريعة المسوخ فسيكون عنوان المسوخ مجرد طريق لتحريم القرود والخنازير والدبّ والفيل وغير ذلك وإشارة إليها، دون وجود أيّ علاقة تكوينيّة بين المسوخ والقرود الحالية.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الحيوانات لا وجود لها قبل المسخ، وإنّما وجدت بفعل المسخ

(١) شرف الدين، أبو هريرة: ١٥١ - ١٥٢.

وظل نسلها قائماً إلى يومنا هذا بحيث تُنسب هذه الحيوانات اليوم إلى أولئك البشر المسوخين. وهنا من الممكن أن تكون العلاقة التكوينية هي التي فرضت التنزه عن هذه المسوخ؛ لأن أصولها بشرية، وبهذا يكون أصل القرد إنساناً وليس العكس.

كما أن احتمال الاستطراق بعنوان المسوخ إلى مصاديقه يظل وارداً على جميع التقادير وروداً أولياً.

لكن ماذا تفيد الروايات ونصوص القرآن في ترجيح هذه الافتراضات؟

إذا نظرنا في القرآن الكريم، فهو لا يفيد أكثر من غضبه على بعض الأقسام ليجعل منهم قردةً وخنزير، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥)، وقال سبحانه: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠)، حيث ليس المراد منها أنه جعل القرد منهم، بل جعلهم قردة، أي صيرهم قردةً وخنزير، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (الأعراف: ١٦٦).

إلا أن هذه الروايات التي مرّت معنا يظهر منها التعارض:

أ- فلو نظرنا إلى مرسل الصدوق (رقم: ٩)، لوجدناه يتكلم عن أن الأمم التي مُسخت إنما عاشت ثلاثة أيام، ثم ماتت، ومثله المروي عن النبي في صحيح مسلم وغيره وعن ابن عباس، كما سيأتي. وهذا يعني أن هذا الحديث يفيد عدم وجود علاقة بين هذه القردة والخنزير وبين الأمم المسوخة، فتلك قردة ماتت وانقضت عهدا، وهذه القردة من سلالاتٍ أخرى مختلفة، وربما يكون هذا هو حال خبر الحسين بن خالد (رقم: ٢)؛ لأنه يحرم أكل لحم الفيل معللاً ذلك بأنه مثله، أي جعل شيء على مثله كما احتمله العلامة المجلسي<sup>(١)</sup>، وهذا ما يغاير كون القردة أو الفيلة اليوم هي مسوخ في نفسها.

ومن هنا ذهب بعض العلماء - ونُسب إلى الجمهور - أن المسوخ لا عقب له، وهو مروي عن ابن عباس أيضاً<sup>(٢)</sup>، بل وارد في صحيح مسلم برواية ابن مسعود عن النبي، وأن من مسخهم الله لم يجعل لهم نسلًا<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ١٤: ١٩٦.

(٢) انظر: الجاحظ، حياة الحيوان ٢: ١٧٢، ١٧٣؛ ومجمع البيان ١: ٢٦٤؛ والتفسير الكبير ٢: ٥٤٢.

(٣) صحيح مسلم ٨: ٥٥.



ب - بينما عندما ننظر في بعض الروايات الأخرى، نلاحظ أنّ ظاهرها كون هذا الحيوان مسخ بمعنى أنّه كان كذا وكذا فمسخه الله، وصارت الحيوانات عقباً له، وهو ما ذهب إليه - أي إلى وجود عقب له - بعضٌ مثل الزجاج والقاضي المالكي .  
ومن هذه الروايات خبر سليمان الجعفري، حيث يعطي أنّ الطاووس اليوم يئنّ من المعصية التي ابتلي بها، وهذا مؤشّر على أنّ الطواويس هي نسل تلك الأمم .  
وهكذا الحال في خبر محمد بن الحسن الأشعري (رقم: ٦)، وخبر الكلبيّ النسابة (رقم: ٧)، وما ذكرناه من أخبار ذيل خبر الكلبيّ، فراجعها؛ إذ عندما يقول: الطاووس كان ملكاً زناً أو الأرنب كانت امرأة، فإنّ هذا معناه إرجاع الطاووس الموجود اليوم إلى الملك والمرأة .  
وهذا يعني أنّ بين الروايات هنا ما ظاهره التناقض؛ ففيما يظهر من خبري: الصدوق والحسين بن خالد أنّ الحيوانات القائمة اليوم ليست هي عين نسل الأمم المسوخة، تفيد سائر الروايات عكس ذلك .

والقضية بناءً على أغلب الروايات مشكلة من الناحية العمليّة؛ إذ الحيوانات المذكورة في المسوخ لو كانت نسل تلك الأمم لكان هذا معناه أنّ الخنزير مثلاً حيواناً جديداً للظهور، أي قبل بضعة آلاف قليلة من السنين، فهل تقبل بذلك العلوم الطبيعيّة والحفريات والأحافير وعلوم الحيوان؟! إلا إذا قيل بأنّ الكشوفات أكّدت ظهور الإنسان على الأرض منذ ملايين السنين .  
وبهذا يظهر بعض أوجه ضعف أخرى في هذه الروايات من حيث التعارض، يقلل من درجة الوثوق بها .

أضف إلى ذلك أنّ بين الأخبار المتقدّمة اختلافات جزئية أخرى، انتبه إليها العلامة المجلسي، لكنّه حاول أن يخفّف منها عبر القول بأنّ بعضها يُحمل على التقيّة وبعضها على تعدّد وقوع المسخ<sup>(١)</sup> . وهو بنظري غريب، فأيّ تقيّة في المقام والنصوص تتعارض داخل فكرة المسوخ لا في أصلها؟! وما هو مبررها؟ وهل هذا الموضوع يوجب تضرّر الشيعة أو الخوف عليهم من السلطان أو العامّة؟! ومجرّد سخريّة الآخرين بهم في فكرة المسوخ هذه ليس بموجب تقيّة إلى هذا الحدّ، خاصّة وأنّ الاختلافات في التفاصيل لا في الأصل.. ثم ظاهر

(١) انظر: بحار الأنوار ٦٢: ٢٢١ .

النصوص أنّ هذا الحيوان كان كذا، وهو يخالف ما ظاهره أنّه كان كذلك، ففرض تعدّد المسخ محض احتمال ليس إلا.

ولو أردنا أيضاً أن ندخل المرويّات الأخرى للطوائف الإسلاميّة الأخرى في تعيين المسوخ وتاريخها لازداد التعارض والاختلاف.

ولم نطل لأنّنا نهدف الإشارة، وإنّما بحثنا في الحكم التكليفي لا في ظاهرة المسوخ، ولهذا لا نتعرّض للإشكاليّة الفلسفيّة وجوابها حول أنّ الأصل في الحركة التكامّل، فهذه حركة تسافليّة في المسخ، وهي مخالفة لأصول نظريّة الحركة في الفلسفة<sup>(١)</sup>.

### الوقفّة الثالثة: حقيقة المسخ في القرآن، عرض موجز لاتجاهات ثلاثة

ما هي حقيقة المسخ الذي تعرّض له القرآن الكريم؟

ليس مقامنا البحث في هذا الموضوع، لكن توجد هنا أكثر من وجهة نظر:

١ - إنّ المسخ هو تحويل هؤلاء البشر إلى مخلوقات أخرى غير بشريّة تماماً، وهو الظاهر الأوّل من الآيات الكريمة، ومن بعض الروايات، فـ «كونوا قردة»، أمرٌ تكويني بصيرورتهم قردة. والقرد عنوان يطلق على الحيوان الخاصّ لا على شكله فقط، وبهذا يكون المسخ نوع تحوّل في الطبيعة وطفرة في التغيّر، الأمر الذي يستدعي افتراضه شيئاً خارقاً للعادة الجارية في تحوّل الحيوان وصفاته؛ لأنّ نظرية تطوّر الأنواع لا تثبت تحولات بهذا الحجم وبهذه السرعة معاً.

٢ - إنّ المسخ - وهو ما يراه مثل العلامة الطباطبائي - ليس صيرورة الإنسان حيواناً، فهذا منافٍ للقواعد الفلسفيّة؛ بل هو صيرورة الإنسان على شكل حيوان مع بقائه على الإنسانيّة، ويكون هذا هو العذاب النازل بهم، أنّ أشكالهم صارت على أشكال القردة والخنزير، فيزدادون عذاباً، وقد نُسب هذا القول للمشهور<sup>(٢)</sup>.

وهذا الافتراض - وإن كان إعجازياً ما دام حصل في لحظة - إلا أنّه لا يصل إلى حدّ المعنى الأوّل، ومع ذلك فيمكن للآيات والروايات أن تتحمّله، وإن كان في نظري أقلّ ظهوراً من

(١) تعرّض للموضوع العلامة الطباطبائي في الميزان ١: ٢٠٥ - ٢٠٩؛ ولهذا فسّر المسخ ببقاء المسوخ إنساناً لكنّ صورته صورة قرد.

(٢) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٥٢٧.

التفسير الأوّل للمسخ؛ لأنّ الإنسان الذي يبقى إنساناً لكن على شكل قرد، قد لا يصحّ أن نقول عنه: جعله الله قرداً.

وفي الفرضيّة الثانية تبقى الروح إنسانيّة، أمّا في الحالة الأولى فهل تصير حيوانيّة أو أنّه في الواقع يموت وتتحوّل أجسامهم إلى أجساد حيوان خاصّ؟ بحثٌ وكلام.

٣- ما ذهب إليه عددٌ قليل من أهل التفسير، ونُسب إلى مجاهد<sup>(١)</sup>، وهو أنّ المراد بالمسخ هنا ليس المسخ الجسمانيّ، وإنما هو المسخ الروحانيّ، بمعنى أنّ الله تعالى أظهر فيهم صفات الخنازير والقردة كالشهوة الجامحة والتقليد الأعمى، فصارت أرواحهم تحمل صفات هذه الحيوانات السلبية.

أو أنّ المراد بالمسخ هنا ضرب المثل، كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْخَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾، فالمراد الكناية عن تحقير الله تعالى لهم، فلم يقل ذلك، بل يكون قوله تعبيراً عن أنّ الله احتقرهم بعد ذلك، ولهذا قال: ﴿قِرْدَةٌ خَاسِيَةٌ﴾.

وقد عزّز هذا التفسير بأنّه لم ينقل مسخٌ في كتب تاريخ العبرانيين وأهل الكتاب<sup>(٢)</sup>، مع أنّ الآية ظاهرها معرفتهم بأصحاب السبت: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِيَةً﴾.

إلا أنّ هذه الفرضيّة التفسيرية اعتُبرت مخالفةً لظاهر الآيات الكريمة، حيث لا موجب لها<sup>(٣)</sup>، وإن كانت الصيغة الثانية لها ممكنة في نفسها، ولهذا رغم رفض الفخر الرازي لهذا التفسير، لكنّه اعتبره غير مستبعد<sup>(٤)</sup>.

وأما موضوع كتب التاريخ، فكم من أحداث لم يسجّلها التاريخ أو تلفت وضاعت، لاسيما وأنّ الحدث جزئيٌّ لأهل قريةٍ على شاطئ البحر، وربما كانت قصتها موجودة في تواريخ أهل الكتاب في الجزيرة العربيّة فقط، أو في بعض الكتب غير القانونيّة لهم، وليس كلّ ما يحتاج به

(١) انظر: الأمثل ٥: ٢٧١؛ ومجمع البيان ١: ٢٦٤؛ والتفسير الكبير ٣: ٥٤١.

(٢) انظر: التحرير والتنوير ١: ٥٢٧.

(٣) انظر: مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٤) انظر: التفسير الكبير ٣: ٥٤١.

القرآن أهل الكتاب لزم أن يكون موجوداً عند جميعهم، بل يكفي كونه معروفاً عند نصارى ويهود الجزيرة العربية. وقد أثبتت الدراسات الأديانية المقارنة وجود بعض القصص في القرآن الكريم لا وجود لها في الكتاب المقدس الحالي عند اليهود والنصارى، مثل حادثة تكلم عيسى في المهد، فتأمل جيداً.

### نتيجة البحث في حكم المسوخ

والمتحصّل أنّه على مبنى حجّية خبر الواحد الثقة يلتزم بحرمة المسوخ التي لم يثبت منها إلا القرد والخنزير والفأرة والضبّ والدبّ والمهرجل، وأمّا على مبنى حجّية الخبر المطمأنّ بصدوره فحرمة غير الخنزير احتياطية عندي، لعدم كفاية هذا المقدار وبهذه الحال في تحصيل اطمئنان. وبهذا نعرف أنّ عنوان المسوخ ولو كان كبيراً وفي عددها ما يصل بجمعها إلى حوالي الثلاثين حيواناً أو يزيد، إلا أنّ التحقيق أنّها لا تثبت حرمة غير خمسة حيوانات جديدة لم ترد في القرآن الكريم على خصوص مبنى حجّية خبر الثقة.

يُشار أخيراً إلى أنّ العلامة فضل الله كأنّه تحفّظ على تحريم المسوخ والحديث عنها، كون ذلك على خلاف حكمة الله في نظام الخلق الوجودي لو فرضنا أنّ نسلها يبقى<sup>(١)</sup>. وليس بواضح أو مقنع. كما أشير هنا إلى أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ذكر له الشيخ النجاشي كتاباً اسمه «كتاب المسوخ»<sup>(٢)</sup>، ولم يصلنا، ولا نعرف شيئاً عن مضمونه، ولعلّه الكتاب الوحيد الذي ورد بهذا العنوان في مصادر الرجال عند الإمامية، وربما يكون في روايات تتصل ببني إسرائيل وأصحاب السبت. وقد ذكر ابن النديم لهشام الكلبيّ كتاب المسوخ من بني إسرائيل<sup>(٣)</sup>.

### ٣.٢. حيوانات خاصّة أدرجت في السباع أو المسوخ

ثمّة حيوانات خاصّة ورد البحث فيها، وأدرجت في السباع تارةً والمسوخ أخرى، ولا بد من التعرّض لها مستقلاً؛ لاستكمال البحث في السباع والمسوخ، وهي:

(١) فضل الله، فقه الأئمة والأشربة: ١٣٢.

(٢) رجال النجاشي: ٨٢.

(٣) ابن النديم، الفهرست: ١٠٩.

## ١.٣.٢. الأرنب، المعطيات والأدلة

المعروف بين الإمامية حرمة أكل الأرنب (Rabbit)، بل يكاد يكون إجماعياً، وخالف في ذلك العلامة السيد محمد حسين فضل الله، فلم يرَ هذا الرأي من حيث الدليل، لكنّه احتاط وجوباً في الفتوى، بينما المعروف بين أهل السنة وكذلك الزيدية حلّيته وتركه من باب التنزّه عنه<sup>(١)</sup>. واليهودية تحرم الأرنب، فقد ورد في التوراة: «.. إلا هذه فلا تأكلوها.. والأرنب لأنّه يجترّ لكنّه لا يشقّ ظلفاً فهو نجس لكم»<sup>(٢)</sup>، وورد أيضاً: «إلا هذه فلا تأكلوها.. الجمل والأرنب والوبر لأنّها تجترّ لكنّها لا تشقّ ظلفاً فهي نجسة لكم»<sup>(٣)</sup>.

## ١.١.٣.٢. تحريم الأرنب، الأدلة والشواهد

والأدلة التي طرحت لتحريم الأرنب، يمكن جعلها على نوعين:

### النوع الأول: النصوص الحديثية التحريمية الخاصة المتعرضة لعنوان الأرنب

وهذه النصوص يمكن أن نجعلها على عدّة طوائف هي:

#### أ. مجموعة إلحاق الأرنب بالمسوخ أو السباع

الطائفة الأولى: ما دلّ على إلحاق الأرنب بالمسوخ أو السباع، وهي عدّة روايات، أهمّها: الرواية الأولى: خبر محمد بن الحسن الأشعري، المتقدّم في روايات المسوخ (رقم: ٦)، حيث جاء فيه: «.. والأرنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها، ولا تغتسل من حيضها..»<sup>(٤)</sup>. فهي تدلّ على جعل الأرنب من المسوخ، فنطبّق عليه ما ورد في صحيحة سماعة بن مهران المتقدّمة من حرمة المسوخ جميعاً.

(١) انظر: الإمام يحيى بن الحسين (من الزيدية)، الأحكام ٢: ٤٠٣؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٩٣؛ وفقه الأئمة والأشربة: ١٣٣.

(٢) سفر اللاويين ١١: ٦.

(٣) سفر التثنية ١٤: ٧.

(٤) الكافي ٦: ٢٤٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٩ - ٤٠؛ وعلل الشرائع ١: ٤٥٨.

لكن قد تقدّم ضعف سند رواية الأشعري من غير وجه عند الحديث عنها في المسوخ، فلا تنفع في تطبيق كبرى خبر سماعه على الأرنب.

الرواية الثانية: خبر علي بن الحسين العلوي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام - وقد أوردنا الإشارة إليه ذيل الحديث السابع من أحاديث المسوخ - ومما جاء فيه: «المسوخ ثلاثة عشر: الفيل والدبّ والأرنب.. وأما الأرنب (الأرنب) فكانت امرأةً قادرة لا تغتسل من حيضٍ ولا جنابة ولا غير ذلك..»<sup>(١)</sup>.

وحال هذه الرواية وتقريب الاستدلال بها كحال التي سبقتها تماماً، وهي ضعيفة السند بغير واحدٍ كمحمد بن أحمد العلوي<sup>(٢)</sup>.

الرواية الثالثة: خبر علي بن جعفر، عن معتب (مغيث)، بالسند إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - وأوردنا الإشارة إليه في ذيل الحديث السابع من أحاديث المسوخ - وجاء فيه: «سألتُ رسول الله صلى الله عليه وآله عن المسوخ فقال: هم ثلاثة عشر: الفيل.. والأرنب.. وأما الأرنب فكانت امرأةً لا يتطهّر (تتطهّر) من حيضٍ ولا غيره..»<sup>(٣)</sup>.

وحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، إذ هو في مقام بيان عدد المسوخ لا تحريمها، فيُصمّ إلى مثل صحيحة سماعه لإثبات الحرمة؛ لكنّه ضعيف السند جداً بعلي بن عبد الله الأسواري، ومكي بن أحمد بن سعدويه البرذعي، وعبد العزيز بن عبد الله.

وحوله جاء في كتاب الموضوعات لابن الجوزي: «هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما وضعه إلا ملحد يقصد وهن الشريعة بنسبة هذا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مستهين بالدين لا يبالي ما فعل. والمتهم به مغيث. قال أبو الفتح الأزدي: خبيث

(١) علل الشرائع ٢: ٤٨٦؛ ومسائل علي بن جعفر: ٣٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٠ - ١١١؛ وانظر: الخصال: ٤٩٣.

(٢) لم يتعرّض له سوى الطوسي في (الرجال: ٤٤٥)، في من لم يرو عن واحدٍ منهم، دون تعليق. وقد حاول بعضهم توثيقه من خلال تفسير القمي أو كونه من شيوخ أصحابنا أو غير ذلك، وكلّه لا يفيد توثيقاً، بل غايته المدح، خاصّة على مستوى التوثيق بملاحظة النقل في جانب الضبط دون جانب العدالة والصدق.

(٣) الخصال: ٤٩٤؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٨٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٩ - ١١٠.

كذاب، لا يساوي شيئاً، روى حديث المسوخ وهو حديث منكر<sup>(١)</sup>.  
 الرواية الرابعة: خبر محمد بن سنان، والمتقدم في أحكام السباع، عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «وحرم الأرنب؛ لأنها بمنزلة السنور، ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش، فجرت مجراها في قدرها في نفسها، وما يكون منها من الدم كما يكون من النساء؛ لأنها مسخ»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الحديث هو الحديث الأول الدالّ مباشرةً على تحريم الأرنب، لكن لا لأنه مسخ، بل لإلحاقه بالسباع والقذارة من حيث الدم الذي فيه، وعبارة: «لأنها مسخ»، ليست تعليلاً للحكم، بل هي تعليل لظهور الدم في الأرنب، ولهذا لم تُدرجها في روايات حرمة عنوان المسوخ، فلاحظ جيداً؛ لأن العلة في الحديث هو وحشيتها التي توجب لحوق عنوان القذارة عليها المعززة بالدم.

وهذا الخبر ضعيف السند بمحمد بن سنان.  
 وبهذا يظهر أن هناك أربع روايات أساسية في هذه المجموعة كلها ضعيفة السند، ولا دلالة مباشرة إلا في واحدة منها، وهي خبر محمد بن سنان، فالاستدلال بهذه المجموعة لا يكفي.

### ب. نصوص النهي عن الصلاة في وبر الأرنب

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز الصلاة في وبر الأرنب، فإنه بعد ضمّ هذه الروايات إلى ما دلّ على عدم الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه وجوازها في أجزاء ما يؤكل لحمه، نفهم أن النهي عن الصلاة في وبر الأرنب هو تعبير آخر - بالدلالة الالتزامية - عن حرمة.  
 ومهمّ هذه الروايات هو:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن مهزيار، قال: كتب إليه إبراهيم عقيب: عندنا جوارب وتكك تُعمل من وبر الأرنب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرنب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة فيها»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ١٨٦.

(٢) علل الشرائع ٢: ٤٨٢؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٠.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٩؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٦؛ والاستبصار ١: ٣٨٣.

والحديث تام السند، دالّ بوضوح على عدم جواز الصلاة بوبر الأرنب، والظاهر أنّ الإمام المسؤول هو الإمام الهادي عليه السلام.

الرواية الثانية: مرفوعة أحمد بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الخبز الخالص أنّه «لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرنب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا، فلا تصلّ فيه»<sup>(١)</sup>.

والحديث واضح الدلالة، غير أنّه ضعيف السند بالإرسال؛ إذ رواه الكليني عن العدة عن أحمد بن محمد المرّدد بين البرقي والأشعري، وكلاهما ثقة، لكنّ أحمد بن محمد رفعه إلى الصادق عليه السلام، ومراسيل هذين لا دليل على حجّيتها، بل لا يحرز أنّه الأشعري لو قيل بحجّية مراسيله، والصحيح عدم حجّيتها، كما أنّ الصحيح عدم ثبوت قاعدة كلفة تقضي بوثاقه جميع مشايخ الأشعري كما حقّقناه في علم الرجال<sup>(٢)</sup>.

نعم، رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن أيوب بن نوح رفعه إلى الصادق<sup>(٣)</sup>، وهذا أيضاً مبتلى بالإرسال.

الرواية الثالثة: خبر أحمد بن إسحاق الأبهري، قال: كتبت إليه: جعلت فداك، عندنا جوارب وتككّ تُعمل من وبر الأرنب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرنب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة فيها»<sup>(٤)</sup>.

وهذا الخبر جاء في سنده في التهذيب أنّ الشيخ يرويه بطريقه إلى محمد بن علي بن محبوب، وهو طريقٌ ضعيف السند عندي، عن بنان بن محمد بن عيسى، وهو عبد الله بن محمد بن عيسى الملقّب ببنان، أحد إخوة أحمد بن محمد بن عيسى، وهو رجل مجهول الحال، ولو ناقش شخصٌ في أنّه هو، وقال لعلّه بنان بن عيسى فهو أيضاً مجهول، لكنّ الشيخ الطوسي روى الرواية عينها في الاستبصار عن محمد بن عيسى، فأمر هذا الاسم غير واضح، بعد اضطراب كلمات الشيخ في كتبه.

(١) الكافي ٣: ٤٠٣.

(٢) راجع: منطق النقد السندي ١: ٣٥٠-٣٥٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٢.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٢٠٦؛ والاستبصار ١: ٣٨٣.



كما أنّ السند ضعيفٌ بأحمد بن إسحاق الأبهري الذي ليس له في الكتب الأربعة إلا روايتان هذه واحدة منهما، كما صرح بذلك السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، وإن كان من المحتمل أن يكون قد وقع تصحيفٌ، ويكون المقصود أحمد بن إسحاق الأشعري الثقة، وهو احتمال واردٌ مع قلة روايات الأبهري، ورواية علي بن مهزيار عنه.

وعليه فالخبر غير ثابت السند أيضاً. بل عادةً عندي تحفظ على الروايات التي تأتي من أكثر من راوٍ وتتطابق من حيث التعبير والسؤال والجواب تطابقاً عجبياً، فإن هذا يزيد من احتمال وقوع الجعل في الأسانيد بصرف النظر عن المتون.

وعليه، فهناك خبر واحد، يُسنده خبران ضعيفا السند، يدلّ على حرمة الصلاة في وبر الأرنب.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات؛ وذلك:

أولاً: إنه يوجد ما يعارض هذه المجموعة، وهو صحيحة محمد بن عبد الجبار، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله: هل يصلّي في قلنسوةٍ عليها وبرٌ ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرنب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في الحرير المحض، فإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية تعرّضت لبحثٍ في أحكام لباس المصلّي، من حيث معارضتها جملةً من الروايات في تلك الأبواب، ولهذا حُمِلت على محامل التقيّة وغيرها، لاسيما بعد كونها مكاتبة. لكنّ الشيء الملفت فيها، مهما فسّرناها، إنّها هو في كون محمد بن عبد الجبار - وهو محمد بن أبي الصهبان القمي الشيباني - من الثقات الأجلاء، ولو لاحظنا طريقة سؤاله لوجدناه يميّز بين وبر ما لا يؤكل لحمه ووبر الأرنب، وكأنّ المركز في ذهنه حليّة لحم الأرنب بعد استبعاد أن يكون المركز في ذهنه حرمة وجواز الصلاة فيه من بين ما لا يؤكل لحمه؛ لعدم الإشارة إلى ذلك في أيّ من النصوص، فهذا السؤال بنفسه، مهما حملنا الجواب على محامل، يكشف عن

(١) انظر: مستند العروة الوثقى (الإجارة): ١٣١.

(٢) الاستبصار ١: ٣٨٣؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٧.

ارتكاز الحليّة بين شخصيّات مثل محمد بن عبد الجبار، وهو كافٍ لتضعيف الوثوق بالروايات المتقدّمة بعد ضعفها إلا واحدة، وإن كان في الكفاية نظر.

نعم بين القلنسوة والتكّة فرقٌ من حيث إنّ القلنسوة عليها وبر، والتكّة مصنوعة من الوبر، وهو ما ربما ينسجم مع رأي مثل السيد السيستاني في أنّ الشرط في لباس المصليّ هو أن لا يكون ممّا لا يؤكل لحمه، لا مجرد وقوع بعض وبر ما لا يؤكل لحمه على البدن أو اللباس<sup>(١)</sup>.

ثانياً: ما نراه وجيهاً، ورأيناه بعد تدويننا له عند العلامة فضل الله<sup>(٢)</sup>، وهو أنّ غاية ما تفيد روايات وبر الأرنب والصلاة فيه هو النهي عن الصلاة في وبر الأرنب، لكنّها لا تُعطي عدّة النهي، وأنها خصوص كون الأرنب محرّم الأكل، فلعلّ الأرنب بنفسه ووبره لا تجوز الصلاة فيه، لا لكونه محرّم الأكل، حيث لا شاهد في الروايات على ذلك.

وهذا صحيح، فإنّ لباس المصليّ له شروط عدّة، منها الطهارة والإباحة وأن لا يكون من أجزاء الميتة التي تحلّها الحياة، وأن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وأن لا يكون ذهباً وحريراً للرجال، فأبى مانع أن يُضاف شرطٌ وهو عدم كونه من وبر الأرنب، كما استثنى من حرمة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه كلّ من جلد الخنزير والسنجاب ووبرهما، بل عند بعض السّمور والقماقم والفنك.

وعليه، فمن الصعب الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات على حرمة لحم الأرنب حتى لو تمّت بعض رواياتها سنداً.

### ج. ما دلّ على نجاسة الأرنب

الطائفة الثالثة: ما دلّ على نجاسة الأرنب، فيُضمّ إليه الحكم بحرمة أكل النجاسات، فيصبح أكل الأرنب حراماً.

والعمدة هنا مرسل يونس بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: هل يحلّ (هل يجوز) أن يمسّ الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حيّاً أو ميتاً؟ قال: «لا يضرّه، ولكن يغسل»

(١) انظر: السيستاني، منهاج الصالحين ١: ١٧٦.

(٢) انظر: فضل الله، فقّه الأَطعمة والأشربة: ١٣٢.

يده»<sup>(١)</sup>.

فهذه الرواية وإن كان يُفهم من إطلاق «لا يضرّه» فيها ما يفيد الطهارة، إلا أن التقييد بعد ذلك يخرج موضوع الطهارة عن إطلاق «لا يضرّه»، ويُحكم بنجاسة الأرنب. وكلّ نجس محرم أكله، فيحرم أكل الأرنب.

إلا أنّ هذه الرواية الوحيدة في باب الأرنب والثعلب والسباع لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم بالنجاسة، وفاقاً لمشهور المتأخرين، وذلك:

أولاً: لضعفها السندي بالإرسال؛ فلا يصحّ - على التحقيق - توصيف المحدث البحراني لها بأئها صحيحة<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: إنها لو دلّت على النجاسة فهي تعارض جملة من الروايات المعتبرة في إثبات طهارة السباع وجواز سؤرها، كصحيح معاوية بن شريح، قال: سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع، يُشرب منه أو يتوضأ منه فقال: «نعم، اشرب منه وتوضأ»، قال: قلت له: الكلب؟ قال: «لا»، قلت: أليس هو سبع؟ قال: «لا والله إنّه نجس، لا والله إنّه نجس»<sup>(٣)</sup>.

إلا إذا قيل بالتبعيض في التعامل مع الرواية الواحدة، فيصبح المراد في باب السباع غير المراد في باب الأرنب، وهو أمر غير عرفي إطلاقاً؛ لوحدة التعبير فيهما معاً، فلا يكون من باب فصل مقطعين من الرواية عن بعضهما.

ثالثاً: إنّ دلالتها على نجاسة الأرنب والسباع بالمعنى المصطلح في الفقه للنجاسة، محلّ نظر؛ إذ السائل لا يسأل عن الصلاة في جلود أو أجزاء هذه الحيوانات، إنّما يسأل عن أصل مسّها من حيث الجواز، ولا يسأل عن الحكم والموقف بعد المسّ، وكأنّه تصوّر أنّ مثل هذه الحيوانات محرم مسّها، فجاء الجواب بالجواز، غير أنّه أمر بغسل يده.

وهذا الأمر ليس من الضروري ربطه ببحث النجاسات المرتبطة بالعبادات وأمثالها، بل

(١) الكافي ٣: ٦٠ - ٦١؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٦٢، ٢٧٨.

(٢) انظر: الحقائق الناضرة ٥: ٢٢٨.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٢٢٦.

لعلّه لكون ذلك أنظف له وأكثر سلامة من الناحية الصحيّة، خاصّة مع الحديث طبيّاً عن جراثيم أو بكتيريا أو طفيليات قد تنمو على أجسام بعض الحيوانات بحيث يوجب انتقالها لليد والفم وغير ذلك نشوء بعض الأمراض، فيكون حكماً منفصلاً، بل هو غير مشير لصغرى الخبائث أيضاً.

وفي التوراة تحريم لمس بعض الحيوانات المحرّمة مع تصريح بتعبير نجاستها، حيث عبّر: «فمن لحمها لا تأكلوا وجثثها لا تلمسوا»<sup>(١)</sup>. فيكون التفكير في تحريم مسّ بعض الحيوانات له حضور في الفكر الديني السابق.

وعليه، فليس هناك حديث دالّ على حرمة لحم الأرنب يوثق بصدوره أو هو معتبر سنداً، لا سيما بعد الحكم بطهارته كما هو الأقوى، فالنوع الأوّل من الأدلّة على تحريم الأرنب غير تامّ.

### النوع الثاني: إدراج الأرنب ضمن قاعدة تحريميّة عامّة

هذه العمليّة يمكن تصوّرها من خلال عدّة عناوين، هي:

١- عنوان السباع، بدعوى اندراج الأرنب فيه، فقد شملّ الأرنب في كلمات بعض اللغويين، وإن كان بعضهم يقيّد السباع بخصوص ما يفترس ويعدو على غيره، فيخرج الأرنب.

لكن قد تقدّم معنى السبع، وعدم وضوح شموله للأرنب، فلا نعيد.

٢- عنوان ما له ناب، بدعوى أنّ صحيحة سماعه تحرّم هذا العنوان، وأنّ الأرنب له ناب. إلا أنّ الظاهر علمياً أنّ الأرناب لا أنياب لها، بل يبقى مكان الناب فارغاً على الفكّ<sup>(٢)</sup>، وقد تقدّم البحث اللغوي في قضية ما له ناب، وهو لا يشمل الأرنب. وكون الأرنب ممّا له أسنان

(١) سفر التثنية ١٤: ٨.

(٢) حول الدراسات العلميّة في فكّ الأرنب، وآته ليس له ناب، أحيل القارئ على المصدرين الآتيين باللغة الفرنسيّة، شاكرًا الأخّ العزيز صاحب الفضيلة الشيخ مرتضى رجا حسين (من فرنسا)، على مساعدتي في الحصول على هذه المصادر:

طويلة في مقدّمة فكّه لا يعني أنّ له أنياباً بالضرورة.

٣ - عنوان الحشرات، وذلك أنّ هذا العنوان يستوعبه وفقاً للمصطلح الفقهي؛ لأنّ الأرنب تعيش وتأوي إلى الأرض وجحورها، وسيأتي تحقيق معنى الحشرات وحكمها، وأنّه لا دليل على تحريمها بعنوانها.

٤ - عنوان أنّ له مخلباً ومن القوارض، وقد ذكره السيّد محمّد الصدر<sup>(١)</sup>، ولا نعرف دليلاً على التحريم بهذا العنوان في حيوان بري غير جوي، ما لم يتمّ إرجاعه إلى سائر العناوين المتقدّمة، أو يكون الدليل هو رواية محمّد بن سنان المتقدّمة عينها، وقد سبق التعليق عليها. وإذا قصد من القوارض ما يرجع للناب فقد تقدّم.

٥ - عنوان المسوخ، باعتبار الأرنب منها.

لكننا قلنا بأنّه حتى لو سلّمنا بتحريم عنوان المسوخ، لم يثبت بدليل معتبر كون الأرنب منها، والروايات في ذلك قليلة العدد ضعيفة جداً. هذا، وأمّا الاستناد للإجماع هنا، فهو غير صحيح؛ إذ هو واضح المدركيّة.

## ٢.١.٣.٢. حليّة الأرنب، الأدلّة والمستندات المعارضة

في مقابل ما تقدّم كلّه، ولو سلّمنا بقيام دليل على تحريم الأرنب، توجد - إلى جانب قاعدة الحلّ - مجموعة من الروايات المعارضة، فهم منها حليّة لحم الأرنب بعنوانه، وهي:

١ - خبر حماد بن عثمان (الصحيح على المشهور)، قال: «كان رسول الله ﷺ عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يجرّمه، فأُتي بالأرنب فكرهها ولم يجرّمها»<sup>(٢)</sup>. وهذا الخبر تامّ من حيث الدلالة وواضح جداً.

٢ - خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضبّ والخيل والبغال، وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وقد نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية وليس بالوحشيّة بأس»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: ما وراء الفقه ٧: ٨٦، ٨٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه ٩: ٤٢ - ٤٣.

وهذا الخبر ضعيفٌ من حيث الإسناد، تارةً من حيث طريق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد على تقدير عدم ثبوته، وأخرى من حيث القاسم بن محمد الوارد في السند، فهو مردّد بين الإصفهاني المعروف بكاسولا، وهو ضعيف، والجوهري الكوفي مجهول الحال، مضافاً إلى الراوي عن أبي بصير، وهو عليّ، حيث يحتمل قوياً أنه علي بن أبي حمزة البطائني الذي لم تثبت وثاقته، فالخبر من حيث السند ضعيف من جهات.

وأما من حيث المتن، فقد نحتمل أن يكون المراد نفي التشابه في مستوى التحريم، لا في أصل التحريم، بمعنى أن الأرنب حرام، لكنّه ليس بدرجة حرمة الميتة، فإن حرمة الميتة أكبر وأعظم.

إلا أن هذا الفهم غير واضح، لاسيما بقريظة: «كان يكره.. وليس بحرام كتحريم..»، فإنّه ظاهر في النهي التنزيهي الكراهتي، مضافاً إلى أنّه لو أريد ذلك لدلّ الحديث على حرمة البغال والخيل، مع أنّه دلّ الدليل على جوازها عندهم.

لكن الحديث معارض في ذيله بما دلّ على جواز أكل لحم الحمر الأهلية، ولهذا يبدو أنّ متنه غير متسالم مع سائر متون الروايات في هذا الباب، ما لم نفهم من تعبير «نهى رسول الله ﷺ» أصل النهي الدالّ على أصل المرجوحية، لا الحرمة، فيستقيم الحديث تماماً.

٣ - خبر خزيمه بن جزبي، قال: سألت رسول الله ﷺ عن أحناش الأرض.. قال: قلت: فالأرنب؟ فقال: «لا آكلها ولا أنهى عنها، إني نبتت أنها تحيض..»<sup>(١)</sup>.

٤ - خبر أنس بن مالك، قال: مررنا فأنفجنا (فاستنفجنا) أرنباً بمرّ الظهران فسعوا عليها، فلغبوا، فسعيت حتى أدركتها، فأتيت بها أبا طلحة فذبحها فبعث بوركها أو فخذها إلى رسول الله ﷺ فقبله<sup>(٢)</sup>.

٥ - خبر محمد بن صفوان (صيفي)، قال: «ذبحت أرنبين بمرّوة<sup>(٣)</sup>، فأتيت بهما النبي ﷺ، فأمرني بأكلهما»<sup>(٤)</sup>.

(١) المعجم الكبير ٤: ١٠٢؛ وقريب منه في اللفظ جداً ما جاء عند الدميري في حياة الحيوان الكبير ١: ٣٨.

(٢) مسند ابن حنبل ٣: ١٧١؛ وصحيح البخاري ٦: ٢٢١ - ٢٢٢؛ وصحيح مسلم ٦: ٧١.

(٣) الظاهر أن المراد بها حجر أبيض رقيق صالح للذبح؛ لحدّته.

(٤) سنن ابن ماجه ٢: ١٠٦٠؛ وسنن أبي داود ١: ٦٤٥؛ وسنن النسائي ٧: ١٩٧؛ والمعجم الكبير ١٩: ٢٣٧.

٦ - خبر موسى بن طلحة، أن رجلاً أتى النبي ﷺ بأرنب، وكان النبي ﷺ مدّ يده إليها، فقال الذي جاء بها: إنّي رأيت بها دماً، فكفّ رسول الله ﷺ يده، وأمر القوم أن يأكلوا..»<sup>(١)</sup>.

٧ - خبر عائشة، قالت: «أهدي إلى رسول الله ﷺ أرنب وأنا نائمة، فخبأ لي منها العجز، فلما قمت أطعمني»<sup>(٢)</sup>.

وهو ضعيف السند بيزيد بن عياض.

٨ - خبر أبي الوسيم، قال: سألت الحسن (بن الحسن) بن عليّ السائي، عن الأرنب، فقال: «أعافها ولا أحرّمها على المسلمين»<sup>(٣)</sup>.

٩ - خبر الإمام زيد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ السائي، قال: «أتى إلى رسول الله ﷺ راع بأرنب مشويّة، قال: فقال رسول الله ﷺ حيث أتاه أهديّة أم صدقة؟ فقال: يا رسول الله، بل هدية، فأدناها إلى رسول الله ﷺ، فنظر رسول الله ﷺ إليها فرأى في حياها دماً، قال السائي: فقال رسول الله ﷺ للقوم: أما ترون ما أرى؟ قالوا: بلى يا رسول الله أثر الدم، فقال ﷺ: دونكم، فقال القوم: أتناكل يا رسول الله، قال: نعم، وإنّما تركها رسول الله ﷺ إعافه، قال السائي: فأكل القوم..»<sup>(٤)</sup>.

وهذا الخبر يتعارض مع خبر أبي هريرة في الأرنب المشوي أيضاً<sup>(٥)</sup>.

١٠ - خبر محمد بن خالد، قال: سمعت أبي خالد بن الحويرث يقول: إنّ عبد الله بن عمرو كان بالصفاح، قال محمد: مكان بمكة، وإنّ رجلاً جاء بأرنب قد صاهاها، فقال: يا عبد الله بن عمرو، ما تقول؟ قال: قد جيء بها إلى رسول الله ﷺ وأنا جالس، فلم يأكلها ولم ينه عن أكلها، وزعم أنّها تحيض»<sup>(٦)</sup>.

والمحصّل عدم قيام خبر مطمأنّ بصدوره يمكن الاعتماد عليه هنا في تحليل لحم الأرنب،

(١) سنن النسائي ٤: ٢٢٤.

(٢) سنن الدارقطني ٤: ١٩٤.

(٣) الكوفي، المصنّف ٥: ٥٣٦؛ والعيني، عمدة القاري ٢١: ١٣٦.

(٤) مسند زيد بن علي: ٢٥٠.

(٥) انظر: المحلى ٧: ٤٣٣.

(٦) سنن أبي داود ٢: ٢٠٦.

لكن على مبنى حجّية خبر الثقة وتصحيح سند خبر حماد بن عثمان، يلزم ترجيح تحليل لحم الأرنب؛ لكون هذا الخبر صحيح السند عندهم، فيقدّم بملاك موافقته للكتاب، بل بملاك تخصيصه لعمومات تحريم السباع أو ما له ناب أو الحشرات، ولا أقلّ من أن روايات التحليل لو لم يمكنها إثباته لكنّها قادرة على إرباك الوثوق بنصوص التحريم صدوراً أو دلالةً، بل روايات التحليل لها قدرة أن تفهمنا بعض النصوص التي تفيد كراهة النبيّ شخصياً أن يأكلها هو بنفسه.

#### وبهذا يترجّح القول بحلّية الأرنب.

بل لو فرض استقرار المعارضة بين الروايات، فإنّ روايات الحلّية توافق القرآن الكريم، وموقف التوراة لا ينفع أياً من الطرفين هنا؛ لأنّ الطرف المحلّل تعارضه التوراة، والطرف المانع تعارضه أيضاً؛ وذلك لأنّ الملاك هو شقّ الظلف والنجاسة، فليس من تطابق هنا أصلاً. وأمّا حمل روايات الترخيص على التقية كما فعلوه هنا عادةً، فهو أمر لا نرى فيه ضرورة للتقية. والترجيح بملاك التقية محدود الدائرة عندي كثيراً كما بحثناه في محلّه<sup>(١)</sup>. والتقديم بملاك موافقة الكتاب مقدّم على غيره، وإلا سقطت النصوص، وعدنا لأصالة البراءة. هذا، وسيأتي التعرّض بالتفصيل لمسألة محامل التقية وغيرها في الفصل المخصّص لحلّ مشكلة تعارض الروايات في كليّات الأئمة والأشربة مع النصّ القرآني.

### نتيجة البحث في الأرنب

#### ونتيجة البحث حول الأرنب:

أ - أن من يرّجّح الشهرة - ونعني بها ما كان بين الإمامية خاصّة - يلزمه تحريم الأرنب، ويقويّ بذلك الطائفة الأولى، وتصبح روايات تحليله مهجورة مُعَرَّضاً عنها، لا يمكنها حتى تخصيص سائر الأدلّة. وكذلك من يرّجّح بمخالفة الجمهور.

ب - أمّا من يرّجّح بموافقة الكتاب، فيلزمه الأخذ بالطائفة الأخيرة المحلّلة، ويخصّص بها

(١) راجع: حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٤٧٢ - ٤٧٧؛ وإضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٧١ - ٨٢.



عمومات السباع ونحوها لو ثبت اندراج الأرنب ضمنها.

ج - وأمّا من تساوت عنده الطوائف من كلّ الجهات، فيلزمه القول بالتساقط، وانهباء الوثوق بالصدور عنده، ومن ثمّ فعلية الرجوع إلى العمومات المحلّلة، وأصالة البراءة إن لم نقل بقاعدة الحلّ.

والصحيح هو الخيار الثاني أو الثالث؛ لما تقدّم، لو ثبت دليل على أصل تحريم الأرنب، ولم يثبت، فالصحيح جواز أكل الأرنب.

وتحقيق الحال في علاج مجموعة حالات التعارض في مختلف أبواب الأطعمة والأشربة يأتي بحول الله تعالى مفصّلاً.

## ٢.٣.٢. الفيل والدبّ والقرد

تقدّم سابقاً أنّ الفيل (Elephant) والدبّ (Bear) والقرد (Monkey)، قد وردت في حكم المسوخ، وقد توصلنا هناك إلى أنّه لم يثبت المسخ إلا في القرد، وبضمّ صحيحة سماعه بن مهران تثبت حرمة أكل لحم القرد، أمّا الفيل والدبّ فروايات إلحاقها بالمسوخ ضعيفة السند. لكن وردت رواية خاصّة في هذه العناوين الثلاثة، قد يُفهم منها الحرمة، بصرف النظر عن عنوان المسوخ أو السباع، بحيث يثبت تحريم الثلاثة حتى لو لم يثبت تحريم المسوخ أو السباع، وهذه الرواية هي ما أورده العياشي، عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، أنّ عليّاً سُئل عن أكل لحم الفيل والدبّ والقرد، فقال: «ليس هذا من بهيمة الأنعام التي تُؤكل»<sup>(١)</sup>.

ولكنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال بين العياشي ووهب بن وهب، فضلاً عن ضعف وهب بن وهب أبي البختريّ (٢٠٠هـ)<sup>(٢)</sup>، مضافاً إلى أنّ طريقة التعبير قد توحى بالكراهة وأنّ

(١) تفسير العياشي ١: ٢٩٠.

(٢) قال النجاشي: «وهب بن وهب بن عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى، أبو البختريّ. روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب. قال سعد: تزوّج أبو عبد الله عليه السلام بأمه، له كتاب يرويه جماعة..» (الفهرست: ٤٣٠). وقال الكشي: «.. قال أبو محمّد الفضل

مثل هذا مما لا يؤكل أو يطلب للطعام، ولعلّ المراد من التي لا تؤكل أنّها ليست ممّا يتعارف أكله، لا أنّه يبيّن بذلك الحكم الحاسم التحريمي، أو أنّ المراد ليست ممّا ينبغي أكله من محاسن الأَطعمة.

وقد نُقل عن الشعبي أنّه روى أنّ النبي ﷺ نهى عن لحم القرد<sup>(١)</sup>.

وعليه، فلا دليل على حرمة الفيل والدبّ بعنوانها، وإنّما حرمتها تأتي من اندراجها تحت عنوان السباع أو ما له ناب، وقد تقدّم عدم ثبوت التحريم هناك على ما هو الأصحّ إلا احتياطاً. والمقدار المحرّم هو السبع الذي له ناب، وقد لا يمكن إثبات صدق السبعيّة والعدوانيّة على الفيل بالمعنى المأخوذ في اللغة للسبع، بل ربما يكون الأمر كذلك في بعض أنواع الدببة، فراجع.

هذا، ولم يرد في التوراة شيء حول هذه العناوين الثلاثة.

## ٢.٣.٣.٢ الأسد

رغم اندراج الأسد (Lion) في السباع ذات الأنياب القويّة، وقد تقدّم الكلام عنه، فيكون

بن شاذان: كان أبو البختريّ من أكذب البريّة - وأورد فيه نصوصاً ودموماً - (اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٩٧ - ٥٩٨). وقال الطوسي: «وهب بن وهب، أبو البختريّ، عامّي المذهب، ضعيف..» (الفهرست: ٢٥٦ - ٢٥٧). وقال ابن الغضائري: «.. كذاب، عامّي، إلا أنّ له عن جعفر بن محمد<sup>(٢)</sup> أحاديث كلّها لا يوثق بها» (الضعفاء: ١٠٠). وقال العلامة الحلّي: «.. كان كذاباً» (إيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وانظر له: خلاصة الأقوال: ٤١٤). وقال حسن بن زين الدين في (التحرير الطاوسي: ٥٨٧): «.. لم نر فيه خيراً، بل شراً، وحاله مشهور»، كما أدرجه العلامة الأميني في الوضاعين (الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ - ٣٠٠).

وقد وردت ذموم شديدة جداً فيه في المصادر السنيّة (انظر - على سبيل المثال -: الخطيب البغداديّ، تاريخ بغداد ١: ١٠١، و١٣: ٤٥٦ - ٤٦٠، و١٤: ١١٥ - ١١٦، ٤١٧ - ٤١٨؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣ - ٣٥٤؛ والعسقلاني، لسان الميزان ٦: ٢٣١ - ٢٣٦).

وعليه، فقد اتفقت تقريباً كلمات علماء المذاهب من السنّة والشيعيّة على طعنه وذمّه، فلا يُعتمد على رواياته. ولا داعي للتشبيّه بما تشبّه به الشيخ النمازي (مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١١٧، ٣٣٦ - ٣٣٨)، من وجوه ضعيفة تخمينيّة سبق أن ناقشنا منهجه فيها في كليات المباحث الرجاليّة، فلا نطيل.

(١) البهوتي، كشف القناع ٦: ٢٤١.

حرمًا من تلك الجهة بناء على ثبوتها، لكنّه وردت فيه رواية خاصّة به بعنوانه، وهي خبر القاسم بن الوليد القماري (العماري)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن لحم الأسد، فكّرِهه<sup>(١)</sup>. وهذا الخبر ضعيف السند بكلّ من سهل بن زياد، والقاسم بن الوليد القماري أو العماري أو العامري، فهو رجلٌ مجهول الحال.

وأما من ناحية الدلالة، فهي في نفسها - كما تقدّم - أعمّ من الحرمة، وهي وإن لم تتناف معها، لكنّها غير ظاهرة فيها، فقد يكون أكله مكروهاً كراهة شديدة، لكنّه ليس بحرام، إن لم نقل بأبّها إلى الكراهة أقرب منها للحرمة، أو تكون الكراهة ناتجة عن نوع من التعافي عنه وتركه والعزوف عنه.

وعليه، فلا توجد رواية خاصّة في تحريم الأسد غير روايات عنوان السباع ذات الأنياب، ولم يرد له ذكرٌ شرعيّ خاصّ في التوراة.

## ٢.٤.٣.٢ الضبع

الضّبع (Hyena) بضمّ الباء وسكونها، حيوانٌ معروف، قال الشوكاني: «الضبع هو الواحد الذكر، والأنثى ضبعان ولا يقال ضبعة. ومن عجيب أمره أنه يكون سنة ذكراً وسنة أنثى، فيلقح في حال الذكورة ويولد في حال الأنوثة<sup>(٢)</sup>، وهو مولع بنبش القبور؛ شهوته للحوم بني آدم<sup>(٣)</sup>».

ولم يرد فيه فيما نعلم نقاش عند الإماميّة، إذ المتداول كونه من السباع أو ممّا له ناب، ولهذا يتعارف تحريمه بينهم، أمّا في الفقه السنّي بل مطلق غير الإمامي، فإنّ الموقف منقسم إلى رأيين: الرأي الأوّل: وهو القول بالحليّة، وهو ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد بن حنبل<sup>(٤)</sup>،

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٥٠.

(٢) الموضوع مطروح علمياً ومفروض فيما نعلم، لكنّ الحياة الجنسية للضبّاع والأعضاء التناسليّة لأنثى الضبع لها خواصّها، فراجع الكتابات العلميّة في ذلك.

(٣) نيل الأوطار ٨: ٢٩١.

(٤) انظر: الترمذي ٣: ١٦٢؛ والمباركفوري، تحفة الأحوذى ٥: ٤٠٦؛ ونيل الأوطار ٨: ٢٩١.

وقد استدلل لذلك ببعض الروايات، والعمدة فيها:

رواية ابن أبي عمار، قال سألت جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - عن الضبع: أصيدُ هي؟ فقال: «نعم». فقلت أتؤكل؟ فقال: «نعم». فقلت: سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «نعم»<sup>(١)</sup>.

وقد علّق الترمذي على هذا الحديث بالقول: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيح. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا ولم يروا بأساً بأكل الضبع، وهو قول أحمد وإسحاق. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث في كراهية أكل الضبع وليس إسناده بالقوي. وقد كره بعض أهل العلم أكل الضبع، وهو قول ابن المبارك. قال يحيى بن القطان: وروى جرير بن حازم هذا الحديث عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمار عن جابر عن عمر قوله. وحديث ابن جريح أصح»<sup>(٢)</sup>.

وقد اعتبر هذا الحديث بمثابة مخصّصٍ لدليل تحريم كلّ ما له ناب من السباع، فيؤخذ به ويقدم على القاعدة في باب السباع، كما ذكره الصنعاني وغيره، ناقلين عن الشافعي قوله: ما زال الناس يأكلونها ويبيعونها بين الصفا والمروة من غير نكير وأنّ العرب تستطيبه<sup>(٣)</sup>.

بل ثمة من يقول بعدم وجود ناب للضبع، حيث ينقل الشوكاني وغيره قائلاً: «قال ابن رسلان: وقد قيل: إنّ الضبع ليس لها ناب، وسمعت من يذكر أنّ جميع أسنانها عظمٌ واحد كصفيحة نعل الفرس، فعلى هذا لا يدخل في عموم النهي»<sup>(٤)</sup>.

ولكنّ هذا غير صحيح علمياً إطلاقاً، بل الضبع له أنياب ليست ضعيفة أبداً، ورغم اعتماده على الجيف وبقايا فرائس سائر الحيوانات، لكنّه مصنّف علمياً ضمن الحيوانات المفترسة أيضاً، ولا أدري هل ثمة نوع منها له خصائص أخرى أو لا؟ العلم عند الله.

(١) مسند الشافعي: ١٣٤، ٣٤١؛ وسنن ابن ماجه: ٢: ١٠٧٨؛ وسنن الترمذي: ٢: ١٧٢؛ والصنعاني، سبل السلام: ٤: ٧٧.

(٢) سنن الترمذي: ٣: ١٦٢.

(٣) سبل السلام: ٤: ٧٧؛ وتحفة الأحوذى: ٥: ٤٠٧.

(٤) نيل الأوطار: ٨: ٢٩١؛ وتحفة الأحوذى: ٥: ٤٠٧.

الرأي الثاني: وهو القول بالتحريم، وهو المنسوب إلى الهادوية والحنفية ومالك بن أنس، بل نسبه الشوكاني وغيره إلى الجمهور<sup>(١)</sup>.

والمستند في ذلك عندهم أمران:

١ - إن ذلك على وفق القاعدة في باب السباع، من حيث إن الضبع سبع له ناب، فيكون حراماً على القاعدة.

لكن هذا الكلام غير دقيق بعد تصحيحهم سند الخبر الترخيصي المتقدم، فيجمع بينهما بالتخصيص.

٢ - خبر خزيمة بن جزء (جزبي)، قال: سألت رسول الله ﷺ عن أحناش الأرض.. قلت: فالضبع؟ قال: «وهل يأكل الضبع أحد؟!» قلت: فالذئب؟ قال: «وهل يأكل الذئب أحد؟ فيه خير»<sup>(٢)</sup>.

وقد علقوا على هذا الحديث بأن فيه عبد الكريم أبا أمية، وهو متفق على ضعفه، وأن الراوي عنه هو إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف، بل قالوا بأن ابن جزء (جزبي) مجهول<sup>(٣)</sup>. وعليه، فالصحيح أنه لم يثبت تحريم أكل الضبع بعنوانه. ولو ثبت تحريم أكل ما له ناب من السباع، فلا بد من التحقق من وجود الصفتين في الضبع؛ والظاهر تحققهما، بصرف النظر عن أنواع الضباع مما لا بد فيه من المراجعة العلمية الدقيقة.

## ٢.٣.٥. الهَرَّ

الهَرَّ - وهو السَّنور - نوعان: أهليّ ووحشي، وقد ذهب المالكية إلى كراهة أكل الهَرَّ بنوعيه الأهليّ والوحشي، بينما حرّم الجمهور والأحناف الهَرَّ، وقال الشافعي بأن الهَرَّ الوحشي حلال بخلاف الهَرَّ الأهلي فهو حرام، وهو أحد الأقوال والروايات المنقولة عن مذهب الحنابلة أيضاً،

(١) تحفة الأحوذى ٥: ٤٠٧؛ ونيل الأوطار ٨: ٢٩١؛ وعون المعبود ١٠: ١٩٦.

(٢) المعجم الكبير ٤: ١٠٢.

(٣) سبل السلام ٤: ٧٧؛ ونيل الأوطار ٨: ٢٩١؛ ونصب الراية ٦: ٥٥؛ والألباني، ضعيف سنن الترمذي

لكنّ المذهب الأرجح هو التحريم عند الحنابلة والشافعية<sup>(١)</sup>. وكرهت الزيدية لحمه مطلقاً<sup>(٢)</sup>، وأما الإمامية فالمعروف حرمة الهرّ مطلقاً عندهم.

ومستند التحريم هنا هو:

١ - اندراج الهرّ بأنواعه الكثيرة - الأهلّي منها والوحشيّ - ضمن السباع التي تعدو ولها ناب. وهذا تحريمٌ لها بعنوان السبعيّة، ولا بدّ من التحقّق العلميّ الدقيق في صدق عنوان السبعيّة والناب معاً في جميع أنواع الهرة الوحشيّة والأهلّيّ.

هذا، وقد ورد في خبر زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّ الهرّ سبع، فلا بأس بسؤره، وإنّي لأستحيي من الله أن أدع طعاماً لأنّ هراً أكل منه»<sup>(٣)</sup>. وجاء أيضاً في خبر أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الهرّ سبع»<sup>(٤)</sup>.

٢ - الإستناد لما دلّ من الرواية عن أهل البيت النبويّ من عدم الصلاة في بول السنور وأنّه نجس<sup>(٥)</sup>، إذ القاعدة في باب النجاسات تقضي أنّ بول غير مأكول اللحم نجس وبول مأكول اللحم وله نفس سائلة طاهر، فيكشف ذلك عن حرمة الهرّ انطلاقاً من عنوان النجاسة التي تقع طريقاً لإثبات كونه غير مأكول اللحم هنا.

إلا أنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّه إذا صحّت كليّة نجاسة بول غير مأكول اللحم، فهذا لا يعني أنّ كلّ ما ثبتت نجاسته من الأبوال فإنّ الحيوان الذي يأتي منه هذا البول يكون محرّم الأكل، فقد نحكم بنجاسة بعض الأبوال من مأكول اللحم، كما ورد مثله في أبوال البغال والخيل والحمير، فيما نحكم بطهارة أبوال بعض ما لا يؤكل لحمه كالطيور التي قيل بطهارة بولها وخرثها أو خرثها خاصّة حتى لو كانت محرّمة، على قولٍ معروف، فلا تلازم هنا بين

(١) انظر: المدوّنة الكبرى ٤: ١٠٤؛ والمغني ١١: ٦٧؛ وصالح الفوزان، الأئمة: ٦٤؛ وابن عبد البر، الكافي: ١٨٦.

(٢) انظر: الإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٤٠٤.

(٣) الكافي ٣: ٩.

(٤) مسند أحمد ٢: ٤٤٢؛ وسنن الدارقطني ١: ٦٣.

(٥) انظر: تهذيب الأحكام ١: ٤٢٠.

الأميرين.

وقد ورد في خبر سماعه (الصحيح على المشهور)، قال: سألته عن بول السنور والكلب والحمار والفرس؟ فقال: «كأبوال إنسان»<sup>(١)</sup>.

٣ - ما ورد في خبر محمد بن سنان من تحريم الأرنب؛ لكونه مثل السنور له مخالف، فيكون السنور محرماً.

وقد تقدّم ضعف سند هذه الرواية، فلا نعيد.

٤ - خبر جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل الهرّ وثمانه»<sup>(٢)</sup>. لكن في بعض مصادر الحديث النهي عن الثمن فقط.

والخبر له دلالة تامّة، غير أنّه تمت المناقشة في سنده، فقد قال الترمذي: «هذا حديث غريب. وعمر بن زيد لا نعرف كبير أحد روى عنه، غير عبد الرزاق»، وغيره<sup>(٣)</sup>.

والنتيجة: عدم ثبوت تحريم شيء من الهررة والسنانير الأهلية والوحشية، إلا ضمن قاعدة تحريم السباع ذات الأنياب لا غير؛ إذ الروايات قليلة جداً ومناقش فيها، فتحصيل الوثوق الاطمئنان الصدوري بها مشكل.

### نتائج البحث في حكم السباع والمسوخ وملحقاتهما

لقد تلخّص من مجموع ما تقدّم حتى الآن الآتي:

١ - على مبنى حجية خبر الواحد الثقة يلزم الحكم بحرمة كلّ سبع، وكلّ ذي ناب. إذا لم نأخذ الرواية المعارضة هنا، وإلا فيكون الجمع الأوّلي هو ما ذكرناه من الكراهة التنزيهية لا التحريمية.

٢ - وفقاً لمبنى حجية خبر الواحد الثقة، يلزم القول بحرمة المسوخ، والثابت منها: القرد

(١) الاستبصار ١: ١٧٩؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٢٢.

(٢) سنن الترمذي ٢: ٣٧٥؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٠٩؛ والصنعاني، المصنّف ٤: ٥٣٠.

(٣) سنن الترمذي ٢: ٣٧٥؛ وانظر: الطبراني، المعجم الكبير ٤: ٣٤٠؛ والألباني، إرواء الغليل ٨: ١٤٠ - ١٤١؛ وضعيف سنن الترمذي: ١٥٠.

والخنزير والضبّ والفأرة والدبّ والمهرجل فقط.

٣ - لم يثبت تحريم الفيل والدبّ والقرد والأسد والهرّ والضبع بعناوينها، بل تحرم إمّا بملاحظة عنوان المسوخ الذي يستوعب القرد، أو عنوان السبع الذي له ناب الذي يشمل مثل الأسد والضبع والهررة.

٤ - إنّ الأرنب لم يقد دليل معتبر على تحريمه بعنوانه، وإنّما يحرم إذا أدرجناه في السباع أو ما له ناب أو الحشرات أو المسوخ، ولم يثبت اندراجه في شيء من ذلك، عدا الحشرات، ولم يثبت تحريم عنوان الحشرات، كما سيأتي.

٥ - إنّه على مبنى حجّة الخبر المطمأنّ بصدوره، من الصعب إثبات تحريم أيّ شيء من هذه كلّها، بل غايته الاحتياط في السباع ذات الأنياب لا غير، والعلم عند الله.

### ٣. الحشرات، العنوان والمفهوم والحكم

المقصود من الحشرات عند الفقهاء صغارُ دوابّ الأرض، أو الحيوانات التي تأوي ثقبو الأرض وتسكن باطنها كالحية والعقرب والفأرة والجرذ واليربوع والضبّ والقنفذ وسامّ أبرص والوزغ والعظاءة واللحكة والصراصير والخنفساء وبنت وردان والديدان والرتيلاء والبرغوث والقمل وغير ذلك<sup>(١)</sup>، مما صرّح المحقّق النراقي بأنّه كثير لا يكاد يُحصّر<sup>(٢)</sup>.

وبالفعل فأنواع الحشرات بهذا المعنى هي بالتأكيد كثيرة للغاية في العالم، بل الحشرات - بالمعنى العلمي - تصنّف على أنّها تزيد على مليون نوعاً، وتشكّل نسبة عالية من أنواع الكائنات الحيّة على الأرض، بما في ذلك المائيّ منها.

وفي صدق عنوان الحشرات على بعض ما ذكره نقاشٌ وقع بينهم كالمثل<sup>(٣)</sup>. والعبرة عندهم بالصدق العرفي، دون المصطلح العلمي، فلو كانت على شكل حشراتٍ صغيرة لكنّها

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٤: ٩٢؛ واللّمة: ٢٣٥؛ وجواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ١٠٣، ٤٤٣.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٦٧.



ضحمة كالديناصور فلا يُسمّى حشرة<sup>(١)</sup>، كما أنّ عنوان الحشرات يشمل عند كثيرين ما يطير منها وغيره<sup>(٢)</sup>.

قال في العين: «والحشرة: ما كان من صغار دوابّ الأرض مثل اليرابيع والقنفاذ والضباب ونحوها. وهو اسم جامع لا يفرد منه الواحد إلا أن يقولوا هذا من الحشرة. قال الضرير: الجراد والأرانب والكمأة من الحشرة قد يكون دوابّ وغير ذلك»<sup>(٣)</sup>. وقال في الصحاح: «والحشرة بالتحريك: واحدة الحشرات، وهي صغار دوابّ الأرض»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن فارس: «وحشرات الأرض دوابها الصغار كاليرابيع والضباب وما أشبهها فسميت بذلك لكثرتها وانسياقها وانبعاثها»<sup>(٥)</sup>.

والتعابير اللغوية توحى بصغار الدواب، لا بمطلق ما يأوي إلى جحر في الأرض. بدورنا سوف نبحت الموضوع ضمن عنوانٍ يستوعب ما قاله الفقهاء وأهل اللغة في تعريف الحشرات، وكذلك مطلق ما يندرج في المصطلح العلمي؛ لنرى هل تثبت هذه الأدلة تحريم عنوان من هذا القبيل أو قسماً منه أو لا؟

ولم يرد في النصوص أيّ نصّ في تحريم عنوان الحشرات أصلاً عدا ما سيأتي، ولهذا أقرّ المحقّق الأردبيلي قائلاً: «وأما الحشرات.. فما نعرف دليلاً على تحريمها، غير أنّها مذكورة في الكتب، فلعلّه إجماعيٌّ، ويحتمل دعوى الخباثة في بعضها»<sup>(٦)</sup>.

### وجود فكرة تحريم الحشرات في التوراة

وقد حكمت التوراة بحرمة جملة من الحشرات كثيرة، فالفكرة موجودة في التوراة، حيث

(١) انظر: ما وراء الفقه ٧: ٦١ - ٦٢.

(٢) انظر: محمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ٣: ٢٢٣.

(٣) العين ٣: ٩٢.

(٤) الصحاح ٢: ٦٣٠.

(٥) معجم مقاييس اللغة ٢: ٦٧.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٦٧؛ وانظر: مغنيّة، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٤: ٣٧٤.

جاء في سفر اللاويين: «وهذا هو النجس لكم من الدبيب الذي يدب على الأرض ابن عرس والفأر والضب على أجناسه والحردون والورل والوزغة والعظاية والحرباء هذه هي النجسة لكم من كل الدبيب كل من مسها بعد موتها يكون نجساً إلى المساء.. وكل دبيب يدب على الأرض فهو مكروه لا يؤكل كل ما يمشي على بطنه وكل ما يمشي على أربع مع كل ما كثرت أرجله من كل دبيب يدب على الأرض لا تأكلوه لأنه مكروه لا تدنّسوا أنفسكم بدبيب يدب ولا تنجسوا به ولا تكونوا به نجسين إني أنا الرب إلهكم فتقدّسون وتكونون قدّسين لأنني أنا قدّوس ولا تنجسوا أنفسكم بدبيب يدب على الأرض.. هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى في الماء وكل نفس تدب على الأرض للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تؤكل والحيوانات التي لا تؤكل»<sup>(١)</sup>.

### المرجعيّات الإستدلالية في تحريم الحشرات، عرض ومناقشات نقدية

من هنا، فغاية ما يمكن الاستدلال به لتحريم الحشرات بعنوانها - بما له من معنى فقهي - هو الآتي:

الدليل الأوّل: الإجماع والتسالم، فالقضية - كما يقول بعض الفقهاء - محلّ وفاق<sup>(٢)</sup>. ولكنّ هذا الإجماع - لو تمّ وتأكدنا من نصّ المتقدّمين عليه وهو محلّ كلام، ولو قصد به الإجماع الإسلامي فمقطوع العدم - واضح المدركية، وذلك من خلال الوجوه القادمة التي طرحت بوصفها أدلة على الحكم في كلمات فقهاء آخرين، فلا حجّة لهذا الإجماع، وسيأتي بعض التعليق المتصل به.

الدليل الثاني: إنّ الحشرات من الخبائث، كما ألمح إلى ذلك المحقّق الأردبيلي آنفاً، وصرّح به غيره<sup>(٣)</sup>.

وجوابه قد تقدّم في محله من الفصل الأوّل من هذا الكتاب، من أنّه لا يوجد دليل على

(١) سفر اللاويين ١١: ٢٩-٤٧.

(٢) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٣٥؛ ومهذّب الأحكام ٢٣: ١٢٣.

(٣) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٣٥-٣٦؛ وجامع المدارك ٥: ١٥٠؛ ولاحظ: بدائع الصنائع ٥: ٣٦.

تحريم عنوان الخبائث، علماً أنّ كون جميع الحشرات من الخبائث غير واضح، ولو ثبت حرمة الخبائث فيختصّ بما اتفق البشر على خبائثه، لا على عدم استطيابه في الأكل وعدم الفتهم أكله، فيدخل مثل الغائط، لا مثل الحيوانات التي تُطبخ ويصبح أكلها شهياً لولا العادة والتربية كالأرانب والضباب.

الدليل الثالث: إنّ في بعض الحشرات سموماً ومضاراً<sup>(١)</sup>، وقد ورد في معتبرة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كره أكل كلّ ذي حُمّة<sup>(٢)</sup>. والحُمّة هي السّم، أي حرمة أكل ما هو سم وضارّ.

وجوابه واضح؛ فإنّ كلّ حيوان لو ثبتت فيه مضرّة محرّمة حرّم أكله بعنوان الضرر، لا بعنوانه. ولو تطوّر الطبّ وأمكنه ببعض العقاقير أو الإجراءات تلافي هذا الضرر جاز الأكل، وإلا فكثير من الأمور يمكن أن تلحق الضرر، بما فيها الأنعام الثلاثة في بعض الأحيان لو عرضها مرض أو فيروس معيّن، وإذا أثبت هذا الدليل شيئاً فهو يثبت المضرّ من الحشرات، ولا بدّ من تعيينه، لا جعل هذا الدليل قائماً على تحريم كلّ الحشرات!

الدليل الرابع: إنّ الحشرات لا تقع عليها التذكية، فذبحها أو موتها حتف أنفها يجعلها ميتة، ولا يجوز أكل الميتة.

وفي الحقيقة، فبحث وقوع الذكاء على السباع والحشرات وغيرها مطروّق عند الفقهاء المسلمين منذ قديم الأيام، وهو محلّ خلاف، وقد قلنا عند الحديث عن أصالة عدم التذكية أنّ التذكية عنوان يقابل الموت حتف الأنف بغير عامل بشري مشرّع، وقد شرّعت الشريعة ثلاثة طرق للحصول على الحيوان المذكّي، يمكن تطبيقها لتحصيل تذكّيته بحيث إذا لم تقع عليه تلك الطرق، ولا واحدة منها، يكون ميتة محرّم الأكل، وهذه الطرق هي:

الذبح، وهو معنى التذكية لغّةً، واستخدم في الآية لخصوصيّة المنخنة وغيرها من حيث كونها في الغالب أو الدائم هي الشاة التي طريقة موتها الشرعي هو الذبح المقدّر شرعاً.

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٣٦؛ وراجع: فقه الإمام جعفر الصادق ٤: ٣٧٥؛ وجامع المدارك ٥: ١٥٠؛ ومهذّب الأحكام ٢٣: ١٢٣.

(٢) الكافي ٦: ٢٤٥.

والنحر، وقد خصصته الشريعة بالإبل.

والصيد، وهي الحيوانات التي تكون في العادة خارج سيطرة الإنسان، فيحصل عليها بطريق الصيد، فيكون صيدها الشرعي هو ذكاتها ما لم يكن المصطاد قد عيّنت الشريعة فيه طريقة الذبح لو كانت ممكنة وجاء الصيد حياً.

هذه الحيوانات التي تذبح أو تنحر أو تصطاد هي حيوانات مذكاة ما دامت الطرق الشرعية في الذبح والنحر والصيد مرعية الإجراء فيها، وأما غيرها فيكون غير مذكي أو ميتة. وعليه، فإذا كانت هذه الحشرات قد ماتت حتف أنفها فهي محرمة الأكل، وأما إذا ماتت بفعل الذبح الشرعي أو الصيد الشرعي، فيما لا يمكن فيه الذبح، وصدق عنوان الصيد فتكون مذكاةً، فلا وجه لإلحاقها بالميتة محرمة الأكل بعد وقع التذكية والصيد عليها. ولهذا ذهب جمعٌ من الفقهاء إلى وقوع التذكية على الحشرات.

الدليل الخامس: اندراج بعض هذه الحشرات في المسوخ<sup>(١)</sup>، كما تقدّم، مثل الفأرة والضبّ والعقرب والدبّ والمهرجل.

وهذا الدليل واضح الضعف، فإنّه لم يثبت شيء من تلك الروايات على أبعد تقدير في غير الفأرة والضبّ والدبّ والمهرجل، ولو ثبتت فهي تثبت تحريم هذه الحيوانات بعنوانها؛ لأنّها مسوخ، لا لكونها من الحشرات، وهي ليس بالكثيرة، فغايتها الالتزام بحرمتها دون سائر الحشرات، وهذا واضح، أمّا التجريد من الخصوصية فغير واضح أبداً.

الدليل السادس: الاستناد إلى سيرة المشرّعة<sup>(٢)</sup>.

وهو غير واضح؛ فكيف نُحرز الاتصال بعصر النص في مركزية التحريم، لا مركزية الاستقذار وعدم الاستئناس بالأكل؟! فهذا ليس كاشفاً عن الموقف الشرعي كما هو واضح.

الدليل السابع: الاستناد إلى خبر الدعائم، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه «نهى عن الضبّ والقنفذ وغيره من حشرات الأرض»<sup>(٣)</sup>.

إلا أنّ هذه الرواية المتفرّدة في بابها ضعيفة السند بالإرسال الشديد. ودعوى انجبارها بعمل

(١) انظر: مهذب الأحكام ٢٣: ١٢٣.

(٢) انظر: ما وراء الفقه ٧: ٦٢.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ١٢٣.

الأصحاب<sup>(١)</sup> غير واضحة؛ فإنه لا بد من إحراز عملهم بهذه الرواية واستنادهم إليها في الإفتاء بحرمة الحشرات، مع أنهم لا يذكرونها غالباً، وفي كثير من الأحكام نجدهم يحتكمون إلى الأدلة المتقدمة كالإجماع والخبائث والضرر والمسوخ، كما لاحظنا من تتبّع كتبهم فليراجع، فدعوى الانجبار على هذا - لو تمّت كبروياً - لا موجب لها هنا. بل لم نجد ذكر هذه الرواية إلا في بعض الكتب الفقهيّة التي لا تزيد على أصابع اليد الواحدة، فراجع.

قد يقال - كما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين -: إنه يوجد هنا إجماعٌ في المقام، وهذا الإجماع حجةٌ رغم كونه محتمل المدركيّة؛ وذلك أنّ المجمعين إما أن يكونوا استندوا إلى رواية الدعائم، وهذا يحقّق صحّة مضمونها ويجبر ضعفها السندي، أو لم يستندوا إليها، وعليه فيكون الإجماع تعبدياً كاشفاً حجة<sup>(٢)</sup>.

وهذا التقريب ضعيف؛ لأنّه يفرض علينا الدوران بين التعبدية والاستناد إلى رواية الدعائم، مع أنّ الأمر لا يدور بينهما، فنحن نحتمل المدركيّة بلا حاجة إلى إقحام رواية الدعائم؛ إذ مراجعة كتبهم تجعل اعتمادهم على قاعدة حرمة الخبائث التي هي اجتهادٌ منهم في فهم نصّ الكتاب الكريم، وقاعدة حرمة المسوخ، بإلغاء الخصوصيّة وأمثال ذلك، أقوى بكثير من احتمال اعتمادهم على خبر الدعائم، فيدور الأمر بين احتمالاتٍ ثلاثة:

١ - اعتمادهم على خبر الدعائم.

٢ - اعتمادهم على غيره، كقاعدة الخبائث أو عدم وقوع التذكية.

٣ - التعبدية في الإجماع.

وبهذا لا يصحّ هذا الاستدلال بعد عدم إمكان نفي الاحتمال الثاني، كما هو واضح. والمتحصّل أنّه لم يقدّم دليلٌ على حرمة الحشرات بعنوانها، فنلتزم بحرمة ما قام الدليل عليه كالفأرة مثلاً والضبّ دون غيره.

ويؤيد ما ذهبنا إليه تأييداً، خبرٌ ملقاه بن تلب، عن أبيه، قال: «صحبت النبي ﷺ فلم

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٠٢؛ وجامع المدارك ٥: ١٥٠.

(٢) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ٣: ١٢٦-١٢٧.

أسمع لحشرة الأرض تحريماً<sup>(١)</sup>.

ولم نجد موافقاً في هذه النتيجة التي توصلنا إليها - غير ما نُسب للإمام مالك<sup>(٢)</sup> - إلا السيد محمد باقر الصدر والسيد محمود الهاشمي اللذين احتاطا وجوباً في الحشرات<sup>(٣)</sup>، بما قد يُفهم منها توقّفهما فيها، وكذلك الشيخ محمد جواد مغنّية الذي ذهب إلى حليتها إلا ما كان منها مضرّاً<sup>(٤)</sup>، ويبدو من السيد السيستاني أنّ خصوص الحشرات الطائرة تحرم بناء على الاحتياط اللزومي، وليس بنحو الفتوى<sup>(٥)</sup>، بل بعض استفتاءات السيد محمد سعيد الحكيم تعطي الاحتياط الوجوبي في بعض زوايا المسألة، رغم أنّ رسالته العملية توحى باتباعه المشهور في القضية<sup>(٦)</sup>.

### الفهاء ومستثنيات تحريم الحشرات

هذا، وذكر بعض الفقهاء استثناء الديدان المتكوّنة في الفواكه من الحرمة، والظاهر أنّ مرادهم أكلها مع الفاكهة لا لوحدها، إمّا لكون الإجماع دليلاً لبيّاً فيقتصر على القدر المتيقّن، أو لانعقاد سيرة التشرّع على التساهل في ذلك<sup>(٧)</sup>.

لكنّ الظاهر أنّه لا وجه له بعد انعدام النصّ الخاصّ؛ لأنّ ظاهر الإجماع هو مطلق الحشرات ولا داعي للشكّ، فضلاً عن قيام أدلّة أخرى على التحريم كالحبائث، ويفترض بهم تطبيقها

(١) سنن أبي داود ٢: ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) انظر: الطريقي، أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية: ٢٥٧.

(٣) انظر: موسوعة الامام الصدر، ج ١٥، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٣. الهامش؛ والهاشمي؛ منهاج الصالحين ٢: ٤٩٠.

(٤) راجع: فقه الإمام جعفر الصادق ٤: ٣٧٤-٣٧٥.

(٥) انظر: السيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٢٩٣.

(٦) انظر: الحكيم، منهاج الصالحين ٣: ٢٢١، ٢٢٢؛ ومرشد المغترب توجيهات وفتاوى: ٢٦١، حيث جاء السؤال على الشكل الآتي: «السؤال: ما هي ضابطة حلية أكل لحم الحيوانات البرية؟ الجواب: يحرم بالذات كلّ ذي ناب، وجميع السباع، والدبّ، والفيل، والأرنب، والقرد، والضبّ، والفأرة، والجرذ، والأحوط وجوباً اجتناب الحشرات - عدا الجراد - واليربوع، والقنفذ...».

(٧) انظر - على سبيل المثال -: دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ٣: ١٢٧.

هنا، فضلاً عن رواية الدعائم وأمثال ذلك.

وأما انعقاد سيرة المتشرعة، فهو غير واضح، نعم هم لا يتثبتون من وجود الديدان، لكن لو وجدوها فهل يأكلونها بوصف ذلك سيرة قائمة؟! هذا أول الكلام، وعليه فإن أمكن إزالتها لزم مع اليُسْر، كما احتاط بذلك السيّد السيستاني<sup>(١)</sup>.

ولعلّ شخصاً يقول: إنّها تخرج عن عنوان الخبائث، ولهذا تؤكل بلا استقذار. أقول: هذا دليل على بطلان إطلاقية إسقاط مفهوم الخبائث الذي فعله الفقهاء في الحيوانات وغيرها، فتأمل جيّداً.

### ملحقات بحث الحشرات

قبل أن ننهي البحث في الحشرات، لابدّ لنا من التوقّف عند عنوانين وقع فيهما كلام مختلف، وهما: الجراد، والضبّ، ونذكرهما على الشكل الآتي:

#### أ. حكم الجراد

رغم أنّ الجراد (Locust) محسوبٌ - بالمعنى العلميّ والفقهّي واللغوي معاً - من الحشرات التي أطلق بعض الفقهاء القول بحرمتها، إلا أنّهم جميعاً اتفقوا على حلّيته بشرط التذكية، دون تفريق بين أنواعه التي تقارب العشرين ألف نوع علمياً. والتذكية فيه تكون بصيده مباشرة أو بآله، كما أنّ ذكاته ذكاة السمك في عدم اشتراط التسمية والاستقبال ولا إسلام آخذه وصائده<sup>(٢)</sup>، نعم لو أخذناه ميتاً فهو ميتة حرام<sup>(٣)</sup>.

وقد استثنى من حلّية الجراد الدّبا منه، وهو أصغر الجراد الذي لا يستقلّ بالطيران، كما تقدّم الحديث عنه.

(١) انظر له: منهاج الصالحين ٣: ٢٩٣.

(٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٦: ١٣٨.

(٣) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٠٨؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٠٩؛ وكشف اللثام ٩: ٢٤٣؛ والسرائر ٣: ٩٦؛ والرياض ١٢: ١٢٧ - ١٢٨؛ والنهاية: ٥٨٢؛ والحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٣٥٦ (تعليقة الصدر)؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٢٨؛ وجواهر الكلام ٣٦: ١٧٨.

ففي صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن الجراد يصيبه (نصيبه) ميتاً في الماء أو في الصحراء أيؤكل؟ قال: «لا تأكله»، قال: وسألته عن الدبّ من الجراد، أيؤكل؟ قال: «لا، حتى يستقلّ بالطيران»<sup>(١)</sup>.

وفي قرب الإسناد، عن علي بن جعفر: وسألته عن الجراد نصيده، فيموت بعدما نصيده أيؤكل؟ قال: «لا بأس»<sup>(٢)</sup>.

وغير ذلك من الروايات الدالة على ما تقدّم<sup>(٣)</sup>، وفي بعض هذه الروايات تعليل تحريم الدبّ بأنه مسخ، وقد جاء ذلك في خبر صحيح السند كما تقدّم عند الحديث عن المسوخ.

وقد حلّت التوراة الجراد بل والدب نفسه، قال: «هذا منه تأكلون الجراد على أجناسه والدب على أجناسه والخرجوان على أجناسه والجندب على أجناسه لكن سائر ديبب الطير الذي له أربع أرجل فهو مكروه لكم»<sup>(٤)</sup>.

والحكم في الجراد واضح معلوم، فلا نطيل.

## ب. حكم الضبّ

رغم معروفة تحريم الضبّ (Uromastyx) عند الإمامية، إلا أنّ الفقه السنّي انقسم في موضوعه إلى رأيين أساسيين، هما:

الرأي الأوّل: ما هو المعروف بين الشافعية والحنابلة وغيرهم، من تحليل الضبّ، مستندين في ذلك لأدلة خاصة وردت فيه، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر خالد بن الوليد، أنّه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وآله على ميمونة، وهي خالته وخالة ابن عباس، فوجد عندها ضبّاً محنوداً<sup>(٥)</sup> قدّمت به أختها حفيدة بنت الحرث من نجد، فقدّمت الضبّ لرسول الله صلى الله عليه وآله، وكان قلماً يقدم يده لطعام حتى يُجدّث به ويُسمّى له، فأهوى

(١) قرب الإسناد: ٢٧٧؛ والكافي ٦: ٢٢٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٦٣.

(٢) قرب الإسناد: ٢٧٧.

(٣) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ٨٧-٨٩.

(٤) سفر اللاويين ١١: ٢٢-٢٣.

(٥) أي مشويّاً.



رسول الله ﷺ يده إلى الضبِّ، فقالت امرأةٌ من النسوة الحضور: أخبرن رسول الله ﷺ ما قدمتن له هو الضبُّ يا رسول الله، فرفع رسول الله ﷺ يده عن الضبِّ. فقال خالد بن الوليد: أحرَّامُ الضبِّ يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»، قال خالد: فاجتزته (فاجترته) فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر إلي»<sup>(١)</sup>.

قال العيني: «احتجَّ بهذا الحديث عبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق. فقالوا: يجوز أكل الضبِّ، وهو مذهب الظاهرية أيضاً، وقال ابن حزم: وصحت إباحته عن عمر بن الخطاب وغيره»<sup>(٢)</sup>.

الرواية الثانية: خبر توبة العنبري، قال: قال لي الشعبي: رأيت حديث الحسن عن النبي ﷺ، وقاعدت ابن عمر قريباً من سنتين أو سنة ونصف فلم أسمعهم يحدث عن النبي ﷺ غير هذا، قال: كان ناس من أصحاب النبي ﷺ فيهم سعد، فذهبوا يأكلون من لحم، فنادتهم امرأة من بعض أزواج النبي ﷺ: إنَّه لحم ضبِّ فأمسكوا، فقال رسول الله ﷺ: «كلوا وأطعموا؛ فإنَّه حلال». أو قال: «لا بأس به شك فيه ولكنه ليس من طعامي»<sup>(٣)</sup>.

الرواية الثالثة: خبر ابن عمر، يقول: قال النبي ﷺ: «الضبُّ لست آكله، ولا أحرِّمه»<sup>(٤)</sup>.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه الأحناف، وهو القول بالحرمة، مستندين في ذلك إلى:

أ- إنَّه من الخبائث، كما ذكره الكاشاني الحنفي<sup>(٥)</sup>.

لكنه لم يثبت لا صغرى ولا كبرى كما قدّمناه مراراً.

ب- الضبُّ من جملة المسوخ، وهي محرّمة<sup>(٦)</sup>. وهذا يتوافق مع الرواية الشيعية أيضاً كما

(١) صحيح البخاري ٦: ٢٠٠؛ وصحيح مسلم ٦: ٦٨؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١٠٨٠؛ وسنن النسائي ٧: ١٩٨؛ ومسند أحمد ٤: ٨٩.

(٢) عمدة القاري ٢١: ٣٩؛ وانظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء ٢٢: ٣٠٩.

(٣) صحيح البخاري ٨: ١٣٧؛ وصحيح مسلم ٦: ٦٧.

(٤) صحيح البخاري ٦: ٢٣١؛ وصحيح مسلم ٦: ٦٦؛ وسنن الترمذي ٣: ١٦١؛ وسنن النسائي ٧: ١٩٧؛ ومسند أحمد ٢: ٩.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٥: ٣٦.

(٦) انظر: المصدر نفسه ٥: ٣٧.

تقدم، وهي صحيحة السند.

ج - خبر عائشة، قالت: أهدى إلى رسول الله ﷺ ضبب، فلم يأكل منه، قالت: فقلت: يا رسول الله! ألا أطمعه السؤال؟ قال: «لا تطعمي السؤال ما لا تأكلين منه»<sup>(١)</sup>. وفي خبر آخر: «أن النبي عليه الصلاة والسلام - أهدى إليه لحم ضبب، فامتنع أن يأكله، فجاءت سائلة فأرادت سيدتنا عائشة رضي الله عنها أن تطعمها إياه، فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أطمعين ما لا تأكلين؟!»<sup>(٢)</sup>.

قال أبو بكر الكاشاني الحنفي معلقاً على خبر عائشة: «لا يحتمل أن يكون امتناعه لما أن نفسه الشريفة عافته؛ لأنه لو كان كذلك لما منع من التصدق به كشاة الأنصار أنه لما امتنع من أكلها أمر بالتصدق بها»<sup>(٣)</sup>.

غير أن هذه الرواية غير دالة؛ إذ لعل المراد منها - في احتمال قوي - النهي أو التنديد بالتصدق بها لا يجبه الإنسان أو بها هو أدون عنده ومزهود فيه لديه، قال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ..﴾ (آل عمران: ٩٢)، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (البقرة: ٢٦٧).

ومن هنا، لم يوافق الطحاوي على الاستدلال بهذه الرواية حيث قال: «قد يجوز أن يكون كره لها أن تطعمه السائل؛ لأنها إنما فعلت ذلك من أجل أنها عافته، ولولا أنها عافته لما أطمعته إياه، وكان ما تطعمه السائل فإنها هو الله تعالى، فأراد النبي ﷺ أن لا يكون ما يتقرب به إلى الله عز وجل إلا من خير الطعام، كما قد نهى أن يتصدق بالبسر الردي والتمر الردي»<sup>(٤)</sup>.

(١) المصنف ٥: ٥٤٤؛ وانظر: مسند ابن راهويه ٣: ١٠١٤؛ ونصب الراية ٦: ٥٧.

(٢) بدائع الصنائع ٥: ٣٦ - ٣٧؛ وانظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ١٧١؛ وتحفة الأحوذى ٥: ٤٠٥؛ والطحاوي، شرح معاني الآثار ٤: ٢٠١؛ وابن عبد البر، التمهيد ١٧: ٦٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٥.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٥: ٣٧.

(٤) الطحاوي، شرح معاني الآثار ٤: ٢٠١؛ وانظر: القاري، شرح مسند أبي حنيفة: ٩٠ - ٩١.

د - خبر عبد الرحمن بن شبل، أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحم الضب<sup>(١)</sup>.  
لكنه ضعيف السند بإسماعيل بن عياش المطعون فيه، بل وبغيره أيضاً. قال البيهقي معلقاً  
هنا: «وحدِيث عبد الرحمن بن شبل.. لم يثبت إسناده. إنما تفرد به إسماعيل بن عياش، وليس  
بحجة»<sup>(٢)</sup>.

فوفقاً للاجتهاد السنّي والرواية السنّية يكون ما ذهب إليه الخنابلة والشافعية هو الأصح؛  
بعد قوّة مصدرية وسند الرواية المحلّلة، ووضوح الدلالة فيها، بعكس أدلّة التحريم.  
أما إذا أخذنا مجموع الأدلّة عند السنّة والشيعة، ففي الحقيقة عندنا رواية شيعية صحيحة  
السند في جعل الضبّ من المسوخ المحرّمة، إلى جانب رواية سنّية لها دلالة غير أنّها ضعيفة  
السند، وكلّهما في مقابل ثلاث روايات سنّية - بعضها صحيح الإسناد - في تحليل الضبّ، ولعلّ  
هذا يضاعف من إرباك روايات المسوخ على مستوى الوثوق النهائي كما قلنا سابقاً، ويعزّز  
الرجوع لقاعدة الحلّ في الضبّ.

هذا، وقد تقدّم أن التوراة حرّمت الضبّ، فلا نعيد.  
هذا، وقبل أن ننهي البحث في الحيوان البرّي، لا بأس بالنظر إلى الروايات التي تحدّثت عن  
حكم الميتة والمنخنقة .. والخنزير؛ لنرى هل فيها زيادة على ما جاء في الكتاب الكريم أو لا؟

#### ٤. وقفة مع حكم الميتة والخنزير والمنخنقة و.. في السنّة الشريفة

١- أمّا المنخنقة والموقوذة والمتردّية والنطيحة وما أكل السبع، فقد وردت فيها بعض  
الروايات، وكلّها تتضمّن ما جاء في القرآن الكريم، وذلك مثل:  
خبر أبي بصير، قال: «لا تأكل من فريسة السبع، ولا الموقوذة، ولا المنخنقة، ولا المتردّية إلا  
أن تدركه حياً وتذكّيه».

وخبير الوشاء، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «النطيحة والمتردّية وما أكل السبع إذا  
أدركت ذكاته فكلّ»<sup>(٣)</sup>.

(١) سنن أبي داود ٢: ٢٠٧.

(٢) معرفة السنن والآثار ٧: ٢٥٩.

(٣) انظر هاتين الروايتين وغيرهما في: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ٣٧ - ٤٠، ٢١٧ - ٢٢٠.

وغير ذلك من النصوص الواردة عند السنّة والشيعّة، فلم نجد مطلباً إضافياً أو مغايراً أو خصّصاً أو مقيداً للكتاب الكريم في هذا الموضوع.

٢ - وكذلك الحال فيما ذُبح لغير الله، فقد جاءت الروايات تؤكّد المفهوم القرآني<sup>(١)</sup>.

٣ - وأما الميتة، فقد أوردت النصوص الكثير عنها، وعن حرمة أكلها، وعن مفسادها، وبيّنت طريقة التذكية على مستوى الذبح والنحر والصيد، وهي كثيرة تراجع في أبواب الأَطعمة والأشربة، وكذلك أبواب الصيد والذبّاحة، فلا نطيل.

ولم نجد شيئاً فيها يغيّر القرآن الكريم، وإنّما هناك تفاصيل تتعلق بكيفيّة التذكية وشروطها، وحالات عدم تحقّق الكيفيّة الصحيحة والشروط، وهذه تفاصيل إضافية لا إشكال فيها ولا نقاش، ولا تنافي النصّ القرآني بنحو المعارضة. كما وهناك تفاصيل أخرى في الروايات حول الانتفاع بالميتة وغير المذكى بغير الأكل، تُراجع في محله.

٤ - وأما حالة الاضطرار، فالوارد في الروايات التي تفسّر الباغي والعادي ما يأتي:

التفسير الأوّل: العادي هو السارق، والباغي هو الذي يبغى الصيد بطراً وهواً، لا ليعود به على عياله.

وهذا ما ورد في خبر عبد العظيم الحسني<sup>(٢)</sup> الضعيف سنداً بسهل بن زياد تارةً وبمحمد بن موسى بن المتوكّل أخرى.

وخبر حماد بن عثمان<sup>(٣)</sup> الضعيف سنداً بمعلّى بن محمد عندي تارةً، وبالتوقّف في طريق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد أخرى.

ومرسل الصدوق في معاني الأخبار<sup>(٤)</sup>.

التفسير الثاني: إنّ الباغي هو الذي يخرج على الإمام، أمّا العادي فهو الذي يقطع الطريق أو

(١) راجع - على سبيل المثال -: المصدر نفسه ٢٤: ٢١٢ - ٢١٤؛ وجامع أحاديث الشيعة ٢٨: ١٥٩ - ١٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٨٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٤.

(٣) الكافي ٣: ٤٣٨؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٢١٧ - ٢١٨، و٩: ٧٩.

(٤) معاني الأخبار: ٢١٤.

اللصّ.

وهذا ما دلّت عليه مرسلّة مجمع البيان<sup>(١)</sup>، ومرسلّة العياشي<sup>(٢)</sup>، وكذلك مرسل ابن أبي نصر البزنطي<sup>(٣)</sup>.

وكلّها ضعيفة بالإرسال، مضافاً إلى ضعف طريق الشيخ الكليني إلى خبر البزنطي بسهل بن زياد.

فهذه الروايات يصعب الاعتماد عليها، وذلك:

أولاً: لضعفها السندي من وجهة نظرنا، لكنّ بعضها صحيح السند عند المشهور.

ثانياً: إنّها وردت في مقام تفسير الآية الكريمة، وظاهرها التفسير، الأمر الذي يوقع المعارضة بينها ما لم تحمل على بيان المصاديق.

ثالثاً: إنّ مذاق الشارع هو التخفيف في حالات الاضطرار، ولم يُعهد منه التشدّد إلى هذا الحدّ، بحيث يوجب على طالب الصيد هواً أو السارق الاستسلام للموت جوعاً، نعم هو متعلّق عندي في البغي على الإمام بدرجةٍ ما، لكنّه مغاير لمذاق الشارع في سائر التفاسير، الأمر الذي يُضعف الوثوق بهذه المعاني.

وقد رجّحنا سابقاً في الآية الكريمة الاحتمال الذي رأيناه بعد ذلك عند المحقّق النجفي صاحب الجواهر، وهو أن تكون كلمة - غير باغ ولا عاد - شرحاً لمفهوم الاضطرار لا غير.

نعم، على مبنى من يصحّح هذه الأخبار سنداً، ويرى حجّة خبر الثقة، يلزمه الأخذ بهذه المعاني، ما لم يتبنّ الرأي الذي مال إليه بعض العلماء وحققناه في الأصول من أنّ أخبار الآحاد لا تجري في الأمور الخطيرة التي بها حياة الناس، فلا يمكن بخبرٍ آحادي أن أحكم على شخصٍ بالموت. والبناءات العقلانية لا تشمل صورة الأخبار الظنيّة التي تؤول إلى أمور خطيرة ما لم يحصل اطمئنان أو وثوق بالأمر، إلا في حال القضاء حيث إنّ سدّ باب الظنّ فيه يقضي إلى عكس الاحتياط يقيناً؛ لأنه يقوّي الجريمة ويضعف من إمكانية الوصول إلى المجرمين، لاسيما

(١) مجمع البيان ٢: ٢٥٧.

(٢) انظر: تفسير العياشي ١: ٧٤، وإن ورد فيه أيضاً ص ٧٤ أنّ الباغي هو الظالم والعادي الغاصب.

(٣) الكافي ٦: ٢٦٥؛ ومعاني الأخبار: ٢١٣ - ٢١٤.

في العصور السابقة، ويشل إمكانية فض النزاعات في كثير من الأحيان.  
 أما على مبنى الوثوق بالصدور، لاسيما مع تضعيف أسانيد هذه الروايات - كلها أو أغلبها -  
 التي يمكن أن ترجع إلى ثلاثة فقط في المعاني كلها، مع مخالفة أكثرها للمزاج العام لفقه  
 الاضطراب في الشريعة، فإنه من الصعب الوثوق بذلك، فإذا فهم شخص من الآية هذا المعنى  
 خصصنا المزاج العام بالآية، وأما إذا فهم منها ما فهمناه أو لم يفهم منها ما فهمه المشهور أشكل  
 الأمر هنا. وأصالة الاضطراب محكمة.

### هل يمكن بالسنة الشريفة ونحوها إثبات حرمة غير اللحم من أجزاء الخنزير؟

٥ - وأما الخنزير، فلا إشكال في تطابق الكتاب والسنة على تحريم لحمه، إلا أن الكلام في أنه  
 لو فهمنا من القرآن الكريم لحمه فقط، فهل تدل السنة على تحريم غير اللحم منه، كالشحم  
 والعظام وغير ذلك، أو لا؟

بعد التبع في الكتب الحديثية والروايات، لاحظنا استعمال السنة لتعبير لحم الخنزير<sup>(١)</sup>،

(١) انظر: فقه الرضا: ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٨٤؛ والمفنع: ٣٠٨، ٣٣٢، ٤٥٧؛ والهداية: ٢٦١، ٢٩٦؛  
 والأصول الستة عشر: ١٦٥؛ والمحاسن ٢: ٣٣٤، ٤٥٣، ٤٥٤؛ وبصائر الدرجات: ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩؛  
 ونوادر الأشعري: ١١٩؛ وقرب الإسناد: ١٥٢؛ والكافي ٢: ١٦٠، ٣: ٤٠٥، ٥٦٨، ٥: ٢٣، ٢٧،  
 ٣٠٥، ٦: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٣٧٨، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٣٧، ٧: ٢٤٢؛ ودعائم الإسلام ١:  
 ٥٢، ٢: ١٢٢؛ وكامل الزيارات: ٤٧٨؛ وأمالي الصدوق: ٥١١؛ والخصال: ٤٥١، ٦١٠؛ وعلل الشرائع  
 ٢: ٣٧٧، ٤٧٨، ٥٣٢، ٥٩٢؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ١٨، ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٠،  
 ٥٢، ٣: ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٨، ٤٠٧، ٤٧٩، ٤: ٥٩، ٧١، ١٢٢؛ وتحف العقول: ٣٣٣، ٤٢٢؛  
 والاستبصار ١: ٣٥، ١٨٩، ٣٩٣، ٣: ١٧٩، ١٨٢، ٤: ٨٧؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٤١، ٢٤٨، ٢٧٩،  
 ٢: ٣٥٩، ٣٦١، ٤: ١١٤، ١٣٦، ٦: ١٣٤، ١٥٨، ٧: ٢٩٨، ٣٠١، ٨: ١١٦، ٩: ٤٣، ٧٢،  
 ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ١١١، ١٠: ٩٨؛ وشرح الأخبار ٢: ٣٤١؛ ومكارم الأخلاق: ١٦٧؛ والخرائج  
 والجرائح ٢: ٨٧٢؛ ومستطرفات السرائر: ٥٧٧؛ وابن البطريق، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب  
 إمام الأبرار: ١٩٠؛ ومشكاة الأنوار: ٢٧٩؛ وعوالي اللئالي ١: ٢٤٣، ٢٦٠، ٣: ١٣؛ ومسند أحمد ٤:  
 ١٩٤، ٥: ٣٥٧؛ وسنن الدارمي ١: ١٥٨؛ وصحيح البخاري ٦: ٢٣٤؛ وصحيح مسلم ٤: ١٣٤؛  
 والمستدرک ٣: ٦٤٢، ٤: ١٤٧؛ والسنن الكبرى ٧: ٢٠٥، ٩: ٣٥٧، ١٠: ٢١٤، ٢١٦؛ ومجمع  
 الزوائد ٤: ٢٦٥، ٨: ١١٣؛ ومسند ابن المبارك: ٩١؛ ومسند الطيالسي: ١٣٦؛ ومصنف الصنعاني ٤:

بحيث إنَّ أغلبيّة الروايات الشيعيّة والسنيّة التي ورد فيها الحديث عن الخنزير وتحريمه، جاء فيها تعبير «لحم الخنزير»، سواء على لسان الرواة أم على لسان النبيّ وأهل البيت والصحابة، وهذا ما يؤكّد مركزية ارتباط الحكم باللحم.

وعليه، فما نجده مبرّراً لتعميم الحكم لكلّ أجزاء الخنزير، جملة أدلّة، لا بدّ من التوقف عندها:

### نصوص تطلق التحريم في مختلف أجزاء الخنزير ، رصد وتأمل

الدليل الأوّل: ما ورد بلسان تحريم الخنزير، لا تحريم لحمه فقط، وهو:

أ- خبر محمّد بن سنان، في أجوبة الإمام الرضا عليه السلام له في علل بعض الأحكام، ومما جاء في الحديث: «.. وحرّم الخنزير، لأنّه مُشوّه جعله الله عز وجل عظةً للخلق وعبرةً ونحويفاً ودليلاً على ما مسخ على خلقته؛ ولأنّ غداءه أقدر الأقدار مع علل كثيرة..»<sup>(١)</sup>.

والخبر ضعيف السند بمحمّد بن سنان ومشاكل أخرى كما تقدّم، علماً أنّه يمكن أن يريد بتحريم الخنزير - حيث أنّه ليس في مقام بيان ما حرّم من الخنزير، وإنّما في مقام بيان علّة التحريم - تحريم أكل لحمه بوصفه الأمر المركز والمكرّر في الكتاب والسنة، وهو أمر محتمل، إلا إذا قيل بخصوصيّة التعليل في هذه الرواية، حيث يتساوى فيه اللحم وغيره.

ب - خبر أبي هريرة، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الله حرّم الخمر وثنمها، وحرّم الميتة وثنمها، وحرّم الخنزير وثنمها»<sup>(٢)</sup>. وقريب منه خبر ابن عباس<sup>(٣)</sup>، الضعيف بيوسف بن ميمون. وهذا الحديث ظاهره الشموليّة، لاسيّما بمقارنته مع الخمر والميتة اللذين حرّمتهما الشريعة مطلقاً.

ومع ذلك فالحديث، حيث لم يكن في مقام بيان حدود المحرّم من الخنزير، فهو ليس بناظر،

٤٢٩، ٤٧١، ٥٢٨، و٦: ١٠٨، ٣٩٩، و٧: ٢٦٧، ٤٤٤، ٤٤٥، ٥٠٢، و١٠: ٢٢٠، ٢٣٨.. وغيره كثير.

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١٠١.

(٢) سنن أبي داود ٢: ١٤١؛ والسنن الكبرى ٦: ١٢؛ والمعجم الأوسط ١: ٤٣؛ ومسند الشاميين ٣: ١٩٨؛ وسنن الدارقطني ٣: ٧؛ والإستذكار ٨: ٣٠؛ والتمهيد ٤: ١٤٤.

(٣) مجمع الزوائد ٤: ٩١.

فقد يكون مراده تحريم الخنزير الذي ورد في القرآن، وهو تحريم لحمه، ومن ثم فيبيع الخنزير يكون حراماً منعاً لبيع لحومه وتداولها.

هذا، بالإضافة إلى وقوع أبي هريرة في السند، وقد قلنا مراراً بأن الأشخاص المختلف حولهم بين المذاهب جدّاً، نتوقّف في أمرهم إلا بدليل إضافي.

ج - خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كُلْ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوانِ غَيْرِ الْخَنزِيرِ وَالنَّطِيحَةِ وَالْمُتَرَدِّيَةِ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ..»<sup>(١)</sup>.

والحديث صحيح السند عند المشهور، وهو مروى بطريق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد الأهوازي، وقد تفرد الطوسي بنقل هذا الحديث ومعه العياشي، والفقهاء لم يأخذوا بهذا الحديث؛ لأنه يعارض جميع روايات تحريم الأَطعمة والأشربة غير ما ورد في القرآن الكريم، لهذا لا يُعمل به عندهم عادةً، وسيأتي بحثه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، ووجود مجموعة من الروايات تؤكّد مضمونه.

وحتى لو ثبت سنداً وتجاوزنا المشاكل كلّها، إلا أنّه يصعب الاستدلال به هنا؛ إذ كما يحتمل أنّ تعبيره بالخنزير مقصود على إطلاقه، فيكون مفسراً للمراد من لحم الخنزير في القرآن، كذا يحتمل جداً أن يكون تعبيره بالخنزير إشارياً إلى ما جاء في القرآن؛ لأنّه يريد تكريس حصر الحرام بما في القرآن، فأطلق التعبير بناءً على وضوح مُنصَرَفِهِ قرآنيّاً، ويكفي هذا التردّد للتوقّف في فهم الإرادة الجدّية للإطلاق هنا.

د - خبر ابن التيمي، عن أبيه، قال: أنبأني قتادة أنّ نصرانياً قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: أبا الحارث، فقال النصراني: قد أسلمت<sup>(٢)</sup>، فقال النبي صلى الله عليه وآله: أبا الحارث، فقال: قد أسلمت قبلك، فقال: «كذبت، حال بينك وبين الإسلام ثلاث خلال: شريك الخمر - ولم يقل شريك - وأكلك الخنزير، ودعواك لله ولداً»<sup>(٣)</sup>.

فقد يستدلّ بهذا الحديث على تحريم أكل الخنزير، لا خصوص لحمه، فهو لم يقل له: أكلك

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٥٨؛ وتفسير العياشي ١: ٢٩١.

(٢) الظاهر أنّه حصل تقديم وتأخير في الحديث، فلاحظ.

(٣) الصنعاني، المصنّف ٦: ١٢٢ - ١٢٣، و١٠: ٣١٦؛ والكوفي، المصنّف ٨: ٥٦٥؛ وكنز العمال ١: ٤١١.



لحم الخنزير.

ويناقدش:

أولاً: بضعف السند بعد انفراد الكوفي والصنعاني بنقله، فهو من مراسيل قتادة الذي لم يلق النبي ﷺ، فلا يصح الاعتماد على هذا الحديث.

ثانياً: بضعف الدلالة، بعد كون الطرف الآخر يأكل لحم الخنزير، فأطلق له التعبير لما هو واقع من الحرام، وليس هذا بغريب في البيان العرفي بعد مركزية تحريم اللحم، خاصة وأنه ليس في مقام بيان حدود المحرم من الخنزير أو استئناف بيان حكمه أصلاً.

هـ - خبر محمد بن عذافر، عن أبيه (أو بعض رجاله)، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: لم حرم الله الميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: «.. وأما لحم الخنزير، فإن الله تبارك وتعالى مسح قوماً في صور شتى، مثل الخنزير والقرد والدب، ثم نهى عن أكل المثلة، لكيلا يُنتفع بها، ولا يستخف بعقوبتها..»<sup>(١)</sup>.

ومثله تماماً في هذا المقطع خبر المفضل بن عمر<sup>(٢)</sup>، وشيئة به خبر محمد بن سنان في عله<sup>(٣)</sup>، وقد تقدم أصل الحديث.

فهذا الحديث من حيث إنه وارد مورد التعليل في لحم الخنزير، نلاحظ أن العلة واضحة في التعميم هنا بلا فرق بين اللحم وغيره، فيكون الحكم عاماً لكل أكل من الخنزير.

ومصدر هذا الحديث هو الشيخ الصدوق في كتبه، حيث انفرد بنقله لنا، وقد رواه تارة عن محمد بن عذافر (وهو ثقة)، عن بعض رجاله، فيكون مرسلًا، وأخرى عن محمد بن عذافر عن أبيه، وأبوه عذافر رجل مجهول الحال لم تثبت وثاقته عندنا<sup>(٤)</sup>، وثالثة بالطريق إلى المفضل بن عمر، وفي الطريق عبد الرحمن بن سالم، وهو مجهول<sup>(٥)</sup>، ومحمد بن علي الكوفي وهو مجهول إن لم

(١) الصدوق، الأملاني: ٧٦٤؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٨٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٦.

(٢) علل الشرائع ٢: ٤٨٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) لم يذكره سوى الطوسي في رجاله، في أصحاب الصادق، قائلاً فقط: «عذافر بن عيسى الخزاعي الصيرفي، كوفي» (الرجال: ٢٦٣).

(٥) ذكره النجاشي (الفهرست: ٢٣٧)، والطوسي (الرجال: ٢٦٥)، بلا توثيق، فيما ضعفه ابن الغضائري

نقل بآته أبو سُمينة المضعّف. وعليه فالخبر يؤول إلى طريقتين اثنتين وكلاهما ضعيف، فلا يمكن الاعتماد عليه لوحده.

و - خبر أبي ثعلبة الخشني، أنّه سأل رسول الله ﷺ قال: إنا نجاور أهل الكتاب، وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في أنيتهم الخمر؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن وجدتم غيرها فكلوا فيها واشربوا، وإن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء، وكلوا واشربوا»<sup>(١)</sup>، ومثله خبر ابن عباس<sup>(٢)</sup>.

والظاهر أنّ الحديث صحيحٌ وفق أصول أهل السنّة<sup>(٣)</sup>، وإن كان الكلام عن الخنزير لم يرد إلا في سنن أبي داود بوصفه مصدراً أصلياً، مع أنّ نفس الحديث ورد في مصادر أخرى دون إشارة إلى الخنزير.

وعلى آية حال فالحديث غير ظاهر؛ لأنّ المفروض أنّهم يطبخون في الآنية الخنزير، وعادةً يكون اللحم موجوداً؛ لهذا من الصعب أن يُستدل بهذا الحديث.

ز - خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي، عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: فقلت: فقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، قال: «إنّ أولئك مسخوا ثلاثة أيام، ثم ماتوا ولم يتناسلوا، وإنّ القردة اليوم مثل أولئك، وكذلك الخنازير، وسائر المسوخ، ما وجد منها اليوم من شيء فهو مثله لا يحلّ أن يؤكل لحمه..»<sup>(٤)</sup>.

والخبر ضعيف السند، لا أقلّ بسهل بن زياد، بل ذيله يؤكّد فكرة اللحم.

هذه هي أهم الروايات التي عثرنا عليها تطلق التحريم لعنوان الخنزير لا لحم الخنزير، فيما الأغلبية الساحقة تكرر تعبير القرآن، أي لحم الخنزير، وهو التعبير الذي كرّره القرآن أيضاً، وهذه الروايات:

(الضعفاء: ٧٤)، والعلامة الحليّ (خلاصة الأقوال: ٣٧٥). والظاهر أنّه عين عبد الرحمن الأشلّ.

(١) سنن أبي داود ٢: ٢١٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١: ٣٣.

(٢) راجع: النيسابوري، المستدرک ٤: ١٢٤.

(٣) انظر: الألباني، إرواء الغليل ١: ٧٥.

(٤) علل الشرائع ١: ٢٢٧.

أ - قليلة العدد من حيث الدلالة فإنّ الدالّ منها أو محتمل الدلالة ليس سوى أربع روايات، أي ما عدا (د - و - ز).

ب - إنّه لا يوجد رواية صحيحة السند فيها عندي، وعند مشهور الإماميّة يوجد حديثان على أبعد تقدير صحيحان من حيث السند.

وعليه، فالاعتماد - وفقاً لحجّة الخبر المطمأنّ بصدوره - على مثل هذا القدر والحال من النصوص صعبٌ، وعليه فهذا الوجه للتعميم غير تامّ لوحده، بل نحتاج لضّمّ غيره إليه للنظر في إفادة المجموع للوثوق.

### نصوص شحم الخنزير وودكّه

الدليل الثاني: ما ورد في شحم الخنزير ودهنه وودكّه، ومهمّه الآتي:

الرواية الأولى: صحيحة بكير، عن أبي جعفر، وخبر أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبال، عن أبي عبد الله عليه السلام قالوا: قلنا لهما: إنّنا نشترى ثياباً يسيبها (يصيبها) الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أنصليّ فيها قبل أن نغسلها؟ قال: «نعم، لا بأس بها، وإنّما حرّم الله أكله وشربه، ولم يجرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث من حيث الدلالة ظاهرٌ في حرمة ودك الخنزير؛ لأنّه سأله عن الثوب يصيبه ودك الخنزير (دسمه وشحمه)، فأجابه بأنّ الله إنّما حرّمه ولم يجرّم مسّه، فالمقدار المتيقن هنا هو أنّ ودك الخنزير حرام، إذ لو كان حلالاً، لما ناسب القول بالحرمة، لفرض عدم ارتباطه بها، وبه يكون إطلاقه تعبيراً التحريم شاملٌ لكلّ أجزاء الخنزير.

إلا أنّ الفقهاء تحفظوا على هذا الحديث، وذلك بسبب معارضته مجموعةً من الروايات؛ إذ يعارض روايات نجاسة الخمر من جهة، كما يعارض روايات نجاسة الخنزير من جهة ثانية، فيضعف الوثوق به؛ بل يكون مضمونه مهجوراً معروضاً عنه، بل قد يعارض ما دلّ على عدم الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه أيضاً. بل قد يكون تركيب الحديث غير بليغ لو نسبنا التركيب إلى شخص الإمام، ما لم يدّع شخصٌ الحمل على التقيّة في خصوص ما هو معارض،

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٨؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٥٧.

فيبقى الباقي على الحجية.

الرواية الثانية: خبر يونس، عنهم - عليهم السلام - قال: سُئِلَ عن حنطةٍ مجموعة ذاب عليها شحم الخنزير. قال: «إن قدروا على غسلها أكلت، وإن لم يقدروا على غسلها لم تؤكل». وقيل: تُبذَر حتى تنبت<sup>(١)</sup>.

فهذا الخبر يجعل الطعام الذي نزل عليه شحم الخنزير حراماً، فيكون دالاً بوضوح على حرمة أكل الشحم نفسه؛ إذ لا معنى للتحفظ على طعامٍ عليه شحم خنزير دون أن يكون شحمه محرماً كما هو واضح، فمن حيث الدلالة الخبر تام في شحم الخنزير. إلا أن مشكلته سنديّة، فقد تفرد بنقله الشيخ الكليني في الكافي بطريق واحد فيه إسماعيل بن مرار، ووثاقة هذا الرجل مبنية على أحد أمرين:

أ - وروده في أسانيد تفسير القمي، وقد كررنا أنه ليس بمبنى صحيح للتوثيق.

ب - عدم استثناء محمد بن الحسن بن الوليد رواياته من كتب يونس، حيث ذكر أن كتب يونس بن عبد الرحمن كلّها صحيحة معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه غيره، طبقاً لما ذكره الشيخ الطوسي في ترجمة يونس نفسه<sup>(٢)</sup>.

وبعد المراجعة تبين أن روايات إسماعيل بن مرار عن يونس تزيد عن المائتين، وهذا يعني أن ابن الوليد قد وثقه؛ لأن رواياته هي من كتب يونس.

إلا أن السيد الخوئي ناقش في هذا الاستدلال بأن تصحيح القدماء لرواية لا يدل على وثاقة الراوي ولا على حسنه<sup>(٣)</sup>.

ومناقشة السيد الخوئي في محلّها تبعاً لما فصلناه في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي» من أن قدماء الشيعة كانوا ينهجون منهج العمل بالخبر الموثوق لا خبر الثقة، وأن الوثاقة كانت معياراً مساعداً في بعض الأحيان، تماماً كعدم الوثاقة أو الضعف يشكّلان معياراً مساعداً أحيان أخرى على ردّ الحديث.

(١) الكافي ٦: ٢٦٢؛ ويحتمل أن الجملة الأخيرة بعد «وقيل»، من أحد الرواة لاحقاً لا من الإمام.

(٢) الطوسي، الفهرست: ١٨١ - ١٨٢.

(٣) معجم رجال الحديث ٤: ٩٦ - ٩٨.

وبناءً عليه قلنا في بحوثنا الرجالية بأنه عندما لا نستثني روايات شخص من الحجية في كتاب ما، فهذا يحتمل أمرين: وثيقة هذا الشخص، أو أن الرجالي نظر في رواياته في الكتاب الفلاني الذي ورد اسمه في طرقة، ولم يجد فيها أمراً يوجب الرّيب منه، في الوقت عينه الذي لم تثبت وثاقته عنده. وبهذا لا نستطيع الجزم بتوثيقه له؛ لاحتمال أنه أخذ برواياته في هذا الكتاب لوجود متابع أو مؤيد أو شاهد لها مع عدم إحرازه كذب الراوي ولا ضعفه ولا اختلاقه. والحاصل أنه لم تثبت وثيقة إسماعيل بن مرار، ولا ضعفه، فيكون الخبر غير حجة من الناحية السندية.

هذا، وقد حققنا في بحوثنا الرجالية أن القدماء كانوا يتحفظون على الراوي والروايات من جهات ثلاث بشكل أساس:

الجهة الأولى: ثبوت ضعف الراوي عندهم، مع كون روايته لا تحوي قوةً متينةً تجبر ضعفه.  
الجهة الثانية: اشتهاؤه بالمراسيل، لاسيما مع وجود مشاكل متينة في رواياته في الجملة.  
الجهة الثالثة: ضعف متونه إما لمخالفتها للأحاديث المشهورة أو للقرآن أو لأصول الدين والمذهب أو نحو ذلك.

أما لو ثبت ضعفه فهذا واضح، ما لم تجبر الرواية بما يراه العالم موجباً لإمكانية الأخذ بها على المستوى المتني، وكذا لو كثرت مراسيله بلا مبرر معقول - كابن أبي عمير الذي يوجد تبرير معقول لمراسيله - مع احتمال بعض مروياته على ما هو ضعيف أو يخالف أخبار الثقات الأثبات، والسبب هو أنهم يخافون حينئذ من كونه كذاباً، فعندما تكثر مراسيله فهذا معناه أنه قد يكذب، ولهذا هو لا يذكر عمّن أخذ هذه الروايات. وهكذا لو كانت متون جملة وافرة من رواياته ضعيفة بحيث تنسب الروايات إليه لا إلى غيره، ففي هذه الحالات يتحفظون.

وأما لو كان الشخص ثابت الوثيقة عندهم أو كان شخصاً له أسانيد ولم يجدوا في مروياته ما هو ضعيفٌ متناً بحيث يثير الشك فيه، ولم يُنقل عن أحدٍ تضعيفه فهم يأخذون بحديثه ما لم يكن ضعيف المتن، حتى لو لم تثبت وثاقته عندهم.

هذا كله يجري في حالات الاعتقاد، أما إذا كان العالم محدثاً يريد جمع الحديث - كما يحتمل جداً في الشيخ الصدوق في غير كتاب «الفقيه» - وهو سنة جارية كما تفيده مقدمة الفقيه نفسه وغير واحدة من عبارات السيد المرتضى والشيخ المفيد.. ففي هذه الحال لا يهّمه حال الراوي

بقدر ما يهّمه جمع الأحاديث.

ويشهد على مجمل الصورة التي ندّعيها في عمل جمهور المتقدمين أمور:

منها: أن كلّ أو أغلب الرواة الذين ضُغفوا بلا نقاش في التراث الإمامي ووردت فيهم رواياتٌ ذمّ عن الأئمة، قد وقعوا في أسانيد كتب الإمامية الحديثية، وهذا ما يثير استفهاماً: كيف كانت حالة الضعف في هؤلاء الرواة واضحة، ومع ذلك وجدناهم في الأسانيد؟! ومنها: ظاهرة الشيخ الطوسي نفسه، حيث ضُغف عدداً من الرواة وهو بعينه أورد رواياتهم في كتبه الحديثية، بل استدللّ بها في بعض الأحيان، بل لم يعالج تعارض الأخبار بتضعيف الطرق في بعضها.. هذا كلّه يؤكّد أن نهجهم لم يكن الخبر الأحادي السندي فقط.

ومنها: ظاهرة أخذ مثل الطوسي والصدوق بعض روايات الكافي دون بعض، وكذا أخذ الطوسي بعض روايات الصدوق دون بعض، مع أن ما تركه يشابه سنداً في بعض الأحيان ما أخذه، وهو يكتب كتاباً جامعاً في الحديث والفقه، فإن أحد التفاسير القريبة لهذه الظاهرة - ما دامت الأسانيد مشتركة - هو أن العمدة عندهم هو النظر في المتن فإذا لم يكونوا موافقين عليه تركوا الحديث، وإلا لو كان المعيار السند فقط كان فعلهم هذا غريباً، قسه على زماننا لتأكد. وعلى آية حال، فلم يثبت لنا صحّة سند هذا الخبر هنا.

الرواية الثالثة: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عُجِنَ بالخمير. فقال: «لا والله، ما أحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، وإنّ أناساً ليتداوون به»<sup>(١)</sup>. فإنّ التشدّد في التداوي به لا معنى له إلا أن يكون الأكل حراماً. لكنّ مشكلة الحديث تكمن في التردد الذي فيه، فإنّه يحتمل أن يكون من الراوي، كما يحتمل أن يكون من الإمام نفسه، لاسيما بعد تقارب كلمة شحم ولحم في الشكل، الأمر الذي قد يفتح احتمال تردّد الراوي اللاحق الذي استنسخ الكتاب من الراوي الأصلي، فإذا رفع شخصٌ هذا الاحتمال في أحد الطرفين كان به، وإلا أخذنا بالقدر المتيقّن حرمة في نفسه وهو لحم الخنزير ولم يُحرز الباقي.

(١) الكافي ٦: ٤١٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

لكن في كتاب طبّ الأئمة لابن بسطام النيسابوريّين، جاءت الرواية عن عبد الله بن جعفر قال: حدّثنا صفوان يحيى البياض، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء يُعجن بالخمير لا يجوز أن يُعجن بغيره، إنّما هو اضطرار، فقال: «لا والله، لا يحلّ لمسلم أن ينظر إليه فكيف يتداوى به، وإنما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا يكمل إلا به، فلا شفى الله أحداً شفاء خمر وشحم خنزير»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث يتجاوز بنا مشكلة التردد بين اللحم والشحم، لكنّه يعاني من مشاكل، لو تجاوزنا أزمة السند، فإنّ هذا الحديث يشتمل على تحريم النظر إلى الخمر، مع أنّه يُقطع بعدم التحريم، إذ لو كان موجوداً لكثرت فيه الأسئلة بعد تداول الخمر في العصر العبّاسي جداً. والمتحصّل أنّ الوارد في شحم الخنزير ثلاث روايات بينها صحيحتان، غاية الأمر أنّ الصحيحة الأولى مبتلاة بمعارضات، فيما الثالثة مبتلاة بالترديد، وإن كان الأرجح في الثالثة أن يكون المقصود هو شحم الخنزير، أو لا يكون التردد من الراوي بل من نوع العطف والتوضيح من الإمام.

### نصوص قتل الخنزير وإعدامه، وقفة نقدية

الدليل الثالث: ما ورد في بعض الروايات - غالبها إن لم يكن جميعها - من المصادر السنّية، من الحثّ على قتل الخنزير أو أنّ الإمام العادل يقوم بذلك، إذ لو كان يمكن الانتفاع بشحمه مثلاً في الأكل فلا موجب لقتله، وكذلك الحال في نصوص تحريم بيعه.

وهذه الروايات - بصرف النظر عن أسانيدها وطرقها وثبوتها - لا تدلّ هنا؛ إذ كما يحتمل أن تكون إرادة القتل هذه تجنّباً لأكله ولأنه لا يُنتفع به إطلاقاً، كذلك من الممكن أن يراد بذلك الحدّ أو إلغاء وجوده، حتى لا يؤكل لحمه، فتحفظاً عن تورّط الناس في أكل لحمه يصار إلى إعدامه، حتى لو كان فيه نفعٌ من جهةٍ أخرى، إذ شدّة التحفظ قد تستدعي ذلك، ومع هذا الاحتمال يصعب الانتقال من فكرة قتله - لو تمت - إلى تحريم أكل شحمه.

(١) طبّ الأئمة: ٦٢.

هذا، فضلاً عن معارضة ذلك ببعض الروايات الواردة عن أهل البيت النبويّ، والتي تفيد جواز الانتفاع بشعر الخنزير في بعض الحالات.

بل قد يقال بأنّ إعدام الخنزير وقتله يمكن أن يكون بعملية استهلاكه بالأكل من غير لحمه، فكأنّ المسلمين مطالبون بعدم تربية هذا الحيوان ولا المساعدة على تكاثره، بل عليهم إعدامه ولو من خلال ذبحه والأكل والانتفاع بغير لحمه، فهذه العملية ينعدم وجوده، فلماذا فهم الأمر بقتل الخنازير على أنّه من دون الاستفادة منها في غير اللحم؟! إلا إذا قيل بأنّ الأمر بقتلها منصرف لغير ذبحها وأمثال ذلك.

### تأملات في مرجعية التذكية، والخبائث، والنجاسة في تحريم الخنزير كلّه

الدليل الرابع: إنّ الخنزير لا تعرض التذكية عليه، ومن ثمّ فكّل طرق موته تؤدّي إلى ميته، والميته محرّمة مطلقاً.

وقد تقدّم منّا الجواب عن هذا في بحث التذكية، وقلنا بأنّ التذكية هي الذبح، وتعمّم لكلّ وسيلة شرّعتها الشريعة لأخذ الحيوان كالنحر والصيد أيضاً، فإذا ذبح الخنزير فهو مذكّي، نعم لا مانع - مع كونه مذكّي - من الحكم بحرمة أكل لحمه بعنوانه، أو حرمة الانتفاع به، أو نجاسته، إنّما المراد أنّه لا يحرم من جهة عنوان الميته، ولم يرد نصّ ينفي التذكية عن الخنزير لو ذبح على الطريقة الشرعية.

بل أفراد الآيات الخنزير عن الميته قد يشكّل شاهداً مؤيداً على أنّ حرّمته بعنوانه لا بعنوان أنّه ميّته، وإلا فهذا اللسان ليس لسان بيان عدم عروض التذكية عليه.

الدليل الخامس: إنّ الخنزير من الخبائث فيحرم شحمه وسائر أعضائه غير اللحم أيضاً، وقد أشارت إلى خبائثه بعض الروايات المتقدّمة، كخبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام في العلل، من أنّه يتغذّى على الأقدار.

والجواب:

أولاً: إنّّه لم يثبت لدينا عنوان تحريمي اسمه الخبائث، وحتى لو ثبت فإنّ المقدار المؤكّد منه هو ما أجمعت الطباع على استحبابه كالغائط مثلاً، أمّا الخنزير فإنّ أغلب أهل الأرض يأكلونه



## الفصل الثاني: الحيوانات.....٤٠١

ولا يرون ذلك أكلاً للخبيث ولا يستقذرون أكله، ولا يُحَرِّزُ أنَّ العرب كانت تستخبثه حتى نحمل الأمر على أذواق العرب.

ودعوى أنَّ الخبائث فيه من جهة كونه نجساً، سيأتي الحديث عنها.

ثانياً: إنَّ رواية محمد بن سنان قد تقدّم الكلام في مناقشتها سنداً، بل الرواية لا تحصر علّة التحريم بذلك، وإنّما تصرّح بوجود علل كثيرة أخرى غير ما جاء فيها، فراجع.

ثالثاً: لو كانت المشكلة في كونه يأكل أقدر الأقدار فإنَّ هذه المشكلة قد ارتفعت بنسبة كبيرة اليوم في الدول الغربية التي تجهّز حظائر للخنازير وأطعمة لا قدرة فيها أبداً، بل ما يأكله الدجاج في بعض البلدان أقدر منها! فليراجع.

الدليل السادس: الاستناد إلى نجاسة الخنزير، فقد اتفق فقهاء الإمامية على نجاسته حسب الظاهر، وتعدّدت في هذا المجال الروايات بما يزيد عن عشرة، فإذا ثبتت نجاسته كان خبيثاً وأكله محرّماً، لأنَّ أكل النجس حرام. والروايات هنا دالّة على نجاسة دهنه وشحمه أيضاً، حيث وردت في دهنه ودسمه.

وهذا الوجه مبنيٌّ على حرمة أكل النجاسات، فإذا ثبتت نجاسة شيء كالخنزير كان أكله حراماً، وحرمة أكل النجاسات مبنية - كما سوف يأتي بعون الله -:

أ - إمّا على الروايات الخاصّة وسيأتي تحقيقها، وأنها هل تدلّ على حرمة أكل النجاسات والمنتجّسات مطلقاً أو خصوص الميته والخمر ونحوهما وما لاقاها، بحيث نفهم حرمة أكل بعض النجاسات لا تحريم ما تعنون بعنوان النجاسة، الأمر الذي لا غرابة فيه، حيث حكم العديد من الفقهاء في مباحث التجارة بحرمة بيع بعض النجاسات دون بعض، مثل الخمر والميته والكلب غير الصيود والخنزير، أمّا غيرها كالبول والعدرة والدم والمنّي والكافر (العبد)، فإنَّ بيعها حلال<sup>(١)</sup>.

ب - أو على خبائث النجاسات خبائث عرفية وعقلائيّة، إلا أنَّ كونها خبيثة مطلقاً غير واضح بعد أن ناقشنا في خبائث مثل الخنزير، بل إثبات حرمة كلّ خبيث سبق أن ناقشناه.. وسيأتي

(١) انظر - على سبيل المثال -: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣.

تحقيق الحال في النجاسات بعون الله.

وقد يقال بأن نجاسة الخنزير التي ورد فيها التطهير لليد من دسومته تدلّ بفحوى الخطاب على حرمة أكله، إذ عندما يلزم التطهّر من دسومته على اليد، فإنّ تجنّب أكله يكون بالأولوية، حيث هو أشدّ وأوضح، فالنجاسة الشرعيّة هي بعينها إعلان خبائثه له، لا أنّ خبائثه عرفيّة حتى تنفى كما تقدّم.

والجواب: إنّ نظريّة النجاسة والطهارة في الفقه يمكن أن تُفهم بوجهين:

أ - هي عنوان عام، لكنّ أثره محدود في دائرة العبادات وما يتصل بها عادةً. وهذا هو المشهور بين الفقهاء المتأخّرين؛ إذ لا أثر للنجاسة إلا في الصلاة ولباس الإحرام، ونحو ذلك، فإنّ يتنجّس الإنسان أمرٌ لا ضير فيه، إنّما تُفهم نصوص النجاسة على أنّها لبيان مورد ما دلّ الدليل على اشتراطه بالطهارة كماء الوضوء والغسل ولباس وبدن المصلي ومكان صلاته والمساجد، وبدن المحرّم ولباسه، وكذلك الأكل بناءً على الحرمة.

وفي هذه الحال، فإنّ الحكم بلزوم غسل اليد من دسومة الخنزير لا يعني ضرورة تجنّب الخنزير مطلقاً، بل يعني - غايته - أنّك لو أردت الصلاة لزمك التطهير مثلاً، وليس هناك شيء بعنوانه اسمه لزوم التطهير حتى نقول بأنّ عدم رضا الشارع على بقاء الدسومة على اليد يفهم منه بالأولوية تحريمه للأكل.

وأما نظرية حرمة الانتفاع مطلقاً بالنجاسات وكذا المتنجسات التي لا تقبل التطهير، فقد ناقشها المتأخّرون مفصّلاً فلا نطيل، إذ ليس لها في غير المسكر والميتة من دليل سوى رواية تحف العقول المعروفة وهي ضعيفة السند جدّاً، بل وحتى غير السند.

ب - أن نقول بأنّها عنوانٌ يراد منه أن يكون الإنسان - حيث يمكن - نظيفاً، تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر: ٤)، وعليه فلا يسري الأمر من الثياب والبدن والمسجد ونحو ذلك إلى نفس الأكل، ما لم يقدّم دليلٌ خاص، وعليه فإذا جاء الدليل ليدلّ على نجاسة دسومة الخنزير فهذا يثبت ضرورة التنزّه عنه في البدن واللباس، لا حرمة أكله؛ لأنّ الأكل غير مربوط بالمظهر الخارجي للإنسان، لاسيما لو اندكّ شحم الخنزير في أنواع الأطعمة الأخرى بحيث زال الاستقذار العرفي.

ومعه، يصعب أن يستدل هنا بدليل الفحوى والألوية.  
 وأما القول بأن إعلان نجاسة شيء، هو إعلان لخبائثه، فهو - في ضوء ما تقدم - إنما يجري على التفسير الثاني دون الأول، فتتضح المناقشة حينئذٍ بأصل وجود كبرى تحريم الخبائث، بل سيأتي في بحث حكم أكل الأعيان النجسة في الفصل القادم، شيء يتصل بهذا، فانتظر.  
 بل سيأتي أن ما ورد في باب نجاسة الخنزير على بيانات، وفقاً لمراجعة روايات هذا الباب، وهي تؤكد أنها تارة تلاحظ لحم الخنزير فتصرح بعنوان اللحم، وأخرى تلاحظ شعر الخنزير لكنها تتحدث عن الصلاة لا عما يرتبط بالأكل، وثالثة تلاحظ ولوغ الخنزير، وهي التي تعيننا هنا، وليس إلا رواية أحادية واحدة تدل على الغسل بسبع غسلات، وهي خبر علي بن جعفر، فهي المستند الوحيد للحكم عندهم، ولا يحصل منها لوحدها وثوق بالصدور، خاصة بعد ذهاب المشهور أو الكثير إلى استحباب الغسل بالسبع دون وجوبه.

### مراجعات في توظيف التعليل القرآني بالرجس في تحريم الخنزير كله

الدليل السابع: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، بعود الضمير إلى الخنزير، حيث هو الأقرب، فيكون كله رجساً، فيفهم أن المراد من اللحم هو الخنزير كله.  
 والجواب: لو سلمنا عود الضمير إلى الخنزير لا إلى اللحم - مع أن عوده للحم أقرب؛ باعتبار أن المضاف والمضاف إليه كلمة واحدة يرجع الضمير إليها، وهو مقدم على الاستخدام وعود الضمير على المضاف إليه - لو سلمنا فإن غايته أن الخنزير رجس وأن رجسه هو سبب تحريم لحمه، فكيف عرفنا أن رجسه سبب تحريمه كله، فيكون عموم التعليل مفيداً حرمة لحم كل حيوان يثبت أنه رجس، لا حرمة كل أجزاء هذا الحيوان.

بل يحتمل عود الضمير إلى جملة ما تقدم بتوصيفها بأنها رجس، في مقابل ما ذبح لغير الله فإنه فسق، فيكون التوصيف راجعاً للحم لا لكل الخنزير، فيلزمنا لإثبات حرمة كل الخنزير إثبات أنه برمته رجس عملاً بعموم التعليل، والمفروض أننا نبحت في هذا هنا.

بل إن مقارنة الحصر في الآية القرآنية مع تعبير «فإنه رجس» لا يدل على عموم تحريم الرجس غير المذكور، إذ هو بيان غير عرفي، فهو يريد أن يحرم حصراً كل رجس، فلماذا حصر

المحرّمات بهذه الأربعة مكرّراً ذلك، ثم عمّم بأنّها رجس، مريداً تحريم كلّ رجس بما يشمل كلّ خبيث أو قدر أو نجس أو غير ذلك على وفق ما يفسّر به تعبير الرجس، فبعمليّة التوفيق بين طبيعة الحصر المتكرّر في الآيات وهذا التعبير هنا نجد أنّه لا يريد التعليل بعموم الرجس، بل يريد بيان أنّ هذه هي الرجس لا غيرها، ولهذا حرّمت هي لا غير، ربما في مقابل اليهود الذين جاءت نصوص التوراة تصف الكثير من الحيوانات بأنّها نجسة وقذرة فتحرّمها، فهذا هو المناسب مع طبيعة التعليل، فكأنّه يقول: إنّه لا حرام إلا هذه الأربعة؛ لأنّ هذه فقط هي الرجس، وغيرها ليس بحرام إلا ما كان فسقاً أهلاً لغير الله به.

وبهذه الطريقة تكون الآية القرآنية معارضةً للروايات القليلة المتقدّمة في الدليل الأوّل والثاني هنا على تحريم غير اللحم من الحيوان.

بل لو فهمنا الرجس هنا بمعنى النجاسة أو مطلق الخبائث؛ لإثبات تحريم مطلق النجس أو الخبيث بنصّ القرآن الكريم، لكان ما قلناه آنفاً موجّباً للشكّ في وجود نجسٍ غير الميتة والدم ولحم الخنزير، فتكون روايات النجاسة - لو استخدمت مصطلح النجس أو الرجس - معارضةً أيضاً لهذا الاستخدام القرآني، فعليها أيضاً أن تحلّ المشكلة معه، وهو ما سيأتي تفصيله في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

لكنّ أكثر روايات النجاسات، بل أغلبيّتها الساحقة، لا تستخدم مفردة الرجس ولا النجس، وإنّما هو مصطلح فقهيّ، تمّ استنباطه استنباطاً أو عبر نصوصٍ قليلة العدد جداً، وهذا ما يدفعنا لتأمّلات عميقة وحفريات جادّة في إعادة تكوين مفهوم النجس في الفقه الإسلامي وتمييزه عن مفهوم «ما يلزم اجتنابه حال الصلاة والطواف وأمثالهما».

بل ثمّة ما يدعونا للتوسّع والتأمّل أكثر في هذه الآية بما يعقّد إمكانية الاستناد إليها هنا في التعميمات؛ وذلك بإرجاع الرجس والفسق للعمل، أي إنّ أكل الطاعم لهذه الأشياء هو رجسٌ، أي عملٌ قبيحٌ؛ لأنّ الرجس يطلق في اللغة على العمل القبيح كما أفاده في مجمع البيان<sup>(١)</sup>، ولهذا قال بأنّ ما أهّل لغير الله فسقاً، بمعنى أنّ الإهلال بنفسه فسقٌ وخروجٌ عن

(١) انظر: مجمع البيان ٣: ٤١٠.

جادة الحق والسلوك السوي؛ لتضمّنه الشرك بالله تعالى. كما أنّ مراجعة استخدامات كلمة الرجس في القرآن الكريم - وهي تقارب العشرة - يعطينا أنّ الرجس له صفة معنوية، فهو بمعنى السوء، ولهذا أبعد الله الرجس عن أهل البيت، وزاد الذين في قلوبهم مرض رجساً إلى رجسهم، وهو يجعل الرجس على الذي لا يؤمنون وينزل الرجس والغضب عليهم، فروح الكلمة تحتل الرجوع لكليّ واحد، وهو كلّ أمر غير مطلوب أو كلّ أمر سلبيّ.

الدليل الثامن: الاستناد إلى الروايات الدالة على حرمة الجدي الذي يرتضع من لبن الخنزير<sup>(١)</sup>، فإنّه يفهم منه حرمة الخنزير كلّها.

والجواب: غاية ما يفهم حرمة الجدي باللبن الآتي من حيوان محرّم أكل لحمه، وربما يكون ذلك لكون اللبن مختلطاً بالجسم وأنسجة اللحم، أو لعلّة خاصّة، فمن الصعب بهذا الحكم بحرمة كلّ الخنزير.

كما أنّ هذه الأحكام خاصّة غير متسقة دوماً، وقد ورد كراهة أكل أنثى المعز الصغيرة لو وضعت من امرأة، ولم يُحكم بالحرمة، وهذه أمور غير واضحة المستند، فلو أرضعت الكافرة المحكوم بنجاستها وحرمة أكل أيّ شيء منها جدياً لم يحرم مع وجود صفة الحرمة والنجاسة والاستقذار العرفي في أكل لحم الإنسان! بل وكذا الحال لو رضع الجدي من الكلبة، وهذه فتاوى الفقهاء أنفسهم، حتى أنّهم لم يعمّموا الحكم لشرب لبن الخنزيرة بلا ارتضاع<sup>(٢)</sup>. وكذا الجلال المخصّص لأكل عذرة الإنسان فقط.

وعليه، فهذه أحكام خاصّة لا نستطيع أن نعرف أنّ التحريم فيها كاشفٌ عن تحريم أجزاء الخنزير كلّها.

الدليل التاسع: اندراج الخنزير في المسوخ، فيحرم كلّها؛ لأنّ التحريم فيها منصبّ على الحيوان كلّها.

وهذا مبنيّ على حرمة المسوخ، وقد تقدّمت مناقشة ذلك، والمشاكل التي تعاني منها مروياته

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٦١ - ١٦٣.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٥.

جدّاً، مع قلة عددها، علماً أنّ الدالّ على تحريم المسوخ كان أربع روايات فقط، وبينها رواية الحسين بن خالد (رقم ٢ من روايات المسوخ) تدلّ على تحريم أكل لحم المسوخ وليس فيها دلالة أكثر، فلاحظ.

وفقاً لجملة ما تقدّم، نجد أنّ عمدة الأدلّة على تحريم غير اللحم من الخنزير، هو الآتي:  
 أولاً: القول بنجاسته أو خبائثه مع القول بحرمة أكل النجاسات والمنتجّسات مطلقاً، أو أكل الخبائث مطلقاً، وهذا وجه قويّ على تقدير إثبات الصغرى والكبرى في الدعويين معاً.  
 وقد تقدّم بطلان قاعدة تحريم الخبائث، وسيأتي - بعون الله - بطلان قاعدة تحريم النجس.  
 ثانياً: القول بميتته فيكون محرّماً من باب الميتة؛ لعدم عروض التذكية عليه.  
 وهذا الوجه ناقشناه، بل قد يقال - بوصف ذلك منبّهاً - بأنّه لو كانت مشكلة الخنزير هي ميتته لأشير لذلك في النصوص، مع أنّها برمتها ظاهرة في عنوانيّة الخنزير، فلماذا أفردّه القرآن الكريم عدّة مرات وفصله عن الميتة؟! بل لو كانت ميتته هي المحرّمة له لزم القول - على وجه - بحليّة أكل لحمه لو أخذ منه قبل موته. إلا إذا قيل بأنّ ميتته تحرّم غير لحمه، أمّا لحمه فيحرم بعنوانه.

ثالثاً: ما ورد في الروايات الخاصّة من تحريم كلّ الخنزير تارةً وخصوص شحمه أخرى، والأوّل كان عبارة عن أربع روايات، فيما الثانية كانت ثلاث روايات.  
 والجواب: إنّ المجموعة الأولى لم تكن واضحة في دلالاتها، أمّا المجموعة الثانية فإنّها مع جودة دلالة بعضها وصحّة أسانيد بعضها، لكنّها تعاني من مشاكل أشرنا إليها، مضافاً إلى قلة عددها جدّاً، لكن لو ضمّنا روايات المجموعة الأولى والثانية، قد نحصل على ارتفاع القوّة الاحتماليّة في حرمة الشحم؛ كونه القدر المشترك بينهما، أمّا غيره فليس فيه غير روايات المجموعة الأولى القليلة ذات الدلالة غير القويّة.

رابعاً: اندراجه في المسوخ.

وقد تقدّمت المناقشة في القاعدة.

خامساً: دعوى أنّ إطلاق (لحم الخنزير) في الكتاب والسنة يراد به كلّ الخنزير لا خصوص اللحم.

وقد ناقشنا هذه القضية فيما سبق في البحث القرآني، وقلنا بأن دعوى إطلاق كلمة اللحم وإرادة الكل بما فيه العظام والحوايا (الأمعاء والجهاز الهضمي) والجهاز التنفسي والكبد والدهن .. غير واضح بعد إصرار الآيات وعشرات الروايات على تعبير (لحم الخنزير).

### تشكيكات تراثية في حرمة غير اللحم من الخنزير

وإمكانية التفكيك معقولة جداً، والإجماع مدركي لو تمّ إسلامياً، نعم هو تامّ إمامياً، أما غير ذلك فلا يتضح وجود إجماع بشكل يقيني، حيث نسب إلى بعض الظاهرية القول باختصاص الحرمة باللحم.

بل إن ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) ينسب - مستنكراً - إلى بعض المتكلمين حلية غير اللحم، حيث يقول: «ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأنّ الله تعالى إنما حرّم لحمه في القرآن، فقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ فلم يحرم شيئاً غير اللحم»<sup>(١)</sup>. ونحوه كلام لابن حزم<sup>(٢)</sup>.

أما ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)، فقد ذهب إلى حرمة الخنزير كلّ، مستدلاً بنصوص قتله التي ناقشناها سابقاً، مستنكراً أن ينحصر دليل تحريم غير اللحم بالقياس، أي بقياس الشحم على اللحم، فيردّ بأنّه لم تأت لغة قط ولا شريعة باعتبار الشحم لحماً، وأنّ تولّد اللحم من الشحم - لو صحّ - لا يعني أنّ اللحم شحم ولا العكس، قائلاً: «ولا يدري ذو عقل من أين وجب إذا حرم اللحم أن يحرم الشحم؟!».

ثم يستهجن كيف تمّ تعميم الحكم بالقياس إلى غير الشحم، مثل العظم والغضاريف

(١) تأويل مختلف الحديث: ٥٩.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ١١٤؛ و٤: ١٩٧، ناسباً الحلية لأبي غفّار أحد شيوخ المعتزلة؛ ونسب هذا القول الإمام الشاطبي إلى بعض أهل البدع، وقال بأنّه ربما سلّم به العلماء، لكنهم احتجوا بالإجماع على تحريم شحمه، رافضاً ذلك، ومصرّاً على إطلاق اللحم على الشحم حقيقة في اللغة، فانظر له: الاعتصام ١: ١٧٢ - ١٧٣. ولست أدري حتى لو كان إطلاق اللحم على الشحم حقيقة في اللغة، فلا شك أنّ إطلاقه على خصوص اللحم حقيقة أيضاً، فكيف رجّحوا هذه على تلك، وأين القرينة؟! بل كيف ثبت بذلك تحريم عظمه وحوايه وغضاريفه ونحو ذلك؟!.

واللبن، ويرى أنه كلما طوِّب المدَّعون بإطلاق اللحم وإرادة الباقي بالدليل، لم يذكروا غير نفس دعواهم<sup>(١)</sup>.

والملفت أنه توجد مسألة متداولة في كتب الفقه عند أهل السنَّة، وهي أنه لو حلف أن لا يأكل الشحم من الحيوان، فهل يحنث بأكله اللحم أو لا؟

وهناك ذكر كثيرون أنه لا يحنث؛ لأنَّ اللحم غير الشحم، ونسب ذلك إلى كلِّ من الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، بل وإلى أحمد بن حنبل من حيث المبدأ، فيما قال مالك بالحنث<sup>(٢)</sup>.

ومن الأمور التي طُرحت في الفقه السنِّي أيضاً جواز رطل من اللحم برطلين من الشحم<sup>(٣)</sup>، الأمر الذي يدلُّ - حيث لا حديث عن الخنزير - على ارتكاز التمييز بينهما. بل إنَّ اشتهاً استنادهم إلى القياس في تحريم شحم الخنزير قياساً له على لحمه<sup>(٤)</sup>، دليلٌ على أن اللغة والعرف لا يفهمان شمول اللحم للشحم، وإلا ما ذهبوا للقياس.

وقد يحاول بعض الاستناد هنا إلى قوله تعالى عن البحر: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل: ١٤)، وقوله تعالى في قصة الذي مرَّ على قرية فأماته الله مائة عام: ﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٥٩)، وقوله تعالى في الحديث عن خلق الإنسان: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقال تعالى عن البحار والأنهار: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاحِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (فاطر: ١٢)، وقال تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً مَّمًّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمَ طَيْرٍ مَّمًّا يَشْتَهُونَ﴾ (الواقعة: ٢١)..

على أساس أن هذه الآيات تشهد لإطلاق اللحم على كلِّ الحيوان، فإنَّ ما يُستخرج من

(١) ابن حزم، المحلِّي ٧: ٣٩١-٣٩٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨: ٦١-٦٢؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٢٢-٢٢٣.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٧: ٩٦١-٩٦٢.

(٤) الأمدي، الإحكام ١: ٢٦٤.



البحار والأنهار هو السمك وما يؤكل منه لحمه وغير لحمه، كما أنّ ما يكسوا العظام ليس اللحم فقط، بل كلّ اللحم والشحم ونحو ذلك، وهكذا فقد أطلق القرآن اللحم وأراد المجموع، فصحّ إطلاق لحم الخنزير وإرادة الكلّ.

لكن هذه المحاولة غير موفّقة؛ لأن استخراج السمك من البحار والأنهار وأكل لحمها أمر واقع حتى لو أكل الإنسان غير اللحم أيضاً، فالآيات تشير إلى مرغويّة اللحم الطريّ من السمك، فتذكّر باللحم الطريّ الذي يُستخرج ويؤكل فعلاً، حتى لو أكل معه غيره، لكنّها تريد التركيز عليه، وكذلك الحال في أكل لحم الطير، ومثله الحديث عن اللحم الذي يكسوا العظام فإنّ الآيات تشير إليه، وفعلاً فاللحم يكسوا العظام بمعنى عرفي، فأين الدليل على أنّ اللحم أريد به كلّ ما يكسو العظم؟ بل هو يريد التركيز على اللحم، كونه جزءاً كبيراً من الإنسان، بل قد قيل بأنّ ما يكسو العظم هو لحم فقط، ثم تأتي الشحوم وغيرها.

بل حتى لو اقتنعنا بأنّ اللحم قد يُطلق في لغة العرب، ويراد منه مطلق ما قابل العظم والحوايا، لكنّ هذا لا يُفهم إلا بقرينة السياق ونحوه المفقودين هنا، لا سيما بعد تكرار «لحم الخنزير» دون «الخنزير»، وتكرار «الميتة»، دون «لحم الميتة»، فتأمل جيّداً؛ لأنّ غايته وقوع الاشتراك اللفظي فيحتاج لقرينة، ومع عدمها نأخذ بالقدر المتيقّن وهو اللحم.

وقد قال الألويسي: «ولعلّ السر في إقحام لفظ اللحم هنا إظهار حرمة ما استطيّوه وفضلوه على سائر اللحوم واستعظموا وقوع تحريمه»<sup>(١)</sup>. وهو تخمين لا دليل عليه.

### مؤيّدات للرأي المختار عبر مقارنات مع الفقه اليهودي في الخنزير

ولنلاحظ خصوصيّة وهي أنّ اليهود حرّموا الخنزير كلّهُ أو لحمه، فلو حرّموه كلّهُ فيكون تخصيص القرآن الحرمة باللحم موحٍ بمعارضة اليهود والتمايز عنهم، ويرجّح أن يكون مقصوداً، ولو حرّموا خصوص لحمه لكان ذكر اللحم أيضاً مرجّحاً لموافقته، وإلا لو

(١) روح المعاني ٢: ٤٢.

عارضهم لناسب التمييز بشكلٍ أوضح، لاسيما والآيات كلّها مدنيّة كما تقدّم، بل هو المعروف. ولو راجعنا نصوص التوراة والعهد القديم كلّه، لوجدنا الخنزير يذكر في عدّة مواضع:

١ - ما جاء في سفر اللاويين في سياق تعداد محرّمات الطعام: «والخنزير لأنّه يشقّ ظلّفاً ويقسمه ظلّفين لكنّه لا يجترّ فهو نجس لكم من لحمها لا تأكلوا وجثثها لا تلمسوا إنّها نجسة لكم»<sup>(١)</sup>.

٢ - ما جاء في سفر التثنية في السياق عينه: «الخنزير لأنّه يشقّ الظلف لكنّه لا يجترّ فهو نجس لكم فمن لحمها لا تأكلوا وجثثها لا تلمسوا»<sup>(٢)</sup>.

فهي مع إشارتها للحم لكنّها وقعت لتضع الخنزير كلّه في سياق المحرّمات والنجاسات التي ينبغي الابتعاد عنها مطلقاً.

لكنّنا نجد في سياقات ذمّ أخرى - غير مقام بيان التشريعات - التنديد بأكل «لحم الخنزير»، كما في غير موضع من أشعيا<sup>(٣)</sup>.

وهذا يعني أنّ الفقه اليهودي المبنيّ على التوراة يجرّم الخنزير كلّه، وعليه فمن الممكن أن يكون تركيز القرآن الكريم على تحريم «لحم الخنزير» قائماً على أساس المفاصلة والمغايرة لما هو في شريعة اليهود القائمة بينهم، وإلا ناسب تحريم الخنزير كلّه.

### نتيجة البحث في غير اللحم من الخنزير

ونتيجة البحث في الخنزير أنّ المقدار المؤكّد هو حرمة أكل لحمه، أمّا غير ذلك من أجزائه:

أ - فإنّ بنينا على حجّية خبر الثقة أو الخبر الظنيّ، فإنّ تحريمه مؤكّد ولو عبر عنوان المسوخ على الأقلّ.

ب - وأمّا إذا بنينا على الخبر الوثوقي الاطمئنان، فإنّه - بغض النظر عن بحث أكل النجاسات الآتي بعون الله - فهو في الشحم مبنيّ على الاحتياط الوجوبي الشديد، لتعاضد جملة

(١) سفر اللاويين ١١: ٧-٨.

(٢) سفر التثنية ١٤: ٨.

(٣) انظر: أشعيا ٦٥: ٤، و٦٦: ١٧.

## الفصل الثاني: الحيوانات.....٤١١

روايات وشواهد على ذلك، وفي غير اللحم والشحم يبدو لي أنّ الأقوى هو الجواز، وإن كان الاحتياط في نفسه حسناً هنا أيضاً، والله العالم.



## خلاصة البحث

### في الحيوانات البرية

الذي توصلنا إليه في بحث الحيوانات البرية هو الآتي:

- ١ - جواز تناول لحوم الأنعام الأهلية ومطلق أجزائها، وهي الأهلي من البقر والغنم والإبل والماعز، بل يجوز أكل الحمير والبغال والخيول بأنواعها الأهلية، ولم يثبت الحكم بكراهة أكل شيء من ذلك، نعم لو لزم من استهلاكها بالطعام ضرر على الفرد أو الجماعة، كما لو كان في استهلاكها ضرر على التنقل أو على الجيش الإسلامي، فيمكن للسلطة الشرعية إصدار حكم ولائي بالمنع عن أكلها، ومثلها سائر الحيوانات الجائزة في نفسها.
- ٢ - اختلف الفقهاء في الحيوانات الأهلية - غير هذه المتقدمة - بين قائل بالحرمة إلا ما خرج بالدليل، وقائل بالحلية إلا ما خرج بالدليل، والصحيح هو القول بالحلية إلا ما خرج بالدليل.
- ٣ - يجوز أكل البقر الوحشي، وكبش الجبل، وهي الضأن والمعز الجبليان؛ والحمار غير الأهلي؛ وكذا الغزلان بأنواعها، وهي الظبي؛ واليحمور، وهي دابة تشبه العنز، وقيل: هو حمار الوحش، بل الأقوى حلية كل حيوان وحشي إلا ما خرج بالدليل.
- ٤ - الأحوط وجوباً عدم أكل شيء من السباع البرية، والمراد منها هنا كل حيوان مفترس يعدو على غيره ويكون له ناب، أمّا العدو والافتراس بلا ناب أو العكس، فلم يثبت تحريمه.
- ٥ - ذكر الكثير من فقهاء الإمامية تحريم المسوخ من الحيوانات، وقد عدّوا منها أنواعاً كثيرة، إلا أنّ الصحيح أنّ تحريم المسوخ مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي، والثابت منها، على وفق هذا الاحتياط، ليس سوى: القرد والفأرة والضبّ والدبّ، وهو حيوانٌ شبيهٌ بالجراد - أو

صغيره - لا يطير لكنّه يقفز قفزاً، والمهْرَجِل، وهو شبيه بالجراد أيضاً، وليس منه. نعم الخنزير من المسوخ حرامٌ بعنوانه وسيأتي الحديث عنه.

٦ - ذهب مشهور فقهاء الإمامية إلى تحريم الأرنب، إلا أنّ الأقوى جوازه، وإن كان الأحوط استحباباً تجنّبهُ.

٧ - ورد في بعض الروايات الخاصّة النهي عن أكل الفيل والدبّ والقرد والهَرّ - الوحشي والأهلي - والضبع والأسد، لكنّه لم يثبت بدليل معتبر، وعليه فما كان من هذه الحيوانات مفترساً يعدو على غير وله ناب، كالأسد والضبع، فهو حرام على الأحوط وجوباً، أو كان من المسوخ مثل القرد، فهو حرامٌ على الأحوط استحباباً وفقاً لما تقدّم، وأمّا غيره فلا دليل على حرمة، بل الأقوى جوازه.

٨ - أفتى جمهور فقهاء الإمامية وبعض فقهاء السنة بحرمة الحشرات، لكنّ الصحيح أنّها حلال ما لم يشمل بعض أنواعها عنوان تحريمي آخر أوّلي أو ثانوي مثل السباع أو الضرر. ومرادي هنا من الحشرات ما هو الأعمّ من التعريف العلمي واللغوي والفقهي، حيث يقصد الفقهاء به صغار دوابّ الأرض أو ما يطير كذلك، وما يأوي إلى جحر في الأرض مثل الحية والعقرب والفأرة والجرذ واليربوع والقنفذ وسامّ أبرص والوزغ والعظاءة واللحكة والصراصر والخنفساء وبنت وردان والديدان والرتيلاء والبرغوث وغير ذلك.

٩ - بناءً على ما تقدّم ولأدلة إضافية، يثبت حليّة الجراد بأنواعه، والأحوط استحباباً تجنّب الدبا والمهرجل والضبّ.

١٠ - الميتة، وهي كلّ حيوان مات حتف أنفه أو مات دون ذبح أو صيد أو نحر، حرامٌ مطلقاً بجميع أجزائه. وكذلك كلّ حيوان ذُبح لغير الله تعالى من آلهة أو مقدّسات دينية استجلاباً لرزقها وخوفاً من غضبها ونحو ذلك. والأحوط وجوباً تجنّب ما ذبح لله وغيره معاً. بل إنّه لو لم يذكر اسم غير الله لكنّه عقد في قلبه أن يذبح الذبيحة للصنم على سبيل المثال، ففي حليّة الذبيحة إشكالٌ شديد.

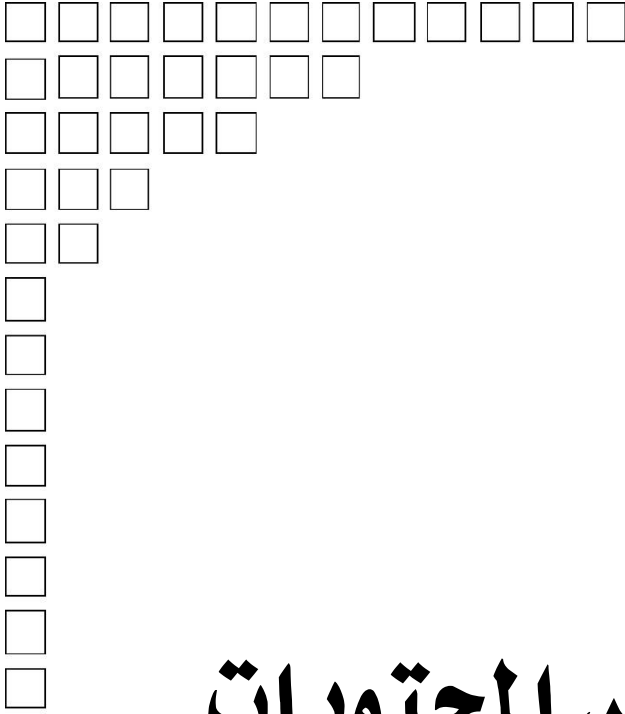
١١ - لحم الخنزير حرام قطعاً، ويلحق به الشحم على الأحوط وجوباً، أمّا سائر أجزائه مثل العظام والغضاريف والحوايا (الأمعاء والجهاز الهضمي)، والجهاز التنفسي، ونحو ذلك، فهو

حلال، وإن كان الأحوط استحباباً تجنّبه.

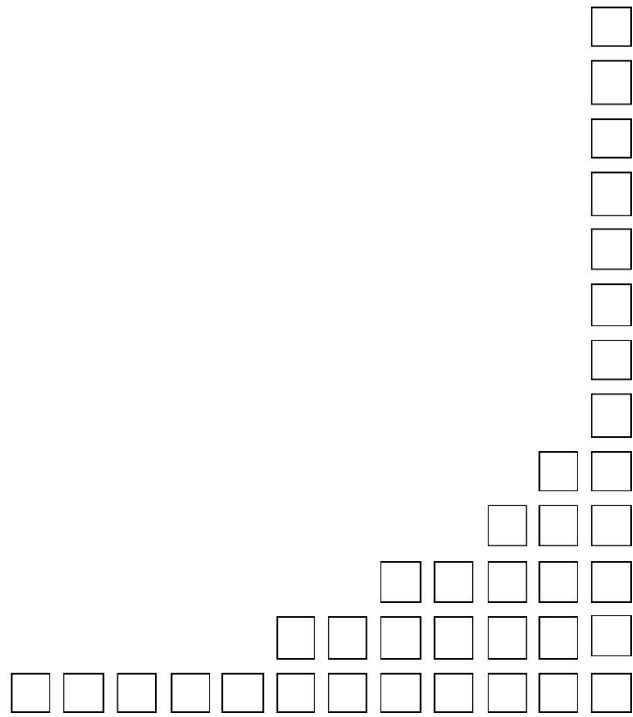
١٢- إنّ جميع محرّمات الأطعمة والأشربة - بما فيها الخمر والمسكرات - يجوز تناولها في حال الاضطرار مطلقاً، مهما كان سبب الاضطرار هذا، نعم التداوي بالخمر في غير حالات الاضطرار الشديد أو مع وجود بديل غير جائز.







# فهرس المحتويات





## المقدمة

- ٩..... تمهيد حول الأطعمة والأشربة في الديانات الإبراهيمية
- ١١..... هل المقارنات الأديانية في الأطعمة والأشربة مفيدة؟
- ١٥..... مرجعية المصلحة في فقه الأطعمة والأشربة
- ١٦..... فقه الأطعمة والأشربة وإشكالية التناقض بين الكتاب والسنة
- ١٧..... دعوة للباحثين في مجال الدراسات الشرعية ومقارنة الأديان
- ١٨..... هذا الكتاب، الفصول والخطوات
- ٢٠..... وختاماً

## الفصل الأول

### الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة

- ٢٥..... تمهيد

## المحور الأول

### الخمر والمسكرات

- ٢٧..... تمهيد
- ٢٧..... أولاً: النصوص القرآنية في الموقف من الخمر والمسكر والسُّكر، استنطاق وتحليل
- ٢٧..... ١ - آية تحريم الخمر واعتباره رجساً من عمل الشيطان
- ٢٩..... إشكالية التعليل في مواجهة إطلاقيه تحريم الخمر، عرض وتعليق
- ٣١..... ٢ - آية النهي عن الصلاة حال السُّكر، مقارنة تحليلية نقدية
- ٣٢..... هل تدلُّ الآية على تجويز السكر وشرب المسكرات؟! أجوبة ومناقشات
- ٣٥..... التصوّر المختار في فهم دلالة هذه الآية الكريمة

- آيتا التيمّم، قراءة وتقويم في فرضيّات تفسيرية..... ٣٨
- ٣- آية التمييز بين السّكر والرّزق الحسن..... ٤٤
- الآية بين الغمز في المسكر والثناء عليه! أوجهٌ وتخرجات..... ٤٤
- امتياز التصوير القرآني للخمر عن تصوير السنّة والتراث المشرّعي..... ٥١
- ٤- آية توصيف الخمر بذات المنافع والإثم..... ٥٢
- مفهوم «الإثم» في اللغة والتداول القرآني..... ٥٣
- التصوير الراجح لدلالة الآية الكريمة..... ٥٨
- نتيجة البحث في الدلالات القرآنية على الموقف المبدي من الخمر والمسكرات..... ٦١
- ثانياً: تحريم الخمر بين التدرّج والنسخ والحسم، قراءة في الصيرورة التاريخية..... ٦٢
- نظرية التحريم المكّي للخمر أو من أوّل البعثة، محاولات ومناقشات..... ٦٢
- أ- التركيب بين النصوص المكّيّة والمدنيّة (محاولة الطباطبائي)، قراءة نقدية..... ٦٢
- ب- مكّيّة آية تحريم الخمر في سورة المائدة، تقويم محاولة إضافية..... ٦٨
- شواهد عكسيّة قرآنيّة نافية للتحريم المكّي للخمر والمسكر..... ٧٠
- ج- المقاربة التاريخية والحديثيّة لتعزيز التحريم المكّي، رصد وتعليق..... ٧٠
- الشواهد التاريخية والحديثيّة المعاكسة لفكرة التحريم المكّي للخمر..... ٧٨
- محاولات لاتخاذ موقف من التعارض القائم بين المعطيات التاريخية والحديثيّة..... ٨١
- نتائج البحث في مسار تحريم الخمر في القرآن الكريم..... ٨٣
- ثالثاً: هويّة الخمر: ما هي؟ وما هو المشروب المحرّم في الشرع القرآني؟..... ٨٤
- ١- مستوى المرجعيّة اللغويّة المعجميّة..... ٨٥
- ٢- مستوى المرجعيّة التاريخيّة..... ٨٩
- ٣- مستوى المرجعيّة الحديثيّة..... ٩٤
- ٣- ١- النصوص الحديثيّة التي تميّز بين الخمر وسائر المسكرات..... ٩٤
- المجموعة الأولى: نصوص تحريم النبيّ للمسكر، وتحريم القرآن للخمر..... ٩٤
- المجموعة الثانية: نصوص عطف النبيذ أو المسكر على الخمر..... ٩٧
- المجموعة الثالثة: نصوص السؤال عن تساوي حكم الخمر والنبيذ..... ٩٨

## فهرس المحتويات.....٤٢١

- ٩٨ ..... مشكلة العنصر الزمني في الدلالة اللغوية في بعض المجموعات الحديثية المتقدمة
- ٩٩ ..... ٣ - ٢ - النصوص الحديثية التي تدمج بين الخمر وسائر المسكرات
- ١٠٠ ..... استنتاجات ومعالجات في ضوء المرجعيات اللغوية والتاريخية والحديثية

### المحور الثاني

#### حرمة الخبائث وحلية الطيبات

- ١٠٥ ..... أولاً: تأسيس قاعدة تحريم الخبائث وتحليل الطيبات
- ١٠٦ ..... القاعدة بين الانحصار بالأكل والشرب والتعميم لسائر أنواع التصرفات
- ١٠٧ ..... ثانياً: معيار الاستخبات، جدلٌ ومناقشات
- ١٠٨ ..... ١ - معيارية عُرف أهل المدن
- ١٠٨ ..... ٢ - معيارية العُرف العربي (محاولة بعض فقهاء السنة والزيدية)
- ١١١ ..... ٣ - معيارية حال الأعمم الأغلب من عرف الناس (محاولة الأردبيلي)
- ١١٢ ..... ٤ - معيارية ما تنفر عنه طباع أكلاً ولمساً ورؤيةً، لا أكلاً فقط (محاولة النراقي)
- ١١٢ ..... ثالثاً: المحاولات التفسيرية للنص القرآني في تحريم الخبائث، مراجعة وتقويم
- ١١٣ ..... أ - الخبائث عنوانٌ استطرقي لتحريم مأكولات بعينها تحريماً ثابتاً، نقد وتفنيد
- ١١٤ ..... ب - الإجمال وعدم إمكان الترجيح (مغنية - الروحاني و..)، وقفة تأمل
- ١١٥ ..... ج - الخبائث توصيفاً للأفعال دون الأعيان (محاولة الخوئي و..)، نقد وتعليق
- ١١٨ ..... د - من تحريم الخبائث إلى كون المحرّم هو الخبيث (محاولة الخميني)
- ١٢٢ ..... خلاصة الموقف من قاعدة تحريم الخبائث وتحليل الطيبات

### المحور الثالث

#### حرمة الأطعمة الخاصة

- ١٢٣ ..... تمهيد في عرض نصوص الأطعمة الخاصة في القرآن الكريم
- ١٢٤ ..... أولاً: الأعيان المحرّمة في النصّ القرآني، فهم وتحليل
- ١٢٥ ..... ١ - الميتة، المفهوم والمعنى والدلالة
- ١٢٦ ..... شواهد تخصّص «الميتة» بما لم يقتل بالطرق المتعارفة (الذبح - الصيد)، دون غير المذكى شرعاً

- ٢ - الدم، بين التحريم المطلق والنهي عن خصوص المسفوح..... ١٣٠
- ٢ - ١ - حكم الدم التابع للحم وأمثاله..... ١٣١
- ٢ - ٢ - حكم الدم غير التابع..... ١٣٦
- ٢ - ٣ - عدم شمول تحريم الدم في القرآن لكل من الكبد والطحال..... ١٣٨
- ٣ - الخنزير، ومدّيات دائرة التحريم..... ١٣٩
- ٣ - ١ - الخنزير بين الاختصاص بالبرّي والتعميم للبحري..... ١٣٩
- ٣ - ٢ - النصّ القرآني بين تحريم الخنزير كلّه وتخصيص الحرمة بلحمه فقط..... ١٤١
- ٣ - ٣ - النصّ القرآني بين تحريم الخنزير الإنسي والخنزير الوحشي..... ١٤٥
- ٣ - ٤ - تحريم الميتة والخنزير بين ما تحلّه الحياة وما لا تحلّه (تعارف أكله وغيره)..... ١٤٥
- ٣ - ٥ - تحليل مفهوم «الرجس» في توصيف الخنزير به..... ١٤٨
- ٣ - ٦ - الخنزير اسمٌ لحيوان أو صفةٌ عارضةٌ على اللحم؟..... ١٤٩
- ٤ - ما أهلّ لغير الله..... ١٥١
- ٤ - ١ - التحريم بين ما أهلّ به لغير الله، ومطلق ما لم يهلّ به لله (الذبح العَلْماني)..... ١٥١
- ٤ - ٢ - بين تقديم خصوص الذبائح للأصنام وتحريم مطلق طعامٍ صنع لغير الله..... ١٥٤
- ٤ - ٣ - ارتباط مفهوم الإهلال باعتقاد الألوهية وعدمه..... ١٥٤
- ٤ - ٤ - الإهلال لله ولغيره معاً، بين التحريم والتحليل..... ١٥٥
- ٤ - ٥ - هل فكرة الإهلال قضيةٌ قلبيةٌ أو لفظيةٌ؟..... ١٥٦
- ٤ - ٦ - تفسير اختلاف الآيات في تركيب الإهلال لغير الله..... ١٥٨
- ٥ - المنخنة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع..... ١٥٩
- ٥ - ١ - العناوين بين التعيّن والمثاليّة..... ١٦٠
- ٥ - ٢ - استثناء التذكية بين العموم والتخصيص، والاتصال والانقطاع..... ١٦١
- ٥ - ٣ - مبرّر دخول التأيّث على العناوين المذكورة..... ١٦٣
- ٦ - ما ذُبح على النصب..... ١٦٤
- ٧ - الاستقسام بالأزلام، المفهوم والارتباط السياقي..... ١٦٦
- ثانياً: القراءة السياقية لآيات تحريم الأئمة الخاصّة..... ١٦٩

## فهرس المحتويات.....٤٢٣

- ١٧١ ..... مبرر السؤال عن الطيبات وإعلان تحليلها «اليوم»!
- ١٧٣ ..... مقارنة افتراضية لترتيب نزول نصوص الأطعمة (افتراض مدنيّة فقه الأطعمة).
- ١٧٥ ..... سورة الأنعام وفقه الأطعمة عند العرب قبل الإسلام.
- ١٧٩ ..... وقفة استطرادية عابرة مع الفقه اليهودي .....
- ١٨٢ ..... ثالثاً: فهم الحصر الوارد في نصوص الأطعمة القرآنية
- ١٨٢ ..... ١ - الحصر التعليقي المؤقت، قراءة نقدية .....
- ١٨٦ ..... ٢ - المبالغة والتعظيم بمثابة فلسفة للحصر (محاولة الراوندي)، نقد وتعليق.....
- ١٨٦ ..... ٣ - فكرة الحصر الإضافي (رأي مشهور)، ملاحظات وتفنيدات.....
- ١٩٢ ..... ٤ - الحصر الحقيقي، الرأي المختار.....

### المحور الرابع

#### طعام البحر، ثماره وحيوانه

- ١٩٥ ..... تمهيد في عرض قاعدة حلية ثمار البحر.....
- ١٩٥ ..... قاعدة حلية ثمار البحر، الإشكاليات والمناقشات.....
- ١٩٦ ..... ١ - تضمّن مفهوم الطعام للحلية (محاولة المرتضى وآخرين)، قراءة نقدية .....
- ١٩٧ ..... ٢ - انصراف «الطعام» لخصوص ما يطعم عادةً (محاولة الراوندي..)، نقد وتعليق.....
- ١٩٨ ..... ٣ - انصراف «الطعام» لنبات البحر دون حيواناته، تحليل ونقد.....
- ٢٠٠ ..... ٤ - قاعدة حلية ثمار البحر والإشكالية السياقية، مناقشات وملاحظات .....
- ٢٠٥ ..... المقارنة المختارة في فهم آية حلية ثمار البحر.....

### المحور الخامس

#### قاعدة الحل أو الإباحة

- ٢٠٩ ..... تمهيد في تعريف قاعدة الحلّ وتمييزها عن البراءة والشبهات الموضوعية.....
- ٢١٠ ..... مستويان لقاعدة الحلّ: الأدنى والأعلى .....
- ٢١٠ ..... أولاً: قاعدة الحلّ بالحدّ الأعلى بوصفها مرجعاً فوقانياً، مستندٌ ومناقشات .....
- ٢١٥ ..... ثانياً: قاعدة الحلّ بالحدّ الأدنى، تأصيل المرجعية القرآنية .....

### المحور السادس

#### الحرمة العارضة في الأطعمة والأشربة

- تمهيد في ألوان ونماذج الحرمة العارضة..... ٢١٧
- قاعدة تحريم الإضرار بالنفس، أهميتها المعاصرة ومستوياتها..... ٢١٨
- المستويات الأربعة لفكرة الإضرار بالنفس..... ٢١٩
- مستندات مبدأ حرمة الإضرار بالنفس..... ٢١٩
- ١ - تحريم قتل الإنسان نفسه، هل حرّم القرآن الانتحار؟!..... ٢٢٠
- ٢ - النصّ القرآني والنهي عن قتل النفس المحترمة..... ٢٢٣
- ٣ - القرآن الكريم والنهي عن إلقاء النفس في التهلكة..... ٢٢٤
- سياق الآية بين الجهاد والحجّ، دلالات ومعطيات..... ٢٢٤
- التهلكة بين الموت وسياق الاستهلاك المالي..... ٢٢٨
- ٤ - القرآن وقاعدة تحريم ما ضرره أكبر من نفعه، نقد قراءة العلامة فضل الله..... ٢٣١
- ٥ - شمول المفهوم القرآني لظلم النفس لظاهرة الإضرار، وقفة نقاش..... ٢٣٥
- ٦ - مرجعية حكم العقل العملي والبناء العقلاني..... ٢٣٧
- ٧ - مرجعية الحديث الشريف في تأصيل قاعدة الإضرار بالنفس..... ٢٤٠
- ٨ - التشريعات الترخيصة والمبنية على الضرر، ودورها في إنشاء قاعدة الإضرار..... ٢٤٤
- المجموعات النصية المتصلة بالموقف من التداوي، نظرة شمولية..... ٢٤٧
- نتيجة البحث في قاعدة الإضرار بالنفس..... ٢٤٩

### المحور السابع

#### الحلية العارضة في الأطعمة والأشربة

- تمهيد..... ٢٥١
- القرآن والترخيص في محرّمات الأطعمة بملاك الاضطراب..... ٢٥٢
- تفسير سكوت القرآن عن الاضطراب للخمر، وانتقاد السنّة الشريفة التداوي بها!..... ٢٥٢
- فلسفة الربط القرآني بين حكم الاضطراب وصفة «الغفور الرحيم» في الله سبحانه..... ٢٥٦
- الباغي والعادي، شرح المفهوم وتحليل المعنى والمراد..... ٢٥٨



## فهرس المحتويات.....٤٢٥

٢٥٨	١ - المستوى القرآني في تشريح دلالات «الباغي والعادي»
٢٥٨	١ - ١ - مفهوم الظلم وتعدي الحدّ
٢٥٩	١ - ٢ - مفهوم الطلب وتعدي الحدّ
٢٦٣	١ - ٣ - العادي والباغي بمثابة «بدل وتفسير» للمضطرّ
٢٦٥	وقفه نقدية مع التمييز في الحكم بين الباغي على الإمام وباغي الصيد والعادي
٢٦٦	٢ - المستوى الحديثي في تحديد مفهوم «الباغي والعادي»
٢٧١	الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة، خلاصات ونتائج

## الفصل الثاني

### الحيوانات

٢٧٧	تمهيد في عرض المشهد الفقهي للأطعمة والأشربة
-----	---

### المحور الأول

#### المرجعية الأولية في حكم الحيوان

(أصالة البراءة أو أصالة عدم التذكية)

٢٨٣	تمهيد
٢٨٤	الحالات الأربع للشكّ في حليّة لحم ما، تحليل وتحقيق
٢٨٤	الصورة الأولى: الشكّ الناتج عن الشكّ في حكم لحم الحيوان في أصل الشرع
٢٨٥	الصورة الثانية: الشكّ الناتج عن الشكّ في قابليّة الحيوان للتذكية
٢٨٦	حقيقة التذكية ومفهومها
٢٨٦	١ - البنية التركيبية في حقيقة التذكية
٢٨٦	١ - ١ - التذكية حقيقة مركّبة من سلسلة أفعال الذابح نفسه، شواهد ومدخلات
٢٨٨	١ - ٢ - التذكية حقيقة مركّبة من الأفعال مع قابليّة المحلّ
٢٨٩	٢ - بساطة حقيقة التذكية، احتمالات متعدّدة في التفسير
٢٨٩	٢ - ١ - التذكية حقيقة بسيطة تكوينية ناتجة عن مسببها الشرعي
٢٩٠	٢ - ٢ - التذكية حقيقة اعتبارية تشريعية مسببة عن الأفعال الشرعية

٢٩١	٢ - ٣ - التذكية عنوان اعتباري بسيط متزع من الأفعال .....
٢٩١	الرأي المختار في حقيقة التذكية، مداخلات ومقاربات .....
٢٩٨	الصورة الثالثة: الشك الناتج عن الشكّ في عروض مانع التذكية .....
٣٠١	الصورة الرابعة: الشكّ الناتج عن الشكّ في أخذ شيء في التذكية .....
٣٠٣	ما تقع عليه التذكية وما لا تقع .....
٣٠٨	نتيجة البحث في أصالة عدم التذكية .....

## المحور الثاني

### الحيوانات البرية

٣٠٩	تمهيد .....
٣٠٩	١ - الحيوانات الأهليّة .....
٣٠٩	١ - ١ - الأنعام الأهليّة، والفرق بين الفقه اليهودي والإسلامي في الجَمَل منها .....
٣١٠	١ - ٢ - الخيل والبغال والحمير .....
٣١٠	١ - ٢ - ١ - المشهد الإمامي في حكم الخيل والبغال والحمير .....
٣١١	الحلّ الراجح في فهم النصوص المتعارضة هنا .....
٣١٤	١ - ٢ - ٢ - حكم الخيل والبغال والحمير في فقه الجمهور .....
٣١٨	٢ - الحيوانات الوحشيّة .....
٣١٨	١ - ٢ - البقر وكبش الجبل والغزلان واليحمير .....
٣٢٠	٢ - ٢ - السباع أو كلّ ذي ناب من الوحش .....
٣٢١	نصوص تحريم السباع، عرضٌ وتحليل وتأمّلات .....
٣٢٥	وقفه نقدية مع صدقية رسالة الإمام الرضا للمأمون العباسي (خبر محض الإسلام) .....
٣٢٧	قراءة تقويمية ونقدية في حديث الأربعمائة المشهور .....
٣٣٠	مشكلة وجود المعارض في تحريم السباع، موقف وتوفيق وحلّ .....
٣٣٣	السبع، تحليلٌ لغوي في الدلالة والمعنى .....
٣٣٩	حكم المسوخ .....
٣٤١	قراءة نقدية في رواية تحريم الطاووس بوصفه من المسوخ .....

## فهرس المحتويات.....٤٢٧

- ٣٤٦ ..... قراءة نقدية في رواية أبي سعيد الخدري حول الكوفة والمسوخ
- ٣٤٩ ..... وقفات تحليلية تأملية في نصوص المسوخ
- ٣٤٩ ..... الوقفة الأولى: القراءة التركيبية للنصوص ونتائجها
- ٣٥٠ ..... مسألة المسوخ بين سخريتين متبادلتين بين السنة والشيعه!
- ٣٥١ ..... الوقفة الثانية: المسوخ وفكرة إرجاع أصل بعض الحيوانات للإنسان!
- ٣٥٤ ..... الوقفة الثالثة: حقيقة المسخ في القرآن، عرض موجز لاتجاهات ثلاثة
- ٣٥٦ ..... نتيجة البحث في حكم المسوخ
- ٣٥٦ ..... ٢-٣- حيوانات خاصة أدرجت في السباع أو المسوخ
- ٣٥٧ ..... ٢-٣-١- الأرنب، المعطيات والأدلة
- ٣٥٧ ..... ٢-٣-١-١- تحريم الأرنب، الأدلة والشواهد
- ٣٥٧ ..... النوع الأول: النصوص الحديثية التحريمية الخاصة المتعرضة لعنوان الأرنب
- ٣٥٧ ..... أ- مجموعة إلحاق الأرنب بالمسوخ أو السباع
- ٣٥٩ ..... ب- نصوص النهي عن الصلاة في وبر الأرنب
- ٣٦٢ ..... ج- ما دل على نجاسة الأرنب
- ٣٦٤ ..... النوع الثاني: إدراج الأرنب ضمن قاعدة تحريمية عامة
- ٣٦٥ ..... ٢-٣-١-٢- حلية الأرنب، الأدلة والمستندات المعارضة
- ٣٦٨ ..... نتيجة البحث في الأرنب
- ٣٦٩ ..... ٢-٣-٢- الفيل والدب والقرد
- ٣٧٠ ..... ٢-٣-٣- الأسد
- ٣٧١ ..... ٢-٣-٤- الضبع
- ٣٧٣ ..... ٢-٣-٥- الهر
- ٣٧٥ ..... نتائج البحث في حكم السباع والمسوخ وملحقاتها
- ٣٧٦ ..... ٣- الحشرات، العنوان والمفهوم والحكم
- ٣٧٧ ..... وجود فكرة تحريم الحشرات في التوراة
- ٣٧٨ ..... المرجعيات الإستدلالية في تحريم الحشرات، عرض ومناقشات نقدية
- ٣٨٢ ..... الفقهاء ومستثنيات تحريم الحشرات

٣٨٣	ملحقات بحث الحشرات.....
٣٨٣	أ- حكم الجراد.....
٣٨٤	ب- حكم الضبّ.....
٣٨٧	٤- وقفة مع حكم الميتة والخنزير والمنخنقة و.. في السنّة الشريفة.....
٣٩٠	هل يمكن بالسنّة الشريفة ونحوها إثبات حرمة غير اللحم من أجزاء الخنزير؟.....
٣٩١	نصوص تطلق التحريم في مختلف أجزاء الخنزير ، رصدٌ وتأمل.....
٣٩٥	نصوص شحم الخنزير وودكّه.....
٣٩٩	نصوص قتل الخنزير وإعدامه، وقفة نقدية.....
٤٠٠	تأملات في مرجعية التذكية، والخبائث، والنجاسة في تحريم الخنزير كلّهُ.....
٤٠٣	مراجعات في توظيف التعليل القرآني بالرجس في تحريم الخنزير كلّهُ.....
٤٠٧	تشكيكات تراثية في حرمة غير اللحم من الخنزير.....
٤٠٩	مؤيّدات للرأي المختار عبر مقارنات مع الفقه اليهودي في الخنزير.....
٤١٠	نتيجة البحث في غير اللحم من الخنزير.....
٤١٣	خلاصة البحث في الحيوانات البريّة.....
٤١٧	فهرس المحتويات.....