

بحر شفاية

حول الذبح بغير الحديد والزبي والجمل ومسائل أخرى

محمد رضا السيستاني

دار التورث العربي
بيروت - لبنان



بجوت فقهية

حول الذبح بغير الجدي والزبي والجمل ومسائل أخرى

حَوَالِ قَهْرِي

حَوْلَ الذَّبْحِ بَغِيرِ الْحَدِيدِ وَالزَّبِي وَالْجَلِّ وَمَسَائِلِ أُخْرَى

مُحَمَّدُ رِضَا السَّيِّدِي

دارُ المَوْضِعِ الْعَرَبِيِّ

بِهْرُوت - لَبْنَانَ

حُقوق الطبعِ محفوظة
الطبعة الثالثة
١٤٣٢ هـ - ٢٠١٢ م



دار المؤرخ العربي

بيروت - بئر العبد - مقابل بنك بيروت والبلاد العربية - بناية مختلطة

تلفاكس: ٥٤١٤٣١ - ٠١ - هاتف: ٥٤٤٨٠٥ - ٠١ - صرّف: ١٢٤ / ٢٤

البريد الإلكتروني: al_mouarekh@hotmail.com

www.al-mouarekh.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على خير خلقه وأفضل بريته محمد وآله
الطيبين الطاهرين.

يتضمن هذا المجلد بحوثاً حول:

- ١ - النبح بغير الحديد.
- ٢ - الزيِّ والتجمل.
- ٣ - التظليل للمُحرم.
- ٤ - الصلاة في مشكوك التذكية.
- ٥ - التكفير في الصلاة.

الذبحُ بغير الحديد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله
الطيبين الطاهرين الغرّ الميامين وبعد:

لما تداول استخدام ما يُسمّى بـ (الإستيل) في صناعة السكاكين
والمدى والشفرات ونحوها من الآلات القاطعة المستخدمة في ذباجة
الحيوانات أثار ذلك سؤالاً فقهياً توجّه به المؤمنون إلى مراجعهم في
التقليد، وهو أنه: هل يجوز الذبح بالإستيل في ضوء الفتوى بعدم جواز
الذبح بغير الحديد في حال الاختيار أو لا؟

وكانت الإجابات مختلفة، فبعض الفقهاء أجاز الذبح به، وبعضهم
منع من ذلك، وتوقف فيه آخرون وألزموا مقلديهم بالاحتياط أو الرجوع
إلى مجتهد آخر مع رعاية الأعم فالأعلم.

وقد دعا ذلك عدداً من الباحثين إلى دراسة هذا الموضوع ومحاولة
إيجاد حلٍّ لمشكلة الذبح بالإستيل ينسجم مع ما تطابقت عليه فتاوى الفقهاء
من عدم جواز الذبح بغير الحديد إلا في حال الضرورة.

ولكن ظهر مؤخراً اتجاه آخر ينكر أساساً اعتبار أن تكون آلة الذبح
من مادة الحديد، ليتفق في ذلك مع الفقه السنّي الذي قيل إنه لا خلاف فيه
- نصاً وفتوى - في عدم خصوصية للحديد في الآلة المستخدمة في الذبح.

وبذلك رام أصحاب هذا الاتجاه حلّ مشكلة الذبح بالإستيل كُبروياً

بعدهما كان يدور الجدل حول حلها صُغروياً من خلال إثبات أن الإستيل من جنس الحديد وأنه يصدق عليه عُرفاً.

وهذا البحث الذي بين يدي القارئ الكريم دراسة تفصيلية عن مختلف جوانب هذا الموضوع في إطار فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في اشتراط أن تكون آلة الذبحة في حال الاختيار من جنس الحديد.

الفصل الثاني: في حكم الذبح بالإستيل بعد البناء على اشتراط أن تكون آلة الذبح من معدن الحديد.

الفصل الثالث: في حكم الحيوان الذي عُلم أو أحتُمَل أن الآلة المستخدمة في ذبحه من جنس الإستيل بناء على عدم جواز الذبح به.

ومن الله تبارك وتعالى أستمدُّ العون وأستلهم السداد وما توفيقي إلا به عليه توكلت وإليه أنيب.

المؤلف

الفصل الأول

في اشتراط أن تكون آلة الذباجة
في حال الاختيار من جنس الحديد

تمهيد

اختلف فقهاء المسلمين في عدّة أمورٍ هل أنها ممّا تُعتبر في تذكية الحيوان بالذبح أو لا؟

(منها): التسمية على الذبيحة، فقيل: هي مُعتبرة على الإطلاق، وقيل: هي مُعتبرة مع الذكر وساقطة مع النسيان - وهذا هو اختيار فقهاء الإمامية - وقيل: هي غير مُعتبرة مطلقاً وإن كانت سُنة مؤكّدة^(١).

و (منها): الاستقبال بالذبيحة إلى القبلة، فقد اعتبره بعض الفقهاء - ومنهم الإمامية - ولم يعتبره الآخرون^(٢).

و (منها): إسلام الذابح، فإن جمعاً اعتبروه، وجمعاً آخرين - ومنهم بعض الإمامية - أجازوا ذبائح أهل الكتاب^(٣).

و (منها): قطع الأوداج الأربعة، فقد اعتبرته جماعة - وهو المشهور بين الإمامية - واكتفى الآخرون بقطع ثلاثة أوداج أو ودجين أو ودج واحد^(٤).

ومما وقع الخلاف فيه بين فقهاء الفريقين هو اشتراط أن تكون آلة الذبح في حال الاختيار من جنس الحديد، بعد اتفاقهم على جواز الذبح

(١) لاحظ بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦٣، جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٩٤.

(٢) لاحظ بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦٤، جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٩٢.

(٣) لاحظ بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦٥، جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٧٦.

(٤) لاحظ بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦١، جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٨٩.

بغير الحديد - مطلقاً أو في الجملة - في حال الضرورة.

وينبغي أولاً استعراض موقف فقهاء أهل السنة في هذه المسألة، والتثبت في ما زُعم من اتفاقهم على جواز الذبح بغير الحديد اختياراً، ثم التحقق من مدى مطابقة هذا الموقف للنصوص المروية من طرقهم عن النبي ﷺ، فإن ذلك يُساهم في تجلية البحث ويُلقي الضوء على أنموذج من المحاولات المبذولة للتوفيق بين الفقهاء الإمامي والسني.

موقف فقهاء أهل السنة من الذبح بغير الحديد

(أ) قال السمرقندي الحنفي (ت ٥٣٩هـ): أما ما يُدعى به وهو الآلة فعلى ضربين: آلة تقطع وآلة تفسخ، فالآلة التي تقطع على ضربين حادة وكليلة، فالحادة يجوز الذبح بها حديداً كانت أو غير حديد من غير كراهة، والكليلة التي تقطع يجوز الذبح بها مع الكراهة حديداً كانت أو غير حديد، وأصله قوله ﷺ: «كلّ ما أنهر الدّم وأفرى الأوداج فهو ذكاة».

وقال أصحابنا: إذا ذُبح بظفرٍ منزوع أو بسنّ منزوع جاز مع الكراهة، وقال الشافعي: لا يجوز.

وأما الآلة التي تفسخ فهو نحو الظفر القائم والسن القائم إذا ذُبح به لا يحل^(١).

(ب) وقال ابن رشد المالكي (ت ٥٩٥هـ): أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم وفري الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب أن التذكية به جائزة، واختلفوا في ثلاثة: في السنّ والظفر والعظم^(٢).

(ج) وقال القرطبي المالكي (ت ٦٧١هـ): واختلف العلماء فيما يقع به الذكاة، فالذي عليه الجمهور من العلماء أن كلّ ما أفرى الأوداج وأنهر

(١) تحفة الفقهاء ج ٣ ص ٩٩ - ٩٨، ولاحظ بدايع الصنائع ج ٦ ص ٢٧٦٨.

(٢) بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦٢.

الدم فهو من آلات الذكاة ما خلا السنّ والعظم، وعلى هذا تواترت الآثار وقال به فقهاء الأمصار. ثم حكى الخلاف في السن والعظم عن إبراهيم والحسن والليث بن سعد والشافعي^(١).

(د) وقال النووي الشافعي (ت ٦٧٦هـ): قال الشافعي والأصحاب: لا تحصل الذكاة بالظفر والسن ولا بسائر العظام وتحصل بما سوى ذلك من جميع المحددات سواء أكانت من الحديد كالسيف والسكين والسهم والرمح أو من الرصاص أو النحاس أو الذهب أو الفضة أو الخشب المحدد أو القصب أو الزجاج أو الحجر أو غيرها ولا خلاف في كل هذا عندنا.

ثم قال: ذكرنا أن مذهبنا حصول الذكاة بكل محدّد إلا الظفر والسن وسائر العظام وبه قال النخعي والحسن بن صالح والليث وفقهاء الحديث وأحمد وإسحاق وأبو داود وأبو ثور وداود والجماهير وهو رواية عن مالك، وقال أبو حنيفة وصاحبه: لا يجوز الذبح بالظفر والعظم المتصلين ويجوز بالمنفصلين، وهو رواية عن مالك. ثم حكى بعض الآراء الأخرى في الذكاة بالسن والعظم والظفر^(٢).

(هـ) وقال ابن قدامة الحنبلي (ت ٦٢٠هـ): وأما الآلة فلها شرطان: أحدهما: أن تكون محددة تقطع أو تخرق بحدّها لا بثقلها، والثاني: أن لا تكون سناً ولا ظفراً، فإذا اجتمع هذان الشرطان في شيء حلّ الذبح به سواء أكان حديداً أو حجراً أو ليطة أو خشباً... وبهذا قال الشافعي وإسحاق وأبو ثور، ونحوه قول مالك وعمرو بن دينار، وبه قال أبو حنيفة إلا في السن والظفر، قال: إذا كانا متصلين لم يجز الذبح بهما وإن كانا منفصلين جاز^(٣).

(و) وقال المهدي الزيدي (ت ٨٤٠هـ): ويجزي كلّ ذي حدّ من حديد

(١) انجم لأحكام القرآن ج ٦ ص ٥٣.

(٢) المجموع في شرح المذهب ج ٩ ص ٨١ - ٨٢.

(٣) المغني والشرح الكبير ج ١١ ص ٤٣.

أو حجر أو شظاظ أو ليطة وهي القصب الحادّ إلا السن والعظم، ثم حكى خلاف بعض الفقهاء في الأخيرين^(١).

(ز) وقال ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ): والتذكية من الذبح والنحر والطعن والضرب جائزة بكل شيء إذا قطع قطعة السكين أو نفذ نفوذ الرمح، سواء في ذلك كلّه العود المحدّد والحجر الحاد والقصب الحاد وكلّ شيء حاشا آلة أخذت بغير حق وحاشا السن والظفر وعظم الخنزير وعظم الحمار الأهلي. ثم ذكر خلاف عدد من الفقهاء في الموارد المستثناة^(٢).

هذه نصوص مستلّة من أهم المصادر الفقهية لدى إخواننا أهل السنة ومن يتبع فقههم كالزيدية؛ ونظيرها نصوص أخرى كثيرة، وهي ما بين مصرّح وظاهر في اتفاقهم - خلفاً عن سلف - على جواز الذبح بغير الحديد اختياراً، حتى كأنّه لم يذهب أحد إلى خلاف ذلك ولا يوجد قائل بلزوم تقديم الحديد على غيره مع الإمكان.

نعم، قال الشافعي في كتاب الأم: أحبّ الذكاة بالحديد^(٣)، وذكر ابن رشد أنه لا يختلف المذهب - ويقصد المذهب المالكي - في أنه يكره غير الحديد من المحددات مع وجود الحديد^(٤).

ولكن على الرغم من ذلك يمكن أن يدعى وجود بعض الخلاف عند أهل السنة في الاجتزاء بالذبح بغير الحديد مع توقّر الحديد، فإنه يوجد في ثنايا كتبهم ومصادرهم ما يظهر منه مخالفة بعض الصحابة والتابعين والفقهاء للرأي المشهور في ذلك؛ وذهابهم إلى أن جواز الذبح بغير الحديد يختصّ بما إذا مسّت إليه الحاجة واقتضته الضرورة، ومن هؤلاء:

(١) البحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٦.

(٢) المحلّى ج ٧ ص ٤٥٠.

(٣) الأم ج ٢ ص ٢٣٦.

(٤) بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦٣.

١ - عمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ):

فقد روى عبد الرزاق الصنعاني في المصنّف بإسناده عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن ابن الخطاب أنه قال: لا ذكاة إلا في الأسل^(١).
والأسل في اللغة الرماح الطوال، ولكن يبدو أنه أُريد به في النص المذكور مطلق الآلات المصنوعة من الحديد، نظير ما ذكره ثعلب بقوله: (وفي الحديث: «يذكيها بالأسل أي يذبحها بالحديد»)^(٢).

وروي عن علي عليه السلام أنه قال: «لا قود إلا بالأسل»، وقد فسّره الزمخشري بكل حديد رهيف من سنان وسيف وسكين^(٣) وقال ابن الأثير: هو كل ما أرق من الحديد وحُدّد من سيف وسكين وسنان^(٤).

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُنسب إلى الخليفة الثاني عدم تجويزه الذبح بغير الحديد من العود والقصبّة والحجارة ونحوها وعلى الأقل في حال الاختيار وعدم اقتضاء الضرورة له.

٢ - سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ):

فقد روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أنه كان يقول: ما ذُبح به إذا بضع فلا بأس به إذا اضطررت إليه^(٥)، ورواه عبد الرزاق في المصنّف أيضاً ولفظه هكذا: (كل شيء بضع فأذبح فيه إذا اضطررت إليه)^(٦).

(١) المصنّف للصنعاني ج ٤ ص ٤٩٨، ورجال السنن هم عبد الرزاق عن ابن التيمي وهو أيوب بن سليمان بن بلال عن أبيه عن العلاء بن عبد الرحمن عن مطرف، وكلهم ثقات عند أعلام رجالتي الجمهور (لاحظ تراجمهم في تهذيب التهذيب: ج ٦ ص ٣١١ وج ٤ ص ١٧٥ وج ٨ ص ١٨٦ وج ١٠ ص ١٧٣).

(٢) مجالس ثعلب ج ١ ص ٨٣.

(٣) الفائق في غريب الحديث ج ١ ص ٤٣.

(٤) النهاية في غريب الحديث ج ١ ص ٤٩.

(٥) الموطأ ج ١ ص ٢٧٥.

(٦) المصنّف للصنعاني ج ٤ ص ٤٩٨.

وقد حمل الباجي كلامه هذا على المحدد من غير الحديد كالحجر والقصب بدليل قوله: (إذا اضطرت إليه) فإن مُحدد الحديد كالسكين هو الذي يُذبح به في حال الاختيار^(١).

وما ذكره صحيح^(٢)، إلا أنه أضاف: إن اشتراط الضرورة في الذبح بغير مُحدد الحديد ليس تقييداً، وإنما هو إخبار عن المعتاد من أحوال الناس فإنه لا يكاد يُستعمل شيء من ذلك إلا عند عدم الحديد^(٣).

وربما يؤيد ما ذكره أخيراً بما رواه القرطبي مرسلًا عن ابن المسيب أنه قال: (ما ذبح بالليطة والشطير والظئر فهو حلّ ذكي)^(٤) بدعوى أنه يدلّ على أنه لو ذُبح بما كان مُحددًا من غير الحديد كالفلقة من القصب والخشب... حلتّ الذبيحة ولو مع وجود سكين أو نحوها من محدد الحديد^(٥).

(أقول): كلام ابن المسيب المحكي في الموطأ والمصنّف ظاهر بمقتضى مفهوم الشرط في عدم جواز الذبح بمثل العود والقصبه إلا في حال الاضطرار، فحمّله على أنه إخبار عمّا هو المعتاد لدى الناس تأويل لا يُصار إليه من دون قرينة واضحة.

(١) لاحظ المنتقى في شرح الموطأ ج ٣ ص ١١٤.

(٢) ويوافقه ما ورد في شرح الموطأ للزرقاني ج ٣ ص ٨٣، ولكن جاء في هامش الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني ص ٢٨٤ أن قول ابن المسيب (إذا اضطرت إليه) محمول على ذكاة الاضطرار فإن ذكاة الاختيار هو قطع الأوداج وذكاة الضرورة جرح في البدن أينما كان وهو لا يحلّ عند القدرة على ذكاة الاختيار بل حالة عدم القدرة عليه، فمعنى قوله: (ما ذبح به) أن ما يذبح به إذا قطع موضعاً من مواضع الحيوان فلا بأس به إذا اضطّر إليه وإن لم يضطر إليه لا يجوز ذلك إنتهى. ولكن هذا بعيد عن ظاهر العبارة بل هو غير مناسب للفظ الرواية بحسب نقل الصنعاني في المصنّف فلاحظ.

(٣) لاحظ المنتقى في شرح الموطأ ج ٣ ص ١١٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ٥٣.

(٥) فقه الإمام سعيد بن المسيب ج ٢ ص ٣٣٨.

وعلى هذا الأساس فمقتضى الصناعة حمل كلامه الآخر - الذي حكاه القرطبي - على صورة الاضطرار حملاً للمطلق على المقيد^(١)، فيكون محصلهما عدم جواز الذبح بالعود وشبهه إلا اضطراراً، وهذا خلاف القول المشهور لدى الجمهور.

٣ - مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ):

فقد ذكر في كتابه الموطأ - برواية يحيى بن يحيى - تحت عنوان (ما يجوز من الذكاة على حال الضرورة)، بعض الروايات الدالة على جواز الذبح بالعود والحجر ونحوهما مع فقد الحديدية وآخرها ما تقدم نقله آنفاً عن سعيد بن المسيب من جواز الذبح بكل ما يقطع عند الاضطرار إليه^(٢).

فيظهر منه أيضاً عدم جواز الذبح بمثل العود والقصبه والحجارة إلا في حال الضرورة، ويناسبه ما حكاه سحنون في المدونة قال: قلت لعبد الرحمن بن القاسم: أرأيت الرجل يذبح بالعرشدة أو بالعود أو بالحجر أو بالعظم ومعه السكين أيجوز ذلك؟ قال: قال مالك: إذا احتاج الرجل إلى الحجر والعظم والعود وما سواه من هذه الأشياء فذبح بها إن ذلك يُجزئه^(٣).

فإن تعليق الاجتزاء بالذبح بالمذكورات على اقتضاء الحاجة له ظاهر في عدم الاجتزاء به مع عدم الحاجة إليه من جهة توفر مثل السكين والمدية والسيف ونحوها من الحديد.

ولكن حكى الباجي عن ابن كنانة عن مالك أنه قال: الشفرة أحب إليّ إذا وجدت فإذا دُبح مع وجود الشفرة جاز^(٤).

(١) يأتي نظير هذا الحمل في الجمع بين النصوص المروية من طرق الإمامية مع الإشكال عليه ببعض الوجوه والجواب عن الإشكال فلاحظ ص ٥٦.

(٢) الموطأ ج ١ ص ٢٧٥.

(٣) المدونة الكبرى ج ٣ ص ٦٥.

(٤) المنتقى في شرح الموطأ ج ٣ ص ١١٤، وجاء في الموطأ برواية ابن زياد ص ١٣٨ =

إلا أن المقرر عند المالكية أنه متى تعارض النقل عن مالك في مسألة تُقدّم المدونة التي هي رواية سحنون عن ابن قاسم عن مالك على غيرها .

قال ابن رشد الأندلسي: هي - أي المدونة - أصل علم المالكيين وهي مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك^(١)، وقال أبو الحسن الطبخي: وقول ابن القاسم فيها - أي المدونة - أولى من قول غيره فيها لأنه أعلم بمذهب مالك^(٢).

فالنتيجة أن الأرجح من مذهب مالك هو عدم الاجتزاء بالذبح بغير الحديد إلا عند الحاجة إليه .

هذا ما تيسر لي الاطلاع عليه من كلمات جمع من الصحابة والتابعين والفقهاء مما يُستظهر منها عدم موافقتهم لجمهور أهل السنة في جواز الذبح بغير الحديد اختياراً، ولعل المتتبع يعثر على غير هؤلاء أيضاً ممن خالفوا الجمهور في هذه المسألة.

مستند الجمهور في جواز الذبح بغير الحديد اختياراً

استند جمهور أهل السنة في الاجتزاء بالذبح بغير الحديد ولو في حال الاختيار إلى جملة من النصوص المروية من طرقهم عن النبي ﷺ وهي:

١ - حديث رافع بن خديج عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنهر الدم وذُكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن ستاً أو ظفراً» .

استدل به القرطبي في تفسيره وابن قدامة في المغني وغيرهما^(٣).

= أن مالكا عقب على كلام ابن المسيب بقوله: (فكل شيء بُضِع فلا بأس به من فخارة أو غيرها) ولا يبعد أن يكون مقصوده خصوص صورة الاضطرار كما هو مورد كلام ابن المسيب .

(١) الإمام مالك لأبي زهرة ص ٢٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٤ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ٥٣، المغني والشرح الكبير ج ١١ ص ٤٣ .

ولكن لهذا الحديث صدر مروى في صحيح البخاري ومسلم وفي مصادر أخرى يوضح أن مورده خصوص حالة الاحتياج إلى الذبح بغير الحديد:

ففي صحيح البخاري أن رافع بن خديج قال للنبي ﷺ: إنا لندرجو أو نخاف أن نلقى العدو غدأ وليس معنا مدى أفندبح بالقصب؟ فقال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه...»، وفي لفظ آخر أنه قال: يا رسول الله إنا نكون في المغازي والأسفار فنريد أن نذبح فلا تكون مدى قال: «أرن، ما نهر أو أنهر الدم...»^(١).

وعلق ابن حجر على اللفظ الأول بأن وجه الحصر في المدية والقصب ونحوه مع إمكان ما في معنى المدية وهو السيف هو أنهم كرهوا أن يذبحوا بسيفهم لئلا يضر ذلك بحدها والحاجة ماسة له^(٢).

(إن قيل): إن ورود قوله ﷺ «ما أنهر الدم...» في مورد فقد الحديد أو وجود بعض الموانع من استخدامه لا يقتضي اختصاصه بهذا المورد، فإن المورد لا يقيد الوارد كما ذكروا ذلك في علم الأصول، ومن هنا اعترضوا على من جعل وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب من موانع الأخذ بالإطلاق بأن لازم ذلك عدم الأخذ بالمطلقات الواردة في أجوبة السائلين عن موارد خاصة، فإن مورد السؤال هو القدر المتيقن المراد من اللفظ المطلق مع أنه لا سبيل إلى الالتزام بذلك ولم يلتزم به أحد^(٣).

والحاصل أن ورود المطلق في مورد معين كما في مفروض البحث لا يمنع من الأخذ بإطلاقه بالنسبة إلى سائر الموارد.

(فالجواب): إن هذا إنما يتم لو لم يكن الوارد مشتملاً على ما

(١) صحيح البخاري ج ٧ ص ١١٨ - ١٢٧، صحيح مسلم ج ٦ ص ٧٨.

(٢) فتح الباري ج ٩ ص ٥٤١.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٦٥.

يصلح بمفهومه الإفرادي أو التركيبي أن يكون معتمد المتكلم في بيان اختصاص الحكم بال مورد من دون أن يخرج بذلك عن طريق المحاوراة، وأما مع اشتغال الوارد على ما يكون صالحاً لذلك فلا ينعقد له الظهور في الإطلاق لاحتفائه بما يصلح للقرينية الذي هو من موانع انعقاد الإطلاق كما أوضح في علم الأصول.

وحيث أن قوله ﷺ: «ما أنهر الدم... فكلوا...» يتضمن توجيه الخطاب في الحكم المذكور إلى الجماعة الذين فرض في السؤال احتياجهم إلى الذبح من دون أن يتيسر لهم ذلك بالحديد - وهذا مما يصلح أن يتكل عليه ﷺ في بيان اختصاص الحكم بحالة فقد الحديد لو كان مختصاً به في الواقع - لم ينعقد لكلامه ﷺ ظهور في الإطلاق من هذه الجهة لاحتفائه بما يصلح للقرينية.

فالتيجة أن هذا الحديث - الذي هو عمدة مستند الجمهور - لا يصلح دليلاً لهم على جواز الذبح بغير الحديد في حال الاختيار.

٢ - حديث عدي بن حاتم أنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن الصيد أصيده قال: «أنهروا الدم بما شئتم واذكروا اسم الله عليه»^(١).

وفي لفظ آخر أنه قال: رأيت يا رسول الله إن صاد أحدنا صيداً وليس معه سكين فذبحه بشق العصا أو بالمروة أيحل ذلك؟ فقال: «أنهر الدم بما شئت وكُل»^(٢).

واستدل به السرخسي والقاساني وابن قدامة وغيرهم^(٣).

قال ابن حزم: هذا خبر ساقط لأنه عن (سمك بن حرب) وهو يقبل التلقين عن (مري بن قطري) وهو مجهول^(٤).

(١) المصنّف للصنعاني ج ٤ ص ٤٩٦.

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ٢.

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ٢. بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢٧٦٨. المغني ج ١١ ص ٤٣.

(٤) المحلى ج ٧ ص ٤٥٢.

(أقول): ويُضاف إلى ذلك أن دلالة باللفظ الثاني المذكور على جواز الذبح بمثل المروة وشقّ العصا اختياراً ليست بذاك الوضوح، بل إن له لفظاً ثالثاً غير ظاهر في ذلك أصلاً، وهو ما رواه أحمد بن حنبل بإسناده عن عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله إننا نصيد الصيد فلا نجد سكيناً إلا الظرار وشقّة العصا فقال رسول الله ﷺ: «أمر الدم بما شئت واذكر اسم الله»^(١).

فإن قوله ﷺ: «أمر الدم بما شئت» مخاطباً به السائل الذي فرض أنه ممن يصيد الصيد ولا يجد السكين لذبحه إن لم يكن ظاهراً في بيان حكمه في هذا الحال خاصة فلا أقل من احتفائه بما يصلح للقرينية المانع من انعقاد ظهور له في الإطلاق - بالتقريب المتقدم في الحديث الأول - فلا يُستفاد منه إذا جواز الذبح بغير الحديد في حال الاختيار، وهذا بخلاف اللفظ الثاني للحديث فإنه قد يُستظهر منه أن قوله ﷺ: «أنهر الدم بما شئت» بيان للضابطة الكلية للذبح المبيح للأكل مع الإعراض عن بيان حكم مورد السؤال بخصوصه، فلا يتلثم به ظهور الجواب في الإطلاق فتدبر.

٣ - حديث ابن كعب بن مالك عن أبيه أن امرأة ذبحت شاةً بحجرٍ فسئل النبي ﷺ عن ذلك فأمر بأكلها.
استدلّ به القاساني وغيره^(٢).

ولكنه صورة مختصرة لرواية أخرى أوردها البخاري وغيره بإسنادهم عن ابن كعب بن مالك أن أباه أخبره أن جارية لهم كانت ترعى غنماً بسلع فأبصرت بشاةٍ من غنمها موتاً فكسرت حجارةً فذبحتها، فقال لأهله: لا تأكلوا حتى آتي النبي فأسأله، أو حتى أرسل إليه من يسأله، فأتى النبي أو بعث إليه فأمر النبي بأكلها^(٣).

(١) مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ٢٥٦.

(٢) بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢٧٦٨.

(٣) صحيح البخاري ج ٧ ص ١١٩.

ولا يُستفاد من هذا الحديث جواز الذبح بالحجر اختياراً، لأن الظاهر أن مورده حالة فقد الحديد - كما سيأتي مثله في قضايا أخرى - بل يكفي الشك في ذلك لأنها تحكي قضية في واقعة فليس لها إطلاق لِيُتمسك به في تجويز الذبح بالحجر في حال الاختيار.

٤ - حديث أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: «ما فرى الأوداج فكلوا ما لم يكن رضّ نابٍ أو نخر ظفر»^(١).

ولفظ الحديث في المحلّي هكذا: إن رسول الله ﷺ سأله امرأة ذبحت شاة فقال لها: «أفريت الأوداج؟» قالت: نعم، قال: «كلي ما أفرى الأوداج ما لم يكن قرض سنّ أو حرّ ظفر»^(٢).

وهذا الخبر لا بأس بدلالته، لكنّه مخدوش سنداً، قال ابن حزم: هذا خبر في نهاية السقوط لأنه من رواية (يحيى بن أيوب) وقد شهد عليه مالك بن أنس بالكذب... ثم (عبيد الله بن زحر) وهو ضعيف ضعفه يحيى وغيره، ثم (القاسم بن أبي عبد الرحمن) وهو ضعيف جداً فبطل كله^(٣).

٥ - حديث حذيفة رفعه: «اذبحوا بكلّ شيء فرى الأوداج ما خلا السنّ والظفر».

وهذا الخبر تام الدلالة ولكنّه ضعيف السند أيضاً، قال ابن حجر: أورده الطبراني في الأوسط وفي سننه عبد الله بن خراش مختلف فيه^(٤).

(أقول): في تهذيب التهذيب: قال أبو زرعة: ليس بشيء ضعيف وقال أبو حاتم: منكر الحديث، ذاهب الحديث، ضعيف الحديث، وقال الساجي: ضعيف الحديث جداً ليس بشيء كان يضع الحديث، وقال

(١) بداية المجتهد ج ١ ص ٣٦١.

(٢) المحلّي ج ٧ ص ٤٤٠.

(٣) المحلّي ج ٧ ص ٤٤٠.

(٤) فتح الباري ج ٩ ص ٥٤٤.

النسائي: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف... ومع ذلك ذكره ابن حبان في الثقات وقال: ربّما أخطأ! (١).

٦ - حديث زيد بن ثابت أن ذنباً نيب في شاة فذبحوها بمروة فرخص لهم رسول الله ﷺ في أكلها (٢).

وهذا الحديث مخدوش السند والدلالة، أما السند فلاشماله على حاضر بن المهاجر الباهلي فإنه مُختلف فيه، قال ابن حجر: قال أبو حازم: مجهول ولكن ذكره ابن حبان في الثقات (٣).

وأما الدلالة فلأنه يحكي قضية في واقعة معينة لا تُعرف ملابساتها، ولعلها كانت من موارد فقد الحديد كما يأتي في قضايا أخرى، ولا إطلاق له ليتمسك به في جواز الذبح بالمروة مع توفر الحديد.

٧ - حديث يحيى بن أبي كثير أن سفينة مولى النبي ﷺ أشاط دم جزور بجذل فأمره النبي ﷺ بأكلها (٤).

وهذا الحديث ضعيف السند والدلالة أيضاً، أما السند فلأنه من مراسيل يحيى بن أبي كثير، وقد قال يحيى بن سعيد: إن مراسلاته مثل الريح! (٥).

وأما الدلالة فلأنه يحكي قضية في واقعة ولا إطلاق له ليستدل به كما مرّ في سابقه.

٨ - حديث عطاء بن يسار أن غلاماً من الأنصار من بني حارثة كان يرعى لقحة بأحد فأتاها الموت، وليس معه حديدة يذكيها، فأخذ وتدأ من

(١) تهذيب التهذيب ج ٥ ص ١٩٨.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ٥ ص ١٨٤.

(٣) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٨٦.

(٤) المصنف للصنعاني ج ٤ ص ٤٩٧.

(٥) تهذيب التهذيب ج ١١ ص ٢٦٩.

عيدان فنحراها به، فأمره النبي ﷺ بأكلها^(١).

وقد استدلّ به ابن قدامة وغيره^(٢)، ولكن مورده حالة فقد الحديد مصرّحاً بذلك في متنه فكيف يصلح للاستدلال به على جواز الذبح بغير الحديد مع توقّره؟!.

٩ - حديث محمد بن صفوان أنه صاد أرنبيين فلم يجد حديدة يذبحهما بها فذبحهما بمروءة فأتى رسول الله ﷺ فأمره بأكلها^(٣).

وهذا الحديث يُماثل الخبر السابق في أن مورده صورة فقد الحديد فلا يدلّ على جواز الذبح بالمروءة في غير هذه الصورة.

١٠ - حديث أبي إدريس قال: دخلت على النبي ﷺ فأتني بعصافير فذبحت بليطة.

ذكره ابن منظور في اللسان^(٤)، والظاهر أنه اقتبسه من نهاية ابن الأثير - الذي أخذه بدوره من كتاب أبي موسى الأصفهاني - ولكن الموجود في النهاية هكذا (... دخلت على أنس فأتي...^(٥)) فلم يثبت كون الرواية مأثورة عن النبي ﷺ ليؤخذ بها، مع أنها تحكي قضية في واقعة ولعلّ ذبح العصافير بالليطة كان من أجل فقد الحديد كما مرّ في نظائره.

هذه هي الأحاديث التي استند إليها الجمهور - أو يمكن أن يستندوا إليها - في تجويز الذبح بغير الحديد اختياراً، وقد تبين بما تقدّم أنه ليس فيها ما يصلح للاستدلال به لهذا المدعى، فإنها بين ما هو مخدوش السند

(١) المصنّف للصنعاني ج ٤ ص ٤٩٧.

(٢) المغني والشرح الكبير ج ١١ ص ٤٣.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٤٧١، وهذا الحديث يدلّ على حلية لحم الأرنب، ومن رواه الشعبي (عامر بن شرحبيل) وهو ثقة عند الجمهور ولكن للإمامية فيه رأي آخر، لاحظ البيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي قدس سره ص ٥٣٤.

(٤) لسان العرب ج ٧ ص ٣٩٧.

(٥) النهاية في غريب الحديث ج ٣ ص ٢٨٦.

- حتى وفق موازينهم في الجرح والتعديل - وما هو ضعيف الدلالة لوروده مورد فقد الحديد، أو كون المحكي فيه قضية في واقعة خاصة لا إطلاق لها ليشمل حالة تيسر الذبح بالحديد.

ولعلّ هذا هو الوجه في ذهاب بعض فقهاءهم كسعيد بن المسيّب ومالك بن أنس إلى جواز الذبح بمثل العود والحجارة الحادة في حال الاضطرار خاصة على ما مرّ.

وبذلك يتبيّن أن ما جرى عليه بعض الباحثين من محاولة تأويل روايات الإمامية - الظاهرة في عدم جواز الذبح بغير الحديد اختياراً كما سيأتي - استناداً إلى نصوص العامة بدعوى دلالتها على عدم الفرق بين الحديد وغيره بعيد عن الصواب تماماً، فإن هاتيك النصوص قاصرة الدلالة على ذلك في حدّ أنفسها فكيف تصلح أن تكون قرينة على تأويل رواياتنا؟! بل الأجدر أن يُعكس الأمر فتُجعل رواياتنا حاکمة على روايات العامة وقرينة موضحة لمواردها وما هو المقصود منها.

موقف فقهاء الإمامية من الذبح بغير الحديد اختياراً

وأورد فيما يلي نصوصاً مما وصل إلينا من كلماتهم:

١ - قال الشيخ المفيد قده (ت٤١٣هـ): ولا يؤكل الصيد المقتول بالحجارة والخشب، ومن لم يجد حديداً يذكّي به ووجد زجاجة تفري اللحم أو ليطّة من قصب لها حدّ كحدّ السكين ذكّي بها، ولا يُذكّي بذلك إلا عند فقد الحديد^(١).

وحكاه الشيخ (قده) في التهذيب وأقرّه عليه^(٢).

٢ - قال أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧هـ): والذكاة بالحديد مع إمكانه

(١) المقنعة ص ٥٧٨.

(٢) تهذيب الأحكام ج ٩ ص ٥٠.

وبما يقوم مقامه في النحر وفري الأوداج عند تعذره^(١).

٣ - قال الشيخ الطوسي قده (ت ٤٦٠هـ): ولا يجوز الذباجة إلا بالحديد، فإن لم توجد حديدة وخيف فوت الذبيحة أو اضطرَّ إلى ذباحتها جاز أن يُذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبة أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف^(٢).

٤ - وقال أيضاً: كلّ محدّد يتأتى الذبح به يُنظر فيه، فإن كان من حديد أو صفرٍ أو خشبٍ أو ليطةٍ وهو القصب أو مرويةٍ وهي الحجارة الحادة حلّت الذكاة بكلّ هذا، إلا ما كان من سنٍّ أو ظفرٍ فإنه لا يحلّ الذكاة بواحدٍ منهما، فإن خالف وفعل به لم يحلّ أكلها سواء كان متصلاً أو منفصلاً، وقال بعضهم في السنّ والظفر المنفصلين إن خالف وفعل حلّ أكله وإن كان متصلاً لم يحلّ، والأول مذهبنا غير أنه لا يجوز عندنا أن يُعدّل من الحديد إلى غيره مع القدرة عليه^(٣).

٥ - قال القاضي ابن البراج (ت ٤٨١هـ): والذباجة لا تجوز إلا بالحديد، فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيءٍ له حدة مثل الزجاج والحجر الحاد أو القصب، والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك^(٤).

٦ - قال السيد ابن زهرة (ت ٥٨٥هـ): ولا تكون الذكاة صحيحةً مبيحةً للأكل إلا بقطع الحلقوم والودجين على الوجه الذي قدّمناه مع التمكن من ذلك بالحديد أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقد من زجاج أو حجرٍ أو قصب، مع كون المُذكي مسلماً مع التسمية واستقبال القبلة بدليل ما قدّمناه^(٥).

(١) الكافي ص ٧٤.

(٢) النهاية ص ٥٨٣.

(٣) المبسوط ج ٦ ص ٢٦٣.

(٤) المهذب ج ٢ ص ٤٣٩.

(٥) الغنية (المطبوعة ضمن الجوامع الفقهية) ص ٦١٨.

٧ - قال ابن حمزة (ت ق٦هـ): والذبح يجب أن يكون حالة الاختيار بالحديدة، ويجوز حالة الضرورة بما يفري الأوداج من الليطة والمروة والخشبة^(١).

٨ - قال الكيدري (ت ق٦هـ): ولا تكون الذكاة صحيحة مبيحة للأكل إلا بقطع الحلقوم والودجين مع التمكن من ذلك بالحديد أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقدته من زجاج أو حجر أو قصب^(٢).

٩ - قال ابن إدريس (ت٥٩٨هـ): وقد قدّمنا أنه لا تجوز الذباجة إلا بالحديد، فإن لم يوجد حديد وخيف فوت الذبيحة أو اضطرّ إلى ذباحتها جاز أن يُذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبية أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف مثل الصخور والمرو وغير ذلك^(٣).

١٠ - قال المحقق الحلّي (ت٦٧٦هـ): ولا تصحّ إلا بالحديد مع القدرة وتجوز بغيره مما يفري الأوداج عند الضرورة ولو بمروّة أو ليطة أو زجاجة، وفي الظفر أو السنّ مع الضرورة تردّد^(٤).

ولم يعلّق عليه تلميذه الفاضل الأبّي في كشف الرموز^(٥).

١١ - قال ابن سعيد الهنلي (ت٦٩٠هـ): ويحلّ الذكاة بكلّ محدّد من حديد، أو صفرٍ أو خشبٍ أو مروٍ أو زجاج مع تعذّر الحديد^(٦).

١٢ - قال العلامة الحلّي (ت٧٢٦هـ): ولا تصحّ التذكية إلا بالحديد فإن تعذّر وخيف فوت الذبيحة جاز بكلّ ما يفري الأعضاء كالزجاجة والليطة والخشبة والمروة الحادة^(٧).

(١) الوسيلة ص٤٣١، وفي المصدر: (والخشبة والحديدة) ولعلّه من غلط النسخة.

(٢) إصباح الشيعة ص٦٥.

(٣) السرائر ج٣ ص١٠٧.

(٤) المختصر النافع ص٢٤٩.

(٥) كشف الرموز ج٢ ص٣٥٠.

(٦) الجامع للشرائع ص١٧٣.

(٧) قواعد الأحكام ص٢٠٤.

١٣ - قال الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ): والواجب في الذبيحة أمور سبعة: أن يكون بالحديد، فإن خيف فوت الذبيحة وتعدّر الحديد جاز بما يفري الأعضاء من ليطية أو مروية حادة أو زجاجة وفي السنّ والظفر للضرورة قول بالجواز^(١).

١٤ - قال الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ): المعتبر عندنا في الآلة التي يُذكى بها أن تكون من حديد فلا يجزي غيره مع القدرة عليه وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب وغيرها، ويجوز مع تعدّرها والاضطرار إلى التذكية ما فري الأعضاء من المحدّات ولو من خشب أو ليطية.. أو مروية.. أو غير ذلك عدا السنّ والظفر إجماعاً وفيهما قولان^(٢).

١٥ - قال المحقّق الأرببيلي (ت ٩٩٣هـ): الظاهر عدم الخلاف في اشتراط كونها - آلة الذبح والنحر - من حديدية مع الاختيار^(٣).

١٦ - قال الفاضل الهندي (ت ١١٧٣هـ): ولا تصحّ التذكية اختياراً إلا بالحديد اتفاقاً^(٤).

١٧ - قال السيد صاحب الرياض (ت ١٢٣١هـ): لا تصحّ التذكية إلا بالحديد مع القدرة عليه، فلا يجزي غيره وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب والفضة وغيرها بلا خلاف بيننا بل في ظاهر المسالك وغيره أن عليه إجماعنا وهو الحجّة..^(٥).

١٨ - قال المحقّق النراقي (ت ١٢٤٥هـ): لا تجوز التذكية إلا بالحديد مع الاختيار فلا يجزي غيره ولا تقع به الذكاة وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب والفضة وغيرها، بلا خلاف بيننا كما صرح به جماعة بل الإجماع المحكي مستفيضاً بل المُحقّق عند التحقيق، وهو الحجّة

(١) اللعة دمشقية ج ٧ ص ٢١٢.

(٢) مسالك الإفهام ج ٢ ص ٢٢٦.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ج ١١ ص ٩١.

(٤) كشف اللثام ج ٢ ص ٧٨.

(٥) رياض المسائل ج ٢ ص ٢٧٢.

فيه مضافاً إلى المستفيضة الخالية عن المعارض بالمرّة^(١).

١٩ - قال الشيخ صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ): وأما الآلة فلا تصح التذكية ذبحاً أو نحرأً إلا بالحديد مع القدرة عليه وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفرة والرصاص والذهب وغيرها. . نعم لو لم يوجد الحديد وخيف فوت الذبيحة جاز بما يفري أعضاء الذبيح ولو كان ليطّة أو خشبة أو مروّة حادّة أو زجاجة^(٢).

٢٠ - قال الشيخ الأعظم الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) مُعقّباً على قول المحقّق في الشرائع: (وأما الآلة فلا تصح التذكية إلا بالحديد): أما عدم جواز غير الحديد مع التمكن منه فلاخبار كثيرة، وأما جواز غيره من العود أو الخشبة وغيرها وكذا النحاس وغيره من المعادن مما هو من غير الحديد عند الضرورة فتدّنّ عليه صحيحة زيد الشحام^(٣).

هذه مجموعة من كلمات فقهائنا قدس الله أسرارهم في عدم تذكية الحيوان إذا ذُبح بغير الحديد مع التمكن منه.
وأما ما استدلّوا به على ذلك فوجهان:
الإجماع.

وطائفة من النصوص المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، ويقع البحث عنهما فيما يأتي:

١ - إجماع فقهاء الإمامية

على عدم جواز الذبح بغير الحديد اختياراً

وقد اعتمد على الإجماع السيد ابن زهرة في العُنية وعدد من الفقهاء المتأخرين كالسيد صاحب الرياض والمحقّق النراقي قدّست أسرارهم.

وتُستفاد دعوى الإجماع من كلمات جمع:

(١) مستند الشيعة ج ٢ ص ٤٥٢.

(٢) جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٨٧.

(٣) لوامع النكات ج ٦ ص ٣٥.

(منهم): الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال في ذيل كلامه المتقدم نقله: (غير أنه لا يجوز عندنا أن يُعدل من الحديد إلى غيره مع القدرة عليه) فإن قوله: (عندنا) في معنى دعوى الإجماع، لأن مرجع الضمير فيه هم فقهاء الإمامية في مقابل العامة الذين تقدّم أنهم - إلا من شدّ منهم - لا يفرّقون بين الحديد وغيره في الذبح مطلقاً.

(ومنهم): السيد ابن زهرة في العُنية حيث قال في عبارته المتقدمة: (ولا تكون الذكاة صحيحة... مع التمكن من ذلك بالحديد أو ما يقوم مقامه عند فقده من زجاج أو حجر... مع التسمية واستقبال القبلة بدليل ما قدّمناه) والظاهر أن قوله: (بدليل ما قدّمناه) متعلّق بجميع ما قبله من أول العبارة لا بخصوص التسمية واستقبال القبلة، ومقصوده بـ (ما قدّمناه) هو إجماع الطائفة الذي استدلّ به قبيل ذلك في بعض الفروع الأخرى.

و (منهم): الشهيد الثاني في المسالك، وعبارته المتقدم نقلها تماثل عبارة الشيخ الطوسي في المبسوط.

و (منهم): الفاضل الهندي في كشف اللثام والسيد صاحب الرياض والمحقق النراقي؛ وقد تقدّم نقل عباراتهم.

ويمكن أن تُدعم دعاوى الإجماع بما ورد في كلمات بعض الفقهاء من التصريح بعدم الخلاف في هذه المسألة، ومنهم المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة حيث قال في كلامه المتقدم ذكره: (الظاهر عدم الخلاف في اشتراط كونها من حديد مع الاختيار).

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُقال أن تكرر دعاوى الإجماع وعدم الخلاف في كلمات جمع من فقهاءنا المتقدمين والمتأخرين بشأن اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد في حال الاختيار، مع إطباق ما وصل إلينا من كلماتهم على ذلك مما يورث الاطمئنان بتحقيق الاتفاق عليه من العصر الأول إلى هذه الآونة الأخيرة التي ظهر فيها بعض الخلاف في ذلك، فإنه لو وُجد المخالف من السابقين واللاحقين لظهر وبيان ولأشير إليه ولو في بعض الكلمات مع أنها خالية عن ذكر المخالف تماماً.

ومما يؤكّد عدم وجود المخالف في هذه المسألة في الأعصار السابقة أن العلامة الحلّي قدّس سره الذي التزم في مقدّمة كتابه (مختلف الشيعة)^(١) بإيراد ما وصل إليه من اختلاف فقهاء الإمامية في الأحكام الشرعية - دون ما اتفقوا عليه - لم يُشر في كتاب الصيد والذبائح منه إلى اختلافهم في اشتراط كون آلة الذبح من الحديد مما يكشف عن عدم عثوره على اختلاف لهم في ذلك، مع العلم أنه كانت لديه مصادر عديدة من كتب السابقين لا توجد في هذه الأعصار كرسالة علي بن بابويه القمي إلى ولده الصدوق وبعض كتب ابن أبي عقيل العماني والمختصر الأحمدى لابن الجنيّد الإسكافي وغيرها.

فعدم تعرّضه (قده) للخلاف في مسألة اشتراط أن تكون آلة الذبح من الحديد في حال الاختيار يدلّ على عدم عثوره على ما يُشير إليه في فتاوى السابقين مما يؤكّد دعاوى الإجماع ويزيد الباحث وثوقاً بتحقيقه بالفعل.

ومثل هذا الإجماع كافٍ وحده في حصول الاطمئنان بالحكم إذ لا يُحتمل أن يكون لاتفاق فقهاءنا منشأ آخر غير تلقّي الحكم المجمع عليه من الأئمة المعصومين عليهم السلام ولاسيّما مع ما تقدّم من تحقّق الاتفاق تقريباً بين أهل السنّة على عدم اعتبار هذا الشرط في آلة الذبح.

مناقشات الإجماع

يمكن أن يُناقش الإجماع المذكور من عدّة وجوه:

(الوجه الأول): وهو يبتني على ما اشتهر من اتفاق فقهاء الجمهور على جواز الذبح بغير الحديد اختياراً، فيقال بناءً عليه أنه لو كان فقهاء الإمامية متفقين على خلاف ذلك لكان هذا الحكم من منفردات الإمامية ومما امتازوا به عن سائر المسلمين، وعلى هذا التقدير كان ينبغي أن يُذكر في الكتب المخصصة لإيراد أمثاله ك (الأعلام) للشيخ المفيد و (الانتصار)

(١) مختلف الشيعة ج ١ ص ٢٠.

للسيد المرتضى و (الخلاف) للشيخ الطوسي، مع أنها جميعاً خالية عن الإشارة إليه، وتوضيح ذلك:

أن الشيخ المفيد قد خصص كتابه (الأعلام) - كما ذكر في مقدمته - لجمع ما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام الشرعية على الآثار المجتمعة عليها بينهم عن الأئمة المهديّة من آل محمد صلوات الله عليهم مما اتفقت العامة على خلافهم فيه^(١).

ومع ذلك ذكر في باب الصيد والذبائح: (إن هذا من الأبواب التي ليس للإمامية فيه اتفاق على خلاف إجماع العامة، وقولهم في جميعه لا يخرج عن أقاويل أهل الخلاف)^(٢).

فلو كان فقهاء الإمامية متفقين على اشتراط أن تكون آلة الذبح من الحديد في حال الاختيار لكان هذا على خلاف ما أجمعت عليه العامة فلم لم يورده قدس سره في هذا الباب؟!.

وأيضاً أن السيد المرتضى قدس سره قد ذكر في مقدّمة الانتصار أنه أراد أن يبيّن فيه المسائل الفقهيّة التي شُنع بها على الشيعة الإمامية وادّعي عليهم مخالفة الإجماع وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين وما ليس فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللانحة ما يُغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف^(٣)، وقال في موضع منه (أنه إذا كانت المسألة مما لا يُجمع أصحابنا عليها ويختلفون فيها فهي خارجة عمّا بنينا هذا الكتاب عليه)^(٤).

وقد أورد رحمه الله في فصل (الصيد والذبائح)^(٥) جملة من منفردات

(١) الأعلام ص ٢.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥.

(٣) الانتصار ص ٢.

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٨.

(٥) المصدر نفسه ص ١٨٢ وما بعدها.

الإمامية أو ما ظنّ أنه من منفرداتهم، ومنها إيجاب استقبال القبلة عند الذبح ولم يذكر اشتراط كون الآلة من الحديد مع أنه على تقدير اتفاق الإمامية على ثبوت هذا الشرط فهو من منفرداتهم التي تعهد بالتعرض لها وإيراد (الأدلة الواضحة والحجج اللائحة) عليه على حدّ تعبيره.

وهكذا... ذكر الشيخ الطوسي قدس سره في مقدّمة الخلاف أنه قصد فيه إملاء مسائل الخلاف بيننا وبين من خالفنا من جميع الفقهاء من تقدّم منهم ومن تأخر^(١)، ومع ذلك لم يذكر في كتاب الصيد والذبائح اشتراط أن تكون الآلة من الحديد وإنما ذكر اشتراط عدم كونها سنّاً أو ظفراً وادّعى على ذلك إجماع الفرقة وأخبارهم^(٢)، فلو كان الأمر الأول متفقاً عليه بينهم أيضاً فلماذا أغفله قدس سره؟!.

وبالجملة إذا كان إجماع الإمامية قائماً على اعتبار أن تكون آلة الذبح من الحديد فهذه الفتوى من متفردات الإمامية وما اختلفوا فيه مع سائر فقهاء الإسلام فما بالها لم تُذكر في الكتب المعدّة لذلك؟!.

أليس هذا مؤشراً إلى عدم تحقّق الإجماع في هذه المسألة عند الإمامية؟

هذا

ولكن يظهر الجواب عن هذا الوجه بما تقدّم عند بيان موقف فقهاء الجمهور من الذبح بغير الحديد اختياراً، حيث مرّ أن ما هو ظاهر بعضهم وصريح آخرين من اتفاقهم على جواز الذبح بغير الحديد مطلقاً ليس مسلماً، بل يبدو وجود الخلاف في ذلك بينهم حسبما يظهر من بعض ما وصل إلينا من كلمات جمع منهم.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُقال أن عدم اشتمال كتابيّ (الأعلام) و

(١) الخلاف ج ١ ص ٢.

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٢١.

(الانتصار) على هذه المسألة لا يدلّ بوجه على عدم تحقّق الإجماع فيها عند فقهائنا:

أما بالنسبة إلى كتاب (الأعلام) فلأنّ شرط المفيد لما يذكره فيه هو أن لا يكون للإمامية موافقٌ عليه من العامة، وقد صرّح في موضع منه بأنه لا يريد بالعامة الحنبلين دون الشافعيين ولا العراقيين دون المالكيين ولا متأخراً دون متقدّم ولا تابعياً دون من نُسب إلى الصُحبة بل يريد بذلك كلّ من كانت له فتياً في الأحكام الشرعية وأخذ عنه قوم من أهل الملة ممّن ليس له حظّ في الإمامة من آل محمد ﷺ فإذا وجد الموافق ولو من واحد من هؤلاء كائناً من كان خرج عن موضوع هذا الكتاب^(١).

وحيث أنه قد تقدّم وجود موافق للإمامية في عدم جواز الذبح بغير الحديد إلا في حال الاضطرار، فمن المحتمل أن المفيد (قده) كان على اطلاع من وجود الموافق ولذلك لم يورد هذه المسألة في كتابه الأعلام

وأما بالنسبة إلى كتاب الانتصار فلأنه مخصّص كما سبق لذكر منفردات الإمامية وما ظنّ انفرادهم فيها، ولعلّ السيد المرتضى (قده) اطلع على موافقة الخليفة الثاني وسعيد بن المسيب ومالك بن أنس للإمامية في هذه المسألة ولاحظ أنهم من المعاريف الذين لا يبقى مع موافقتهم مجال كبير لمظنّة انفراد الإمامية عن سائر المسلمين.

مضافاً إلى أن من المعلوم أنه قدس سره كان صاحب مكتبة ضخمة زعم التنوخي أنها كانت تحتوي على ثمانين ألف مجلّد من مصتفات ومحفوظات ومقرّوات^(٢)، ومن المؤكّد أنه كان لديه من مصادر العامة الحاكية لاختلافاتهم الفقهيّة ما لا يوجد بأيدينا اليوم، كاختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي - الذي لا يوجد منه اليوم إلا قطعة فقط - واختلاف

(١) لاحظ الأعلام ص ٩.

(٢) روضات الجنات ج ٤ ص ٢٩٦.

الفقهاء لأبي يحيى الساجي وغير ذلك^(١)، فيُحتمل أنه وجد أن عدداً معتداً بهم من فقهاء الجمهور يشاركون الإمامية في عدم جواز الذبح بغير الحديد إلا اضطراراً فلم يجد أي مجال لمظنة انفراد الإمامية في هذه المسألة ليُدرجها في كتابه.

وأما بالنسبة إلى كتاب (الخلاف) فعدم إدراج هذه المسألة فيه مما لا يُعرف له وجه صحيح حتى لو لم تكن اتفاقية بين فقهاءنا، لأن الشيخ قدس سره لا يقتصر فيه على ذكر المسائل الإجماعية عند الإمامية، بل يورد فيه حتى المسائل الخلافية بينهم كما قال في مقدمته: (وإن كانت المسألة مسألة إجماع من الفرقة المحققة ذكرت ذلك وإن كان فيها خلاف بينهم أو مات إليه)^(٢). ومن المؤكد أن جمعاً كبيراً من فقهاء الإمامية ومنهم الشيخ نفسه وأستاذه المفيد قد ذهبوا إلى اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد في حال الاختيار، فلماذا لم يذكر هذه المسألة في (الخلاف) وإن فرض وجود مخالف لهذا الرأي بين فقهاءنا؟!

والحاصل أنه لا يمكن أن يُستنتج من عدم اشتمال الكتب الخلافية الثلاثة (الأعلام، الانتصار، الخلاف) على مسألة عدم جواز الذبح بغير الحديد اختياراً وجود خلاف بشأنها بين فقهاء الإمامية.



(الوجه الثاني): إن بعض ما وصل إلينا من كتب فقهاءنا المتقدمين وحتى المتأخرين خالية عن اشتراط كون آلة الذبح من جنس الحديد في عداد ما يُشترط في الذبحة:

(منها): كتاب المقنع للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) فإنه أورد فيه من شروط الذبحة الاستقبال بالذبيحة إلى القبلة والذبح من المذبح وخروج

(١) لاحظ الانتصار ص ٤٦، ١٣٤، ١٩٨، ٢٧٧ وغيرها.

(٢) الخلاف ج ١ ص ٢.

الدم العييط أو تحرك الذبيحة وإسلام الذابح إلا مع التأكد من أنه ذكر اسم الله عليه وغير ذلك، ولم يُذكر في عدادها كون الآلة حديداً في حال الاختيار^(١).

و(منها): كتاب الهداية للشيخ الصدوق أيضاً فإنه لم يذكر في باب الصيد والذبايح اشتراط أن تكون آلة الذبح من الحديد^(٢).

و(منها): كتاب المراسم العلوية لأبي يعلي سلاّر بن عبد العزيز (ت ٤٦٣هـ)، فإنه أورد في باب الذبايح أنه لا بدّ في ذلك من التسمية والتوجه إلى القبلة وأن يكون المتولّي لذلك مسلماً ولا يفصل الرأس إلا بعد البرد... إلى آخر ما ذكره وليس منه كون الآلة حديداً^(٣).

و(منها): فقه القرآن للراوندي (ت ٥٧٣هـ)، فإنه ذكر في باب الذبح عذّة أمور مما يُعتبر فيه كاستقبال القبلة مع الإمكان وكون الذابح مسلماً وخروج الدم أو تحرك الذبيحة ولم يُذكر كون الآلة من الحديد^(٤).

وفي ضوء ذلك يتبيّن أن دعاوى الإجماع على اعتبار أن تكون آلة الذبح من الحديد في حال الاختيار لا تبني على استقصاء آراء الفقهاء حتّى المتأخرين منهم فضلاً عن المتقدمين فكيف يمكن الاعتماد عليه في الحكم بذلك!؟

(أقول): إن عدم اشتمال الكتب المذكورة ونظائرها على اشتراط أن تكون آلة الذبح حديداً مع الاختيار لا يدلّ على مخالفة أصحابها للشرط المذكور، ولعلّ مُدعي الإجماع استحصل آراءهم من كتبهم الفقهية الأخرى.

(١) لاحظ المقنع ص ١٣٨ إلى ص ١٤٣.

(٢) لاحظ الهداية ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) المراسم ص ٢٠٩.

(٤) فقه القرآن ص ٣٧٢.

وبالفعل نجد أن الشيخ الصدوق (قده) قد أورد في كتاب (الفقيه) رواية عبد الله بن سنان الدالة بمفهوم الشرط على اعتبار أن تكون آلة الذبح عند الإمكان من الحديد^(١)، ومن المعروف أن (الفقيه) كتاب فقه وفتوى كما هو كتاب حديث ورواية.

بل يمكن أن يقال أنه يُستفاد بملاحظة مجموع كلامه في (المقنع) أنه كان يعتبر أن تكون آلة التذكية - صيداً وذبحاً - من الحديد، حيث ذكر في صيد الكلب أنه إذا لم يكن معك حديدة تذبحه فدع الكلب يقتله ثم كُل منه، وقال في الصيد بالرمي: وإذا رميت سهمك وسُميت وأدركته وقد مات فكله إذا كان في السهم زَج حديد^(٢).

هذا، مضافاً إلى أن نقص كتاب (الهداية) وعدم استيعابه لجميع ما يُعتبر في الذباجة ظاهر، فإنه لم يذكر فيه إلا اشتراط التسمية وأن لا يكون الذابح ناصبياً، ومثله كتاب (فقه القرآن) للراوندي فإنه ليس مخصصاً لذكر جميع الأحكام بل خصوص ما هو مذكور منها في القرآن المجيد.



(الوجه الثالث): إن المذكور في كلمات كثير من الفقهاء اشتراط أن تكون آلة الذبح حديداً، والحديد يأتي بمعنيين: الشيء الحاد والمعدن المعروف، ولم يظهر أن مقصودهم هو المعنى الثاني ليتمكن استحصال الإجماع على اعتبار أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد كما هو المدعى.

وعلى تقدير أن لا يكون مرادهم بالحديد هو الشيء الحاد بل المعدن المعروف إلا أنه لا يُستبعد أن يكون ذكر الحديد من جهة كونه من المعادن المنطبعة التي كانت الآلات القاطعة كالكساكين والمدى والشفرات تُصنع منه عادة لا لخصوصية فيه ولذا ذكر في مقابله مثل الليطة والحجارة والقصبه مما لا يكون من الآلات المعدة للقطع.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٠٨ ح ٤٥.

(٢) المقنع ص ١٣٨ - ١٣٩.

وفي ضوء ذلك يتّضح أنه لا يمكن الاعتماد على الإجماع المُدعى على اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد، لأنه يبتني على استظهار هذا المعنى من لفظ الحديد المذكور في كلمات الفقهاء وهو محلّ تأمل أو منع.

(أقول): الظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في أن المقصود بلفظ الحديد في فتاوى الفقهاء هو المعدن المعروف لا الشيء الحاذ ولا ما يعمّ سائر الفلزات..

أما عدم إرادة الأول فلائه - مضافاً إلى أن المعتبر في آلة الذبح أن تكون صالحة للقطع ولو ببطء، وأما كونها حادة فذلك من آداب الذبابة لا واجباتها باتفاق المسلمين - أن هذا المعنى لا ينسجم مع كلمات صنفين من الفقهاء:

أ - من ذكر في مقابل الحديد مثل الحجر الحاد كابن البراج في المهذب، أو الحجارة الحادة كالشيخ في النهاية وابن إدريس في السرائر، أو المرؤة الحادة كالعلامة في القواعد^(١).

ب - من ذكر في مقابل الحديد بعض المعادن المنطبعة كالشيخ في المبسوط وابن سعيد في الجامع وصاحبي الرياض والمستند وغيرهم^(٢).

وأما عدم إرادة مطلق المعادن المنطبعة فلمنافاته مع كلمات الصنف الثاني من الفقهاء ممّن أشير إليهم آنفاً، مضافاً إلى أن ذكر الحديد وإرادة كلّ معدن منطبع خلاف الظاهر ولا قرينة عليه، فإن مقابلة الحديد بالمرؤة والحجارة والخشبة لا تقتضي أن يكون المقصود به مطلق الفلزات كما سيأتي توضيحه عند البحث عن نصوص المسألة^(٣).



(١) لاحظ نصوص كلماتهم في ص ٣٠، ٣١.

(٢) لاحظ نصوص كلماتهم في ص ٣٠، ٣١، ٣٢.

(٣) لاحظ ص ٦١.

(الوجه الرابع): - وهو العمدة - أن الإجماع الذي يمكن أن يتوصل من خلاله إلى الاطمئنان بالحكم الشرعي هو ما يتوفّر فيه شرطان:

١ - أن يكون إجماعاً لفقهاءنا المتقدمين الذين عاصروا الأئمة المعصومين عليهم السلام ومن قربوا من عصرهم - وقد عدّ النجاشي ما يناهز خمسين منهم في كتابه المعروف بـ (الرجال) - وأما الفقهاء المتأخرون فإنما يصلح اتفاقهم للاستيناس والتأييد فقط .

٢ - أن لا يكون بأيدينا من النصوص المروية عن الأئمة عليهم السلام ما يُعلم أو يُحتمل أن يكون مستنداً لهم في الحكم المجمع عليه وإلا فقد الإجماع قيمته وكان المعوّل على ما يُستفاد من تلك النصوص، وهكذا لو عُلم أو احتمل أن يكون لهم مستندٌ آخر غير النصوص الشرعية - كبعض الوجوه العقلية - فإن العبرة عندئذٍ بصواب ذلك المستند عندنا لا باتفاقهم على تمامية الاستناد إليه .

ولا يوجد من أول الفقه إلى آخره نماذج واضحة للإجماع المستجمع للشرطين إلا في موارد قليلة جداً، وليس المقام منها، لفقد كلا الشرطين المذكورين:

أما فقد الشرط الأول فلأن ما يوجد بأيدينا من كلمات الفقهاء - مما تقدّم نقله - لا يشتمل على شيء يُذكر من كلمات المتقدمين وإنما هي بتمامها تقريباً للمتأخرين الذين لا يحقّق اتفاقهم الإجماع المطلوب .

وأما دعاوى الإجماع أو عدم الخلاف المتكرّرة في المبسوط والغنية والمسالك وكشف اللثام وغيرها فهي الأخرى لا تعبّر عن آراء القدماء، فإن إجماعات الشيخ قدس سره لا تبني على استقصاء فتاوى الأصحاب بل على أمور أخرى تعرّض لها جمعٌ من الأصوليين في مبحث حجّة الإجماع ويضيق المجال عن شرحها .

والظاهر أن إجماعات السيد ابن زهرة والمحقّق والعلامة والشهيد لا تبني أيضاً على تتبع فتاوى المتقدمين لأنه لم يكن يتوفر لديهم من

المصادر الكفيلة بنقل آرائهم - غير ما هو الموجود بأيدينا اليوم - إلا النزير اليسير وهو غير وافي بالمقصود.

ومنه يتبين حال إجماعات متأخري المتأخرين كالمحقق الأردبيلي وكاشف اللثام وأضرابهما قدس الله أسرارهم.

والحاصل أنه لا سبيل إلى استشكاف آراء المتقدمين وفتاويهم من خلال إجماعات الشيخ ومن تأخر عنه، وإن كان سبيل إلى ذلك فهو في إجماعات زرارة ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان والحسن بن علي بن فضال والكليني والصدوق وأمثالهم^(١).

وأما فقد الشرط الثاني فلورود طائفة كبيرة من الروايات الدالة على اعتبار أن تكون آلة الذبح حديداً مع الإمكان، وهي دون شك مستند الأصحاب في الحكم بذلك، فلا بدّ من التحقق من تمامية الاستدلال بها وعدمها، ولا وجه للتعويل على الإجماع القائم على الاستناد إليها.

وهكذا يتضح أن الإجماع المدعى على اعتبار أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد ممّا لا يمكن الاعتماد عليه في الحكم بذلك.

٢ - الروايات المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام

إن الروايات الواردة في هذه المسألة على أقسام ثلاثة:

(القسم الأول) ما دلّ على عدم وقوع الذكاة بغير الحديد وهو:

١ - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة وبالمروة فقال: «لا ذكاة إلا بحديدة»^(٢).

٢ - موثقة سماعة بن مهران قال: سألته عن الذكاة فقال: «لا يُذكى

(١) لاحظ نماذج من دعاوى الإجماع في كلمات بعض المذكورين في الكافي ج ٧ ص ١١٥ و ٩٧ و ١٠٤ و ٧٠، والتهذيب ج ٩ ص ٣٩٧، والكافي ج ٦ ص ٩٦.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٢ ح ١.

إلا بحديدة، نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام ^(١).

وقد يُناقش في حجّة مضمّرات سُماعة بدعوى أنه ليس من الأجلّاء الذين لا يليق بهم السؤال عن غير الإمام عليه السلام كما يقال ذلك بشأن زيارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما، فلا عبرة إذاً بمضمّراته لاحتمال أن يكون مرجع الضمير فيها غير المعصوم ولا حجّة لقوله ^(٢).

ولكن الظاهر أن وقوع الإضمار في الكثير من رواياته إنما نشأ من تقطيع كتابه وتوزيعه على الأبواب المناسبة مع التحفّظ على لفظه، فإنه كان يذكر اسم الإمام المسؤول عنه في البداية ثم يكتفي باستخدام الضمير قائلاً (وسألته... وسألته...) وهكذا، كما نجد نظير ذلك في بعض الأصول الواصلة إلينا بصورتها الأولية كالنسخة المنسوبة إلى علي بن جعفر التي أدرجها العلامة المجلسي (قده) في البحار ^(٣).

٣ - معتبرة أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا يؤكل ما لم يُذبح بحديدة (بالحديد)» ^(٤).

٤ - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الذبيحة بالعود والحجر والقصبه قال: «قال علي بن أبي طالب عليه السلام: لا يصلح الذبح إلا بحديدة (بالحديد)» ^(٥).

٥ - رواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام أنه كره ذبيحة الظفر والسنّ والعظم وذبيحة القصبه إلا ما دُكّي بحديدة ^(٦).

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٣ ح ٤.

(٢) التفتيح في شرح العروة الوثقى ج ٤ ص ٢٨٦.

(٣) بحار الأنوار ج ١٠ ص ٢٤٩ وما بعدها.

(٤) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٣ ح ٣.

(٥) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٣ ح ٢.

(٦) مجموع الفقه ج ٤ ص ١٤١، مسند الإمام زيد ص ٢٢١ وفيه (ذكر) بدل (كره) وهو =

ومصدر هذه الرواية هو ما يُسمّى بـ (مجموع الفقه لزيد بن علي) أو (مسند الإمام زيد) والظاهر أنه هو المعنى بما ذكره النجاشي في ترجمة عمرو بن خالد من أن له كتاباً كبيراً عن زيد بن علي عليه السلام ^(١).

وعمر بن خالد - هذا - كان من رؤساء الزيدية وقد وثقه ابن فضال فيما حكاه عنه الكشي ^(٢)؛ إلا أن الطريق إلى النسخة الموجودة من كتابه يشتمل على عدد من غير الموثقين فلا اعتماد على روايته.

وأما دلالة الرواية على حرمة المذبوح بغير الحديد فتبني على كون الكراهة فيها بمعنى الحرمة كما حملها عليها القاضي السياغي في شرحه للمجموع قائلاً: (وفيه دليل على كراهة الذبح بهذه الآلات والمراد منها التحريم) ^(٣)، ولكن استظهار التحريم من لفظ (يكره) وسائر مشتقات هذه المادة في غير محلّه لأنه إنما يدلّ على المبغوضية أي طبيعتها المنسجم مع الحرمة والكراهة المصطلحة فلا يمكن أن يُحمل على التحريم من دون قرينة مُعيّنة ^(٤).

والصحيح أن يُستدلّ على إرادة التحريم بلفظ (يكره) في هذه الرواية - على تقدير ثبوتها - بمعتبرة سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال في حديث: (ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال) ^(٥) فإن إطلاقها يشمل مفروض البحث.

= من غلط النسخة، وجدير بالذكر أن مجموع الفقه عن زيد بن علي المطبوع في ميلانو هو نفسه المطبوع لاحقاً باسم مسند الإمام زيد وأما ما ذكر في مقدمة المسند ص ٣٠ من دعوى التغاير بينهما فلا أساس له من الصحة كما يظهر بالمقابلة.

- (١) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ١٠٣.
- (٢) اختيار معرفة الرجال ص ٢٣٢.
- (٣) الروض النضير ج ٣ ص ١٦٥.
- (٤) لاحظ (وسائل المنع من الإنجاب) ص ١٨.
- (٥) الوسائل ج ١٢ ص ٤٤٧ ح ١.

وقد ورد استعمال (يكره) بمعنى الحرمة مروياً عن علي عليه السلام في عدّة موارد منها قوله: (إن علي بن أبي طالب كان يكره أن يُستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر)^(١)، ومنها قوله: (إن أمير المؤمنين كان يكره الجرّيث)^(٢).

ولكن ورد استعماله بمعنى الكراهة المصطلحة أو ما يقرب منها في عدّة موارد أيضاً منها قول: (أن علياً كره الصور في البيوت)^(٣) و: (كان علي يكره إدمان اللحم)^(٤) و: (أن علياً كره المسك أن يتطيّب به الصائم)^(٥) و: (أنه كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له باب ولا ستر)^(٦) فلا بد من تقييد إطلاق معتبرة سيف في هذه الموارد ومثيلاتها.



(القسم الثاني): ما دلّ على وقوع الزكاة بالمروة والحجارة ونحوهما

مع فقد الحديد، وهو:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا بأس بأن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة»^(٧).

٢ - صحيحة زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أفيدح بقصبة؟ فقال: «اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة (الحديد)، إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»^(٨).

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٤٤٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٣٣٠ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٥٦١ ح ٣.

(٤) الوسائل ج ١٧ ص ٣٢ ح ٤.

(٥) الوسائل ج ٧ ص ٦٥ ح ٦.

(٦) الوسائل ج ٣ ص ٥٧٧ ح ١.

(٧) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٤ ح ٢.

(٨) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٤ ح ٣.

٣ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبه والعود أيدبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكيناً؟ قال: «إذا أفرى الأوداج فلا بأس بذلك»^(١).

٤ - رواية محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام في الذبيحة بغير حديدة: «إذا اضطرت إليها، فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر»^(٢).

وفي سند هذه الرواية (عبد الله بن محمد) وهو عبد الله بن محمد بن عيسى الملقّب بـ (بنان) ولم يُوثّق^(٣).



(القسم الثالث): ما دلّ على وقوع الزكاة بالمروة والعود وأشباههما ما خلا السنّ والعظم، وهو:

رواية الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السنّ والعظم»^(٤).

ومصدر هذه الرواية كتاب قرب الإسناد للحميري، وراويها (الحسين ابن علوان الكلبي) ممّن لم تثبت وثاقته - كما أوضحته في موضع آخر من هذه الرسالة -^(٥) فيشكل الاعتماد على روايته على مبنى من يرى حجّة خبر الثقة دون غيره.

وبناءً عليه فالروايات المعتمدة في المسألة على قسمين هما الأول والثاني ولا عبرة بالقسم الثالث.

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٣ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٤ ح ٤.

(٣) معجم رجال الحديث ج ٣ ص ٣٩٠.

(٤) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٤ ح ٥.

(٥) لاحظ الملحق الثالث ص ١٧٤.

وكيف كان فالاتجاه السائد عند الفقهاء في التعامل مع نصوص المسألة هو تفسير لفظ (الحديد) أو (الحديدة) المذكورين فيها بالمعدن المعروف، ثم حمل المطلق منها على المقيّد مما ينتج عدم جواز الذبح بالآلة التي لا تكون من جنس الحديد إلا في حال الاضطرار، مع بعض الخلاف عندهم فيما يتعلّق بجواز الذبح بالسّن والظفر حتى في حال الضرورة.

وقبل شرح ما يتني عليه هذا الاتجاه في كيفة التعامل مع الروايات لا بدّ من وقفة قصيرة مع معنى لفظي (الحديد) و (الحديدة) في اللغة والاستعمال.

معنى الحديد والحديدة:

الحديد والحديدة مشتقان من (ح د د)، وقد ذكر لهذه المادة عدّة معاني أرجعها ابن فارس في المقاييس^(١) إلى معنيين:

١ - المنع:

وقد نصّ عليه كثير من اللغويين، قال الخليل: حدّته عن كذا: منعه، وقال ابن دُرَيْد: أصل الحدّ المنع، يقال: هذا أمر حُدّد أي ممتنع، وقال الأزهري: سُمّيت الحدود حدوداً لأنها تحدّ أي تمنع من إتيان ما جُعِلت عقوبات فيها، وحداد المرأة على زوجها مأخوذٌ من المنع لأنها قد مُنعت من الزينة، وقال ابن عباد: الحدّ: الحاجز بين الشيئين، وسُمّي الحديد حديداً لامتناعه وصلابته وشدّته، وقال الجوهري: الحدّ: المنع، والمحاذة: المخالفة ومنع ما يجب عليك، والحديد معروف لأنه منيع والحديدة أخصّ منه، وقال ابن سيده: قال أبو العباس: الحديد جنس لا يُثنى ولا يُجمع، وقال ابن الأعرابي: الحديد واحده حديدة كالشعير

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٣.

واحدته شعيرة، وحديد ليس بفعيل في معنى فاعل لأنه لا فعل له^(١).

٢ - طرف الشيء:

قال ابن فارس: وهو قولهم حدّ السيف: حرفه، وحدّ السكين، وقال الخليل: حدّ كلّ شيءٍ طرف شبّاته كحدّ السنان والسيف ونحوه، وحكاه الأزهري عن الليث وأضاف: وهو ما دقّ من شفرته، وقال ابن عبّاد: حدّ كلّ شيءٍ طرف شبّاته، وقال الجوهري: حدّ كلّ شيءٍ شبّاته، وقال ابن سيّدة: حدّ كلّ شيءٍ طرف شبّاته كحدّ السكين والسيف والسنان والسهم، وقيل: الحدّ من كلّ ذلك ما دقّ من شعرته والجمع حدود^(٢).

(أقول): لو كان هناك معنى آخر لمادة (ح د د) غير المنع فهو ما يقابل الكلّ والكلمة، أي: الحدّ والجدّة، وأما إطلاق الحدّ على مقطع السيف ونحوه - ومن ثمّ على طرف شبة كلّ شيء - فالظاهر أنه بمناسبة أن مقطع السيف هو مكان حدّته نظير إطلاق (الكلّ) على قفاه أي طرفه الثاني حسبما نصّ عليه ابن سيّدة^(٣).

ويُستفاد المعنى الثاني المذكور من كلمات عدد من اللغويين:

قال الخليل: (حدّ السيفُ واحتدّ فهو حدّ حديد) وقال ابن دريد: (حددت السكين وغيره أحدّ حدّاً، وأحدّها يحدّها إحداداً، سكين حديد وحداد إذا مسحته بحجرٍ أو مبرد) وقال الأزهري: (قال الأصمعي: أحدّ السيف إحداداً إذا شحذه وحدّده فهو محدّد مثله) وقال الجوهري: (قد حدّ

(١) لاحظ ترتيب العين ج ١ ص ٣٥٥ وجمهرة اللغة ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ وتهذيب اللغة ج ٣ ص ٤٢٠ - ٤٢١ والمحيط ج ٢ ص ٣٠٦ ومقاييس اللغة ج ٢ ص ٣ - ٤. والصاح ج ١ ص ٤٥٩ - ٤٦٠ والمخصص ج ٣ السفر ١٢ ص ٢٦.

(٢) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٤ وترتيب العين ج ١ ص ٣٥٥ وتهذيب اللغة ج ٣ ص ٤١٩ والمحيط ج ٢ ص ٣٠٥ والصاح ج ١ ص ٤٦٠ والمحكم ج ٢ ص ٣٥٤.

(٣) المخصص ج ٢ السفر السادس ص ١٩.

السيف يحدّ حدة أي صار حاداً وحديداً، وسيف حداد، وتحديد الشفرة وإحداها واستحداها بمعنى) وقال ابن سيده: (حدّ السكين وكلّ كليل يحدّها حدّاً وأحدّها وحددها مسحها بحجر أو مبرد) وقال الراغب: (حددت السكين رقت حده وأحدته جعلت له حدّاً) وقال الفيومي: (حدّ السيف وغيره يحدّ حدة فهو حديد وحادّ أي قاطع ماضٍ، ويُعدّى بالهمزة والتضعيف فيقال: أحدته وحدته، وفي لغة يتعدّى بالحركة فيقال: حدته أحدّه من باب قتل، وسكين حديد حادّ) وقال الزبيدي: (وحدّ السكين وكلّ كليل يحدّها حدّاً وأحدّها إحداً وحددها: شحذها ومسحها بحجرٍ أو مبرد وحدّه فهو محدّد مثله، فحدّت تُحدّ حدة واحتدّت فهي حديد بغير هاء وبها كما في اللسان)^(١).

والحدّ في مقابل الكلّ هو المقصود في قول الخليل: (الكليل: السيف الذي لا حدّ له)^(٢) أي لا حدة له، ومثله قول اللحياني - كما في اللسان -: (أنكل السيف ذهب حده)^(٣) وأما الحدّ في قول ابن فارس: (الكليل: السيف يكلّ حده)^(٤) وقول الجوهري: (سيف كليل الحدّ)^(٥) فالمقصود به حافة السيف وطرفه كما لا يخفى.

ثم إن الحدّ والحدة بالمعنى المذكور قد استُخدما ومشتقاتهما مجازاً في عدّة موارد:

١ - قولهم: (لسانٌ حادّ)، قال السيد الرضي في قوله تعالى: ﴿سَلَفُكُمْ بِاللِّسَانِ جِدَارٌ﴾ وصف الألسنة بالحدة محض استعارة تشبيهاً لها

(١) لاحظ ترتيب العين ج ١ ص ٣٥٥ وجمهرة اللغة ج ١ ص ٥٧ وتهذيب اللغة ج ٣ ص ٤٢١ والصحاح ج ١ ص ٤٦٠ والمحكم ج ٢ ص ٣٥٣ والمفردات ص ١٠٨ والمصباح المنير ص ١٧١ وتاج العروس ج ٢ ص ٣٣٢.

(٢) ترتيب العين ج ٣ ص ١٥٩١.

(٣) لسان العرب ج ١١ ص ٥٩١.

(٤) مقاييس اللغة ج ٥ ص ١٢١.

(٥) الصحاح ج ٥ ص ١٨١٢.

بمضارب الصفاح ولها ذمّ الرماح لشدة وخزها في القلوب وحزها في الجنوب^(١).

٢ - قولهم: (بصرٌ حديد)، قال السيد الرضي في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّنَّا عَنكَ غِطَاءً كَإِصْرِكَ الْيَوْمِ هَوِيًّا﴾ وهذه استعارة والمراد ما يراه الإنسان عند زوال التكليف عنه في أعلام الساعة واشتراط القيامة... فيصدق بما كذب ويقرّ بما جحد ويكون كأنه قد نفذ بصره بعد وقوف، وأحدّ بعد كلال ونبو، فهذا معنى قوله سبحانه: ﴿إِصْرُكَ الْيَوْمِ هَوِيًّا﴾^(٢).

٣ - قولهم: (فلان لذو حدّ)، قال الخليل: الحدّ بأس الرجل ونفاذه في نجدته^(٣).

٤ - ما ورد في الحديث: (تعترى خيار أمتي الحدّة) فإن المراد بها السرعة في الأمور والمضاء فيها^(٤).

٥ - قولهم: (ناقة حديدة الجرة) إذا كان يوجد من الجرة رائحة حادة وذلك مما يحمد عندهم^(٥).

٦ - قولهم: (حددت على الرجل أحد حدّة) يراد ما يعترى الإنسان من الغضب والنزق^(٦).

هذا، ولا يُستبعد أن يكون هذا المعنى الثاني لمادة (ح د د) المقابل للكُل والكِلّة مأخوذاً في الأصل من الحديد بالنظر إلى أنه يحصل عادة بمعالجة هذا المعدن الذي كان يُصنع منه الآلات القاطعة من السيوف والمدى والسكاكين ونحوها، ولعلّ هذا مقصود ابن سيده بقوله: (حديد

(١) تلخيص البيان ص ١٩١.

(٢) تلخيص البيان ص ٢٢٩.

(٣) ترتيب العين ج ١ ص ٣٥٥.

(٤) لسان العرب ج ٣ ص ١٤١.

(٥) تاج العروس ج ٢ ص ٣٣٢.

(٦) لسان العرب ج ٣ ص ١٤١.

يشتق منه إفعال كقولهم حددته أحده حدّاً وأحدته وحدت أحد^(١) فتأمل .

ومهما يكن فقد تبين مما تقدّم أن للحديد لغةً معنيين :

١ - المعدن المعروف، وهو بهذا المعنى اسم جنس ويقال للقطعة من الحديد: حديدة.

٢ - الحادّ، وهو بهذا المعنى فعيل بمعنى فاعل ومؤنثه الحديدية، ويوصف به السيف والسكين ونحوهما إذا كان قاطعاً ماضياً دون ما إذا كان نائياً لا يقطع أو كان يقطع ببطء وصعوبة.

هذا بحسب المعنى اللغوي، وأما بحسب موارد الاستعمال في الكتاب العزيز والروايات الشريفة وكلمات الفقهاء فالشائع المتعارف ذكر الحديد وإرادة المعدن المعروف وذكر الحديدية وإرادة القطعة منه، ولم أعر على استعمالهما بالمعنى الآخر في شيء من الموارد ولعلّه يوجد على سبيل الندرة والشذوذ، نعم استعمالهما مجازاً في هذا المعنى أو بملاحظته موجود كما مرّ في بعض الآيات القرآنية الكريمة وغيرها.



وبعد أن اتضح معنى الحديد والحديدة فلنرجع إلى شرح ما بيتني عليه الاتجاه الذي سلكه عامة الفقهاء في التعامل مع نصوص هذه المسألة، ويتم ذلك بيان أمرين:

(الأمر الأول): أن الحديد وإن كان يأتي لغةً بمعنى الحادّ ومؤنثه الحديدية، ولكنّه - مضافاً إلى عدم شيوع استعماله بهذا المعنى كما تقدّم الإيعاز إليه - هناك شواهد على عدم كونه مقصوداً به في نصوص التذكية، وهي:

١ - قوله ﷺ: «لا ذكاة إلا بالحديد» في جواب محمد بن مسلم حين

(١) المخصص ج ٣ السفر ٦٢ ص ٢٦.

سأله عن الذبح بالليظة والمرورة، وقوله ﷺ: «قال علي: لا يصلح الذبح إلا بحديدة» عند سؤال الحلبي عن حكم الذبيحة بالعود والحجر والقصبه، فإن المذكورات على قسمين: فمنها ما يكون حاداً ومنها ما لا يكون كذلك، فلو كانت العبرة في الذبح بكون الآلة حادة لا بكونها من جنس الحديد لكان المناسب أن يقول الإمام ﷺ في الجواب: (لا بأس إذا كان حديداً) أو نحو ذلك، لا أن ينفي حصول الزكاة بغير الحديد أو يحكم بعدم صلاحية غير الحديد للذبح به فإنه نوع تخلف عن تطابق الجواب للسؤال من دون ضرورة تقتضيه، بل يتسبب عادة في اشتباه السائل فإن لفظ الحديد مشترك بين القطعة من الحديد والمعنى الوصفي والمعنى الأول هو الشائع في الاستعمال فينسب إليه ذهن السامع ما لم توجد قرينة على خلافه.

٢ - إن الحايد بمعنى الحاد إنما يوصف به السكين ونحوه إذا كان ماضياً سريع القطع، وأما إذا كان له حد يصلح للقطع ولكن ببطء وصعوبة فلا يوصف بكونه حاداً وهذا واضح جداً، مع أنه لا خلاف ولا إشكال بين فقهاء الإسلام في أنه لا يُعتبر في آلة الذبح إلا كونها صالحة للقطع ولو ببطء وأما كونها حادة أي سريعة القطع فهو من آداب الذبحة كما ورد في النبوي: «من ذبح ذبيحة فليحد شفرته وليرح ذبيحته»^(١)، فكيف يُحمل عليه مثل قوله ﷺ: «لا يؤكل ما لم يُذبح بحديدة»!؟.

٣ - إن الحديد بمعنى الحاد لا يُستخدم عادة من دون الاعتماد على الموصوف، وإرادته من لفظ الحديد في قوله: «لا ذكاة إلا بحديد» لا تخلو عن بُعد، وأبعد منه ذكر الحديد بمعنى الحادة من دون الاعتماد على الموصوف، فإنه لا وجه عندئذ لتأنيث الصفة مع عدم ذكر الموصوف المؤنث فلاحظ.

وبذلك يتضح أن المتعین في المقصود بلفظ الحديد في نصوص

(١) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٦٥ باب ٢ ح ١.

التذكية هو المعدن المعروف وبالحديد القطعة منه، ولا مجال لاحتمال كونهما بمعنى الحادّ والحادّة^(١).

(الأمر الثاني): أنه بناءً على ما تقدّم في معنى الحديد والحديدة يتعيّن التعامل مع نصوص المسألة على الوجه التالي:

أ - إن القسم الثاني منها الدال على وقوع الذكاة بمثل المروّة والحجارة عند فقد الحديد أخصّ مطلقاً من القسم الأول الدالّ على عدم وقوع الذكاة بغير الحديد فيجب حمل المطلق على المقيد على أساس ما ذكر في علم الأصول من أنه متى ما كان الحكم في جانب المطلق انحلالياً أي متعلقاً بمطلق الوجود وكان دليل المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب فمقتضى الجمع العرفي هو تقييد المطلق بالمقيد فتكون نتيجته في مفروض

(١) تجدر الإشارة إلى أن أول من وجدته يحتمل أن يُراد بالحديد والحديدة في نصوص التذكية هو الحادّ والحادّة أحد فقهاء الزيدية وهو القاضي السياغي في شرح حديث عمرو بن خالد المتقدم فإنه جاء فيه عن علي عليه السلام (أنه كره ذبيحة الظفر والسن والعظم وذبيحة القصبه إلا ما ذُكّي بحديدة) فقال تعليقاً على الجملة الأخيرة: (يُحتمل أن المراد منه الحديد المعروفة فيدخل فيه السكين والسيف والسنان وغير ذلك مما هو من جنس الحديد ويُحمل على الأفضل وليس بواجب... ويُحتمل أنه أراد به المحدّد الذي يُنهر به الدم من سيف وسكين وحجرٍ وخشبٍ وزجاجٍ وقصبٍ وخزفٍ ونحاسٍ وغير ذلك) الروض النضير ج ٣ ص ١٦٦.

(أقول): ولكن هذا المعنى الثاني لا ينسجم مع ما ذكره بنفسه من أنّ قوله: (وذبيحة القصبه) ظاهره تحريم الذبح به والمراد به القصب الحادّ ويُسمّى اللبطة (المصدر نفسه ص ١٦٦)، فإنه لو كان المقصود بالحديدة هو الشيء المحدّد فلماذا منع من الذبح بالقصبه وهو القصب الحادّ؟!.

فالصحيح تعيّن المعنى الأول وأما حمله على الأفضلية فيبني - كما يُستفاد من كلام القاضي السياغي - على الأخذ بإطلاق حديث ابن عمر المروري في مجمع الزوائد أن كعب بن مالك سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جارية ذبحت بلبطة فقال: «كله» (الروض النضير ج ٣ ص ١٦٥) ولكن تقدّم أن هذا الحديث يحكي قضية في واقعة وليس لها إطلاق لصورة فقد الحديد مع أنه غير ثابت بطريق معتبر شرعاً فلاحظ.

المقام عدم تحقق الذكاة بغير الحديد إلا مع فقد الحديد.

ب - إن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية في صحيحتي عبد الله بن سنان وزيد الشحام ورواية محمد بن مسلم عدم وقوع الذكاة بالذبح بالمرورة ونحوها مع توقّر الحديد، وهو القدر المتيقّن من مدلول روايات القسم الأول، في حين أن مقتضى إطلاق عقد المستثنى منه لرواية الحسين بن علوان في القسم الثالث وقوع الذكاة بالذبح بالمرورة وشبهها حتى في صورة توقّر الحديد.

فإن لم يُعتمد على هذه الرواية - لما سبق من الخدش في سندها - فالأمر واضح حيث لا معارض لمفاد القسم الأول ومفهوم الروايات الثلاث من القسم الثاني في عدم الاجتزاء بالذبح بالمرورة ونحوها مع توقّر الحديد.

وأما بناءً على الاعتماد على تلك الرواية فيلزم حمل صدرها على صورة فقد الحديد حملاً للمطلق على المقيد لنفس البيان المتقدم آنفاً فتكون النتيجة نفسها أي عدم وقوع الذكاة بالذبح بالمرورة وشبهها إلا مع فقد الحديد.

ولكن (يمكن أن يقال) أن حمل المطلق على المقيد إنما يصح فيما إذا أمكن إرادته منه وجاز صرف الإطلاق إليه لا في مثل المقام مما يشبه الحمل على الفرد النادر، فإن موارد عدم توقّر الحديد قليلة جداً فكيف يمكن إرادتها من الإطلاق؟ وبعبارة أخرى ظاهر قوله في رواية ابن علوان: «لا بأس بذبيحة المرورة والعود وأشباهاها» هو أن الإمام عليه السلام في مقام بيان ما يجوز الذبح به بحسب طبعه الأولي لا بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية، فهو كالصريح في جواز الذبح بالمرورة ونحوها في حال الاختيار.

ونظير هذا ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره الشريف في وجه امتناع حمل الرواية الدالة على الاجتزاء بفاتحة الكتاب وحدها على الرواية

الأخرى الدالة على الاجتراء بها فيما إذا أعجلت بالمصلي حاجة أو تخوف شيئاً، حيث قال (قده) بأن هذا الجمع غير متيسر لأن موارد العجلة والخوف قليلة فلا يمكن إرادتها من الإطلاق^(١).

(والجواب عنه): إن حمل المطلق على الأفراد النادرة وإن كان غير مقبول عرفاً، ولا ينكر أن موارد فقد آلة الذبح المصنعة من الحديد قليلة بالنسبة إلى موارد توقرها ولكن في المقام خصوصية يجوز لأجلها حمل الرواية الدالة على نفي البأس بذبيحة المروءة ونحوها على صورة فقد الحديد، وهذه الخصوصية هي كون الذبح بالمروءة وشبهها مما لا يلتجأ إليه عادة إلا في صورة فقد السكين ونحوها من الآلات المصنوعة من الحديد، فلا يرى العرف ضيراً في إطلاق نفي البأس بذبيحة المروءة ونحوها مع كون المراد الجدّي منه خصوص صورة فقد الحديد لأن في هذه الصورة خاصة يتوسل إلى الذبح بغير الحديد وأما في صورة توقر الحديد فلا يُذبح عادة إلا به، وبذلك يظهر الفرق بين المقام ومورد التنظير المذكور في كلام السيد الأستاذ قدس سره فتأمل.

ج - إن صحيحة زيد الشحام تدلّ على جواز الذبح بالعظم عند فقد الحديد، ولكن ذيل رواية الحسين بن علوان يدلّ على عدم جواز الذبح بالسّنّ والعظم، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين صورتي فقد الحديد وتوقره.

فإن قيل بعدم اعتبار رواية ابن علوان فمقتضى الصناعة الالتزام بجواز الذبح بالعظم بل وبالسّنّ والظفر أيضاً إلا على مبنى من يعتمد على إجماعات الشيخ في كتاب الخلاف، فإنه حكى فيه الإجماع على عدم تحقق التذكية بالسّنّ والظفر^(٢).

وأما بناءً على اعتبار رواية ابن علوان فقد يُقال بلزوم حملها على

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة، ج ٣ ص ٢٩٩.

(٢) الخلاف ج ٢ ص ٥٢١.

حالة وجود الحديد بمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد، ولكن من الظاهر أنه لا يمكن الجمع بين حمل صدر هذه الرواية على صورة فقد الحديد - كما تقدّم في الفقرة (ب) - وحمل ذيلها على صورة وجود الحديد لأنه يؤدّي إلى اتحاد حكم المستثنى والمستثنى منه!

فالصحيح استقرار التعارض بين صحيحة زيد الشحام ورواية الحسين ابن علوان بناءً على اعتبارها، وهنا وجوه:

١ - ترجيح رواية الحسين بن علوان لموافقتها مع الإجماع المحكي في الخلاف على عدم جواز التذكية بالسّن والظفر مطلقاً كما تقدم.

٢ - ترجيح الصحيحة لمخالفتها للعادة القائلين بعدم جواز الذبح بالعظم أبداً، ولاسيما أن راوي الأخرى وهو الحسين بن علوان من رجال العامة كما سبق.

٣ - تساقطهما، لعدم صلاحية الإجماع المدعى في الخلاف لترجيح رواية ابن علوان، كما أن الصحيحة مخالفة لبعض العامة القائلين بجواز الذبح بالعظم، ولم يُعلم أن هذا هو القول المشهور بينهم في عصر الصادق عليه السلام فتأمل، فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل اللفظي إن وجد وإلا فالأصل العملي، وسيأتي البحث عنهما إن شاء الله تعالى.

هذا بيان ما يبتني عليه الاتجاه السائد لدى الفقهاء في كيفية التعامل مع الروايات الواردة في الذبح بغير الحديد.

ولكن هناك مناقشات طُرحت أو يمكن أن تُطرح إزاء هذا الاتجاه وهي على نوعين: فمنها ما يتعلّق بكيفية التعامل مع نصوص المسألة بناءً على تفسير لفظي الحديد والحديدة بالمعدن المعروف وبالقطعة منه، ومنها ما يتعلّق بأصل هذا التفسير من حيث الخدشة فيه ومحاولة إثبات أن المراد بالحديد مطلق الآلة الحادة أو مطلق الآلات المعدّة للقطع والفري، وفيما يلي استعراض للجميع مع الردّ عليها.

مناقشات وردود:

(المناقشة الأولى): أنه مع تسليم أن المقصود بلفظ الحديد الوارد في الروايات هو المعدن الخاص إلا أن كلاً من قوله ﷺ في ذيل صحيحة زيد الشحام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به» وقوله ﷺ في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «إذا أفرى الأوداج فلا بأس بذلك»، ظاهر في كونه بياناً للقاعدة الأساسية في الذبح الذي تحصل به الذكاة، إذ لا يناسب أن يكون تقييداً لجواز الذبح بالحجر ونحوه، لأن (قطع الحلقوم وخروج الدم) المذكور في الأول و (فرى الأوداج) المذكور في الثاني يساوق الذبح فكيف يصلح أن يكون قيداً له، فلا محيص إذاً من كون المقصود به بيان أن العبرة في الذبح بقطع الحلقوم وخروج الدم أو بقطع الأوداج الأربعة جميعاً، لا بجنس الآلة وكونها من الحديد.

وعلى ذلك فلا بد أن يكون قوله ﷺ في صحيحة زيد الشحام: «إذا لم تصب الحديد» مسوقاً لبيان ما هو المتعارف من عدم استعمال مثل الحجر والعظم في الذبح إلا عند عدم السكين ونحوها، لا أنه بيان لشرط جواز الذبح بمثل ما ذكر.

وبذلك يظهر أيضاً أنه لا بد من حمل النصوص الدالة على أنه لا ذكاة إلا بالحديد على استحباب الذبح بالحديد مع وجوده أو كراهة الذبح بغيره في هذا الحال كما يُصنع بنظائرها في سائر المقامات.

فتكون النتيجة جواز الذبح بغير الحديد ولو اختياراً وإن كان المرجح الذبح به مع وجوده.

و (الجواب): إن هذا الكلام يبتني على توقف صدق الذبح على فرى جميع الأوداج أو على قطع الحلقوم وخروج الدم، مع أنه بمعناه العرفي لا يتوقف على ذلك، فإن مسماه يصدق عُرفاً وإن لم يتم قطع الحلقوم بخصوصه فضلاً عن قطع تمام الأوداج، كما أنه إنما يستلزم خروج مسمى الدم لا خروج الدم بالمقدار المتعارف - الذي لعله المقصود في النص -

فإنه يتوقف عادة على قطع الشريانين الرئيسيين الملتصقين بالرقبة، فيكون اشتراط خروج الدم في الرواية إيعازاً إلى لزوم قطع هذين الشريانين وبالجملة أن قوله ﷺ: «إذا قُطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به» وقوله ﷺ: «إذا فرى الأوداج فلا بأس به» إنما أراد بهما الإمام ﷺ التأكيد على لزوم رعاية الذبح المعتبر شرعاً عند استخدام الحجر والليطة وإضرابهما مع فقد الحديد لأن في الذبح بها مما لا يكون معداً للذبح مظنة التخلف عن الذبح الشرعي فاقتضى التأكيد عليه.

هذا بالإضافة إلى أن البناء على أن كون آلة الذبح من جنس الحديد مجرد أمر مندوب شرعاً من دون أن يكون دخيلاً في حصول التذكية ربما لا ينسجم مع ما ورد في معتبرة أبي بكر الحضرمي من المنع من أكل ما لم يُذبح بحديدة، وبمضمونها صحيحة عبد الله بن سنان، إذ المفروض تحقق الذبح المحقق للتذكية وإن كان بغير الآلة المفضلة شرعاً أي الحديد فلماذا يُمنع من أكل المذبوح؟! فتأمل.



(المناقشة الثانية): أنه لا يصح أن يُراد بالحديد في نصوص التذكية المعدن الخاص لأن مقتضاه جواز التذكية بالقطعة من الحديد وإن لم يكن لها حدّ يفري ويقطع كالعمود الحديدي مع أن هذا باطل قطعاً ولم يذهب إليه أحد من فقهاء المسلمين، فهذه قرينة قطعية على عدم إرادة المعنى المذكور الذي يبتني عليه مسلك المشهور.

و (الجواب): إن النصوص على قسمين، فمنها ما هو من قبيل صحيحة الحلبي: «لا يصلح الذبح إلا بحديدة» ومنها ما هو من قبيل موثقة سُماعة: «لا يُذكى إلا بحديدة» واختصاص القسم الأول بما إذا كان للحديدة حدّ يفري واضح، فإن الذبح بمعنى القطع والفري، فإذا لم تكن للآلة حدّ يصلح للفري لكانت آلة فسخ - حسب تعبير السمرقندي في تحفة الفقهاء - لا آلة قطع يتحقق بها الذبح.

وهكذا القسم الثاني لو كانت الذكاة بمعنى الذبح كما نصّ عليه جمع من اللغويين وسيأتي البحث عنه، ولو قيل أنها أعمّ منه أمكن أن يُقال أن قوله: «إلا بحديدة» ليس له إطلاق من حيث كون الحديد صالحاً للاستخدام في الذبح وعدمه لأنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما إطلاقه من حيث عدم اعتبار كونه من نوع معين من أنواعه كالحديد الزهر والمطاوع والصلب، مع أنه لو سُلم الإطلاق له حتى من هذه الجهة فالمقيد موجود وهو العديد من الروايات الدالة على انحصار التذكية في البقر ونحوها بالذبح وفي الإبل بالنحر مضافاً إلى تسالم الفقهاء على ذلك.



(المناقشة الثالثة): أن هناك قرينة على عدم إرادة المعدن الخاص من لفظ الحديد الوارد في نصوص الباب وهي مقابله مع الليطة والخشبة والحجارة وأمثالها فإنه لو أُريد به المعدن الخاص فما يُقابلة لا ينحصر فيما ذُكر بل يشمل الصفر والنحاس والذهب والفضة والرصاص وغيرها من المعادن المنطبعة التي كانت موجودة في تلك العصور، فلماذا لا نجد ذكراً لها في أسئلة الرواة ولا في أجوبة الأئمة عليهم السلام؟!.

ولا يتوجّه مثل هذا السؤال لو كان المراد بالحديد هو الشيء الحادّ أو الآلة المعدّة للقطع فإن ما يُقابلة عندئذ هي الأشياء غير الحادة عادة والآلات غير المعدّة للقطع مثل الحجر والليطة والعظم والعود.

و (الجواب): أنه يُرَجَّح أن يكون الوجه في ذكر الليطة والحجر ونحوهما في مقابل الحديد دون الصفر والنحاس وغيرهما من الفلزات أنه لم يكن المتعارف في عصر صدور الروايات صنع الآلات التي تصلح للقطع والفري كالسيوف والمدى والشفرات والسكاكين إلا من الحديد، وأما الفلزات الأخرى كالذهب والفضة والرصاص والنحاس فكانت تُستخدم في مجالات أخرى كصنع الحُلِي والأواني والدروع والتروس وغيرها.

ولأجل ذلك وقع السؤال عن جواز الذبح بالليطة والقصبه والخشبة ونحوها مما له حدّ يصلح للفري والقطع مع فقد الحديد ولم يقع السؤال عن الذبح بالذهب والفضة والرصاص وما يماثلها في هذا الحال، فإنه لم يكن يوجد مما يُصنع من هذه المعادن ما يصلح للفري إلا على سبيل الشذوذ والندرة كالسكاكين الذهبية التي كان يصنعها بعض المترفين لموائدهم.

وبالجملة لا يتعيّن أن يكون الوجه في عدم ذكر النحاس والرصاص وغيرهما من الفلزات في مقابل الحديد عدم إرادة المعدن المعروف من لفظه بل المرجح أن يكون الوجه فيه هو عدم وجود الآلة الصالحة للفري المصنوعة مما عدا الحديد من الفلزات إلا نادراً، ولا أقل من احتمال هذا الوجه الموجب لعدم تمامية القرينة المدعاة.

(إن قيل): إذا كان ما يصلح الذبح به منحصراً أو شبه منحصراً في ذلك العصر في الآلات المعدّة للذبح المصنوعة من الحديد وفي مثل الليطة والعظم والمروة مما لم يُعدّ للذبح ولكن له حدّ يصلح له أمكن أن يُجعل ذلك قرينة على حمل ما تضمّنته النصوص من حصر التذكية في الحديد على كونه حصراً إضافياً أي بالقياس إلى العود والعظم والقصبه وأمثالها لا أنه حصر حقيقي ليقضي عدم جواز التذكية بما يُعدّ للذبح مما يصنع من سائر الفلزات غير الحديد.

والحصر الإضافي - الشائع استخدامه في الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام - هو المنسجم مع لسان عدد من نصوص الباب التي تتضمّن المقابلة بين الحديد وبين العود ونحوه، وأما النصوص الأخرى الخالية عن المقابلة بينهما فيمكن أيضاً حمل الحصر الوارد فيها على كونه إضافياً للقرينة المذكورة.

ونتيجة ذلك قصور نصوص المسألة عن إفادة المنع من الذبح بمثل السكين المصنوع من الفلزات المستكشفة في الأعصار الأخيرة كالكروم

والنيكل فيمكن الرجوع في جواز الذبح به إلى الإطلاقات وما بحكمها.

(قلت): إن مجرد عدم تداول صنع السكاكين وأمثالها من غير الحديد في تلك العصور لا يعدّ قرينة كافية لصرف ظهور الحصر الوارد في نصوص التذكية من الحصر الحقيقي إلى الحصر الإضافي، ويتضح ذلك بملاحظة نظائر المسألة، مثلاً ما دلّ على حصر المُطَهَّر من الخبث في الماء لا يُحمل على كونه ملحوظاً بالقياس إلى السوائل التي كانت موجودة في ذلك العصر ليرتب على ذلك عدم دلالة على عدم مطهريّة الاسبرتو ونحوه من السوائل المعقّمة المصنّعة حديثاً فيمكن تجويز التطهير بها استناداً إلى إطلاقات أدلة الغسل!

وكذلك ما دلّ على حصر النبي ﷺ زكاة الحبوب في الغلات الأربع لا يُحمل على كونه إضافياً بالنسبة إلى ما كان موجوداً من الحبوب في أرض المدينة في عصره ﷺ ليقال أنه لا يدلّ على نفي الزكاة عن مثل الأرز الذي لم يكن موجوداً فيها - كما توهمه بعض أصحاب الأئمة - فيمكن الحكم بثبوت الزكاة فيه تمسكاً بإطلاق قوله ﷺ: «كل ما كيل بالصاع فيبلغ الأوساق ففيه الزكاة».

وبالجملة، ظهور الحصر في كونه حقيقياً ولاسيّما في النصوص التي اشتملت على ذكر الحديد وحده من دون مقابله بغيره مما لا يمكن رفع اليد عنه لمجرد ما ذكر فإنه على خلاف مقتضى الصناعة.



(المناقشة الرابعة): إن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في الطائفة الثانية أنه لا خصوصيّة للحديد في جنس الآلة التي تُستخدم في الذبحة، فإن السائل فرض فيها فقد السكين وسأل عن جواز الذبح عندئذ بالمرّة والقصبّة والعود فيفهم منه ضمناً أن جواز الذبح بالسكين - الذي هو أعم مما صنّع من الحديد وما صنّع من غيره - كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه عند السائل فسأل عن جواز الذبح بغيره عند فقده،

وحيث أن الإمام عليه السلام لم يردعه عمّا أطلقه في السؤال يفهم منه إقراره له وأن العبرة في الذبح مع الإمكان بالآلة الحادة أو المعدّة للقطع كالسكاكين لا بجنسها وكونها مصنوعة من الحديد.

وبتقريب آخر: إن الإمام عليه السلام رخص في الذبح بالليطة ونحوها في حالة فقد السكين الذي تقدّم أنه أعمّ مما يكون مصنوعاً من الحديد وغيره ولو على سبيل الندرة فإن شمول المطلق للفرد النادر مما لا ضير فيه وإنما الممنوع حمل المطلق على الفرد النادر، ويترتب على ذلك أنه لا تصل النوبة إلى الذبح بالليطة والحجر ونحوها مع وجود السكين المصنوع من غير الحديد، ولا بدّ من الالتزام عندئذ بأنه في رتبة السكين المصنوع من الحديد، وإلا لزم أن يكون لآلة الذبح رتب ثلاث: الأولى: الآلة المصنوعة من الحديد، الثانية: الآلة المصنوعة من غير الحديد من الفلزات، الثالثة: الليطة ونحوها، وهذا مقطوع البطلان ولم يلتزم به أحد من الفقهاء.

فالنتيجة: إن مقتضى هذه الصحيحة أن لا تكون العبرة في الذبح بجنس الحديد ولو كان مقدوراً.

و (الجواب) عن التقريب الأول بوجهين:

أ - إن أقصى ما يُستفاد من سؤال الراوي هو مسلميّة جواز الذبح بالسكين، وليس لهذا الحكم المستفاد من مطاوي الكلام إطلاق يشمل ما كان مصنوعاً من غير الحديد، لأن السائل لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة لكي ينعقد الإطلاق لكلامه بالنظر إليها، حتى يُقال أن الإمام عليه السلام قرره عليه فيؤخذ به.

ب - أنه لو فرض تحقّق الإطلاق للرواية من هذه الجهة إلا أن المقيد لها موجود وهو صحيحة زيد الشحام، فإن الملاحظ أن السائل لما فرض عدم حضور السكين وسأل عن جواز الذبح بالقصبة قيّد الإمام عليه السلام في الجواب ترخيصه في ذلك بما إذا لم يصب الحديد، فإعادة الإمام عليه السلام

الشرط المفروض تحقّقه في الدّوّال بصيغة أخرى يُرشد إلى مدى تركيزه ﷺ على لزوم أن تكون آلة الذّبح في الرتبة الأولى من الحديد لا من غيره، فهذه الصحيحة تصلح أن تكون مقيدة لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج على تقدير تحقق الإطلاق لها.

وأما التقريب الثاني فالجواب عنه: بأنه لو فرض أن السكّين المذكور في السؤال أعمّ مما كان مصنوعاً من غير الحديد إلا أن ترخيص الإمام ﷺ في الذّبح بالليطة ونحوها مع فقد السكّين المفروض في السؤال لا يدلّ على عدم جواز الذّبح بالليطة وما يشبهها مع وجود السكّين المصنوع من غير الحديد، بل لا يدلّ حتى على عدم جواز الذّبح بالليطة ونحوها مع وجود السكّين المصنوع من الحديد، فإن ورود الترخيص في الذّبح بالليطة ونحوها مورد فقد الحديد المفروض في كلام السائل لا يدلّ على اختصاص هذا الترخيص بالموارد حتى يترتب على ذلك استفادة أن السكّين المصنوع من الحديد ومن غيره في رتبة واحدة.



(المناقشة الخامسة): أن الشواهد التي ذُكرت في الأمر الأول المتقدّم تقريباً لمسلك المشهور فيما هو المراد بلفظي (الحديد والحديدة) الواردين في نصوص التذكية لا تقتضي أزيد من عدم كونهما بمعنى الحادّ والحادة، ولا تنفي احتمال أن يكون المراد بهما الآلة المعدّة للفري والقطع على سبيل المجاز في الكلمة؛ بكونها هي المعنى المستعمل فيه اللفظ أو كونها هي المراد الجدّي منه وإن كان المراد الاستعمالي هو نفس المعدن الخاص أو القطعة منه.

وهذا الاحتمال وارد ثبوتاً، لأن المناسبة المعتبرة في صحّة الاستعمال المجازي موجودة في المورد، فإن أدوات القطع والفري كالسيوف والمدى والسكاكين كانت تُصنع عادة في عصر صدور الروايات من مادة الحديد ولعلّه لم يكن يوجد آنذاك مما يُصنع من غيرها إلا على

سبيل الندرة والشذوذ، وهذا المقدار مناسبة مصححة لذكر الحديد أو الحديدية وإرادة الآلة المعدة للقطع كتعبير جامع عنها.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات فاحتمال المجازية وإن كان على خلاف مقتضى القاعدة في تطابق المعنى المستعمل فيه اللفظ للمعنى الموضوع له، وكذلك تطابق المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، إلا أنه مع وجود القرينة عليه لا بدّ من الأخذ بمقتضى القرينة.

وفي المقام توجد جملة من القرائن الدالة على أن المقصود بلفظ الحديد أو الحديدية في نصوص المسألة هي الآلات المعدة للقطع والفري لا المعدن المعروف والقطعة منه، والقرائن هي:

(الأولى): مناسبة الحكم والموضوع، وتوضيحها: أن لفظي الحديد والحديدية قد استُخدما في موارد كثيرة من الروايات، والملاحظ أن المراد بهما في جملة منها هو المعدن الخاص والقطعة منه كما في الموارد التالية:

١ - لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد^(١).

٢ - يُكره أن يلبس الصبي ثياباً من الحديد^(٢).

٣ - الحديد حلية أهل النار^(٣).

٤ - الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد فإن عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّي^(٤).

٥ - لا يصلّي الرجل وفي قبلته نار أو حديد^(٥).

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٠٤ ح ٦.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ١٥٧ ح ١.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٠٠ ح ٥.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٢٠٤ ح ٥.

(٥) الوسائل ج ٣ ص ٤٥٩ ح ٢.

ولكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي في موارد أخرى أن يكون المراد بهما غير ذلك، وهو على وجهين:

أ - ما أريد بهما الآلة القاطعة أو الجارحة أو القاتلة كما فيما يلي ذكره:

١ - أوحى الله إلى إبراهيم أن: أختن إسحاق بالحديد^(١).

٢ - إذا ضرب الرجل بالحديدة فذلك العمد^(٢).

٣ - من أشار بحديدة في مصر قُطعت يده^(٣).

٤ - الإشعار أن تطعن في سنامها بحديدة حتى تُدميها^(٤).

ب - ما أريد بهما الشيء الثقيل وزناً كما في الموردین التاليين:

١ - قوله عليه السلام في قصة استشهاد زيد بن علي عليه السلام: «ألا أوقرتموه حديداً وألقيتموه في الفُرات»^(٥).

٢ - قوله: «تلقي عليه مثقالين لباناً وعشرة مثاقيل سكرأ... ثم تضعه تحت السماء بالليل وتضع على رأسه حديد»^(٦).

والحاصل أنه ليس المقصود بلفظ الحديد أو الحديدية في مطلق موارد استعمالهما هو المعدن الخاص أو القطعة منه، بل أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون المراد بهما في جملة من الموارد هو الآلة القاطعة ونحوها أو ما يكون ثقيل الوزن.

والظاهر أن المتفاهم عُرفاً بمناسبة الحكم والموضوع كون المراد من

(١) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٢ ح ٦.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٦ ح ٩.

(٣) الوسائل ج ١٨ ص ٥٣٨ ح ٣.

(٤) الوسائل ج ٨ ص ٢٠١ ح ١٦.

(٥) الوسائل ج ٢ ص ٨٦ ح ٢.

(٦) الوسائل ج ٥ ص ٢٤٨ ح ١.

الحديد والحديدة في نصوص التذكية والذبح هو مطلق الآلات المعدّة للقطع والفري، فإن الموضوع هو الذبح والذكاة، والحكم هو لزوم استخدام الحديد فيه مع الإمكان، فلا يُفهم من ذلك خصوصية للحديد بما هو معدن خاص بل المتفاهم عُرفاً أنه جيء به تعبيراً عن الآلات المعدّة للقطع بمناسبة كونها مصنوعة منه عادة، فبدلاً عن استخدام كلمة السكين مثلاً استخدمت كلمة الحديد لتكون تعبيراً جامعاً عن كل آلة معدّة للقطع كالسيف والشفرة والموسى والمدية وغيرها.

(أقول): لو كان المذكور في لسان الدليل هكذا: (إذا قطعت أوداجه بحديدة فقد ذكّيته) أو كلاماً من هذا القبيل لكان بالإمكان ادّعاء أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن لا يكون خصوصية للحديدة بما هو قطعة من المعدن المعروف بل تكون العبرة بالآلة الصالحة للقطع وإن لم تكن من جنس الحديد، من دون عناية بالإعداد للقطع على كل حال فإنه لا موضوعية له في النظر العرفي أصلاً.

ولكن المذكور في الأدلة إنما هو نفي الذكاة بغير الحديد من النيطة والحجارة ونحوهما مما يصلح للذبح وإن لم يكن معداً له، ومعه لا مجال لدعوى عدم الخصوصية للحديد وكون العبرة بما يكون صالحاً للقطع والفري.

وبالجملة، إن مناسبة الحكم والموضوع لو كانت تقتضي شيئاً فإنما هو إلغاء خصوصية الحديد وكون العبرة بكل ما يصلح للذبح لا كون العبرة بما أُعدّ لذلك، وهذا فيما إذا لم يكن دليل على المنع من الذبح ببعض ما يصلح له من غير الحديد وأما مع ورود النهي عن ذلك فلا يكاد يفهم العُرف عدم خصوصية للحديد.

(القرينة الثانية): مقابلة الحديد مع الليطة والمروة والخشبة والعظم ونحوها ما لم يُعدّ للقطع ولا يُذبح بها عادة إلا عند الضرورة، فإن هذه المقابلة قرينة عُرفية على أن المقصود بالحديد هو كل آلة معدّة للقطع وأنه

لا خصوصية للحديد بما هو حديد، بل العبرة بكون الآلة مما أعدت للقطع والفري في مقابل ما ليس كذلك.

(أقول): إن للمذكورات في مقابل الحديد جهتين:

١ - أنها من أجناس أخرى غير معدن الحديد كالخشب والحجارة والعظم، فتكون مقابلتها للحديد من حيث الجنس.

٢ - أنها آلات غير مُعدّة للذبح بها في حال الاختيار، فتكون مقابلتها للحديد من حيث الصفة وذلك لو أريد بالحديد مجازاً الآلات المعدّة للقطع وإلا فلا مقابلة بينهما.

فيلاحظ أن المقابلة بين الحديد والمذكورات لا تنحصر أن تكون بلحاظ الجهة الثانية المبنية على كون الحديد تعبيراً عن الآلات المعدّة للقطع بل تتم المقابلة بلحاظ الجهة الأولى أيضاً؛ أي من حيث الجنس التي يحتفظ معها على ظهور لفظ الحديد في كون المراد به المعدن الخاص.

ودعوى أن المتفاهم عُرفاً كون المقابلة بين الجانبين بلحاظ الجهة الثانية غير مقبولة، لأن مقتضاها عدم جواز الذبح بالقطعة من الحديد إذا لم تُصنع سكيناً أو مديّة أو نحوهما ولكن كانت لها حافة حادة صالحة للذبح، وعلى العكس جواز الذبح بالسكينة المنحوتة من عظم أو حجر أو خشبة إذا كانت صالحة للاستخدام في الذبح، مع أن العُرف لا يكاد يفهم مما دلّ على لزوم الذبح بالحديد مع الإمكان وجواز الذبح بغيره مع فقهه أي فرق بين الحديد المصنّع سكيناً وغيره وكذلك العظم المنحوت سكيناً وغيره لأنه لا يُعبر للأعداد للقطع ولا لعدمه آية أهميّة، وإن كان هناك ما يعتني به العُرف ويفرق بين آلات القطع على أساسه فهو كون الآلة حادة أو غير حادة مع أنه لا فرق بينهما شرعاً بلا إشكال، فالعود الحاد لا يجوز الذبح به مع وجود السكين غير الحادة بمقتضى إطلاق النص كما هو واضح.

وبالجملة لا مجال لاستظهار أن المقابلة بين الحديد وبين الليطة

والحجر والعود والعظم ونحوها إنما هي بلحاظ كون المذكورات من غير الآلات المعدّة للقطع ليكون مقتضى ذلك كون المراد بلفظ الحديد هو الآلة المعدّة للقطع.

فلا محيص من الأخذ بما هو مقتضى القاعدة، من كون المقابنة بينهما بلحاظ ذات الحديد فتدبر.

(القرينة الثالثة): ملاحظة باب الصيد والنصوص الواردة فيه الدالة على حلّية ما صيد بالمعراض (وهي خشبة غليظة محدّدة الطرفين تصيب بعرضها لا بحدّها) بشرط أن تكون معدّة لذلك، ففي خبر زرارة وإسماعيل الجعفي أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عما قتل المعراض فقال: «لا بأس إذا كان هو مرماتك أو صنعته لذلك»^(١)، فإن الاستفادة منه أن العبرة في التذكية بالصيد هو بالآلة المعدّة لذلك فيناسب أن يكون المناط في التذكية بالذبح بالآلة المعدّة له أيضاً.

(أقول): إن الحكم المذكور غير مسلّم في باب الصيد بالمعراض ورواياته مختلفة ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها الآخر: «إذا رميت بالمعراض فخرق فكل وإن لم يخرق واعترض فلا تأكل»،^(٢) وفي ثالث: «إن لم يكن له نبل غير المعراض وذكر اسم الله عز وجل عليه فليأكل ما قتل وإن كان له نبل غيره فلا»^(٣).

مع أن مفاد النص المذكور هو كون العبرة في الصيد بالمعراض بالإعداد الشخصي في حين أن المدعى في المقام كون العبرة بالإعداد النوعي فتأمل.

ويضاف إلى ذلك أنه لو سلّم أن الحكم في باب الصيد كذلك، فهو

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٤ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٣ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٤ ح ٤.

لا يقتضي أن يكون باب الذبح مماثلاً له لعدم ثبوت اتحاد نوع التذكية كما تبه عليه صاحب الجواهر قدس سره^(١).

فتحصّل مما تقدّم أنه لا توجد قرينة على أن المراد بلفظ الحديد والحديدة في نصوص التذكية هو غير المعدن الخاص والقطعة منه، فلا بدّ من الأخذ بما هو مقتضى القاعدة من تطابق المراد الجدّي منهما مع ما وضعاً له لغةً.

ما هو مقتضى الأصل إذا شكّ في اعتبار

أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد؟

ذكر السيد الأستاذ قدس سره الشريف أنه إذا شكّ في اعتبار كون الذبح بالحديد وعدمه فالمرجع فيه أصالة عدم التذكية للشكّ في تحققها^(٢).

(أقول): ينبغي البحث عن عدّة أمور مترتبة:

الأول: هل يوجد أصل لفظي - من إطلاق أو عموم - ينفي اشتراط كون آلة الذبح من جنس الحديد؟

الثاني: إذا لم يوجد الأصل اللفظي فهل أصالة عدم الاشتراط تصلح لنفي اعتبار ذلك؟

الثالث: وإذا لم تصلح أصالة عدم الاشتراط لنفي اشتراطه فهل تجري أصالة عدم التذكية لإثبات حرمة المذبوح بغير الحديد؟

الرابع: وإذا لم تجر أصالة عدم التذكية فهل تصل النوبة إلى أصالة الجلّ والإباحة؟

(١) جواهر الكلام ج ١٢ ص ٥٣٩.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣١٣.

هل يوجد أصل لفظي ينفي اشتراط كون آلة الذبح من الحديد؟

وما يمكن أن يُذكر بهذا الصدد وجهان:

(الوجه الأول): قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١).

فإن مقتضى إطلاق قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الدال على حلية المذكي عدم اعتبار كل ما يشك شرعاً في التذكية، نظير ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ حيث تمسكوا بإطلاقه لنفي ما يحتمل اعتباره شرعاً في صحة البيع زائداً على ما يُعتبر فيها عُرفاً.

ولكن ناقش السيد الأستاذ قدس سره الشريف في ذلك بأن التذكية ليس أمراً عُرفياً كي ينزل الدليل عليه ويدفع احتمال التقييد بالإطلاق كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فلا مجال للتمسك بالآية الكريمة في نفي الشرط المشكوك اعتباره في التذكية الشرعية^(٢).

(أقول): قد اختلفوا في حقيقة التذكية وما هو المقصود بها في الآية الكريمة على وجوه:

(الأول): إن التذكية بمعنى الذبح، حكاه ابن سيدة عن ثعلب^(٣)، ونص عليه الجوهري وغيره^(٤)، ولعل مقصودهم ما يعم النحر وما بحكهما كقطعن الحيوان المتردي في البئر.

وقد ذهب بعض من اختار هذا الوجه إلى أن التذكية في الأصل تقارب معنى الطهارة والنزاهة والنقاوة، وقد أطلقت على الذبح ونحوه لأنه

(١) سورة المائدة، الآية: ٤.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣١٣.

(٣) المحكم ج ٧ ص ٩٨.

(٤) الصحاح ج ٦ ص ٢٣٤٦، وتاج العروس ج ١٠ ص ١٣٧.

يوجب حصول هذا المعنى في الحيوان الذي أُسِيلَ دمه .

وقال آخر: إن التذكية في الأصل بمعنى التطيب فأطلقت على الذبح لأن الحيوان إذا أُسِيلَ دمه بالذبح فقد طُيبَ .

وقال ثالث: إن التذكية مأخوذة من الذكا الذي يدلّ على حدّة في الشيء ونفاذ؛ وهذا المعنى موجود في الذبح فأطلقت عليه التذكية .

وقال رابع: إن التذكية بمعنى الإتمام وحيث أن بالذبح تخرج روح الحيوان ويتم أمره سُميَ الذبح تذكية^(١) .

(الثاني): إن التذكية اسم للذبح وما بحكمه بشروطه الشرعية من التسمية وغيرها، وينسجم هذا مع قول الخليل: (التذكية في الصيد والذبح: إذا ذكرت اسم الله وذبحته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢) .

(الثالث): إن التذكية اسم للطريقة التي يتم بها إزهاق روح الحيوان ليكون صالحاً للأكل ونحوه، في مقابل زهاق روحه حتف أنفه أو بوسيلة غير ما ذُكر، فإنه يُطلق عليه عندئذ (الميتة)، فالتذكية اعتبار قانوني عُقلائي كان ولا يزال موجوداً في مختلف الممل والنحل والأعراف والتقاليد، فإن لكل منها طريقة معتبرة في إزهاق روح الحيوان ليصير صالحاً للأكل ونحوه، فإذا كان المذبوح يُعدّ مذكياً عند المسلمين بخلاف المخنوق فإن الأمر كان بعكس ذلك عند بعض الممل السابقة كما ورد في معتبرة أبان بن تغلب^(٣) .

وبالجملة التذكية ليست من المفاهيم المخترعة الشرعية وإنما تدخل المشرع الإسلامي في مرحلة تطبيقها على مصاديقها، فاعتبر في عدّ الحيوان

(١) لاحظ تفسير الطبري ج ٦ ص ٤٦ والجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ٥٢ ومقاييس اللغة ج ٢ ص ٣٥٧، وتفسير المنار ج ٦ ص ١٤٣ .

(٢) ترتيب العين ج ١ ص ٦٢٦ .

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٧٣ ح ٧ .

مذكى أن يتم إزهاق روحه بشروط معينة وألغى بعض ما كان مُعتبراً فيها قبل الإسلام.

(الرابع): إنَّ التذكية اسم لحكم وضعي مُستحدث شرعاً يترتب على الذبح ونحوه بالشروط التي قررها الشارع المقدس، في مقابل معناها اللغوي وهو الذبح أو الطهارة أو الطيب أو غير ذلك.

هذه هي أهم الوجوه والأقوال في حقيقة التذكية، والتمسك بإطلاق الآية الكريمة لنفي اعتبار كون آلة الذبح من جنس الحديد مبني على الالتزام بأحد الوجهين الأول والثالث في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ - وإن كان الإطلاق على الأول لفظياً وعلى الثالث مقامياً - وأما على الوجهين الثاني والرابع فمن الواضح أنه لا مجال للأخذ بالإطلاق.

ولكن ما هو الصحيح من هذه الوجوه؟

الظاهر أن حمل الآية الكريمة على أحد الوجهين الثاني والرابع بعيد عن الصواب جداً، إذ لا شاهد على تحقق معنى شرعي للفظ التذكية في عصر نزول الآية المباركة، بل يمكن استحصال بعض الشواهد على خلاف ذلك، ففي الخبر أن أبا ثعلبة الخشني أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ﷺ إن لي كلاباً مكلّبة فافتني في صيدها، فقال: «إن كانت لك كلاباً مكلّبة فكل مما أمسكت عليك» فقال: يا رسول الله ذكي وغير ذكي؟ فقال: «ذكي وغير ذكي» قال: يا رسول الله أفتني في قوسي، قال: «كل ما أمسكت عليك قوسك» قال: ذكي وغير ذكي؟ قال: «ذكي وغير ذكي»^(١).

ووجه الاستشهاد به هو أن المقصود بتقسيم ما يصطاد بالكلب أو بالسهم إلى ذكي وغير ذكي كما ورد في الخبر هو تقسيمه إلى ما يدركه الصياد فيذبحه قبل أن ترهق روحه وما تخرج روحه قبل أن يدركه، مع أن كلا القسمين يُعدّ من المذكى على الوجهين الثاني والرابع، ولذا أمر

(١) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨٤.

النبي ﷺ بالأكل منهما جميعاً، فهذا يشهد على أنه لم يكن الذكي في ذلك العصر بمعنى ما أزهق روحه بطريقة شرعية كما هو مقتضى هذين الوجهين.

والحاصل أن القول بثبوت الحقيقة الشرعية للتذكية في الخطابات القرآنية أو على لسان النبي الأعظم ﷺ مما لا سبيل إلى الالتزام به.

وأما الوجه الثالث الذي أبداه وتبناه سيدي الأستاذ الوالد دام ظله فهو وإن كان موافقاً للاعتبار إلا أن الشواهد التي ساقها مدّ ظله لإثباته وأن التذكية اعتبار قانوني عقلاني - في مقابل الميتة التي هي الأخرى تحوّلت إلى معنى اعتباري قانوني - ربما لا ترقى إلى مستن الدليل العلمي، بل ربما كان خبر الخشني المتقدم ذكره شاهداً على خلافه وينبغي مزيد التدقيق فيما أفاده دام ظله.

فالتيجة أنه إن ثبت أنه كان للتذكية معنى اعتباري في المجتمع العربي قبل الإسلام فلا إشكال في لزوم حمل الآية الكريمة عليه، وإلا ينحصر الأمر في الوجه الأول الذي نصّ عليه بعض أعلام اللغويين من أن التذكية بمعنى الذبح.

ولكن هذا الوجه لا يخلو أيضاً عن بعض الملاحظات، فإنه ليست هناك شواهد واضحة تؤكد استعمال التذكية ومشتقاتها بمعنى الذبح في اللغة العربية قبل نزول الآية الكريمة.

نعم ذكر ابن سيده وغيره أن العرب تقول: (ذكاة الجنين ذكاة أمه أي إذا ذُبحت الأم ذُبح الجنين)^(١) ولكن هذا النص منقول في مصادر العامة عن النبي ﷺ^(٢) ولا وثوق بكونه من كلام العرب قبله.

وأول من نصّ على أن التذكية هي بمعنى الذبح - حسبما عثرت عليه - هو الجوهري وتبعه عليه غير واحد من المتأخرين^(٣)، وأما ما حكاه ابن

(١) المحكم ج ٧ ص ٩٨.

(٢) سنن أبي داود ج ٣ ص ٦٣.

(٣) الصحاح ج ٦ ص ٢٣٤٦ وتاج العروس ج ١٠ ص ١٣٧.

سيده عن ثعلب من أن الذكاء والذكاة بمعنى الذبح^(١)، فلعلّ الأصل فيه ما ذكره ثعلب في مجالسه قائلاً: (الذكا بلوغ كلّ شيء من الشرّ وغيره والذكاة منه أخذت، وفي الحديث: «يذكيها بالأسل» أي يذبحها بالحديد)^(٢)، ولكن تفسير التذكية بالذبح في بعض الأحاديث لا يدلّ على أنه هو معناها في أصل اللغة.

وقال الزجاج: (كلّ ذبح ذكاة، ومعنى التذكية أن يدركها وفيها بقية تشخب معها الأوداج وتضطرب اضطراب المذبوح الذي أدركت ذكاته، وأهل العلم يقولون: (إن أخرج السبع الحشوة أو قطع الجوف قطعاً خرجت معه الحشوة فلا ذكاة لذلك، وتأويله أنه يصير في حالة ما لا يؤثر في حياته الذبح)^(٣) وهذا النص ربما يدلّ على أن الذبح ليس معنىً للتذكية وإن كانت تتحقّق به فتدبر.

وفي ضوء ذلك فمن المحتمل قوياً أن تكون التذكية مستعملة في الآية الكريمة في معناها الأصلي أي التمام^(٤) ولكنه لما كان يحصل غالباً بالذبح

(١) المحكم ج ٧ ص ٩٨.

(٢) مجالس ثعلب ص ٨٣.

(٣) معاني القرآن ج ٢ ص ١٥٩.

(٤) قال الزجاج في معاني القرآن ج ٢ ص ١٦٠: أصل الذكاء في اللغة كلّها تمام الشيء، فمن ذلك الذكاء في السنّ والعظم وهو تمام السن، قال الخليل: الذكاة في السن أن يأتي على قروحة سنة وذلك تمام استكمال القوة، والذكاء في الفهم أن يكون فهماً تاماً سريع القبول، وذكيت النار إذا هو من هذا تأويله: أنتمت إشعالها. اهـ والظاهر أن ما ذكره هو الصحيح، وأما ما يوجد في كلمات بعض الفقهاء من استظهار أن الذكاة في الأصل يقارب معنى النقاوة والنزاهة والطهارة فيبدو أنه يستند إلى ملاحظة بعض موارد الاستعمال كقولهم: (غلام ذكي) أي نقي الفكر (نار ذكية) أي خالصة من الدخان و(كل يابس ذكي) أي طاهر، ولكن الظاهر أن الذكاة في الموردين الأولين بمعنى الإتمام أيضاً، وأما المورد الثالث فلم يثبت أنه بالذال فإن المذكور في بعض المصادر (الاستبصار ص ٥٧ ج ٢٢): كلّ يابس ذكي (بالزاء) وأما ما يظهر من القرطبي (ج ٦ ص ٥٢) من أن المعنى الأصلي للتذكية هو التطيب بملاحظة قولهم: (رائحة ذكية) أي طيبة، فليس في

شاع إطلاقها عليه حتى عُذَّ من معانيها.

وتوضيح ذلك :

إن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ استثناء عن: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾ أو عن جميع المذكورات قبله مما عرضت فيها للحيوان علة تؤدِّي إلى هلاكه لو تُرك على حاله وهي المنخنقة والموقوذة والمتردِّية والنطيحة، ومفاد الاستثناء بيان حلية لحم المذكورات لو تمَّ إنهاء حياتها وإتمام أمرها على يد الشخص في مقابل ما إذا تُركت على حالها حتى أتلفها الانخناق أو الوقد أو التردِّي أو النطح فكأنه تعالى قال: المنخنقة حرام إذا أدى الانخناق إلى موتها وأما إذا أتممت أمرها فلا بأس بلحمها، وكذلك الموقوذة وهي التي أنهكها المرض؛ والمتردِّية وهي التي وقعت عن شاهق؛ والنطيحة وهي التي أُصيبت في التناطح مع حيوان آخر؛ وما افترسه السبع، فإن حرمة الجميع تختصُّ بما إذا أدى العارض إلى موتها؛ وأما إذا أدركها الشخص قبل أن تزهر روحها فقام بإنهاء حياتها بحيث انتسب ذلك إليه فلا تحرم.

والعناية في استخدام التذكية بمعنى الإتمام في الآية الكريمة هو في الإيعاز إلى أن الموت كأنه بدأ في المذكورات بما أُصيبت به من العوارض، فالذبح مثلاً يتم ما شرع فيه عامل آخر، فليس هو العلة التامة في زهاق روح الحيوان.

والحاصل أن المرجح أن التذكية قد استعملت في الآية الكريمة بمعنى الإتمام وإن كان الإتمام يحصل بالذبح تارة وبالنحر أخرى وبالطعن

= محله فإن توصيف الرائحة بالذكية إنما هو من حيث كونها ساطعة قال ابن سيده في المحكم (ج ٧ ص ٩٧): وذكا الريح شدتها من طيب أو نتن، ومسك ذكي وذاك ساطع الرائحة وهو منه أه. وكذلك ما يظهر من ابن فارس في المقاييس (ج ٢ ص ٣٥٧) من أن ذكا يدل على حدة في الشيء، ونفاذ مبني على انطباعه من بعض الأمثلة مع أنها لا تأتي الحمل على المعنى الأول فلاحظ.

ثانية كما في المتردي في البئر ونحوها، ولكن هذا غير ما ذكره اللغويون من أن التذكية بمعنى الذبح وما بحكمه كما هو واضح.

نعم لا يُستبعد استعمالها بهذا المعنى بعد ذلك، وربما حتى في عصر النبي ﷺ^(١) وإن لم أجد على ذلك شواهد واضحة، فإن مثل قوله في خبر الخشني المتقدم: «ذكي وغير ذكي» وقول بعض الصحابة في السؤال عن حكم البعير المتردي في البئر: (يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا في الحلق واللبة؟) الذي أجاب عنه ﷺ بقوله: «لو طعنت في فخذها لأجزأك» لا يأبى الحمل على المعنى الأصلي أي إتمام أمر الحيوان، نعم قوله: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وقوله ﷺ: «إن أخذ الكلب ذكاة» مبني على ضرب من التنزيل ولكنه لا ينافي ما تقدم.

وكيف كان فالظاهر أن التذكية سواء كانت بمعنى إتمام أمر الحيوان المصاب بعارض يؤدي إلى موته لو ترك على حاله أم بمعنى الذبح ونحوه لما كانت سبباً في حلية لحم الحيوان فقد حدث لاحقاً توسع في استخدامها، فصار كل ما يتسبب في حلية لحم الحيوان من عوامل زهاق روحه يسمّى بالتذكية ويُعبّر عمّا يحلّ أكله من الحيوان الذي خرجت روحه

(١) ربما يقال أن هذا لا ينسجم مع ما اتفق عليه الفريقان من أن الآية الكريمة المشتملة على قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ قد نزلت في حجة الوداع أي في الشهر الأخيرة من حياة النبي الأعظم ﷺ، ولكن يمكن الجواب عنه بأن القدر الثابت هو أن مقطعاً من تلك الآية المباركة وهو قوله: «اليوم ينس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأنمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» قد نزل في حجة الوداع إما في يوم عرفة كما قال به كثير من الجمهور أو في يوم الغدير كما هو رأي الإمامية، وأما المقطع الأول والأخير من الآية فلم يثبت نزوله في حجة الوداع (لاحظ الميزان ج ٥ ص ١٦٧)، أما كون سورة المائدة بأسرها من آخر ما نزل من القرآن فهو لا ينافي ما ذكر، مضافاً إلى أن مضمون تلك الآية الكريمة المشتمل على تحريم الميتة والمنخفة والموقودة وغيرها من مأكولات العرب في الجاهلية لا يناسب أن يكون من أواخر ما نزل على النبي ﷺ من القرآن فلاحظ.

بالمذكى، وقد ترسخ هذا الاستعمال وأصبحت التذكية حقيقة متشرعية في هذا المعنى الجديد في العصور المتأخرة، ويبدو ذلك واضحاً من خلال ملاحظة موارد استعمال الكلمة ومشتقاتها في الروايات المروية عن الصادقين عليهم السلام^(١) حيث يطلق فيها المذكى في مقابل الميتة التي حصل توسع في معناها أيضاً فإنها كانت في الأصل تُطلق على الحيوان الذي مات حتف أنفه^(٢) ثم صارت تُطلق على كل حيوان زُهقت روحه بغير التذكية الشرعية.

(أ) ذكر في المعنى اللغوي للميتة وجهان:

(الأول): أنها الحيوان الذي مات حتف أنفه أي بدون فعل فاعل، وحسب تعبير الفخر الرازي الميت من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حياً من دون نقض بنية ولذلك فرّقوا بين المقتول والميت.

(الثاني): أنها الحيوان الذي زالت روحه بغير تذكية، وهذا مذكور في كلمات جمع منهم الخليل حيث قال: (الميتة في البرّ والبحر ما لا تدرك ذكاته) وقال ابن عباد في المحيط: (الميتة ما لم تدرك ذكاته) وقال ابن فارس: (الميتة ما مات مما يؤكل لحمه إذا ذكّي) وقال الجوهري: (الميتة ما لم تلحقه الذكاة) وقال الراغب: (الميتة من الحيوان زالت روحه بغير تذكية) وقال القرطبي: (الميتة ما فارقت الروح من غير ذكاة ما يُذبح^(٣)).

وقد استشهد بعض من تبنى الوجه الأول - كالسيد الأستاذ قدس سره في كتاب الصلاة^(٤) - بمقابلة الميتة مع المنخقة والموقوذة والمترذية في الآية الكريمة؛ مع أن هذه من مصاديق الميتة على الوجه الثاني، وربما يُستفاد ذلك من كلام الفخر الرازي أيضاً فإنه بعد أن فسّر الميتة شرعاً بما يعمّ الأصناف المذكورة قال: (فإن قيل: كيف يصحّ ذلك وقد قال الله تعالى في سورة المائدة... فدل على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك؟ قلنا: لعل الأمر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه)^(٥).

ولكن ربما يوجّه عطف المنخقة والموقوذة إلى آخر المذكورات في الآية الكريمة على

(١) لاحظ الرسائل ج ١٢ ص ٦٨ ح ٢، ج ١٦ ص ٣٧٠ ح ٢، وص ٢٩٨ ح ٤.

(٢) لاحظ ترتيب العين ج ٣ ص ١٧٣٥ والمحيط ج ٦ ص ٤٧٩ ومقاييس اللغة ج ٥ ص ٢٨٣ والصحاح ج ١ ص ٢٦٧ والمفردات ص ٤٩٧ والجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٢١٧.

(٣) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ١١١.

(٤) تفسير الفخر الرازي ج ٢ ص ٨٦.

ومهما يكن فسواء قلنا: إن التذكية في الآية الكريمة بمعنى الإتمام، أو بمعنى الذبح وما بحكمه أو أن لها معنى اعتبارياً قانونياً كان موجوداً قبل الإسلام أيضاً فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية الكريمة في نفي ما يُشكَّ في اعتباره شرعاً في حلية لحم الحيوان بالذبح ونحوه، كاعتبار أن تكون الآلة من جنس الحديد، وإنما لا يمكن التمسك بالإطلاق إذا بنينا على ثبوت معنى شرعي - بأحد الوجهين الآخرين - للفظ التذكية ومشتقاتها في عصر نزول الآية الكريمة، ولكن هذا ليس بصحيح كما من.

= الميته بأنه من قبيل عطف الخاص على العام بالنظر إلى أن العرب كانت تعاف أكل الميته إلا أن بعضهم كان لا يعاف منها إلا ما جهل سب موته، وأما ما عرف بالمنخقة والموقوذة... الخ فلم يكروا يعافونه فاقضى ذلك التنصيص على حرمة المذكورات، فلا دلالة فيه على عدم صدق الميته على المنخقة وأخواتها^(١).

ولكن هذا التوجيه ربما لا ينسجم مع ما رواه الطبري بإسناده عن السدي من أن ناساً من العرب كانوا يأكلون ما ذُكر في الآية الكريمة ولا يعدونه ميتاً إنما يعدون الميت الذي يموت من الوجع^(٢).

فإن ظاهر هذا النص أن المنخقة والموقوذة وأخواتها لم تكن تُعد من الميته ولا أقل في عرف بعض العرب فلا وجه للقول بأن عطفها على الميته إنما هو من قبيل عطف الخاص على العام.

هذا مضافاً إلى أن الوجه الثاني المذكور في تفسير الميته يوشك أن يكون فيه خلط بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ولا سيما في مثل تعريف الخليل الذي عرف الميته بما لا تُدرك ذكانه وفسر التذكية بمعناها الشرعي كما تقدم، وكذلك ابن فارس الذي جعل حلية الأكل من القيود المأخوذة في المعنى، وقال النووي: قال أهل اللغة والفقهاء: (الميته ما فارقت الروح بغير ذكاة)^(٣) فيلاحظ أنه نسب هذا المعنى إلى أهل اللغة والفقهاء معاً، وقد تقدم أن أصل كون الذكاة بمعنى الذبح في اللغة العربية ليس أمراً واضحاً ولا يمكن الاعتماد كثيراً على تفاسير اللغويين فإنهم لا يميزون في الغالب بين المعاني الأصلية والمعاني المستجدة بعد الإسلام.

(١) تفسير المنارج ج ٦ ص ١٤١.

(٢) تفسير الطبري ج ٦ ص ٤٨.

(٣) تاج العروس ج ١ ص ٥٨٧.

هذا فيما يتعلّق بالوجه الأول من وجهي التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار كون آلة الذبّاحة من جنس الحديد.

(الوجه الثاني): ما دلّ على حليّة المذبوح، فإنه قد يُتمسك بإطلاقه لنفي شرطية كون الآلة من معدن الحديد، فإن الذبح إنما هو بمعنى الشقّ والقطع وهو يحصل بمطلق الآلة التي لها حدّ يفري ولا خصوصيّة للحديد في ذلك، فاحتمال اعتباره منفي بإطلاق هذا الدليل.

ومما دلّ على حليّة المذبوح:

أ - قوله في موثقة يونس بن يعقوب في عدم جواز نحر البقرة: (لا تأكل إلا ما دُبح)^(١).

ب - قوله في صحيحة أبان بن تغلب: «إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرك أذنيها أو تمصع بذنبها فاذبحها فإنها لك حلال»^(٢).

ج - قوله في صحيحة زرارة: «إذا ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل»^(٣). ولكن لا يخفى أن الأدلة المذكورة ليست في مقام بيان حليّة لحم الحيوان بالذبح ليمسك بإطلاقها من هذه الجهة. بل هي في مقام البيان من جهات أخرى كعدم الاجتزاء بالنحر في تذكية البقر، وكفاية طرف العين وما يحكمه عند الشكّ في حياة الحيوان، وأن أي فعل يزهق الروح إذا وقع بعد إتمام الذبح لا يضرّ بالتذكية وإن احتُمّل استناد زهاق الروح إليه، وعلى ذلك فليس لها إطلاق من الجهة المبحوث عنها ليمسك به في نفي اعتبار أن تكون آلة الذبح من الحديد.

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٥٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٦٣ ح ٥.

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٦٥ ح ١.

هل تصلح أصالة عدم الاشتراط لنفي اعتبار أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد؟

ومرجع هذا الأصل إما إلى الاستصحاب أو إلى أصالة البراءة:

أ - أما الاستصحاب فتقريبه أن يقال: إن شرطية كون الآلة من جنس الحديد في تذكية الحيوان بالذبح من الأمور المسبوقه بالعدم، فلا مانع من استصحاب عدمها مع الشك في حدوثها.

والجواب عنه: إن مرجع الشك في اعتبار كون آلة الذبح من جنس الحديد إلى الشك في أن الحكم بالتذكية هل رُتب شرعاً على الذبح المقيد بكونه بالحديد أو على الذبح المطلق من هذه الجهة، وكلّ من الإطلاق والتقييد أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فاستصحاب عدم لحاظ الذبح مقيداً مُعارض باستصحاب عدم لحاظه مطلقاً، فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد إما من قبيل العدم والملكية أو من قبيل التضاد وعلى كلا التقديرين فكلّ منهما مجرى للأصل العدمي.

هذا بناءً على كون التذكية اعتباراً قانونياً، عقلاً أو مستحدثاً من قبل الشرع المقدّس، وأما بناءً على عدم ثبوت ذلك فمرجع الشك في اشتراط كون آلة الذبح من الحديد إلى الشك في وجود حكم إلزامي بالاجتناب عن المذبوح بغير الحديد، ومرجع ذلك - كما ذكر نظيره السيد الأستاذ قدّس سره في بعض الموارد^(١) - إلى التردّد بين التوسعة والتضييق ولا مانع في مثله من جريان الاستصحاب العدمي بالنسبة إلى التضييق لأن الذي يحتاج إلى الجعل إنما هو الإلزام والتضييق دون الإباحة والترخيص فإنهما ثابتان في غير ما نهى الله عنه بالعقل والآيات والنصوص، فإن البشر مطلق العنان في تصرفاته فيفعل ما يريد ويترك ما يشاء غير ما أمر الله به أو نهى عنه ومن هنا متى شكّ في جعل التضييق كان له التمسك بالأصل لنفيه.

(١) مباني العروة الوثقى ج ٢ ص ٧٦.

(أقول): ما أفاده قدس سره متين بناءً على إنكار كون الإباحة - التي عُدَّت من الأحكام التكليفية الخمسة - حكماً مجعولاً شرعاً لئلا تكون مجرى لاستصحاب عدم الجعل، وأما بناءً على الاعتراف بذلك - كما بنى عليه طاب ثراه في الأصول - فإن استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، إلا أن يُقال أن الأخير لا أثر له فإنه لا تثبت به الحرمة التي هي منشأ الأثر بالنسبة إلى المكلف فتأمل.

ب - وأما أصالة البراءة فيمكن تقريب إجراءاته بوجوه:

١ - إجراء أصالة البراءة عن التقييد، نظير ما التزم به السيد الأستاذ قدس سره في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين^(١)، فيقال في المقام أن اشتراط أن تكون آلة الذبح من الحديد تقييد في موضوع الحكم بالتذكية وحلية أكل المذبوح ولما لم يكن أمراً معلوماً وفي رفعه منة على المكلفين لكونه رفعاً للكلفة عنهم فلا مانع من أن يشمل حديث رفع ما لا يعلمون، ولا يعارض ذلك بمثله في جانب الإطلاق لأنه لا امتنان في رفع الإطلاق حيث لا تضيق فيه على المكلفين بل رفعه رفع للسعة عنهم فلا مجال لإجراء أصالة البراءة عنه.

والجواب: إن التقييد ليس إلا من اعتبارات الماهية في مرحلة لحاظها وجعلها موضوعاً أو متعلقاً للحكم وليس بنفسه حكماً شرعياً قابلاً للرفع والوضع حتى يشمل حديث الرفع متى ما كان مشكوكاً فيه، وإجراء أصالة البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين على أساس إجراءاته عن التقييد ليس صحيحاً كما حُقِّق في محلّه.

٢ - إجراء أصالة البراءة عن الوجوب الشرطي على غرار ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره في بحث جريان البراءة في الأحكام غير الإلزامية من أنه وإن لم يمكن إجراؤها في مورد الشك في نفس الحكم الاستحبابي

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٤٣.

مثلاً إلا أنه لا مانع من إجرائها فيما يُحتمل كونه شرطاً للمستحب لأن اشتراط المستحب به مجهول فيمكن التمسك بحديث الرفع لنفي الوجوب الشرطي المحتمل^(١)، فيقال في المقام أن اعتبار أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد في الحكم بتذكية الحيوان وحليّة لحمه نحو من الوجوب الشرطي المشكوك فيه فلا مانع من إجراء أصالة البراءة عنه.

والجواب: إن الوجوب الشرطي ليس حكماً شرعياً ليشمله حديث الرفع بل هو مجرد إدراك العقل بانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فهو وجوب عقلي أي من مدركات العقل النظري وليس فيه شائبة الإلزام الشرعي ليتمكن إجراء أصالة البراءة عنه.

٣ - إجراء أصالة البراءة عن الشرطية، باعتبار كونها من الأحكام الوضعية، ومن المحقق في محلّه من علم الأصول أن حديث الرفع يشمل الأحكام الوضعية والتكليفية على نسقٍ واحد، فلا مانع من التمسك به في نفي شرطية أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد.

والجواب عن ذلك: إن الشرطية ومثلها الجزئية والمانعية ليست مما يقبل الوضع والرفع استقلالاً بل هي تتبع في ذلك منشأ انتزاعها:

فإن قلنا: إن التذكية ليس حكماً وضعياً بل هي بمعنى الذبح مثلاً، والحكم هو حرمة أكل ما لم يُذبح بالكيفية الخاصة، فمرجع الشك في شرطية كون الآلة من الحديد إلى الشك في حرمة أكل المذبوح بغير الحديد ولا مانع من الرجوع عندئذٍ إلى أصالة البراءة على ما سيأتي بيانه.

وأما بناءً على كون التذكية اعتباراً وضعياً كالزوجية والملكية فربما يقال أنه لا مانع من إجراء أصالة البراءة عن التذكية المترتبة على الذبح المشروط بكون آتته من الحديد نظير ما التزموا به في دوران الأمر بين

(١) لاحظ دراسات في الأصول العملية ج ٣ ص ١٥٣ والتفحيف في شرح العروة الوثقى

كتاب الصلاة ج ١ ص ٨٩.

الأقل والأكثر الارتباطيين في متعلقات الأحكام الوجوبية حيث قالوا إنه إذا تردّد عدد أجزاء الواجب بين التسعة والعشرة مثلاً فلم يُعلم أن الوجوب تعلّق بالمركب من تسعة أجزاء أو المركب من عشرة أجزاء يمكن نفي تعلّقه بالمركب من عشرة أجزاء استناداً إلى أصالة البراءة، فيُكتفى في مقام الامتثال بإتيان المركب من تسعة أجزاء، فيُقال في المقام أنه إذا شكّ في ترتّب التذكية على الذبح المشروط بالاستقبال والتسمية وخروج الدم المتعارف فقط أو على الذبح المشروط بما ذكر بالإضافة إلى كون آتة من الحديد فلا مانع من نفي التذكية المترتبة على الأكثر استناداً إلى أصالة البراءة، لفرض أن التذكية حكم وضعي وأن أصالة البراءة تنفي الأحكام الوضعية والتكليفية على حدّ سواء.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحاً للفرق الشاسع بين متعلقات الأحكام الوجوبية وموضوعات الأحكام، فإن الحكم الوجوبي ينحلّ بلحاظ متعلّقه انحلالاً عقلائياً يؤثر في مرحلة التعذير والتنجز، فعند دوران أمر المتعلّق بين الأقل والأكثر الارتباطيين يكون وجوب الأقل استقلالاً أو في ضمن الأكثر متيقناً وتعلّق الوجوب بالأكثر مشكوكاً فيه فيُنفي بأصالة البراءة، ولا تعارض بأصالة البراءة عن تعلّق الوجوب بالأقل بحده إذ لا أثر له بعد لزوم الإتيان بالأقل على كلّ حال حذراً عن المخالفة القطعية.

وهذا بخلاف الحال في موضوعات الأحكام، فإن الحكم لا ينحلّ بلحاظ موضوعه المركب من عدّة أمور لأنه بمنزلة العلة له والتركب في العلة لا يقتضي التركب في المعلول، فلو دار أمر الموضوع بين أن يكون مركباً من تسعة أشياء وعشرة أشياء يكون ترتّب الحكم عند اجتماع العشرة معلوماً وعند اجتماع التسعة فقط مشكوكاً فيه، كما هو الحال في متعلقات الأحكام التحريمية عند دوران الأمر فيها بين الأقل والأكثر، فلو شكّ في كون الغناء المحرّم هو الكلام اللهوي الذي يؤدّي بالألحان المتعارفة عند أهل الفسق والفجور أو مطلق ما يؤدّي بتلكم الألحان، فالمتيقن هو حرمة الكلام اللهوي المؤدّي بتلك الألحان، وأما إذا لم يكن الكلام لهوياً فلا

يقين بصدق الغناء المحرّم عليه، والسّرّ في ذلك هو عدم انحلال الحكم التحريمي بلحاظ متعلّقه كما لا ينحلّ الحكم - تكليفيّاً كان أو وضعياً - بلحاظ موضوعه، ونتيجة ذلك أنه عند دوران الأمر في موضوع الحكم بين تسعة أجزاء وعشرة أجزاء يمكن إجراء أصالة البراءة بالنسبة إلى الحكم المترتب على العشرة لليقين بثبوت الحكم عند اجتماعها إما لتحقيق الموضوع باجتماع مجموع الأمور العشرة أو باجتماع تسعة منها فيكون نفي الحكم عن العشرة بحدها لغواً إذ لا أثر له في مرحلة التنجيز.

مع أنه لو تمّ نفي الحكم بالتذكية عن الأكثر بحدها لا يدلّ ذلك على ثبوت التذكية عند اجتماع الأقل، ولا ينقض ذلك بالأقل والأكثر الارتباطيين في متعلّقات الأحكام الوجوبية لما تقدّم من اليقين بتعلّق الوجوب بالأقلّ إما بحده أو ضمن الأكثر فلا يمكن التخلف عن الإتيان به حذراً عن المخالفة القطعية.

فانضح مما تقدّم أن التمسك بأصالة البراءة لنفي اعتبار كون آلة الذبح من جنس الحديد مما لا وجه له إلا بناءً على عدم كون التذكية حكماً وضعياً.

هل تُجرى أصالة عدم التذكية لإثبات حرمة المنبوح بغير الحديد؟

ويختلف ذلك حسب اختلاف الوجوه فيما هو موضوع الحكم بحرمة الأكل وفقاً لما يلي:

(الأول): إن موضوع الحرمة هو الحيوان الذي أزهقت روحه بطريق غير شرعي، وعليه فإن استصحاب عدم كون الطريق الذي أزهقت به روح الحيوان - وهو الذبح بغير الحديد - طريقاً شرعياً لا يُثبت تحقق موضوع الحرمة إلا على القول بحجية الأصل المثبت ولكن المحقق في علم الأصول عدم حجّيته.

(الثاني): إن موضوع الحرمة أمر انتزاعي ينطبق على الحيوان الذي أزهقت روحه ولم يذك، وعلى هذا التقدير لا مجال أيضاً لاستصحاب عدم التذكية، لأنه لا يمكن إثبات الأمر الانتزاعي بإجراء الاستصحاب في منشأ انتزاعه إلا على نحو الأصل المثبت أيضاً.

(الثالث): إن موضوع الحرمة هو ما زُهقت روحه ولم يذك، مع اعتبار التذكية أمراً بسيطاً ويكون عدمها ملحوظاً على نحو العدم المحمولي، بأن يكون الموضوع مركباً من أمر وجودي هو زهاق الروح ومن أمر عدمي وهو عدم التذكية، فإذا أحرز الجزء الأول بالوجدان أمكن إحراز الجزء الثاني بأصالة عدم التذكية، فيلتزم الموضوع المركب فيحكم بحرمة ما ذبح بالآلة التي يُشك في كونها صالحة للتذكية.

ومثل ذلك أن يقال أن عدم التذكية ملحوظ في طول زهاق روح الحيوان إلا أن الاستصحاب المطلوب حينئذ يكون من قبيل العدم الأزلي، فمن لا يقول بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية لا يسعه إثبات موضوع الحرمة على هذا الوجه.

(الرابع): إن موضوع الحرمة هو الحيوان الزاهق روحه غير المذكى على نحو العدم النعتي، وبناءً عليه لا يمكن إجراء الاستصحاب حتى على القول بإجرائه في الأعدام الأزلية لكونه مثبتاً في المقام.

(الخامس): إن موضوع الحرمة هو ما زُهقت روحه ولم يذك، بنحو العدم المحمولي ولكن مع اعتبار التذكية أمراً مركباً من عدة أمور والشك في أن منها كون الآلة من جنس الحديد أو لا، وعليه فلا يجري استصحاب عدم التذكية لأن الشك حينئذ ليس في أمر خارجي وإنما في أن مفهوم التذكية شرعاً هل يشمل ما إذا كان الذبح بغير الحديد أو لا، وليس ذلك مجرى للاستصحاب.

فالنتيجة: إن إجراء استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة لحم

الحيوان المذبوح بغير الحديد مبني على الوجه الثالث من الوجوه المذكورة.

وقد يُستظهر هذا الوجه - كما عن السيد الأستاذ قدس سره وآخرين - من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ولكنه موضع مناقشة من وجهين:

الأول: أن الاستثناء في الآية الكريمة إما منقطع أو متصل ولا يتم الاستدلال على كلا التقديرين.

أما إذا كان منقطعاً بأن يكون المعنى: (ولكن ما ذكيتم حلال) فليس مفاد الآية الكريمة إلا حلية المذكي، وأما ما هو موضوع الحكم بالحرمة فالآية ساكتة عنه، فإنه لا يُحتمل أن يكون كل من المنخقة والموقوذة وغيرهما من المذكورات في الآية الشريفة موضوعاً للحكم بالحرمة على حدة، بل الموضوع لها عنوان واحد تدرج المذكورات تحته.

وأما إذا كان الاستثناء متصلاً فربما تقاس الآية المباركة حينئذٍ بمثل قوله: (أكرم العلماء إلا الفساق) حيث يُستظهر منه أن موضوع وجوب الإكرام مرگب من أمر وجودي هو العالم وأمر عدمي ملحوظ على نحو العدم المحمولي وهو عدم كونه فاسقاً فيتم الاستدلال.

ولكن هذا القياس مع الفارق، لأن الاستظهار المذكور إنما يتم فيما لو لم يُعلم أن المذكور في الدليل بملاحظة المستثنى والمستثنى منه ليس هو الموضوع الواقعي للحكم بل أحد مصاديقه كما في المقام، حيث أن المستفاد من ضمّ المستثنى إلى المستثنى منه هو حرمة الحيوان الذي تعرّض لطاريء يؤدّي إلى موته لو تُرك على حاله - كافتراس السبع - إذا لم تُدرك ذكاته، ولكن من المعلوم أن موضوع الحكم بالحرمة أعم من ذلك ومما مات حتف أنفه وما ذُبح بطريقة غير شرعية، فكيف يمكن أن يُستظهر من الآية الكريمة أن موضوع الحكم بحرمة الأكل مرگب من أمر وجودي وآخر عدمي وهو عدم التذكية.

الثاني: أنه لو تَمَّت دلالة الآية الكريمة على حرمة غير المذكى إلا أنه لا يجدي لأن ظاهر جملة من النصوص حرمة الميتة، وهي عنوان وجودي فيتردد موضوع حرمة الأكل بين أن يكون عنواناً عديمياً وأن يكون عنواناً وجودياً، فلا سبيل إلى إحرازه بأصالة عدم التذكية لتوقفه على حجية الأصل المثبت على تقدير كونه عنواناً وجودياً.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره عما يُماثل هذا الإشكال في بعض المقامات بأن الميتة في اللغة هي ما مات حتف أنفه^(١) وهذا العنوان أخص من عدم المذكى، ومتى ما تعلق الحكم في لسان الدليل بعنوانين أحدهما أوسع من الآخر علم أن العبرة بالأول، وإنما ذكر الآخر من باب التطبيق وكونه أحد المصاديق، فيستفاد في المقام أن موضوع حرمة الأكل هو غير المذكى لا خصوص الميتة^(٢).

ولكن لا يخفى أن الميتة وإن كانت في الأصل بمعنى ما مات حتف أنفه إلا أنها تحوّلت إلى معنى أوسع في العصور التالية - كما مرّ الإيعاز إلى ذلك سابقاً - فأصبحت الميتة وغير المذكى مترادفين في المعنى أو لمعنيين بينهما نسبة التساوي لا أن الميتة أخص من غير المذكى ليندرج المقام في الكبرى التي أشار إليها قدس سره.

(لا يقال): ولكن لا يُحتمل أن تكون الميتة بهذا المعنى المستحدث موضوعاً لحرمة الأكل المجعولة من أول الشريعة، فلا يتم الوجه المذكور في الإشكال.

(فإنه يقال): لا مانع من أن يكون هذا المعنى موضوعاً لحرمة الأكل

(١) ولكن هذا خلاف ما اختاره (قده) في معنى الميتة في أصوله فإنه اختار هناك أن الميتة هي ما فارقت الروح بغير سبب شرعي (مصباح الأصول ج ٢ ص ٣١٣) وفي مصباح الفقاهة ج ١ ص ٧٣ ذكر كلا الوجهين من دون اختيار أي منهما.

(٢) مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ١١٠.

من البداية وإن كان استعمال لفظ الميتة فيه مستجداً.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه أن يُقال: إنه لم يثبت كون الميتة التي جُعِلت موضوعاً لحرمة الأكل في بعض النصوص أمراً وجودياً لِيُستفاد من تعلق الحكم بها في لسان الدليل خلاف ما هو ظاهر الآية الكريمة - حسب الفرض - من كون المحرّم هو غير المذكّي، بل يُحتمل أن تكون الميتة اسماً لما زُهِقَتْ روحه ولم يذكّ كما ذهب إليه بعضهم فتكون مرادفة لغير المذكّي.

فتحصّل مما تقدّم أنه لا سبيل إلى إجراء أصالة عدم التذكية لإثبات حرمة لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد لعدم تشخيص موضوع حرمة الأكل وأنه عنوان وجودي أو عدمي.

هل تُجرى أصالة الحليّة والإباحة مع عدم جريان أصالة عدم التذكية؟

ربما يُقال أن استصحاب حرمة الأكل الثابتة حال الحياة لا تدع مجالاً لأصالة الإباحة والحليّة لكونه أصلاً محرزاً مقدّماً على الأصل غير المحرز.

ولكن يمكن الجواب عنه بوجهين:

(الأول): إنه لم تثبت حرمة أكل الحيوان حال حياته، بل ذلك غير وارد في أكثر الحيوانات التي لا سبيل إلى أكلها وهي على حال الحياة، فإن ما يكون المكلف محروماً عنه تكويناً لا مجال لمنعه عنه اعتباراً، إذ الاعتبار يجب أن لا يكون على وفق التكوين وإلا لكان لغواً.

(الثاني): إن حرمة الأكل الثابتة للحيوان الحي - على الفرض - لا يمكن إثباتها للحيوان بعد زهاق روحه بالاستصحاب لاختلاف الموضوع، فإن الحي غير الميت في نظر العرف، ومن المعلوم أن جريان الاستصحاب

منوط ببقاء الموضوع عُرفاً^(١).

فالتبعية أنه لا مانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة والحلّة على تقدير عدم جريان أصالة عدم التذكية عند ذبح الحيوان بغير الحديد وفي غيره من موارد الشكّ في التذكية من جهة الشبهة الحكمية.

وأما إذا كان الشكّ فيها من جهة الشبهة الموضوعية فالمستفاد من جملة من النصوص لزوم الاجتناب عن اللحم المشكوك فيه فلا تصل النوبة إلى أصالة الحلّ، ومن تلك النصوص صحيحة الفضلاء أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق ولا يُدرى ما صنع القصابون فقال: «كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»^(٢) فإن تعليق جواز الأكل من اللحوم المعروضة للبيع على كونها في سوق المسلمين يدلّ على المنع من أكلها مع فقد إمارة التذكية.

ومن تلك النصوص أيضاً صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرميّة يجدها صاحبها يأكلها؟ قال: «إن كان يعلم أن رميته هي التي قتلته فليأكل»^(٣).

وكيف كان فقد تحضّل من جميع ما تقدّم أنه مع الشكّ في اعتبار كون آلة الذبح من جنس الحديد يمكن نفي اشتراطه بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ومع التنزّل عنه فالمرجع أصالة الحلّ والإباحة.

ولكن هذا فيما إذا لم يكن منشأ الشكّ إجمال النصوص الواردة في المسألة بتردد المعنى المراد من لفظ الحديد بين الشيء الحادّ والمعدن المعروف أو بين الآلة المعدة للقطع والفري والمعدن الخاص.

(١) يلاحظ مصباح الأصول ج ٢ ص ٣١١.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٩٤ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٠ ح ١.

وأما إذا كان منشأ الشك هو إجمال النصوص وتردد المراد منها بين معنيين متباينين فلا يمكن الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا دَكَّيْتُمْ﴾ ولا إلى أصالة الحل والإباحة؛ للعلم الإجمالي بحرمة المذبوح بغير الآلة الحادة أو المذبوح بغير المعدن الخاص، أو العلم الإجمالي بحرمة المذبوح بغير الآلة المعدة للقطع أو المذبوح بغير المعدن المعين فإن هذا العلم الإجمالي يمنع من الرجوع إلى إطلاق حلية المذكى لما قرر في علم الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمختص المنفصل إذا كان دائراً بين المتباينين، كما لا سبيل معه إلى الرجوع إلى الأصل الترخيصي في أحد الطرفين ولا في كليهما لما أوضح في محله من علم الأصول أيضاً.

ونتيجة ذلك لزوم الاحتياط وعدم الذبح إلا بالآلة الجامعة للصفتين أي أن تكون حادة ومن جنس الحديد، أو تكون من الآلات المعدة للقطع ومن مادة الحديد أيضاً.



ملخص الفصل الأول

١ - إن اشتراط أن تكون آلة الذبحة في حال الاختيار من جنس الحديد ليس من متفردات الإمامية، بل يظهر اختياره من بعض فقهاء الجمهور أيضاً فيما وصل إلينا من كلماتهم.

٢ - إن روايات الجمهور التي استدلت بها على جواز الذبح بكل ما أنهر الدم من حديد وغيره في حال الاختيار لا تصلح لإثبات هذا المدعى لتطرق الخدش إليها سنداً أو دلالة على سبيل منع الخلو.

٣ - إنه لا يُعرف خلاف بين فقهاء الإمامية في اشتراط أن يكون الذبح بالحديد ولكن لم يثبت تحقق الإجماع على ذلك بالنحو الذي يمكن أن يتوصل من خلاله إلى الاطمئنان بالحكم الشرعي.

٤ - إن نصوص التذكية الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدل - بعد حمل المطلق منها على المقيد - على عدم جواز الذبح بغير الحديد إلا في حال الضرورة، وكل ما نُوقش به في دلالة هاتيك النصوص على أساس أن المراد بلفظ الحديد فيها هو الشيء الحاد أو الآلة المعدة للقطع لا يتم عند التحقيق.

٥ - إنه لو فُرض الشك في اعتبار أن تكون آلة الذبحة من جنس الحديد فبالإمكان الرجوع إلى إطلاق الآية الكريمة: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ لنفي اعتباره، ومع غُض النظر عنها فالمرجع أصالة الحلّ والإباحة وأما أصالة عدم التذكية فلا مجال لها لعدم إحراز ما هو موضوع الحكم بحرمة الأكل.

هذا لو لم يكن الشك المذكور ناشئاً من إجمال النصوص وتردد المعنى المراد من لفظ الحديد بين معنيين متباينين، وإلا - كما هو المفروض - فلا مجال للرجوع إلى إطلاق الآية المباركة ولا إلى أصالة الحلّ والإباحة بل يلزم رعاية الاحتياط.

الفصل الثاني

في حكم الذبح بالإستيل
بعد البناء على اشتراط أن تكون
آلة الذبح من معدن الحديد

تمهيد

الإستيل (steel) كلمة لاتينية تُقابل لفظة (الفولاذ) في العربية و (فلدو) أو (بلدو) في السريانية و (فلداه) في العبرية وتعني الحديد الصلب. ولكن لا يقصد بها هذا المعنى في المسألة المبحوث عنها أي: (حكم الذباجة بالإستيل بناءً على عدم جواز الذبح بغير الحديد)، فإن كون الفولاذ الاعتيادي من جنس الحديد بل أحد أرقى أنواعه أمر واضح لا يعتره الشكّ ولم يذهب الوهم بأيّ من الفقهاء إلى احتمال المنع من الذبح به فضلاً عن الفتوى بذلك.

وإنما المقصود بالإستيل في عنوان هذه المسألة هو نوع خاص من الفولاذ المسمّى في اللاتينية بـ (الاستانلس استيل) (stainless steel) أي الصلب المقاوم للصدأ، فإنه لما كان يُطلق عليه (الاستيل) في عرفنا الدارج اختصاراً لتسميته اللاتينية تعارف التعبير عنه بهذه اللفظة في أسئلة المستفتين وأجوبة الفقهاء.

والاستانلس استيل أحد أصناف الصلب السبائكي، ويشتمل بالإضافة إلى الحديد النقي على نسبة من الكربون ونسبة معتدّ بها من معدن الكروم وربما بعض المعادن الأخرى كالنيكل.

ومن هنا وقع البحث في جواز الذبح بالآلة المصنوعة منه بناءً على ما ذهب إليه فقهاء الإمامية من اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد دون مطلق الفلزات.

وقبل الدخول في البحث ينبغي تقديم أمور:

١ - لمحة من تاريخ صناعة الحديد:

يُعتبر الحديد من أهم المعادن التي أنعم الله تبارك وتعالى بها على الإنسان لما يتمتع به من خواص مميزة كالقوة والمتانة والقابلية للتشكيل وغير ذلك، وعلى الرغم من وجود خاماته منتشرة بوفرة في الطبيعة منذ القدم إلا أن الإنسان لم يتمكن من استخدامه إلا بعد زمن طويل من العصر البرونزي الذي استعمل فيه النحاس وسبيكته البرونز التي سُمي العصر باسمها، ويرجع تاريخ استخلاص الحديد من خاماته إلى الألف الرابع قبل الميلاد ولكن لم تكن طرق استحصاله فنية بل تقوم على أساس من التجارب غير المتكاملة.

وقد ذُكر في بعض المصادر أن أكسيد الحديد يُختزل إلى حديد فلزي باستخدام الكربون عند درجة حرارة (٨٠٠م) ويُسمى في هذه الحالة بالحديد الاسفنجي، ومن المؤكد أن الحديد الذي كان يُنتج إبان عصور الحضارات القديمة كان من هذا النوع لعجز أصحاب هذه الحضارات عن بلوغ درجات حرارة كافية لصهر الحديد (١٥٣٩م)، وبطرق هذا الحديد الاسفنجي وهو ساخن حتى درجة حرارة الاحمرار يمكن التخلص من الخبث فيتخلف ما يشبه الحديد المطاوع.

وقد مرّت بعد ذلك أدوار عُدنّ فيها الحديد بطرق أخرى، فقد كانت تُمزج خاماته مع فحم الخشب وتوضع في أتون من الطين ويُسخن بشدة مع إمرار تيار من الهواء، فينصهر الحديد وتُجمع الكتل المنصهرة ويُعاد صهرها مرّة أخرى أو أكثر حتى يصبح نقياً حسب العرف القديم.

ومما يتعلّق من ذلك بالحضارة العربية الإسلامية ما حكاه الأستاذ جواد علي عن بعض الباحثين حيث قال في معرض حديثه عن جبل (تهلل) بجدار السود في عسير الذي كان فيه معدن للحديد: أنه قد عُثر فيها على آثار عشرات النقر لإذابة المعادن وقد كانوا يضعون خام الحديد المستخرج

من منجمه في هذه النقر ومعه الخشب والأغصان التي توقد لإيجاد النار الكافية لإذابة المعدن واستخلاصه من المواد الغريبة المختلطة في خامه، فإذا ذاب المعدن وخلّص من المواد الغريبة التي كانت ممتزجة به عولج معالجة خاصة لتنقيته ولاستخراج فحمه والمواد الأخرى التي تجعله هشاً قابلاً للكسر والثلم بسهولة، وقد يُعالج جملة مرّات إن أُريد استعماله في أمور تستدعي استعمال حديد نقي صافٍ في مثل السيوف الجيدة التي يجب صنعها من هذا الحديد اهـ.

ويوجد في كتب التراث العربي الإسلامي ذكر نوعين للحديد: الذكر والأنثى.

و (الحديد الذكر) هو - كما جاء في كتاب العين وغيره - أيسس الحديد وأشدّه، ويظهر من ابن منظور في اللسان أنه كان يُطلق عليه الفولاذ أيضاً وهو الذي عُرف بأنه مصاص الحديد المنقى من خبثه.

وأما (الحديد الأنثى) فهو حديد لين رخو وربما كان يشبه إلى حد بعيد ما يسمّى اليوم بالحديد المطاوع.

وقد ذكر البيروني كلا النوعين قائلاً: والحديد معدن ينقسم إلى صنفين أحدهما لين ويسمى النرماهن ويلقّب بالأنوثة، والآخر صلب يُسمّى الشابرقان ويلقّب بالذكورة لصرامته...، وذكر نظير ذلك الأنطاكي فقال: الحديد منه ذكر وهو الشابرقان والاسطام والفولاذ الطبيعي وهو قليل الوجود، وأنثى وهو النرماهن... ثم قال: ويتخذ من أنثاه الفولاذ الكثير الوجود بأن يُعبأ في البوداق أتوناً ويحمى أسبوعاً بأقوى ما يكون من النار ثم يُلقى عليه ما اجتمع من كلّ مرّ كالحنظل والصبر مسحوقاً بالمرائر حتى يداخله ويطفأ.

والذي يتحصّل بملاحظة الشواهد التاريخية أن الحديد الذي كانت تصنّعه العرب وأصحاب الحضارات الأخرى كالرومان واليونان والفرس والعبرانيين كان على أنواع مختلفة جداً من حيث القوة والصلابة والمتانة

وفي مقابلها الرخاوة والهشاشة وسرعة الانكسار وغير ذلك من المميزات والصفات، وكان اختلافها ناشئاً من اختلاف ما كان يُجرى على المستحصل من خاماته من معالجات تعدينية لاستخلاصه من شوائبه المسماة بـ (الخبث) وكذلك اختلاف ظروف تبريده التي أثبتت الدراسات الحديثة أنها تعطي الخصائص النهائية للمنتج.

فإذا لاحظنا على سبيل المثال السيوف وهي أهم ما كان عند العرب من المصنوعات الحديدية نجدها متفاوتة فيما حُكي عنها من المواصفات، فكان منها الصلب المتين الذي لا يُلوى ولا يُكسر كسيف ذي الفقار والصمصامة وغيرهما، إلى جنب سيوف أخرى كان بعضها يكسر إذا اصطدم بجسم صلب كالسيوف التي جيء بها إلى هارون الرشيد فدعا بالصمصامة فقطعها بها سيفاً سيفاً كما يُقطع الفجل، وكان البعض الآخر يُلوى وتنشي شفرته إذا تعرّض للاصطدام بجسم صلب.

ومن ذلك يمكن أن يُستكشف أن أنواع الحديد التي كان يُتداول استخدامها في الحضارة العربية الإسلامية كانت متقاربة في الصفات والمميزات لأهم أنواع الحديد الموجود في العصر الراهن وهي الحديد الصلب والحديد الزهر والحديد المطاوع وإن لم تكن مطابقة لها في الخصائص الكيميائية ولم يكن تتبّع في تصنيعها الأنظمة المتوفرة اليوم.

ومهما يكن فمن المعلوم أن صناعة الحديد قد تطوّرت في القرون الأخيرة على يد الأوربيين بعد اختراع القدرة المائية في القرن الرابع عشر الميلادي الذي أدّى إلى توفير تيارات الهواء اللازمة للنفخ في الأفران مما أمكن معه الحصول على درجات حرارة أعلى، ثم تمثّلت مرحلة التطوّر التالية في أن استبدل بالفحم النباتي فحم الكوك كعامل لاختزال أكسيد الحديد فتيسّر بناء أفران ذات مداخن عالية تعمل بكفاءة أكبر، وهكذا توالى التطورات إلى أن أصبحت صناعة الحديد اليوم من أرقى الصناعات تتحكّمها أنظمة علمية غاية في الدقّة والتقدّم.

٢ - الحديد: أنواعه وأقسامه:

يوجد خام الحديد في الطبيعة مختلطاً بالصخور المكوّنة للقشرة الأرضية على هيئة أكاسيد أهمّها: (الماجنيث) و (الهيمانيت) و (الليمونيت) و (السيد يرايت)، ومنها تصنّع الأنواع التالية للحديد:

أ - الحديد الغفل:

ويُسمّى الحديد الزهر الخام أيضاً، وهو يحتوي على ما يقارب ٢٥٪ من حجمه أو ما يعادل ١٠٪ من وزنه من شوائب مختلفة مثل الكربون والمنغنيز والسليكون والكبريت والفسفور، ونسبة الكربون فيه تتراوح من ٣ إلى ٤ بالمائة.

والحديد الغفل هو أول أنواع الحديد التي يتمّ تصنيعها من خاماته، ولكنّه لا يُلائم الأغراض الصناعية لأن وجود الشوائب فيه بالنسبة المذكورة يجعله هشاً ضعيفاً يُكسر بمجرد الطرق عليه وغير قابل للسحب والتشكيل، فلذا تجري عملية تصنيعه مجدداً للحصول على حديد أفضل.

ب - الحديد الزهر:

ويُسمّى حديد الصبّ أيضاً، ويحتوي حسب اختلاف أنواعه على (٦ - ٨٪) من الشوائب موزعة على الكربون بنسبة (٢ - ٤٪) والسليكون بنسبة (١ - ٤٪) والمنغنيز بنسبة (٠,٤ - ١٪) والكبريت بنسبة (٠,١ - ٠,٣٥٪) والفسفور بنسبة (٠,٠٥ - ٠,٢٪).

ويتمّ الحصول على الحديد الزهر بإعادة صهر الحديد الغفل وصبّه في قوالب معدنية أو رملية فينتج ما يُعرف بحديد الصبّ الأبيض أو الرمادي.

ويتّصف الحديد الزهر بكونه صلباً جداً ولكنّه من غير أن يتحمّل الصدمات القوية أي ينكسر إذا تعرّض لصدمة قوية، فهو غير قابل للطرق والسحب باستثناء بعض أنواعه الذي يقبل ذلك برفع درجة حرارته إلى درجة الاحمرار أو بإجراء معاملة حرارية خاصة عليه فإنه يصبح عندئذٍ طرياً فيمكن طرقه وتشكيله.

ويُستخدم الحديد الزهر في صناعة بعض أجزاء المواقد المنزلية وأنابيب المجاري وأغطيتها وكتل أسطوانات المحركات وفرش ماكنات عدد التشغيل وغير ذلك.

ج - الحديد المطاوع:

وهو حديد نقي تقريباً حيث تكون نسبة الشوائب فيه على النحو التالي:

الكربون (٠,٠٢ - ٠,٠٣) / السليكون (٠,٠٢ - ٠,٠١) / الكبريت (٠,٠٠٨ - ٠,٠٠٢) / المنغنيز (٠ - ٠,٠٢) / الفسفور (٠,٠٥ - ٠,٠٢٥).

ويتم إنتاج الحديد المطاوع من الحديد الزهر بالاحتفاظ به منصهراً لفترة في الهواء الجوّي حيث يتم التخلص من نسبة كبيرة من شوائبه من الكربون والسليكون والفسفور والمنغنيز على هيئة أكاسيد (خبث) يصفو فوق منصهر الحديد، ومع تزايد درجة نقاوة الحديد يبدأ في التجمد على هيئة كتلة متصلبة ثم تُجرى عليها عمليات الحدادة.

والحديد المطاوع مرناً يمكن طرقه وهو ساخن وسحبه إلى قضبان مختلفة السُمك، كما يمكن ثنيه وهو بارد دون أن يتشقق أو ينكسر ولذا سُمي بالحديد المطاوع، ويُنتج حالياً منه كميات صغيرة لاستخدامه في تطبيقات معينة لأنه غير ملائم لمعظم الأغراض الصناعية.

د - الحديد النقي:

لا يمكن الحصول على الحديد بصورة نقيّة ١٠٠٪ نعم قد تصل درجة النقاء إلى ٩٩,٩٩٩٪ وذلك بعد إجراء سلسلة من عمليات التنقية بطرق شتى.

والحديد النقي لئّن جداً وإن لم يكن بليونية الذهب الخالص، وتختص به معاهد البحوث العلميّة لأنه لا يصلح للأغراض الصناعيّة إطلاقاً، فإنه يتأكسد ويتلف بسرعة نظراً لقابليته العالية في التفاعل مع الأوكسجين الذي

يُحصل معه أوكسيد الحديد أو ما يُدعى بالعامية بـ (الزنجار).

هـ - الحديد الصّلب:

ويُسمى الفولاذ أيضاً، وهو سبيكة من الحديد والكربون لا تزيد نسبة الكربون فيه عن ١,٧٪ وفي العادة لا تتعدى ٠,٢ - ٠,٣٪، وتختلف صفاته تبعاً لاختلاف نسبة الكربون فيه من جهة، واختلاف طرق المعالجة الحرارية (الإحماء والإسقاء) التي تخضع لها من جهة أخرى.

والصّلب بمعناه المعروف حالياً لم يظهر إلى حيّز الوجود إلا بعد عام (١٧٤٠م) إذ توصل (بنجامين هنتسمان) في تلك السنة إلى طريقة لصهر الحديد المطاوع لإنتاج الحديد الصّلب، ثم توصل (سير هنري بسمر) في عام (١٨٥٦) إلى طريقة جديدة لصناعة الصّلب تعرف باسمه، وفي عام (١٨٥٧) اخترع (سير ويليام سيمنز) طريقة ثالثة تُسمى بطريقة الفرن المفتوح، وقد ساعدت الطريقتان الأخيرتان على تطوير عمليات صناعة الصّلب على حساب الحديد المطاوع.

وفي طريقة الفرن المفتوح يُصنع الصّلب من الحديد الزهر المحتوي على نسبة ٣ - ٤٪ من الكربون ونسب أقل من ذلك بكثير من عناصر أخرى، فيتمّ إزالة الكربون تماماً من الحديد الزهر ثم إضافة مقدار منه يُعطي النسبة المطلوبة وهي ٠,٢٥٪ أثناء انصهار المعدن، وليس من المرغوب فيه استمرار أي من العناصر الأخرى في الصّلب المنتج ولذلك يجري التحكم في نسب وجودها إلى حدّ ما أثناء عملية صناعة الحديد الزهر ويتمّ التخلص من النّسب الموجودة من هذه العناصر أثناء عملية صناعة الصّلب.

وكيف كان فقد أُلغيت طريقة (بسمر) في صناعة الصّلب في الأعصار الأخيرة كما توقّف التوسّع في الأفران المفتوحة، ويجري حالياً إنتاج الصّلب بطريقة المحوّلات الأوكسجينية أو في الأفران الكهربائية وإن كانت جميع أساليب إنتاج الصّلب تشترك في القواعد الأساسية لصناعته.

ثم إن الصُّلب على قسمين:

١ - الصُّلب الكربوني وهو ما يشتمل بالإضافة إلى الحديد على نسبة ضئيلة من الكربون كما تقدّم.

٢ - الصُّلب السبائكي وهو الذي تُضاف إليه عناصر أخرى للحصول على خواص نوعية مثل سهولة التشغيل أو المتانة أو القدرة على مقاومة التآكل الميكانيكي أو مقاومة الحرارة المرتفعة أو مقاومة التآكل الكيميائي ونحو ذلك.

ومن العناصر التي تُستخدم في إنتاج الصُّلب السبائكي: الألمنيوم، النيكل، الكروم، النحاس، المولبديوم، التنكستن، الكوبلت، المنغنيز، المغنيسيوم، الفناديوم.

وأحد أهم أنواع الصُّلب السبائكي هو الصُّلب المقاوم للصدأ المسمّى بـ (stainless steel) وهذا النوع من الصُّلب عُرف لأول مرة من قبل (هاري بريرلي) عام ١٩١٣م حيث لاحظ أنه بإضافة ١٢٪ أو أكثر من معدن الكروم إلى الصُّلب يمكن إنتاج صُّلب لا يصدأ.

وأقسام الصُّلب المقاوم للصدأ ثلاثة:

١ - المارتنيسيستي وتُصنع منه الأصناف التالية:

أ - ما يحتوي على ٠,١ - ٠,٠٧٪ من الكربون و ١٣٪ من الكروم.

ب - ما يحتوي على ٠,٤ - ٠,٢٪ من الكربون و ١٣٪ من الكروم.

ج - ما يحتوي على ٠,١٪ من الكربون و ١٨٪ من الكروم و ٢٪ من النيكل.

٢ - الأوستانيتي ومن أشهر أصنافه ما يحتوي على ٠,١٪ من الكربون و ١٨٪ من الكروم و ٨٪ من النيكل ويُستخدم في صناعة الأدوات المنزلية.

٣ - الفرايقي وهو يحتوي على ٠,١٥ - ٠,٥٥ من الكربون و ٣٠ - ١٦٪ من الكروم.

وقد عُلم ممّا تقدّم أن مما يدخل في صناعة الصُّلب المقاوم للصدأ أي الاستانلس استيل معدنين:

١ - الكُروم.

٢ - النيكل.

وهذا بعض التوضيح لهما:

الكروم:

وهو من المعادن المهمّة وله استخدامات واسعة في العصر الحاضر حيث يُستخدم في إنتاج السبائك المختلفة التي منها صُلب الكروم المار ذكره، وكذلك في صناعة الحرايات والأغراض الكيميائية ومنها طلاء السيارات وبعض الأدوات المنزلية.

ولا يوجد الكُروم حرّاً منفرداً في الطبيعة بل على هيئة كرومايت وهو أكسيد مزدوج للحديد والكروم، ويوجد رواسب غنيّة منه في روسيا وجنوب أفريقيا ونيوكالفورنيا وآسيا الصغرى واليونان والمجر ويوغسلافيا وتركيا والهند.

ويحصل من الكرومايت على الفيرو كروم (الحديد والكروم) والذي يحتوي على ٦٠ - ٧٥٪ من الكروم و ٢٥ - ٤٠٪ من الحديد.

النيكل:

وهو من المعادن المهمّة أيضاً بل ربّما يُقال أنه لا يقل أهمية عن الحديد ويدخل في صناعة الصُّلب السبائكي إما بمفرده أو مع الكروم والمنغنيز وغيرهما.

ويُستعمل الصُّلب المعالج بالنيكل في صناعة السيارات والقطارات

ومحطات القوى وماكينات المناجم وأدوات المصانع الثقيلة، كما يُستعمل النيكل نقيّاً في الطلاء الكهربائي، وفي أغراض الزينة وغيرها.

ويكوّن النيكل ٠,٠١٪ من قشرة الأرض، ولا يوجد حرّاً منفرداً في الطبيعة، وأهم معادنه بنت لانديت وهو كبريتيد النحاس والحديد والنيكل، وأيضاً النيكولايت وهو النيكل والزرنيخ، ويوجد أشهر ترسباته في كندا وتُعتبر النرويج واليونان بجانب كندا من البلدان الرئيسة التي تُنتج النيكل.

٣ - صناعة السكاكين ونحوها قديماً وحديثاً:

كانت السكاكين واحدة من أولى الآلات البدائية التي استخدمها الإنسان، ولكنها كانت الثانية من حيث الأهمية بعد المعول، وكانت تُصنع أساساً من الحجر، والسكاكين المعدنية الأولى صُنعت من النحاس، ثم حلّ البرونز محلّه، وعندما أمكن التوصل إلى استخلاص معدن الحديد من خاماته حلّ الحديد محلّ البرونز ولكن من دون أن يحدث تحسّن ملحوظ في صناعة السكاكين وإنما جُعل بالإمكان صنع سكاكين أقلّ تكلفة وبوفرة، وجاء التقدّم الحقيقي مع اكتشاف إمكانية تحويل الحديد إلى الفولاذ الذي ظلّت تعتمد عليه صناعة السكاكين إلى أوائل القرن العشرين.

وأما صناعة السكاكين ونحوها في الحضارة العربية الإسلامية فالظاهر أنها كانت تعتمد على النوعين المعروفين من الحديد المنقى من شوائبه بدرجة كبيرة: أي الحديد الذكر المسمى بالفولاذ والحديد الأنيث الذي تقدّم أنه كان يُشابه في الصفات ما يُسمى اليوم بالحديد المطاوع، فإن هذا الأخير وإن كان مرناً لئناً يُلوى عند الاصطدام بالأجسام الصلبة إلا أن ذلك لم يكن يمنعهم من أن يصنعوا منه السيوف التي تتعرّض عادة للصدمات الخارجية وينبغي أن تكون على درجة عالية من المتانة والصلابة فكيف لا يصنعون منه السكاكين التي هي أقلّ تعرّضاً للاصطدام بالأجسام الصلبة؟!.

وهنا عدّة أسئلة:

١ - أكان العرب والمسلمون يصنعون أيضاً السكاكين ونحوها من

الحديد غير المنقى من خبثه أي ما يُعرف اليوم بالحديد الغفل والحديد الزهر المشتملين على ما يتراوح بين ٦ إلى ١٠٪ من الشوائب أم لا؟.

فيه احتمالان:

ويوجّه الاحتمال الأول بأن كلاً من الحديد الغفل والزهر تتوفّر فيه الصفات الأساسية المطلوبة فيما يُصنع منه السكين، وهي صلابة المادة المعدنية وإمكانية الحصول عليها بكلفة قليلة وسهولة تصنيعها وجعلها ذات حافة حادة صالحة للفري والقطع.

وأما هشاشة النوعين بمعنى قابليتهما للكسر عند التعرّض للاصطدام القوي بجسم صلب فهذا مما لا ينبغي أن يمنع من صنع السكين منهما لعدم تعرّضه لمثل هذه الصدمات القويّة عادة.

ويوجّه الاحتمال الثاني بأن مجال استخدام السكاكين لم يكن مُقتصرًا على فري اللحم ونحوها بل كانت تُستخدم في تقطيع بعض الأجسام الصلبة كعظام الذبيحة مما يجعلها عرضة للكسر إذا صُنعت من الحديد الغفل أو الزهر.

بالإضافة إلى عدم قابليّة هذين النوعين من الحديد للبري مع أن السكاكين كانت تُحدّ بالمبرد والحجارة كلّما كلّت، وهو ممّا يتوقّف على البري كما هو واضح.

٢ - هل كانت آنذاك سكاكين تصنع من الحديد النقي؟

والجواب بالنفي لأن الحصول على هذا النوع من الحديد في تلك العصور كان أمراً صعباً إن لم يكن متعذراً، بالإضافة إلى كونه رخواً لينا قابلاً للتأكسد والتلف بسرعة - كما تقدّم - فلا يصلح لصناعة السكين ونحوه.

٣ - وهل كانت آنذاك سكاكين تصنع من الحديد مخلوطاً بمعدن

آخر؟

والجواب: أنه لا يظهر دليل على وجود مثل هذه السكاكين في تلك العصور بل هو أمر مستبعد جداً ولو فُرض صحّة ما ادعاه البعض كالأستاذ جواد علي من توّصل العرب إلى خلط الحديد بمعادن أخرى يناسب مع طبيعة الأشياء التي يُراد صنعها منه، فإن خلط أيّ من المعادن التي كانت مُستكشفة في تلك الأزمنة مع معدن الحديد لم يكن مؤثراً في تحسين نوعيّة السكّين لا من جهة متانته وصلابته ولا من جهة مقاومته للصدأ والأكّال ولا من غير ذلك من الجهات فلماذا إذا يُخلط الحديد بغيره عند تصنيع السكاكين منه؟! .

ومهما يكن فلا شكّ في أن الحديد ولاسيّما الحديد الصّلب كان هو المعدن الرئيس الذي استخدمه الإنسان في صناعة السكاكين ونحوها من الآلات القاطعة إلى أوائل القرن العشرين حين اكتشف المهندس (بريرلي) في عام (١٩١٣م) أنه يمكن إنتاج صُلب لا يصدأ بإضافة الكروم بنسبة ١٢٪ أو أزيد إلى الصّلب بعد صهره وقبل جعله سبيكة على شكل سكّين أو نحوه، فحدثت بذلك نقلة نوعيّة في صناعة السكاكين.

وتقول بعض المصادر إنّ السكاكين الحديثة تُصنع من الحديد الصّلب المحتوي على ١٢٪ إلى ١٦٪ من الكروم ويكتسب الصّلب بذلك مقاومة شديدة للصدأ، كما يحتوي على نسبة تصل إلى ٠,٥٪ من الكربون تتيح تصليد الصّلب عند إجراء المعالجة الحراريّة عليه.

وربّما كانت هناك أنواع من السكاكين والشفرات مصنوعة من الصّلب المشتمل على نسبة أكبر من الكروم أو بإضافة النيكل إليه أيضاً كالمشتمل على ٠,١٪ من الكربون و ١٨٪ من الكروم و ٢٪ من النيكل، أو المشتمل على ٠,١٪ من الكربون و ١٨٪ من الكروم و ٨٪ من النيكل.

وأيضاً ربما كان هناك بعض أنواع السكاكين مطلية بالنيكل والكروم بدلاً من خلط عجيتها بهما وذلك تقيلاً لكلفتها، وطريقة ذلك أن تُصنع السكّينة من الصّلب القابل للصدأ ثم تُطلى بالنحاس بطريقة كهربائية، ويتبع

ذلك ترسيب طبقة رقيقة من النيكل كواقية ضد الصدأ قبل وضع الطلاء الأخير من الكروم^(١).



وبعد هذه المقدمة الضافية عما هو المقصود بالاستيل وتاريخ صناعة الحديد وأنواعه وصناعة السكاكين قديماً وحديثاً يقع البحث في موردين:

١ - حكم الذبح بالحديد المخلوط بالكروم ونحوه:

ويمكن تقريب الإشكال في الذبح به بوجهين:

الوجه الأول

إن إضافة معدن الكروم إلى الحديد تكسبه مقاومة عالية ضد الصدأ والتآكل كما يُضفي عليه لمعاناً ثابتاً لا يتغير بالتعرض للهواء، وذلك مما يُخلّ بصدق الحديد عليه عُرفاً، فإن العُرف إنما يعرفون الحديد كغيره من المعادن من خلال ما يدركونه من خواصه ومميزاته من وزنه وصلابته ولونه ونحو ذلك ولا يعرفون خواصه الكيميائية وخصوصياته العلمية من وزنه

(١) استقيت المعلومات الواردة في هذه المقدمة من المصادر الآتية: (المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام - جواد علي) و(قصة الحديد - يوسف مصطفى الحاروني) و(المعادن - رفعت مقدراني) و(صناعة المعادن - حسن جعفر المرسومي) و(ثروتنا المعدنية - محمد فهميم) و(أسس هندسة المعادن - كارل أي كايزر - ترجمة شاكر السامرائي وقحطان الخزرجي) و(مبادئ هندسة المعادن والمواد - ف - بيلي - ترجمة حسين باقر رحمة الله) و(الميثالوجية الهندسية - أ. هيكنس) و(تاريخ العلم والكيمياء - أعضاء في المجمع العلمي العراقي) و(تذكرة أولي الألباب - داود بن عمر الأنطاكي) و(بحث حول استخلاص المعادن اللاحديدية - ابراهيم محمود منصور ونوال عزت عبد اللطيف) و(مقالة حول صناعة السيوف - محمود مهدي بربوتي) و(موسوعة التكنولوجيا - طبعة لندن المعربة) و(تقرير للأستاذ السيد عدنان الخرسان) و(تقرير أعد في قسم إنتاج المعادن في الجامعة التكنولوجية ببغداد) وغير ذلك.

الذري وثقله النوعي ونقطة انصهاره ونقطة غليانه وتكافئه وغير ذلك .
ومن المميزات الرئيسة للحديد أنه يتغير لونه ويصدأ ويبدأ بالتآكل إذا تعرض للأوكسجين، حيث إن اتحاد جزيئات الحديد بجزيئات الأوكسجين يؤدي إلى ما يُسمى بالصدأ أو أوكسيد الحديد، ولكن إذا أُضيف مقدار من الكروم إلى الحديد فالخليط منهما لا يصدأ ولا يزول لمعانه وإن تعرض للأوكسجين، وهذا تغير مهم في صفة الحديد ولا يحدث مثله عند اتباع الطرق الأخرى المانعة من تصدأ الحديد التي تقوم على أساس طليه بالشمع أو بعض المعادن أو الأصباغ فإن الطلاء يشكّل طبقة عازلة تمنع من تعرض الحديد للأوكسجين بخلاف الكروم الذي يختلط مع الحديد فيتفاعل معه فيمنعه من التصدأ عند تعرضه للأوكسجين .

وبالجملة: إن الحديد بعد خلطه بالكروم يكون على صفة مغايرة لصفته التي يعرفها الناس عن الحديد فهو لا يُعدّ حديداً عندهم .

ونظير ذلك الذهب فإن الناس يعرفونه بلونه المعروف ومقاومته العالية للتآكل، فإذا فُرض أنه أُضيفت إليه مادة كيميائية حول لونه إلى الأسود أو الأبيض وصار يتآكل بمرور الزمان لم يعدّه العرف ذهباً بل عنصراً آخر مغايراً له .

والحاصل: إن إضافة معدن الكروم إلى الحديد لما كانت تغير بعض المميزات الأساسية للحديد في نظر العرف فلا سبيل إلى عدّ الخليط به حديداً، ولا أقل من الشكّ في صدقه عليه، والمرجع عندئذ أصالة عدم التذكية في الحيوان المذبوح به، إذ لا مسرح لاستصحاب كونه حديداً بعد إضافة الكروم إليه، فإن المحقق في محلّه من علم الأصول عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية ومنها المقام .

والجواب عن هذا الوجه:

(أولاً): بالمنع من زوال اسم الحديد عمّا يُطلق عليه بمجرد أن صار لا يصدأ ولا يتآكل ولا يتغير لونه بالتعرض للأوكسجين، فإن زوال الاسم

مَنوْط بزوال المَهَم من خواص الشيء ومميزاته عند العُرف وهو في الحديد صلابته وامتناعه وشِدته وهي الوجه في تسميته بذلك - كما نصّ عليه اللغويون - وأما صفة التآكل والتصدأ عند التعرّض للأوكسجين فهي وإن كانت من مميّزات الحديد إلا أنها ليست من مقومات حقيقته المنوط بها بقاء الاسم .

فمثلها مثل اللون الأحمر في الدم، فإنه وإن كان من صفاته الرئيسة ولكن ليس من مقومات حقيقته الدخيلة في صدق الاسم، ولذلك ذكر الفقهاء أنه لو أُضيفت إلى الدم مادة كيميائية فزال بها لونه وصار أبيض بقيت له أحكامه من النجاسة وغيرها .

وبذلك يظهر النظر فيما ذُكر من زوال اسم الذهب عنه بتغيّر لونه وصيرورته بحيث يتآكل بمرور الوقت فإن هذا أيضاً محلّ إشكال بل منع .

و (ثانياً): إنه مع الشكّ في صدق الحديد على ما فقد الصفة المذكورة لا سبيل إلى الرجوع إلى أصالة عدم التذكية في الحيوان المذبوح به، لأن هذا الأصل لا أصل له كما تقدّم في الفصل الأول من هذه الدراسة، بل المرجع إطلاق دليل حلية المذكي - بمعنى المذبوح - أو أصالة الحلّ على ما سيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى .

الوجه الثاني

إن الحديد اسمٌ لمعدنٍ خاص كان معروفاً في الحضارة الإنسانية منذ آلاف السنوات ولا يصدق على الخليط منه ومن غيره كالكروم بنسبة غير مستهلكة أنه حديد بقول مطلق، بل هو حديد مخلوط بالكروم مثلاً أو كروم مخلوط بالحديد أو خليط من الحديد والكروم، فلا مجال لدعوى اندراجه تحت لفظ الحديد الوارد فيما دلّ على المنع من الذبح بغير الحديد .

وبتعبير آخر إن القطعة المصنّعة من الحديد بنسبة ٨٠٪ منها والكروم بنسبة ٢٠٪ مثلاً لا يصدق عليها أنها حديدة بل يصدق أن فيها حديداً، مع

أن نصوص المسألة إنما دلت على نفي الذكاة بغير الحديد لا بغير ما فيه الحديد فلا وجه لتجوز الذبح بها .

ويمكن أن يُجاب عن هذا الوجه بعدة طرق:

(الطريق الأول): إن ما ورد في تقريب الإشكال من منع صدق الحديد والحديدة على الممتزج بغيره بنسبة غير مستهلكة وإن كانت قليلة أمر غير صحيح، بل الصحيح أنه يصدق عليه كما يصدق على الحديد الخالص على نسقٍ واحد، أقصى ما هناك أن الممتزج بغيره يُطلق عليه الحديد غير النقي وما كان خالياً عن الخليط يُطلق عليه الحديد النقي، فكلاهما مشمول لإطلاق لفظ الحديد.

ونظير ذلك الذهب الذي يُطلق على الذهب الممتزج بالنحاس مثلاً بنسبٍ مختلفة كما يُطلق على الذهب الخالص، وليس هناك من يشك في صدق الذهب على ما يكون من عيار ٢٢ أو ١٨ مع اشتغالها على مقدار من الخليط وهو الفضة أو النحاس بنسبة ما يقرب من ١٠٪ أو ٢٥٪.

وبالجملة: إطلاق لفظ الحديد الوارد في نصوص مسألة التذكية يشمل الحديد غير النقي كما يشمل الحديد النقي، وحصر إطلاقه على النقي تحكّم لا يساعد عليه العرف كما يُعلم بملاحظة نظائره.

(الطريق الثاني): إنه لو سلّم اختصاص لفظ الحديد وأشباهه من أسامي العناصر والمواد بالخالص من مسمياتها، وعدم إطلاقها على الخليط بغيرها من دون عناية مما يقتضي عدم شمولها له عند الإطلاق، إلا أن هذا إنما يصحّ فيما إذا كان الخالص قابلاً للاستعمال فيما أخذ موضوعاً للحكم مثلاً، وأما إذا لم يكن يصلح لذلك فلا محيص من أن يكون المقصود به عند الإطلاق هو خصوص غير الخالص، وهذا كما في الذهب فإن الخالص منه لئن جدّاً ولا يصلح أن تُصنع منه الحلي والأواني ونحوهما، فإذا دلّ الدليل على حرمة لبس الذهب على الرجال أو حرمة استعمال أواني الذهب في الأكل والشرب لم يمكن أن يُراد به إلا المزيج بغيره

الذي يكون متماسكاً يمكن أن تُصنع منه الحلي والأواني.

ومثل الذهب الحديد المبحوث عنه، فإن النقي منه لين رخو بالإضافة إلى أنه يتأكسد ويتلف بسرعة فلا يصلح لأن تُصنع منه الآلات القاطعة كالسكاكين والمدى والشفرات، فإذا دلّ الدليل على أنه لا ذكاة إلا بالحديد لم يمكن أن يُراد به الحديد النقي، بل خصوص الممتزج بغيره الذي تُصنع منه السكاكين ونحوها.

وبذلك يظهر أنه لا وجه للإشكال في شمول لفظ الحديد المذكور في نصوص المسألة للحديد المخلوط بالكروم، إذ لا محيص من وجود الإشابة في الحديد ليصلح أن يكون آلة للقطع والفري، ولا فرق في الإشابة بين ما يكون مع الحديد عند استخراجه من معدنه وما يُضاف إليه عند تصنيعه، فإن القرينة المقتضية لكون المراد من لفظ الحديد هو الحديد لا تحدّد نوع الإشابة فلا وجه للتفريق بين أنواعها.

(الطريق الثالث): إنه لو سُلم أن الحديد النقي يصلح للاستخدام في صناعة السكاكين ونحوها من الآلات القاطعة إلا أن عملية تنقية الحديد من الشوائب العالقة به عند استخراجه من معدنه بنسبة ١٠٠٪ أو ما يضاهاها إن لم تكن متعدّرة بالوسائل المتاحة في العصور الغابرة فلا شكّ في أنها كانت في غاية الصعوبة لتوقفها على تكرار معالجته عدّة مرّات، وهذا مما لا يدع مجالاً للشكّ في أن معظم الحديد المصنّع آنذاك لم يكن نقياً بل مشتملاً على نسبة معتدّ بها من الشوائب.

وفي ضوء ذلك فلا محيص من أن يكون المراد بلفظ الحديد في نصوص مسألة الذبح هو ما كان متعارفاً ومتداولاً من الحديد المشتمل على الإشابة بنسبة غير مستهلكة إذ أن حملة على الحديد النقي وما بحكمه يعني انتفاء موضوعه رأساً أو حصوله على سبيل الندرة والشذوذ في عصر صدور الروايات وهو غير محتمل كما هو واضح.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يُقال أن الحديد المخلوط بالكروم بنسبة

غير مستهلكة مشمول لإطلاق ما دلّ على حصر التذكية بالحديد إذ هو لا يختلف عمّا كان متداولاً من الحديد في تلك العصور إلا في كون الإشابة طبيعية أو مُضافة عند التصنيع، ولا يعدّ هذا فارقاً إذ بعد أن كان المراد الجدّي من لفظ الحديد في الروايات هو الحديد غير الخالص فهو منطبق على الصنفين بمناطٍ واحد.

هذه طرق ثلاثة في الجواب عن الوجه الثاني للإشكال في الذبح بالحديد المخلوّط بالكروم ونحوه، وهناك طريقان آخران سيأتي التعرّض لهما إن شاء الله تعالى.

والملاحظ أن هذه الطرق مترتبة، بمعنى أنه إذا صحّ الأول منها فلا حاجة إلى سلوك أيّ من الآخرين، وكيف كان فلا بدّ تمهيداً للبحث عنها من بيان أمرٍ وهو:

إن خلط مادةً بأخرى يكون على أنحاء ثلاثة:

(النحو الأول): أن تكون كمية المادة الثانية - ولنرمز عنها بـ (ب) - قليلة جداً بالقياس إلى كمية المادة الأولى - ولنرمز عنها بـ (أ) - كواحد من الألف ٠,١٪، ولا إشكال أن في مثله لا يُعتنى بالخليط ويُعدّ كأن لم يكن، ولذلك لو وجب دفع كيلوغرام واحد من الدهن الحيواني إلى فقير فدفع المكلف ما كان ممتزجاً بفِغرام واحد من الدهن النباتي يكون ممثلاً للواجب، وكذلك لو وجب أداء كيلوغرام من حبوب الحنطة إلى شخص فدفع ما اشتمل على غرام واحد من التراب ونحوه من الشوائب يتحقّق امتثال الواجب بدفعه.

ولكن ما هو الوجه في الاجتزاء به؟ مع وضوح أنه لا عبرة بالمسامحات العرفية في مرحلة التطبيق وإنما يُرجع إلى العُرف في مرحلة تعيين مفهوم اللفظ لأن موضوع الحجية هو الظهور العُرفي فلا بدّ من الرجوع إلى العُرف لتشخيص الظهور وبعد ذلك لا يجوز الأخذ بمسامحاتهم في مرحلة التطبيق، ولذا لو دفع في المثلين (٩٩٩) غراماً من

الدهن أو الحنطة لم يكن مؤدياً لما هو الواجب عليه وإن كان العُرف يتسامح ويعدّ النقص بمقدار غرام واحد معفواً عنه .

وهكذا في الأمثلة الأخرى كنقص الماء عن الكَرّ بمقدار غرفة واحدة أو نقص أيام العدة بمقدار ساعة واحدة أو نقص المسافة بمقدار خطوة واحدة وهكذا، فإن النقص بهذه المقادير لا يضرّ بصدق تلك العناوين في النظر العرفي تسامحاً وتوسّعاً منهم في مقام التطبيق ولكن لا عبرة به إذ لا دليل على اتباع العُرف بعد اتضاح حدود المفهوم من حيث السعة والضيقة .

وبالجملة إذا كان مفهوم الحنطة ومفهوم الكيلوغرام واضحاً فكيف صار اشتمال الكيلوغرام من الحنطة على جزء من التراب ولو كان يسيراً غير مضرّ بامتثال الواجب، وهكذا في مثال الدهن أليس هذا من قبيل الأخذ بالمسامحة العُرفية في مرحلة التطبيق التي حُقق في محلّه أنه لا عبرة بها؟! .

والجواب عن ذلك ما أشار إليه السيد الأستاذ (قدّس سره) من أن ما ذُكر ليس من جهة الأخذ بمسامحة العُرف في مرحلة التطبيق بل من جهة أن العُرف يرى توسّعاً في نفس المفهوم فيكون الانطباق حينئذ من قبيل انطباق المفهوم الواسع على مصاديقه الحقيقية من دون مسامحة^(١) .

ولهذه التوسعة المفهومية مردان:

١ - أن يكون مقدار الخليط مستهلكاً بحيث يُعدّ في النظر الدقيق العُرفي معدوماً وإن لم يكن كذلك بالنظر الدقيق العلمي، وهذا في موارد يُعدّ المجموع فيها شيئاً واحداً كمزج غرام من الدهن النباتي بألف غرام من الدهن الحيواني .

٢ - أن يكون وجود الخليط بالمقدار القليل أمراً متعارفاً بحيث قلما تخلو منه المادة (أ) كما في اشتمال حبوب الحنطة على شيء يسير من التراب ونحوه .

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الزكاة ج ١ ص ٢٤ .

ففي هذين الموردين يلاحظ أن العرف يرى سعة المفهوم وشموله لغير الخالص من الشيء، فهو لا يطلق الحنطة على الحنطة الخالية من كل شائبة بل يطلقها حتى على الخليط بشيء قليل من التراب لا تنفك عنه غالباً.

وكذلك في موارد الاستهلاك يرى أن المُستهلك قد زال وانعدم وليس الموجود إلا خصوص المُستهلك فيه.

وأما في غير هذين الموردين فلا يرى العرف توسعة في المفهوم كما في خلط السكر بشيء من الرمل ولو كان بنسبة ضئيلة جداً فإنه ليس متعارفاً ولا مستهلكاً فلا يكون مغترباً في مرحلة الامتثال.

(النحو الثاني): أن تكون نسبة المادة (ب) في الخليط ضئيلة كـ (١٠٪) والمادة (أ) تشكل القسم الأعظم منه.

وفي هذا النحو لا ينبغي الإشكال في أن الخليط لا يستحق اسم المادة (أ) إلا على نحو من العناية والمجاز من جهة التغليب، لأنه لا يمكن أن يكون فرداً حقيقياً للماهية من دون توسع فيها، فتقسيم المادة إلى مادة خالصة ومادة مغشوشة إنما هو تقسيم لما يُستعمل فيه اسم المادة ولو مجازاً وليس تقسيماً حقيقياً ليدل على أن إطلاق المادة على الخليط إطلاق حقيقي، فهو نظير تقسيم الماء إلى مطلق ومضاف، فكما أن المضاف ليس فرداً حقيقياً للماء كذلك المغشوش ليس مصداقاً حقيقياً للمادة.

ولذلك ذكر الفقهاء في باب التيمم أنه لا يجوز التيمم على التراب الممتزج بالرماد ونحوه معللين ذلك بخروج الممتزج عن اسم التراب حقيقة. وكذلك ذكروا في باب زكاة الفطرة أنه لا يكفي إعطاء صاع من الحنطة المخلوطة بغيرها لأنه لا يصدق عليه أنه صاع من الحنطة دون عناية.

وكذلك الدم المعفو عنه في الصلاة فإنهم ذكروا أنه لا يُعفى عنه إذا كان مخلوطاً بغيره لعدم صدق الدم عليه حقيقة، إلى عشرات الموارد الأخرى التي حكموا فيها بعدم كفاية الممتزج بالغير وإن لم يُسلب عنه

العنوان على نحوٍ من العناية والمجاز.

وبالجملة: إن ما كان خليطاً من مادتين ولو بنسبة ٩٠٪ من إحداهما و ١٠٪ من الأخرى لا يمكن أن يُعدَّ مجموعاً مصداقاً حقيقياً للمادة الأولى، وإطلاق اسمها عليه لا يعدو كونه مجازاً، وليس التقييد بالمغشوش للتخصيص بل قرينة على المجازية، كما أن التوصيف بالخلوص ليس للاحتراز بل للتوضيح فإن ما لا يكون خالصاً لا يستحق اسم المادة حقيقة حتى يحتاج إلى الاحتراز عنه.

نعم إذا وجدت قرينة على إرادة الأعم من المغشوش من لفظ المادة توسعاً في مفهومها يؤخذ بمقتضى القرينة، وهي تتوفر في موردين:

١ - أن لا يوجد الخالص من تلك المادة إلا نادراً أو قليلاً.

٢ - أن لا يصلح الخالص منها للاستعمال المنظور للمتكلم.

وأما في سائر الموارد الخالية عن القرينة على ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإدراج المغشوش تحت اسم المادة والاكتفاء به فيما أخذ في موضوع الحكم أو في متعلقه.

نعم إذا كانت أجزاء المادتين متميزة في الخليط أو يمكن تمييزها بأن لم تكن متمازجة بحيث يُعدُّ الخليط شيئاً واحداً، فلا مانع من التمسك بالإطلاق في الاكتفاء بالخالص من كلٍّ منهما ما لم توجد قرينة على اعتبار عدم الخلط، وعلى ذلك يُنزل ما ذكره بعض الفقهاء من أنه يكفي في مقدار الصاع في زكاة الفطرة إعطاء الممتزج بغيره إذا كان الخالص يبلغ صاعاً، ولكن هذا غير ما نحن فيه.

(النحو الثالث): أن تكون نسبة المادة (ب) في الخليط عالية كـ (٤٠٪) وفي هذا النحو لا إشكال في عدم صدق اسم المادة (أ) على المجموع ولو على سبيل العناية والمجاز وربما يكون له اسم آخر كما في مزج الخلِّ بالسكر المسمّى بالسكنجيين.

وما تقدّم في النحو السابق من التمسك بالإطلاق للاجتزاء بالخالص من كلّ من المادتين في صورة تمايز الأجزاء يجري في هذا النحو أيضاً.

هذا ما لزم بيانه قبل النظر في الطرق الثلاثة المذكورات للجواب عن الوجه الثاني للإشكال في الذبح بالحديد المخلوط بالكروم.

ومنه يتبيّن أن الطريق الأول المبني على الأخذ بالإطلاق ليس سليماً، لأن ما كان مخلوطاً بمادة أخرى ولو بنسبة ضئيلة ولكن غير مُستهلكة لا تستحق اسم المادة الأولى من دون عناية ومجاز إلا في موردين:

(الأول): ما إذا لم يكن الخالص صالحاً للاستعمال المنظور للمتكلم، وهذا ما يبتني عليه الطريق الثاني المقدم، ولكنه مخدوشٌ صُغرياً من جهتين:

١ - أنه إذا لم يكن الحديد النقي ١٠٠٪ صالحاً للإستخدام في صناعة السكاكين ونحوها فإن الحديد شبه النقي أي ما يكون الخليط فيه قليلاً مُستهلكاً (وهو الحديد المطاوع والفولاذ) يصلح لذلك فلا موجب من هذه الجهة للالتزام بتوسعة مفهوم الحديد لما لا يكون الخليط مستهلكاً فيه.

٢ - أنه لو تحتمّ الالتزام بتوسعة مفهوم الحديد من جهة عدم صلاحية الحديد النقي أو شبه النقي للاستخدام في صناعة السكاكين إلا أن أقصى ما يقتضيه ذلك هو توسعة مفهومه للمشتمل على الإشابة الطبيعية بنسبة لا تتجاوز ١٠٪ وهي أعلى نسبة من الإشابة في الحديد المصنّع من خاماته، ولا موجب للالتزام بتوسعة مفهومه للمشتمل على ما يُضاف إليه من المعادن الأخرى عند تصنيعه ولاسيما إذا كان بنسبة أعلى.

(الثاني): ما إذا لم يكن الخالص متوقراً، بأن كان المتداول من أفراد المادة لا تخلو من نسبة معتدّ بها من الشوائب، وهذا ما يبتني عليه الطريق الثالث المارّ ذكره.

وهو وإن كان تاماً فيما يتعلّق بالشوائب الطبيعية - حتى وإن لم يثبت استخدام الحديد المشتمل عليها بنسبة معتدّ بها في صناعة السكاكين في

عصر صدور الروايات لأن العبرة بمقتضى إطلاق النصوص بكون آلة الذبح حديداً ولها حدّ صالح للفري وإد لم تكن بصورة السكين - ولكنه غير تام في الشوائب المضافة عند التصنيع التي هي محلّ البحث، فإن القرينة المقتضية لاغتفار الشوائب الطبيعيّة، وهي تداول استعمال المشتمل عليها في عصر صدور الروايات، لا تتأتى في الشوائب المضافة في العصر الحاضر إلى الحديد بعد تخليصها من الشوائب الطبيعيّة.

وهكذا يتّضح أن الطرق الثلاثة المذكورات في الجواب عن الوجه الثاني لأشكال الذبح بالحديد المخلوط بالكروم غير تامات.

(الطريق الرابع): إن القرينة المقتضية لشمول لفظ الحديد في نصوص التذكية للحديد المشتمل على الإشابة الطبيعيّة بنسبة مُعتدّ بها وإن لم تكن تقتضي شموله للمشتمل على الإشابة الصناعيّة أي ما يُضاف إليه عند عملية تصنيعه إلا أنه يمكن إلحاق هذه بتلك في مثل الكروم بالأولوية القطعيّة، وتقريبها:

إن الإصابات الطبيعيّة تؤثر في رداءة نوعيّة الحديد ولذا تُسمّى بخبث الحديد، وأما الكروم ونظائره فتؤثر في تحسين نوعيته حيث يكتسب صلابة أشدّ ومقاومة عالية ضدّ الصدأ والتآكل فلا يُحتمل أن تكون الإشابة الطبيعيّة غير مانعة عن جواز الذبح بالحديد المشتمل عليها ويكون الكروم ونحوه مانعاً عن الذبح به.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: إن مبناه أن لا تكون نسبة الشوائب المضافة في الحديد المخلوط بالكروم أزيد من الشوائب الطبيعيّة التي كانت تتخلّف في الحديد عند تعدينه في تلك العصور، وإلا فكيف تستنى دعوى الأولوية مع أن هذا شيء غير مؤكّد، فإن نسبة الكروم في الصُلب الكرومي يتراوح بين ١٢ إلى ١٦٪ وربّما أزيد بل ربّما يُضاف إليه النيكل بنسبة ٢ إلى ٨٪ في حين أن نسبة الشوائب في الحديد الزهر تتراوح بين ٦ إلى ٨٪ وفي الحديد الغفل ١٠٪.

الثاني: إن أصل دعوى الأولوية محلّ تأمل لأن الأحكام الشرعية تعبدية ولا يمكن الاعتماد فيها على الاستحسانات العقلية، والقياس باطل في مذهبنا ولذلك ذكر الفقهاء في الدم المعفو عنه في الصلاة أن المنتجس بالدم لا يكون له حكم الدم في العفو عنه مناقشين في دعوى أن الفرع لا يزيد على الأصل بأن هذا مجرد استحسان لا يُعَوَّل عليه.

وبالجملة: الأولوية إذا كانت من قبيل فحوى الخطاب فهي معتمدة لا من حيث هي بل من جهة انعقاد ظهور الكلام في شمول الحكم لموردها.

وأما الأولوية الخارجية فلا عبرة بها لأنها أولوية بالنظر إلى الجهات التي يُدركها العقل البشري لا بالنظر إلى جميع الجهات الدخيلة في تشريع الأحكام التي لا يعلمها إلا علام الغيوب.

(الطريق الخامس): إن عنصري الكروم والنيكل لا يوجدان في الطبيعة على انفراد بل متّحدين مع الحديد وغيره من العناصر - كما مرّ في المقدمة - والمقابلة بين الحديد وهذين العنصرين إنما تصحّ بالنظر إلى الأعصار الأخيرة التي تمّ فيها اكتشافهما مع فلزات كثيرة أخرى وتيسر الفصل بينها وتصفية بعضها عن بعض في الخامات المشتملة على أكثر من نوع واحد، وأما في عصر صدور الروايات التي كانت الفلزات المستكشفة محدودة العدد فلم يكن الحديد مقابلاً للكروم والنيكل لا لعدم وجودهما في الطبيعة بل لعدم اكتشافهما بمعنى فصلهما عن الحديد ونحوه في الخامات المشتملة على الحديد والكروم معاً، أو على الحديد والنيكل معاً لعدم تملك السابقين للوسائل اللازمة لإجراء عمليات التصفية من هذا النوع، فكان ما يعدن من الخام المُستخرج من المناجم المشتركة بين الحديد والكروم مثلاً يُسمّى بطبيعة الحال بالحديد مع أنه في واقعه مزيج من الحديد والكروم، وهكذا بالنسبة إلى العديد من الفلزات الأخرى التي لم يتمّ التعرف عليها في تلك الأعصار.

والحاصل: إن مبنى الإشكال في الذبح بالحديد المخلوط بالكروم هو أن الحديد اسم للمعدن الخاص المقابل للكروم والنيكل والمعادن الأخرى فلا يصح إطلاقه من غير عناية على الخليط منه ومن غيره، ولكن هذه المقابلة لا تتم بالنسبة إلى عصر صدور الروايات بل كان الحديد يُطلق آنذاك على ما يُعدّن من خام الحديد المشتمل على الكروم والنيكل كما كان يُطلق آنذاك على ما يُعدّن من خام الحديد المشتمل على الكروم والنيكل كما كان يُطلق على ما يُعدّن من خام الحديد الخالي من هذين العنصرين.

والجواب: إنه لا يوجد شاهد على أن بعض ما كان يعدّنه العرب والمسلمون وغيرهم من أبناء الحضارات الأخرى من خامات الحديد في تلك العصور كان مشتملاً على نسبة معتدّ بها من الكروم أو النيكل ليتمّ البيان المذكور، فإن توصلهم إلى مناجم هذا النوع من الخامات ليس أمراً مُحرزاً يمكن البناء عليه، بل يمكن أن يُقال أنه مُحرز العدم إذ لو كانوا قد توصلوا إلى إنتاج الحديد المخلوط بالكروم بتعدين الخام المشتمل عليهما معاً لالتفتوا إلى ظاهرة مقاومته للصدأ عند تعرّضه للهواء، ولسجّل ذلك كيميائيوهم وبيّنوا عدم الحاجة إلى سلوك الطرق الأخرى كالشميع وغيره لحماية المصنوعات الحديدية من هذا النوع من التآكسد والتلف.

والحاصل: إن الحديد المخلوط بالكروم بنسبة يُعتدّ بها لم يكن موجوداً في تلك الأعصار لكي يُقال أنه كان مشمولاً لإطلاق اسم الحديد.

ومنه يظهر النظر فيما يُقال أحياناً من أن الحديد المخلوط بالكروم يُعدّ نوعاً من الحديد في العُرف الحاضر فإذا شكّ في كونه مشمولاً للمعنى الموضوع له لفظ الحديد في عصر صدور الروايات أمكن إثبات ذلك

(١) ذكر السيد الأستاذ قدس سره في بعض أجوبة استفتاءاته أن الاستيلاء معدود من الحديد (لاحظ المسائل الشرعية ج ٢ ص ٢٦٢) ولم يظهر أنه هل اعتمد في هذا المدعى على الوجه المذكور أعلاه أو على أحد الطرق الثلاثة المذكورة أولاً وعلى كل تقدير لا يمكن المساعدة على ما أفاده (قده) كما تبين مما تقدّم.

بالاستصحاب القهقري الذي هو حُجّة في باب الألفاظ ببناء العقلاء^(١).

ووجه النظر أن الحديد المخلوط بالكروم لم يكن موجوداً في ذلك العصر لئرام إثبات شمول اسم الحديد له بالاستصحاب القهقري، مضافاً إلى ما في هذا الاستصحاب من الإشكال الموضح في محله.

وقد تحضّل من جميع ما تقدّم أن الإشكال في جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم ونحوه بناءً على اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد موجّه وفي محله ولا يوجد ما تركز إليه النفس في دفعه والترخيص في الذبح بالسكاكين المصنوعة من خليط الحديد والكروم.

٢ - حكم الذبح بالحديد المطلي بالكروم أو نحوه:

والمقصود بالطلاء خصوص ما يُعدّ جُرمًا عُرفاً أي الطبقة الرقيقة التي تُغطّي السكّين، وأما الطلاء الذي يُعدّ لوناً بالنظر العُرفي فمن المعلوم أنه لا يؤثر شيئاً كما ذكر الفقهاء مثل ذلك في الأواني المطلية بالذهب والفضّة، مضافاً إلى أنه يزول بأدنى احتكاك فلا يبقى على حافة السكّين التي هي موضع الذبح به ويُشترط أن تكون من الحديد.

ثم إنه لا مجال للحديث عن جواز الذبح بالسكّين المطلي بالكروم أو نحوه بناءً على الإشكال في الذبح بالسكّين المصنوع من خليط الحديد والكروم إذ الإشكال فيه يكون أشدّ وأوضح بل ينبغي الجزم بعدم جواز الذبح به فإن ما يُباشِر الذبح ويقوم بقطع الأوداج هو الكروم ولا أثر لكون باطنه من جنس الحديد كما هو واضح.

وأما بناءً على جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم فإن كان المستند فيه هو أحد الطرق الأربعة الأولى فمن الظاهر أنها لا تجري في الحديد المطلي بالكروم إذ لا مجال لدعوى شمول لفظ الحديد المذكور في روايات التذكية لما كان مُغطّي بمعدنٍ آخر، إذ المعتبر كون مقطع السكّين الذي يتمّ الذبح به من جنس الحديد فلا يجزي كونه من جنس آخر ولو كان

مُبطناً بالحديد.

كما لا مجال للدعوى الأولوية التي مرّت في الطريق الرابع فإن موردها كون الكروم بديلاً عن الشوائب الطبيعية لا كونه بديلاً عن الحديد نفسه.

وأما لو كان المستند في جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم هو الطريق الخامس المبني على وجود هذا النوع من السبيكة في عصر صدور الروايات وكونه مُسمّى الحديد فيمكن أن يُتوهم أن مقتضاه اندراج الكروم تحت اسم الحديد في ذلك العصر فيجوز الذبح به بناءً على ذلك، ولكنّه يندفع بأن أقصى ما يقتضيه الوجه المذكور هو اندراج الحديد المخلوط بالكروم تحت اسم الحديد وأما الكروم الخالي من الحديد فلم يكن قد توصلوا إليه ليشمله اسم الحديد أو لا يشمله.

فتخلص مما تقدّم أنه لا مجال لتجوز الذبح بالحديد المطلي بالكروم أو نحوه بناءً على اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد.

حكم الشكّ في جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم ونحوه:

والشكّ في ذلك يُتصوّر على نحوين:

(النحو الأول): الشكّ في شمول مفهوم الحديد لما فقد خاصّة عدم التآكل والتصدّأ بإضافة معدن الكروم أو نحوه إليه، وهنا وجهان:

١ - جواز الذبح به على أساس أحد أمرين:

(أ) - إن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ مطلق من جهة كون آلة الذبح من جنس الحديد وعدمه، فما دلّ على عدم جواز التذكية بغير الحديد بمنزلة المقيّد المنفصل لإطلاق الآية الكريمة، فإذا شكّ في صدق الحديد على ما فقد خاصّة عدم التصدّأ اندرج ذلك في الشبهة المفهوميّة للمخصّص المنفصل مع دوران الأمر فيها بين الأقل والأكثر ومن المحقّق في محلّه من علم الأصول جواز الرجوع إلى العرف في

مورد الشك من ذلك لكونه شكاً في التخصيص الزائد فإن خروج ما يُعلم عدم صدق الحديد عليه من إطلاق الآية الكريمة معلوم، وأما ما يُشك في صدقه عليه فخروجه مشكوك فيه فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

(أقول): جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر للمخصص المنفصل الوارد بلسان التفسير للعام وتوضيح المراد منه لا يخلو عن إشكال - كما أوضحت في موضع آخر من هذه الرسالة^(١) - والمقام من هذا القبيل، فإن قوله: «لا نكاة إلا بالحديدة» ناظر إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ويصدّد تحديد المراد منه فيشكل الرجوع إلى إطلاقه في مورد الشك في كون الآلة من جنس الحديد على نحو الشبهة المفهومية.

(ب) - إنه بناء على عدم إطلاق الآية الكريمة أو عدم جواز الرجوع إليه في مورد الشك فتصل النوبة إلى أصالة الحلّ في الحيوان المذبوح بما يُشك في كونه حديداً على وجه الشبهة المفهومية.

وهذا صحيح لو لم يتمّ الوجه الآتي.

٢ - عدم جواز الذبح به على أساس أن الآية الكريمة لا إطلاق لها أو أنه لا يمكن الرجوع إليه في مورد الشك في كون الآلة من جنس الحديد على نحو الشبهة المفهومية فتصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية في الحيوان المذبوح بها بناءً على أن موضوع حرمة الأكل مُركّب من أمرٍ وجودي هو زهاق روح الحيوان وأمرٍ عدمي ملحوظ على نحو العدم المحمولي وهو عدم التذكية، فإذا أحرز الجزء الأول بالوجدان وأحرز الجزء الثاني بالأصل يلتزم الموضوع المركّب وتثبت حرمة أكل المذبوح ولا تصل النوبة إلى أصالة الحلّ.

ولكن تقدّم في الفصل الأول أن موضوع حرمة الأكل لم يُحرز كونه

(١) لاحظ الملحق الثاني ص ١٦٩.

على النحو المذكور فلا مسرح لاستصحاب عدم التذكية.

(النحو الثاني): الشك في أن لفظ الحديد الذي هو في الأصل اسم لمعدن خاص ولكن يُطلق على ما يشتمل على غيره من العناصر التي توجد في معادنه بنسبة قليلة هل أريد به توسعاً ما يشتمل على العناصر المضافة إليه عند تصنيعه كالكروم ونحوه من المعادن الأخرى بنسبة قليلة أيضاً أم لا؟

ومقتضى الأصل اللفظي - وهو أصالة الظهور - عدم الأخذ بهذه التوسعة المحتملة لأنها على خلاف ظاهر اللفظ، فإن القدر المتيقن من التوسعة المفهومية للفظ الحديد هي التوسعة الموجبة لإطلاقه على المشتمل على ما يوجد في الطبيعة مخلوطاً به في معادنه، وأما التوسعة في مفهومه أزيد من ذلك بحيث يُطلق على المخلوط بالعناصر الأخرى وإن كانت بنفس نسبة العناصر الطبيعية فلا دليل عليه - على الفرض - وظاهر اللفظ ينفيه، فلا تصل التوبة إلى ما تقدم من الوجهين في النحو الأول من الشك في جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم، نعم مع فرض إجمال اللفظ لاحتفافه بما يصلح للقرينية يأتي فيه الوجهان المتقدمان.

ملخص الفصل الثاني

١ - إن المقصود بالاستيل في عنوان البحث عن حكم الذبح به هو ما يُطلق عليه في عرفنا الدارج أي الصُّلب المقاوم للصدأ الذي يُسمى في اللاتينية بـ (الاستنالس استيل)، وأما الصُّلب الاعتيادي الذي يُطلق عليه الاستيل في اللاتينية فليس مورداً للبحث في جواز الذبح به وعدمه.

٢ - إن ما يُسمى بالاستيل إن كان خليطاً من الحديد والكروم فليس هناك وجه يُعتد به في تجويز الذبح به بناءً على اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد، لعدم اندراجه - من دون عناية وتجويز - تحت اسم الحديد المذكور في نصوص التذكية، وأما دعوى أولوية الذبح به من الذبح بالحديد المشتمل على الشوائب الطبيعية الذي كان متداولاً في عصر صدور

الروايات فهي غير واضحة ولاسيما فيما إذا كان مشتملاً على نسبة عالية من الكروم كـ ١٦٪ فما زاد.

وأما إذا كان الاستيل حديداً مطلياً بالكروم مثلاً فالإشكال في الذبح به أوضح لأن ما يباشر الذبح وهو مقطع السكين لا يكون من الحديد ولا أثر لكونه مطلياً به.

الفصل الثالث

في حكم الذبيحة التي يُعلم
أو يُحتمل أن الآلة المستخدمة
في ذبحها من جنس الاستيل بناءً
على عدم جواز الذبح به

والكلام يقع في موردين:

١ - حكم الأكل من المنبوح بالاستيلاء أو مشكوك الذبح به:

وهنا صور ثلاث:

(الصورة الأولى): ما إذا شك في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيلاء على نحو الشك البدوي، أي مجرد الاحتمال غير المقرون بالعلم الإجمالي، ولها حالتان:

(أ) - وجود إحدى إمارات التذكية في المورد، أي (يد المسلم) أو (سوق المسلمين) أو (التصنيع في بلدهم)، وفي مثلها لا إشكال في البناء على تذكية اللحم وعدم الاعتناء باحتمال كون الآلة من غير الجنس المعتبر فيها.

ومما يدل على أن (سوق المسلمين) إمارة على التذكية صحيح الفضلاء فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يُدرى ما صنع القصابون فقال: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»^(١).

والدليل على أن (التصنيع في بلد المسلمين) إمارة على التذكية هو موثق إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاة في

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٩٤ ح ١.

الفراء اليماني وفيما صنّع في أرض الإسلام» قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»^(١).

ومفاده وإن كان هو جواز الصلاة في الجلد المصنّع في أرض الإسلام إلا أن المتفاهم منه عرفاً - بعد البناء على اشتراط التذكية في لباس المصلّي - هو كون التصنيع في أرض الإسلام إماراً على التذكية، فيتعدّى عن مورده إلى اللحوم والشحوم التي يتمّ تعليلها في البلاد الإسلامية ويحكم بجواز أكلها مع الشكّ في تذكيته.

وأما الدليل على أن (يد المسلم) إماراً على التذكية فهو نفس ما دلّ على إمارية السوق والتصنيع في أرض الإسلام بناءً على استظهار عدم الموضوعية لهما وإنما ذُكرا من حيث كونهما إمارتين على كون اللحم أو الجلد تحت يد المسلم أو كناية عن تصرفه فيهما، ولكن لا بدّ من اقتران يده بما يقتضي تصرفه فيه تصرفاً يناسب التذكية كعرض اللحم والشحم للأكل وإعداد الجلد للبس والفرش، فإنه لا إطلاق لصحيح الفضلاء وموثق إسحاق - اللذين هما عمدة الدليل على إمارية يد المسلم - لغير هذه الصورة، فإن مورد الصحيحة عرض اللحم للاستعمال في الأكل، كما أن الظاهر أن مورد الموثق الجلود المصنّعة للبس فتأمل.

(ب) - عدم توقّف أيّ من إمارات التذكية، كما في اللحم المستورد من البلاد غير الإسلامية إذا أحرز أن عامل المجزرة المتصدّي للضغط على زر تشغيل الجهاز الذي يقوم بالذبح كان مسلماً وإن لم تكن له يد على الذبيحة فتأمل.

والإمارات أو الأصول البديلة عن الإمارات الثلاث المتقدّمة في مثل ذلك هي:

(الأول): أصالة الصّحة، بمعنى ترتيب أثر الصحيح على الفعل الصادر

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٢ ح ٥٠.

من الغير، كالذبح في المقام، فإن صحيحه المستجمع للشرائط يوجب التذكية بخلاف الفاقد لبعض الشروط.

وهنا عدة صور:

أ - أن يُحرز أن الذابح يرى - اجتهاداً أو تقليداً - لزوم الذبح بغير الاستيل من الحديد الخالي عن الكروم ونحوه، ويُشكّ في تخلفه عن ذلك عمداً أو لعذر كالسهو والغفلة.

ولا إشكال في هذه الصورة في جريان أصالة الصّحة في عمله إلا إذا أحرزت غفلته حين الذبح عن كون الآلة من جنس الحديد، فإنه يشكل إجراء أصالة الصّحة في مثل ذلك، لأن الدليل عليها لبي وهي السيرة فيلزم الاقتصار فيه على القدر المتيقن وليس المورد منه.

ب - أن يجهل حال الذابح وأنه هل يرى جواز الذبح بالاستيل أو لا.

والظاهر جريان أصالة الصّحة في فعله في هذه الصورة أيضاً، فإن السيرة قائمة على ترتيب الآثار على أعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه موافقاً للحامل في الاعتقاد أو مخالفاً له، نعم تُستثنى منه الحالة المذكورة في سابقتها، لقصور السيرة عن الشمول لمثلها.

ج - أن يُحرز أن الذابح يرى جواز الذبح بالاستيل ومع ذلك يُحتمل قيامه بالذبح بالحديد من جهة مجرد المصادفة الاتفاقية للواقع.

والصحيح عدم جريان أصالة الصّحة في هذه الصورة لعدم قيام السيرة عليها، ولا أقل من الشكّ في ذلك وقد تقدّم أن السيرة دليل لبي يلزم الاقتصار فيه على القدر المتيقن.

(الثاني): قاعدة الفراغ، المستفادة من عدد من النصوص منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه مما

مضى فامضه كما هو»^(١) بناءً على عدم اختصاصها بفعل النفس لعدم قرينة تدلّ على هذا الاختصاص كما ذهب إليه سيدي الاستاذ الوالد دام ظله .

والظاهر أنه لا مانع من إجراء هذه القاعدة فيما إذا حدث الشك بعد وقوع الذبح في مختلف موارد، أي سواء أحرز أن الذابح يرى لزوم الذبح بغير الاستيل من الحديد الخالي عن الكروم ونظائره أم أحرز خلاف ذلك أم لم يُحرز شيء من الأمرين، وسواء احتتمل أن يكون متعمداً في الذبح بالاستيل أو وقوعه منه خطأً أو غفلةً أو غير ذلك، فإن مقتضى إطلاق النص المذكور عدم الاعتناء بالشك الحادث بعد وقوع الذبح في شيءٍ من ذلك .

نعم إذا علم أنه ملتزم بالذبح بالاستيل اعتقاداً منه بعدم اشتراط أن تكون آلة الذبح من جنس الحديد أو اعتقاداً بصدقه عليه، بحيث كان احتمال وقوع الذبح منه بالحديد الخالي من الإضافات مستنداً فقط إلى احتمال غفلة عن مبناه فالظاهر عدم شمول قاعدة الفراغ لمثله، لعدم انعقاد الإطلاق لدليلها في ذلك، من جهة احتفائه بقرينة حالية هي بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في شيءٍ من موارد .

هذا، ولكن قد يُقال باختصاص جريان قاعدة الفراغ بغير موارد العلم بغفلة العامل حين العمل أو احتمال تخلفه عن رعاية الحكم تعمداً أو احتمال جهله به أو بموضوعه رأساً، نظراً إلى قوله ﷺ في بعض نصوصها: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)^(٢) فإن هذا التعليل لا يتأتى في الموارد المذكورة فلا محيص من تقييد المطلقات به .

وبناءً عليه فيختص جريان هذه القاعدة في مفروض البحث بما إذا

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٣٦ ح ٣، ويُلاحظ أنه وردت صحيحة أخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ولفظها أنه قال: كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد (الوسائل ج ٣ ص ٣٤٢ ح ٢) وربما يُحتتمل اتحاد الروایتين وكون الاختلاف المشاهد بينهما من نتائج النقل بالمعنى وبناءً عليه فلا يُستفاد من الصحيحة عموم القاعدة لغير باب الصلاة ولا لفعل الغير .

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ح ٧.

أُحرز أن الذابح يعتقد لزوم الذبح بما عدا الاستيل من الحديد الخالي عن الإضافات واحتمل تخلفه عن ذلك غفلةً أو سهواً.

والجواب عنه:

(أولاً): بأن ما تضمنه النص المذكور إنما هو بيان عدم الاعتناء بالشك في مورد سؤال الراوي بلسان أن المتوضىء حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، وأقصى ما يدل عليه هذا التعبير هو أن الوجه في عدم الاعتناء بالشك الطارئ من جهة احتمال الغفلة والسهو حين العمل هو (الأذكية) ولا يقتضي ذلك اختصاص عدم الاعتناء بالشك الطارئ بمورد جريان هذا الوجه، إذ لا شاهد في الرواية على كونه علة للحكم يدور مداره وجوداً وعدماً.

وبعبارة أخرى: إن التعبير المذكور ينسجم مع كون عدم الاعتناء بالشك في مورد السؤال تطبيقاً لأصالة عدم الغفلة - التي هي أصل عقلائي مُعتمد في مختلف الموارد والمقامات - ويكون جواب الإمام عليه السلام بياناً لوجه الاعتماد على هذا الأصل وهو عدم وقوع الغفلة حين العمل غالباً وكون الإنسان أذكر في حينه منه بعد ذلك، ولا يقتضي هذا تقييد مثل صحيحة محمد بن مسلم: «كلما شككت فيه مما مضى فأمضه كما هو» الشامل بإطلاقها لمختلف موارد الشك بعد الفراغ.

فكما أنه لو ورد في رواية السؤال عن حكم رجلٍ شك في تنجس ثوبه فأجيب بأنه لا ينبغي له نقض اليقين بالشك، وورد في رواية أخرى: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» لا يُستفاد من الرواية الأولى اختصاص الحكم بعدم الاعتناء بالشك في النجاسة بمورد اليقين بالطهارة سابقاً - الذي هو مورد الاستصحاب - ليقيد بذلك إطلاق الرواية الثانية الدالة على قاعدة الطهارة الشاملة لمورد الجهل بالحالة السابقة أيضاً، كذلك في المقام لا يُستفاد من الحكم بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ الناشئ من احتمال الغفلة حين العمل تطبيقاً لأصالة عدم الغفلة ما يوجب تقييد سائر الروايات

الدالة على عدم الاعتناء بالشك في مطلق موارد الشك الطارىء بعد الفراغ.

و (ثانياً): أنه لو سُلّم أن الرواية المذكورة تقتضي اختصاص عدم الاعتناء بالشك الطارىء بما إذا كان مستنداً إلى احتمال الغفلة، إلا أن موردها فعل النفس ولا وجه للتعدّي عنه إلى فعل الغير الذي هو محلّ البحث فتأمل.

والحاصل أن الأقرب في النظر عدم اختصاص قاعدة الفراغ بموارد الشك الناشئ من احتمال الغفلة والسهو، وعلى ذلك فالنسبة بين أصالة الصحة وقاعدة الفراغ في محلّ البحث عموم وخصوص من وجه، فإن أصالة الصحة تُجرى في موارد الشك سواء أكان بعد الفراغ أم قبل ذلك بخلاف قاعدة الفراغ فإنها مختصة بالشك الطارىء بعد العمل، وعلى العكس من ذلك فإن قاعدة الفراغ تُجرى في موارد احتمال صحة الذبح ووقوعه بالحديد الخالي من الإضافات ولو مع إحراز عدم اعتقاد الذابح لزوم الذبح به بخلاف أصالة الصحة حيث لا تجري في مثل ذلك كما تقدّم.

(الثالث): الاستصحاب، وتقريب التمسك به هو أن مرجع الشك في أن الآلة المستخدمة في الذبح هل كانت من جنس الاستيل أم من جنس الحديد إلى الشك في أن الحديد المستخدم في صناعة الآلة هل أضيفت إليه كمية من الكروم ونحوه من المعادن بعد صهره وقبل جعله سبيكة على شكل سكين أو شفرة ونحوهما أم لا؟

وفي مثله لا مانع من استصحاب بقائه على ما كان - أي حديداً غير مخلوط بشيء - فيحكم بحلية المذبوح به لأن أصل الذبح مُحرز بالوجدان وكون آتته من جنس الحديد مُحرز بالأصل فتثبت الحلية لا محالة.

نعم إذا احتتمل أن يكون الحديد المستخدم في صناعة الآلة مخلوطاً بنسبة عالية من غير الحديد بحيث أصبح شيئاً مختلفاً عن أصله في النظر

العُرْفِي فلا مجال لإجراء الاستصحاب للشكّ في بقاء الموضوع مع هذا الاحتمال .

ولكن قد يُستشكل في جريان الاستصحاب حتى في المورد الأول بدعوى أن الآلة المعدة للفري والقطع كالسكين والشفرة تُعدّ مغايرة في النظر العُرْفِي لخام الحديد الذي يُصهر ويُضاف إليه أحياناً بعض المعادن الأخرى قبل جعله سبيكة على شكل السكين ونحوها، فلا يمكن أن يُشار إلى الآلة المستخدمة في الذبح فيقال أنها كانت حديداً غير مخلوط بشيءٍ فيما مضى فهي الآن على ما كانت عليه، وبالجمله ليس المقام مورداً للاستصحاب لعدم بقاء الموضوع عُرفاً فلا يُعدّ رفع اليد عن اليقين بالحالة السابقة نقضاً له بالشكّ .

والجواب: منع المغايرة بين منصهر الحديد المستخلص من خامه في الفرن مع قطعة الحديد الصالحة للفري والقطع على نحو لا يتمّ معه ركن الاستصحاب وهو بقاء الموضوع، بل الاختلاف بينهما يشبه الاختلاف بين الماء قبل الانجماد وبعده المسمّى عندئذٍ بالثلج فلا مانع من إجراء الاستصحاب من هذه الجهة فتدبر .

وكيف كان فمع فقد ما يُثبت تذكية الحيوان عند الشكّ في كونه مذبوحاً بالحديد الخالي من الكروم ونحوه أو بالمشتمل عليه المسمّى بالاستيل لا يجوز الأكل منه لما تقدّم في الفصل الأول من دلالة بعض النصوص على عدم جواز الأكل من مشكوك التذكية من جهة الشبهة الموضوعية فراجع .

نعم إذا علم أنه على تقدير كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل فالذابح معذور في فعله لاستناده إلى فتوى من يجوز ذلك مثلاً لم يضرّ في الحكم بتذكيته على ما سيأتي في الصورة الثالثة .

(الصورة الثانية): ما إذا شكَّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل مع كونه واقعاً في أطراف العلم الإجمالي بذلك، كما إذا علم بأن بعض اللحم المعروض في السوق للبيع هو من حيوانات دُبِحت بالاستيل.

والحكم في هذه الصورة هو لزوم الاحتياط فيما يجب فيه الاجتناب عن المذبح على تقدير العلم التفصيلي بكونه مذبوحاً بالاستيل وسيأتي بيانه في الصورة الثالثة.

والوجه في ذلك ما حُرِّر في محلّه من علم الأصول من لزوم تحصيل الموافقة القطعية للعلم الإجمالي المنجَز وعدم جريان الحجج الترخيضية - كإمارات التذكية في المقام - في شيء من الأطراف المشتبهة أو تساقطها بالمعارضة.

نعم يُستثنى من ذلك بعض الموارد:

(منها): أن تكون الشبهة غير محصورة بأن تكون الأطراف كثيرة بحيث يصبح احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ طرف احتمالاً موهوماً لا يعبا به العقلاء، كما إذا علم أن ذبيحة واحدة من بين ألف ذبيحة دُبِحت بالاستيل، فإن احتمال كون أيّ من الذبائح الألف هي تلك الذبيحة لا يتجاوز واحداً من ألف احتمال، فالاطمئنان قائم على خلافه فلا يُعتنى به أصلاً.

و (منها): أن لا تكون تذكية بعض أطراف الشبهة ذات أثر شرعي بالنسبة إلى المكلف، كما إذا كان مدعوّاً إلى مأدبة غداء وعلم أن بعض ما هيّأه صاحب الدار للمآدب التي يعدها لضيوفه هو مما دُبِح بالاستيل، فإن تذكية اللحم الذي على مائدته وأبيح له الأكل منه ذات أثر شرعي بالنسبة إليه وهو جواز الأكل، وأما اللحم الموجود على مائدة غيره من المدعوين فتذكيته غير ذات أثر بالنسبة إليه لأنه لا يجوز له أكله إما لكونه غير مذبوح بالحديد أو لأن صاحبه لم يأذن له في أكله، كما أنه ليس في معرض البيع يُقال أنه بناءً على عدم جواز شراء الميتة - كما هو المشهور - تكون تذكيته ذات أثر شرعي بالنسبة إلى المكلف.

ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بقاعدة أن يد المسلم إماراة التذكية في البناء على تذكية ما أُبيح له الأكل منه دون غيره، ونظير ذلك ما ذكره جمع منهم السيد الأستاذ قدس سره في جوائز الجائر من أنه إذا علم الآخذ حرمة بعض أمواله لم يمنع ذلك من التصرف في الجائزة الممنوحة له لأنه يعلم تفصيلاً حرمة التصرف في بقية أمواله إما لكونها مغبوبة أو لأنه لم يُجز له التصرف فيها، وأما خصوص ما أخذه منه فيجوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي إماراة الملكية ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر لحرمة التصرف فيه على كل تقدير^(١).

(الصورة الثالثة): ما إذا عُلم أو اطمئن بكون الحيوان مذبوحاً بالاستيل، وهنا حالتان:

١ - أن لا يُحرز كون الذابح معذوراً في ذبحه بالاستيل، كأن يُحتمل كونه متعمداً في مخالفة فتوى مجتهده أو يُحتمل قيامه به تسامحاً وإهمالاً أو عن جهل لا يُعذر فيه.

ولا سبيل في هذه الحالة إلى التعامل مع ذبيحته معاملة المذكي في جواز الأكل منها.

٢ - أن يُحرز أن الذابح مقلد - بحسب موازينه الشرعية - لمن يرى جواز الذبح بغير الحديد أو يعتبر الاستيل من أفراد الحديد، أو يحرز كونه جاهلاً قاصراً أو غافلاً سواء بالنسبة إلى الحكم أو الموضوع.

وفي هذه الحالة يمكن اعتبار ذبيحته مذكاةً وتجويز الأكل منها تمسكاً بقاعدة: (لا تنقض السنة الفريضة) التي تبنّاها سيدي الأستاذ الوالد دام ظلّه، ومفادها أن ما كان مشتملاً على فريضة وسنة - أي ما ورد ذكره في الكتاب المجيد وما استفيد لزومه من السنة المطهرة - فإن الإخلال بما هو سنة منه لا يوجب إبطال الفريضة ولا يضرّ بترتب الأثر المطلوب على

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٥٠٠.

العمل، ومن موارد تطبيق هذه القاعدة بعض موضوعات الأحكام كالتذكية فإن ما يُستفاد من شروطها من الكتاب المجيد هو خصوص التسمية وكون الذابح مسلماً - على وجه - وأما كون الآلة حديداً والاستقبال بالذبيحة ونحو ذلك فهو مما ثبت بالسنة، فإذا أحلّ أحد بشيء من السنة عن عذر لم يوجب ذلك الإخلال بالتذكية.

وقد أشرت إلى مدرك هذه القاعدة المهمة في موضع آخر من هذه الدراسة، فراجع^(١).

٢ - حكم بيع المذبوح بالاستئيل أو مشكوك الذبح به:

وهنا أيضاً ثلاث صور:

(الصورة الأولى): ما إذا علم أو اطمئن بكون الحيوان مذبوحاً بالاستئيل، فيتعامل معه معاملة غير المذكى - إلا فيما إذا أحرز كون الذابح معذوراً في الذبح به بناءً على ما تقدّم من جريان قاعدة: (لا تنقض السنة الفريضة) في مثله - وهل يصحّ بيع غير المذكى؟ فيه كلام بين الأعلام.

وعمدة ما استدلّ به لعدم الصحة - غير الإجماع - أربع روايات:

(الأولى): ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السُّحت ثمن الميتة وثمر الكلب وثمر الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن».

ورواها الصدوق في الخصال عن ابن الوليد عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن ابن المغيرة عن السكوني^(٢).

ونوقش فيها سنداً ودلالة:

أما السند فلعدم توثيق النوفلي الواقع في الطريق الأول، وكذلك

(١) لاحظ الملحق الأول ص ١٥٧.

(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٦٢ ح ٥.

موسى بن عمر المذكور في الطريق الثاني فإنه فيما يبدو هو موسى بن عمر ابن يزيد الصيقل ولم يوثق في كتب الرجال.

وأما الدلالة فلأنَّ السَّحْت - كما ذكر ابن منظور - يرد في الكلام على المكروه مرة وعلى الحرام أخرى ويستدلُّ عليه بالقرائن^(١)، وقد ورد بالمعنى الأول في موارد كثيرة من رواياتنا فلا يمكن حمله على المعنى الثاني وهو الحرمة إلا بقريضة وهي مفقودة في المقام.

(أقول): المناقشة السندية في محلّها - إلا مع حصول الوثوق بصدور الرواية لتعدّد الطريق - وأما المناقشة الدلالية فيمكن الجواب عنها بأن الذي نصّ عليه أعلام اللغويين كالخليل وابن دريد والأزهري وابن عباد وابن فارس والجوهري وابن سيده والزمخشري^(٢) هو كون السحت بمعنى الحرام، وأما ما أورده ابن منظور ويوجد نظيره في تاج العروس فمصدره كلام ابن الأثير في النهاية^(٣) والظاهر أنه لاحظ فيه موارد استعمال الكلمة في الروايات ومن المعلوم أنه لا عبرة بها.

ويُضاف إلى ذلك أن ظاهر الرواية بقريضة سائر المذكورات فيها غير ثمن الميتة أنها بصدد بيان مصاديق السحت المحرم لا الأعم منه ومن المكروه، بل لا يُستبعد أن تكون واردة في تفسير كلمة السحت المذكورة في عدد من الآيات القرآنية الكريمة الظاهرة في حرمة أكل السحت كقوله: ﴿سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ وقوله: ﴿وَرَأَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسْرِعُونَ فِي الْإِنْمِ وَالْعُدُونِ وَأَكَلِهِمُ السُّحْتُ﴾ وقوله: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنِ قَوْلِهِمُ الْإِنْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتُ﴾ فإن صياغة التعبير الوارد في الرواية أي قوله:

(١) لسان العرب ج ٢ ص ٤٢.

(٢) ترتيب العين ج ٢ ص ٧٩٣ والجمهرة ج ٢ ص ٤ وتهذيب اللغة ج ٤ ص ٢٨٤ والمحيط ج ٢ ص ٤٧٨ والمقاييس ج ٣ ص ١٤٣ والمحكم ج ٣ ص ١٢٨ والصحاح ج ٢ ص ٢٥٢ والفاائق ج ٢ ص ١٥٨.

(٣) لسان العرب ج ٢ ص ٤٢ وتاج العروس ج ١ ص ٥٥١ والنهاية ج ٢ ص ٣٤٥.

(السحت كذا وكذا) توحى بذلك، ولعلّ لذلك أوردتها في تفسير القمي في ذيل الآية المباركة الأخيرة^(١) فتأمل.

(الثانية): ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟ قال: «لا، ولو لبسها فلا يصلّي فيها».

ويوجد أيضاً في ما يُعرف بكتاب علي بن جعفر الذي وصل إلى المتأخرين كالعلامة المجلسي وصاحب الوسائل^(٢).

ويمكن الخدشة فيها سنداً فإن الطريق الأول ضعيف بعبد الله بن الحسن فإنه لم يوثق، كما أن النسخة الواصلة إلى المتأخرين^(٣) من كتاب علي بن جعفر هي - كما جاء في مقدمتها - من مرويات أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس عن أبي جعفر أحمد بن يزيد بن النضر الخراساني عن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين، والرجال الثلاثة من غير الموثقين في كتب الرجال فكيف يمكن الاعتماد على ما ورد فيها؟! اللهم إلا أن يحصل الوثوق بصدور ما تطابقت فيه مع رواية الحميري في قرب الإسناد كما في المقام فتأمل.

(الثالثة): ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها».

(١) تفسير القمي ج ١ ص ١٧٠.

(٢) قرب الإسناد ص ٢٦٨ ح ١٠٦٧ ومسائل علي بن جعفر ص ١٣٩ ح ١٥١.

(٣) هذا يشمل نسخة صاحب الوسائل فإنها موجودة بعينها وعليها خطه وبهامشها تصحيحاته في مكتبة السيد الحكيم (قده) في النجف الأشرف فلا مجال لما يُذكر أحياناً من أنه (قده) روى كتاب علي بن جعفر بطريقه إلى الشيخ الطوسي وطريق الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر صحيح لا إشكال عليه.

وحكاها ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن كتاب الجامع للبينظي صاحب الرضا عليه السلام بلفظها سؤالاً وجواباً^(١).

والطريق الأول مخدوش كما علم مما سبق، وأما الطريق الثاني فقد نوقش فيه بالإرسال لأن سند ابن إدريس إلى كتاب الجامع للبينظي غير مذكور في السرائر فروايته عنه مُرسلة.

ويمكن الجواب عنه بأن ابن إدريس يروي جميع مرويات الشيخ الطوسي عن ابن رطبة عن أبي علي ابن الشيخ عن الشيخ قدّست أسرارهم - كما نص على ذلك الشهيد في إجازته لابن الخازن^(٢) - وكتاب الجامع للبينظي من مرويات الشيخ وله إليه طريق معتبر ذكره في الفهرست فلا وجه للخذشة في سند الرواية من هذه الجهة، ولعلّه لهذا عبّر السيد الأستاذ عن هذه الرواية بالصحيحة في بعض كلماته^(٣).

ولكن هذا الجواب غير تام فإن طريق ابن إدريس إلى جامع البينظي على النحو المذكور إنما هو طريق إلى أصل هذا الكتاب لا إلى النسخة التي وصلت إلى ابن إدريس وكم فرق بين الأمرين، فوجود الطريق إلى أصل الكتاب لا يُثبت صحّة النسخة الواصلة بطريق الوجدادة أو بطريق آخر غير معلوم لدينا، ولذا لا يمكن الاعتماد على الأصول التسعة عشر الواصلة إلى أيدي المتأخرين لمجرد وجود أسانيد صحيحة إلى هذه الكتب بملاحظة الفهارس.

والصحيح أن يقال أنه متى ما حصل الوثوق بصحّة النسخة الواصلة من الكتاب إلى الناقل عنه جاز الاعتماد على ما يورده منه ولا حاجة إلى معرفة طريقه إلى مؤلفه فإنه لا دور للسند عندئذٍ أصلاً، أما في غير هذه الحالة فلا عبرة به وإن علم سند الناقل إلى المؤلف بحسب ما يمنح من الإجازات التشريفيّة.

(١) قرب الإسناد ص ٢٦٨ ح ١٠٦٦ والسرائر ج ٣ ص ٥٧٣.

(٢) لاحظ بحار الأنوار ج ١٠٧ ص ١٨٩.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ٣٧.

ومن عوامل حصول الوثوق بصحة النسخة اشتهاار الكتاب وتداول نسخه بين الأصحاب قراءةً ومناولةً واستنساخاً وغير ذلك إلى عصر الناقل، كما لا يبعد حصول ذلك بالنسبة إلى جملة من مؤلفات ابن فضال فيما اعتمده الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيبن.

و (منها): كون النسخة الواصلة إلى الناقل من الكتاب بخط أحد العلماء الأثبات أو أن عليها خطه وتصحيحه كنوادر محمد بن علي بن محبوب الذي نقل عنه ابن إدريس وذكر أن نسخته كانت بخط الشيخ الطوسي (قده)، وذكر مثل ذلك ابن طاووس في فلاح السائل.

و (منها): تطابق النصوص المنقولة عن النسخة مع ما نُقل عن الكتاب في سائر المصادر.

و (منها): أن يُعلم من حال الناقل كونه خبيراً في مجال معرفة الكتب وتشخيص مؤلفيها وتمييز الصحيح من نسخها عن غيره، مثبّتاً فيما ينسبه من المؤلفات إلى الأشخاص معتمداً في ذلك على القرائن الواضحة والشواهد الكافية دون الأمور الظنية التي لا تُغني عن الحق شيئاً.

وشيء من هذه العوامل ونحوها مما يورث الوثوق غير متوفر بالنسبة إلى النسخة التي ينقل عنها ابن إدريس في المستطرفات بعنوان (جامع البنظي).

فإن اشتهاار (الجامع) وتداول نسخه بصورة موسعة إلى عصر ابن إدريس غير ثابت^(١)، كما أنه لا دليل على أن النسخة الواصلة إليه كانت تمتاز بكونها بخط أحد المشايخ الأثبات أو مصححة من قبل أحدهم،

(١) ذكر أبو غالب الزراري كتاب الجامع في ثبت كتبه ضمن رسالته إلى حفيده ص١٦٨، وقال النجاشي أنه قرأه على الغضائري وهو قد قرأه على أبي غالب (معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٢٨٦) وينقل عن هذا الكتاب المحقق الحلبي في المعبر كثيراً (لاحظ ص ٢٢ و ٥٢ و ٦٧ و ١٧٨ و ٢١٣) ويظهر من العلامة الميرزا عبد الله الأفندي في رسالته إلى العلامة المجلسي أنه كان موجوداً في عصره عند بعض علماء أصفهان (لاحظ بحار الأنوار ج ١١ ص ١٧٥).

وأيضاً لم يُنقل عن هذا الكتاب في سائر المصادر ما يشهد لصحة نسخة ابن إدريس رحمه الله .

وأما خبرته نفسه بكتب الحديث ومؤلفيها فتبدو أنها لم تكن وافية وقد صدر منه العديد من الخلط والاشتباه فيما استطرفه من كتب الحديث في آخر السرائر، منها أنه نقل عن كتاب زعم أنه لأبان بن تغلب مع أن كل ناظر في أسانيد الأحاديث المنتزعة منه يعرف أنه لا يمكن أن يكون ذلك الكتاب لأبان بن تغلب، وأيضاً نقل عن كتاب السيارى ووصفه بأنه صاحب موسى والرضا عليهما السلام مع أنه من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام .

والظاهر وقوع الاشتباه منه أو من بعض النساخ فيما استطرفه من جامع البنزطي أيضاً فإن الملاحظ أن الروايات الخمسة عشر الأول منه - ومنها الرواية المبحوث عنها - تطابق روايات علي بن جعفر عن أخيه موسى عليهما السلام حسبما أوردها الحميري في قرب الإسناد وهي توجد في المطبوع منه على التوالي في الصفحات (١٩٥، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٩، ٢٦٨، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨) وجاء في آخر هذه الروايات: (قال علي: وسمعت أخي يقول: من أبلغ سلطاناً...) ^(١) وهذا صريح في كون السائل في تلك الروايات هو علي بن جعفر والمسؤول عنه هو أخوه الإمام الكاظم عليهما السلام فكيف يمكن أن تعدّ من مرويات البنزطي عن الرضا عليهما السلام ؟

وأما احتمال رواية البنزطي هذه الروايات عن علي بن جعفر وإدراجه لها في جامعه فبعيد جداً فإنه لم تُلاحظ له رواية شيء من مسائله في مختلف المصادر الموجودة بأيدينا ^(٢) .

(١) السرائر ج ٣ ص ٥٧٤ .

(٢) لاحظ مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما ص ٤١٤، نعم توجد رواية واحدة له عن علي بن جعفر مروية بطريق ضعيف في كل من أمالي الصدوق ص ٥٩٢ والخصال ص ٦٤٠ ومعاني الأخبار ص ١٠٣ ولكن لم يتأكد أن المراد بعلي بن جعفر في سندها هو ابن الإمام الصادق عليهما السلام .

وبالجملة: الأرجح وقوع الخلط والاشتباه في نقل هذه الروايات وعدم كونها من كتاب الجامع للبنظي، بل يُحتمل وقوع الخطأ في بقية ما قال أنه منتزع من هذا الكتاب، فإنه جاء في الحديث الرابع والأربعين ما لفظه: (وعنه عن علي بن سليمان عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن الفضيل البصري قال: نزل بنا أبو الحسن عليه السلام . . .) (١) وظاهره رواية البنظي عن علي بن سليمان مع أن علي بن سليمان بن رشيد هذا من أصحاب الهادي عليه السلام ومتأخر طبقة عن البنظي بكثير، بل إن محمد بن عبد الله بن زرارة متأخر في الطبقة عن البنظي وقد تكررت روايته عنه فكيف يروي عنه البنظي بواسطة علي بن سليمان؟! .

والحاصل: إنه لا وثوق بما نقله ابن إدريس رحمه الله من هذا الذي سمّاه بجامع البنظي فالرواية الدالة على المنع من بيع إليات الغنم المقطوعة حال كونها أحياء ضعيفة السند.

(الرابعة): معتبرة قتيبة الأعشى قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال له: الغنم يُرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أتناكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تُدخل ثمنها مالك ولا تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم» (٢).

ورويت بصورة أخرى أكثر تفصيلاً ولكن بسند غير نقي وفيها: رأيت عند أبي عبد الله عليه السلام رجلاً يسأله ويقول له: إن لي أخاً يسلف من الغنم في الجبال فيعطى السنّ مكان السنّ فقال: «أليس بطيبة نفس من أصحابه؟» فقال: بلى، قال: «فلا بأس» قال: فإنه يكون فيها الوكيل فيكون يهودياً أو نصرانياً فتقع فيها العارضة فيبيعهها مذبوحة ويأتيه بثمنها وربما ملّحها فاتاه بها مملوحة فقال: «إن أتاه بثمنها فلا يخلطه بماله ولا يحركه وإن أتاه بها مملوحة فلا يأكلها فإنما هو الاسم وليس يؤمن على الاسم إلا مسلم» (٣).

(١) السرائر ج ٣ ص ٥٨٠.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٧٩ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٨٠ ح ٦.

ويظهر من النقل الثاني وقوع السقط في النقل الأول من كلام السائل وأن قوله عليه السلام: «لا تدخل ثمنها مالك» لم يصدر من الإمام عليه السلام ابتداءً بل في جواب السؤال عن حكم ثمن الحيوان الذي ذبحه الراعي اليهودي أو النصراني ثم قام ببيعه.

وكيف كان فالرواية واضحة الدلالة على بطلان بيع غير المذكى إذ لا محمل للنهي عن التصرف في ثمن الذبيحة في موردها إلا ذلك.

نعم يمكن المناقشة في إطلاقها لما إذا كان البيع مع إعلام المشتري بالحال ليستخدمه في منفعه المحللة كالتسميد وإطعام السباع وغيرهما فإن الغالب في مثل موردها عدم إعلام المشتري بحال الذبيحة وكون ذابحها من غير المسلمين فيمكن أن يكون المنع من التصرف في ثمنها من هذه الجهة؛ وقد ورد في نصوص بيع الزيت المتنجس ما يُستفاد منه جواز بيعه لمن يبين له حاله دون غيره ففي بعضها: «لا تبعه إلا لمن تبين له فيتاع للسراج وأما الأكل فلا» وفي نص آخر: «بعه وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»^(١) فلا يُستبعد هذا التفصيل في مفروض البحث أيضاً سيما أن مورد الرواية قضية في واقعة ولا إطلاق لها لئتمسك به فتأمل.

فظهر مما تقدّم أنه ليس هناك دليل يُعتدّ به في الروايات على المنع من بيع الميتة مطلقاً.

وفي مقابل ذلك توجد بعض الروايات التي استدلت بها على جواز ذلك وعمدتها روايتان:

(الأولى): ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل وولده قال: كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٦٦ ح ٤ - ٥.

الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا لضرورتنا؟ فكتب: اجعل ثوباً للصلاة» وكتبت إليه: جعلت فداك وقوائم السيوف التي تُسمّى السفن نتخذها من جلود السمك فهل يجوز لي العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب: «لا بأس»^(١).

ومبنى الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام قرّر السائلين على ما كانوا عليه من شراء جلود الميتة وبيعها وإنما أمرهم بتخصيص ثوب للصلاة، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد الرواية وغيره يتم المطلوب وهو جواز بيع الميتة مطلقاً.

(أقول): يمكن الخدش فيها سنداً ودلالة:

أما السند فلأنه لم تثبت وثيقة أبي القاسم الصيقل ولا ولده، فإن قيل: إن قوله: (قال: كتبوا) ظاهر في أن محمد بن عيسى هو المخبر لا الصيقل وولده فلا يضرّ عدم ثبوت وثاقتهم باعتبار المكاتبة، كان الجواب عن ذلك بأن الظهور المذكور لا يُقاوم ظهور العنينة في كون محمد بن عيسى راوياً للمكاتبة عن الصيقل وولده لا أنه شاهدها بنفسه ولاسيّما أن ذيل المكاتبة مروى في الكافي^(٢) عن أحمد بن محمد عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل، ومن المستبعد جداً اطلاع محمد بن عيسى على المكاتبة واختلافه في النقل عنها بأن رواها للصفار بلا واسطة ولأحمد بن محمد بواسطة كاتبها فتأمل.

وأما الدلالة فلأنه ليس في جواب الإمام عليه السلام ما يدلّ على تقريره السائلين في اشتغالهم بشراء جلود الميتة وتصنيعها وبيعها لأنهم سألوا عن حكم ذلك بالإضافة إلى السؤال عن حكم الصلاة في الثياب التي يلمسونها بأيديهم أثناء عملهم فاكتمى الإمام عليه السلام بالجواب عن السؤال الأخير وأهمل

(١) الوسائل ج ١٢ ص ١٢٥ ح ٤.

(٢) الكافي ج ٥ ص ٢٢٧.

الجواب عن البقية وليس ذلك ظاهراً في كونه من جهة أن عملهم جائز لا بأس به، فإنه لو كان المذكور في السؤال الاستفسار عن خصوص حكم الصلاة في الثياب مع التمهيد لذلك ببيان أن عملهم هو شراء الجلود وبيعها بعد تصنيعها لأمكن أن يُقال أن عدم تعليق الإمام عليه السلام على أصل عمل السائلين يدلّ على كونه جائزاً لا محذور فيه، من جهة دلالة السؤال على ارتكاز جواز أصل العمل في ذهن السائل فلو لم يكن مرتكزه صحيحاً لعدّ السكوت عنه إغراءً بالجهل وهو غير صحيح، وأما مع اشتمال السؤال على الاستفسار عن حكم أصل العمل وحكم الصلاة في ثياب العمل معاً، فحيث أنه لا يدلّ على ارتكاز جواز العمل في ذهن السؤال فلا وجه لأن يُفسّر سكوت الإمام عليه السلام عن الإجابة على السؤال المتعلّق بذلك بأنه كان من جهة جواز تصنيع الميتة وصحة شرائها وبيعها بل لما كان مقتضى مطابقة الجواب للسؤال واستيعابه لجميع شقوقه هو التعرّض لحكم أصل العمل سواء أكان هو الجواز أم المنع، ينبغي أن يُفسّر سكوته عليه السلام على أساس أنه لم يشأ الجواب عن هذا الجانب من السؤال لبعض المحاذير من تقيّة أو غيرها، وكثيراً ما يُلاحظ أن أجوبة الأئمة المتأخّرين عليهم السلام في المكاتبات لا تخلو من بعض الإجمال واللف والدوران والامتناع عن التعليق على بعض ما ورد في كلام السائل مراعاة للظروف التي كانت تحيط بهم وهم تحت المراقبة الشديدة من قبل السلطات الجائرة.

(الثانية): صحيحة حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئل عن رجلٍ كان له غنم وبقر وكان يُدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم أن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: «بيعه ممّن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس».

ورويت أيضاً بصورة مختصرة وهي ما رواه أبو المغرا عن الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممّن يستحلّ الميتة وأكل ثمنه»^(١).

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٦٨ ح ٢ و ص ٦٧ ح ١.

والاستدلال بها يتني على عدة أمور:

١ - رجوع الضمير في قوله: (بيعه) في النقل الأول وقوله: (باعه) في النقل الثاني إلى المختلط من الميتة والمذكى لا إلى خصوص المذكى كما استظهره بعضهم.

٢ - إن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في جواز البيع حسب المتفاهم العرفي فيجوز بيع الميتة منفردة ومع التمييز إذا جاز بيعها في حال الاختلاط.

٣ - إن تخصيص الحكم بالمستحلّ ليس إلا لعدم رغبة غيره في اللحم المختلط من المذكى والميتة فلو وجد من غير المستحلّ مَنْ يرغب فيه وينتفع به ولو بصرفه في أكل السباع ونحو ذلك فلا مانع من بيعه عليه.

فلو تمّت هذه الأمور لكانت الرواية دالة على جواز بيع الميتة مطلقاً، إلا أن الظاهر عدم تمامية ما عدا الأول منها فإن إلغاء خصوصية الاختلاط - كما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره ممّا لا قرينة عليه ولا وجه لاستبعاد الفرق بين الميتة المختلطة بالمذكى والمنفردة المميّزة عنه فقد ورد التفريق بما يشبه ذلك في بيع الجارية الآبقة فإنه يصحّ مع الضميمة ولا يصحّ بدونها كما في معتبرة رفاة النخّاس قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلت له: أ يصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة وأعطيتهم الثمن وأطلبها أنا؟ قال: «لا يصلح شراؤها إلا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً، فتقول لهم: أشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً فإن ذلك جائز»^(١).

وأما إلغاء خصوصية كون المشتري مستحلاً للميتة فهو الآخر بعيد جداً وإن ذكر السيد الأستاذ قدس سره أنه يمكن القول به إلا أنه لم يجزم بصحته^(٢).

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٢٦٢ ح ١.

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٧٤.

والحاصل أنه لا يُستفاد من صحيحة الحلبي أزيد من جواز بيع الميتة المختلطة بالمدكّي على من يستحلّها، ومستحلّ الشيء من يعدّه حلالاً فيعمّ من يستحلّ ما هو ميتة في اعتقاد البائع من جهة اعتقاده عدم كونها ميتة لاختلافهما في الحكم أو في الموضوع، وعلى ذلك لو اختلط الحيوان المذبوح بالحديد بالحيوان المذبوح بالاستيل مثلاً جاز بيع المجموع ممن يعتقد بحليّة الذبح بالاستيل استناداً إلى هذه الصحيحة فتأمل.

هذا تمام الحكم في الصورة الأولى.

(الصورة الثانية): ما إذا شكّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل مع كونه واقعاً في أطراف العلم الإجمالي بذلك.

ومقتضى القاعدة فيها هو الاحتياط فيما يجب فيه الاجتناب عن بيع المذبوح على تقدير العلم التفصيلي بكونه مذبوحاً بالاستيل، ويُستثنى منه بعض الموارد على حذو ما تقدّم في حكم الأكل من مشتبه الذبح بالاستيل في مورد العلم الإجمالي بذلك.

ولكن قد يُحتمل جواز البيع هنا على من يستحلّ غير المدكّي استناداً إلى صحيحة الحلبي المتقدمة بدعوى أنه إذ جاز بيع المجموع كما دلّت عليه الصحيحة جاز بيع البعض أيضاً بالأولوية.

ولكن يُحتمل أن يكون الملحوظ في الترخيص في بيع المجموع على شخص واحد كون بعض المبيع مما له مالية شرعاً، وهذا المعنى غير مُحَرَز في بيع بعض الأطراف إذ يُحتمل أن يكون من غير المدكّي فيقع مال المشتري بإزاء ما لا مالِيّة له في الشرع.

وقد ورد في بيع الأبق مع الضميمة أنه (إن لم يقدر على العبد كان الذي نقده فيما اشترى منه) وكأنه توجيه لجواز البيع مع الضميمة لا بدونها، ونظير هذا الوجه محتمل في المقام أيضاً كما لا يخفى.

(الصورة الثالثة): ما إذا شكّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل على نحو الشكّ البدوي.

ومورد الكلام ما إذا لم يُعلم أنه على تقدير كونه مذبوحة بالاستيلاء فقد كان الذابح معذوراً في فعله لاستناده إلى فتوى من يجوز ذلك مثلاً وإلا فهو محكوم بالتذكية كما عُلم مما سبق.

ولا إشكال في جواز البيع في هذه الصورة مع وجود إحدى إمارات التذكية: (يد المسلم، وسوق المسلمين، والتصنيع في بلدهم) أو ما يقوم مقامها مما تقدّم شرحه في حكم الأكل من مشكوك الذبيح بالاستيلاء.

وأما مع فقد ما يُثبت تذكية الحيوان فجواز بيعه وعدمه يبتني على الوجوه الثلاثة الآتية:

(الأول): إن (الميتة) التي هي موضوع عدم جواز البيع اسم للحيوان الذي أزهقت روحه بطريق غير شرعي أو نحو ذلك مما يُنتج كون الميتة عنواناً وجودياً، وبناءً عليه فمقتضى استصحاب عدم كون الحيوان المشكوك ذبيحة بالاستيلاء مندرجاً تحت عنوان الميتة جواز بيعه، لأن عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ قد خُصص بما دلّ على حرمة بيع الميتة فإذا أمكن التمسك بالاستصحاب لنفي انطباق عنوان المخصص على المصدق المشكوك فيه جاز الرجوع إلى العام للحكم بحلّية بيعه.

(الثاني): إن (الميتة) التي هي موضوع الحكم بعدم جواز البيع اسم للحيوان الذي زُهقت روحه ولم يُذك، مع اعتبار التذكية أمراً بسيطاً وكون عدمها ملحوظاً على نحو العدم المحمولي.

ومقتضى القاعدة بناءً على هذا الوجه عدم جواز بيع المشكوك ذبيحة بالاستيلاء لأن المفروض كون الموضوع مركباً من أمر وجودي مُحرز بالوجدان وهو كون الحيوان مما أزهقت روحه؛ وأمر عدمي يمكن إحرازه بالاستصحاب وهو عدم تذكيته فيلثم الموضوع المركب ويترتب عليه الحكم وهو عدم جواز البيع.

ولكن ربّما يُستفاد من بعض النصوص الخاصة جواز بيع مشكوك التذكية وهو صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن الفراء اشتريته من الرجل الذي لعلّي لا أثق به فيبيعني على أنها ذكّية أبيعها على ذلك؟ فقال: «إن كنت لا تثق به فلا تبعها على أنها ذكّية إلا أن تقول: قد قيل لي: أنها ذكّية»^(١).

ووجه الاستفادة أنه لما كان يجوز الإخبار عن تذكية الحيوان مع وجود إحدى الإمارات الثلاث للتذكية - كما يجوز الإخبار عن الملكيّة في مورد قاعدة اليد وإن كان هناك بعض الخلاف في جواز الشهادة طبقها أمام القاضي - فلا بدّ أن تُحمل الصحيحة الدالّة على المنع من الإخبار بالتذكية مع عدم الوثوق بقول البائع على صورة فقد ما يُثبت تذكية الحيوان، إذ لا مبرر للمنع منه في صورة إحراز تذكيته بأحد الطرق المقررة شرعاً، وبناءً عليه يكون مفاد الصحيحة جواز بيع مشكوك التذكية مشروطاً بعدم إخبار المشتري بكونه مذكّي وهذا هو المطلوب.

(أقول): إن حمل مورد السؤال في الصحيحة على حالة فقد إمارات التذكية جميعاً بعيد جداً فإنه يشبه الحمل على الفرد النادر، فالأقرب حمل النهي الوارد فيها على كونه نهياً عن التعهّد بكون المبيع مذكّي لا مجرد الإخبار عن تذكيته، والتعهّد بالتذكية هو المعبر عنه في الروايات بالضمان ففي خبر محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يُشترى من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٢).

وفي خبر أبي تمامة قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: إن بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر؟ فقال: «اللبس منها ما أكل وضمن»^(٣).

هذا ولكن الصحيحة المذكورة قد رويت بصورة مفصلة ولعلّها تأبى الحمل على ما ذكر فقد روى الكليني بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق

(١) الوسائل ج ١٢ ص ١٢٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٣ ح ١٠.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٢٥١ ح ٣.

الذين يدعون الإسلام فأشتري منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال: «لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية» قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: «استحلل أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله ﷺ»^(١).

فإن ظاهر هذه الرواية أن المنع عن بيع الفراء على أنها ذكية ليس من جهة عدم جواز التعهد بكون المبيع مذكى مع عدم الوثوق بذلك حتى في مورد وجود إمارة التذكية بل من جهة سقوط إمارة سوق المسلمين نتيجة لقيام العراقيين بدباغة جلد الميتة وبيعه على أنه مذكى بناءً منهم على أن دباغ جلد الميتة ذكاته.

وفي ضوء ذلك تتم دلالة الرواية على جواز بيع مشكوك التذكية - الذي لا إمارة على كونه مذكى - بشرط عدم الإخبار أو التعهد بتذكيته شرعاً فتأمل.

ولكن حيث أن هذه الرواية الثانية المفصلة ضعيفة السند، والرواية الأولى التي هي المعتبرة سنداً لا تأبى الحمل على ما تقدم فلا وجه للاستناد إليها في تجويز بيع مشكوك التذكية.

(الثالث) التردد في كون الميتة التي هي الموضوع لعدم جواز البيع أمراً وجودياً بسيطاً أو مركباً، أو أنها مركب من أمر وجودي وآخر عدمي يمكن إحرازه بالاستصحاب.

وبناءً على التردد المذكور - لعدم الدليل على أي من الوجهين الآخرين - فمقتضى القاعدة عدم صحة البيع لأصالة عدم تحقق النقل والانتقال بعد عدم إمكان الرجوع إلى عموم ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لكونه من

(١) الوسائل ج ٣ ص ١٠٨١ ح ٤.

قبيل الشبهة المصدقية لمخصّصه المنفصل وهو ما دلّ على عدم جواز بيع الميتة.

وأما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة فقد مرّ أنه لا يمكن الخروج بها عن مقتضى القاعدة.

فتحصل مما تقدّم عدم صحّة بيع مشكوك الذبح بالاستيل مع فقد إمارات التذكية أو ما يقوم مقامها، نعم لا بأس بأخذ مبلغ من المال إزاء التخلّي عنه لدافعه والله العالم.

ملخص الفصل الثالث

١ - يجوز الأكل من مشكوك الذبح بالاستيل كما يجوز بيعه في مورد وجود إحدى الإمارات الثلاث للتذكية وفي مورد جريان أصالة الصحة أو قاعدة الفراغ أو الاستصحاب دون غير ذلك من الموارد

٢ - لا يجوز الأكل من مشكوك الذبح بالاستيل مع كونه واقعاً في أطراف العلم الإجمالي بذلك إلا في بعض الموارد، وما لا يجوز بيعه إلا في تلك الموارد أيضاً.

٣ - لا يجوز الأكل مما أحرز كونه مذبوحاً بالاستيل إلا فيما إذا علم كون الذابح معذوراً في ذبحه به، وكذلك لا يجوز بيعه في غير ذلك بناء على المنع من بيع الميتة.

هذا آخر ما تيسر تحريره في اليوم الخامس من شهر جمادى الآخرة من عام ألف وأربعمائة وعشرين من الهجرة النبوية المباركة على مهاجرها وآله آلاف التحية والثناء.

الملاحق

- ١ - قاعدة لا تنقض السنة الفريضة.
- ٢ - التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل.
- ٣ - وثيقة الحسين بن علوان الكلبي.

الملحق الأول

حول قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)

إن قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) من القواعد المهمة التي تبناها سيدي الأستاذ الوالد - دام ظله - ويترتب عليها آثار كثيرة في مختلف الأبواب الفقهية.

والأصل فيها ذيل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: «القراءة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنة الفريضة»^(١).

ومبنى الاستدلال به استظهار أن الكبرى الملقاة على زرارة هو ما ورد في الذيل لا ما ذكر في الصدر المختص بباب الصلاة بل الصدر من مصاديق الكبرى المذكورة في الذيل بلحاظ عقد المستثنى منه.

ووجه استظهار ذلك - مضافاً إلى تناسبه للموارد الآتية في النصوص - هو أنه بناءً على كون الكبرى هو ما في الصدر يلزم أن يكون الذيل تكراراً لعقد المستثنى منه من دون فائدة تُذكر، بخلاف ما إذا كانت الكبرى هي ما في الذيل فإن الصدر يكون على هذا التقدير تمهيداً لبيان هذه الكبرى الكلية^(٢).

(١) الوسائل ج ٤ ص ٦٨٣ ح ١٤.

(٢) يجدر بالذكر أن السيد الأستاذ قدس سره قد التزم بكبروية ما في الذيل وطبقه في بعض مسائل الحج (لاحظ المعتمد في شرح المناسك ج ٥ ص ٤٣٨).

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُقال أن الاستفادة من الكُبرى المذكورة هو نفي الارتباطية المطلقة بين الفرائض والسنن في كل ما يتألف من النوعين، بمعنى أن الإخلال بالسنة عن عذر - من نسيان أو غفلة أو جهل قصوري أو غير ذلك - لا يوجب هدم الفريضة ولا يلغي الأثر المترتب شرعاً على المجموع^(١).

وينبغي بيان ما هو المراد بالفريضة والسنة في هذه الصحيحة لیتسنى تشخيص مصاديقهما في سائر الأبواب الفقهيّة - غير ما نصّت عليه الروايات - ومن ثم تطبيق القاعدة فيها كما هي مطبقة في الرواية في باب الصلاة.

والفرض لغةً - كما قال الأزهري - مصدر كلّ شيء تفرضه فتوجه على إنسان بقدر معلوم والاسم (الفريضة) وقال الجوهري: الفرض ما أوجبه الله تعالى، سُمّي بذلك لأن له معالم وحدوداً، والسنة - كما حكى الأزهري عن بعض اللغويين - هي في الأصل سنة الطريق وهو طريق سنّه أوائل الناس فصار مسلكاً لمن بعدهم، وقال ابن منظور: إذا أُطلقت في الشرع فإنما يُراد بها ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز^(٢).

والملاحظ أن الفريضة تُطلق في مقابل النافلة كما في قوله ﷺ: «إنما يسأل الله العباد عن الفرائض لا عن النوافل»^(٣) وقوله ﷺ: «إنما تقبل النافلة بعد قبول الفريضة»^(٤).

وقد تطلق في مقابل التطوع كقوله ﷺ: «القنوت في كل صلاة من

(١) في تصوير نفي الارتباطية المطلقة بين الفرائض والسنن كلام طويل الذيل ذكره سيدي الأستاذ الوالد دام ظله في بحوثه الأصولية.

(٢) لاحظ تهذيب اللغة ج ١٢ ص ١٤ وص ٢٩٨ والصحاح ج ٣ ص ١٠٩٧ ولسان العرب ج ١٣ ص ٢٢٥.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٤٤٨ ح ٧.

(٤) الوسائل ج ٣ ص ٢٠ ح ١.

الفريضة والتطوع»^(١) وقوله ﷺ: «السلام تطوع والردّ فريضة»^(٢).

والسنة قد تُطلق في مقابل البدعة كقوله ﷺ: «ما حدثت بدعة إلا تركت بها سنة»^(٣) وقوله ﷺ: «قليل من سنة خير من كثير من بدعة»^(٤).

وقد تُطلق في مقابل المكربة كقوله ﷺ: «الختان سنة في الرجال ومكربة في النساء»^(٥).

وأما الفريضة في مقابل السنة وبالعكس فترد على نحوين:

١ - الفريضة بمعنى الواجب في مقابل السنة بمعنى المستحب، ومن
موارده:

أ - قوله ﷺ: «الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب، والعمامة والخرقه
سنة»^(٦).

ب - قوله ﷺ في الغسل في الجمعة والأضحى والفطر: «سنة وليس
فريضة»^(٧).

ج - قوله ﷺ: «العزائم» «الم تنزيل» و «حم السجدة» و «النجم» و
«اقرأ باسم ربك» وما عداها في جميع القرآن مسنون وليس بفرض»^(٨).

د - قوله ﷺ في المساجد السبعة: «أما الفرض فهذه السبعة وأما
الإرغام بالأنف سنة»^(٩).

(١) الوسائل ج ٤ ص ٨٩٧ ح ١٢.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٣٨ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ١١ ص ٤٣٨ ح ١١.

(٤) الوسائل ج ٥ ص ١٩١ ح ١.

(٥) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٨ ح ١.

(٦) الوسائل ج ٢ ص ٧٢٧ ح ٧.

(٧) الوسائل ج ٤ ص ٨٨١ ح ٩.

(٨) الوسائل ج ٤ ص ٨٨١ ح ٩.

(٩) الوسائل ج ٤ ص ٩٥٤ ح ٢.

هـ - قوله ﷺ: «الوتر سنة وليست بفريضة»^(١).

و - قوله ﷺ: في ذكرى الركوع والسجود: «الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث»^(٢).

ولكن من الواضح أنه لا يُراد بالفريضة في مقابل السنة في قوله: «لا تنقض السنة الفريضة» هذا المعنى لأن القراءة والتشهد من واجبات الصلاة وليس من مستحباتها.

نعم قد ورد نظير هذا التعبير في صحيحة ثانية لزرارة قال: قلت لأبي جعفر ﷺ: الرجل يُقلم أظفاره ويجزّ شاربه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زرارة، كلّ هذا سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وإن ذلك ليزيده تطهيراً^(٣).

وربما يُستظهر من هذه الصحيحة أن إطلاق السنة على المذكورات فيها إنما هو من حيث كونها من المستحبات في مقابل الوضوء الذي هو في أصله من الواجبات، ولكن لو صحّ هذا الاستظهار فلا علاقة للكبرى المذكورة فيها بالكبرى المذكورة في الصحيحة الأولى لأن هذه مرتبطة بالإتيان بالمستحب مقارناً للواجب أو في عقبه، وما دُكر في صحيحة «لا تُعاد» يتعلّق بالإخلال ببعض أجزاء المركّب الارتباطي وما بحكمه عن عذر.

٢ - الفريضة بمعنى ما أوجبه الله تعالى في كتابه في مقابل السنة بمعنى ما أمر به النبي ﷺ في سنته المطهرة.

والظاهر أن هذا هو المقصود بالفريضة في مقابل السنة في قوله ﷺ: «لا تنقض السنة الفريضة» ويظهر ذلك بملاحظة الموارد التالية:

(١) الوسائل ج ٣ ص ٦٦ ح ٣.

(٢) الوسائل ج ٤ ص ٩٢٣ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٢٠٣ ح ٢.

(١) **باب الغُسل:** ففي رواية سعد بن أبي خلف قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغُسل في أربعة عشر موطناً: واحد فريضة والباقي سنة»^(١).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران عن موسى بن جعفر عليه السلام:
«غُسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة»^(٢).

وفي رواية الحسن التفليسي قال: سألت أبا الحسن عن ميّتٍ وجُنُبٍ اجتمعا ومعهما ماء يكفي أحدهما أيهما يغسل؟ قال: «إذا اجتمعت سنة وفريضة بُدئ بالفرض»^(٣).

ويلاحظ أن ما نصّ عليه الكتاب المجيد من الأغسال إنما هو غُسل الجنابة في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ وأما بقية الأغسال الواجبة كغُسل مس الميت وغسل الحيض وغسل المستحاضة وغسل النفاس فلم تُذكر في القرآن الكريم، إلا غُسل الحيض على بعض الوجوه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطهَرْنَ﴾ ولكنه ليس متعيّناً فلاحظ^(٤).

(٢) **أعداد الصلوات الفرائض:** ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «عشر ركعات: ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم فيهنّ، من وهم في شيءٍ منهنّ استقبل الصلاة استقبالاً، وهي الصلاة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن وفوض إلى محمد عليه السلام فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات وهي سنة ليس فيهنّ قراءة إنما هو تسييح وتهليل وتكبير ودعاء»^(٥).

ويلاحظ دلالة الرواية على أن الركعات العشر من الصلوات اليومية

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٦٤ ح ١١.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٩٨٧ ح ١.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ٩٨٨ ح ٣.

(٤) مسالك الأفهام ج ١ ص ٩٥.

(٥) الوسائل ج ٣ ص ٣٤ ح ١٢.

هي الفرائض التي ورد ذكرها في القرآن دون غيرها من الصلوات الواجبة.

وقد طلب زرارة من الإمام في رواية أخرى أن يبين له موضع ذكر الصلوات الخمس في الكتاب المجيد فقال عليه السلام: «قال الله تعالى لنيبه: ﴿أَقِرَّ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ودلوكها زوالها، وفيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهن الله وبينهن ووقتهن، وغسق الليل هو انتصافه، ثم قال تبارك وتعالى: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَتْ مَشْهُودًا﴾ فهذه الخامسة، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِرَّ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ وطرفاه المغرب والغداة ﴿وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ وهي صلاة العشاء الآخرة، وقال تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ وهي صلاة الظهر^(١).

(٣) أجزاء الصلاة وشروطها: ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

قال: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال: القراءة سُنة والتشهد سُنة والتكبير سُنة ولا تنقض السنة الفريضة»^(٢).

وفي صحيحته الأخرى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النرض في الصلاة فقال: «الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: «سنة في فريضة»^(٣).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود»^(٤).

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى

(١) الوسائل ج ٣ ص ٥ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٤ ص ٦٨٣ ح ١٤.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٨٠ ح ٨.

(٤) الوسائل ج ٤ ص ٧٣٥ ح ١.

فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

وقد سأل سماعه الإمام عليه السلام عن الأمر بالركوع والسجود في القرآن فقال عليه السلام: «قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾»^(٢).

(أقول): وأما الوقت فقد تقدمت في صحيحة زرارة موارد تحديده في الكتاب المجيد، وأما الطهور فهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ إلى آخر الآية الكريمة، وأما القبلة فأشير إليها في قوله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى نَفْلًا وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلْتُوَلِّسْنَاكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا قَوْلًا وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.

وأما التوجه المذكور في الصحيحة الثانية فقد ذكر المحقق الفيض في الوافي أنه فسره بعضهم بافتتاح الصلوة بتكبيرة الإحرام المفروض ببعض صيغ الأمر بالتكبيرة الواردة في القرآن، قال (قده): ويحتمل أن يكون المراد بالتوجه صرف وجه القلب عما سوى الله سبحانه إلى الله عز وجل حين يفتتح الصلاة مخطراً بباله أنه إنما يُصلي صلاته هذه لله جل ذكره لا لغيره إجابة له في امثال أمره بالصلاة فيأتي بتكبيرة الافتتاح ودعاء التوجه مقارناً لهذا الإحظار والإحضار وبالجملة الأمر الذي يعبر عنه الفقهاء بالنية^(٣).

(أقول): ويؤيد الوجه الأول صحيحة زرارة: قال: «أدنى ما يُجزى من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة وثلاث تكبيرات أحسن وسبع أفضل»^(٤).

(١) الوسائل ج ٤ ص ٧٦٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ٤ ص ٩٢٦ ح ٣.

(٣) الوافي ج ٥ ص ١١.

(٤) الوسائل ج ٤ ص ٧١٤ ح ٨.

وأما الدعاء المذكور في الصحيحة الثانية أيضاً فيمكن تفسيره بالقنوت بناءً على وجوبه كما قال به الصدوق في الفقيه ولفظه: (والقنوت سنة واجبة من تركها في كل صلاة فلا صلاة له قال الله عز وجل: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ يعني مطيعين داعين^(١)، ولكن الاستدلال بالآية مبني على أن يكون المراد بالقيام لله هو الصلاة ومن القنوت القنوت المصطلح وكلاهما غير ثابت بل ممنوع وتفصيل الكلام في ذلك في محله.

وذكر سيدي الاستاذ الوالد دام ظلّه أنه يُحتمل أن يكون المراد به نفس النيّة أي إضافة العمل إلى الله تعالى إضافة تدلّلية، فقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ أي: لا تعبد، وفي حديث: «أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كلّ شيء قدير» فتأمل.

(٤) الزكاة: ففي صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنّها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة أشياء وعفا عمّا سواهن»^(٢).

(أقول): الظاهر أنه إشارة إلى الآيات الآمرة بالصلاة والزكاة معاً كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾.

(٥) الحج: ففي رواية الأعمش: «وفرائض الحج: الإحرام والتلبّيات الأربع... والطواف بالبيت للعمرة فريضة، وركعتان عند مقام إبراهيم فريضة، والسعي بين الصفا والمروة فريضة، وطواف النساء فريضة، وركعتان عند المقام فريضة، والوقوف بالمشعر فريضة، والهدي للمتمتع فريضة، فأما الوقوف بعرفة فهو سنة واجبة والحلق سنة ورمي الحجار سنة»^(٣).

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٠٧.

(٢) الوسائل ج ٦ ص ٣٤ ح ١.

(٣) الوسائل ج ٨ ص ١٦٦ ح ٢٩.

وفي رسالة ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة»^(١).

وفي رسالة الصدوق في الفقيه عن الصادق: «الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة وما سوى ذلك من المناسك سنة»^(٢).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله قال: «لا تحل له النساء حتى يزور البيت فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما ما دام حياً فلا يصلح أن يقضى عنه، وإن سي الجمار فليسا بسواء إن الرمي سنة والطواف فريضة»^(٣).

وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال: «يُعِيد السعي» قلت: فإنه خرج قال: «يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة»^(٤).

وفي رواية أحمد بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال: «طواف الفريضة طواف النساء»^(٥).

(أقول): أما كون الإحرام للحج من فرائضه فيمكن أن يكون بملاحظة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ فإن المقصود بفرض الحج هو الإحرام له، كما يدل عليه صحيح معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله

(١) الوسائل ج ١٠ ص ٢٦ ح ١٤.

(٢) الوسائل ج ١٠ ص ١٠٧ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٤٦٧ ح ٢.

(٤) الوسائل ج ٩ ص ٥٢٤ ح ١.

(٥) الوسائل ج ٩ ص ٣٨٩ ح ٤.

وذكر الله وقلة الكلام إلا بخير فإن تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل فإن الله يقول: ﴿فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ﴾ الخ^(١).

وأما كون التلبيات الأربع من الفريضة فلعله من جهة تحقق الإحرام به وقد ورد في صحيح معاوية بن عمار بعد ذكر ألفاظ التلبية: «واعلم أنه لا بد من التلبيات الأربع التي كنّ في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبي المرسلون»^(٢).

وأما كون الطواف بأنواعه من طواف العمرة والحج وطواف النساء فريضة فلقوله تعالى: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

وأما كون ركعتي الطواف من الفريضة فبملاحظة قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ رَبِّهِمْ مُصَلًّى﴾.

وأما كون السعي فريضة فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ وجاء في ذيل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «أو ليس قال الله عز وجل: «إن الصفا والمروة...» ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عز وجل قد ذكره في كتابه وصنعه نييه»^(٣).

وأما ما ورد في رواية عبيد بن زرارة من أن السعي من سنة رسول الله ﷺ^(٤) فلا يمكن الاعتماد عليه لضعف الرواية.

وأما كون الوقوف بالمشعر فريضة فلقوله تعالى: ﴿فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾.

(١) الوسائل ج ٩ ص ١٠٨ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ٥٣ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٥١٢ ح ٧.

(٤) الوسائل ج ٩ ص ٢٦٧ ح ٢.

وأما كون هدي التمتع فريضة فلقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعِمَوِّ إِلَى الْحَجِّ فَآسَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ .

وأما كون الوقوف بعرفة سنة فلعله لعدم دلالة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ على وجوب الوقوف فيها ولكن لا تخلو من دلالة ضمنية عليه، والروايات الدالة على كون الوقوف بعرفة سنة ضعيفة فلا يعتمد عليها.

وأما كون رمي الجمار سنة فلأنه لم يرد ذكره في القرآن الكريم.

وأما كون الحلق سنة فلأن شيئاً من الآيتين اللتين ورد فيهما ذكر الحلق لا يشعر بوجوبه وهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ وقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ .

هذه أهم الموارد التي ذكرت فيها الفريضة في مقابل السنة ويظهر منها أن المراد بالفريضة هو ما ذكره الله تعالى في كتابه في مقابل السنة وهو ما ثبت وجوبه بقول النبي أو فعله أو تقريره.

ويشهد لذلك أيضاً:

١ - رواية أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام: «إن الله حرم حراماً وأحل حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله أو في تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة من كتاب الله... فذلك ما لا يسع الأخذ به»^(١).

فيلاحظ أنه ذكر أولاً: (فرض فرائض) ثم عاد وذكرها بعنوان: (فريضة من كتاب الله).

٢ - الروايات الواردة في الوضوء، ففي موثقة زرارة عن أبي عبد

الله ﷺ: «وإن نسي شيئاً من الوضوء المفروض فعليه أن يبدأ بما نسي ويُعيد ما بقي لتمام الوضوء»^(١).

وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من نسي مسح رأسه أو قدميه أو شيئاً من الوضوء الذي ذكره الله تعالى في القرآن كان عليه إعادة الوضوء والصلاة»^(٢).

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك فانصرف فأتهم الذي نسيته من وضوئك وأعد صلاتك»^(٣).

فيلاحظ أن الإمام ﷺ ذكر أفعال الوضوء تارة بعنوان كونها مفروضة وأخرى بعنوان كونها مذكورة في كتاب الله تعالى فيُستفاد من ذلك وحدة المراد بالعنوانين.

وكيف كان فبملاحظة مجموع الروايات المتقدمة وضم بعضها إلى بعض يظهر أن المراد بالفريضة في مقابل السُنّة ليس إلا ما أوجبه الله تعالى في كتابه سواء أكان وجوبه تكليفيّاً كما في متعلقات الأحكام الوجوبية أو كان وجوبه شرطياً كما في موضوعات الأحكام مثل الوضوء بناءً على كونه مُحضلاً للطهارة وأنها هي الشرط في الصلاة ونحوها.

وبذلك يكون المراد بالسُنّة هو ما وجب في الشريعة المقدّسة بأمر النبي ﷺ أي مما لم ينطق به الكتاب العزيز.

وهذا المعنى هو الذي فهمه المحققون كالفيض الكاشاني والسيد الأستاذ وغيرهما.

بذلك يظهر تمامية قاعدة: (لا تنقض السُنّة الفريضة) وصحة تطبيقها بشأن اشتراط كون آلة التذكية من الحديد.

(١) الوسائل ج ١ ص ٣١٧ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣١٧ ح ٥.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ح ٣.

الملحق الثاني

حول التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمُخصَّص المنفصل

المشهور بين الأصوليين جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصَّص المنفصل كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا يجب إكرام العالم الفاسق) وتردّد المقصود بالفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة ومرتكب أي ذنب ولو كان من الصغائر، والبيان الذي اعتمده الأكثر في وجه ذلك هو أن ظهور العام لما كان حجّة في نفي كل خصوصية وجودية أو عدمية يُشكّ في تخصيص العام بها ولم يكن المخصَّص المنفصل المجمل مفهوماً حجّة في تخصيص العام في الزائد على القدر المتيقّن - وهو مرتكب الكبيرة في المثال - لفرض إجماله وعدم وضوح المقصود منه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم - التي من صغريات أصالة الظهور - في نفي الخصوصية المشكوك اعتبارها، أي كون العالم غير مرتكب للصغيرة، فإنه لا يجوز رفع اليد عن الحجّة وهي أصالة العموم بغير الحجّة.

وعمدة ما يمكن أن يجاب به عن هذا البيان وجهان:

(الوجه الأوّل): إن أصالة العموم التي مرجعها إلى أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت تقتضي أن يكون العام ملحوظاً لا بشرط بالنسبة إلى كل خصوصية توجب تقسيمه إلى قسمين، فإذا دلّ المخصَّص على خروج العالم الفاسق عن تحت العام فهو بمثابة حجّة إجمالية على أن عنوان

العالم لوحظ في مرحلة جعله متعلقاً لمتعلق الحكم بشرط لا عن كونه مرتكب الكبيرة أو لوحظ بشرط لا عن كونه مرتكب أي ذنب ولو كان من الصغائر، فيدور الأمر بين لحاظين في مرحلة تعلق الحكم به أي في وعاء التشريع ولا يوجد قدر متيقن بينهما فأصالة العموم تسقط بالنسبة إلى كليهما.

وبعبارة أخرى أنه لو كان لحاظ العالم بشرط لا عن ارتكابه لأي ذنب مستلزماً للحاظه بشرط لا عن ارتكاب الكبيرة أيضاً صح القول أن لحاظه العالم بشرط لا عن ارتكاب الكبيرة متيقن فأصالة العموم ساقطة بالنسبة إليه وأما فيما عداه فالشك بدوي فيرجع إلى أصالة العموم، ولكن لحاظ العالم بشرط لا عن ارتكابه أي ذنب يُبطل محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين بالنسبة إلى العناوين المنضوية تحته ومنها ارتكابه للكبيرة، أما الإطلاق أو التقييد بوجوده فلأنه يستلزم التهافت وأما التقييد بعدمه فلأنه لغو.

وفي ضوء ذلك فلا يمكن أن يُقال أن العالم لوحظ بشرط لا عن ارتكابه للكبيرة قطعاً فيرجع في مورد الشك إلى أصالة العموم، بل يدور الأمر بين لحاظه بشرط لا بالنسبة إليه وبين لحاظه بشرط لا بالنسبة إلى ارتكاب أي ذنب مما يعني عدم إمكان لحاظه بشرط لا ولا لا بشرط ولا بشرط شيء بالنسبة إلى ارتكاب الكبيرة، فالنتيجة أن أصالة العموم ساقطة بالنسبة إلى كلّ عالم مرتكب للمعصية ولو كانت صغيرة.

(أقول): هذا بيان تام لو كان المناط في سقوط أصالة العموم هو قيام الحجّة على لحاظ الماهية بشرط لا عما يصلح لتقسيمها، وأما لو كان المناط قيام الحجّة على عدم لحاظها لا بشرط بالنسبة إليه - كما هو الصحيح - فلا يتمّ ما ذكر فإن سقوط أصالة العموم بالنسبة إلى ارتكاب الكبيرة معلوم تفصيلاً وإن لم يُعلم أنه بسبب لحاظ الماهية بشرط لا بالنسبة إليه أو من جهة لحاظها بشرط لا عن مطلق الذنب فيكون شمول الماهية للعالم المرتكب للصغيرة مشكوكاً فيه إذ لو كانت الماهية ملحوظة بشرط لا

عن ارتكاب الكبيرة فهي ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى ارتكاب الصغيرة وإن كانت ملحوظة بشرط لا عن ارتكاب أي ذنب فقد بطل محلّ الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى ارتكاب الصغيرة فلا يمكن التمسك بإطلاقها في مورد المرتكب للصغيرة.

إذا سقط أصالة العموم بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة معلوم وبالنسبة إلى مرتكب الصغيرة مشكوك فيه فلا مانع من الأخذ بموجبها في مورد الشك لأنه شك في التخصيص الزائد.

وبملاحظة ما ذكر يظهر الجواب عما أفاده بعض الأعلام المتأخرين طاب ثراه من اختيار عدم جواز الرجوع إلى العام في محلّ البحث بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالي حقيقة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

(الوجه الثاني): ما أفاده المحقق الإيرواني (قده) من أن دعوى أن العام حجة في مدلوله ولا يزاحم الحجة اللاحجة والمفروض أن الخاص ليس حجة إلا في المتيقن من مدلوله فبالمقدار المتيقن من مدلوله يرفع اليد عن العام دون المقدار المشكوك الذي ليس حجة فيه مدفوعة بمنع انحصار القاطع للحجة في الحجة وأن الشيء غير الحجة يكون قاطعاً للحجة أيضاً فإن المتبع بناء العرف وأهل المحاورات وبنائهم هو أن المنفصل فيما له من المدلول واقعاً يقطع حجية العام فتتضح حجّيته بما للخاص من المدلول لا بما علمناه من مدلوله، كما يتضح ظهوره في صورة الاتصال بما له من المدلول لا بما علمناه من مدلوله فإن الظاهر عدم الفرق بين صورة الاتصال والانفصال إلا في زوال الظهور أعني في أحدهما دون الآخر مع عدم الاختلاف في زوال الحجية سعةً وضيقاً فكلّ مقدار من الظهور ينثلم في صورة الاتصال ينثلم من الحجية بقدره في صورة الانفصال^(١).

وتوضيح ما أفاده قدس سره أن الأساس في حجة الظهور التي هي

(١) نهاية النهاية ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٢ بتصرف.

بمعنى كاشفيته عن مراد المتكلم هو بناء العقلاء عليها فلا بد من الرجوع إليهم في تحديد حدودها أيضاً، ومن يمنع من الرجوع إلى العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر للمخصّص المنفصل يقول بأن العقلاء إنما يعتبرون ظهور العام كاشفاً عن إرادة العموم ما لم يرد الدليل على خلاف ذلك بأحد نحوين:

١ - أن يكون واضحاً في مدلوله، حيث يحكمون في مثل- بخروج الأفراد المنضوية تحته عن العموم وعدم كونها مرادة للمتكلم بالإرادة الجدية.

٢ - أن يكون مجملاً بأن يتردد المراد من العنوان المأخوذ فيه بين المتباينين أو الأقل أو الأكثر فيتوقفون في مثله عن الحكم باندرج الأفراد المشكوك في العام وكونها مرادة للمتكلم من لفظه.

فالحجّة الثابتة لظهور العام محدودة من الأساس بعدم قيام الدليل على خروج بعض العناوين المنضوية تحت العام بما لها من الأفراد عن المراد الجدّي به سواء أكان ذلك العنوان مبيّناً أم مجملاً، وسواء أكان إجماله على نحو التردد بين المتباينين أو الأقل أو الأكثر.

وفي ضوء ذلك فلا يصح القول بأن رفع اليد عن العام في مورد الفرد المشكوك انضواؤه تحت العنوان المأخوذ في الخاص يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّة بالأحجّة لأن الحجّة الممنوحة لظهور العام كانت مقيدة على الفرض بعدم ورود مثل هذا الدليل المجمع فلا تثبت الحجّة مع ورودها.

فالعمدّة إذاً ملاحظة بناء العقلاء وأنهم هل يتعاملون مع القرينة المنفصلة معاملتهم مع القرينة المتصلة فيما يتعلّق بتحديد حجّة العام بصورة عامة بمعنى أن المنفصل يمنع عندهم من حجّة العام بحدود ما يمنع من ظهوره على تقدير الاتصال في مطلق الموارد أم لا.

وهذه الكليّة غير واضحة وإن اعتمدها عدد من الأصوليين وأرسلوها

إرسال المسلّمات وبنوا على أساسها حمل العام على الخاص فيما إذا كان كلّ منهما صالحاً لأن يكون قرينة على التصرف في الآخر فيما إذا كان الخاص على تقدير الاتصال متعيّناً للقرينية، ولعلّ من الصعب على هؤلاء التنصّل عن تطبيق هذه القاعدة في المقام وإبداء الفرق بينه وبين سائر الموارد وبالتالي ادعاء أن ظهور العام حجة في مورد الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر للمخصص المنفصل مع أنه على تقدير الاتصال يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فيه. فتأمل.

ويمكن التفصيل بين ما إذا كان الخاص ناظراً إلى تحديد الدليل العام ومبيّناً للمراد منه بلسان الحكومة أو بلسان آخر فيسري إجمال الخاص إلى العام وبين غيره من الموارد فلا يسري الإجمال إليه، والوجه في سراية الإجمال إلى العام في الأول هو بناء العرف وأهل المحاورة على ذلك كما يظهر بملاحظة الأمثلة العرفية فلو أمر مدير المدرسة بتكريم الطلاب المتفوقين في النشاط الاجتماعي ثم قال: (ليكن تكريمهم مماثلاً لتكريم الطلاب المتفوقين في النشاط الدراسي) وكان هؤلاء على قسمين فمنهم من تمّ تكريمه بإضافة عشر نقاط إلى معدله العام ومنهم من أضيف خمس نقاط إلى معدله فلم يُعلم أنه هل قصد القسم الأول أو الثاني لا يعوّل العرف على إطلاق الكلام الأوّل، بل يرى أن إجمال الكلام الثاني يمنع من الأخذ بظهور الأوّل فيتريث في الأمر إلى حصول التوضيح بشأنه وهكذا في بقية الموارد.

وأما عدم سراية الإجمال في غير موارد النظر والشرح فلأن تقديم الخاص فيها على العام لما كان بمناط تقديم أقوى الظهورين على الآخر لا بملاك النظر، والخاص ليس ظاهر الشمول للمورد المشكوك انضواؤه تحت عنوانه، فالعُرف لا يرفع اليد عن العام في ذلك المورد بمجردّه. فليتأمل.

الملحق الثالث

حول وثيقة الحسين بن علوان الكلبي

الحسين بن علوان الكلبي أحد رواة أحاديث أصحابنا الإمامية، وتوجد له عشرات الروايات في كتب الحديث كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيبين والمحاسن وبصائر الدرجات وعلل الشرائع والخصال والتوحيد وغيرها.

وقد نصّ الكشي والنجاشي^(١) على أنه كان من رجال العامة، ويظهر من بعض كلمات الشيخ الطوسي قدس سره أنه كان زيدياً^(٢)، ويشهد لذلك قول ابن عقدة - الذي هو من الزيدية أيضاً - في شأن أخيه (الحسن): كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا^(٣) أي الزيدية فتأمل.

ولكن على الرغم من ذلك فقد ذهب بعض الرجاليين إلى كونه من الإمامية الإثنى عشرية استناداً إلى بعض ما روي عنه من الأحاديث^(٤)، مؤيدين ذلك بما حكاه الكشي بقوله: (وقد قيل أن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً)^(٥)، ولكن شيء من الأمرين لا يقاوم التنصيص على كونه من العامة أو الزيدية في كلام من عرفت كما لعلّه واضح.

(١) معجم رجال الحديث ج ٦ ص ٣١ - ٣٢.

(٢) الاستبصار ج ١ ص ٦٦.

(٣) رجال العلامة الحلي ص ٢١٦.

(٤) لاحظ تنقيح المقال ج ١ ص ٣٣٦.

(٥) معجم رجال الحديث ج ٦ ص ٣٢.

مضافاً إلى أنه قد يُناقش في تعلق قول الكشي (وقد قيل . . .) بالحسين بن علوان الكلبي نظراً إلى أنه ذكر محمد بن إسحاق ومحمد بن المنكدر وعمرو بن خالد الواسطي وعبد الملك بن جريج والحسين بن علوان ثم عطف الكلبي على هؤلاء قائلاً (والكلبي) ووصفهم جميعاً بأنهم من رجال العامة إلا أن لهم ميلاً ومحبة شديدة، ثم قال: (وقد قيل أن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً) فالمقصود بالكلبي في ذيل كلامه ليس هو الحسين بن علوان لمكان حرف العطف، بل هو محمد بن السائب الكلبي النسابة^(١).

(أقول): نسخ رجال الكشي مختلفة في هذا الموضوع، ففي بعضها (الحسين بن علوان الكلبي) كما في المطبوعة النونية^(٢)، وفي بعضها (الحسين بن علوان والكلبي) كما في المطبوعة الإيرانية ومجمع الرجال للقهبائي^(٣)، ولعلّ الصحيح هو الأول فإن محمد بن السائب وإن كان معروفاً بلقبه (الكلبي) حتى عُبر عن ولده بـ (هشام ابن الكلبي)^(٤) إلا أنه لم يظهر كونه لقباً مميّزاً له بحيث ينصرف إليه لفظه عند الإطلاق، نعم ورد ذكره بعنوان (الكلبي النسابة) في أسانيد بعض رواياتنا^(٥) وأما بعنوان (الكلبي) وحده فلم أعثر عليه في مصادرنا، ومن هنا يُستبعد اكتفاء الكشي به عند إرادة ذكره ولاسيما أنه ذكر الآخرين بأسمائهم مع أن لبعضهم ألقاباً مشابهة له فتأمل.

ومهما يكن فقد وقع الكلام في وثيقة الحسين بن علوان، وعمدة ما استدلّ به على وثاقته وجهان:

١ - قول النجاشي في ترجمته: (الحسين بن علوان الكلبي مولاهم

(١) قاموس الرجال ج ٣ ص ٣٠١.

(٢) رجال الكشي ص ٣٣٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال ص ٣٩٠ ومجمع الرجال ج ٥ ص ١٤٨.

(٤) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٨٧.

(٥) الكافي ج ١ ص ٣٤٨ ج ٦.

كوفي عامي وأخوه الحسن يُكْتَى: أبا محمد ثقة روي عن أبي عبد الله عليه السلام وليس للحسين كتاب والحسن أخض بنا وأولى، روى الحسين عن الأعمش وهشام بن عروة^(١).

ومبنى الاستدلال به هو أن التوثيق راجع إلى الحسين لأنه المُترجم له، وجملة (وأخوه الحسن يُكْتَى: أبا محمد) جملة معترضة، وهذا ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره^(٢).

ولكنه ليس بذلك الوضوح فإنه كما أن قوله (يُكْتَى: أبا محمد) راجع إلى الحسن يجوز أن يكون قوله: (ثقة) راجعاً إليه أيضاً كما اختاره جمع منهم المحقق التستري^(٣)، بل لعلّ هذا هو المنساق من ظاهر العبارة، إذ لو كان التوثيق راجعاً إلى الحسين لكان الأنسب ذكره بعد قوله: (عامي) لا إقحامه بين جملتين أولاهما تتعلق بأخيه الحسن والثانية تتعلق بهما جميعاً وهي قوله: (روي عن أبي عبد الله).

وبالجملة إذا لم يكن هذا هو الظاهر من العبارة فلا أقل من عدم ظهورها في رجوع التوثيق إلى الحسين، وليس هناك ضابط عام يقتضي رجوع التوثيق إلى صاحب الترجمة بل يتبع ذلك القرائن والمناسبات وقد يحصل الإجمال.

٢ - قول ابن عقدة فيما حكاه عنه العلامة بشأن الحسن بن علوان أن: (الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا)^(٤) فإنه يدل على وثاقة الحسين وكونه محموداً وإن كان أخوه الحسن أوثق وأحمد. ولكن ناقش فيه السيد الأستاذ قدس سره بأن طريق العلامة إلى ابن عقدة مجهول فلا يعول على الكلام المنقول عنه^(٥).

(١) معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قاموس الرجال ج ٣ ص ١٩٢.

(٤) رجال العلامة الحلي ص ٢١٦.

(٥) معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٣٩٤.

ولعلّ الصحيح أن يُناقش بأنّه إنما يدلّ على وثاقة الحسين عند الزيدية لا عند الإمامية، إلا أن يُحرز تعلق الظرف (عند) بقوله: (أحمد) فقط لا به ويقوله: (أوثق) ولكنه غير مُحرز فتأمل.

فالنتيجة أن وثاقة الحسين بن علوان غير ثابتة وفق ما بأيدينا من المصادر.

الزي والتجمل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين.

وبعد: هذا هو القسم الأول من دراسة استدلالية تعنى بأحكام الزيّ والتجمل في الشريعة الإسلامية المقدّسة.

ويشتمل هذا القسم على الأحكام الخاصّة بشعر الوجه من اللحية والشارب.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ويتقبّله بقبولٍ حسن، إنه وليّ ذلك، وهو نعم المولى ونعم الوكيل.

المؤلف

تمهيد

إن الدين الإسلامي الحنيف لَمَّا كان نظاماً يتكفل للبشرية بسعادة الدارين فقد شملت تشريعاته - الإلزامية وغير الإلزامية - مختلف شؤون الإنسان وعمت جميع جوانب حياته المعنوية والمادية .

ففي الإسلام إلى جانب الأحكام العبادية والنظم الاجتماعية ونحوهما أحكامٌ وأداب تخصّ الزيّ والتجمل والملبس والمأكل والمشرب والمسكن وحتى الاستحمام والتنظيف وكيفية النوم والاستيقاظ وأمثال ذلك .

وهذا المعنى في أصله من الثوابت التي لا يتطرق إليها الشكّ، فإنه بالإضافة إلى كونه مدلول الآيات الكريمة والروايات الشريفة مما أطبق عليه علماء الإسلام وتسالم عليه أصحاب مختلف المذاهب الإسلامية، ولم يشذّ عن القبول به أحد ممّن يُعتدّ بقوله من أهل العلم .

ولكن تعالت في العصر الأخير أصوات زعم أصحابها خروج ما يُسمّى بالعرفيات وأضرابها عن حريم التشريع الديني، وأنها من الأمور الخاضعة للأعراف والتقاليد وللذوق العام والشخصي، ولا علاقة للدين بها ولا مجال لأن يتدخل في تحديد مسارها .

وكانت البداية في أوائل عصر الانحطاط الفكري للمسلمين، لَمَّا أذنت شمس حضارتهم بالغروب وتقدّمت أمم أخرى - ولاسيّما في بلاد الغرب - ركب ما يُسمّى بالحضارة الإنسانية، وخطت خطوات واسعة وسريعة في ميادين العلم والصناعة، فقد خطف بريق تقدّمها أبصار كثير من ضعاف التفكير من المسلمين، فاعتقدوا - واهمين - أنه لا سبيل إلى

الوصول إلى ما وصلوا إليه من تقدّم علمي إلا بمتابعتهم في مبادئهم وتقاليدهم والتخلّي عمّا لا ينسجم معها من أحكام الإسلام وآدابه، ومن ذلك ما يخصّ الزي والتجمل.

ووفقاً لهذا التفكير السطحي انتشر الكثير من عادات الغربيين في صفوف المسلمين كعادة حلق اللحية واستخدام الرباط والتشبه بالجنس المخالف وتبرّج النساء بزینتهن أمام الرجال الأجانب ونحو ذلك، وأصبحت هذه العادات متفشية بين المسلمين بصورة موسّعة إلى أن أصبحت هي السائدة في معظم البلدان الإسلامية، وأصبح المسلمون الملتزمون بأحكام شریعتهم في هذه المجالات في أقلية واضحة.

وكان دور بعض (أهل العلم) ومن يُطلق عليهم (المثقفون) هو تبرير هذه الانحرافات أو تمهيد السبيل لتمريرها، والتناغم مع الأصوات المنادية بالتخلّي عن العادات والتقاليد الإسلامية اتباعاً للمدنية الغربية، وقد ظهر ذلك في القرن الأخير في خطّ تصاعديّ مستمر.

فكان مما قبل في البداية: (إن الأمور العادية المتعلقة بالزينة والتجمل والنظافة ليس الأمر فيها للوجوب الديني والنهي عنها ليس للتحريم بل إرشاد إلى الذي يتعلّق بمنافع الدنيا ومصالحها، فهي أمور عادية دنيوية لا دينية تتزكى بها النفوس لتكون أهلاً لجوار الله وثوابه في الآخرة)^(١).

ثم جاء من يقول: (إن نسبة التحريم إلى الرسول ﷺ في السلوكيات والعادات والأعراف مما يصادم الفطرة والعقل، فكل ما وردت به النصوص من تحريم حلق اللحية وتخلّي الرجال بالذهب والحريز ونحو ذلك هي من اختراع الرواة لشغل الأمة بالشكليات وإبعادها عن الاهتمام بجوهر الدين)^(٢).

(١) فتاوى محمد رشيد رضا ج ٤ ص ١٥٠٩ - ١٥١٠ - ١٥١٢، ونحوه ما ورد في الفتاوى لمحمود شلتوت ص ٢٢٩.

(٢) دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين ص ١٥٩ - ١٦٤.

وأخيراً تجزأ أحدهم فأول بعض الأحكام المنصوص عليها في القرآن الكريم زاعماً: (إن الخمار إنما فرض على المسلمات في زمن النبي ﷺ كي يعرفن ويميزن به عن اللواتي لا يتقيدن بما تتقيد به النساء المسلمات من عفة بسبب اهتدائهن إلى الإسلام يومئذ، أما الآن وبعد زوال هذه الحالة حالة وجود مسلمات في وسط اجتماعي مختلط فإنه من المعقول زوال وجوب الخمار لزوال السبب)^(١)!!

ومن الغريب أن بعض من هون من شأن ما ورد في النصوص بخصوص الزي والتجمل ونحوهما هو ممن كان على علم تام بأهمية هذه الجوانب في ثبات المسلم على مبادئه وأخلاقه وعدم تأثره بعقائد الآخرين وأخلاقهم، حيث أقر بأن كثيراً من الذين يتركون أزياءهم من المسلمين ويلبسون الزي الإفرنجي يتهاونون بأموال الدين ويتجرأون على الفسق والفجور، وإن اختلاف الزي كان من أسباب ضعف الرابطة المليّة والقومية^(٢).

وقال آخر: إن النبي ﷺ كان شديد الحرص على تميّز المسلمين عن غيرهم في شخصيتهم الظاهرة وبذلك يحتفظون بتمييزهم في الشخصية الباطنة فلا تقترب العقائد من العقائد ولا الأخلاق من الأخلاق ولا التقاليد من التقاليد، ذلك أن التشابه في الأمور الظاهرة سبيل لمسارقة النفوس للتشابه في الأمور الباطنة^(٣).

ثم إنه قد برز إلى جانب هذا الاتجاه الذي تبني نوعاً من (التأويل أو التحريف) في الأحكام الشرعية اتجاه آخر تبني (التجزئة والتفريق) فيها وذلك وفق مقولة: ﴿تُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكَرَتْ بِبَعْضٍ﴾^(٤) كما ورد في الكتاب

(١) هكذا تكلم العقل ص ١٥١.

(٢) فتاوى محمد رشيد رضا ج ٤ ص ١٥١٥.

(٣) الفتاوى لمحمود شلتوت ص ٣٨٩.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٥٠.

العزیز، فصنّف أصحاب هذا الاتجاه أحكام الإسلام إلى صنفين: صنف (يؤخذ) لأنه يؤمن ما يحتاجه الإنسان في الجانب المعنوي من حياته، وهذا الصنف بمنزلة (اللّب) من الدين، وصنف (يُنبد) لأنه لا يلائم هذا العصر وهو بمنزلة (القشور) ومنه كثير مما يتعلّق بالزيّ والتجمل ونحو ذلك.

مع وضوح أن الإسلام - بما أنه دين إلهي - كلٌّ لا يتجزأ، وليس فيه لبّ وقشور بل إن جميع تشريعاته وأحكامه جاءت في سياق متكامل لتُصلح دنيا الإنسان وآخرته، ولا يعرف أسرارها وحكّمها إلاّ علام الغيوب، وأتّى يسع العقل البشري أن يُدرك ما وراء كلّ حكمٍ من الأحكام الإلهية من حكمةٍ ومصلحةٍ تمسّ النوع الإنساني.

فالعقل كما لا سبيل له إلى استكشاف الحكم الشرعي بطريق القياس والاستحسان ونحوهما كما أكّد عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام من (إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول)^(١) كذلك لا طريق له إلى معرفة أن الحكم الكذائي ممّا لا يلائم العصر الحاضر فينبغي نبذه، لاسيّما مع ما دلّ على أن حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(٢).

ومهما يكن فقد توافق المنحرفون عن النهج الإسلامي الصحيح على نبذ جملة من الأحكام الشرعية الخاصّة بالزيّ والتجمل وغيرها مما يُسمّى بـ (الشكليات) إما بدعوى أنها ليست أحكاماً من الدين بما هو دين أو على أساس أنها لا تُشكّل جزءاً مهماً من الدين فيمكن تركها والاقتصار على الالتزام بغيرها.

وقد سيطر هذا النمط من التفكير الخاطيء على عقول الكثيرين طوال عقود من الزمن، وأصبح من لا يوافقهم ولا يجاريهم في ذلك في موضع الاتهام من أذعياء العلم والثقافة بالتخلّف والتزمّت ويتعرّض له عوام الناس بالسخرية والاستهزاء.

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ١٢٤ ح ٤٧.

ومن هنا أقدم كثير من أهل الدين على مجاراتهم في جملة مما قلدوا فيه الغربيين كحلق الرجال للحي وخلع النساء للحجاب التام لا لشيء سوى أن لا يُتَّهَموا بالتخلف ولا يقعوا موردًا للاستهزاء.

والحقيقة أن هذا لا بُعد - في معظم الأحوال - عُذراً مقنعاً في متابعتهم لهم فإن المؤمن يلزم أن يكون قوياً لا تأخذه في الحق لومة لائم ولا يعتني بما يواجهه في سبيله من الاستهزاء والسخرية بل يقول كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾^(١)، ولكن هذا هو الواقع المرير الذي تعيشه الأمة في العصر الراهن ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والدراسة التي بين يدي القارئ الكريم تتناول البحث عن الأحكام الإلزامية الخاصة بالزي والتجمل، وقد رتبها على عدة فصول، سائلاً المولى العلي القدير أن ينفع بها ويرزقني السداد في القول والعمل ويهيئ لي من أمري رشداً، إنه سميع الدعاء.

الفصل الأول

في اللحية

اللحية اسم يجمع ما نبت على الخدين والذقن من الشعر^(١)، ولعلّ الوجه في تسميته بها أنه ينبت في معظمه على (اللحيين) وهما العظمان اللذان فيهما الأسنان من داخل الفم^(٢)، ومجمعهما الذقن^(٣).

ويُسمى شعر الخدين خاصة بالعارضين^(٤)، وقيل: العارض صفحة الخد^(٥) أي منبت الشعر لا الشعر نفسه، ولكن رده ابن الأعرابي مستشهداً على خلافه بأنه لا يُقال للأمرد: (امسح عارضيك)^(٦).

ومهما يكن فالبحث عن حكم اللحية يقع من جانبين: حلقها وتوفيرها.

وينبغي قبل ذلك تقديم موجزٍ عن تاريخها عند مختلف الأمم والشعوب.

(١) المحكم ج ٣ ص ٤٤٤.

(٢) المحكم ج ٣ ص ٤٤٤، جمهرة اللغة ج ٢ ص ١٩٥، الصحاح ج ٦ ص ٢٤٨٠.

(٣) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٣٥٧.

(٤) مقاييس اللغة ج ٤ ص ٢٧٧.

(٥) تاج العروس ج ٥ ص ٤٢.

(٦) مقاييس اللغة ج ٤ ص ٢٧٧.

لمحة تاريخية عن اللحية:

اللحية هي مما مَيَزَ الله تبارك وتعالى به الرجال عن النساء في الخلق، وكانت تحتل مكانةً خاصةً عند جميع الأجناس البشرية الملتحية في العصور القديمة، حيث كانت تُعدّ عنواناً للرجولة المكتملة ورمزاً لها، وقد أضفى عليها الشرقيون وخصوصاً الساميون نزعة روحانية.

ولا يُعرف على وجه التحديد متى قام الإنسان بحلق لحيته لأول مرة، غير أن وجوه الأشخاص الحليقيين المرسومة على التماثيل المصرية للخضارات الأولى تبين أن هذه العادة تعود إلى حوالي خمسة آلاف سنة تقريباً.

وتذكر بعض الدراسات التاريخية أن المصريين القدماء كانوا يُطلقون لحاهم ويهذبونها ويصبغونها بالحناء كما كانوا يحيكون معها في بعض الأحيان خِصالاً من الذهب.

ولكن معظم الدراسات الأخرى تقول أنهم كانوا يحلقون لحاهم ولا يطلقونها إلا في المناسبات الحزينة كالحداد، وهناك دراسة ذكرت أن الملوك والنُبلَاء والكهنة المصريين كانوا حليقيين وكان عامة الشعب ملتحياناً، وفي نص عبراني: (إن يوسف حلق ذقنه قبل أن يدخل على فرعون).

ثم إن مَنْ يحلقون لحاهم كانوا يلبسون لحي اصطناعية مستعارة في المناسبات كرمز للمهابة، بل كان هذا تقليداً متبعاً حتى للملكة حيث كانت تعلق اللحية المستعارة بواسطة شريط ذهبي يُعقد في أعلى الرأس مربوطاً بشريط ذهبي آخر أسفل الذقن.

وكانت لحية الملك المستعارة مرتبة الشكل وأما لحي الآخرين فقد كانت مجعّدة، واستمرت عادة استخدام اللحي المستعارة من الفترة ١٥٨٥ - ٣٠٠ قبل الميلاد.

وورد في عدد من المصادر التاريخية أن رجال الشعوب المختلفة في حضارات ما بين النهرين (الكلدانية والبابلية والآشورية والسومرية والفرس

القدماء) كانوا يرسلون لحاهم بالرغم من اكتشافهم للموسى منذ أمدٍ بعيد، وكانوا يولونها أهمية خاصة من خلال دهنها وكيها مستخدمين الملاقط وأدوات معدنية أخرى لخلق تموجات وتجعدات لها، وكان الآشوريون يفضلون صبغ لحاهم باللون الأسود فيما كان الفرس يفضلون تخضيبها بالحناء لإضفاء اللون البرتقالي المحمر عليها، وقد حدث هذا التقليد منذ عام ١٩٠٠ قبل الميلاد.

وورد في بعض المصادر أن كثيراً من السومريين كانوا ملتحمين وبعضهم كانوا حليقين وكثرتهم العظمى يحقون شواربهم.

ونصت دراسة أخرى خاصة بقدماء البابليين والآشوريين أن عامة الشعب كانوا حليقي اللحي وإنما كان يختص إطلاق اللحية بطبقة الملوك والعسكريين كما تدلّ على ذلك الرسوم المصوّرة من آثار تلك الحقبة.

ويبدو أن الفرس أيضاً كانوا كذلك، ففيما كان الملوك والنبلاء وكبار رجال الدولة والعسكريون ملتحمين كان عامة الناس حليقي اللحية، وعلى ذلك يُحمل ما ورد في نصوص كثيرة من التراث الإسلامي من أن المجوس كانوا يحلقون لحاهم ويوقرون شواربهم.

وأما اليهود فإن دينهم يحتم عليهم إطلاق لحاهم كاملة من دون المساس بأركانها وتشويه زواياها، وهناك في الطقوس العبرية نصٌّ صريحٌ يقول: (لا تشوه زوايا لحيتك).

وقد أرسل اليهود القدماء لحاهم وحافظوا عليها أثناء عبوديتهم وافتخروا بأنهم خرجوا من وادي النيل ولحاهم معهم، ومن تقاليد زعماء القبائل اليهودية إضافة خصلة معلقة إلى جانب الأذن على اللحية ولا يزال هذا التقليد متبعاً من قبل بعض اليهود الأرثوذكس المتشددين، علماً أن من تقاليد اليهود أيضاً حلاقة اللحية في فترة الحداد.

وكان الإغريقيون يحلقون شواربهم ويطلقون لحاهم، ويمكن ملاحظة

ذلك في الرسوم المتروكة عن ذلك العصر، وبعد ذلك أصبحوا يُرسلون الاثنين.

وترجع عادة حلاقة اللحي لدى الإغريق إلى الإسكندر الأكبر وذلك أنه منع جنوده من إطلاق لحاهم لكي لا يمنحوا الفرصة للعدو للإمساك بهم، إلا أن اللحية عادت إلى الظهور في عهد جوستيان وبقيت حتى اجتياح الأتراك القسطنطينية في عام ١٤٥٣م.

وكان الرومان يُرسلون اللحي ويهتمون بنظافتها وترتيبها إلا أن بدعة إسكندر في حلق اللحية أثرت فيهم فاقتدوا باليونانيين في ذلك.

وتقول جملة من الدراسات التاريخية أن الرومان بالرغم من معرفتهم لموسى الحلاقة لم يقوموا بحلق لحاهم حتى القرن الثالث قبل الميلاد، أي إلى زمن مجيء البرابرة الصقليين إلى روما، ومن المعتقد أن سيبوافريكانوس هو أول روماني كان يحلق يومياً، ومنذ عهد أوغسطين وحتى عهد تراجان بقي الأباطرة الرومان حليقي اللحية بالرغم من أن أوغسطين قد أطلقها أثناء حداده على موت يوليوس قيصر.

وقد أصبح إرسال اللحي عند الرومان دليل الهمجية والتوحش ولذلك سموا الشعوب الجرمانية التي تساقطت عليهم من الشمال (بربر) من (باربا) وهي اللحية باللاتينية، والباربر هو صاحب اللحية، لأن تلك الشعوب كانوا يُرسلون لحاهم بلا نظام أو ترتيب فتكسبهم مظهراً وحشياً.

وذكر في بعض المصادر أن البيزنطيين كانوا يفضلون الشعر القصير والشوارب واللحية أي مزيجاً من عادات الشرق والرومان، ومنذ القرن ٧ - ١٢ كانت لحاهم مجمدة معضولة في وسط الذقن مدببة أو مقصوصة بشكل مربع وبعضها طويلاً جداً، إلا أنه مع هاية القرن الثاني عشر بدأت التأثيرات الإغريقية والرومانية والشرقية بالاختفاء من مدن فلورنسا والبندقية وحلت محلها عادات البلاطات الأوروبية.

وكان جميع الإنكلوساكسونيين ملتحين حتى مجيء المسيحية في القرن

السابع إلا أن بعض رجال الدين أرغموا على حلقتها.

وعند مجيء النورمانديين إلى الحكم اختار بعض الإنكليز النفي بدلاً من إزالة لحاهم ولكن بعد ذلك اختار القائد النورماندي إطلاق لحيته أيضاً.

وفي حوالي عام الألف بعد الميلاد بدأ الرجال الفرنسيون بحلق اللحية ولكن بقي ذلك مختصاً بمن له المكانة الرتبية كمن يحمل الشموع في مواكب الكنيسة.

وقد أمر لويس الثالث عشر رجال بلاطه بحلق لحاهم وترك لحيه صغيرة جداً أسفل الشفة وهو الشكل الذي تبناه بعد ذلك الهولنديون.

وشهدت اللحية رواجاً واسعاً في إنكلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر خصوصاً عندما بدأت بأشكال مختلفة وغريبة كالمعول والشوكة، وكان صبغ اللحية من الأمور الشائعة في العصر الإليزابيتي في إنكلترا، ويعكس ذلك أدب تلك الفترة وبالذات أدب شكسبير.

تقول بعض المصادر إن اللحية أصبحت غير ملائمة لروح العصر في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، ولكن في القرن السادس عشر عادت إلى الظهور مرة أخرى من خلال الأب يوليوس الثاني وفرانسوا الأول ملك فرنسا وهنري الثامن ملك إنكلترا.

ثم اختفت اللحية تماماً في القرن الثامن عشر حتى في روسيا عندما قام بطرس الكبير بفرض غرامة مالية على إطلاقها، ولكنها عادت إلى الظهور مجدداً في القرن التاسع عشر لأسباب سياسية ثورية وأيضاً بسبب ظهور الحركة الرومانسية كتنقيض للحركة الكلاسيكية في الأدب، وقد أصبحت اللحية مرفوضة في أجزاء مختلفة من أوروبا بعد قيام ثورة (١٨٣٠م) لأنها كانت تمثل رمزاً للأفكار الخطيرة وللرجل غير المتمدّن.

وأما أمريكا التي اعتادت أن تتبع أساليب أوروبا الغربية فقد شهدت ظهور اللحية بأشكالها المختلفة حتى الرجوع إلى الحلاقة التي دعا إليها

الجماليون عام ١٨٩٠، وأصبحت الحلاقة شيئاً مألوفاً خلال النصف الأول من القرن العشرين في الغرب كافة وفي أمريكا خاصة.

ومما ورد في المصادر التاريخية بشأن عادات الأمم والشعوب في إرسال اللحي وحلقها: إن الأسبانيين كانوا يكرمون اللحية كثيراً ومن أمثالهم بعد أن بطلت هذه العادة: (لما أضعنا لحانا أضعنا أنفسنا).

وإن الشعوب الفوطية والبورغنديين كانوا على صنفين فالحكماء والنخبة كانوا ملتحين بخلاف أبناء الطبقات الدنيا من الشعب.

وأما في الهند القديمة وتركيا فكانت اللحية تُطلق كإشارة إلى الوقار والحكمة وكان قطع اللحي عاراً بين الأتراك وتحلق لحية العبيد إشارة إلى عبوديتهم وخنوعهم، ثم تغير الأمر فصار غالب الأتراك سنتهم حلق اللحي.

وظهرت اللحية طويلة ومتساوية لدى القبائل القوقازية بينما كان المنغوليون والزنوج غير ملتحين وكذلك الخزر والروس والصقالبة والزرط.

واعتبر السيخ في البنجاب اللحية الكاملة الملفوفة والمعقولة تحت الذقن من المتطلبات الأساسية في الرجل.

وأما بالنسبة إلى الطوائف المسيحية فالكنيسة الأرثوذكسية تدافع عن اللحي وتعد إرسالها ضرورياً والكنيسة الكاثوليكية ضد ذلك.

ويقال أن لاون الثالث كان أول أب للكنيسة يحلق لحيته وتبعه بقية آباء الكنيسة من بعده حتى منتصف القرن العاشر عندما أعاد يوحنا الثاني عشر فرض اللحية التي منعت بعد ذلك في القرن الثاني عشر في عصر غرايغورس الثامن.

ومنذ عهد كليمنس السابع في القرن الرابع عشر الذي أطلق لحيته حداداً على نهب روما بدأ آباء الكنيسة يطلقون لحاهم حتى نهاية القرن السابع عشر.

وذكر بعض المؤرخين أن الحلاقة أصبحت من خصائص الكنيسة الكاثوليكية للرومان بالرغم من ظهور بعض الاستثناءات في القرنين ١٦ و ١٧ حيث ظهر رجال الدين ملتحين، وكان كهنة الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية ملتحين على الدوام، وقد اعتبرت الكنيسة الشرقية حلاقة اللحية عيباً خطيراً في الرجل عند انفصال الكنيستين الغربية والشرقية في منتصف القرن الحادي عشر.

هذا عن تاريخ إطلاق اللحي وحلقها عند غير العرب والمسلمين.

وأما العرب فكانوا كأكثر الأمم السابقة يكرّمون اللحية وتعدّ عندهم رمز الرجولة وزينتها وسيماء تكريم الرجل وتقديره، وكان إهانة اللحية عندهم من أعظم الإهانات التي لا تُغتفر ويُعدّ تقبيلها من علامات التقدير والاحترام والإجلال، وتنفها أو جزّها أو حلقها إهانة كبيرة تنزل بصاحبها.

وكانوا يعدّون عدم الاكتراث بتسوية اللحية من سيماء الحزن والغيب أو المرض أو الارتباك وتضعف الحال، وكان القَسَم بها يُعدّ عندهم من الأيمان المغلّظة، وإذا مدّ غريب يده على لحية رجل أكبر منه في المنزلة والدرجة وأقسم بها أو استجار بها وجب على صاحبها الأخذ بقسمه والاهتمام بأمره ومساعدته.

وقد ظلّ إعفاء اللحي وتكريمها عادة مستحكمة لدى العرب بعد تشرفهم بالإسلام حيث أقرّهم عليها النبي الأعظم ﷺ - كما سيأتي في النصوص - ولعلّه كان انطلاقاً من كونه من سنن نبي الله إبراهيم عليه السلام الذي أمر نبيّنا ﷺ باتباع ملته كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾.

وقد ذكر كونه من سننه ﷺ في بعض المصادر التاريخية ونصّ عليه في تفسير علي بن إبراهيم، فقد روى فيه عن العالم عليه السلام أنّه لما ابتلى الله إبراهيم بكلمات فأتتهن جعله إماماً للناس: (ثم أنزل عليه الحنيفية وهي الطهارة وهي عشرة أشياء خمسة منها في الرأس وخمسة منها في البدن،

فأما التي في الرأس: فأخذ الشارب، وإعفاء اللحي.. إلى آخر الرواية.

ولكن الملاحظ أنه لم يذكر إعفاء اللحي في عداد سنن إبراهيم عليه السلام العشر في سائر مصادر الفريقين، فقد أورد علي بن بابويه في الشرائع وولده الصدوق في الهداية أن الحنيفية التي قال الله عز وجل لنبيه عليه السلام: ﴿وَأَتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ هي عشر سنن: خمس في الرأس وخمس في الجسد فأما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب والفرق ممن طول شعر رأسه.

ويوجد مثل ذلك في كنز الفوائد للكراچكي ونقله الشيخ الطوسي في التبيان عن ابن عباس وقتادة وذكر أيضاً في بلوغ الأرب.

هذا بالإضافة إلى أن مقتضى الشواهد التاريخية - كما سبق - أن إعفاء الرجال للحامهم وعدم حلقها كان أمراً متداولاً عند السومريين وغيرهم من الشعوب في عصرٍ أسبق من عصر إبراهيم الخليل عليه السلام فلا يصح أن يُعد ذلك من سنته فتأمل.

ومهما يكن فقد استمرّ العرب - ومعهم غيرهم ممن دخلوا الإسلام - متمسكين بعاداتهم في إعفاء اللحي وعدم حلقها أو نتفها على مرّ قرون متطاولة، ولم يُنقل - فيما تتبعت - بروز ظاهرة حلق اللحية في أوساط المسلمين إلا في القرن الأخير.

نعم حُكي أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بأذربايجان عبيدة بن عبد الرحمن السلمي: بلغني أنك تحلق الرأس واللحية وأنه بلغني أن رسول الله عليه السلام قال: «إن الله عز وجل جعل هذا الشعر نسكاً والظالمون نكالا».

وحُكي عنه أيضاً أنه كان يرّد شهادة من ينتف لحيته، وقد كان ذلك من صنع المختنين والشواذ جنسياً الذين روي عنهم في كتب التراث قصص وحكايات في هذا الشأن أورد جملة منها الراغب الأصفهاني في محاضرات الأدباء.

وحكى ابن كثير في حوادث عام (٦٥٥هـ) أن جماعة الفقراء الحيدرية كانوا يقضون لحاهم لمتابعة شيخهم حيدر حين أسره الملاحدة فقضوا لحيته .

وذكر أيضاً في حوادث سنة (٧٦١) أن الملك الناصر حتم على الصوفية القلندرية - أتباع يوسف القيمني ت ٦٥٧ - أن يتركوا حلق لحاهم وألزمهم بزّي المسلمين وترك زي الأعاجم والمجوس .

وكان حلق اللحية - كلاً أو بعضاً - من أساليب إيقاع العقاب بالمجرمين ومن بحكمهم، ولذلك سبق تاريخي فقد قام العمونيون بحلق النصف من لحي رسل داود لجعلهم أضحوكة أمام الناس كما ورد في عدد من المصادر التاريخية.

وفي التاريخ الإسلامي عشرات الوقائع التي تحكي حالات مماثلة لذلك، منها أن الحجاج كتب إلى محمد بن القاسم الثقفي أن ادع عطية بن سعد العوفي فإن سب علي بن أبي طالب وإلا فاضربه أربعمئة سوط واحلق رأسه ولحيته، فأحضره فأبى أن يفعل فصنع به ذلك!!

وكيف كان فقد ظلّ المسلمون على دأبهم في إعفاء اللحي وعدم حلقها في ظلّ مختلف الحكومات التي تعاقبت على بلادهم، وأول من خالف هذه العادة هو السلطان العثماني سليم الفاتح (١٥١٢ - ١٥٢٠م) حين حلق لحيته وأمر رجاله بذلك فوق أمره كالصاعقة على المسلمين، وعندما احتجّ شيخ الإسلام على ذلك أجابه مازحاً: «لقد حلقت لحيتي كي لا يكون للوزير شيء يقودني به» ولكن لم يطل حلق اللحي فعاد الناس إلى إرسالها واستمرّ الحال على هذا المنوال إلى أواخر الدولة العثمانية.

يقول الأستاذ بهنام أبو الصوف: انتشرت عادة حلق اللحي في صفوف المسلمين أيام بدء العدّ التنازلي لمقومات الدولة العثمانية، فبعد هوان أمرها أخذت الجمعيات التبشيرية تغد إلى عاصمة الخلافة الإسلامية ثم فتحت الأبواب أمام مجاميع الطلاب والراغبين في مواكبة التيارات

الحديثة في الغرب الأوروبي، ومن هناك بدأت النظرة تتجه إلى ضرورة المماشاة معهم، فبدأوا بحلق اللحي ثم بدأت هذه العادة تنتقل إلى الأقطار والأمصار التي كانت تحت هيمنة الدولة العلية ومنها الأقطار العربية.

وهذا هو الأساس لما ورد في موسوعة كالستون من أن العرب اليوم يتبعون التقليد التركي في حلق لحاهم وإرسال شواربهم^(١).

هذه لمحة من تاريخ توفير اللحي وحلقها عند مختلف الملل والنحل. ثم يقع الكلام في موردين:

١ - حلق اللحية:

لا يُعرف الترخيص للرجال في حلق اللحي - وفي حكم الحلق النتف والقصّ وسائر طرق الإزالة - عن أيّ من المذاهب الإسلامية المشهورة،

(١) أعددت هذه اللوحة التاريخية عن اللحية من المصادر التالية:

قصة الحضارة ج ٢ ص ١٥ و ١٠٢ و ١٩٣ و ٢٦٦ و ٣٠٣ و ٤١٠، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٤ ص ٦٠٩ و ٦١٠، مجمع البيان ج ١ ص ٣٧٤، سعد السعود ص ٨٤، تفسير علي بن إبراهيم ج ١ ص ٥٩، الشرائع ص ٨، الهداية ص ١٧، كنز الفوائد ص ٢٨٤، المصنف لابن أبي شيبة ج ٨ ص ٣٣، شرح نهج البلاغة ج ٨ ص ٢٢٢، النبيان ج ١ ص ٤٤٥، بلوغ الارب ج ٢ ص ٢٨٧، محاضرات الأدباء ج ٣ ص ٣١٥، رحلة ابن فضلان ج ١ ص ١٣١ و ١٣٧، قاموس الكتاب المقدس ص ٨١٣، عجائب الآثار ج ٣ ص ٥٦٦، معجم البلدان ج ١ ص ٣٢٢، رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٤٩، نزعة المشتاق ج ٢ ص ٩١٨، البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٢٩ و ج ١٤ ص ٣١٤، أخبار الدولة العباسية ص ٣٣١، بلاد آشور لاندريه بارو، عجائب الخلق ص ٩٧، تاريخ مدينة دمشق ج ٤٥ ص ٣، إيران في عهد الساسانيين ص ٧٨ و ٢١١ و ٢١٤ و ٢١٨، موسوعة العذاب ج ٤ ص ١٧ وما بعدها، تقرير للأستاذ بهنام أبو الصوف.

Encyclopedia Britannica Balfour Both 3 p. 326-327, The Encyclopedia Americana Volume 3 p. 381, Grolier Encyclopedia Volume 3 p. 109-110, New Universal Encyclopedia Volume 2 p. 114-115, Encyclopedia Opedia International Volume 2 p. 458, The New Caxton Encyclopedia Volume 2 p. 60, Encyclopedia of Religion and Ethics Volume 2 p. 441-442.

نعم يُعزى إلى قليلٍ أو شاذٍّ من فقهاء بعض المذاهب - كالإمامية والشافعية - الترخيص في ذلك، وفيما يأتي استعراض لمواقف أبرز المذاهب الإسلامية في هذه المسألة حسبما تيسر لي الاطلاع عليه:

المذهب الإمامي:

ذكر المحقق الفيض الكاشاني أن جماعة من فقهاء الإمامية أفتوا بحرمة حلق اللحية^(١)، ونسب المحدث البحراني استظهار التحريم إلى جملة منهم أيضاً^(٢).

والملاحظ أنه لا يوجد التعرض لحكم حلق اللحية فيما وصل إلينا من كلمات متقدّمي الإمامية إلى منتصف القرن الثامن^(٣)، باستثناء أن الشيخ

(١) الوافي ج ٤ ص ٩٩.

(٢) الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦١.

(٣) ينبغي الإيعاز هنا إلى أنه لا يوجد في العصر الحاضر من التراث الفقهي للعلماء السابقين على الشيخ المفيد (ت ٤١٣) إلا بعض كتب الصدوق، وقد ضاع فيما ضاع من تراث الإمامية قبل ذلك تصانيف فقهاء بارزين كيونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ومحمد بن الحسن بن الوليد وابن أبي عقيل وابن الجنيد والصابوني صاحب الفاخر وجعفر بن محمد بن قولويه ومحمد بن أحمد بن داود وغيرهم.

نعم يوجد بأيدينا كتاب الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام الذي كشف المرحوم السيد حسن الصدر قدس سره عن أنه هو كتاب التكليف الذي ألفه الشلمغاني - المقتول سنة ٣٢٢ - أيام استقامته إلا أن النسخة الواصلة منه مختلة الترتيب وفيها سقط وخلل كثير.

وكذلك توجد قطعة صغيرة من أول كتاب الشرائع لعلي بن بابويه والد الصدوق مع قطع متفرقة منه في بعض كتب ولده كالفقيه والمقنع والهداية وعلل الشرائع وفي مختلف الشيعة للعلامة الحلبي قدس سره.

والملاحظ أن ما وصل إلينا من كتب الصدوق وكتب المفيد ومن بعده كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وسلاّر بن عبد العزيز وأبي الصلاح الحلبي والقاضي ابن البراج لا يستوعب حتى الأحكام المنصوص عليها فيما بأيدينا من الروايات فضلاً عن غيرها، وأما كتب الذين كانوا من بعد الشيخ الطوسي إلى عصر المحقق =

الصدوق (ت ٣٨١) أورد في كتابه من لا يحضره الفقيه - الذي هو كتاب فقه وفتوى كما هو كتاب حديث ورواية - حديثين مما استدلل بهما على حرمة حلق اللحية: أحدهما قوله عليه السلام: «حَقَّوا الشَّوَارِبَ وَاغْفُوا اللَّحْيَ وَلَا تَشْبَهُوا بِالْمَجُوسِ» والآخَرُ قَوْلُهُ عليه السلام: «إِنَّ الْمَجُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ وَوَقَرُوا شَوَارِبَهُمْ وَإِنَّا نَجَزُّ الشَّوَارِبَ وَنَعْفُو اللَّحْيَ وَهِيَ الْفِطْرَةُ»^(١).

ولكن دلالتهما على حرمة الحلق تبني على أن يكون الإعفاء فيهما في مقابل الحلق ونحوه لا بمعنى عدم التعرض للحية بالقص والتقصير كما فهمه جمع من فقهاء الفريقين.

وقد ارتضى الصدوق نفسه في كتابه (معاني الأخبار) عند إيراد الحديث الأول ما ذكره الكسائي وأبو عبيد من تفسير الإعفاء بـ (الإكثار)^(٢)، ويحتمل أنه فهم من الإكثار معنى التطويل إلى حد القبضة ونحوها، فيكون محمولاً على الاستحباب كما سيأتي.

وبالجملة ليس في كلام الصدوق في الفقيه دلالة واضحة على تحريم حلق اللحية فلا يتسنى نسبه إليه فتدبر.

= والعلامة الحليين قدس سرهما فهي أكثر اختصاراً وإيجازاً من كتب الشيخ نفسه. ولذلك لا يمكن أن يستشعر من عدم العثور على حكم - كحرمة حلق اللحية - في كتب الفقهاء المتقدمين على المحقق والعلامة عدم ثبوته عندهم، فإن هناك العديد من الأحكام التي لا ينبغي الشك في التزامهم بها - كحرمة النميمة وحرمة الإضرار بالنفس بمثل قطع الجوارح وغيرها - مع أنه لم أجد لها ذكراً في كتب السابقين، نعم ربما يُشار إليها عرضاً في باب آخر كحرمة النميمة التي أُشير إليها في الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام في باب مفطرات الصوم ص ٢٠٦، وسيأتي أن الشهيد الأول قدس سره الذي هو من أوائل من يُستفاد من كلامهم تحريم حلق اللحية لم يذكر ذلك بعنوانه بل في ضمن حديثه عن أحكام الخنثى. والحاصل أن عدم العثور على من ينص على حرمة حلق اللحية إلى منتصف القرن الثامن لا يدلّ بوجه على عدم ثبوت هذا الحكم عند المتقدمين فتدبر.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٧٦.

(٢) معاني الأخبار ص ٢٩١.

ونسب المرحوم السيد حسن الصدر طاب ثراه^(١) إلى الفقيه يحيى بن سعيد الحلبي (ت ٦٨٩) في كتابه (الجامع للشرائع) الفتوى بحرمة حلق اللحية، ولكن الذي وجدته فيه هو مجرد إيراد الحديث الأول المار ذكره، وليس فيه التنصيص على حرمة إزالة اللحية^(٢).

ونسب رحمه الله أيضاً القول بحرمة حلق اللحية إلى فخر المحققين (ت ٧٧١) في حواشيه على القواعد^(٣)، وهي التي دونها تلميذه الشيخ زين الدين علي بن مظاهر الحلبي وتسمى بالحواشي الفخرية والمسائل المظاهرية، ولم يتيسر لي الرجوع إليها للتأكد من صحة النسبة.

وأول من يظهر منه الحكم بحرمة حلق اللحية - فيما عثرت عليه - هو الشهيد الأول (ت ٧٨٦) في كتابه القواعد والفوائد، حيث قال في معرض حديثه عن الخنثى: (ولا يجوز له حلق لحيته لجواز رجوليته)^(٤)، فيُفهم منه المفروغية عن عدم جواز حلق اللحية للرجال.

وتوجد هذه العبارة بعينها في نضد القواعد الفقهية للمقداد السيوري (ت ٨٢٦)^(٥).

ونظيرها ما ذكره ابن أبي الجمهور الإحساني (ت بعد ٩٠١) في كتابه الأقطاب الفقهية، حيث ذكر بعد الاستشكال في ختان الخنثى: (وأما حلق اللحية فالوجه المنع)^(٦) ويبدو أنه مبني أيضاً على احتمال رجوليته.

وممن نصّ على حرمة حلق اللحية الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠) حيث

(١) الغالية ص ٣.

(٢) الجامع للشرائع ج ١ ص ٢٣٢.

(٣) الغالية ص ٣، ويجدر الإشارة إلى ما ذكره صاحب الذريعة في ج ٢ ص ٣٦٧ من أن نسخة من الحواشي الفخرية بخط عتيق كانت موجودة في مكتبة المرحوم السيد حسن الصدر.

(٤) القواعد والفوائد ج ١ ص ٢٣٢.

(٥) نضد القواعد الفقهية ص ١٦٤.

(٦) الأقطاب الفقهية ص ٦٩.

قال في رسالته في تحقيق عقائد الإمامية في الأصول والفروع ما لفظه: (ونقول بتحريم الربا والرشوة والسحر والقمار وحلق اللحية وأكل السمك الذي لا فلس له)^(١).

وصرّح بالحرمة أيضاً السيد المحقق الداماد (ت ١٠٤١) في رسالته الفارسية (شارع النجاة) قائلاً ما ترجمته: (مسألة: حلق اللحية ليس بجائز، وهو حرام وكان من زيّ المجوس)^(٢).

وبذلك يظهر أن نسبة كراهة حلق اللحية إلى السيد الداماد في رسالته المذكورة كما نقلها العلامة صاحب الذريعة اعتماداً على ما حُكي له عنها^(٣) غير صحيحة.

وممن أفتى بحرمة حلق اللحية الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١) في عدد من كتبه منها مفاتيح الشرائع ومنهاج النجاة^(٤).

وحُكي النصّ على التحريم أيضاً عن حفيد صاحب المعالم الشيخ علي صاحب الدرّ الثمور (ت ١١٠٣)^(٥).

وقال الحرّ العاملي (ت ١١٠٤) في رسالته بداية الهداية: (ويحرم حلق اللحية)^(٦) ومثل ذلك ما ذكره في عنوان الباب السابع والستين من أبواب آداب الحمام من الوسائل^(٧).

وقد شاع التصريح بحرمة حلق اللحية في كتب المتأخرين

(١) الاعتقادية ص ٩.

(٢) اثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٣.

(٣) الذريعة ج ١٣ ص ٥.

(٤) مفاتيح الشرائع ص ٧٧، منهاج النجاة ص ٨٢.

(٥) الغالية ص ٢.

(٦) بداية الهداية ص ٧.

(٧) الوسائل ج ١ ص ٤٢٢.

كالحدائق^(١) وكشف الغطاء^(٢) وجواهر الكلام^(٣)، وفي الكتب الفتوائية للمعروفين بالتقليد من زمان الشيخ الأنصاري إلى هذه الأواخر^(٤).

وأول من قد يُستظهر منه التردّد في حرمة حلق اللحية هو المجلسي الأول (ت ١٠٧٠) في كلا شرحيه للفقيه، حيث لم ينصّ فيهما على الحرمة وإنما احتاط بترك الحلق.

قال قدس سره في شرحه الفارسي تعقيباً على ما ورد في الخبر: (اعفوا اللحي) ما ترجمته: (إن ظاهر أكثر العلماء حرمة حلق اللحية حيث أنهم يرون الأمر للوجوب... والاحتياط في الدين يقتضي ترك الحلق)^(٥).

وقال في شرحه العربي: (ويظهر من الأوامر بإعفاء اللحي... الحرمة - أي حرمة حلق اللحية - ولم يذكره فيما رأينا منهم غير الشهيد رحمه الله، فإنه ذكر حرمة الحلق بلا ذكر خلاف، والمسموع من المشايخ أيضاً حرمة، ويؤيده أنه لم يُنقل تجويزه من النبي والأئمة صلوات الله عليهم... إلى أن قال - والحاصل أن الاحتياط في الدين ترك حلق اللحية)^(٦).

وقد تبعه في ذلك ولده المولى محمد باقر المجلسي (ت ١١١١) وصهره المولى محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١)، فقد قال ولده المجلسي الثاني في تعليقه على الكافي بعد المناقشة في دلالة خبر حباة الوالبية على حرمة حلق اللحية ما نصّه: (نعم تدلّ بعض الأخبار على التحريم وفي سندها كلام ليس هذا المقام محل إيراده)^(٧).

(١) الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦١.

(٢) كشف الغطاء ج ٢ ص ٤١٨.

(٣) جواهر الكلام ج ٧ ص ٢٩.

(٤) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥٦.

(٥) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤٢.

(٦) روضة المتقين ج ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٧) مرآة العقول ج ١ ص ٢٥٤، وفيه: (أو دلالتها) بعد قوله: (وفي سندها) والظاهر أنه من سبق القلم ولذلك لم يذكره المولى محمد صالح في كتابه.

وذكر نظير ذلك المولى محمد صالح في شرح أصول الكافي^(١)، وقد علّق عليه الفاضل الشعراني بقوله: (إنه يُشعر بعدم حرمة حلق اللحية)^(٢).

وقال المجلسي الثاني أيضاً في كتابه حلية المتقين ما ترجمته: (المشهور بين العلماء حرمة حلق اللحية، والأحوط ترك الأخذ منها بما يشبه الحلق)^(٣).

ويمكن أن يُقال أن الوجه في عدم تصريح المجلسيين وصهرهما بحرمة حلق اللحية هو مراعاة جانب السلاطين الصفويين فإنهم كانوا يحلقون لحاهم كما ورد في بعض كتب التواريخ^(٤).

ولكن يلاحظ على هذا بأنه توجد صور مرسومة لعدد من السلاطين الصفويين وقد أعفوا لحاهم، ومنهم إسماعيل الأول (ت ٩٣٠) وابنه طهماسب (ت ٩٨٤) وسليمان (ت ١١٠٦)، نعم توجد صورة عباس الأول (ت ١٠٣٨) حالقاً لحيته وكذلك حفيده صفى (ت ١٠٥٢) الذي جلس على العرش من بعده.

وعلى ذلك لو صحّ توجيه عدم تنصيب المجلسي الأول (ت ١٠٧٠) على حرمة حلق اللحية بكونه رعاية للتقية من معاصريه من السلاطين الصفويين كعباس الأول - الذي ألف كتابه اللوامع القدسية باسمه - فإن هذا لا يجري بالنسبة إلى المجلسي الثاني (ت ١١١١) الذي عاصر من كان ملتجياً منهم كشاه سليمان، فلم يكن مورد للتقية في زمانه.

بل يمكن الإشكال في أصل ما ذكر من التوجيه بأن ما كان يراعه العلماء العظام - أمثال المجلسيين وصهرهما - من التقية في التعامل مع الحكام إنما كان فيما يتعلّق بمشروعية حكومتهم حين يتحتّم ذلك، لا في

(١) شرح أصول الكافي ج ٦ ص ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق (الهامش).

(٣) حلية المتقين ص ١١٧.

(٤) لاحظ مستدركات أعيان الشيعة ج ٥ ص ٢٩.

إخفاء الأحكام التي لا مساس لها بهذا الجانب مباشرة، وإن كان أولئك الحكّام يتجاهرون بمخالفتها.

ومن هنا نجد أن الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠) المعاصر لعباس الأول والسيد الداماد (ت ١٠٤١) المعاصر له ولولده شاه صفي قد صرّحاً بحرمة حلق اللحية ولم يُلاحظا التقيّة في ذلك.

ثم إنّ ممن قد يُستظهر من عبارته التردّد في حرمة حلق اللحية فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥) المعاصر للمجلسيين فإنه قال في مجمع البحرين ما لفظه: (وفي كراهة حلق اللحي وتحريمه وجهان، وأما تحسينها فحسن)^(١).

ولكن يمكن أن يُقال أنه ليس في كلامه ما يدلّ على التردّد في حرمة الحلق بل مجرد عدم إبداء الرأي فيها ولعلّه بالنظر إلى خروجه عن موضوع كتابه فإنه كتاب لغة لا فقه.

وربما يُنسب^(٢) جواز حلق اللحية إلى السيد محمد مهدي بحر العلوم قدس سره استناداً إلى ما ورد في منظومته الفقهية (الدرة النجفية) من قوله:

وحلقه^(٣) أولى وإن الأصلحاً في الشارب الحفّ كإعفاء اللحي
وحده القبضه في الإخبار فما يزيد فهو ورد النار^(٤)

ولكن من الواضح أن حكمه طاب ثراه بأصلحية إعفاء اللحية كحفّ الشارب لا يدلّ على الترخيص في حلقها، فإن الإعفاء هو التعبير الوارد في النص، وقد مرّ الإيعاز إلى الخلاف في تفسيره، ولا دليل على أنه أراد به ما يُقابل الحلق، بل يجوز أنه قصد به الإرسال وحدّده في البيت الثاني بمقدار القبضه، فلا تعرّض في كلامه لحكم الحلق أصلاً فتدبر.

(١) مجمع البحرين ج ١ ص ١٠٤.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٨ الهامش.

(٣) أي حلق الرأس.

(٤) الدرة النجفية ص ٥٩.

هذا . . . ولم أجد فيمن يُعتدّ بقوله من فقهاء الإمامية من اختار صريحاً جواز حلق اللحية سوى بعض تلامذة فقيه عصره الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره وهو العلامة الفقيه الشيخ عباس الرميثي (ت ١٣٧٩) فقد حُكي عنه القول بكراهة الحلق دون حرمة^(١).

نعم احتاط في المسألة بعض المتأخرين، ومنهم السيد الأستاذ قدس سره وعدد من أعلام تلامذته.

وتوهم بعضهم أن الوجه في ذلك منحصر في رعاية عدم مخالفة ارتكازات المشرّعة القائمة على حرمة الحلق مع الاعتراف بعدم وفاء الأدلة بثبوتها، وقد زعم هذا البعض نظير ذلك في موارد أخرى من الاحتياطات الوجوبية للسيد الأستاذ وعدد آخر من الفقهاء قدس الله أسرارهم.

ولكنه بعيد عن الصواب جداً، فإن من دأب الفقهاء أعلى الله كلمتهم الاحتياط الوجوبي في بعض المسائل مع قيام الحجّة فيها على الحكم الإلزامي، وذلك لأسباب مختلفة منها رعاية حال المكلفين كما في المسائل التي تعمّ بها البلوى ويكون الحكم الإلزامي فيها موجباً للوقوع في العسر والحرّج مع وجود القائل بالحكم الترخيصي ممّن يُعتدّ بقوله ويمكن الرجوع إليه، فيلاحظ أن منهم من يحجم عن الفتوى بالحكم الإلزامي ويكتفي ببيان طريقة الاحتياط ليفتح الطريق أمام مقلّديه في الرجوع إلى الغير تجنّباً عن الوقوع في الحرّج والمشقة، مع معذوريتهم أمام الله تبارك وتعالى.

ويمكن أن يُعدّ من موارد ذلك:

١ - احتياط السيد الأستاذ قدس سره في مسألة ستر المرأة وجهها وكفّيها عن الناظر الأجنبي مع تمامية الدليل عنده على وجوب الستر^(٢).

(١) يجدر الإشارة إلى ما ذكر في طبقات أعلام الشيعة ج ١ ق ٣ ص ٩٤٢ من أن الشيخ محمد صالح الجزائري (ت ١٣٦٦) كان عالماً فاضلاً له اطلاع في اللغة وأخبار العرب وأشعارهم ومن آثاره رسالته في كراهية حلق اللحية.

(٢) لاحظ منهاج الصالحين ج ٢ ص ٢٦٠ م ١٢٣٣، مباني العروة الوثقى كتاب النكاح ج ١ ص ٦٤.

٢ - احتياطه طاب ثراه في مسألة الاكتفاء بتحريك العضو المرموس في الماء بقصد الغسل، مع ذهابه إلى ظهور الأمر بالغسل في الأحداث المقتضي لعدم كفاية ذلك^(١).

٣ - احتياطه أعلى الله مقامه في عدم أخذ طالب العلم من حصّة الفقراء من الزكاة وغيرها إذا لم يكن طلب العلم واجباً عينياً عليه، مع اعترافه بعدم استحقاقه لها بمقتضى ظاهر الأدلة^(٢).

٤ - احتياط سيدي الأستاذ الوالد مدّ ظلّه في عدم الاجتزاء بالوقوف مع العامة في الحج عند عدم ثبوت الموقف وفق الموازين الشرعية، مع ذهابه إلى أن مقتضى الصناعة عدم الاجتزاء به^(٣).

٥ - احتياطه دام ظلّه في مسألة وجوب الزكاة في مال التجارة، مع تمامية الدليل عنده على وجوبها^(٤).

ومن موارد ذلك أيضاً مسألتنا هذه، فإن احتياط السيد الأستاذ قدس سره فيها بعدم حلق اللحية وعدم الفتوى بحرمته ليس ناشئاً من الإشكال في تمامية الدليل على الحرمة، فإنه طاب ثراه قد اعترف في محاضراته - كما في كلا تقريريه^(٥) - بتمامية دليل التحريم، بل الظاهر أنه راعى حال المكلفين من حيث وقوع الكثيرين منهم - ولاسيما الموظفين في دوائر الدولة - في العسر والمشقة جراء الالتزام بعدم حلق اللحية فأراد فتح المجال لمقلّديه في الرجوع إلى الغير.

(١) لاحظ العروة الوثقى ج ١ ص ١١٥ التعليقة، التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٤٨٣.

(٢) لاحظ العروة الوثقى ج ٢ ص ٧٤ التعليقة، مستند العروة الوثقى كتاب الزكاة ج ٢ ص ١١٨.

(٣) لاحظ مناسك الحج ص ١٨٦، قاعدة التقيّة ص ١٦٤.

(٤) لاحظ منهاج الصالحين ج ١ ص ٣٥٣، منار العروة الوثقى كتاب الزكاة ج ٢ ص ١٩٨.

(٥) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٦١، محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٧.

المذهب الحنفي:

قال الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧): الصحيح أن السنة فيه - أي الشارب - القص لما ذكرنا أنه تبع اللحية، والسنة في اللحية القص لا الحلق كذا في الشارب، ولأن الحلق يشينه ويصير بمعنى المثلة، ولهذا لم يكن سنة في اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب^(١).

وقال ابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١): ما في الصحيحين عن ابن عمر عنه رضي الله عنهما: «احفوا الشوارب وأعفوا اللحي» محمول على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها كما هو فعل المجوس الأعاجم من حلق لحاهم، فيقع بذلك الجمع بين الروايات، وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة والمختة من الرجال فلم يبيحه أحد^(٢).

وقال علاء الدين الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨): ولذا يحرم على الرجل قطع لحيته^(٣).

المذهب المالكي:

قال ابن أبي زيد القيرواني المالكي (ت ٣٨٩): وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تُعفى اللحية وتوقر ولا تقص، قال مالك: ولا بأس بالأخذ من طولها إذا طالت كثيراً، وقاله غير واحد من الصحابة والتابعين^(٤).

وقال ابن المزين القرطبي المالكي (ت ٦٥٦): لا يجوز حلقها - أي اللحية - ولا ننفها ولا قص الكثير منها^(٥).

وقال الحطاب الرعيني المالكي (ت ٩٥٤): وحلق اللحية لا يجوز

(١) بدائع الصنائع ج ٢ ص ١٩٣.

(٢) البحر الرائق ج ٢ ص ٤٩٠ نقلاً عن فتح القدير.

(٣) الدر المختار ج ٦ ص ٧٢٧.

(٤) رسالة ابن أبي زيد القيرواني ص ٦٨٣.

(٥) طرح الشريب ج ١ ص ٨٣ عن المفهم.

وكذلك الشارب وهو مثله وبدعة، ويؤدّب مَنْ حلق لحيته أو شاربه، إلا أن يريد الإحرام بالحج وخشي طول شاربه^(١).

وقال شمس الدين الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠): يحرم على الرجل حلق لحيته أو شاربه ويؤدّب فاعل ذلك^(٢).

المذهب الشافعي:

لم أجد حكم حلق اللحية في كتاب الأم للشافعي، نعم أورد في أحكام الوضوء الحديث النبوي: «احفوا الشوارب وأعفوا اللحي» من دون الإشارة إلى أنه محمول على الندب أو أنه يأخذ بما هو ظاهره من الوجوب^(٣).

ولكن نقل ابن الرفعة (ت ٧١٠) أن الشافعي نصّ في الأم على التحريم^(٤)، ولعلّ منشأ هذا هو اختلاف نسخ كتاب الأم، كما لوحظ مثله في بعض الموارد الأخرى أيضاً^(٥).

ومهما يكن فقد نصّ على تحريم حلق اللحية عدد من فقهاء الشافعية منهم القفال الشاشي (ت حدود ٤٠٠) والحلي (ت ٤٠٣) وابن الرفعة (ت ٧١٠) والأزرعي (ت ٧٨٣) والزركشي (ت ٧٩٤) والكركي

(١) مواهب الجليل ج ١ ص ٣١٣.

(٢) حاشية الدسوقي ج ١ ص ٩٠.

يجدر الإشارة إلى أن بعض الشافعية نسبوا إلى القاضي عياض المالكي (ت ٥٤٤) كراهة حلق اللحية وقضها وتحذيفها، وأول من نسب إليه ذلك هو النووي في شرح صحيح مسلم ج ٣ ص ١٥١ وتبعه الحافظ العراقي في طرح التثريب ج ١ ص ٨٣ وابن حجر في فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٦ ولكن لم أجد هذه النسبة في مصادر المالكية فلاحظ.

(٣) الأم ج ٣ ص ٣٦.

(٤) لاحظ إعانة الطالبين ج ٢ ص ٣٤٠.

(٥) لاحظ حول التكفير في الصلاة ص ٣٥ الهامش.

(ت٨٥٣) والملياري (ت٩٨٧)^(١).

ولكن نقل البكري (ت١٣١٠) أن المعتمد عند الغزالي وشيخ الإسلام وابن حجر والرملي والخطيب وغيرهم الكراهة، وقال: وعبارة ابن حجر في التحفة هكذا: فرع: ذكروا هنا في اللحية ونحوها خصالاً مكروهة منها نتفها وحلقها وكذا الحاجبان، ولا ينافيه قول الحلبي: لا يحلّ ذلك، لإمكان حمله على أن المراد نفي الحلّ المستوي الطرفين، والنصّ على ما يوافقه إن كان بلفظ (لا يحلّ) يحمل على ذلك، أو (يحرم) كان خلاف المعتمد^(٢).

ولكن اعترضه ابن الرفعة في حاشية الكافية بما سبق من روايته النصّ عن الشافعي في الأمّ على تحريمه^(٣).

ويمكن أن يضاف إلى ذلك: بأنه كما يمكن تأويل (لا يحلّ) بما لا ينافي الكراهة التنزيهية كذلك يمكن أن تحمل الكراهة في كلمات بعض متقدمي الشافعية على الكراهة التحريمية، بل لعلّ هذا أولى.

قال ابن قيم الجوزية: قد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب تورّع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وإطلاقهم لفظ الكراهة، فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفّت مؤنثه عليهم فحمله بعضهم على التنزيه وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جداً من تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة.

وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورّع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان.

(١) لاحظ إعانة الطالبين ج٢ ص٣٤٠، وفيض القدير ج١ ص١٩٨ وفتح المعين ج٢ ص٣٨٦.

(٢) إعانة الطالبين ج٢ ص٣٤٠.

(٣) المصدر نفسه.

وقد نصّ محمد بن الحسن أن كل مكروه فهو حرام إلا أنه لما لم يجد فيه نصّاً قاطعاً لم يُطلق عليه لفظ الحرام^(١)، وروى محمد أيضاً عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه إلى الحرام أقرب، وقد قال في الجامع الكبير: يُكره الشرب في آنية الذهب والفضة للرجال والنساء، ومراده التحريم.

وأما أصحاب مالك فالمكروه عندهم مرتبة بين الحرام والمباح ولا يطلقون عليه اسم الجواز ويقولون إنّ أكل كل ذي ناب من السباع مكروه غير مباح.

وقال الشافعي في اللعب بالشطرنج أنه لهو شبه الباطل أكرهه ولا يتبيّن لي تحريمه، فقد نصّ على كراهته وتوقّف في تحريمه، فلا يجوز أن يُنسب إليه وإلى مذهبه أن اللعب بها جائز.

ومن هذا أيضاً أنه نصّ على كراهة تزوج الرجل بنته من ماء الزنا، ولم يقل قطّ أنه مباح ولا جائز، والذي يليق بجلالته وإمامته ومنصبه الذي أجلّه الله به من الدين أن هذه الكراهة منه على وجه التحريم وأطلق لفظ الكراهة لأن الحرام يكرهه الله ورسوله.

فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرين اصطالحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرّم وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث فغلط في ذلك^(٢). انتهى كلامه بتصرّف.

(١) في كتاب الأم ج ٧ ص ٣٢٠: قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي: هذا حلال من الله، أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام إلا ما كان في كتاب الله عزّ وجلّ بيّناً بلا تفسير، وحكي عن إبراهيم النخعي أنه حدّث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه قالوا: هذا مكروه وهذا لا بأس به، فيما أن نقول: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا.

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ٤١ - ٤٥.

فالنتيجة أنه لم يظهر أن المعتمد عند الإمام الشافعي هو كراهة حلق اللحية، وأما ذهاب بعض فقهاء الشافعية إلى الكراهة فهو لا يقوم حجة على من يقلد الشافعي، مضافاً إلى أن جمعاً آخرين من فقهاء هذا المذهب ذهبوا إلى تحريم الحلق كما سبق.

المذهب الحنبلي:

قال شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت ٧٦٢): وإعفاء اللحية فرض^(١).

وقال ابن مفلح الحنبلي (ت ٨٨٤): ويحرم حلقها - أي اللحية - ذكره الشيخ تقي الدين، ولا يُكره أخذ ما زاد على القبضة^(٢).

ونظير ذلك ما ذكره مرعي بن يوسف وابن ضويان والبهوتي وهم من علماء الحنابلة^(٣)، وأضاف الأخير أنه لا يصح الاستيجار لحلق اللحية^(٤).

المذهب الظاهري:

نص ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦) على أن إعفاء اللحية فرض^(٥).

مواقف المحدثين من علماء الجمهور وكتّابهم:

بعد أن فُتن المسلمون في القرن الأخير بالتشبه بالغربيين في الزي والصورة، وكما قال الشنقيطي: عمّت البلوى بحلق اللحية في البلاد الشرقية حتى أن كثيراً من أهل الديانة قلّد فيه غيره خوفاً من ضحك العامة منه لاعتيادهم حلقها في عرفهم^(٦)، حاول عدد من علماء الجمهور وكتّابهم

(١) الفروع ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المبدع ج ١ ص ١٠٥.

(٣) دليل الطالب ج ١ ص ٨، منار السبيل ج ١ ص ٣٠، كشف القناع ج ١ ص ٧٥.

(٤) كشف القناع ج ٤ ص ١٤.

(٥) المحلّى ج ٢ ص ٢١٨.

(٦) يسألونك في الدين والحياة ج ٢ ص ٢٥.

تخريج بعض الوجوه لحلية حلق اللحية، ومن هؤلاء محمد حبيب الله الشنقيطي ومحمد رشيد رضا صاحب المنار، ومحمود شلتوت ومحمد عبد الله السمّان ويوسف القرضاوي وصالح الورداني، وفيما يلي استعراض لبعض ما قالوه في هذا المجال:

١ - قال الشنقيطي: بحثت غاية البحث عن أصل أُخرج عليه جواز حلق اللحية حتى يكون لبعض الأفاضل مندوحة عن ارتكاب المحرّم بالاتفاق، فأجريت على القاعدة الأصولية، وهي أن صيغة (افعل) في قول الأكثرين للوجوب وقيل: للندب وقيل: بالتفصيل، فإن كانت من الله تعالى في القرآن فهي للوجوب وإن كانت من النبي ﷺ كما في الحديث هنا على الروایتين وهما رواية: «وقرأوا اللحي» ورواية: «اعفوا اللحي» فهي للندب.. وهذا القول الذي ينبغي حمل العامة عليه^(١).

(أقول): القول بدلالة صيغة الأمر على الندب إما مطلقاً أو في كلام النبي ﷺ قول ضعيف رده المحققون^(٢)، ولا يلتزم أصحابه بما هو لازم من عدم وجوب الكثير من الواجبات التي ينحصر الدليل على وجوبها فيما ورد من النبي ﷺ من الأمر بها.

٢ - قال محمد رشيد رضا: إن إعفاء اللحية ورد في عداد سنن الفطرة كما في حديث عائشة وأبي هريرة، وسُنن الفطرة هي أمور الخلقة المتعلقة بحسن المنظر والنظافة والصحة والتجمل، فليست هي من المسائل الدينية التي يُعبد الله بها فعلاً أو تركاً^(٣).

وقال محمود شلتوت: إن الخصال المعدودة من سنن الفطرة قد أخذت عند كثير من الفقهاء الباحثين عن أحكام الشريعة حكم السُنّة أو الاستحباب وأخذت حكم الكراهة، وإعفاء اللحية واحدة من هذه

(١) المصدر نفسه.

(٢) لاحظ الفصول في الأصول ج ٢ ص ٨٣.

(٣) فتاوى محمد رشيد رضا ج ٤ ص ١٥٠٩.

الخصال، لا يعدو حكمه حكمها وهي السُّنَّة والاستحباب^(١).

وقال محمد عبد الله السَّمَان: إن الأمر بإعفائها - أي اللحية - لم يكن إلا من قبيل الندب وشأنها شأن كل المظاهر الشكلية التي لا يهتم بها الإسلام ولا يفرضها على أتباعه، بل يتركها لأذواقهم وما تتطلبه بيئاتهم وعصورهم^(٢).

(أقول): ذكر النووي أنه ذهب أكثر العلماء إلى أن الفطرة هي السنَّة، والخصال المعدودة منها ما هو واجب عند بعض العلماء ولا يمتنع قرن الواجب بغيره.

وردّ عليه ابن نجيم بأن الفطرة إذا فُسِّرت بالسنَّة يقتضي أن جميع المعدود من السنَّة، فإنه إذا قيل: جاء عشر من الرجال لا يجوز أن يكون فيهم من ليس منهم، فالأولى في الفطرة تفسيرها بالدين كما قاله المحقّق كمال^(٣).

والصحيح أن المراد بالفطرة الجبلة والطبع التي خلق الله الإنسان عليها، فلو تُرك لا ستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها، وإنما يعدل عنها من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد - كما قال بعض اللغويين^(٤) - فمعنى قوله ﷺ: (عشر من الفطرة) أن القيام بهذه الأمور من مقتضيات الجبلة التي خلُق الإنسان عليها، فلا دلالة فيه على كونها من المستحبات ليعارض ما دلّ على وجوب بعضها، كما أنه ليس معناه أنها من الدين ليلتزم في جميعها بالوجوب أو الاستحباب، وليس فيه أيضاً دلالة على عدم تعلّق الوجوب أو الاستحباب بالمذكورات - كما رامه محمد رشيد رضا - بل لا مانع من أن يكون بعض ما هو من الفطرة واجباً أو مستحباً، وبالفعل

(١) الفتاوى ص ٢٢٧.

(٢) الإسلام المصنّف ص ٧٢.

(٣) لاحظ البحر الرائق ج ١ ص ٨٩.

(٤) لسان العرب ج ٥ ص ٥٨.

ثبت استحباب البعض كالسواك ووجوب بعض آخر كالختان للذكور فإنه واجب عند الفقهاء عامة إلا من شذ.

والحال أنه لا دلالة في عدّ إعفاء اللحية من الفطرة على عدم وجوبه فلا يُعارض بذلك ما ظاهره الوجوب.

وأما قول السمان بأن المظاهر الشكلية لا يهتمّ بها الإسلام ولا يفرضها على أتباعه بل يتركها لأذواقهم وما تتطلبه بيناتهم وعصورهم فمردود بأنه لم تثبت هذه الكلية بل ثبت عكسها، ومن ذلك تحريم اللباس الحرير والتزيين بالذهب على الرجال وتحريم تشبه أحد الجنسين بالجنس الآخر في الزي والشكل كما هو محقق في محلّه.

٣ - قال محمد رشيد رضا أنه قد ورد الأمر بإعفاء اللحية معللاً بمخالفة المشركين والمجوس، وقد كان النبي ﷺ في أول الإسلام يحب مخالفة المشركين وموافقة أهل الكتاب، ثم صار بعد الهجرة يأمر بمخالفة أهل الكتاب حتى في الأمور الاجتماعية والعادية، لأن المسلمين كانوا في صدر الإسلام مع المشركين في مكّة فكان يحب أن يمتازوا عنهم، وكانوا بعد الهجرة مخالطين لأهل الكتاب فكان يحب أن يمتازوا عنهم، مثال ذلك أمره بصبغ الشيب كما في حديث ابن عباس: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالقوهم».

فما ذكر لمخالفة أهل الملل إنما هو لأجل أن يكون للمسلمين مشخّصات وعادات حسنة خاصة بهم من حيث هم أمة جديدة جعل دينها إماماً وقدوة لسائر أهل الملل في إصلاح أمور الدين والدنيا وقد كان الفساد الديني والاجتماعي عاماً في جميع الأمم بإجماع المؤرخين^(١).

وقال محمود شلتوت: وجاء في أحاديث خاصة باللحية الأمر بالإعفاء والتوفير وعلّت ذلك بمخالفة المجوس والمشركين، ومن هنا فقد

(١) فتاوى محمد رشيد رضا ج ٤ ص ١٥١٠ - ١٥١١.

أخذ بعض العلماء أن حلق اللحية حرام أو منكر.

والذي نعرفه في كثير مما ورد عن الرسول ﷺ في مثل هذه الخصال أن الأمر كما يكون للوجوب يكون لمجرد الإرشاد إلى ما هو الأفضل وأن مشابهة المخالفين في الدين إنما تحرم فيما يُقصد به التشبه في خصائصهم الدينية، أما مجرد المشابهة فيما تجري به العادات والأعراف العامة فإنه لا بأس بها ولا كراهة فيها ولا حُرمة^(١).

وقال الشيخ عطية صقر في تقريب وجهة نظر القائلين بجواز الحلق: إن إعفاء اللحية جاء فيه نصّ خاص يخرج من النذب إلى الوجوب وهو مخالفة المشركين فدلّ على الوجوب، لكن ردّ عليهم القائلون بالنذب بأنه لو كانت كل مخالفة للمشركين محتمة لتحتّم صبغ الشعر الذي ورد فيه حديث رواه الجماعة: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالقوهم» مع إجماع السلف على عدم وجوب صبغ الشعر. . ومن هنا يبقى الأمر بإعفاء اللحية على النذب لا الوجوب، وعززوا رأيهم بما جاء في كتاب نهج البلاغة - وهو كتاب له منزلته عند الشيعة - سئل علي رضي الله عنه عن قول النبي: «غَيِّروا الشيب ولا تشبِّهوا باليهود» قال: «إنما قال النبي ﷺ ذلك والدين قلّ، فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما يختار»^(٢).

وقال الشيخ يوسف القرضاوي: إن في حلق اللحية ثلاثة أقوال: قول بالتحريم. . وقول بالكراهة. . وقول بالإباحة. . ولعلّ أوسطها أقربها وأعدلها وهو القول بالكراهة، فإن الأمر لا يدلّ على الوجوب جزماً وإن غلّ بمخالفة الكفّار، وأقرب مثل على ذلك هو الأمر بصبغ الشيب مخالفة لليهود والنصارى، فإن بعض الصحابة لم يصبغوا فدلّ على أن الأمر للاستحباب^(٣).

(١) الفتاوى ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله؟ ص ٢٠١.

(٣) الحلال والحرام في الإسلام ص ٩٣.

(أقول): يُلاحظ أن بعض هؤلاء أراد أن يجعل من الأمر بمخالفة المشركين والمجوس عقيب الأمر بالإعفاء قرينة على كونه مسوقاً لمجرد الإرشاد إلى ما يميّز به المسلمون عن الكفار، في حين رأى بعض آخر أن الأمر بمخالفة المشركين والنهي عن التشبه بالمجوس قرينة على إرادة الوجوب من الأمر بالإعفاء، فناقش فيه البعض بأنه إنما تحرم مشابهة الكفار فيما يُقصد به التشبه في خصائصهم الدينية لا مطلقاً، واستشهد بعضهم على عدم حرمة التشبه مطلقاً بما ورد من الأمر بتغيير الشيب خلافاً للكفار مع عدم وجوبه بالسيرة والإجماع.

ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى أن الأمر بإعفاء اللحية ظاهر في حد ذاته في الوجوب، وليس من جهة تعقبه بالأمر بمخالفة المشركين أو النهي عن التشبه بالمجوس، كما لا قرينة في التعقيب بهما على كون الأمر لغير الوجوب فلاحظ.

٤ - قال صالح الورداني: إن الفقهاء اعتبروا قول الرسول: «وقرّوا اللحي» و«اعفوا اللحي» أمراً والأمر واجب امتثاله ومخالفته يعني الوقوع في الحرمة وبالتالي دخلت اللحية دائرة التشريع وحمل الرسول أمر تبليغ حكمها للأمة.

وإذا كان الرسول قد بلغ الأمة أمر اللحية عن طريق الوحي فأين هي الإشارات القرآنية التي تدعم هذا الأمر، وما دامت لا توجد نصوص قرآنية تدعم أمر اللحية فإن هذا يعني أن أمرها من إضافات الرسول، وإذا كان الفقهاء قد باركوا هذا الأمر فإن هذا يعني أيضاً أنهم قد أدخلوا الرسول دائرة التشريع، فإن قرّوا بغير ذلك فمعنى هذا أن مسألة اللحية لا صلة لها بحدود الشرع وهي لا تخرج عن كونها عادة وليست عبادة، وعادة إطلاق اللحي كانت شائعة في الجاهلية عند العرب وكل ما فعله الرسول هو أنه قرّ هذه العادة.

ولم يكتف الورداني بما تقدّم، بل اتهم الرواة باختلاق الروايات

الدالة على حرمة حلق اللحية واتهم الفقهاء بمباركة هذا الاختلاق قائلاً: لقد تجاوز الرواة الحدود في نسبة التحريم للرسول حتى في السلوكيات والعادات والأعراف التي يكون نسبة التحريم إليها مصادماً للفطرة والعقل، فهم قد نسبوا إلى الرسول تحريم حلق اللحية. . . واخترعوا لها الروايات لشغل الأمة بالشكليات وإبعادها عن الاهتمام بجوهر الدين حتى يفسحوا الطريق أمام الحكام، ثم جاء الفقهاء فاشتقوا لها الأحكام وضخموها لأن مثل تلك الأمور كانت شغلهم الشاغل في ظل واقع عُزل فيه الإسلام عن دوره وجوهره^(١).

(أقول): هذا الكلام يتضمّن أموراً خطيرة تمسّ أسس الفقه الإسلامي:

أولها: أنه لا يثبت حكم شرعي إلا إذا كان إليه إشارة قرآنية! وهذا يعني التخلّي عن عشرات الأحكام الفقهية المسلّمة عند جميع المسلمين لأنه لا توجد في الكتاب المجيد إشارات إليها، وكأنه لم يثبت أن سنّة المصطفى ﷺ - إلى جنب القرآن الكريم - مصدر أساس للتشريع الإسلامي.

ثانيها: إن ورود التحريم فيما يتعلّق بالسلوكيات والعادات والأعراف مصادم للفطرة والعقل!، ولا يُفهم لماذا لا يقبل العقل والفطرة ورود حكم شرعي في هذه المجالات؟! وكيف يوجّه إذا ورود عشرات الأحكام الإسلامية في الكتاب والسنّة فيما يخصّ المأكل والمشرب والملبس وجميع ما يدخل في نطاق السلوكيات والأعراف والعادات؟

ثالثها: اتهام الرواة بوضع الروايات الدالة على التحريم فيما سمّاه بـ (الشكليات) لغرض إبعاد الأمة عن جوهر الدين، وهذا يهدم أساس الاعتماد على الروايات بصورة عامة، فإن رواة الأحكام الخاصة بـ (الشكليات) هم أنفسهم رواة ما يتعلّق من السنّة النبوية بما سمّاه بـ (جوهر الدين) فكيف يُكذّبون في تلك ويُصدّقون في هذا!؟

(١) دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين ص ١٦٤ - ١٦٢ بتصرف.

أدلة تحريم حلق اللحية:

إن عمدة ما يمكن الاستدلال به على حرمة حلق اللحية وجوه:

الوجه الأول: قوله ﷺ: «حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَاغْفُوا اللَّحْيَ»

استدلَّ غير واحدٍ من فقهاء الفريقين بهذا الحديث النبوي على لزوم إبقاء اللحية وعدم حلقها، ولكن نوقش الاستدلال به من عدّة جهات:

(الجهة الأولى)

ضعف سنده، فإنه لم يرد بطريقٍ مُعتبرٍ يُعتمد عليه.

ويمكن الجواب عن ذلك بملاحظة طرقة في مصادر الفريقين:

مصادر الحديث من طرق الإمامية:

ورد الحديث المذكور تارة مسنداً وأخرى مرسلأً في اثنين من كتب الشيخ الصدوق قدس سره:

أ - فقد روى في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب عن محمد بن جعفر الأسدي عن موسى بن عمران النخعي عن الحسين بن يزيد عن علي بن غراب قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَاغْفُوا اللَّحْيَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ»^(١).

ب - ورواه في الفقيه مرسلأً بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَاغْفُوا اللَّحْيَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ».

وأضاف إليه مرسلأً آخر وهو: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمَجُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ وَوَقَرُوا شَوَارِبَهُمْ، وَإِنَّمَا نَحْنُ نَجَزُّ الشَّوَارِبَ وَنَعْفِي اللَّحْيَ وَهِيَ الْفِطْرَةُ»^(٢).

(١) معاني الأخبار ص ٢٩١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٧٦.

ويمكن الاعتماد على سند الرواية الأولى وفق بعض المسالك الرجالية وكما يلي:

١ - الحسين بن إبراهيم بن أحمد شيخ الصدوق وإن لم يوثق في كتب الرجال ولا في غيرها، ولكن قد أكثر الصدوق الترضي عنه في موارد ذكره في كتبه^(١)، والترضي - كما اختاره جمع من المحققين - من التعابير التي يُقصد بها التجليل والثناء لا مجرد الدعاء، فهو يدل على درجة معتد بها من المدح يُكتفى بها في اعتبار الرواية^(٢).

٢ - محمد بن جعفر الأسدي هو محمد بن جعفر بن محمد بن عون أبو الحسين الكوفي ساكن الري، قال النجاشي: كان ثقة صحيح الحديث إلا أنه روى عن الضعفاء^(٣)، وعده الشيخ في كتاب الغيبة من السفراء المحمودين الثقات^(٤).

٣ - موسى بن عمران النخعي لم يوثق في كتب الرجال، إلا أنه وقع في أسانيد كل من كامل الزيارات وتفسير القمي^(٥)، فمن يرى وثاقة رجال أحد الكتابين لا يחדش في السند من جهته، ولكن المحقق في محلّه خلافه^(٦).

٤ - الحسين بن يزيد هو النوفلي ولم يوثق أيضاً في كتب الرجال، ولكنه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمي^(٧)، بالإضافة إلى أنه قد يقرب الاعتماد على حديثه من جهة كونه راوية السكوني الذي قيل في حقه

(١) لاحظ عيون أخبار الرضا ج ١ ص ٢٣١، الأمالي ص ٥٢٠، التوحيد ص ٩٥.

(٢) لاحظ حول وسائل الإنجاب الصناعية ص ٤٤٧.

(٣) رجال النجاشي ص ٣٧٣.

(٤) كتاب الغيبة ص ٢٥٧.

(٥) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ٧٣ - ٧٤.

(٦) لاحظ حول وسائل الإنجاب الصناعية الملحق الحادي عشر ص ٦٥١ وما بعدها.

(٧) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٦ ص ١١٥.

أن الطائفة عملت برواياته، فيُعلم أنهم اعتمدوا أحاديث النوفلي عنه، ولكن هذا التقريب ضعيف كما أوضحته في محلّ آخر^(١).

٥ - علي بن غرّاب، قد يُقال أنه مجهول سواء أُريد به (علي بن عبد العزيز الفزاري) الذي قال الشيخ في الفهرست أنه هو علي بن غرّاب^(٢)، أو أُريد به (علي بن أبي مغيرة الأزدي) الذي ذكر الصدوق في المشيخة أنه هو علي بن غرّاب^(٣)، فإن أياً منهما لم يوثق في كتب الرجال^(٤).

ولكن لا يبعد أن يُقال أن (علي بن غرّاب) رجل واحد، وأنه معتمدٌ عليه، وقد أوضحت هذا في الملحق السابع للبحث فليراجع^(٥).

فالنتيجة: إن العائق الأساس أمام الاعتماد على سند رواية ابن غرّاب المبحوث عنها هو اشتماله على النوفلي وموسى بن عمران لعدم ثبوت وثاقتهما على التحقيق وإن لم يُذكرا بقدرح أيضاً.

هذا حال الرواية المسندة المذكورة في معاني الأخبار.

وأما المرسلّة المذكورة في الفقيه فربّما يتوهم أنها عين تلك الرواية المسندة ومرويةً بطريقها فلا يبقى مجال للبحث عنها مستقلاً.

ولكن هذا غير تام، للاختلاف بينهما متناً حيث ورد في المرسلّة النهي عن التشبه باليهود في حين أن المذكور في المسندة النهي عن التشبه بالمجوس.

مضافاً إلى ما يلاحظه المتتبع لروايات الفقيه في موارد كثيرة من ورود الرواية فيها مرويةً بسندٍ مذكور في المشيخة في حين أنها توجد بسندٍ

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية الملحق الثاني عشر ص ٦٥٦.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٢٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٤ المشيخة ص ١٢٨.

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٢ ص ٨٠ - ٨١.

(٥) لاحظ ص ٤٣٠.

مختلف عنه في سائر كتب الصدوق^(١)، فلا سبيل إلى الجزم بأن المروري مُرسلاً في الفقيه هو المروري مسنداً في غيره، بل يجوز أن يكون له طريق آخر.

هذا وقد ذهب جمع من الأعلام الماضين قدس الله أسرارهم إلى حجّية مراسيل الصدوق في الفقيه إما مطلقاً أو في خصوص ما تكون بصيغة المرسلة المبحوث عنها في نسبة مضمونها إلى المعصوم عليه السلام بصورة جزمية. ولكن الصحيح عدم تمامية الدليل على ذلك كما أوضحته في الملحق السادس لهذه الدراسة^(٢).

وعلى ذلك فلا وجه لاعتبار المرسلة المذكورة واعتمادها دليلاً في محل البحث، نعم لا بأس بها شاهداً ومؤيداً لرواية ابن غراب. ثم أنه قد وردت هذه المرسلة في عدد من كتب المتأخرين كالتذكرة والمنتهى للعلامة والجامع للشرائع ليحيى بن سعيد والذكرى للشهيد الأول وعوالي اللثالي لابن أبي الجمهور الأحسائي وغيرها^(٣)، ولكن الظاهر أنهم اعتمدوا في إيرادها على كتاب الفقيه وليس لهم مصدر آخر غيره. هذا فيما يتعلّق بنقل الحديث النبوي المذكور من طرق الإمامية.

مصادر الحديث من طرق الجمهور:

ورد هذا الحديث: «حفوا الشوارب وأعفوا اللحى» أو ما يقربه لفظاً أو مضموناً في كثير من مصادر الجمهور وبطرق شتى، وفيما يلي إيعاز إلى ما تيسر لي الاطلاع عليه منها:

(١) من نماذج ذلك خبر زرارة الذي رواه بإسناده الصحيح إليه في (من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٣٥) ورواه في (علل الشرائع ص ١٧) بسند ضعيف فتأمل.

(٢) لاحظ ص ٤٢٠.

(٣) لاحظ تذكرة الفقهاء ج ٢ ص ٢٥٣، منتهى المطلب ج ١ ص ٣١٩، الجامع للشرائع ص ٣٠، ذكرى الشيعة ج ١ ص ١٥٩، عوالي اللثالي ج ١ ص ١٣٥.

١ - روى عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «إنهكوا الشوارب وأعفوا اللحي»، وفي لفظ آخر: «خالقوا المشركين وقرؤا اللحي وأحفوا الشوارب»^(١).

٢ - روت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «إعفوا اللحي واحفوا الشوارب»^(٢).

٣ - روى جابر قال: كنا نؤمر أن نوفي السبيل ونأخذ من الشوارب»^(٣).

٤ - روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «قصوا الشوارب واعفوا اللحي»^(٤).

٥ - روى أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ أمر بإحفاء الشارب وإعفاء اللحي»^(٥).

٦ - روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحي وخالقوا المجوس»^(٦).

(١) ورد باللفظين في صحيح البخاري ج ٧ ص ٥٦، وقريب منهما ما ورد في مصادر أخرى منها صحيح مسلم ج ١ ص ١٥٣ وسنن أبي داود ج ٢ ص ٢٨٩ وسنن الترمذي ج ٤ ص ١٨٧ وموطأ مالك ص ٩٤٧ وسنن النسائي ج ١ ص ١٦ وج ٨ ص ١٢٩ و١٨٢ ومسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ١٦ و٥٢ و١٥٦ والمصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ١١٠ وغير ذلك.

(٢) الجرح والتعديل ج ١٣ ص ٢١٨.

(٣) المصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ١١٠، ويمكن أن يُقال أن هذا النص لا ينتهي إلى النبي ﷺ فلا مجال للاستشهاد به لاحظ (حول التكفير في الصلاة) ص ٥١٥.

(٤) مجمع الزوائد ج ٤ ص ٩١ وج ٥ ص ١٦٩ وقريب منه ما في المعجم الكبير ج ١١ ص ٢٢١.

(٥) مسند الربيع ج ١ ص ٢٧٦.

(٦) صحيح مسلم ج ١ ص ١٥٣.

وفي لفظ آخر: اعفوا اللحى وخذوا الشوارب وغيروا شيبكم ولا تشبهوا باليهود والنصارى^(١).

وفي لفظ ثالث: «إن أهل الشرك يعفون شواربهم ويحفون لحاهم فخالقوهم فاعفوا اللحى وحقوا الشوارب»^(٢).

وفي لفظ رابع: «إن المجوس تعفي شواربها وتحفي لحاها فخالقوهم: خذوا شواربكم واعفوا لحاكم»^(٣).

٧ - روى أبو أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: «قصوا سبالكم»^(٤) ووفروا عثانينكم وخالقوا أهل الكتاب»^(٥).

٨ - روى عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال: «إحفوا الشوارب واعفوا اللحى»^(٦).

٩ - روى أنس أن النبي ﷺ قال: «خالقوا المجوس جزوا الشوارب واوفوا اللحى»^(٧).

وفي لفظ آخر: «إحفوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود»^(٨).

(١) مسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ٣٥٦.

(٢) مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٦.

(٣) صحيح ابن حبان ج ٤ ص ٢٣، وقريب من الألفاظ المذكورة ما في مسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ٢٢٩ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٨٧ وفي مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٨.

(٤) السبال في هذا النص بمعنى الشوارب، وقد تُطلق على اللحى وهي بهذا المعنى في النص الثالث المتقدم بقرينة المقابلة مع الشوارب.

(٥) مجمع الزوائد ج ٨ ص ٢٣٧، وقد ورد بدون الذيل (وخالقوا أهل الكتاب) في مسند أحمد بن حنبل ج ٥ ص ٦٥، والمعجم الكبير ج ٨ ص ٢٣٧.

(٦) مجمع الزوائد ج ٨ ص ٣٩.

(٧) مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٦.

(٨) البيان والتعريف ج ١ ص ٣٧.

١٠ - روى عبد الله بن عقبة قال: جاء رجل من المجوس إلى رسول الله ﷺ وحلق لحيته وأطال شاربه فقال له ﷺ: «ما هذا؟» قال: هذا في ديننا، قال: «في ديننا أن نجزّ الشارب وأن نعفي اللحية»^(١).

وروي نحوه عن ابن عباس قال: قدم على رسول الله ﷺ وفد من العجم قد حلقوا لحاهم وتركوا شواربهم فقال رسول الله ﷺ: «خالفوا عليهم فحقوقوا الشوارب واعفوا اللحي»^(٢).

وروي عن عبد الله بن شداد قال: كتب كسرى إلى باذام: إني نُبئت أن رجلاً يقول شيئاً لا أدري ما هو فأرسل إليه فليقعده في بيته ولا يكن من الناس في شيء وإلا فليواعدني موعداً ألقاه به، قال: فأرسل باذام إلى رسول الله ﷺ رجلين حالقي لحاهما مرسلي شواربهما فقال رسول الله ﷺ: «ما يحملكما على هذا؟» قال: فقلا له: يأمرنا الذي يزعمون أنه ربهم، قال فقال رسول الله ﷺ: «لكننا نخالف سنتكم نجزّ هذا ونرسل هذا»^(٣).

وروي عن يحيى بن أبي كثير قال: أتى رجل من العجم المسجد وقد وفرّ شاربه وجزّ لحيته فقال له رسول الله ﷺ: «ما حملك على هذا؟» قال: إن الله أمرنا بهذا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله أمرني أن أوفر لحيتي وأحفي شاربتي»^(٤).

وروى أبو هريرة أنه دخل على رسول الله ﷺ مجوسي قد حلق لحيته وأعفى شاربه فقال رسول الله ﷺ: «ويحك من أمرك بهذا؟» قال: أمرني به كسرى، قال: «لكن أمرني ربي عزّ وجل أن أعفي لحيتي وأن أحفي شاربتي»^(٥).

وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه كتب كسرى إلى

(١) المصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ١١٠.

(٢) البيان والتعريف ج ١ ص ٢٠٨، ذيل تاريخ بغداد ج ٢ ص ٦١.

(٣) المصنف لابن أبي شيبة ج ٨ ص ٤٥٩.

(٤) بغية الباحث ص ١٧٨.

(٥) اللمع في أسباب ورود الحديث ص ٧٩.

بإذن وهو على اليمن أن ابعث إلى الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جليدين فليأتياني به، فبعث بإذن قهرمانه وهو بابويه . . وبعث معه رجلاً وقد حلقا لحاهما وأعفيا شواربهما، فكره عليه السلام النظر إليهما ثم أقبل عليهما فقال: «ويلكما من أمركما بهذا؟» قالوا: أمرنا بهذا ربنا - يعنيان كسرى - فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لكن ربي قد أمرني بإعفاء لحيّتي وقصّ شاربي»^(١).

هذا ما عثرت عليه من رواية الحديث المذكور أو ما يوافقه في المضمون في مصادر الجمهور، وبضمّها إلى ما روي من طرق الإمامية ينبغي الاطمئنان بصدور المضمون المذكور عنه عليه السلام، ولا مجال للمناقشة في الاعتماد على هذا الحديث بضعف الإسناد - كما ورد في كلمات جمع منهم السيد الأستاذ قدس سره^(٢) - فإنه وإن لم يتمّ سنداً بأيّ من طرقه، ولكن بعد ملاحظة كثرتها وتعاضدها يحصل الوثوق بصدوره.

قال الفاضل الشعراني قدس سره: الحق أنه لا ينبغي التردد في صدور ما روي في ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله من جهة الإسناد، لاتفاق الرواية من العامة والخاصة على نقله وشهرته بينهم وقيام القرائن عليه، وليس مثل هذه الواقعة - أي واقعة لقائه عليه السلام بممثل كسرى - مما يخفى على الناس أو يُحتمل اختراع أو هام الرواية له وهي مما لم يختلف فيها أهل السيرة والمؤرخون^(٣).

(الجهة الثانية)

إن ما اشتمل عليه الحديث النبوي المذكور هو الأمر بإعفاء اللحية، ومن المؤكد أن الإعفاء ليس واجباً، فلا بدّ من أن يُحمل على الاستحباب.

(١) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ ونظيره مذكور في مصادر تاريخية أخرى

كالسيرة الحلبية ج ٣ ص ٢٩٢.

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٥٩.

(٣) شرح أصول الكافي ج ٦ ص ٢٨٥ (التعليق) بتصرف.

قال السيد الأستاذ قدس سره: (إن عفو اللحية عبارة عن إرسالها وعدم وجوبه واضح وإلا حرم الأخذ منها ولو بمقدار لا يضر بصدق بقاء اللحية، فلا بدّ من حملها على الاستحباب، ويتعيّن مقدار الإرسال بما تنصّ به الأخبار)^(١).

أقول: اختلف فقهاء الفريقين في المقصود بـ (الإعفاء):

فمن فقهاء الجمهور من فسره بترك اللحية على حالها بلا قصّ شيء منها، قال النووي: (إعفاء اللحية معناه لا يقصّ منها شيئاً)^(٢)، وقال الخطابي: الإعفاء بالمدّ هو توفيرها وتركها بلا قصّ^(٣)، وقال الشوكاني: («إعفوا» معناه تركها على حالها)^(٤) وقال الغزالي: اختلف السلف فيما طال من اللحية فليل: لا بأس أن يقبض عليها ويقصّ ما تحت القبضة، فعله ابن عمر ثم جماعة من التابعين واستحسنه الشعبي وابن سيرين وكرهه الحسن وقتادة وقالوا: يتركها عافية لقوله ﷺ: «إعفوا اللحي»، وعقّب عليه الغزالي بقوله: والأمر في هذا قريب إذا لم ينته إلى تقصيصها لأن الطول المفطر قد يشوّه الخلقة^(٥).

وفي فقهاء الجمهور من فسّر الإعفاء بوجه آخر، قال ابن نجيم: ما في الصحيحين عن ابن عمر: (إعفوا اللحي) محمول على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلّها كما هو فعل مجوس الأعاجم^(٦)، وقال الباجي: يُحتمل عندي أن يريد إعفاءها من الإحفاء لأن كثرتها أيضا ليس بمأمورٍ بها^(٧).

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٨.

(٢) رياض الصالحين ص ٥٠٠.

(٣) المجموع في شرح المهذب ج ١ ص ٢٩٠.

(٤) نيل الأوطار ج ١ ص ١٣٨.

(٥) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٠٦.

(٦) البحر الرائق ج ٢ ص ٤٩٠.

(٧) تنوير الحوالك ص ٦٨٢، وفيه: (ليس بمأمور بتركه) والظاهر أنه من غلط النسخة.

وفسّر بعض فقهاء الإمامية (الإعفاء) بالتطويل، وهذا هو الذي يظهر من العلامة المجلسي الأول والسيد الأستاذ قدس سرهما^(١).

وربما يُفسّر بما يقابل الاستئصال والإزالة، قال الفيض الكاشاني: أعفوا اللحي أي لا تستأصلوها بل اتركوا منها ووقروا. فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة^(٢).

وقال السيد الجزائري: المراد بالأمر بالإعفاء هو النهي عن الإحفاء، فالمراد التوسط فيها بين الاستئصال الذي كان يفعله بعض الأمم من النصراري وغيرهم والتوفير الذي يفعله اليهود والصابئة حيث لا يأخذون من لحاهم شيئاً^(٣).

هذا ما ذكره الفقهاء في تفسير الإعفاء.

وأما اللغويون فالمذكور في كلمات غير واحد منهم تفسيره بالإكثار وما يقرب منه:

قال أبو عبيد قاسم بن سلام: قال الكسائي: قوله: «تُعفى اللحي» يعني توفّر وتكثر، قال أبو عبيد: يقال منه: قد عفا الشعر وغيره إذا كثر^(٤). وقال ابن دريد: عفا شعره إذا كثر^(٥)، وقال النحاس: إعفوا اللحي: كَثَرُوا^(٦)، وقال ابن سيده: عفا النبت والشعر وغيره كثر وطال، وفي الحديث أنه أمر بإعفاء اللحية^(٧).

(١) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤١، مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٥٩.

(٢) الوافي ج ٤ ص ٩٩.

(٣) التحفة السنية ص ٩٩.

(٤) غريب الحديث لابن سلام ج ١ ص ١٤٧.

(٥) جمهرة اللغة ج ٣ ص ١٢٨.

(٦) معاني القرآن للنحاس ج ٣ ص ٥٧.

(٧) المحكم ج ٢ ص ٣٧٣.

وقال ابن منظور: في الحديث أنه ﷺ أمر بإعفاء اللحي هو أن يوقر شعرها ويكثر ولا يقص كالشوارب من عفا الشيء إذا كثر وزاد^(١).

وقال السيد الشريف المرتضى: عفا القوم يعفون إذا كثروا وعفا الشعر وغيره إذا كثر^(٢).

ولكن حكى ابن حجر عن ابن دقيق العيد أن تفسير الإعفاء بالتكثير إنما هو من إقامة السبب مقام المسبب، لأن حقيقة الإعفاء الترك، وترك التعرض للحية يستلزم تكثيرها^(٣).

ونظير ذلك ما ذكره ابن فارس قائلاً: (وقول القائل: «عفا: درس وعفا: كثر وهو من الأضداد» ليس بشيء، إنما المعنى ما ذكرناه، فإذا ترك ولم يُتَعَهَّد حتى خفي على مرّ الدهر فقد عفا، وإذا ترك فلم يُقَطَّع ولم يُجَزَّ - أي الشعر ونحوه - فقد عفا، والأصل فيه كلّه الترك كما ذكرناه^(٤)).

ويُلاحظ على ذلك بأن (عفا) وإن كان في الأصل بمعنى (ترك) إلّا أن الظاهر أنه استعمل لاحقاً بمعنى (كثر) في قولهم: (عفا النبات والشعر) بعناية أن ما ينمو من النبات والشعر إذا تُرك ولم يُقَصَّ يكثر ويطول، ولا يصحّ أن يكون المقصود بـ (عفا) بمعناه اللازم - كما في المثال - هو الترك فإنه يُفسد المعنى كما هو واضح.

وعلى ذلك فالإعفاء في قوله ﷺ: «إعفوا اللحي» ليس بمعنى: (اتركوا) ليقال أنه يقتضي بإطلاقه ترك التعرض للحية مهما طالت وإن بلغت السرة، بل هو بمعنى التوفير والتكثير غير المانع من الأخذ منها بما لا يُنافي كثرة الباقي منها^(٥).

(١) لسان العرب ج ١٥ ص ٧٥.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ج ٤ ص ٦٠.

(٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٧.

(٤) مقاييس اللغة ج ٤ ص ٥٨.

(٥) يجدر الإشارة إلى أن من ألفاظ الرواية في مرويات الجمهور: (أوفوا وأرخوا وأرجوا ووقروا) قال في تحفة الأحوذى ج ٨ ص ٣٨ أن معناها كلها ترك اللحية على حالها.

ومن هنا يظهر النظر فيما تقدّم عن جمع من الفقهاء من تفسير الإعفاء بترك التعرّض للحمية وعدم قصّ شيء منها أو بتطويلها وإرسالها ونحو ذلك، فإن هذا ليس منسجماً مع المعنى اللغوي للإعفاء ولا شاهد لهم على ما ذكروه، بل مقتضى الشواهد الخارجية عدم إرادة هذا المعنى فإن الإفراط في تطويل اللحية يشوّه المنظر غالباً، ومن المستبعد أن يندب إليه الشارع المقدس، بل النصوص المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام مطبقة على خلاف ذلك، ومنها صحيح زرارة الدالّ على أن الأخذ من اللحية من السنّة^(١)، والخبر المروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما زاد من اللحية عن القبضة فهو في النار»^(٢) وستأتي البقية في البحث اللاحق.

فالتنتيجة: إن أقصى ما يُستفاد من الأمر بإعفاء اللحي هو مطلوبية تركها حتى تكثر، في مقابل إزالتها بالمرة بالحلق ونحوه أو تقصيصها حتى لا يبقى منها شيء معتدّ به، وأما إطلاقها وإرسالها مهما طال فلا دلالة في كلمة الإعفاء عليه.

= ولكن لم يظهر أن لهذه الألفاظ معاني مغايرة للإعفاء بمعنى التكثير، مضافاً إلى أن الظاهر أن أغلبها من قبيل النقل بالمعنى والأصل هو (الإعفاء) المذكور في معظم نصوص الفريقين.

قال الأستاذ محمود أبو رية (أضواء على السنّة النبوية ص ١٠٠): ربما اتفق أن يسمع الراوي الحديث من النبي صلى الله عليه وآله أو من غيره فيتصوّر معناه في نفسه علي غير الجهة التي أرادها وإذا عبّر عن ذلك المعنى الذي تصوّر في نفسه بألفاظ أخرى كان قد حدّث بخلاف ما سمع من غير قصد منه إلى ذلك وذلك لأن الكلام الواحد قد يحتمل معنيين وثلاثة وقد يكون فيه اللفظة المشتركة التي تقع على الشيء وصدّه كقوله صلى الله عليه وآله: «قصوا الشارب واعفوا اللحي» ففي مثل هذا يجوز أن يذهب النبي صلى الله عليه وآله إلى المعنى الواحد ويذهب الراوي عنه إلى المعنى الآخر فإذا أدى معنى ما سمع دون لفظه بعينه كان قد روى عنه ضدّ ما أراد غير عامد ولو أدى لفظه بعينه لأوشك أن يفهم منه الآخر ما لم يفهم الأول وقد علم صلى الله عليه وآله أن هذا سيحدث بعده فقال محذراً من ذلك: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فربّ مبلغ أوعى من سامع».

(١) الوسائل ج ١ ص ٢٠٣ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٢٠ ح ٢.

قال العلامة البلاغي قدس سره: (والأظهر أنه لا يجب أن يوصل اللحية إلى حدّ القبضة بل يحصل الإعفاء.. بما دون القبضة)^(١).

أقول: بل يحصل بما دون القبضة بكثير ولاسيما بناءً على احتساب مبدأ القبضة مما تحت الذقن.

(إن قيل): ولكن الإعفاء بهذا المعنى غير واجب أيضاً بالاتفاق، فإن أقصى ما يلتزم فيه بالوجوب هو إبقاء الشعر بمقدار يصدق عليه اللحية عُرفاً وإن كان قليلاً لا يُعدّ إعفاءً لها، قال العلامة المجلسي الأول في شرحه الفارسي على الفقيه ما تعريبه: (أما تقصير اللحية فإن كان بمقدار يصدق (اللحية) على الباقي فلا شبهة في عدم كونه عملاً محرماً وإن كان خلاف السنّة، لأن السنّة في تركها بمقدار القبضة)^(٢).

قلت: لا سبيل إلى دعوى الاتفاق في مثل هذه المسألة التي قلّ التعرّض لها في كلمات الفقهاء، ولاسيما مع ما كان عليه عمل المسلمين في عصر صاحب الرسالة عليه السلام وإلى قرون متطاولة من عدم تقصيص اللحية بما ينافي بصدق الإعفاء.

وأما ما أفاده العلامة المجلسي الأول من نفي الشبهة في كفاية مسمّى اللحية فلا يُعرف مستنده ولعلّه اجتهاد منه، وربما يظهر من ولده المولى محمد باقر المجلسي خلاف ذلك، قال قدس سره ما تعريبه: (الأحوط عدم تقصيص اللحية بما يشبه الحلق)^(٣)، وقال المحقق النائيني قدس سره في بعض أجوبة استفتاءاته: (وعندي في جواز أخذ ما كان دون حدّ القبضة ولا يضرّ أخذه بصدق اللحية إشكال)^(٤).

والحاصل أن ما هو ظاهر قوله عليه السلام: (إعفوا اللحي) من لزوم الإبقاء

(١) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥٨.

(٢) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤١.

(٣) حلية المتقين ص ١١٧.

(٤) المجموعة الاستفتائية ج ٣ ص ١٤.

على شعر اللحية بمقدار لا يُنافي صدق التوفير والتكثير مما لا قرينة على خلافه ليتحتم حمله على الاستحباب، فمقتضى الصناعة العمل وفقه.

ثم أنه لو شك في مقدار ما يصدق معه (إعفاء اللحية) فهل يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة في المقدار المشكوك أو لا؟

قد يقال أنه لا يصح ذلك، لأن المأمور به هو الإعفاء ولا يحصل العلم بالفراغ من التكليف به إلا بتطويل الشعر بالمقدار الذي يتيقن صدق الإعفاء معه، ولا يمكن الاكتفاء بالفرد المشكوك فيه لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني عملاً بقاعدة الاشتغال.

والجواب عنه: إن المعلوم وجوبه ليس هو مفهوم الإعفاء ليُقَال أنه مشكوك التحقق في الخارج، بل ما أُريد بهذا اللفظ، وحيث أن المراد مردد بين الأقل والأكثر فلا علم لنا إلا بالمقدار الأقل، وأما الأكثر فهو مشكوك فيه فيرجع فيه إلى البراءة.

وبتعبير آخر: إن عدم جواز التعرض لشعر اللحين والذقن ما دام يبلغ كذا مقداراً - الذي لولاه لا يصدق الإعفاء قطعاً - معلوم، وأما عدم جواز التعرض له في الزيادة على ذلك المقدار مما يُشكك في دخله في صدق الإعفاء فمشكوك فيه فيرجع فيه إلى البراءة فتدبر.

(الجهة الثالثة)

إن الأمر بإعفاء اللحي ورد مقروناً بالأمر بإحفاء الشوارب أو حفوها، وحيث أن هذا استحبابي قطعاً يكون الأمر بالإعفاء محمولاً على الاستحباب أيضاً بقرينة السياق التي دأب الفقهاء على الأخذ بها، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة بقرينة وقوعهما في سياق الأمر الاستحبابي والنهي التنزيهي.

ويمكن الجواب عن ذلك من وجهين:

(الوجه الأول): إن كون الأمر بإحفاء الشارب أو حفوه استحبابياً مبني

على أن يكون المراد بالإحفاء أو الحفو الاستئصال أو ما يقرب معناه، حيث يتعين على هذا التقدير أن يُحمل الأمر به على الاستحباب لوضوح عدم وجوبه، ولكن تفسير الحفو أو الإحفاء بالاستئصال ونحوه ليس صحيحاً بل معناه - كما سيأتي في البحث اللاحق - هو التقليل من الشارب في مقابل إعفاء اللحية الذي هو بمعنى تكثيرها كما مرّ، ويحصل التقليل بقصر ما جاوز منه طرف الشفة العليا، ولا دليل على عدم وجوبه على ما سيأتي، وقد احتاط عدد من الفقهاء - منهم العلامة المجلسي الأول والمحقق النائيني قدس سرهما - بعدم تطويل الشارب وفتله، وعلى ذلك فلم يثبت كون الأمر بالحفو أو الإحفاء استحبابياً ليُدعى أن مقتضى وحدة السياق أن يكون الأمر بالإعفاء كذلك.

(الوجه الثاني): إنه لو سُلم أن الأمر بحفو الشارب أو إحفائه محمول على الاستحباب، إلّا أن حمل الأمر بالإعفاء على الاستحباب استناداً إلى قرينة السياق غير صحيح من جهتين:

(الأولى): ما يُستفاد من كلمات السيد الأستاذ قدس سره في بعض نظائر المقام وحاصله: إن قرينة السياق لو سُلمت فهي لا تنطبق على الموارد التي تكون كل من الفقرتين الواردتين في النص جملة مستقلة برأسها، إذ لا مانع من إرادة الوجوب من إحداهما والاستحباب من الأخرى بعد تغايرهما موضوعاً ومحمولاً، ومجرد الاجتماع في كلام واحد لا يستوجب الاتحاد في الحكم، وحديث السياق مورده ما إذا كان هناك حكم واحد لموضوعين في جملة واحدة مثل قوله: (اغتسل للجمعة وللجنابة) لا مثل المقام حيث ورد الأمر بإحفاء الشارب مقروناً بالأمر بإعفاء اللحية^(١).

(الثانية): ما ذكره قدس سره في المقام وفضّله في بعض بحوثه الأخرى وهو: إن قرينة السياق غير تامة من أصلها، والوجه في ذلك أن

(١) لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٢ ص ٤١٦ وحج ٢ ق ٢٤٠ ص ٢٤٠.

الوجوب والحرمة في مقابل الاستحباب والكرهه ليسا من مداليل الألفاظ وإنما يُستفادان من حكومة العقل بمناط وجوب الطاعة، فإن صيغة الأمر لا تدلّ إلا على إبراز اعتبار شيء وجعله على ذمة المكلف، كما أن النهي لا يدلّ إلا على اعتبار محروميته منه فإن لم يقترن بالترخيص في الترك أو في الفعل انتزع منه الوجوب أو الحرمة بحكم العقل عملاً بوظيفة العبودية وخروجاً عن عهدة الطاعة، وإن اقترن بالترخيص في أحدهما انتزع منه الاستحباب أو الكراهة من دون أن تكون الصيغة بنفسها مستعملة في شيء من ذلك، وحيث قد ثبت الترخيص في الترك من الخارج بالإضافة إلى أحدهما ولم يثبت بالنسبة إلى الآخر فلا بدّ من الالتزام بالوجوب في الثاني والاستحباب في الأول من دون أن يستلزم ذلك تفكيكاً في ظاهر اللفظ كي ينافي اتحاد السياق^(١).

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره في الجهة الأولى بأن مورد قرينية السياق عند القائلين بها هو ما كان من قبيل إيراد حكمين في جملتين مستقلتين إحداهما معطوفة على الأخرى، فإن في مثله يُقال أن ظهور الأمر الاستجابي - مثلاً - يؤثر في ظهور الأمر الآخر الوارد في سياقه فيمنع من انعقاده في الوجوب أو ينعقد في الاستحباب أيضاً - على ما سيأتي الكلام حوله - وما أفاده طاب ثراه من أنه لا مانع من إرادة الوجوب من أحد الحكمين وإرادة الاستحباب من الآخر وإن كان مسلماً عند القائل بقرينية السياق إلا أنه يزعم كونه بحاجة إلى القرينة الخاصة لاختلال ظهور الأمر في الوجوب بوقوعه في سياق الأمر الاستجابي.

وبالجمله مورد دعوى قرينية السياق هو ذلك، وأما في مورد إيراد جملة واحدة متضمنة لحكم موضوعين كقوله: (اغتسل للجمعة وللجنازة) فليس إرادة الوجوب بالنسبة إلى كلا الموضوعين من جهة السياق، بل من

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٥٩، مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٥ ق ٢ ص ٢٤٠.

جهة أن من شروط الحذف بدليل لفظي أن يكون المحذوف طبق المذكور في المعنى، ولذلك نصّوا على أنه لا يجوز (زيد ضارب وعمرو) أي ضارب ويُراد بضارب المحذوف معنى يخالف المذكور، بأن يُقدر أحدهما بمعنى السفر من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ والآخر بمعنى الإيلام المعروف إلّا مع إقامة القرينة على ذلك^(١).

وكما لا يجوز تخالف المحذوف للمذكور في المعنى بحسب المادة كذلك لا يجوز ذلك بحسب الهيئة من دون قرينة تقتضيه، فقله: (اغتسل للجمعة وللجنازة) معناه اغتسل للجمعة وَاغتسل للجنازة، فلا يصحّ - من دون إقامة القرينة - أن يُراد بالمحذوف الوجوب وبالمذكور الاستحباب، بناءً على كون دلالة صيغة (إفعل) على الوجوب بالوضع لا بدلالة العقل بضمّ عدم الترخيص في الترك.

ويلاحظ على ما أفاده في الجهة الثانية: بأن الصحيح وفاقاً لأكثر المحققين أن دلالة صيغة الأمر على الوجوب إنما هي بالوضع، فهي ظاهرة في الوجوب على حدّ ظهور سائر الألفاظ في المعاني الموضوعية لها، فإن المعنى الموضوع له صيغة (إفعل) وما يُضاهيها ليس هو مجرد وضع الشيء على ذمة المكلف - كما اختاره السيد الأستاذ وفاقاً للمحقّق النائيني قدس سرهما - ليرتّب على ذلك أن استفادة الوجوب منها إنما هي بحكم العقل بضمّ عدم الترخيص في الترك، بل المعنى الموضوع له هو طلب الفعل المندمج فيه الوعيد على الترك، فهو ظاهر في هذا المعنى بعنصره الشكلي وهو طلب الفعل، والمعنوي وهو الوعيد على الترك، في مقابل الاستحباب الذي هو طلب الفعل المندمج فيه الوعيد عليه.

وعلى ذلك فكون أحد الطلبين الواردين في سياق واحد وجوبياً والآخر استحبابياً يستلزم التفكيك بينهما في المراد التفهيمي، بخلاف الحال على مسلك السيد الأستاذ قدس سره حيث أن المراد التفهيمي من صيغة

(١) لاحظ مغني اللبيب ص ٦٠٦.

الأمر واحد دائماً وهو وضع الشيء على ذمة المكلف.

والحاصل: إن ما بني عليه قدس سره المنع من قرينية السياق غير تام.

ومن المفارقات أنه طاب ثراه مع ما تكرر منه في مختلف بحوثه الفقهيّة من عدم الأخذ بقرينة السياق قد اعتمد عليها في بعض المواضع: (منها): في كراهة الصلاة في مكان يكون مقابلاً لنارٍ مُضرمة، فقد سلّم أعلى الله مقامه ظهور موثقة عمار في حرمتها في بادئ الأمر لكنه قال أنه يوهنه عطف الحديد حيث لم يفت أحد بحرمة استقباله في الصلاة.. فقرينة اتحاد السياق يستوجب رفع اليد عن الظهور المزبور والحمل على الكراهة^(١).

و (منها): استحباب التباعد بين الرجلين في الصلاة بمقدار شبر لا أزيد حيث قال: إن صحيحة زرارة وإن كانت ظاهرة في لزوم الفصل بما لا يزيد على الشبر إلا أنه لاشتمالها على ذكر عدّة من الآداب والمستحبات ووحدّة السياق يشهد بإرادة الندب من الجميع، إذ يعدّ جداً إرادة الوجوب من هذه الخصوصيّة والاستحباب من جميع ما عداها^(٢).

هذا.. والصحيح عدم تماميّة قرينية السياق بصورة عامة بحيث يقتضي الإخلال بظهور الأمر في الوجوب في أمثال المقام، فإن ورود الأمر بشيء في سياق الأمر الاستحبابي بشيء آخر وإن كان يوهن ظهور الأول في الوجوب، ولكن هذا الوهن ليس بحدّ يمنع من الاحتجاج به، فالسياق ليس قرينة كافية لمنع انعقاد ظهور الأمر في الوجوب، ولا سيما مع ما يُلاحظ من وجود العديد من الموارد التي ورد فيها الواجب في سياق المستحب.

يبقى الإيعاز إلى أن القائل بقرينية السياق يمكن أن يدّعيها على أحد

وجهين:

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٢ ص ٢١٦.

(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٣ ص ٢١١.

أ - إن ورود الأمر بشيء رديفاً للأمر الاستجابي يمنع من انعقاد ظهوره في الوجوب، فلا ينافي استفادة الوجوب من ظاهر دليل آخر.

ب - إنه يوجب ظهور الأمر الأول في الاستحباب أيضاً، فلو ورد ما ظاهره الوجوب يكون معارضاً لهذا الدليل.

ويظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره أن القائل بقرينية السياق إنما يدعيها على الوجه الأول^(١).

ولكن يمكن تقريب الوجه الثاني بأن مبنى قرينية السياق هو دعوى أن التناسب العرفي يقتضي أن تكون المذكورات في عداد واحد على نسق واحد من حيث الحكم أيضاً، إلا مع ورود دليل أقوى على خلاف ذلك، فلو ثبت إرادة الاستحباب من الأمر المتعلق ببعضها فالمناسب أن يكون هو المراد من الأوامر المتعلقة بالبقية ما لم يرد دليل أقوى يقتضي إرادة الوجوب منها.

ويلاحظ على هذا التقريب أن التناسب المذكور ليس بحدّ يشكّل قرينة صارفة لظهور الأمر في الوجوب إلى الاستحباب، بل أقصى ما يصح أن يدعيه القائل بقرينية السياق أنه يوجب المنع من انعقاد ظهوره في الوجوب فتأمل.

ويظهر الفرق بين الوجهين في محلّ البحث فيما لو تمّ ظاهر دليل آخر في وجوب إعفاء اللحية، فإنه بناءً على الوجه الأول لا مانع من الأخذ بمقتضى هذا الدليل الثاني، بخلاف الحال على الوجه الثاني فإنه يقع التعارض بين ظاهر الدليلين.

ومهما يكن فقد تبين بما تقدّم أن المناقشة في دلالة قوله ﷺ: «إعفوا اللحي» على حرمة حلق اللحية لوقوعه في سياق الأمر بإحفاء الشوارب غير تامة.

(١) صلاة الجماعة ص ١٨٠.

(الجهة الرابعة)

إن الأمر بإعفاء الشوارب وإعفاء اللحي قد عَقِبَ في بعض النصوص بالنهي عن التشبه باليهود كما في مرسلّة الصدوق في الفقيه وخبر أنس باللفظ الوارد في البيان والتعريف، وعَقِبَ بالنهي عن التشبه بالمجوس في بعض النصوص الأخرى كما في رواية علي بن غراب المروية بطريق الصدوق وخبر أبي هريرة المروي في صحيح مسلم، وبعض النصوص المروية بطرق الجمهور خالية عن الإضافة بما ذكر أو نحوه وبعضها الآخر تشتمل على الأمر بمخالفة المشركين أو أهل الكتاب وشبه ذلك.

فإن كان الصادر من النبي ﷺ هو اللفظ الخالي من الإضافات أمكن القول بظهوره في وجوب إعفاء اللحية، وكذلك إذا كان باللفظ المشتمل على النهي عن التشبه باليهود الذين هم - كما قيل - كانوا لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها، فإن النهي عن التشبه بهم عقيب الأمر بإعفاء اللحي يمكن أن يُفسر - كما ذكر ذلك عدد من المحققين منهم السيد الداماد والفيض الكاشاني والعلامة البلاغي^(١) - بإرادة عدم تطويل اللحية بمقدار ما يطيلها اليهود، بل الاقتصار على مقدار القبضة ونحو ذلك.

وأما لو كان اللفظ الصادر منه ﷺ مشتملاً على النهي عن التشبه بالمجوس أو الأمر بمخالفتهم وهم الذين كانوا يحلقون لحاهم أو يتفونها - كما ورد في غير واحد من الروايات - فيمكن أن يقال أنه يكون ظاهراً عندئذ في كون الأمر بإعفاء اللحية بملاك عدم التشبه بالمجوس أو بملاك مخالفتهم، وعليه فلا يتم الاستدلال لوجوه:

(أولاً): إن التشبه بغير المسلمين في الزي والصورة ليس حراماً، قاله محمد رشيد رضا وأضاف: ولذلك يجوز لبس ملابسهم إذا لم تكن من الملابس الدينية، وقد كان النبي ﷺ يلبس زي قومه المشركين في عامة أيام

(١) اثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٤، الوافي ج ٤ ص ٩٩، الرسائل الأربعة عشرة

رسالته، ولبس الجبّة الرومية من لباس النصارى كما لبس جبّة الطيالة الكسروانية من ملابس المجوس^(١).

و (ثانياً): إنه لو فرض حرمة التشبه بالمجوس ولو من هذه الجهة أي في إعفائهم الشوارب وحلقهم اللحي فالتحريم كان مختصاً بعصر صاحب الرسالة ﷺ حيث كان عدد المسلمين محدوداً، فكان المطلوب تميّزهم عن غيرهم نظير الأمر بتغيير الشيب المعقّب بالنهي عن التشبه باليهود - الذين لم يكونوا يستعملون الخضاب كما قيل - وقد ورد في نهج البلاغة أنه سُئل علي عليه السلام عن قول الرسول ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» فقال عليه السلام: «إنما قال ﷺ ذلك والدين قلّ فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»^(٢).

فيظهر منه أن الأمر بتغيير الشيب من قبل النبي الأكرم ﷺ كان لأجل تمييز المسلمين عن غيرهم وهم قلّ أي قلة، وأما بعد ازدياد أعدادهم فلا إلزام بتغيير الشيب واستعمال الخضاب.

ومقتضى المناسبات أن يكون الأمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحي وعدم التشبه بالمجوس أيضاً من هذا القبيل، وبناءً عليه فلا يحرم التشبه بالكفار في إعفاء الشوارب وحلق اللحي بعد ازدياد عدد المسلمين.

وهذا الوجه ذكره بعض الباحثين من الإمامية تبعاً لبعض كتّاب الجمهور كما سبق النقل عنه^(٣).

و (ثالثاً): إنه لو سلّم حرمة التشبه بالمجوس في إعفاء الشارب وحلق اللحية، إلا أن عدم التشبه يحصل بفعل أيّ منهما، فلو حلق شاربه ولحيته أو أعفاهما معاً أو حلق شاربه وأعفى لحيته لا يحصل التشبه الممنوع

(١) لاحظ فتاوى محمد رشيد رضا ج ١ ص ٨١ وج ٣ ص ٨٦٨ وج ٤ ص ١٥٠٦.

(٢) نهج البلاغة ص ٦٢٩.

(٣) فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله؟ ص ٢٠١.

بالمجوس، فلا دلالة في الرواية على حرمة حلق اللحية في حد ذاته.

وهذا الوجه ذكره السيد الأستاذ قدس سره^(١).

و (رابعاً): إنه لا موضوع للتشبه بالكفار في حلق اللحية في هذا العصر، فإن غالب الرجال المسلمين يحلقون لحاهم كما يفعله غالب الرجال من غير المسلمين، بخلاف ما كان عليه الحال في زمن النبي ﷺ إذ لم يكن حلق اللحية متعارفاً عند العرب ومعظم الأمم الأخرى، فكان في حلق اللحية تشبه بمن يفعله من غير المسلمين وأما في هذا العصر فلا تشبه بهم لفرض عدم تميزهم عن غيرهم في القيام بذلك.

وهكذا يتضح أنه على تقدير اشتمال الحديث الشريف المتضمن للأمر بإعفاء اللحية على النهي عن التشبه بالمجوس لا يكون مجال للاستدلال به على وجوب إعفاء اللحية أو حرمة حلقها، بخلاف ما لو كان خالياً من هذه الزيادة، وحيث أنه لم يثبت وروده خالياً منها بطريق معتبر، وإنما كان الوجه في الاعتماد عليه هو الاطمئنان بأصل صدور مضمونه عن النبي ﷺ نظراً إلى كثرة طرقه وتنوعها لا يتم الاستدلال به في المقام.

(أقول): إن الأمر بإعفاء اللحية لو لوحظ بمفرده فهو ظاهر إما في وجوب توفير اللحية وتكثيرها أو في حرمة حلقها وتقصيصها بحيث لا يبقى منها إلا مقدار قليل.

ومبنى الاحتمال الثاني هو أن الإعفاء عنوان يُنتزع من عدم حلق اللحية وتقصيصها إذا كانت بحيث تنمو وتتكاثر لو خليت ولم تقص أو تُحلق، نظير قولنا: (فلان أطلق كلامه) فإن الإطلاق يُنتزع من عدم التقييد في الموضع القابل له فيعدّ فعلاً مع أنه في واقعه ليس إلا تركاً في الموضع القابل للفعل أي التقييد، ومتى ما كان متعلق الأمر ترك فعل فمرجعه لياً إلى النهي عن ذلك الفعل، نظير: (اجتنب عن لحم الأرنب) فإن الترك لا

يكون واجباً ولا حراماً - على خلاف ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته^(١) - فإن الواجب هو الفعل الذي يتعلّق به الطلب المندمج فيه الوعيد على الترك، في مقابل الحرام وهو الفعل الذي يتعلّق به الزجر المندمج فيه الوعيد على الإتيان به، وأما الترك فلا يتعلّق به الوجوب ولا الحرمة حقيقة، وعلى ذلك يكون الأمر بإعفاء اللحي أمراً في الصورة وأما واقعه فهو النهي عن حلق اللحية وتقصيصها.

ولكن هذا الكلام ليس تاماً، فإن العنوان الانتزاعي وإن كان منشأ انتزاعه هو عدم الفعل في المورد القابل له يصحّ أن يقع متعلّقاً للوجوب، فقلوه عليه السلام: «إعفوا اللحي» ظاهر في وجوب توفير اللحية وتكثيرها، وليس مرجعه إلى حرمة حلق اللحية وتقصيصها.

هذا إذا لوحظ الأمر بإعفاء اللحي بمفرده، ولو لوحظ النهي عن التشبه بالمجوس بمفرده فهو ظاهر في حرمة التشبه بالمجوس في حلق اللحية وتقصيصها، فيدور الأمر بين ثلاثة وجوه:

(الأول): أن يكون هناك حكمان: وجوب الإعفاء، وحرمة التشبه بالمجوس في حلق لحاهم أو تقصيصها.

ولكن قد يُقال أن الجمع بينهما غير ممكن، فإن مقتضى وجوب الإعفاء سواء أكان في تركه تشبه بالمجوس أم لا مع حرمة التشبه بهم في حلق اللحية وما بحكمه هو أن يقع الحلق حيث يكون تشبهاً بالمجوس حراماً والإعفاء المضاد له واجباً، ومن المحقّق في محلّه أنه لا يصحّ الجمع بين تحريم فعل وإيجاب ضده الذي لا ثالث لهما للزوم اللغوية، إذ الغرض من الإنشاء المولوي المندمج فيه الوعيد على المخالفة - وهو التأثير بالإمكان في نفس المكلف - يتحقّق بأحد الإنشاءين الوجوبي أو التحريمي، فيقع الثاني لغواً، ولا مجال لما يقال أحياناً من أن الاعتبار خفيف المؤنة

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٢٢.

فلا ضير في تعدّده ولا مانع من الالتزام به حيث يساعد الدليل كما في المقام، فإن كون الاعتبار خفيف المؤنة لا يُنافي امتناع صدورهِ من الحكيم للزوم اللغوية.

هذا ولكن يرد على البيان المذكور بأنه إنما يتم في مثل تعلق الوجوب بفعل وتعلق الحرمة بالفعل المضاد له بعنوانه، وأما مع تعلق الحرمة بعنوانٍ آخرٍ ينطبق على بعض حصص الفعل المضاد فلا إشكال في ذلك.

مثلاً صيام شهر رمضان واجب، فإذا حلف المكلف على عدم الإفطار فيه يصبح الإفطار محرماً عليه ولكن لا بعنوانه، بل من حيث كونه موجباً لحث اليمين، ولا ضير في ذلك.

والمقام من هذا القبيل، فإن الوجوب متعلق بإعفاء اللحية، والحرمة لم تتعلّق بالحلّق أو التقصيص بعنوانهما بل بالتشبه بالمجوس في ذلك، ولا مانع من ثبوت الحكمين، لوجود مصلحة ملزمة في الإعفاء وإن لم يكن في تركه تشبه بالمجوس ووجود مفسدة ملزمة في التشبه بهم في حلق اللحية مع غضّ النظر عن المصلحة الملزمة في الإعفاء نفسه، فإذا لم يعف المكلف لحيته بل قصّها، فإن كان فيه تشبه بالكفار كان أثماً من جهتين وإن لم يكن فهو آثم من جهة واحدة، كما هو الحال بالنسبة إلى المفطر في شهر رمضان فإنه مع الحلف على ترك الإفطار يكون أثماً من جهتين وإلا فمّن جهة واحدة فتأمل.

(الثاني): أن يكون الحكم هو حرمة التشبه بالكفار في حلق لحاهم وتوفير شواربهم، ويكون قوله ﷺ: «احفوا الشوارب واعفوا اللحى» مسوقاً لبيان ما يحرم التشبه فيه، فبدلاً عن أن يقول ﷺ: «لا تشبهوا بالمجوس في إعفاء الشوارب وحلق اللحى» قال باللفظ الوارد في الحديث، حيث يُفهم منه مورد التشبه الممنوع بقريئة المقابلة، فالحكم هو حرمة التشبه لا غير، أما الجملة الأولى فهي في صورة الأمر، والمراد التفهيمي منها هو مجرد بيان ما يتعلّق به التشبه الممنوع.

(الثالث): أن يكون الحكم هو وجوب إحقاء الشارب وإعفاء اللحية، ويكون النهي عن التشبه لبيان أمرٍ آخر، ومن الأمور المحتملة لذلك ما يأتي:

أ - توضيح المراد بالإحقاء والإعفاء، بالإيعاز إلى الحالة المعاكسة لهما المحسوسة للمخاطبين، نظير قول المعلم لبعض تلاميذه: (اجتهد في دروسك ولا تكن مثل فلان) مسمياً أحد التلاميذ الآخرين ممن لا يجتهد ويُعرف بالإهمال في أداء واجباته المدرسية.

ب - تحديد المقصود بالإحقاء والإعفاء، فإن المجوس لما كانوا يعفون شواربهم ويطيلونها ويحلقون لحاهم أو يقصونها شبيهاً بالحلقة أراد عليه السلام بقوله: «ولا تشبهوا بالمجوس» أن المراد بإحقاء الشارب ما يقابل فعل المجوس في إطالته لا الإحقاء بحدّ يشبه الحلقة، كما أن المراد بإعفاء اللحية ما يقابل فعلهم في حلقتها أو تقصيصها لا الإفراط في إطالتها.

ج - مزيد الحث على الإحقاء والإعفاء، من حيث أن فيهما مخالفة للكفار وفي تركهما تشبهاً بهم في الزيّ والهيئة، فهما بالإضافة إلى مطلوبيتهما الذاتية مطلوبان بعنوانٍ ثانوي، إذ أن الاختلاف في الزيّ من أسباب ضعف الارتباط بهم مما يقلل من احتمال التأثير بعقائدهم وأخلاقهم.

د - بيان الحكمة في الأمر بالإحقاء والإعفاء، والمقصود بالحكمة - التي قد يُعبّر عنها بعلّة التشريع في مقابل علّة الحكم - المصلحة أو المفسدة الملحوظة في إنشاء الحكم من غير أن يدور مدارها وجوداً وعدمًا، نظير الإحساس بجوع الفقراء في تشريع الصوم، وعدم تداخل الأنساب في تشريع العدة، فكأن الحكمة في تشريع الإحقاء والإعفاء هو أن لا يتشبه المسلم بالمجوسي في شمائل وجهه.

هذه وجوه ثلاثة في معنى الحديث الشريف: ثبوت وجوب الإعفاء وحرمة التشبه معاً، أو ثبوت الأول دون الثاني، أو عكس ذلك.

والظاهر أن المتعَيّن منها هو الوجه الثالث، فإن كلاً من الوجهين الأولين خلاف المتفاهم العُرفي:

أما الوجه الأول فلأن المستظهر عُرفاً من أمثال اللفظ الوارد في الحديث إنما هو إفادة حكم واحد فقط، لا إفادة حكمين أحدهما يثبت للشئ بعنوانه الذاتي والآخر لعنوان التشبه بالكفار المنطبق على الفعل المضاد له، وإن كان ثبوت حكمين على النهج المذكور معقولاً في حد ذاته كما سبق.

وأما الوجه الثاني فلأنه يبتني على أن يكون قوله ﷺ: «إحفوا الشوارب واعفوا اللحي» جملة تمهيدية، ويكون المقصود بالإفادة أساساً هو قوله: «ولا تشبهوا بالمجوس» مع أن المستظهر عُرفاً - لولا القرينة الخاصة - عكس ذلك كما يتضح بملاحظة نظائره.

(إن قيل): ولكن الذي ثبت في نظيره وهو قوله ﷺ: «غَيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود» هو ما يوافق الوجه الثاني المذكور، حيث تقدّم أنه قد ورد في نهج البلاغة أنه سئل الإمام أمير المؤمنين ﷺ عن قول النبي ﷺ: «إحفاوا الشوارب واعفوا اللحي» فقال ﷺ: «إنما قال ﷺ ذلك والدين قلّ فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»^(١) فإنه يُستفاد من جوابه ﷺ أن الأمر بتغيير الشيب لم يكن لمطلوبيته في حد ذاته، بل من حيث كون عدم التشبه باليهود مطلوباً لتمييز المسلمون عنهم لما كان عدد المسلمين قليلاً، وأما بعد ازدياد عددهم فلا ضير في عدم تغيير الشيب.

وفي ضوء ذلك ينبغي أن يُفسّر حديث: «إحفوا الشوارب واعفوا اللحي ولا تشبهوا بالمجوس» بمثل ذلك، فيقال أنه ﷺ إنما أمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحي لا لمطلوبيتهما الذاتية، بل لغرض تمييز المسلمين من خلطانهم من الكفار في أوائل الدعوة حيث كان عدد المسلمين قليلاً، وأما بعد أن ازداد عددهم فامرؤ وما اختار.

(١) نهج البلاغة ص ٦٢٩.

(قلت):

(أولاً): إنه لو ثبت أن مقصود النبي ﷺ بقوله: «غَيَرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» هو النهي عن التشبه باليهود في عدم استعمال الخضاب لِيَتَمَيَّزَ المسلمون عنهم في ذلك العصر، فهذا لا يَشْكَلُ لوحده قرينة كافية على كون المقام مماثلاً له، فقد ورد مثل هذا التعبير في موارد كثيرة أخرى وليس المقصود فيها ذلك، ومن تلك الموارد:

- ١ - قوله ﷺ: «خَمَرُوا مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(١).
- ٢ - قوله ﷺ: «إِذَا صَلَّيْتُمْ فَاتْتَرُوا وَارْتَدُوا وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٢).
- ٣ - قوله ﷺ: «إِنْ تَسَوَّيْتُمُ الْقُبُورَ مِنَ السَّنَةِ وَقَدْ رَفَعَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَلَا تَشَبَّهُوا بِهِمَا»^(٣).
- ٤ - قوله ﷺ: «صَلُّوا فِي نَعَالِكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٤).
- ٥ - قوله ﷺ: «قَلِّمُوا الْأَظْفَارَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٥).
- ٦ - قوله ﷺ: «اِكْسُوا أَفْنِيَتَكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٦).

ومن الواضح أنه لا يمكن القول بأن الأمر بالأمر بالمذكورة في هذه الموارد ونحوها إنما هو من جهة أن لا يتشبه المسلمون بالكفار تمييزاً لهم عنهم في إِيَانِ قَلَّةِ أعدادهم، بل إن معظم تلك الأمور إن لم يكن كلها مما هي مطلوبة في حد ذاتها وإن لم يكن في تركها تشبه بالكفار.

(١) ذكر أخبار أصفهان ج ٢ ص ٣٣٨.

(٢) الجامع الصغير ج ١ ص ١١٣.

(٣) المعجم الكبير ج ١٩ ص ٣٥٢.

(٤) مسند الشاميين ج ٣ ص ٢٣١.

(٥) مستدرک الوسائل ج ١ ص ٤١٤.

(٦) الكافي ج ٦ ص ٥٣١، الجامع الصغير ج ١ ص ٢٦٨.

والظاهر أن إحفاء الشارب وإعفاء اللحية من هذا القبيل أيضاً، للنصوص المتضاربة من طرق الفريقين الدالة على الحثّ عليهما^(١)، فكيف يصحّ أن يُحمل الأمر بهما في هذا الحديث على كونه لمجرد عدم حصول التشبه بالمجوس وتمييزاً للمسلمين عنهم، بل لعله لا يصحّ إطلاق الأمر بهما لهذا الغرض، لأن المسلمين لم يكونوا مخالطين بالمجوس في المدينة المنورة وأطرافها، وإنما كان أعداد محدودة من المجوس يقطنون في القطيف وهجر والبحرين واليمن^(٢) ونحوها من المناطق، فلا يتجه إطلاق الأمر بالإحفاء والإعفاء إذا كان الغرض مجرد تمييز المسلمين عن المجوس فتأمل.

و (ثانياً): إنه ليس فيما ورد في نهج البلاغة في تفسير قوله ﷺ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» دلالة على أن الأمر بتغيير الشيب كان بمناط عدم التشبه باليهود تمييزاً للمسلمين في إبان قتلهم عن مخالطتهم منهم، بل المذكور فيه مجرد أن الأمر بذلك كان مختصاً بظرف صدوره حيث كان عدد المسلمين قليلاً.

وهذا يمكن أن يُفسّر بوجهٍ آخر، وهو أن بياض الشعر لما كان في الغالب علامة لكبر السنّ مما يعني ضعف القوى البدنية بطبيعة الحال يكون استعمال الخضاب للتسترّ على الشيب أمراً مطلوباً مع قلة عدد المسلمين، لأنه يوهم العدو كثرة الشباب فيهم فيهابهم لذلك، وأما مع ازدياد المسلمين فالعدو يهابهم لكثرتهم وكثرة الشباب فيهم بطبيعة الحال، ولا حاجة معه إلى استعمال الخضاب ليبدو الشيب منهم شباباً.

وهذا الوجه قد أشار إليه ابن أبي الحديد^(٣) وهو المناسب لما ورد في عدد من النصوص الخاصة بالخضاب ومنها:

(١) لاحظ الوسائل ج ١ ص ٤٢١ - ٤٢٢، السنن الكبرى ج ١ ص ٣٦ - ١٤٩ وما بعدها.

(٢) لاحظ فتوح البلدان ج ١ ص ٨٦، ٩٥، ١٠٣، معجم البلدان ج ١ ص ٣٤٩.

(٣) شرح نهج البلاغة ج ١٨ ص ١٢٢.

١ - رواية جابر عن أبي جعفر عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «أمر رسول الله ﷺ في غزوة غزاها أن يختضبوا بالسواد ليقووا به على المشركين»^(١).

٢ - رواية سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن عليهما السلام قال: «الخضاب بالسواد زينة للنساء ومكبة للعدو»^(٢).

٣ - رواية أبي الحكم في من خضّب بالسواد وجاء إلى النبي ﷺ فقال: «نور وإسلام. . وهيبة في قلوب عدوكم»^(٣).

٤ - ومن طرق الجمهور خبر صهيب الخير قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أحسن ما اختضبتُم به لهذا السواد، أرغب لسنائكم فيكم وأهيب لكم في صدور عدوكم»^(٤).

وبناءً على هذا الوجه يكون قوله ﷺ: «ولا تشبهوا باليهود» عقيب أمره بتغيير الشيب مسوقاً للتوضيح أو نحوه - مما مرّ ذكره - لا مقصوداً بالإفادة أساساً أي ليس لإفادة حرمة التشبه باليهود في عدم استعمال الخضاب بغرض تمييز المسلمين عنهم في ذلك - يُقال أن نظيره يجري في محلّ البحث - بل يكون المقصود بالإفادة هو الأمر بتغيير الشيب، غاية الأمر أنه قد ثبت بما ورد في نهج البلاغة أن تغيير الشيب لم يكن مطلوباً بعنوانه بل من حيث أنه يوجب مهابة المسلمين في عيون أعدائهم، وهذا وإن كان على خلاف ظاهر الدليل الوارد بشأنه - لأن ظاهر كل دليل هو أن العنوان الوارد عليه الحكم في لسانه هو موضوعه في وعاء التشريع بنفس عنوانه لا بتوسط انطباق عنوان آخر عليه - ولكن لا ضير في الالتزام به مع قيام القرينة عليه، وهي مفقودة في محلّ البحث، بل لا يصح فيه على الوجه المذكور كما هو واضح.

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٠٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٠٥ ح ٦.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٠٣ ح ١.

(٤) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ١١٩٦.

وبالجملة: إن ما ورد في نهج البلاغة في تفسير قوله ﷺ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» لا يقتضي أن يكون المقصود هو حرمة التشبه باليهود في ترك استخدام الخضاب تمييزاً للمسلمين عنهم مع قلة أعداد المسلمين، حتى يُقاس عليه قوله ﷺ: «إحْفُوا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوا اللَّحْيَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ» ويقال أن المقصود هو حرمة التشبه بالمجوس في إعفاء الشارب وحلق اللحي لتمييز عنهم المسلمون في إبان قلتهم.

و (ثالثاً): إنه يمكن أن يقال أن أصل ما ورد في نهج البلاغة منسوباً إلى أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله ﷺ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» مما يصعب الوثوق بصحته، لأن مقتضاه أن لا يكون استعمال الخضاب لتغيير الشيب أمراً مستحباً ومندوباً إليه في الشرع الحنيف، مع أن هذا خلاف ما أطبقت عليه النصوص المتضافرة المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بل من طرق الفريقين جميعاً.

وتوضيح ذلك: أنه قد ورد في بعض الروايات أن النبي ﷺ قد أمر المسلمين باستعمال الخضاب في بعض حروبه مع الكفار^(١) لكن من المؤكد أنه عليه السلام لم يكن قد أوجبه عليهم في جميع الأوقات، وإلا لنقل التزام المسلمين به إتباعاً لأمره المطاع مع أن المحكي عنهم خلاف ذلك^(٢).

وعليه فلا يُحتمل أن يكون الأمر بالخضاب في قوله ﷺ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» غير المختص بحال الحرب مسوقاً للوجوب والإلزام بل للندب والاستحباب.

وعلى ذلك فمقتضى ما ورد في تفسيره منسوباً إلى الإمام عليه السلام هو نفي استحبابه بعنوانه ليبقى عاماً لجميع الأزمنة، بل استحبابه من حيث كونه موجباً لمهابة المسلمين في أعين الكفار، فكان استحبابه مختصاً بأوائل

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٠٤ ح ٢.

(٢) لاحظ المصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ٥٥.

الدعوة حيث كان عدد المسلمين قليلاً وأما بعد ذلك فقد صار مباحاً غير مندوب .

وهذا ما فهمه ابن أبي الحديد أيضاً^(١)، إلا أنه ردّ عليه المحقق التستري قدس سره قائلاً: «إن غاية ما يدلّ عليه كلامه ﷺ هو رفع الإيجاب وأما عدم الاستحباب فلا»^(٢) ولكن هذا الردّ غير تام، لما تقدّم من دلالة الحديث النبوي على استحباب الخضاب دون وجوبه، فمقتضى الكلام المنسوب إلى الإمام ﷺ نفي استحبابه بعد ازدياد عدد المسلمين .

وبذلك يظهر أن ما نُسب إليه ﷺ لا ينسجم مع ما ورد في النصوص الكثيرة من الحثّ على الخضاب وكونه من السنّة كمعتبرة حفص الأعور قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن خضاب اللحية والرأس أمن السنّة؟ فقال: «نعم» قلت: إن أمير المؤمنين لم يختضب، فقال: «إنما منعه قول رسول الله ﷺ: إن هذه ستخضب من هذه»^(٣).

وفي معتبرة الحسن بن الجهم قال: دخلت على أبي الحسن ﷺ وقد اختضب بالسواد، فقلت: أراك اختضبت بالسواد! فقال: «إن في الخضاب أجراً»^(٤).

ومن طرق الجمهور خبر ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «اختضبوا بالحناء فإن الملائكة تستبشر بخضاب المؤمن»^(٥).

وفي خبر أنس أن النبي ﷺ قال: «غيّروا الشيب، وإن أحسن ما غيرتم به الشيب الحنّاء والكتّم»^(٦).

(١) شرح نهج البلاغة ج ١٨ ص ١٢٢.

(٢) بهج الصباغة ج ٢ ص ٤٨٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٠٣ ح ١.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٠٤ ح ١.

(٥) كنز العمال ج ٦ ص ٦١٦.

(٦) مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٠.

نعم روي من طرق الجمهور ما يدلّ على عدم استحباب الخضاب، ففي خبر عمرو بن عنبة السلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من شاب شيبة في الإسلام - أو قال: في سبيل الله - كانت له نوراً يوم القيامة ما لم يخضبها أو يتنفها»^(١).

وفي حديث ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كره عشرأ ومنها تغيير الشيب^(٢).

قال النووي: (قال القاضي: اختلف السلف من الصحابة والتابعين في الخضاب وفي جنسه، فقال بعضهم: ترك الخضاب أفضل، ورووا حديثاً عن النبي ﷺ في النهي عن تغيير الشيب ولأنه ﷺ لم يغيّر شيبه، روي هذا عن عمر وعلي وأبي وأخرين، وقال آخرون: الخضاب أفضل وخضب جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم للأحاديث التي ذكرها مسلم وغيره)^(٣) انتهى.

ويبدو أن السيد الشريف الرضي قدس سره قد أخذ ما أثبتته في تفسير قوله ﷺ: «غيّروا الشيب..» من بعض مصادر الجمهور ولم يتنبّه إلى منافاته مع سنّة الخضاب بحسب سائر النصوص ولا سيما المروية بطرق الخاصة.

قال المحقق التستري قدس سره: إن السيد الرضي لما كان غالب مراجعته إلى كتب العامة ورواياتهم فقط فقد ينقل ما يخالف روايات الخاصة^(٤).

وذكر من نماذج ذلك ما ورد في الخطبة السابعة والخمسين من قوله ﷺ: «ألا وإنه سيأمركم بسبي والبراءة مني فأما السب فسبوني فإنه لي زكاة ولكم نجاة، وأما البراءة فلا تتبرؤا مني فإني ولدت على الفطرة

(١) مسند أبي داود الطيالسي ص ١٥٧.

(٢) صحيح ابن حبان ج ١٢ ص ٤٩٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٤ ص ٨٠.

(٤) بهج الصباغة ج ١ ص ٢٠ وج ٥ ص ٥٨١.

وسبقت إلى الإيمان والهجرة» فإن هذا النص مخالف لما رواه الكليني بإسناده عن مسعدة بن مسعدة أنه قيل لجعفر بن محمد عليه السلام أن الناس يروون أن علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: «أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبّي فستبوني ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تتبرؤا منّي» فقال عليه السلام: «ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام إنما قال: «إنكم ستدعون إلى سبّي فستبوني ثم ستدعون إلى البراءة مني وإني لعلي دين محمد» ولم يقل: (ولا تتبرؤا مني) فقال له السائل: رأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: والله ما ذلك عليه.

فالنتيجة: إن ما روي في نهج البلاغة في تفسير حديث الأمر بتغيير الشيب لم يتأكد ثبوته عنه صلوات الله وسلامه عليه ليقاس عليه حديث إخفاء الشارب وإعفاء اللحي فتأمل.

وقد اتضح مما تقدم أن ما بُنيت عليه وجوه الإشكال في الجهة الرابعة من أن الأمر بإعفاء اللحي إنما هو بمناط عدم التشبه بالمجوس غير صحيح من أصله، فلا مجال لما ورد في الوجه الأول من أن التشبه بالكفار في الزي والهيئة ليس محرماً بعنوانه فالأمر المذكور محمول على الندب.

ولا ما ورد في الوجه الثاني من أن التشبه بهم لو كان حراماً فهو بقريئة ما ورد في الأمر بتغيير الشيب مما كان مختصاً بزمن النبي صلى الله عليه وآله تمييزاً للمسلمين عن الكفار في إبان قلتهم.

ولا ما ذكر في الوجه الثالث من أن عدم التشبه يحصل بكل من إخفاء الشارب وإعفاء اللحي فلا دلالة في الحديث على حرمة حلق اللحي في حد ذاته.

ولا ما ورد في الوجه الرابع من أنه لا موضوع للتشبه بالكفار في حلق اللحية في هذه الأعصار التي تداول المسلمون فيها ذلك حتى لم يُعد من زي الكفار فقط.

فإن هذه الوجوه جميعاً تبني على أن يكون الأمر بإعفاء اللحي وحفو

الشوارب بمناء عدم التشبه بالمجوس، وقد تقدم أنه لا دليل عليه، بل إن ظاهر قوله عليه السلام: «إعفوا اللحى واحفوا الشوارب ولا تشبهوا بالمجوس» هو مطلوبة الإعفاء والإحفاء بعنوانيهما، وكون النهي عن التشبه بالمجوس لغرض التوضيح أو التحديد أو نحو ذلك مما مر.

هذا مضافاً إلى ما يرد على بعض هذه الوجوه من إشكالات أخرى: فالوجه الأول مخدوش أيضاً من جهة أنه لو فرض أن الأمر بالإعفاء والإحفاء إنما هو بمناء عدم التشبه بالكفار إلا أنه لا دليل على جوازه مطلقاً بحيث يقتضي حمل الأمر بهما على الاستحباب.

والوجه الثالث مخدوش أيضاً بأنه لم سلم ظهور قوله: «إحفوا الشوارب واعفوا اللحى» في كون الأمر بهما بملاك عدم حصول التشبه بالمجوس، إلا أن الاستفادة منه مبغوضية التشبه بهم في كل من حلق اللحى وتوفير الشوارب لا في مجموعهما ليُقال - كما عن السيد الأستاذ قدس سره - بأنه لا يقتضي حرمة حلق اللحية في حد ذاته فتدبر.

الوجه الثاني: قوله عليه السلام: «حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعليه لعنة الله»:

ونوقش الاستدلال بهذا الحديث من جهتين:

(الجهة الأولى): سنده.

فإنه لم يرد فيما بأيدينا من مصادر الحديث ومجامعه إلا في الكتاب المعروف بـ (الجعفریات) و (الأشعثيات) مروياً عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن جدّه الإمام موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام (١).

ويمكن أن تُناقش مرويات هذا الكتاب من جانبين:

أ - إن موسى بن إسماعيل لم يوثق، فلا سبيل إلى الاعتماد على

(١) الجعفریات ص ١٥٧.

روايته. وأجيب عن ذلك تارة بأنه لما كان من رجال كامل الزيارات فهو مشمول للتوثيق العام المذكور في مقدمته^(١)، وأخرى بأن السيد ابن طاووس وصف سند هذا الكتاب بأنه عظيم الشأن، فبدل على جلالته من وقعوا فيه، ومنهم موسى بن إسماعيل^(٢).

لكن المحقق في محله عدم استفادة التوثيق العام من كلام ابن قولويه في مقدمة الكامل، كما أن المظنون قوياً رجوع الوصف المذكور في كلام ابن طاووس إلى الإمام موسى بن جعفر ومن بعده من الأئمة عليهم السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله.

فالصحيح أنه لا توثيق لموسى بن إسماعيل، والتعبير عن الرواية بالصحيحة أو نحوها في كلمات غير واحد^(٣) ليس بتام.

نعم ذكر ابن الغضائري في ترجمة سهل بن أحمد الديباجي أنه لا بأس بما رواه من الأشعثيات^(٤)، وربما يدل هذا الكلام على اعتبار هذا الكتاب الذي تمرّ جميع أسانيده بموسى بن إسماعيل، إذ لولا اعتباره يكون نفي البأس عن النسخة المروية منه عن طريق الديباجي قليل الجدوى فتأمل.

والنتيجة: إن الإشكال في اعتبار روايات (الجعفریات) من جهة عدم توثيق موسى بن إسماعيل ليس بتلك الأهمية.

ب - إن كتاب (الجعفریات) وإن كان من الكتب المشهورة بين الخاصة والعامة، إلا أن النسخة الواصلة إلى المحدث النوري طاب ثراه المجلوبة من بلاد الهند مما لم يُعلم مطابقتها للنسخة الأم من هذا الكتاب، لأنها تشتمل على ما يناهز ألفاً وستمئة رواية، في حين أن المصرّح به في

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ٢٢.

(٢) مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج ١ ص ٢٨.

(٣) الغالية ص ٥، محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٦.

(٤) مجمع الرجال ج ٣ ص ١٧٧.

كلمات جمع من علماء الفريقين أن روايات الكتاب تناهز الألف، فمن أين جاءت هذه الإضافة؟ وفيها بعض ما هو مخالف لما يُعلم من فقه أهل البيت عليهم السلام.

بالإضافة إلى أن رواة هذه النسخة من رجال العامة غير المعروفين عندنا، وقد أوضحتُ هذا كلّه في الملحق الخامس لبحثي حول وسائل الإنجاب الصناعية^(١).

فالتحقيق: إن هذه الرواية غير نقيّة السند فهي لا تصلح للاستدلال وإنما تصلح للتأييد.

(الجهة الثانية): دلالة.

وقد استشكل فيها السيد الأستاذ قدس سره من جانبين:

أ - إن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكّل به، فيُعتبر فيه أمران: أحدهما وقوعه من أحدٍ على غيره، والثاني كونه بعنوان الهتك.

وعليه فالحديث المذكور إنما يدلّ على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته كحرمة قطع أنفه وأذنه لكون ذلك مُثلة والمثلة محرّمة، فلا يرتبط بحلق اللحية اختياراً سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره^(٢).

ب - إن اللعن كما يجتمع مع الحرمة كذلك يجتمع مع الكراهة، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة، ويدلّ على هذا ورود اللعن على فعل المكروه كما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، وراكب الفلاة وحده، والنائم في بيت وحده»^(٣).

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص ٥٧٢.

(٢) لاحظ محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٦.

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٥٨٢ ح ٩.

ولكنه أعلى الله مقامه أجاب عن الإشكال من الجانب الثاني بأنه لم يثبت ورود اللعن من الله على فعل المكروه لضعف الرواية المذكورة، وإنما الوارد في الأخبار عن اللعن والبُعد عن الله كقوله: «ملعون من آخر الصلاة» فإن هذا إخبار عن بُعده عن ساحة الله تعالى، والمكروهات قد يوجب ارتكابها البُعد منه سبحانه، وأما إنشاء الدعاء بلعن المؤمن فهو ظاهر في كون العمل محرماً^(١).

أقول: يُلاحظ على ما أفاده أخيراً بأن اللعن ليس هو مجرد البُعد عن ساحة الرب بل البُعد المبني على السخط والطرْد، وقد وردت في بعض الروايات أن (لعنة الله شديدة)^(٢) ولا ينبغي الإشكال في اختصاص اللعن سواء أكان بلسان الإنشاء أم الإخبار بالمحرمات، ولو ثبت استعمال التعبير باللعن في بعض المكروهات فهو مبني على ضرب من التشديد.

ويلاحظ على ما أفاده أولاً بأن التمثيل وإن كان بمعنى التنكيل كما نصّ عليه غير واحد من اللغويين^(٣) - والوجه في تسميته به كما قال ابن فارس هو أنه إذا نكّل به جعل ذلك مثلاً لكلّ من صنع ذلك الصنيع أو أراد صنعه^(٤) - ولكن لا يُعتبر فيه أن يكون واقعاً على الغير^(٥)، بل قد ينكّل الشخص بنفسه ويعاقبها على ذنب صدر منه، ليكون مثلاً للآخرين فيصدق أنه مثل بنفسه.

ثم إن التمثيل وإن كان يُستعمل في الأصل بمعنى التنكيل، ولكن

(١) لاحظ مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٦٠.

(٢) الكافي ج ٦ ص ١٦٢.

(٣) جمهرة اللغة ج ٢ ص ٥٠، المحيط ج ١٠ ص ١٥١.

(٤) مقاييس اللغة ج ٥ ص ٢٩٦.

(٥) ويشهد لذلك أن اللغويين لم يفسروا التمثيل بالتنكيل بالغير بل فسروه بمطلق العقوبة والتنكيل (المحيط ج ١٠ ص ١٥١) وفسروا التمثيل بالغير بالتنكيل به، لاحظ: جمهرة اللغة ج ٢ ص ٥٠، مقاييس اللغة ج ٥ ص ٢٩٦، الصحاح ج ٥ ص ١٨١٦، المحكم ج ١٠ ص ١٦٢.

يبدو أنه قد تحوّل بعد ذلك إلى معنى التشويه البليغ بمثل قطع بعض الأعضاء من الشخص نفسه أو من الغير إنساناً كان أو حيواناً، ولذلك لا يُعتبر فيه قصد الهتك، ويشهد لذلك مختلف موارد الاستعمال:

فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»^(١).

وفي خبرٍ آخر: «لعن الله من مثل بالحيوان»^(٢).

وفي خبرٍ ثالث: نهى عن المثلة بالحيوان^(٣).

وفي خبرٍ رابع: أنه نهى عن المثلة^(٤)، قال ابن الأثير: «يقال: مثلت بالحيوان إذا قطعت أطرافه وشوّهت به، ومثلت بالقتيل إذا جدعت أنفه أو أذانه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه»^(٥).

وفي الخبر قال رسول الله ﷺ: «من مثل بالشعر فليس له خلاق عند الله يوم القيامة»^(٦)، قال الزمخشري: (قيل: معناه حلقة في الحدود وقيل: نتفه وقيل: خضابه)^(٧).

وفي الخبر أيضاً: «لا تمثّلوا بنامية الله»^(٨) قال الزمخشري: هو أن يقطع بعض أعضائه أو يسوّد وجهه^(٩).

وفي بعض الأخبار عُدّ خرم الأنف من المثلة^(١٠).

-
- (١) نهج البلاغة ص ٥٦٦.
 - (٢) بحار الأنوار ج ٦٤ ص ٢٨٢.
 - (٣) بحار الأنوار ج ٦٥ ص ٣٢٨.
 - (٤) مجمع الزوائد ج ٦ ص ٢٤٩.
 - (٥) النهاية في غريب الحديث ج ٤ ص ٢٩٤.
 - (٦) مجمع الزوائد ج ٨ ص ١٢١.
 - (٧) الفائق ج ٣ ص ٣٤٤.
 - (٨) الفائق ج ٣ ص ٣٤٥.
 - (٩) أساس البلاغة ص ٤٢٠.
 - (١٠) بحار الأنوار ج ١٠٤ ص ٢١٦، المستدرک للحاكم النيشابوري ج ٤ ص ٣٠٥.

وفي خبر حفص عن الصادق عليه السلام قال: «حلق الرأس في غير حج وعمرة مثله»^(١).

وفي خبر آخر: «حلق الرأس مثله للشاب ووقار للشيخ»^(٢).

ويظهر من الموارد المتقدمة بوضوح أنه يكفي في التمثيل أن يكون موجِباً للتشويه البليغ، ولا يُعتبر أن يكون بقصد الهتك، كما لا يُعتبر وقوعه على الغير، ولذلك يُستعمل في التعبير عن تشويه بدن الحيوان بقطع بعض أطرافه مع أنه لا معنى لقصده الهتك بذلك، كما يُستعمل في تشويه الإنسان نفسه، ولذلك نزل حلق شعر الرأس منزله.

والحاصل أنه لا دلالة في كلمة (المثلة) في قوله: «حلق اللحية من المثلة» على أن المراد بحلق اللحية هو حلق لحية الغير بقصد هتكه، فإن المثلة أعم مما يقع على النفس وما يقع على الغير، كما أنها أعم مما يُقصد به الهتك وما لا يُقصد به ذلك.

بل يمكن استظهار أن المقصود بحلق اللحية فيه هو حلق الشخص لحية نفسه بقرينة قوله: «ومن مثل فعليه لعنة الله»، إذ لو كان المقصود حلق لحية الغير بقصد هتكه لما كان جزاؤه مجرد (اللعن) بل إن فيه الدية كما نصّ عليه الفقهاء^(٣)، مع أن مقتضى الإطلاق المقامي لكلامه عليه السلام عدمها.

وعلى ذلك ففي قوله عليه السلام: «حلق اللحية من المثلة» وجهان:

(الأول): أن يكون مسوقاً لبيان أمرٍ خارجي، وهو كون حلق اللحية من مصاديق المثلة عرفاً، تنبيهاً لمن لا يستوضح ذلك، وتمهيداً لبيان حرمة من حيث كون المثلة محرّمة، فبدلاً عن أن يقول عليه السلام: (من حلق لحيته لعنه الله) عبّر بما ورد في الحديث للتنبيه على أن استحقاق حلق اللحية للعن

(١) الوسائل ج ١٠ ص ١٩٢ ح ٣.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤١٧ ح ١٠.

(٣) لاحظ جواهر الكلام ج ١٥ ص ٢٦٣.

إنما هو من حيث كون عمله مُثلة، وكون حرمة المثلة شاملة لما إذا أوقعها الشخص بنفسه ولا تختص بما إذا وقعت على الغير من الإنسان أو الحيوان.

ومقتضى هذا الوجه أنه إذا لم يعد حلق اللحية تمثيلاً - كما في عصرنا الحاضر - لم يستحقَّ فاعله عليه اللعنة لتغير الموضوع، كما هو الحال في لباس الشهرة والتشبه في الزي بالجنس المخالف، فإن ما يُعدّ من لباس الشهرة في زمن إذا خرج عن كونه كذلك في زمن آخر لا يحرم لبسه، وما يُعدّ زياً نسائياً في زمن إذا لم يُعد كذلك في زمن آخر لا يحرم على الرجال، وهكذا الحال في سائر الموارد.

وبالجملة بقاء الحكم رهناً ببقاء موضوعه فلو انتفى الموضوع - ولو بسبب تغير الأعراف والتقاليد - ينتفي الحكم لا محالة.

(الثاني): أن يكون مسوقاً لبيان اعتبار شرعي، وهو تنزيل حلق اللحية منزلة المثلة على سبيل الحكومة على نحو التوسعة، نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الفقاع خمر»^(١) ومرجع الحكومة على نحو التوسعة إلى إثبات أحكام المنزّل عليه للمنزّل.

ويبتني هذا الوجه على أن لا يكون حلق اللحية مصداقاً حقيقياً للمثلة، إذاً الاعتبار والتنزيل إنما يصحّ فيما إذا كان على خلاف التكوين، وأما ما يكون موافقاً له فهو إخبار عنه لا محالة ولا يتضمّن اعتباراً وتنزيلاً.

والظاهر أن هذا الوجه الثاني هو الأقرب في مفاد الحديث، لأن حلق اللحية ليس مصداقاً عُرفياً للمثلة حتى في المجتمعات التي تكرم اللحية وتعتني بها، كحلق الرأس في المجتمعات التي تعتنى بشعر الرأس ولا يحلقونه، فإن حلقه لا يُعدّ من المثلة حقيقة، وإن عبّر عنه بذلك - كما

(١) الوسائل ج ١٢ ص ١٦٦ ح ٢.

مرّ في بعض الروايات ويوجد في كلمات بعض فقهاء الجمهور - فهو مبني على ضرب من التنزيل.

وبالجمله مورد المثلة هو قطع بعض الأطراف والأعضاء، وأما الشعر فلا تُعدّ إزالته تمثيلاً، وحصول درجة من التشوّه بها بحسب العرف السائد في بعض المجتمعات لا يجعل منها مثله فتدبر.

(إن قيل): ولكن على هذا الوجه يكون قوله ﷺ: «ومن مثل فعليه لعنة الله» مستدركاً لا حاجة إليه، لفرض أن المراد التفهيمي بقوله: «حلق اللحية من المثلة» هو أن حلق اللحية منزّل منزلة المثلة في الأحكام الثابتة لها شرعاً، وهذا كافٍ في إفادة حرمة الحلق ولا حاجة معه إلى بيان حرمة بلسان كون فاعله ملعوناً، كما يُلاحظ ذلك في تنزيل الفقاع منزلة الخمر فإنه يفيد حرمة شربه وإن لم يعقّب بشيءٍ آخر.

(قلت): إن ما يدلّ عليه قوله: «حلق اللحية من المثلة» هو ثبوت حكمها له، وحيث أن كون المثلة بالنفس حراماً على حدّ حرمة المثلة بالغير، أو كونها من الكبائر التي يستحقّ فاعلها سخط الله تعالى والطرده من ساحته ليس من الواضحات الغنية عن البيان أشار إليه ﷺ بقوله: «ومن مثل فعليه لعنة الله» ولا يُقاس المقام بقوله: «الفقاع خمر» فإنه لا مجال لتعقيبه بأن الخمر حرام، لوضوح حرمة الخمر في الشريعة الإسلامية فيكون ذكرها مستدركاً فتدبر.

فتلخص مما تقدّم أن هذا الحديث المروي عن (الجعفریات) وإن كان تامّ الدلالة على حرمة حلق اللحية، إلّا أنه لمكان عدم ثبوت النسخة الواصلة إلى المتأخرين من هذا الكتاب لا يمكن الاستدلال به، وإن كان صالحاً للتأييد ويخرّج شاهداً.

الوجه الثالث: قوله ﷺ: «أقوام حلقوا اللحى وفتلوا الشوارب فمسخوا»:

ورد هذا في رواية حبابة الوالبيّة، التي رواها الكليني عن علي بن

محمد عن أبي علي محمد بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أحمد بن القاسم العجلي عن أحمد بن يحيى المعروف بكرد عن محمد بن خداهي، عن عبد الله بن أيوب عن عبد الله بن هاشم عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن حبابة الوالبية قالت: رأيت أمير المؤمنين في شرطة الخميس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم: «يا بياعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان»، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان؟ قالت: فقال له: «أقوام حلقوا اللحى وقتلوا الشوارب فمسخوا»^(١).

وهذه الرواية قد أوردها الصدوق أيضاً في كمال الدين^(٢) بإسناده عن الكليني مع اختلاف يسير سيأتي الإيعاز إليه.

والكلام حولها يقع من جهتين:

(الجهة الأولى): سندها.

قال العلامة البلاغي قدس سره: (هي معتبرة من حيث السند)^(٣).

وهذا القول لا يخلو من غرابة ولا سيما من مثله أعلى الله مقامه، فإن حبابة الوالبية وإن كانت جليلة الشأن، كما يظهر من جملة من الروايات منها ما رواه الصنقار بإسناده المعتبر عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أن حبابة الوالبية كانت إذا وفد الناس إلى معاوية وفدت هي إلى الحسين عليه السلام، وكانت امرأة شديدة الاجتهاد قد يبس جلدتها على بطنها من العبادة وأنها خرجت مرة ومعها ابن عم لها غلام فدخلت به على الحسين عليه السلام فقالت له: جُعلت فداك فانظر هل تجد ابن عمي هذا فيما عندكم وهل تجده ناجياً؟ قال فقال: «نعم نجده عندنا ونجده ناجياً»^(٤).

(١) الكافي ج ١ ص ٣٤٦.

(٢) كمال الدين ص ٥٣٦.

(٣) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥١.

(٤) بصائر الدرجات ص ١٩١ ح ٤.

وبالجمله حبابه وإن كانت جليله القدر وكذلك الراوي عنها وهو (عبد الكريم بن عمرو الخثعمي) وإن كان ثقة ثقة كما نص عليه النجاشي^(١)، ولكن يوجد قبلهما عدد من المجاهيل، فكيف يُعدّ هذا السند مُعتبراً؟!

نعم يظهر من الشيخ الطوسي في كتاب (الغيبه) أن رواية حبابه في قصّتها مع أمير المؤمنين عليه السلام كانت مشهوره معروفة، فقد أشار إليها وإلى قصة أم غانم الأعرابية في معرض إثباته لإمامه الرضا عليه السلام وردّ القائلين بالوقف قائلاً: (لو لم يكن لمولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام والأئمة من ولده عليه السلام غير هاتين الدالتين في نصبه من أمير المؤمنين عليه السلام لكان في ذلك كفاية لمن أنصف من نفسه)^(٢).

ولعلّ الشيخ الكليني رضوان الله عليه قد اعتمد على شهرة هذه القصة ومعروفيتها في إيرادها في كتابه الكافي الذي يُقدّر أنه أورد فيه خصوص (الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام)^(٣) كما طُلب منه ذلك.

وعلى ذلك فليس الاعتماد على هذه الرواية من جهة سندها المذكور في الكافي، بل بالنظر إلى وصولها إلى أصحاب الجوامع - كالكليني والشيخ قدس سرهما - بالتواتر أو التضافر وإن لم نطلع إلا على سند واحد لها فقط.

هذا.. ولكن يمكن أن يُقال أن الشيخ قدس سره لم ينقل قصة حبابه بتفصيلها ليُلاحظ اشتمالها على المقطع المذكور: «أقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فمُسَخُوا» ولعلّ الرواية المعروفة المشهورة التي وصلت إلى الشيخ لم تكن تشتمل على هذا المقطع فتدبّر.

وأما الكليني قدس سره فلعلّه لم يعتمد في إيراد تلك الرواية على

(١) رجال النجاشي ص ٢٤٥.

(٢) كتاب الغيبة ص ٥٠.

(٣) الكافي ج ١ ص ٨.

شهرتها ومعروفيتها بل وثق بها لبعض الشواهد والقرائن^(١).

(١) يجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين ذكر في معرض تعليقه على ما يظهر من كلام الكليني في مقدمة الكافي من اشتمال كتابه على خصوص الروايات الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام أنه يحتمل أنه أراد بالروايات الصحيحة خصوص ما هي معتبرة الأسانيد لا مطلق ما حصل له الوثوق بها وإن كانت ضعيفة السند.

قال: ولا ينافي ذلك ما يُلاحظ من اشتماله على عدد وافر من الروايات الضعيفة بحسب الأسانيد المدرجة في الكتاب، لأنه يُحتمل أنه كان قد اطلع على أسانيد أخرى لها معتبرة ولكنه لم يعتن بإيرادها جرياً على ما عُرف من طريقة المتقدمين من عدم الاعتناء باستقصاء طرق الرواية ولا إيراد خصوص المعتبر منها، بل إيراد بعضها أياً كان لتخرج بذلك عن حدّ الإرسال.

قال: ومن الشواهد على ذلك ما يُلاحظ في مرويات الكليني عن الفضل بن شاذان، فإنه روى جملة منها عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان، في حين روى جملة أخرى عن محمد بن اسماعيل عن الفضل، مع أن الظاهر أن السند الأول المزدوج هو سنده إلى جميع مرويات الفضل بقرينة ما ذكره الشيخ في مشيخة التهذيبين من أن ما يُبتدأ فيه باسم الفضل بن شاذان فقد رواه بإسناده عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان، مع أن جملة من الروايات التي ابتدأ فيها باسم الفضل مما يوجد في الكافي بالسند الثاني فقط، وهذا يكشف عن أن الشيخ قدس سره قد اطلع على أن الإسناد المزدوج إلى الفضل هو سند الكليني إلى جميع رواياته لا إلى خصوص البعض منها، وبهذا الطريق يمكن تصحيح جميع روايات الفضل بن شاذان المروية في الكافي وإن ناقشنا في وثاقة محمد بن اسماعيل أه.

ولكن أصل ما ذكره هذا الباحث غير صحيح ولتوضيح ذلك محلّ آخر، والمقصود هنا الإشارة إلى ما توهمه - تبعاً للشيخ قدس سره - من كون (محمد بن اسماعيل) في قول الكليني: (علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان) عطفاً على قوله: (أبيه) ليكون الطريق إلى الفضل مزدوجاً، مع وضوح أنه عطف على علي بن إبراهيم وأن الطريق مزدوج إلى من بعد الفضل كابن أبي عمير وصفوان وحمام بن عيسى، والوجه في ذلك:

أولاً: إن إبراهيم بن هاشم معاصر للفضل ومشارك معه في الطبقة - إن لم يكن أسبق منه قليلاً - فلا يُناسب أن يروي عنه ما رواه بنفسه عمّن يشاركه فيهم من الشيوخ كما هو الحال فيما روي في الكافي بالطريق المزدوج المذكور فإن جميعه =

= مروى عن المشايخ المشتركين لإبراهيم بن هاشم والفضل بن شاذان كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وحماد بن عيسى.

وأيضاً إن لعلي بن إبراهيم طريقاً إلى روايات ابن أبي عمير وصفوان واضرابهما بواسطة واحدة هو والده إبراهيم، فما الذي دعاه إلى روايتها عنهم بواسطة هما محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان، مع ما يُعرف عن المحدثين من بالغ اهتمامهم بقلة الوسائط وقرب الإسناد في نقل الأحاديث؟!

إن قيل: لا محلّ لما ذُكر من الاستبعاد بعد ما يُلاحظ من رواية إبراهيم بن هاشم عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير في موضع من التهذيب (ج ٧ ص ٦ ح ١٩) وبعد ما ذكره الشيخ في أواخر مشيخة التهذيبين (التهذيب ج ١٠ ص ٨٦) من أنه يروي ما ذكره عن الفضل بن شاذان بإسناده عن الحسن بن حمزة العلوي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الفضل، ويرويه أيضاً عن الشريف الحسن بن أحمد المحمدي عن أبي عبد الله الصفواني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الفضل.

قلت: أما المورد الأول المذكور في التهذيب ففيه سهو، منشؤه أن الشيخ قدس سره لاحظ سند الكليني إلى تلك الرواية، وفيه: (علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير) فزاع بصره الشريف عن كلمة (جميعاً) فاعتقد أن محمد بن اسماعيل عطف على (أبيه) وأنهما معاً واسطة رواية علي بن إبراهيم عن الفضل عن ابن أبي عمير، ولذلك أورد السند على النحو المشار إليه، كما صنع نظير ذلك في المشيخة ص ٤٧ وقد مرّ آنفاً. وأما في السندين المذكورين في أواخر المشيخة فإن قوله: (وما ذكرته عن الفضل بن شاذان) وإن كان ظاهراً في الشمول لجميع مرويات الفضل في التهذيب، إلا أنه لا يبعد أن يكون نظره الشريف إلى جملة مما أوردته في كتاب الفرائض والمواريث خاصة، فإن معظم مروياته في التهذيب مقتبسة من الكافي وقد ذكر سنده إليها قبل ذلك، ولكن فيما أوردته في كتاب المواريث ما لم يذكر في الكافي ولا في الفقيه أو أنه قد ذكر فيهما بنحوٍ مختلف عمّا ذكره (لاحظ التهذيب ج ٩ ص ٣٣١ ح ١١٩٢، ص ٣٣٨ ح ١٢١٧، الكلام المطول للفضل في ص ٢٥١).

ولذلك فالمظنون قوياً أنه اعتمد في إيرادها على أحد كتابي الفضل بن شاذان في الفرائض اللذين ذكرهما في الفهرست، وأن ما ذكره من الأسانيد في أواخر المشيخة هي طرقة إلى ذلك الكتاب أو إلى كتب الفضل عامة.

وينبغي أن يُعلم أن الفضل بن شاذان الذي كان أبرز فقهاء الإمامية ومتكلمهم في عصره والمدافع الجلد عن أصول المذهب وفروعه لم تكن مؤلفاته مخصصة لنقل

هذا مضافاً إلى تضمّن الرواية لبعض الغرائب، ومنها ما ورد في هذا المقطع بالذات، فإن حلق اللحى وقتل الشوارب لو كان محرماً فمن المؤكد أنه ليس من عظام المحرمات التي يستحق صاحبها بها المسخ، وقد ورد في جملة من النصوص^(١) في علة المسخ ما لا يُقاس بها حلق اللحية وقتل الشوارب فليلاحظ.

نعم جملة: (فمسخوا) لا توجد في (كمال الدين)^(٢) وإنما توجد في نسخ (الكافي) التي وصلت إلى المتأخرين، وربما يُقال بأنه لا يرد الإشكال

= الأحاديث - ليستغني معاصره المحدث الكبير ابراهيم بن هاشم عن روايتها عنه - بل كانت مشتملة على الاحتجاجات والمناقشات المعمّقة مع أصحاب المذاهب الأخرى، ويتمثل ذلك في المقاطع المنقولة عنه في الكتب الأربعة وغيرها، ومن هنا فلا غرو في أن يروي ابراهيم بن هاشم كتب الفضل عنه بالرغم من كونه معاصراً له.

وبالجملة: إن المستغرب هو أن يروي ابراهيم بن هاشم عن الفضل ما رواه من كتب مشايخه ورواياتهم مما رواها ابراهيم نفسه عنهم كما هو الحال بالنسبة إلى كتب ابن أبي عمير وصفوان وحماد ومروياتهم، وأما إن يروي عن الفضل كتبه ومؤلفاته فليس فيه ما يثير الاستغراب ولا يتنافى ما تقدّم.

وثانياً: إن الكليني قد عقب قوله: (عن الفضل بن شاذان) في الطريق المذكور بكلمة (جميعاً) في كثير من الموارد منها على سبيل المثال ج ١ ص ٤٧ وج ٢ ص ٧٥ وج ٣ ص ٢ وج ٤ ص ٣٤، ج ٥ ص ٧٣، ج ٦ ص ٥، ج ٧ ص ١٠، ج ٨ ص ١٦٣، وهذا دليل قاطع على أن من يروي عن ابن أبي عمير مثلاً في ذلك الطريق ليس هو الفضل وحده بل معه شخص آخر، وليس هو إلا ابراهيم بن هاشم، فأبي مجال لتوهم تعدّد الطريق إلى الفضل لا إلى مَنْ بعده؟!

ومما يزيد الأمر وضوحاً ما يلاحظ في موارد كثيرة من الكافي من إيراد السند المذكور بتأخير رواية علي بن ابراهيم عن أبيه في الذكر فيقول: (محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان وعلي بن ابراهيم عن أبيه) معقّباً ذلك بكلمة (جميعاً) في بعض الموارد ومن دونها في موارد أخرى، لاحظ ج ١ ص ٤٠٩، ج ٢ ص ٦٦٢، ج ٣ ص ٦٣، ج ٤ ص ٢٦٢، ج ٥ ص ٣٢٠، ج ٦ ص ١٥٠، ج ٧ ص ٤، ج ٣ ص ١٨، ج ٥ ص ٤٧٨.

(١) لاحظ الوسائل ج ١٦ ص ٣١٤ وما بعدها.

(٢) كمال الدين ص ٥٣٦.

على الرواية بناءً على نقل الصدوق قدس سره.

ولكن يمكن أن يقال أن مقتضى سياق الرواية وجود الجملة المذكورة فيها، لأن المراد بجند بني مروان هو قوم من الأمم السابقة كما نصّ عليه العلامة المجلسي^(١) فلا بدّ من افتراض تعرّضهم للمسح ليصحّ توجيه الخطاب لباعة الجرّي وأمثاله بقوله: (يا بياعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان) أي ويا بياعي جند بني مروان.

إلا أن يقال أنه لم يثبت كون المراد بجند بني مروان بعض الأمم السابقة، بل هذا بعيد إذ لا يُعرف في الأمم الماضية من يُسمّى بذلك، ولعلّ الأقرب أن يكون المراد بهم جند المروانيين من خلفاء بني أمية الذين أخبر الإمام عليه السلام في مقام آخر بأنهم سيحكمون الأمة الإسلامية قائلاً بشأن مروان بن الحكم: «هو أبو الأكبش الأربعة وستلقى الأمة منه ومن ولده يوماً أحمر»^(٢).

وعلى ذلك فقوله عليه السلام: «جند بني مروان» عطف على قوله: «بياعي مسوخ بني إسرائيل» فكأن مقصود الإمام عليه السلام أن باعة الجرّي ونحوه من السمك المسوخ سيصبحون من جند بني مروان عند استيلائهم على الحكم، ومن سمات جنودهم أنهم يحلقون اللحي ويفتلون الشوارب.

ولكن يُلاحظ أنه على هذا التقدير كان المناسب أن يقول عليه السلام: (هم أقوام يحلقون اللحي ويفتلون الشوارب) بصيغة المضارع لا الماضي كما هو الموجود في الرواية، مضافاً إلى أنه لم يثبت تاريخياً أن جند بني مروان الأمويين كانوا يحلقون اللحي ويفتلون الشوارب فتأمل^(٣).

(١) مرآة العقول ج ١ ص ٢٥٤.

(٢) نهج البلاغة ص ١٥٠.

(٣) في دعائم الإسلام ج ١ ص ١٢٤ عن الباقر عليه السلام أنه قال: «إحنوا الشوارب فإن أمية لا تحفي شواربها».

فالتتيحة: إن هذه الرواية لا تخلو من اضطراب في المتن، مضافاً إلى عدم ثبوتها بنحو يمكن الاعتماد عليها.

(الجهة الثانية): دلالتها.

ويمكن المناقشة فيها من عدة جوانب:

(الأول): إنه لا يُستفاد منها حرمة حلق اللحية وقتل الشوارب سواء أكان قوله: (أقوام حلقوا...) ناظراً إلى بعض الأمم السابقة الممسوخة أم إلى أتباع بني مروان الأمويين.

أما على الأول فلأنها إنما تدلّ على أن أقواماً كانت صفتهم كذا وكذا قد تعرّضوا للمسخ الذي هو عقوبة دنيوية كان الله تعالى يوقعها على بعض الأمم السابقة جزاءً على ما يرتكبون من عظام المحرمات، ولا يلزم بالضرورة أن يكون ذلك المحرّم هو حلق اللحي وقتل الشوارب، بل يُستبعد أن يكون ذلك، لأنه عقوبة شديدة لا يلائم حرمة الحلق والقتل لو كانا محرّمين حقاً.

فالأقرب أن يكون قوله ﷺ: «حلقوا اللحي وقتلوا الشوارب» قد أخذ عنواناً مشيراً إلى تلكم الأقوام الذين استحقوا المسخ بسبب ارتكابهم لبعض المحرمات العظيمة الأخرى.

وأما على الثاني فلأن أقصى ما تدلّ عليه هو كون حلق اللحي وقتل الشوارب من الأفعال المذمومة التي يقوم بها المروانيون، وأما كونهما من المحرمات التي يستحقّ فاعلها عليها العقاب فلا يُستفاد منها بوجه.

ولكن هذه المناقشة غير واضحة ولا سيّما على الوجه الأول، فإن ظاهر قوله: «فمسخوا» كون الفاء فيه للسببية، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَكَّرَهُمْ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ ومقتضاها أن عقوبة تلك الأقوام بالمسخ كانت بسبب قيامهم بحلق اللحي وقتل الشوارب لا على محرّم آخر.

نعم يبقى استغراب أن يكون الحلق والقتل موجبين لمثل هذه العقوبة

الشديدة، ولكن هذا غير مانع من تمامية دلالة الرواية على حرمتها.

(الثاني): إن أقصى ما يُستفاد من هذه الرواية هو حرمة حلق اللحية وقتل الشوارب بمجموعهما لا حرمة كرمُ منهما على حدة، نظير ما مرّ عن السيد الأستاذ قدس سره في حديث: «إعصوا اللحية واحفوا الشوارب».

ولكن هذه المناقشة غير واضحة أيضاً، فإن المنساق من مثل هذا التعبير هو حرمة كل من الفعلين لا حرمة الجمع بينهما.

(الثالث): ما أفاده العلامة المجلسي قدس سره مبنياً على كون الرواية ناظرة إلى بعض الأمم السابقة فقال: (إنها إنما تدلّ على حرمة حلق اللحية وقتل الشوارب أو حرمة أحدهما في شرع من قبلنا لا في شرعنا).

فإن قيل: ذكره عليه السلام ذلك في مقام الذم يدل على حرمتها في هذه الشريعة أيضاً.

قلنا: ليس الإمام عليه السلام في مقام ذمّ هذين الفعلين، بل في مقام ذم بيع المسوخ بهذا السبب^(١).

وقد أجب عن هذه المناقشة جمع منهم العلامة البلاغي قدس سره بإمكان الاعتماد على قاعدة الاستصحاب في البناء على بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة وإلغاء احتمال نسخه^(٢).

ولكن جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة محل كلام بين الأعلام، والصحيح عدم جريانه كما أوضحته في الملحق الثالث لهذه الدراسة فليراجع^(٣).

وعلى ذلك فلو لم يستفد من رواية حيازة نفسها حرمة حلق اللحية في

(١) مرآة العقول ج ١ ص ٢٥٤.

(٢) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥١.

(٣) لاحظ ص ٣٧٥.

الشريعة الإسلامية لا يمكن الاعتماد على الاستصحاب في ثبوت هذا الحكم فيها.

يبقى الإيعاز إلى أن هناك حديثاً آخر يُستفاد منه حرمة حلق اللحية على قوم لوط، ويدلّ في الوقت نفسه على حرمة على الأمة الإسلامية فلا حاجة معه إلى الاستصحاب.

وهذا الحديث مروى من طرق الجمهور، وقد أثبتته المحدث النوري عن الجامع الصغير للسيوطي عن ابن عساكر عن الحسن بن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «عشر خصال عملها قوم لوط بها أهلکوا (إلى أن قال) وقص اللحية وطول الشارب»^(١).

وقد تبعه في ذلك عدد من الأعلام، منهم العلامة البلاغي والسيد حسن الصدر قدس سرهما^(٢)، ولكن الموجود في الجامع الصغير للسيوطي روايته عن ابن عساكر عن الحسن مرسلًا^(٣).

والمقصود بـ (الحسن) هو الحسن البصري، كما نصّ على ذلك المناوي في شرح الجامع الصغير^(٤).

والحديث موجود في تاريخ ابن عساكر مروياً عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عشر خصال عملها قوم لوط بها أهلکوا وتزيدها أمتي بنخلة: إتيان الرجال بعضهم بعضاً ورميهم بالجلهق والخذف ولعبهم بالحمام وضرب الدفوف وشرب الخمر وقص اللحية وطول الشارب والصفير والتصفيق ولباس الحرير، وتزيدها أمتي بنخلة إتيان النساء بعضهم بعضاً»^(٥).

(١) مستدرک الوسائل ج ١ ص ٤٠٧.

(٢) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٤٥، الغالية ص ٩.

(٣) الجامع الصغير ج ٢ ص ٩٩.

(٤) فيض القدير ج ٤ ص ٤١٨.

(٥) تاريخ مدينة دمشق ج ٥٠ ص ٣٢١.

وواضح أن المراد بـ (الحسن) في هذا السند هو الحسن البصري بقرينة الراوي عنه (قتادة) وهو قتادة بن دعامة أبرز أصحاب الحسن البصري، ولم يدرك الإمام الحسن المجتبي عليه السلام، فإنه ولد سنة ٦١ هـ^(١)، أي بعد ما يزيد على عشر سنوات من شهادته عليه السلام.

ومهما يكن فهذه الرواية بالإضافة إلى عدم اعتبارها سنداً معارضة من طرق الجمهور نفسها بما رواه ابن عساكر أيضاً بإسناده إلى أبي أمامة الباهلي قال: كان في قوم لوط عشر خصال يعرفون بها. . . وستزيد هذه الأمة عليها بالسحق والنقش^(٢)، فإنه عدّ الخصال العشر ولم يذكر في عددها (قص اللحية وطول الشارب) بل ذكر أموراً أخرى فتأمل.

الوجه الرابع: قوله عليه السلام: «أما من عارضيه فلا بأس [أن يأخذ] وأما من مقدمها فلا»:

ورد هذا في حديث علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنه سأله عن الرجل هل له أن يأخذ من لحيته؟ فقال عليه السلام: «أما من عارضيه فلا بأس، وأما من مقدمها فلا»^(٣).

ويظهر من ابن إدريس في مستطرفات السرائر ورود هذا الحديث بلفظه في جامع البيزنطي عن الرضا عليه السلام^(٤).

وينبغي البحث عن هذا الخبر من جانبين:

(الأول): سنده.

عبر غير واحد من الأعلام عن هذه الرواية بالمعتبرة، بل ذكر العلامة البلاغي قدس سره أنها عالية في الصحة^(٥).

(١) لاحظ تهذيب التهذيب ج ٨ ص ٣٥٥.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ج ٥٠ ص ٣٢١.

(٣) مسائل علي بن جعفر ص ١٣٩، قرب الاسناد ص ٢٩٦.

(٤) السرائر ج ٣ ص ٥٧٤.

(٥) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥٣.

ولكن التحقيق أنها غير معتبرة السند، والوجه في ذلك :

أنها وردت في نسختين لكتاب علي بن جعفر وصلتا إلى المتأخرين :
إحداهما النسخة المروية عن طريق عبد الله بن الحسن العلوي، وهي
المدرجة في قرب الإسناد للحميري^(١)، والأخرى النسخة المروية عن طريق
علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي
طالب عليه السلام وهي المدرجة في المجلد العاشر من البحار^(٢).

ولا اعتبار لأيٍّ من النسختين لما أوضحته في الملحق السادس لبحثي
حول وسائل الإنجاب الصناعية فليراجع^(٣).

نعم يظهر من الطبرسي في مكارم الأخلاق أن هذه الرواية كانت
موجودة في نسخته من كتاب المحاسن للبرقي مروية عن علي بن جعفر^(٤).

فلو ضمّ هذا إلى ورودها في تلك النسختين فربّما يحصل الوثوق
بوجودها في كتاب علي بن جعفر، وبذلك يمكن الاعتماد عليها.

هذا حال رواية علي بن جعفر، وأما ما ورد في مستطرفات السرائر
فهو اشتباه، فإن هذه الرواية وجملة أخرى من الروايات المذكورة في
المستطرفات منسوبة إلى البنزطي هي في الحقيقة من روايات علي بن جعفر
ولا علاقة لها بجامع البنزطي، وقد أوضحت هذا في بحثي حول الذبح
بغير الحديد فلاحظ^(٥).

(الثاني): دلالة.

يبدو من أحد تقريري السيد الأستاذ قدس سره القبول بدلالة الرواية

(١) لاحظ قرب الإسناد ص ١٧٦ إلى ص ٣٠١.

(٢) بحار الأنوار ج ١٠ ص ٢٤٩ إلى ص ٢٩١.

(٣) وسائل الإنجاب الصناعية ص ٥٨٢.

(٤) مكارم الأخلاق ص ٧٤.

(٥) لاحظ بحث الذبح بغير الحديد ص ١٤٣.

على حرمة حلق اللحية، ولكن ورد في التقرير الآخر أن ظاهر الرواية حرمة الأخذ من مقدّم اللحية ولو لم يصدق عليه الحلق وهو مقطوع البطلان فلا يُعتمد عليها^(١).

أقول: المحتملات في مفاد الرواية ثلاثة:

١ - أن يكون المراد بـ (الأخذ) هو الحلق، ويكون التبعض المستفاد من كلمة (من) بلحاظ مجموع اللحية لا موضع الأخذ.

ولعلّ بعض من قال بجواز حلق العارضين دون الذقن فسر الرواية بهذا المعنى، ولكن لا يخفى أنه على تقدير تماميته فإنما تدلّ الرواية على جواز حلق بعض العارضين لاتمامهما لمكان (من). التبعية فلاحظ.

٢ - أن يكون المراد بـ (الأخذ) هو القصّ ولو بمقدار قليل يكون معه الباقي بمقدار القبضة، أو دونها بحدّ لا يمنع من صدق الإعفاء.

وعلى ذلك لا بدّ إما من تقييد النهي عن الأخذ من مقدّم اللحية أو ردّ علم الرواية إلى أهله، لأنه لا يُحتمل حرمة الأخذ من مقدّم اللحية مطلقاً، بل ولا يُحتمل كراهة ذلك بل التطويل مكروه كما سيأتي.

٣ - أن يكون المراد بـ (الأخذ) هو القصّ ولكن لا بأيّ مقدار وإن كان الباقي كثيراً، بل بالمقدار الذي لا يبقى معه من الشعر إلّا القليل حيث لا يصدق معه الإعفاء.

وبناءً عليه يكون مفاد الرواية الترخيص في قصّ اللحية من جهة العارضين بحيث لا يبقى منها شيء معتدّ به دون جهة الذقن.

هذه هي الوجوه المحتملة في الحديث:

ولكن يُعَدّ الوجه الأول أن التعبير بالأخذ من اللحية وإرادة حلق قسم منها خلاف ما هو السائد في الاستعمالات كما يتّضح بمراجعة

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٦١، محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٩٦.

مواردها^(١)، بل المتبادر من الأخذ من اللحية هو تقصيرها .

مضافاً إلى أنه يمكن أن يُقال أن حلق قسم من اللحية وإبقاء قسم آخر - كما هو المتعارف في زماننا هذا - لم يكن متعارفاً في تلك الأزمنة، فحمل السؤال عليه من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر فتأمل^(٢) .

ويُبعد الوجه الثاني أن مثل علي بن جعفر ممن لا يخفى عليه جواز الأخذ من اللحية بل وعدم كراهته، فإنه كان يرى أخاه الكاظم عليه السلام يأخذ من أطراف لحيته الكريمة^(٣)، فهل يبقى بعد ذلك مجال لسؤاله عن حكم الأخذ من اللحية؟! .

ويُبعد الوجه الثالث أنه مجرد اقتراح لا شاهد له، ولا وجه لحمل الرواية عليه إلا التجنب عن ردّ علمها إلى أهله بعد استبعاد الوجهين الأولين، ولكن هذا المقدار غير كافٍ في الالتزام بمفاده ثم الاستدلال بالرواية على أساسه .

هذا ولكن يمكن دفع الاستبعاد المذكور عن الوجه الثاني بأن سؤال علي بن جعفر عن حكم الأخذ من اللحية لم يكن لعدم معرفته بجواز ذلك، بل لأنه لما كانت هذه المسألة مطروحة في كلمات فقهاء الجمهور - كما تقدّم نقله عن الغزالي - أراد علي بن جعفر أن يطرحها على أخيه الإمام عليه السلام ليسجل جوابه في كتابه، شأن الكثير من الأسئلة الأخرى التي يتضمّن هذا الكتاب مما لا شبهة في أن عرضها من قبله على الإمام عليه السلام لم يكن من جهة جهله بالجواب، بعد كونها من المسائل الابتلائية الواضحة، بل لغرض ثبت جواب الإمام عليه السلام عنها .

(١) لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٧٧ .

(٢) في بدائع الصنائع للكاظمي (ت ٥٨٧) ج ٢ ص ١٩٣ (حلق ربع اللحية لأهل بعض البلاد معتاد كالعراق ونحوها) والظاهر أن المقصود حلق ما على الوجنتين وما يقرب منهما لا حلق ربع ما ينبت على اللحيين والذقن فتدبر .

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٥٤٦ ح ١ .

نعم يمكن أن يقال أن النهي المستفاد من قوله ﷺ : (وأما من مقدمها فلا) يحتمل وجهين :

١ - أن يكون نهياً تحريمياً، وعليه فلا بد من تقييد حرمة الأخذ بما إذا كان بحدّ لا يبقى من الشعر إلّا القليل الذي لا يصدق معه الإعفاء.

ب - أن يكون نهياً تنزيهياً، وعليه فلا بد من تقييد كراهة الأخذ بما إذا كان بحدّ لا يبقى من اللحية بمقدار قبضة اليد بناءً على عدم كراهة أخذ الزائد عليها كما سيأتي.

والاحتمال الأول وإن كان هو المطابق مع ظهور النهي في التحريم - كما ذكر في علم الأصول - إلّا أن إطلاق حرمة الأخذ من مقدّم اللحية وإرادة حرمة الأخذ بمقدار لا يبقى منها إلّا القليل الذي لا يصدق معه الإعفاء بعيد، فإنه يعني خروج مورد الأخذ بالمقدار اليسير الذي لا يُنافي الإعفاء عن حيّز النهي عن الأخذ، مع أنه القدر المتيقّن من مورد السؤال فتدبر.

وعلى ذلك يتعيّن الاحتمال الثاني في مفاد الرواية، فلا يتم الاستدلال بها على لزوم إبقاء اللحية وعدم حلقها.

(إن قيل): أليس في سؤال علي بن جعفر عن جواز الأخذ من اللحية بمعنى تقصيرها دلالة على افتراضه حرمة الحلق وارتكاز تحريمه في ذهنه إذ مع اعتقاده جواز الحلق لا مجال لطرح السؤال عن جواز التقصير، وحيث أن الإمام ﷺ لم يردعه عن ذلك ولم يذكر جواز حلق اللحية يفهم منه إقراره على ارتكاز الحرمة فيثبت المطلوب.

(قلت): أقصى ما يدلّ عليه السؤال هو أن عدم الإقدام على حلق اللحية كان أمراً مفروضاً عند السائل، ولكن هل هو لأجل حرمة الحلق شرعاً أو لعدم انسجامه مع التقاليد والأعراف السائدة في المجتمع بحيث يُعدّ نوعاً من المثلة فهذا مما لا يمكن استفادته من السؤال.

فتحصّل مما تقدّم أنه لا يتم ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من

الاستدلال برواية علي بن جعفر على حرمة حلق اللحية، أو لزوم ردّ الرواية على أساس أنها مقطوعة البطلان.

الوجه الخامس: الإجماع:

وقد ادعاه من علماء الجمهور ابن حزم في كتابه مراتب الإجماع قائلاً: (واتفقوا أن حلق جميع اللحية مثلة لا تجوز)^(١)، ولم يعقب عليه ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع^(٢).

وأما من علمائنا فربما يُستظهر دعوى الإجماع من الشيخ البهائي قدس سره، حيث تقدّم أنه ذكر في رسالته المخصصة لتحقيق عقائد الإمامية في الأصول والفروع أن الإمامية تقول بتحريم حلق اللحية^(٣)، وهذا في معنى الإجماع على حرمة فتدبر.

وذكر العلامة المجلسي الأول في بعض كلماته أن ترك حلق اللحية وترك جزّها كالحلق كالضروريات من الدين^(٤)، وهذا أقوى في إفادة الاتفاق على حرمة.

ولكن من الواضح أنه لا أثر لدعوى الإجماع في مثل هذه المسألة، ولا سيّما على مسلك الإمامية في حجّة الإجماع، حيث لا يُحتجّ به عندهم إلاّ إذا أمكن التوصل من خلاله إلى قول المعصوم عليه السلام، وهو رهن بكونه إجماعاً للفقهاء المتقدمين المعاصرين للمعصومين عليهم السلام أو من قربوا من عصرهم.

وأما المتأخرون فمن المؤكد أن اتفاقهم لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام لاستنادهم في الغالب إلى ما بأيدينا من النصوص الشرعية أو

(١) مراتب الإجماع ص ١٨٢.

(٢) لاحظ نقد مراتب الإجماع ص ٢١٩.

(٣) الاعتقادية ص ٩.

(٤) روضة المتقين ج ١ ص ٣٣٣.

إلى بعض الوجوه الأخرى، والعبرة عندئذٍ بصواب ذلك المستند عندنا ولا أثر لاتفاقهم على تمامية الاستناد إليه.

وقد تقدّم أن أوّل من وجد مصرّحاً بحرمة حلق اللحية هو فخر المحقّقين أو تلميذه الشّهيد الأوّل، فكيف يتسنّى دعوى إجماع فقهاء الإمامية على حرّمته، وكيف يصحّ أن يكون هذا الإجماع حجّة على ثبوت هذا الحكم؟!

ومنه يظهر أن ما أفاده العلامة البلاغي قدس سره من أنه (لم يعرف قول عالم يُعتدّ به بجواز حلق اللحية)^(١) وإن كان صحيحاً، إلّا أنه لا يجدي في إثبات حرمة الحلق.

نعم يمكن أن يقال أنه قد تقدّم أن المشهور بل شبه المتسالم عليه بين فقهاء العامة حرمة حلق اللحية، فلو كان فقهاء الإمامية يرون جوازه، أو كان يوجد خلاف بينهم في ذلك لما خفي على مرّ القرون المتطاولة، بل بان وعُرف ولذُكر بطبيعة الحال في الكتب المخصصة لذكر منفردات الإمامية، كالإعلام للمفيد والانتصار للمرتضى أو كتب الخلاف ككتاب الخلاف للشيخ الطوسي وتذكرة العلامة الحلّي، مع أنه لا يوجد فيها ذكر لذلك أصلاً.

فهذا مما يمكن أن يعدّ شاهداً على موافقة الإمامية لجمهور المسلمين في حرمة حلق اللحية فتأمل.

الوجه السادس: سيرة المتشرعة:

قال العلامة البلاغي أعلى الله مقامه: لا ينبغي الريب في أن المتشرّعين من أوّل الإسلام إلى هذا الزمان يُعرف من أمرهم أنّ حلق اللحية عندهم من المنكرات في دين الإسلام لا يرتكبه إلّا متّبِع الهوى والشهوات ومن لا يقف عند حدود الشريعة ولا يُبالي بنكير أهل الدين^(٢).

(١) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥٥.

(٢) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٥٥.

ويوجد نظير ما أفاده في كلمات غير واحدٍ من الأعلام المتأخرين وكالسيد الأستاذ قدس سره^(١).

أقول: يمكن تقريب الاستدلال بالسيرة بوجوه:

(الأول): إن سيرة المشرّعة قائمة على عدم حلق اللحية، وذلك من عصر النبي ﷺ والمعصومين عليهم السلام إلى ما يقارب عصرنا، فإنه لم يحدث الحلق إلا في هذه الأواخر، وأما سابقاً فلم يكن يحلق لحيته إلا الشواذ كالمختئين وأضرابهم، ومن المقرّر في محلّه من علم الأصول أن السيرة المشرّعية المتصلة بزمان المعصومين حجة يمكن أن يُستكشف منها ثبوت الحكم شرعاً.

والجواب عنه: (أولاً): بأن حجة سيرة المشرّعة تختص بما إذا كان المشرّعة يمتازون عن سائر الناس بأمر، فيقال أن اختصاصهم به ليس له تفسير منطقي إلا تلقّيهم إياه عن المشرّع مع اختلافهم في العادات والأعراف والتقاليد.

ولكن تقدّم أن إكرام اللحية وعدم حلقها كان من عادات العرب قبل الإسلام ومثلهم عدد من الشعوب الأخرى، فلا يمكن أن يُعزى استمراره في العصر الإسلامي إلى هذه الأواخر إلى صدور أمر شرعي من النبي ﷺ بذلك، بل لعلّه كان استمراراً لتلك العادات والتقاليد.

و (ثانياً): إنه لو فرض استناده إلى أوامر النبي والأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، إلا أنه لا سبيل إلى استكشاف أنها كانت على سبيل الوجوب دون الاستحباب، فإن السيرة جري عملي وليس له لسان يبيّن وجه وقوعه، وكم سيرة للمشرّعة مبنية على ما هو مستحب شرعاً كالأذان والإقامة.

وبالجملة سيرة المشرّعة على الالتزام بأمرٍ لا يدلّ على وجوبه

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٣٦١، محاضرات في الفقه الجعفري ج ١ ص ١٨٧.

شرعاً، بل يجتمع مع استحبابه، فأقصى ما يمكن استكشافه بالسيرة هو استحباب إعفاء اللحية، وهو أمر واضح لا حاجة إلى التمسك بالسيرة في إثباته، وأما وجوب الإعفاء فالسيرة لا تنهض بإثباته.

(الثاني): إن سيرة المتشرعة قائمة على عدم الحلق مع ارتكاز حرمة شرعاً، ويمكن استكشاف ثبوت الحرمة شرعاً من هذا الارتكاز، فإنه ليس له وجه منطقي سوى انتهائه إلى المعصومين عليهم السلام.

والجواب عنه: إن تمامية هذا الوجه تتوقف على إحراز أن ارتكاز الحرمة كان موجوداً في العصور السابقة منتهياً إلى عصر المعصومين عليهم السلام بحيث يكون مستنداً إلى ما صدر منهم من قول أو فعل أو تقرير، وأما مع احتمال كونه مستحدثاً نابعاً من فتاوى الفقهاء المتأخرين فلا قيمة لهذا الارتكاز، وهذا الوجه لا ينهض بإثبات أن ارتكاز الحرمة كان موجوداً في أذهان المتشرعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام.

(الثالث): - وهو العمدة - إن حلق اللحية كان سائداً في العصر الإسلامي الأول عند بعض الأمم والشعوب الأخرى كالفرس والروم وربما الأتراك وغيرهم كما مرّ في مقدمة البحث، وقد دخل في الإسلام من أبناء هذه الأمم والحضارات أعداد كبيرة، ومن المؤكد أنهم التزموا بإعفاء لحاهم كالعرب المسلمين، كما كانوا يختنون بعد دخولهم في الإسلام، ومن المستبعد جداً أن ذلك كان لمجرد مجارة المسلمين على عاداتهم وتقاليدهم من دون أن يكون مبتنياً على لزومه في الشريعة الإسلامية، وإلا ل بقي ولو البعض منهم على عادته في حلق اللحية، بل ولتأثر المسلمون بهم في ذلك، كما نجد أنهم تأثروا بأصحاب تلك الحضارات في مجالات أخرى كالطعام واللباس والترف في العيش وأمور كثيرة غير ذلك ذكرها المؤرخون^(١).

(١) لاحظ تاريخ التمدن الإسلامي ج ٥ ص ٩١ وما بعدها.

وإذ نجد أنه لم يتأثر بهم من المسلمين أعداد تُذكر وأن من دخل منهم في الإسلام لم يتخلف عن رعاية الزي الإسلامي في إعفاء اللحية وعدم إزالتها بالرغم من صعوبة الإعفاء لمن اعتاد الحلق بل وعدم خلوه من مشقة شديدة أحياناً يتأكد أن عدم جواز حلق اللحية في الإسلام كان هو الأساس في الالتزام بعدم حلقها لا مجرد كونه مما تلقاه المسلمون عن قبلهم من عرب الجاهلية مع إقرارهم عليه في الإسلام على سبيل الندب والاستحباب.

ولو كان من دخلوا في الإسلام من الفرس والروم وأضرابهم قد ظلوا على عاداتهم في حلق لحاهم أو نتفها لنقل ذلك في كتب التاريخ، ولو كان أعداد معتد بها من المسلمين قد تأثروا في ذلك بالداخلين الجدد في الإسلام لما أغفل المؤرخون التنبيه عليه ولوجدنا أثره على مرّ العصور مع أنه لا يوجد شيء يُذكر من ذلك فتأمل.

ويمكن أن يؤيد هذا بما أطبقت عليه المصادر التاريخية من أنه لما قدم الوفد المجوسي على النبي ﷺ استنكر ﷺ عليهم في حلق لحاهم وتوفير شواربهم، ووجه التأييد أنه لم يكن المناسب في مثل ذلك المقام الاستنكار على فعل المكروه أو ترك المستحب بل إنما كان المناسب الاستنكار على فعل ما هو محرّم وعلى درجة من الأهمية فتأمل.

ويمكن أن يؤيد أيضاً بما أفاده العلامة المجلسي الأول من أنه لم ينقل تجويز حلق اللحية من النبي والأئمة صلوات الله عليهم ولو كان جائزاً لفعلوه مرّة لبيان الجواز، كما في الكثير من المكروهات، أو وقع منهم الرخصة لأحد مع أنه معلوم منهم متواتراً بل من أصحابهم المداومة على جزّ الشارب وإعفاء اللحية^(١).

ولكن يلاحظ على ما أفاده قدس سره بأن حلق اللحية لو كان مكروهاً فلا يُقاس بسائر المكروهات في صدورهما من المعصوم ﷺ لبيان

(١) روضة المتقين ج ١ ص ٣٣٣.

عدم حرمتها، فإن اللحية - كما مرّ - كان لها شأن كبير عند العرب ولا يحلقها إلاّ المخشون وأضرابهم فكيف يتوقّع أن يفعل ذلك الإمام عليه السلام ولو لبيان جوازه شرعاً؟!!

على أنه لم يثبت ما ادعاه رضوان الله عليه من قيام الأئمة عليهم السلام بفعل بعض المكروهات لإثبات جوازها.

وأما عدم وقوع الرخصة منهم لأحد في حلق لحيته فلا يمكن الجزم به، فإنه يُحتمل صدوره منهم ولكن لم يصل إلينا خبره، إذ ليس مما يمتنع فيه ذلك بحسب حساب الاحتمالات.

تكميل:

وفيه عدّة أمور:

(الأمر الأول): قد ظهر مما تقدّم أن عمدة ما يمكن الاستدلال به على حرمة حلق اللحية بل وجوب إعفائها هو قوله عليه السلام: «إعفوا اللحي» مؤيداً بما مرّ من خبر الجعفریات والإجماع والسيرة.

وهذا وإن كان كافياً - فيما يبدو لي - في حصول الاطمئنان بالحكم، ولكن إذا فرض عدم حصوله فهل تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن حرمة الحلق ووجوب الإعفاء، لكون المقام من موارد الشبهات الحكمية التحريمية أو الوجوبية غير المقرونة بالعلم الإجمالي، أو أنه يمكن المناقشة في إجراء البراءة عنهما بالنظر إلى أن ما يتوقّر من الشواهد والقرائن على حرمة حلق اللحية إن لم تكن تورث الاطمئنان فهي تورث الظنّ القوي وأدلة البراءة قاصرة عن الشمول لموارد قوة احتمال التكليف وإن لم يبلغ درجة الاطمئنان؟

فيه كلام، وقد بحثت هذه المسألة في الملحق الثاني لهذه الدراسة فراجع^(١).

(١) لاحظ ص ٣٥٢.

(الأمر الثاني): قد تقدّم أن جمعاً من الفقهاء المتأخرين ومنهم السيد الأستاذ قدس سره وبعض أعلام تلامذته لم يفتوا بحرمة حلق اللحية، بل احتاطوا في المسألة فيستنى لمقلديهم الرجوع إلى فقيه آخر.

فإذا لم يوجد في الأحياء من يكون مؤهلاً للرجوع إليه من القائلين بالجواز فهل للمكلف الرجوع إلى بعض الفقهاء الراحلين كالمرحوم الشيخ عباس الرميثي قدس سره أو لا؟
يبتني جواز ذلك على أمرين:

أحدهما: أن لا يوجد فقيه يفتي بحرمة الحلق ويكون أعلم من الفقيه المفتي بحليته، وإلا لم يجرز الرجوع إلى القائل بالحلية، بناءً على ما هو الصحيح من عدم حجية فتوى غير الأعلّم في مورد مخالفته لفتوى الأعلّم.
وثانيهما: جواز تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً.

وقد بحثت هذه المسألة بصورة موجزة في الملحق الأول لهذه الدراسة فليلاحظ^(١).

(الأمر الثالث): لا إشكال في جواز حلق اللحية عند طروق العناوين الثانوية المرتخصة في ارتكاب المحرمات كالضرر والحرّج الشديد الذي لا يتحمّل عادة.

وقد صرّح بذلك فقهاء الفريقين:

قال السيد الحكيم قدس سره: يحرم حلق اللحية إلا إذا كان ترك الحلق يوجب سخرية ومهانة شديدة لا تتحمّل عند العقلاء فيجوز حينئذ^(٢).

وقال الرعيّني المالكي: إذا دعت ضرورة إلى حلق اللحية لمداواة ما تحتها من جرح أو دمل أو نحو ذلك جاز الحلق^(٣).

(١) لاحظ ص ٣٤٥.

(٢) منهاج الصالحين ج ٢ ص ١٢.

(٣) مواهب الجليل ج ١ ص ٣١٣.

وهل يجوز حلق اللحية في مطلق موارد الحاجة إليه وإن لم تشكل ضرورة شرعية أو لا؟

يشكل إقامة الدليل على جواز ذلك، ولا سيما مع فقد الضرورة العرفية^(١).

ومنه يُعرف الإشكال فيما ذكر في بعض الكلمات من الترخيص في القيام بما يضطر معه المكلف إلى حلق لحيته وإن لم تكن ضرورة تدعوه إلى القيام به، كما إذا رغب في التوظف في سلك الدفاع المدني مع علمه بأنه سوف يلزم بحلق لحيته، إلا إذا عُلم بأنه يترتب على ذلك مستقبلاً امثال واجب أهم كحفظ النفس المحترمة من الحريق ونحو ذلك..

(الأمر الرابع): إذا حلق مؤمن لحيته واحتمل أن يكون مستنداً في ذلك إلى فتوى من يرى جواز الحلق - على كراهة أو بدونها - أو احتمل أن لا يكون حلقها لمجرد تخيل التجمل به بل لعذر يسوغ ذلك شرعاً كالاضطرار والإكراه ونحوهما فهل يُحمل فعله على الصحة ويُستبعد احتمال وقوعه على الوجه المنكر سواء من حيث الاعتقاد بذلك أم من حيث الآثار الخارجية المترتبة عليه أو لا؟

وهذا البحث من صغريات مسألة أصالة الصحة في فعل المؤمن بمعنى أنه متى دار الأمر بين صدوره منه على وجه جائز أو على وجه غير جائز يلزم حمله على الأول.

وقد بحثت هذه المسألة في الملحق الرابع لهذه الدراسة فراجع^(٢).

(الأمر الخامس): إذا كان المكلف مقلداً لمن لا يفتي بحرمة حلق اللحية ولا بالترخيص فيه بل يحتاط في ذلك احتياطاً لزومياً فخالف المكلف هذا الاحتياط وحلق لحيته لا لعذر بل لمجرد تخيل التجمل به

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص ٣٦٨ وما بعدها.

(٢) لاحظ ص ٣٨٨.

فهل يكون ذلك موجِباً لفسقه؟ أو أنه لا يُحكَم عليه بالفسق ولكن لا يحكم بعدالته أيضاً فلا يُجتزأ بشهادته ولا بالصلاة خلفه ولا يرتب عليه أيُّ آخر من أحكام العادل؟

في ذلك وجهان، كما في سائر موارد مخالفة المكلف - من غير عذر - للاحتياط اللزومي لمرجعه في التقليد، وقد بحثت هذه المسألة في الملحق الخامس لهذه الدراسة فلاحظ^(١).

٢ - توفير اللحية:

والبحث عنه يقع في موردين:

أحدهما: في توفيرها إلى حد قبضة اليد، والآخر: في توفيرها زيادة على ذلك.

توفير اللحية إلى حد قبضة اليد:

الظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في جوازه - بالمعنى الأعم - وإن وقع بعض الخلاف في تحديد القبضة ومبدأ احتسابها.

فظاهر المعظم أنها تُحتسب مما تحت الذقن، وقد صرح بذلك المحقق النراقي قدس سره قائلاً: (والظاهر أن ابتداء القبضة من آخر الذقن كما قيل للأصل ولأنه المتبادر)^(٢).

ويناسبه ما حُكي عن هشام بن الكلبي قال: حفظت ما لم يحفظه أحد ونسيت ما لم ينسه أحد، حفظت القرآن في ثلاثة أيام، وأردت أن أقطع لحيتي ما زاد عن القبضة فنسيت فقطعت من أعلاها^(٣).

ولكن ذكر السيد المحقق الداماد قدس سره أن مقتضى الأحاديث أن

(١) لاحظ ص ٤١١.

(٢) مستند الشيعة ج ٦ ص ١٥٧.

(٣) حاشية رد المحتار ج ٦ ص ٧٢٧، الجرح والتعديل ج ٧ ص ٢٧١.

يأخذ الذقن والطرفين باليد اليمنى ويقصّ ما يتجاوز القبضة من مسترسل اللحية^(١).

وذكر العلامة المجلسي الأول ما تعريبه: إن ظاهر القبضة هو أخذ اللحية من ابتدائها من الطرفين على خلاف ما تفعله العامة من الأخذ من مجمع اللحيين^(٢).

وذكر المحقق الفيض طاب ثراه ما لفظه: (قيل أن المراد بالقبض على اللحية أن يضع يده على ذقنه فيأخذ بطرفيه فيجز ما فضل من مسترسل اللحية طولاً لا القبض مما تحت الذقن)^(٣) ولم يعقب ذلك بما يدلّ على ارتضائه له.

ومهما يكن فالمحتملات في حكم توفير اللحية إلى حدّ القبضة ثلاثة:

(الأول): الوجوب، وهو ظاهر جمع من فقهاء الجمهور، قال: الحصفكي الحنفي: (وأما الأخذ منها وهي دون ذلك - أي القبضة - كما يفعله بعض المغاربة ومختة الرجال فلم يحه أحد)^(٤).

وحكى ابن أبي شيبه عن الحسن البصري أنه قال: (كانوا يرتخون فيما زاد على القبضة من اللحية أن يؤخذ منها)^(٥) ويفهم منه أنهم لم يكونوا يرتخون في الأخذ من اللحية إذا كانت بمقدار القبضة.

وأما فقهاء الإمامية فلم أجد فيهم من أوجب توفير اللحية إلى حدّ القبضة، نعم توقّف في ذلك المحقق النائيني قدس سره في بعض أجوبة استفتاءاته قائلاً: (القدر الذي لا إشكال في جواز أخذه - أي من اللحية -

(١) اثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٧.

(٢) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤١.

(٣) الوافي ج ٤ ص ٩٩.

(٤) الدر المختار ج ٢ ص ٤٥٩.

(٥) المصنف لابن أبي شيبه ج ٦ ص ١٠٩.

هو الزائد على حدّ القبضة، وعندني في جواز أخذ ما كان دون حدّ القبضة ولا يضرّ أخذه بصدق اللحية إشكال، ورخصت في الرجوع إلى العير في ذلك^(١).

ويمكن الاستدلال للوجوب بوجهين:

(أحدهما): قوله ﷺ: «إعفوا اللحي» بناءً على تفسير الإعفاء بعدم التعرّض للحية وترك الأخذ منها، فإنه إنما ثبت تقييد إطلاقه بما دلّ على جواز قصّ الزائد من القبضة، فيبقى وجوب الإعفاء إلى حدّ قبضة اليد خالياً عن المعارض.

ولكن هذا الوجه ضعيف، لما مرّ من أن الإعفاء إنما يدلّ على التوفير والتكثير، وهو يصدق بما دون القبضة بلا إشكال، خصوصاً بناءً على كون مبدأ احتساب القبضة مما تحت الذقن.

(ثانيهما): قوله ﷺ: «وأما من مقدّمها فلا يأخذ» فإنه يدلّ على النهي عن الأخذ من مقدّم اللحية، ولا بدّ من تقييده بما دلّ على جواز الأخذ فيما إذا كان زائداً على قبضة اليد، فيبقى الباقي مشمولاً للنهي عن الأخذ منه، وظاهر النهي هو التحريم.

وهذا الوجه لا بأس به في حدّ ذاته لو تمّ اعتماد الخبر سنداً، وقد مرّ الكلام حوله.

ولكن لما كانت سيرة المتشرّعة المتصلة بعصر المعصومين ﷺ قائمة على عدم الالتزام بإرسال اللحية إلى حدّ القبضة - ولا سيّما بناءً على أن مبدأها مما تحت الذقن - كان ذلك قرينة قاطعة على كون النهي المذكور تنزيهياً، فإنه لو وجب إرسال اللحية إلى حدّ القبضة لظهر ذلك وبان وعرفه الجميع ولم يتخلف المسلمون في عصر صاحب الرسالة وما بعده عن إرسال لحاهم إلى هذا الحدّ مع أن المسلّم خلاف ذلك من كثير منهم.

(١) المجموعة الاستفتائية ج ٣ ص ١٤.

(الثاني): الاستحباب، أي استحباب توفير اللحية إلى حدّ القبضة.

وهو ظاهر كثير من فقهاء الجمهور^(١).

وأما الإمامية فذكر المحدث البحراني أنه لم يجد لأحدهم كلاماً في استحباب إعفاء اللحية وتركها إلى أن تبلغ القبضة، ثم استظهر من الأخبار استحباب قص ما زاد على القبضة لا استحباب توفيرها إلى هذا الحدّ^(٢).

ولكن قد ذهب العلامة المجلسي الأول إلى استحباب توفير اللحية حتى تبلغ القبضة^(٣) وصرح بذلك كاشف الغطاء أيضاً قائلاً: (ويستحب توفيرها قدر قبضة من يد صاحبها مع استوائها واستوائه وإلا اعتبر المقدار مما يُلائم خلقه)^(٤).

ويمكن الاستدلال لاستحباب ذلك بقوله ﷺ: «إعفوا اللحي» بناء على كون الأمر فيه للاستحباب، وكون الإعفاء بمعنى ترك التعرض للحية وعدم الأخذ منها، فإنه بعد تقييد إطلاقه بما دلّ على الحثّ على جز ما زاد على القبضة يكون مقتضاه استحباب التوفير إلى حدّ القبضة.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف، لما تقدّم من ظهور الأمر بالإعفاء في الوجوب، وكون الإعفاء بمعنى التوفير والتكثير لا عدم الأخذ منها مطلقاً.

(الثالث): كراهة الأخذ من اللحية قبل أن تتجاوز القبضة.

وهذا ما ذهب إليه الشهيد الأول قدس سره حيث قال: «يُكره الأخذ من اللحية إلاّ أن يتجاوز القبضة في الطول فيؤخذ الزائد»^(٥).

(١) لاحظ البحر الرائق ج ٣ ص ١٩، الدر المختار ج ٢ ص ٤٥٩، حاشية رد المحتار ج ٦ ص ٧٢٧.

(٢) الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦٢.

(٣) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤٢.

(٤) كشف الغطاء ج ٢ ص ٤١٨.

(٥) البيان ص ١١٠.

ويمكن الاستدلال لهذا القول بقوله عليه السلام في خبر علي بن جعفر: «وأما من مقدمها فلا» بعد حمله على الكراهة وتقييده بما دلّ على الحثّ على أخذ الزائد على قبضة اليد.

وهذا الاستدلال متين بناءً على تمامية الخبر سنداً وقد مرّ الكلام فيه.

توفير اللحية زائداً على قبضة اليد:

ولفقهاء الجمهور فيه أربعة مواقف:

١ - الحرمة أي المنع من إبقاء الزائد على القبضة ولزوم قصّه، نقله ابن نجيم الحنفي عن بعض علمائهم قائلًا: (قد صرّح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة - بالضم - ومقتضاه الإثم بتركه).

ولكن ذكر الحصفكي أنه يمكن أن يُحمل الوجوب في كلامه على الثبوت^(١)، وعقب عليه ابن عابدين بقوله: (قال في النهر: سمعت بعض أعزائي الموالي أن قول النهاية: يحب، بالحاء المهملة ولا بأس به) ثم علّق عليه بأن الشيخ إسماعيل قال: إن هذا خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب^(٢).

وكيف كان فالظاهر أنه لا دليل للقائل بلزوم قصّ الزائد على القبضة، إذ ليس في النصوص المروية بطرقهم ما يدلّ عليه بوجه.

٢ - الكراهة أي كراهة إبقاء الزائد على القبضة أو استحباب أخذه، وهذا هو المذكور في كلمات غير واحد منهم.

قال ابن نجيم الحنفي: والسنة قدر القبضة فما زاد قطعه^(٣).

(١) البحر الرائق ج ٢ ص ٤٩٠.

(٢) الدر المختار ج ٢ ص ٤٥٩.

(٣) حاشية رد المحتار ج ٢ ص ٤٥٩.

(٤) البحر الرائق ج ٣ ص ١٩.

وقال ابن عابدين الحنفي: لا بأس بأن يقبض على لحيته فإن زاد على قبضته شيء جزه كما في المنية وهو سنة كما في المبتغى^(١).

وقال ابن عابدين أيضاً: والسنة فيها القبضة وهو أن يقبض الرجل لحيته فما زاد منها على قبضته قطعه، كذا ذكره محمد في كتاب الآثار عن الإمام^(٢).

وينسجم مع هذا القول ما حكى عن مالك من أنه لا بأس بالأخذ من طولها إذا طالت كثيراً^(٣)، بناءً على ما ذكره بعضهم من أن مراده بلا بأس هو الاستحباب^(٤).

٣ - كراهة الأخذ وإن زاد على القبضة، حكاه ابن قدامة^(٥)، وصرح به البكري الشافعي قائلاً: (إن ظاهر كلام أئمتنا كراهة الأخذ منها مطلقاً، وادعاء أنه يشوه الخلقة ممنوع)^(٦).

٤ - عدم كراهة أخذ الزائد على القبضة، وهذا يظهر من عدد من فقهاء الحنابلة، ومنهم ابن مفلح حيث صرح بأنه لا يكره أخذ ما زاد على القبضة ومثله ما ذكره مرعي بن يوسف والبهوتي^(٧).

هذا... والذي يطابق النصوص المروية من طرق الجمهور هو عدم جواز الأخذ من اللحية وإن زاد على القبضة، بناءً على تفسير: «إعفوا اللحي» بعدم التعرض لها كما صرح به غير واحد منهم وقد مر.

ويوافقه ما رواه المتقي الهندي عن الخطيب عن أبي سعيد عن

(١) حاشية رد المحتار ج ٢ ص ٤٥٩.

(٢) حاشية رد المحتار ج ٦ ص ٧٢٧.

(٣) رسالة ابن أبي زيد ص ٦٨٣، ولاحظ تنوير الحوالك ص ٦٨٢.

(٤) الثمر الداني ص ٦٨٣.

(٥) المغني والشرح الكبير ج ١ ص ١٠٥.

(٦) إعانة الطالبين ج ٢ ص ٣٨٦.

(٧) المبدع ج ١ ص ١٠٥، دليل الطالب ج ١ ص ٨، كشف القناع ج ١ ص ٨٧.

النبي ﷺ أنه قال: «لا يأخذن أحدكم من طول لحيته ولكن من الصدغين»^(١).

ولكن أورد الفتني هذا الخبر في تذكرة الموضوعات، وحكى أن في سنده مكذّبين ثم قال: بل وثقهما البعض^(٢).

وأما بناءً على عدم تفسير (الإعفاء) بالإرسال وترك القصّ من اللحية فلا وجه لتحديدتها بالقبضة لصدق الإعفاء بما دونها كما مرّ.

وقد استدلل بعض القائلين بالقبضة بفعل عبد الله بن عمر أنه كان إذا حجّ أو اعتمر قبض على لحيته فما فضل أخذه، كما حكاه ابن قدامة^(٣).

ولكن ذكر ابن حجر أنه ليس المراد أنه - أي ابن عمر - كان يقتصر على قدر القبضة من لحيته، بل كان يمسك عليها فيزيل ما شدّ منها فيمسك من أسفل ذقنه بأصابعه الأربعة ملتصقة فيأخذ ما سفل عن ذلك ليتساوى طول لحيته^(٤).

وعلق البكري الشافعي على ما نُسب إلى ابن عمر من قصّ الزائد على القبضة بقوله: (قد ثبت في الصحيحين الأمر بتوفير اللحية أي بعدم أخذ شيء منها وهذا مقدّم لأنه أصح، على أنه يمكن حمل الأول - أي فعل ابن عمر - على أنه لبيان أن الأمر بالتوفير للندب، وهذا أقرب من حمله على ما إذا زاد انتشارها وكبرها على المعهود)^(٥).

هذا عن موقف فقهاء الجمهور من توفير اللحية زائداً على القبضة.

وأما فقهاء الإمامية:

- (١) كنز العمال ج ٦ ص ٦٦٣.
- (٢) تذكرة الموضوعات ص ١٦٠.
- (٣) المغني والشرح الكبير ج ١ ص ١٠٥.
- (٤) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٧.
- (٥) إغانة الطالبين ج ٢ ص ٣٨٦.

فقد نصّ جمع منهم على استحباب قصّ الزائد على القبضة، منهم يحيى بن سعيد والعلامة الحلبي بل ذكر صاحب الحدائق أنه لا خلاف ولا إشكال في ذلك^(١).

وذكر الشهيد الأول قدس سره أنه يُكره الأخذ من اللحية إلا أن يتجاوز القبضة في الطول فيؤخذ الزائد^(٢)، ولا يُستفاد من كلامه استحباب أخذ الزائد بل مجرد عدم كراهته فتأمل. ويظهر من السيد المحقق الداماد قدس سره وجوب قصّ الزائد على القبضة من مسترسل اللحية^(٣).

وقال العلامة المجلسي الأول في شرحه الفارسي للفقير ما تعريبه: (إن تطويل اللحية أزيد من القبضة أسوأ من تقصيرها)^(٤) وذكر في شرحه العربي: (إن الاحتياط في الدين ترك إطالة اللحية زيادة عن القبضة، فإنه ورد في الأخبار الكثيرة أن الزائد على القبضة في النار)^(٥).

هذه كلمات الفقهاء قدس الله أسرارهم، وأما النصوص الواردة في هذه المسألة فعمدها أربعة:

١ - مرسله يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قدر اللحية قال: «تقبض بيدك على اللحية وتجزّ ما فضل»^(٦).

٢ - مرسله ابن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزة عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما زاد على القبضة ففي النار يعني اللحية»^(٧).

(١) الجامع للشرائع ص ٣٠، منتهى المطلب ج ١ ص ٥٤، الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦١.

(٢) البيان ص ١١٠.

(٣) إثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٧.

(٤) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤٢.

(٥) روضة المتقين ج ١ ص ٣٢٢.

(٦) الوسائل ج ١ ص ٤٢٠ ج ٣.

(٧) الوسائل ج ١ ص ٤٢٠ ج ١.

٣ - رواية المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما زاد من اللحية عن القبضة فهو في النار»^(١).

٤ - ما رواه في الجعفریات بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان يقول: «خذوا من شعر الصدغين ومن عارضي اللحية وما جاوز القبضة من مقدّم اللحية فجزّوه»^(٢).

والملاحظ أن هذه الروايات بأجمعها غير نقيّة السند، فالأولى والثانية مرسلتان، والثالثة ضعيفة بالمعلّى بن خنيس^(٣) وبالمعلّى بن محمد^(٤) في أحد السندين وصالح بن أبي حماد^(٥) في السند الآخر، وأما رواية الجعفریات فقد تقدّم الكلام على ما يُماثلها قريباً فلاحظ.

هذا.. ولكن يمكن تقريب الاعتماد على مرسل محمد بن أبي حمزة بوجهين:

(الوجه الأول): إن مشايخ محمد بن أبي حمزة الشمالي كثيرون، يتجاوز عددهم أربعين رجلاً فيما بأيدينا من الأحاديث، والملاحظ أن جميعهم من الثقات عدا شخصين^(٦) لم يثبت وثاقتهما وهما: (علي بن سعيد) و (علي بن الحزور) وقد وردت روايته عنهما في موضعين من التهذيب^(٧).

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٢٠ ح ٢.

(٢) الجعفریات ص ١٥٧.

(٣) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية الملحق العاشر ص ٦٣٩.

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٨ ص ٢٩٥.

(٥) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٩ ص ٥٧.

(٦) هذا على أساس وثاقة أبي الصباح صبيح بن عبد الله لرواية ابن أبي عمير وصفوان عنه وهكذا وثاقة سفيان بن السمط لرواية ابن أبي عمير عنه، وأيضاً وثاقة مرة مولى محمد بن خالد وأبي الجارود، وكون الحضرمي هو أبو بكر الحضرمي، ووثاقة عبد الملك بن عتبة الهاشمي اعتماداً على نقل ابن داود ذلك عن رجال الشيخ حيث كانت نسخته بخط الشيخ عنده.

(٧) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١١٧ و ج ٢ ص ٣١٤.

وهناك أناس ضعفاء أو غير موثقين وردت روايته عنهم بطرقٍ ضعيفة وهم داود الرقي^(١) وعثمان الأصفهاني^(٢) ومحمد بن وهب^(٣) ومحمد بن يزيد^(٤) وهؤلاء لا يُعدّون من مشايخ ابن أبي حمزة لعدم ثبوت روايته عنهم.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال أن احتمال كون الوسطة المبهمة في الرواية المبحوث عنها من غير الثقات احتمال ضعيف جداً فلا يُعتدّ به، لأن نسبة عدد غير الموثق من مشايخ ابن أبي حمزة بالنظر إلى مجموع مشايخه نسبة ضئيلة فمقتضى حساب الاحتمالات أن يكون احتمال توسط الضعيف في مراسيله احتمالاً ضئيلاً أيضاً، فلا يُعتنى به عند العقلاء لحصول الاطمئنان بخلافه.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإن احتمال كون الوسطة في كلٍّ من مراسيل ابن أبي حمزة أحد الاثني عشر الموثقين هو ٥٪ أي أن احتمال أن يكون من الثقات هو ٩٥٪ وهذا أقل من درجة الاطمئنان.

مضافاً إلى أنه لا يمكن إلغاء احتمال روايته عن الضعفاء أو غير الموثقين الأربعة وإن كانت الطرق إليهم مخدوشة، فإنها في كل الأحوال تؤثر سلباً في حصول الاطمئنان بعدم توسط غير الموثق في المراسيل.

نعم يمكن أن يقال أن العبرة في المقام بعدد الروايات لا بعدد المشايخ، وروايات محمد بن أبي حمزة في جوامع الحديث الواصلة إلينا تناهز المائتين وعدد روايات الضعفاء وغير الموثقين المروية بواسطة واحدة عن المعصوم عليه السلام لا يتجاوز الأربعة، فإن روايته عن علي بن الحزور ينتهي سندها إلى الأصمغ بن نباتة^(٥)، وروايته عن داود الرقي مروية عن أبي

(١) الكافي ج ٥ ص ٥٣٩.

(٢) الكافي ج ٦ ص ٥٤٨.

(٣) معاني الأخبار ص ١٧٧.

(٤) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٣١٨.

(٥) تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣١٤.

بصير^(١)، ورواية محمد بن يزيد مروية عنه أيضاً^(٢)، فلا يبقى سوى روايته عن محمد بن وهب^(٣) وروايته عن علي بن سعيد^(٤) وروايته عن عثمان الأصفهاني^(٥).

وعلى ذلك فاحتمال أن تكون الرواية المرسلة من قبيل إحدى هذه الروايات الأربع لا يزيد على ٢٪ مما يعني حصول الاطمئنان بخلافه فتأمل.

(الوجه الثاني): إن هذه الرواية من مراسيل ابن أبي عمير الذي ذكر الشيخ قدس سره أن الطائفة سوت بين مراسيله وبين مسانيد غيره^(٦)، وذكر النجاشي أن الأصحاب سكنوا إلى مراسيله^(٧).

ولا فرق في مراسيله بين ما كانت بلا واسطة وما كانت مع الواسطة كما يُستفاد ذلك من عدد من المحققين:

قال العلامة الحلي قدس سره في رواية لابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: (لا يُقال هذه رواية مرسلة لأننا نقول عمل الأصحاب على مراسيل ابن أبي عمير)^(٨)، وذكر نظير ذلك في موضع آخر أيضاً^(٩).

وقال السيد الحكيم قدس سره بشأن خبر لابن أبي عمير عن الحسين

(١) الكافي ج ٥ ص ٥٣٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٣١٨.

(٣) معاني الأخبار ص ١٧٧.

(٤) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٧٧، ١٦٤.

(٥) الكافي ج ٦ ص ٥٤٨.

(٦) عدة الأصول ج ١ ص ١٥٤.

(٧) رجال النجاشي ص ٣٢٦.

(٨) مختلف الشيعة ج ٥ ص ١٤٠.

(٩) مختلف الشيعة ج ٧ ص ٥٠.

ابن عثمان عمّن ذكره ما لفظه: (ولا يقدح إرساله فإن مرسله ابن أبي عمير الذي قيل أنه لا يروي ولا يُرسل إلاّ عن ثقة)^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الوجه من جهتين:

(الأولى): إنه لم يظهر كون المرسل في الرواية المبحوث عنها هو محمد بن أبي عمير، فإن التعبير المذكور فيها يُلائم أن يكون المرسل هو (محمد بن أبي حمزة)، ولذلك فلا يُحرز اندراجها في مراسيل ابن أبي عمير مع الوسطة يُقال بحجّيتها.

ولذلك تأمل السيد الحكيم قدس سره في حجّية بعض ما يماثلها وهي مرسله لابن أبي عمير عن حفص بن سوقة عمّن أخبره في باب الجنابة^(٢).

ونظير هذه المناقشة ما أفاده السيد صاحب نهاية المرام في رواية لابن أبي عمير عن جميل عن بعض أصحابنا بأنّ الإرسال هنا إنما وقع من جميل لا من ابن أبي عمير^(٣)، وإن كان الأصح أن يقول أنه يُحتمل فيه ذلك كما لا يخفى.

ومنه يظهر الفرق بين الرواية المبحوث عنها في المقام والرواية التي ذكر السيد الحكيم قدس سره أنها من مراسيل ابن أبي عمير، فإن التعبير الوارد فيها هو: (ابن أبي عمير عن الحسين بن عثمان عمّن ذكره) وظاهره رجوع الضمير في قوله: (ذكره) إلى الحسين بن عثمان وكون القائل لهذا القول هو ابن أبي عمير فهو المرسل للرواية، وأما في محل الكلام فلم يظهر كونه المرسل للخبر.

وبذلك يتضح النظر فيما أفاده السيد الأستاذ قدس سره تعقيباً على ما

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ٩ ص ٢٣٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ٣ ص ١٩.

(٣) نهاية المرام ج ١ ص ١٨٢.

قاله السيد الحكيم طاب ثراه، حيث أشكل عليه بأن المرسل في تلك الرواية هو الحسين بن عثمان لا ابن أبي عمير فعلى القول بحجّية مراسيل ابن أبي عمير إنما يلتزم بحجّية ما يُرسله بنفسه وبلا واسطة لا ما يرويه عن ثقة وذلك الثقة يُرسله عن مجهول كما في المقام فإن مثل ذلك يُعدّ من مراسيل ذلك الثقة لا من مراسيل ابن أبي عمير كما لا يخفى^(١).

وجه النظر أن ظاهر التعبير المذكور - كما مرّ - هو كون المرسل ابن أبي عمير لا الحسين بن عثمان، وقد التزم أعلى الله مقامه بمثل ذلك في رواية لمحمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عمّن ذكره في كتاب الصلاة حيث قال: (إنها ليست مرسلة لابن أبي عمير وإنما هي مرسلة الراوي الذي نقلها عن ابن أبي عمير، ولم يذكر الراوي الأخير، وذلك لمكان قوله (عمّن ذكره) فإنه يدلّ على أن ابن أبي عمير قد ذكر الراوي عند روايته وإنما لم يذكره غيره ممّن روى عن ابن أبي عمير نسياناً أو لدواعٍ آخر من الدواعي)^(٢).

فيلاحظ أنه قدس سره عدّ هذه الرواية من مراسيل الراوي عن ابن أبي عمير ولم يقبل في تلك الرواية أن تكون من مراسيل ابن أبي عمير مع وحدة التعبير الوارد فيهما.

(الثانية): إن حجّية مراسيل ابن أبي عمير مع الوسطة تبني على أحد

وجهين:

١ - أن يكون المعتمد في حجّية مراسيله هو ما ذكره الشيخ والنجاشي من عمل الأصحاب بها وسكونهم إليها، بغضّ النظر عن الوجه في ذلك بأن يُقال أن اتفاق الأصحاب على العمل بمراسيل ابن أبي عمير وسكونهم إليها يكفي في حصول الوثوق المعبر في حجّية الرواية وإن لم يُعرف الوجه في تمييزه عن الآخرين في العمل بمراسيله.

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الزكاة ج ٢ ص ١٣٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ص ٢٤٤.

فإنه على هذا الوجه يمكن أن يُدعى حجّية مراسيله مع الوساطة استناداً إلى إطلاق كلام الشيخ والنجاشي، ولا سيّما بملاحظة أن السبب الذي أوجب الإرسال في رواياته كان - كما قال النجاشي - تلف كتبه أو إصابتها بالرطوبة المانعة من القراءة في الفترة التي قضاها في السجن، وهذا يقتضي وقوع الإرسال فيها على كلا النحوين كما لا يخفى.

ولكن هذا الوجه غير تامّ، فإن عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير وسكونهم إليها لا يصلح مستنداً للقول بحجّيتها، بل المستند هو ما ذكره الشيخ قدس سره من أنه من الذين عُرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ولتوضيح ذلك مقام آخر.

٢ - إن الوجه في معروفية ابن أبي عمير بكونه مّتمن لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة - التي هي الأساس في الاعتماد على مراسيله كما مرّ - يُحتمل أن يكون أحد أمرين:

أ - قيام نقاد الطائفة بتتبّع أحاديثه ورواياته واطلاعهم على أنها كلّها مروية عن طريق الثقات.

ب - ظهور حاله بمقتضى ما صدر منه من قول أو فعل في الالتزام بعدم الرواية إلا عمّن هو ثقة عنده، كما قيل ذلك بشأن عدد من رواة الجمهور، قال ابن حجر: (من عُرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة إذا روى عن رجل وصف بكونه ثقة عنده كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة من بعدهم)^(١).

والأمر الأول، وإن كان مستبعداً، إذ لو فرض أنه قد تيسر لنقاد الطائفة تتبّع كافة مسانيد والاطلاع على كونها مروية عن طريق الثقات، فكيف تستنى لهم الاطلاع على وثيقة من روى عنهم في المراسيل؟!

فالمتمعّن هو الأمر الثاني، ولكن أياً كان هو الوجه في معروفية ابن

(١) لسان الميزان ج ١ ص ١٥.

أبي عمير بعدم إرساله إلا عن الثقة فهي تحتمل الشمول للمراسيل مع الواسطة كما تشمل المراسيل بلا واسطة.

ويمكن استظهار الشمول لهما معاً من عبارة الشيخ قدس سره وهي قوله: (وإذا كان أحد الراويين مُسنداً والآخر مُرسلاً نُظر في حال المرسل، فإن كان مَتمن يُعلم أنه لا يُرسل إلا عن ثقةٍ موثوق به فلا ترجح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سَوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عُرفوا بأنهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عَمَن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم)^(١).

ووجه الاستظهار إطلاق كلامه في اعتبار الخبر المرسل إذا كان مرسله محمد بن أبي عمير أو من أضرا به من دون التفريق بين ما إذا كان إرساله بإبهام من يروي عنه مباشرة أو من يروي عنه بواسطة شخص مذكور اسمه في السند فإنه يصدق في كلتا الحالتين أنه المرسل للرواية.

ويمكن استظهار الشمول للنحوين من عبارة النجاشي أيضاً بقريته ما مرّت الإشارة إليه في سبب وقوع الإرسال في روايات محمد بن أبي عمير وهو تلف كتبه أو إصابتها بالرطوبة في أيام محنته، فإنه يقتضي وقوع الإرسال فيها بكلا نحويه لا خصوص الإرسال بلا واسطة.

هذا.. ولكن يصعب الوثوق بكون الإطلاق في كلامي الشيخ والنجاشي مقصوداً لهما، ولا سيما أن لازمه وثاقة مشايخ ابن أبي عمير مع الواسطة وهو بعيد، لأنه روى عن عددٍ كبير من الرواة يبلغون المئات وبينهم مائة شخص من أصحاب الصادق عليه السلام قد روى عنهم كتبهم^(٢)، ومن المؤكد أن قسماً كبيراً من مشايخه كان لديهم روايات مع واسطة أو واسطتين أو أزيد عن المعصومين عليهم السلام، والتأكد من وثاقة جميع هؤلاء يكاد

(١) عدة الأصول ج ١ ص ١٥٤.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٤٠٤.

أن يكون أمراً متعسراً أو متعذراً^(١).

ويضاف إلى ذلك أن هناك إشكالاً معروفاً في حجّية مراسيل ابن أبي عمير، وهو ما يُعرف بإشكال الشبهة المصدّاقية، وله تقرّيبات لعلّ أمتها ما يتوقّف على أمور:

١ - إن مقتضى التزام ابن أبي عمير بعدم الرواية عن غير الثقة هو أنه كلّما قال: حدثني فلان، كان في ذلك شهادة ضمنية بوثاقته، ولكن الشهادات المتطابقة أي الواردة في حقّ شخصٍ واحدٍ تُعتبر بمثابة شهادة واحدة من حيث اندراجها في دليل حجّية شهادة ابن أبي عمير بالوثاقة وإن فرض ورودها بعناوين مختلفة، أي أن كلّ شخص من مشايخ ابن أبي عمير إنما يكون مشمولاً للدليل حجّية شهادته بالوثاقة مرة واحدة لا مرتين، مرة بعنوانه الخاص ومرة بعنوان كونه رجلاً من أصحابنا ونحو ذلك من العناوين التي تُذكر في المراسيل.

٢ - إنه قد ثبت رواية ابن أبي عمير عن أناسٍ ورد تضعيفهم من طرقٍ أخرى معتبرة فلا محالة يقع التعارض بين شهادة ابن أبي عمير لهم بالوثاقة وشهادات المضعفين فلا يمكن الاعتماد على شهادة ابن أبي عمير في حقّهم.

وعدد هؤلاء وإن كان قليلاً حيث لا يتجاوز أربعة أو خمسة أشخاص وفق الإحصاء الذي أجرته لمشايعه، كما أن عدد الروايات المروية بطرقهم وإن كانت قليلة ولكن في كلّ الأحوال يبقى احتمال توسّطهم في مراسيل ابن أبي عمير قائماً.

وفي ضوء ذلك يتضح أن مشايخ ابن أبي عمير المصرّح بأسمائهم في المسانيد على مجموعتين، المجموعة (أ) وهم الذين لم يرد في حقّهم

(١) يجدر الإشارة إلى أن المحقّق الخونساري تأمل في حجّية مراسيل ابن أبي عمير مع الوساطة (لاحظ مشارق الشمس ج ١ ص ٧١).

تضعيف من طريقٍ معتبرٍ آخر، والمجموعة (ب) وهم الذين ضُعنوا بطريقٍ أخرى، وكلّما كانت رواية ابن أبي عمير عن أحد أفراد المجموعة (ب) فلا يمكن الاعتماد عليها.

٣ - إن لابن أبي عمير مراسيل كثيرة في كتب الأخبار، ومن المؤكّد أن قسماً كبيراً منها مروية عن المشايخ الذين روى عنهم المسانيد، إذ لا يُحتمل التباين بين مشايخه في المسانيد والمراسيل، بل النسبة بينهما إما عموم من وجه وإما عموم مطلق مع كون العموم في جانب المشايخ في المسانيد.

ومقتضى ذلك أنه إذا قال ابن أبي عمير: حدّثني بعض أصحابنا، أو: رجل، ونحو ذلك فهو وإن كان يتضمّن الشهادة بوثاقته إلّا أن هذه الشهادة لمّا لم تكن - ولا أقل في قسم من المراسيل - شهادة إضافية وجديدة غير ما اشتملت عليه المسانيد فهي غير مشمولة للدليل حجّية شهادة ابن أبي عمير بالوثاقة في مقابل الشهادات التي تشتمل عليها المسانيد.

وحيث أن تلكم الشهادات كانت على مجموعتين ولا يُعلم بمطابقة الشهادة في الرواية المرسلة مع إحدى الشهادات في المجموعة (أ) أو في المجموعة (ب) ولا دافع لاحتمال مطابقتها مع إحدى الشهادات في المجموعة (ب) التي كانت معارضة لشهادات آخرين بضعفهم لم يمكن البناء على حجّيتها، وبذلك تسقط جميع المراسيل عن الحجّية لعدم إحراز مطابقة ما تتضمّنهما من الشهادة بالوثاقة مع بعض الشهادات في المجموعة (أ) دون (ب).

والجواب عن هذا الإشكال ينحصر - فيما يبدو لي - في إثبات أن احتمال أن تكون الشهادة بوثاقة من يروي عنه ابن أبي عمير في المرسلة مطابقة مع إحدى الشهادات في المجموعة (ب) احتمال ضعيف جداً بحيث لا يعبأ به العقلاء.

ويتوقّف ذلك على الاستعانة بحساب الاحتمالات وتجميعها في

محورٍ واحدٍ بملاحظة أن عدد الضعفاء من مشايخ ابن أبي عمير أو عدد رواياته عنهم يُشكّل جزءاً يسيراً جداً من مشايخه ورواياته بحيث يحصل الاطمئنان بأن الوسطة المبهمة أو المحذوفة في المرسله ليس من المضعفين من مشايخه.

ولكن هذه الطريقة غير مجدية إلا جزئياً ولا تُثمر في كثيرٍ من الموارد إذا لوحظت - كما يلزم - خصوصية من يروي عنه الوسطة المحذوفة أو المبهمة.

مثلاً: الحسين بن أحمد المنقري ممن ضعفه النجاشي، وقد روى عنه ابن أبي عمير عن إسحاق بن عمار وعن زرارة في موردٍ واحدٍ لكلٍ منهما^(١).

ولكن عدد روايات ابن أبي عمير عن زرارة مع الوسطة يزيد على مائة وأربعين رواية وبعضها مراسيل، فيكون احتمال توسط المنقري بينه وبين زرارة في كلٍّ منها احتمالاً ضعيفاً جداً فلا يُعتدّ به.

وأما عدد رواياته عن إسحاق بن عمار مع الوسطة فهو قليل إذ لا تزيد على العشر وبعضها مراسيل، وعلى ذلك فاحتمال أن يكون الوسيط في كلٍّ منها هو المنقري مما لا يمكن الاطمئنان بخلافه.

ومهما يكن فلو أمكن دفع الإشكال عن حجية مراسيل ابن أبي عمير بلا واسطة بالاستعانة بحساب الاحتمالات، فلا بدّ من الاستعانة به أيضاً في دفع الإشكال عن حجية مراسيله مع الوسطة لتطرّقه إليها أيضاً، ومرجع ذلك إلى ما تقدّم في الوجه الأول لتصحيح المرسله المبحوث عنها في المقام.

هذا كلّه فيما يتعلق بأسانيد روايات القبضة.

وأما دلالتها على لزوم قصّ المقدار الزائد على القبضة فالظاهر أنها

(١) الكافي ج ٤ ص ٤٤، وج ٥ ص ٣١٨.

تامة، ولا سيما بملاحظة ما ورد بلفظ: «ما زاد على القبضة فهو في النار» فإنه ظاهر في ذلك جداً، مثلما ورد في نظائره كقوله ﷺ: «البذاء من الجفاء والجفاء في النار»^(١)، وقوله ﷺ: «المكر والخديعة في النار»^(٢) وقوله ﷺ: «الغدر والفجور والخيانة في النار»^(٣) وقوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت والسحت في النار»^(٤) وقوله ﷺ: «كلّ بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار»^(٥) وقوله ﷺ: «الشهرة خيرها وشرها في النار»^(٦).

وأما مناقشة العلامة الحلبي قدس سره في دلالة نصوص القبضة على وجوب قصّ الزائد قائلاً: (وهذا بعد سلامة السند يدلّ على تأكيد الاستحباب لا الوجوب)^(٧) فهو مما لا يمكن المساعدة عليه.

نعم يمكن أن يُقال أن مقتضى السيرة القطعية المتصلة بزمن المعصومين ﷺ المبنية على عدم التزام المتسرّعة بعدم توفير لحاهم أزيد من مقدار القبضة ولا سيّما بناءً على احتساب القبضة من تحت الذقن - هو عدم المنع منه شرعاً وإلاّ لشاع وذاع وما خفي على أحد.

وعلى ذلك فلا محيص من حمل نصوص القبضة على الكراهة فتأمل.

فائدة:

لا إشكال في ذم الإفراط في تطويل اللحية، وقد ورد بذلك روايات من طرق الفريقين:

- (١) الوسائل ج ١١ ص ٣٣٠ ح ٥.
- (٢) الوسائل ج ٨ ص ٥٧١ ح ٢.
- (٣) الوسائل ج ١١ ص ٥٢ ح ٣.
- (٤) الوسائل ج ١٢ ص ٨٤ ح ٨.
- (٥) الوسائل ج ٥ ص ٤٠٧ ح ٥.
- (٦) الوسائل ج ٣ ص ٣٥٤ ح ٣.
- (٧) منتهى المطلب ج ١ ص ٥٤.

ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عَدَّ الْأَخْذَ مِنَ اللَّحْيَةِ مِنَ السِّنَّةِ^(١)، ومعلوم أن مطلق الأخذ ليس من السنّة والقدر المتيقن الأخذ بمقدار لا يكون الباقي مفترطاً في الطول فتأمل.

وفي خبر درست عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرّ النبي صلى الله عليه وآله برجلٍ طويلٍ اللحية فقال صلى الله عليه وآله: ما كان على هذا لو هيا من لحيته، فبلغ ذلك الرجل فهياً من لحيته بين اللحيّتين ثم دخل على النبي صلى الله عليه وآله فلما رآه قال: هكذا فافعلوا»^(٢).

وفي رواية عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يُعتبر عقل الرجل في ثلاث: في طول لحيته وفي نقش خاتمه وفي كنيته»^(٣).

وروى القارىء الحنفي أن أبا قحافة أتى النبي ولحيته قد انتشرت فقال النبي صلى الله عليه وآله: «لو أخذتم» وأشار بيده إلى نواحي لحيته أي لو أخذتم نواحي لحيته طولاً وعرضاً وتركتم قدر المستحب وهو مقدار القبضة وهي الحدّ المتوسط بين الطرفين المذمومين من إرسالها مطلقاً ومن حلقها وقصّها على وجه استئصالها»^(٤).

وفي خبرٍ: «اعتبروا عقل الرجل في طول لحيته ونقش خاتمه وكنيته» قال الفتني: فيه يزيد مضعّف وقيل: مكذّب»^(٥).

قال الغزالي: إن الطول المفرط قد يشوّه الخلقة ويطلق السنّة المغتابين بالنبذ إليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النيّة، قال النخعي: عجيب لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين

(١) الوسائل ج ١ ص ٤١٥ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤١٩ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ٤.

(٤) شرح مسند أبي حنيفة ص ٤٢٣.

(٥) تذكرة الموضوعات ص ٣٠.

لحيّتين فإن التوسّط في كلّ شيء حسن ولذلك قيل: كلّبا طالت اللحية تشمّر العقل^(١).

وقال الجاحظ: ما طالت لحية رجل إلا تكوسج عقله^(٢).

وقال الراغب: قد قيل: ما زادت لحية عن قبضة إلا نقص بمقدار زيادتها من العقل^(٣).

قال ابن عابدين: اشتهر أن طول اللحية دليل على خفة العقل وأنشد بعضهم:

ما أحد طالت له لحية فزادت اللحية من هيئته
إلا وما ينقص من عقله أكثر مما زاد في لحيته^(٤)
وذكر الراغب عن ابن الرومي:

إذا عرضت للفتى لحيته وطالت وصارت إلى سرته
فنقصان عقل الفتى عندنا بمقدار ما زيد في لحيته^(٥)

تلخيص:

قد تلخّص مما تقدّم في هذا الفصل أمور:

١ - إن حرمة حلق اللحية هي ممّا أطبقت عليه المذاهب الإسلامية المشهورة من الإمامية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية، ولا يُعرف القول بالترخيص في حلقها إلاّ عن عدد من الشافعية وشاذّ من الإمامية في النصف الأخير من القرن الرابع عشر، وأما نسبة القول بذلك إلى السيد المحقّق الداماد والسيد محمد مهدي بحر العلوم قدس سرهما فغير تامة.

(١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٠٦.

(٢) (٣) محاضرات الأدباء ج ٣ ص ٣١٤.

(٤) حاشية رد المحتار ج ٦ ص ٧٢٧.

(٥) محاضرات الأدباء ج ٣ ص ٣١٤.

٢ - إن أوجه ما يمكن الاستدلال به على حرمة حلق اللحية هو قوله عليه السلام: «إعفوا للحي» مؤيداً بما ورد في خبر الجعفریات وما تمّ تقريبه من الإجماع والسيرة.

وأما ما قيل من أن الإعفاء يعني إرسال اللحية وعدم التعرّض لها بالقصّ فليس صحيحاً ولا يناسب الأصل اللغوي له بل معناه التوفير والتكثير ويكفي في صدقه إبقاء قدر معتدّ به من الشعر.

٣ - يمكن الالتزام بكراهة الأخذ من مقدّم اللحية إذا لم يتجاوز القبضة بناءً على اعتبار رواية علي بن جعفر، كما يُمكن الالتزام بكراهة إبقاء الزائد على قبضة اليد في مقدّم اللحية استناداً إلى الروايات الواردة في هذا الشأن والله العالم.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

في الشارب

يتحصّل من كلمات اللغويين أن الشارب - في مقابل اللحية - يُطلق على ثلاثة معان:

١ - تمام الشعر النابت على الشفة العليا، ذكره ابن دريد والثعالبي والراغب الأصفهاني وغيرهم، قال الراغب: (سُمي الشعر على الشفة العليا والعرق الذي في باطن الحلق شارباً - وجمعه شوارب - لتصورهما بصورة الشاربين)^(١).

٢ - ما طال من ناحيتي السبلة، نص عليه الخليل وابن عباد وابن سيدة وغيرهم، وقالوا أنه يُثنى فيقال: (شاربان)^(٢)، ولكن حُكي عن أبي علي الفارسي وأبي حاتم أنه لا يكاد يُثنى^(٣).

وقال ابن حجر: الشارب هو الشعر النابت على الشفة العليا واختلف في جانبيه وهما السبالان فقليل: هما من الشارب. . وقيل: هما من جملة شعر اللحية^(٤).

(١) لاحظ جمهرة اللغة ج ١ ص ٢٥٨، فقه اللغة ص ١١٠، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص ٢٦٤.

(٢) لاحظ ترتيب العين ج ٢ ص ٩٠٠، المحيط ج ٧ ص ٣٢٨، المحكم ج ٨ ص ٥٥.

(٣) لاحظ تاج العروس ج ١ ص ٣١٣.

(٤) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

٣ - ما سال على الفم من الشعر، أورده ابن سيده والفيومي والفيروزآبادي وغيرهم، قال ابن سيده: والشاربان ما سال على الفم من شعر وقيل: إنما هو الشارب والثنية خطأ^(١).

ومهما يكن فالبحت عن حكم الشارب يقع من جانبين: توفيره وحلقه.

١ - توفير الشارب:

يظهر من معظم فقهاء الجمهور جواز توفير الشارب، وإن كان يستحب قصه^(٢)، بل قال ابن دقيق العيد أنه لا أعلم أحداً قال بوجوب قص الشارب من حيث هو هو^(٣)، ولكن يوجد القائل منهم بالوجوب كابن حزم حيث نص على أن قص الشارب فرض^(٤).

بل يظهر من المناوي وجود قائلين آخرين به حيث ذكر حديث: «من لم يأخذ من شاربه فليس متاً» فقال: أخذ بظاهره جمع فأوجبوا قصه والجمهور على الندب^(٥).

وأما فقهاء الإمامية فلعل المستظهر من كلمات معظمهم هو الاستحباب أيضاً^(٦)، ولم أجد قائلاً منهم بالوجوب، نعم احتاط جمع بترك إطالته منهم العلامة المجلسي الأول حيث قال: (إن الاحتياط في الدين ترك إطالة الشوارب وقتلها)^(٧)، وسئل المحقق النائيني: هل إن قتل

(١) المحكم ج ٨ ص ٥٥، المصباح المنير ص ٤١٩، تاج العروس ج ١ ص ٣١٣.

(٢) لاحظ المجموع في شرح المهذب ج ١ ص ٢٨٧، الشرح الكبير ج ١ ص ١٠٥، روضة الطالبين ج ٢ ص ٥٠٢، فتح المعين ج ٢ ص ٩٧، فيض القدير ج ١ ص ٢٥٦.

(٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٥.

(٤) المحلى ج ٢ ص ٢١٨.

(٥) فيض القدير ج ٦ ص ٢٨٨.

(٦) لاحظ منتهى المطلب ج ١ ص ٣١٩، كشف الغطاء ج ٢ ص ٤١٨.

(٧) روضة المتقين ج ١ ص ٣٣٣.

الشارب فوق المتعارف يمنع من قبول شهادة الشاهد؟ فأجاب قدس سره بأنه يُرجع في ذلك إلى الغير^(١)، ومعناه التوقف عن الفتوى بالجواز.

وكيف كان فينبغي استعراض ما يمكن الاستدلال به على وجوب قصّ الشارب والمنع من توفيره، وهو عدد من النصوص:

١ - قوله ﷺ: «إحفوا الشوارب واعفوا للحي»:

وقد مضى الكلام عن سنده في البحث عن حكم حلق اللحية، حيث مرّ أنه بالرغم من عدم وروده بسندٍ معتبر من طرق الإمامية إلا أنه بالنظر إلى مجموع أسانيده من طرق الفريقين يمكن الوثوق بصدوره من النبي الأعظم ﷺ^(٢).

وأما دلالته على وجوب قصّ الشارب فلا تخلو من مناقشة، على أساس أن إحفاء الشارب ظاهر في استئصاله وقصّه قريباً من منبته وهذا ليس واجباً يقيناً وإنما المحتمل وجوبه هو تخفيف الشارب بحيث لا يكون طويلاً جداً، ولا تعرّض لذلك في الحديث، فما ورد الأمر به في كلامه ﷺ مما لا يُحتمل أن يكون واجباً، وأما ما يُحتمل وجوبه فلا علاقة للحديث به.

(أقول): هذه المناقشة تبني على أمرين:

أحدهما: إن لفظة (إحفوا) في الحديث الشريف إنما هي بمعنى الاستئصال أو ما يقرب منه.

والثاني: إن المراد بالشوارب في هذا الحديث هو تمام الشعر النابت على الشفة العليا لا خصوص ما ينزل منه على الفم.

ويمكن المناقشة في كلا الأمرين:

(١) المجموعة الاستثنائية ج ٣ ص ١٧.

(٢) لاحظ ص ٢١٩ - ٢٢٦.

أما الأمر الأول فتوضيح الحال فيه :

إن لفظ الرواية بحسب المذكور في الفقيه^(١) ومعاني الأخبار وبعض مصادر الجمهور هو: «حَفَّوا الشوارب» والمذكور في معظم مصادر الجمهور «احفوا الشوارب».

ويُقرأ الأول بالتشديد من (الحفت) وفسر في كلام بعضهم بإزالة الشارب^(٢) كقولهم: (حَفَّت المرأة وجهها إذا أزلت شعره بالخيط)، وفسر في كلام بعض آخر بجعل الشارب إلى حفاف الشفة أي حولها، قال الغزالي: حَفَّوا الشوارب أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها، وحفاف الشيء حوله ومنه: (وترى الملائكة حاقين من حول العرش)^(٣).

ولكن هذا اللفظ بكلا تفسيريه لا يخلو من بُعد، فإن (الحفت) بالمعنى المقتضي لإزالة الشعر يتعدى إلى منبت الشعر لا إلى الشعر نفسه، فيقال: (حَفَّت المرأة وجهها) ولا يقال: (حَفَّت المرأة شعر وجهها)^(٤) والمذكور في الحديث: (حفوا الشوارب) والشارب - كما تقدّم - اسم للشعر لا لمنبته.

هذا بالإضافة إلى أن إزالة الشارب تماماً كإزالة المرأة شعر وجهها

(١) حكى السيد الداماد (اثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٣) عن عدد من نسخ الفقيه (احفوا) واستصوبه.

(٢) لاحظ اثنا عشر رسالة ج ٣ ص ١٠٣.

(٣) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٠٤.

(٤) هذا وفق ما ورد في كلمات معظم اللغويين كابن دريد في جمهرة اللغة ج ١ ص ٦٢ وابن فارس في مقاييس اللغة ج ٢ ص ١٥، والجوهري في الصحاح ج ٤ ص ١٣٤٥ وابن سيده في المحكم ج ٢ ص ٥٣٩ ولكن حكى الأزهري في تهذيب اللغة ج ٤ ص ٣ عن الليث قوله: (احتفت المرأة إذا أمرت من يحف شعر وجهها نفضاً بخيطين) وقريب منه ما ذكره ابن عباد في المحيط ج ٢ ص ٣١٩، والظاهر أن الأول أصح فقد نص ابن سيده في المحكم ج ٢ ص ٥٣٩ على أن حفت المرأة واحتفافها مأخوذ من (الحفت) بمعنى (القشر) ومن المعلوم أن التقشير يتعلّق بما يؤخذ منه القشر ويُرّال عنه وليس مثل الإزالة في تعلّقها بما يُزال نفسه لا بمحلّه فتدبر.

بالخيٲ^(١) مما يُستبعد أن يُندب إليها الشارع المقدس في جنب الحث على إعفاء اللحية فإن ذلك يشوّه الوجه عادة ولا سيما في الشباب فتأمل .

وأما الحفت بمعنى جعل الشيء على حفاف شيءٍ آخر فهو غير مناسب أيضاً إذ لا ذكر للشفة في الحديث .

وعلى ذلك فالأقرب في لفظ الحديث أن يكون بالهمزة (إحفوا)، مأخوذاً من (الحفو) أو (الإحفاء) وهما بمعنى واحد^(٢) .

وقد اختلفت تعابيرهم في معنى حفو الشارب وإحفائه :

أ - فالمذكور في كلام بعضهم أنه بمعنى الاستئصال، قال ابن دريد: حفا الرجل شاربـه يحفوه حفواً: إذا استأصل أخذ شعره^(٣)، وقال ابن عباد: أحفى شاربـه: استأصله^(٤) .

ب - وفسره جمع آخر بالمبالغة في قصّ الشارب والأخذ منه، قال ابن سيـدة: حفا شاربـه حفواً وأحفاه: بالغ في أخذه^(٥)، وقال ابن الأثير: تُحفى الشوارب أي يُبالغ في قصّها^(٦) .

ج - وحكى الأزهري عن أبي عبيد عن الأصمعي أنه قال: (أحفى شاربـه ورأسه: إذا ألزق جزّه) بالجيم كما في المطبوع من تهذيب اللغة^(٧) وبالحاء كما في المنقول في لسان العرب^(٨)، ومثل الأول ما في الصحاح

(١) في المحكم ج ٢ ص ٥٣٩: حفت اللحية يحفها حفاً: أخذ منها، فيمكن أن يكون حفت الشارب بهذا المعنى أيضاً لا بمعنى إزالته تماماً فتدبر .

(٢) المحكم ج ٤ ص ٢٣، تاج العروس ج ١٠ ص ٩٣ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٣ ص ١٥٠ .

(٤) المحيط ج ٣ ص ٢١٩ .

(٥) المحكم ج ٤ ص ٢٣ .

(٦) النهاية ج ١ ص ٤١٠ .

(٧) تهذيب اللغة ج ٥ ص ٢٥٨ .

(٨) لسان العرب ج ١٤ ص ١٨٧ .

والفائق وتاج العروس^(١)، ومثل الثاني ما في أساس البلاغة ولفظه هكذا: (أحفى شاربه: ألزق حزّه)^(٢).

وربما يرجح الثاني ويقال أن المقصود بالحزّ هنا: (قصاص شعر الرأس والخط الذي يعلو الشفة العليا فاصلاً بينها وبين شعر الشارب وما تحته من الجلد، فيكون المراد بالإلزاق بالحزّ هو أن يكون إلى جانبه متصلاً بحفاف الشفة).

ولكن يُلاحظ على هذا الكلام بأن إطلاق الحزّ على ما ذكر غير معهود في اللغة حسب ما تتبّعت في معاجمها.

ويمكن ترجيح الأول أي (الحزّ) بالجيم بتقريب أن الجزّ لغة بمعنى الحلق، إلا أن الغالب استعمال الجزّ في الصوف والحلق في الشعر من الناس والمعز^(٣)، قال ابن حجر: (إن الجزّ قصّ الشعر والصوف إلى أن يبلغ الجلد)^(٤).

وعلى ذلك يكون المقصود بـ (الزق جزّه) هو أنه استقصى في أخذ الشارب حتى أحقه بالحلق أي كأنه حلقه، وهذا هو المنسجم مع ما مرّ من تفسير الإحفاء بالاستئصال أو المبالغة في أخذ الشارب.

ويلاحظ على هذا التقريب بأن الجزّ لغة بمعنى القطع، قال ابن فارس: (هو قطع الشيء ذي القوى الكثيرة الضعيفة)^(٥) وجزّ الشعر منه ما يبلغ حدّ الإحفاء ومنه ما لا يبلغ هذا الحدّ، ولذلك ورد في الخبر عن الصادق عليه السلام بشأن أبيه الباقر عليه السلام: «وكان يحفي رأسه إذا جزّه»^(٦)، وقال

(١) الصحاح ج ٦ ص ٢٣١٦، الفائق ج ١ ص ٢٩٤، تاج العروس ج ١٠ ص ٩٣.

(٢) أساس البلاغة ص ٨٩.

(٣) المحكم ج ٣ ص ٥.

(٤) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

(٥) مقاييس اللغة ج ١ ص ٤١٤.

(٦) الوسائل ج ١ ص ٢٨٥، وأورده السيد المحقق الداماد في الرواشح السماوية=

الطحاوي بشأن قوله ﷺ: «جزّوا الشوارب» يحتمل أن يكون جزاً معه الإحفاء ويحتمل أن يكون ما دون ذلك^(١)، وعلى ذلك فلا شاهد فيما ذكر على صحة الجزّ بالجيم في كلام الأصمعي، مع أنه لو كان الجزّ مساوفاً للحلق في المعنى، فإن العبارة المذكورة لا تفي بإفادة ما ذكر من كون الإحفاء هو أخذ الشارب قريباً من أصوله كما لا يخفى.

والظاهر أن في تلك العبارة نقصاً والصحيح ما حكاه ابن حجر عن أبي عبيد الهروي من قوله في الإحفاء: معناه: ألزقوا الجزّ بالبشرة^(٢)، ويوجد نظيره في كلام الطريحي حيث قال: «إحفوا الشوارب» أي بالغوا في جزّها حتى يلزق الجزّ بالشفة^(٣).

هذا ما ورد في كلمات اللغويين في تفسير الحفو والإحفاء.

وأما الفقهاء فقد اختلفوا أيضاً في المقصود بهما فمن فقهاء الجمهور:

قال السيوطي: (منهم من فسره بالاستئصال، ومنهم من فسره بإزالة ما طال على الشفتين)^(٤).

وقال الجصاص الحنفي: (الإحفاء يقتضي ظهور الجلد بإزالة الشعر كما يُقال رجل حاف إذا لم يكن في رجله شيء)^(٥).

وقال المناوي المالكي: «إحفوا الشوارب، من الإحفاء وأصله

= ص ١٥٦ بالجزّ بإهمال الحاء قائلاً أن الجزّ من جزّ الرأس بمعنى حلقه وتحليقه وبعض القاصرين صحّف الحاء المهملة بالخاء المعجمة والزاء بالراء أهـ. أقول: والظاهر أن ما ذكره تصحيف أيضاً.

(١) شرح معاني الآثار ج ٤ ص ٢٤٠.

(٢) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

(٣) مجمع البحرين ج ١ ص ١٠٤.

(٤) تنوير الحوالك ص ٦٨٢.

(٥) أحكام القرآن ج ١ ص ٨٤.

الاستقصاء في الكلام ثم استعير في الاستقصاء في أخذ الشارب، والمراد: إحفوا ما طال عن الشفة، فالمختار أنه يقصّ حتى يبدو طرف الشفة ولا يستأصله^(١).

وقال النووي الشافعي: (إن قوله: «إحفوا الشارب» محمول عندنا على الحفّ عن طرف الشفة لا من أصل الشعر)^(٢).

وقال ابن تيمية الحنبلي بعد إيراد قوله ﴿وَلَا يَأْكُلْ لُحْيَهُ﴾: «إحفوا الشوارب»: (تحصّل السنّة بقصّه حتى يبدو الإطار وهو طرف الشفة وكلّما أخذ فوق ذلك فهو أفضل)^(٣).

وأما من فقهاء الإمامية:

فقد ذكر السيد المحقّق الداماد أن إحفاء الشوارب معناه أن يباليغ في قصّها^(٤).

وفسره العلامة المجلسي الأول بقصّها من أصولها^(٥).

وقال الفيض الكاشاني: إحفاء الشارب: المبالغة في جزّه^(٦).

ويظهر من المحدث البحراني تفسيره (إحفاء الشارب) بجزّه حتى يبلغ به أصول الشعر^(٧).

وذكر العلامة البلاغي قدس سره أن المراد بإحفاء الشوارب عدم تركها على رسلها وتوفيرها كما تفعل المجوس وأهل الكتاب^(٨).

(١) فيض القدير ج ٣ ص ٥٧٣.

(٢) المجموع ج ١ ص ٢٨٧.

(٣) شرح العمدة ج ١ ص ٢٣٥.

(٤) الرواشح السماوية ص ١٥٦.

(٥) اللوامع القدسية ج ١ ص ٢٤١.

(٦) الوافي ج ٤ ص ٩٩.

(٧) الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦١.

(٨) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٤٠.

ويمكن أن يُقال: إن حفو الشعر وإحفاءه ليس بمعنى استئصاله أو جزّه قريباً من البشرة أو المبالغة في قصّه، بل هو بمعنى تخفيفه وتقليله في مقابل الإعفاء الذي مرّ أنه بمعنى توفير الشعر وتكثيره.

وتوضيح ذلك: إن الحاء والفاء وما بعدهما من حرف العلة لها - كما قال ابن فارس - ثلاثة أصول:

- ١ - المنع، ومنه قولهم: حفوت الرجل من كلّ شيء إذا منعه.
- ٢ - الاستقصاء، ومنه قولهم: حفيّت إليه في الوصية بالغت، وتحقيّت به: بالغت في إكرامه، والحفيّ: المستقصي في السؤال، قال الأعشى:

فإن تسألني عني فيا ربّ سائلٍ حفيّ عن الأعشى به حيث أصعدا
٣ - خلاف الانتعال، كما قال ابن فارس وأضاف أن منه قولهم حفي الفرس: انسحج حافره، وقولهم: حفي يحفي وهو الذي لا خفّ في رجليه ولا نعل^(١).

ولكن الظاهر أن الأصل الثالث هو (الانتقاص) أو ما يقرب منه، قال الأصمعي: يقال: (يحفي الشيء أي ينتقص) ومنه قول الحارث بن حلزة:

إن إخواننا الأراقم يعلون علينا، في قيلهم إحفاء^(٢)
وقال الخليل: (إذا انسحجت القدم أو فرسن البعير أو الحافر من المشي حتى رقت قيل: حفي يحفي حفيّ فهو حفي)^(٣) وذكر نظير ذلك الراغب الأصفهاني أيضاً^(٤).

ويظهر منهما أن استعمال (حفي) في التعبير عن انسحاج القدم

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٨٣.

(٢) تهذيب اللغة ج ٥ ص ٢٥٨.

(٣) ترتيب العين ج ١ ص ٤٠٥.

(٤) المفردات ص ١٢٤.

والحافر ونحوهما إنما هو من جهة ما يحصل فيها من التآكل من جراء المشي.

ولا يبعد أن يكون حفو الشعر وإحفاؤه مأخوذاً من هذا المعنى - كما نصّ عليه الراغب أيضاً^(١) - والظاهر أن إحفاء اليد وإحفاء مقاديم الفم الوارد في الروايات مأخوذ من هذا المعنى كذلك.

ففي خبر الحسن الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله أعتق ألف مملوك من صلب ماله كلّ ذلك تحفى فيه يده^(٢).

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما زال جبرئيل يوصيني بالسواك حتى خفت أن أحفي أو أورد»^(٣).

وفي خبر آخر روي بطرق الفريقين عنه عليه السلام: «ما أتاني صاحبي جبرئيل إلا أوصاني بالسواك حتى خشيت أن أحفي مقاديم في»^(٤).

والحاصل أنه لا دليل على أن مفاد إحفاء الشارب وحفوه الذي ورد الأمر به في الحديث الشريف هو الأخذ منه بحدّ الاستئصال أو ما يقرب منه، بل الأقرب أن مفاده هو التقليل منه وتخفيفه - في مقابل توفيره وتكثيره - ويصدق بالأخذ منه بحدّ يُبرز إطار الشفة العليا.

هذا... ولكن يمكن أن يناقش هذا الكلام من وجوه:

١ - إنه لا ينسجم مع ما تقدّم إيراده من كلمات اللغويين في معنى الحفو والإحفاء.

٢ - إنه لا يتطابق مع ما فهمه الصحابة والتابعون من الحديث الشريف، حيث كان عملهم على استقصاء الشارب شبيهاً بالحلوق، فلا بدّ

(١) المصدر نفسه.

(٢) الكافي ج ٨ ص ١٦٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٣٤٦.

(٤) بحار الأنوار ج ٧٦ ص ١٣٩ والمعجم الكبير ج ٨ ص ٢١٠.

أنهم فهموا هذا المعنى من الأمر بالإحفاء فتمثل ذلك في عملهم.

قال عثمان بن عبيد الله بن رافع: رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يبيّضون شواربهم شبه الحلق، قيل له: من؟ قال: جابر بن عبد الله وأبا سعيد الخدري وأبا أسيد الأنصاري وسلمة بن الكوع وأنس بن مالك ورافع بن خديج^(١).

وروى البخاري عن ابن عمر أنه كان يحفي شاربه حتى ينظر إلى بياض الجلد^(٢)، وروي عن أبي سلمة أنه قال: رأيت ابن عمر يحفي شاربه حتى لا يترك منه شيئاً^(٣).

قال السيوطي تعليقاً على ذلك: إن ابن عمر راوي الحديث.. وهو أعلم بالمراد مع ما ورد من أنه كان أشد الناس اتباعاً للسنن^(٤).

روى الجصاص عن جمع منهم سهل بن سعد وأبو هريرة - وهو أحد رواة حديث الإحفاء - أنهم كانوا يحفون شواربهم^(٥).

وروى ابن أبي شيبة بإسناده عن هشام عن الحسن ومحمد - وهما (الحسن البصري) و (محمد بن سيرين) - أنهما كانا يحفیان شواربهما^(٦)، والمقصود بالإحفاء في كلمات هؤلاء هو ما يقرب من الاستئصال.

٣ - إنه لا يناسب سائر ألفاظ الحديث، فقد تقدّم أنه روي أيضاً بلفظ: «إنهكوا الشوارب» و «جزّوا الشوارب»، والإنهاك يعني الاستئصال ولذلك ورد في معتبرة محمد بن مسلم أن النبي ﷺ قال للتي كانت تخفض

(١) لاحظ المحلّي ج ٢ ص ٢٤٠ والسنن الكبرى ج ١ ص ١٥١.

(٢) صحيح البخاري ج ٧ ص ٥٦.

(٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٨١.

(٤) تنوير الحوالك ص ٦٨٢.

(٥) أحكام القرآن ج ١ ص ٨٤.

(٦) المصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ١١٠.

النساء: «لا تنهكي أي لا تستأصلي»^(١) وأما الجزّ فهو يساوق الحلق أي قطع الشعر بحيث يبلغ الجلد^(٢).

والجواب عن الوجه الأول: إن ما لا ينسجم من كلمات اللغويين مع تفسير الإحفاء بتخفيف الشارب ولو بحدّ يبدو معه إطار الشفة العليا هو كلام من فسّره بالاستئصال أو بالمبالغة في الأخذ منه، والأول ضعيف جداً، فإن الاستئصال يعني قطع الشيء من أصله^(٣) فهو في الشعر لا يتم إلا بالتفت ونحوه، والإحفاء يعني إبقاء شيء من الشعر وإن كان قليلاً.

وأما الثاني فهو مبني على أن يكون إحفاء الشارب مأخوذاً من الاستقصاء - الأصل الثاني المذكور في كلام ابن فارس - وهو غير مناسب بل المناسب ما ذكره الراغب من كون الأصل فيه الحفو بمعنى انسحاج الخف والحافر كما مرّ.

وأما قول أبي عبيد وأمثاله: (الإحفاء أن يلزق جزّه بالبشرة أو بالشفة) فلم يظهر أنهم أرادوا به قصّ كلّ شعرة من الشارب قريباً من منتها، بل لعلهم أرادوا به قصّه بحيث يبرز الإطار في مقابل قصّه مما دون ذلك بحيث يبقى منه ما يغطّي الشفة العليا أو كلتا الشفتين كما يصنعه البعض فتأمل.

والجواب عن الوجه الثاني: إن المحكي عن الصحابة والتابعين في قصّ الشارب وإحفائه مختلف جداً، فالمنقول عن جمع منهم ما مرّ وروي عن جمع آخر منهم خلاف ذلك:

فروى البيهقي بإسناده عن شرحبيل بن مسلم قال: رأيت خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ يقصّون شواربهم ويعفون لحاهم ويصنّونها: أبو

(١) الكافي ج ٥ ص ١١٨.

(٢) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

(٣) المحكم ج ٨ ص ٣٥٢.

أمامة الباهلي وعبد الله بن بسر وعنبه بن عبد السلمي والحجاج بن عامر الشمالي والمقدام بن معديكرب الكندي يقضون شواربهم مع طرف الشفة^(١).

وروى ابن أبي شيبه بإسناده عن محمد بن هلال قال: رأيت سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وسالمياً وعروة بن الزبير وجعفر بن الزبير وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام لا يحقون شواربهم جداً يأخذون منها أخذاً حسناً^(٢).

وروى الخطيب بإسناده عن إبراهيم بن أبي عليّة قال: رأيت من أصحاب رسول الله عبد الله بن عمرو بن عبد الله بن أم حرام ووائلة بن الأسقع وغيرهما يعفون شواربهم ولا يحقون حتى ترى الجلدة ولكن قصاً حسناً يكشفون الشفة^(٣).

وذكر ابن سعد عدداً كبيراً ممن كان لا يحفي شاربه جداً بل يأخذ منه أخذاً حسناً^(٤).

هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن الاعتماد كثيراً على ما كان يفهمه الصحابة من الأحاديث المروية بطرقهم، فإن كثيراً منهم لم يكن بالمنزلة التي يتصورها البعض لهم في فهمهم لمراد النبي ﷺ، وقد خاطبهم ﷺ بقوله: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يبلغه، يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٥).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان

(١) السنن الكبرى ج ١ ص ١٥١.

(٢) المصنف ج ٦ ص ١٠٨.

(٣) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٦٩.

(٤) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ١٤٠، ١٧٩، ١٨٤، ١٩٠، ١٩٧، ٢٨، ٢٥٠، ٢٥٣،

٤٠٣ وج ٧ ص ١٦٠، ٢٠٥.

(٥) الكافي ج ١ ص ٤٠٣، سنن ابن ماجه ج ١ ص ٨٤.

يسأله الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه، حتى أنهم كانوا ليحبّون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا^(١).

والجواب عن الوجه الثالث:

أولاً: إن المرجح من ألفاظ الحديث هو ما اشتمل على (الإحفاء والإعفاء) فإنه بالإضافة إلى وروده من طرق الخاصة ومعظم طرق الجمهور يحتوي على وجه بلاغي لا يوجد في غيره، قال ابن حجر: (في قوله: «إعفوا» و «إحفوا» ثلاثة أنواع من البديع: الجناس والمطابقة والموازنة)^(٢).

هذا مضافاً إلى أن من ألفاظ الحديث: «قصوا الشوارب»^(٣) و «خذوا الشوارب»^(٤) و «خفوا الشوارب»^(٥) والجميع ينسجم مع المعنى المذكور للحفو والإحفاء.

وثانياً: إن الجزّ ليس بمعنى قطع الشعر قريباً من الجلد بل أعمّ منه كما مرّ الإيعاز إليه، والإنهاك ليس بمعنى الاستئصال، فإن النهك بمعنى التنقص، وقال الأصمعي: النهك أن تبالغ في العمل^(٦)، وقال ابن بطال: النهك التأثير في الشيء وهو غير الاستئصال^(٧).

وأما تفسير (لا تنهكي) ب (لا تستأصلي) في معتبرة محمد بن مسلم فلم يثبت كونه من الإمام عليه السلام، مضافاً إلى اختلاف نسخ المعتبرة فقد ورد

(١) الكافي ج ١ ص ٦٤.

(٢) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٧.

(٣) لاحظ المعجم الكبير ج ١١ ص ١٢٣، مسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ٢٢٩، المجروحين ج ٢ ص ٧٤.

(٤) لاحظ كنز العمال ج ٦ ص ٦٥٦.

(٥) لاحظ ذيل تاريخ بغداد ج ٢ ص ٦١.

(٦) لسان العرب ج ١٠ ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٧) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

في بعض المصادر بصيغة العطف (لا تنهكي) و (لا تستأصلي)^(١) لا بصيغة التفسير.

فالنتيجة: إنه لا يوجد ما يمنع من تفسير إحفاء الشارب وحفوه بتقليله وتخفيفه المنسجم مع الأصل اللغوي المأخوذ منه، بل سيأتي أنه هو المنسجم مع سائر نصوص المسألة أيضاً إن كان المراد بالشوارب تمام الشعر النابت على الشفة.

هذا فيما يتعلّق بالأمر الأول الذي تبني عليه المناقشة في الاستدلال بقوله ﷺ: «إحفوا الشوارب» على لزوم قصّ الشارب والمنع من توفيره وهو أن الإحفاء يعني الاستئصال أو ما يقرب منه.

وأما الأمر الثاني الذي يبني عليه المناقشة وهو كون المراد بالشوارب تمام الشعر النابت على الشفة العليا لا خصوص ما ينزل منه على الفم فهو وإن كان مقتضى ظاهر اللفظ لو خلّي ونفسه، ولكن يمكن أن يُقال أنه بناءً على كون الحفو والإحفاء بمعنى الاستئصال أو ما يقرب منه - كما ادعي - فالأقرب أن يكون المراد بالشوارب خصوص ما ينزل من الشعر على الشفتين كما احتمله ابن حجر قائلاً: (لكن كل ذلك محتمل لأن يُراد استئصال جميع الشعر النابت على الشفة العليا ومحتمل لأن يُراد استئصال ما يُلاقي حمرة الشفة من أعلاها ولا يستوعب بقيتها نظراً إلى المعنى في مشروعية ذلك، وهو مخالفة المجوس والأمن من التشويش على الأكل وبقاء زهومة المأكول فيه، وكلّ ذلك يحصل بما ذكرنا، وهو الذي يجمع مفترق الأخبار الواردة في ذلك، وبذلك جزم الداودي في شرح أثر ابن عمر.. وهو مقتضى تصرف البخاري لأنه أورد أثر ابن عمر وأورد بعده حديثه وحديث أبي هريرة في قصّ الشارب فكأنه أشار إلى أن ذلك هو المراد من الحديث)^(٢).

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٩٢ ح ١.

(٢) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٤.

ولعلّ إلى ذلك أيضاً نظر مالك بن أنس إمام المالكية في النكير على من يحفي شاربه قريباً من أصوله قائلاً: (تفسير حديث النبي في إحفاء الشارب: الإطار)^(١) وروى البيهقي أنه ذكر لمالك إحفاء بعض الناس شواربهم فقال: (ينبغي أن يُضرب من صنع ذلك، فليس حديث النبي كذلك ولكن يبدي حرف الشفتين والفم)^(٢) وقال أيضاً: (حلق الشارب بدعة ظهرت في الناس)^(٣).

ومهما يكن فالوجه في كون الأقرب تفسير الشارب بخصوص ما ينزل منه على الفم بناءً على كون الحفو أو الإحفاء بمعنى الاستئصال أو نحوه هو أن سائر نصوص المسألة المروية بطرق الفريقين خالية من أي إشارة إلى أن المطلوب شرعاً في الأخذ من الشارب هو كونه بحيث يبلغ أصوله، بل الاستفادة من بعضها مطلوبة مجرد القصّ منه بحدّ لا يتجاوز إطار الشفة العليا.

فمن روايات الإمامية:

١ - خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ من السنة أن تأخذ من الشارب حتى يبلغ الإطار»^(٤).

٢ - وخبره الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يطولن أحدكم شاربه فإن الشيطان يتّخذه مخبأً يستتر به»^(٥).

٣ - صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن قصّ الشارب أمّن السنة؟ قال: «نعم»^(٦).

(١) أحكام القرآن ج ١ ص ٨٢.

(٢) السنن الكبرى ج ١ ص ١٥١.

(٣) الجوهر النقي ج ١ ص ١٥١.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ٢.

(٥) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ٣.

(٦) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ١.

- ٤ - مرسل ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرنا الأخذ من الشارب فقال: «نشرة، وهو من السنة»^(١).
- ٥ - خبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ليأخذ أحدكم من شاربه والشعر الذي في أنفه وليتعاهد نفسه فإن ذلك يزيد في جماله»^(٢)، وروى نحوه في الجعفریات أيضاً^(٣).
- ٦ - خبر موسى بن بكر أنه قال للصادق عليه السلام: «إن أصحابنا يقولون: إنما أخذ الشارب والأظفار يوم الجمعة فقال: «سبحان الله خذها إن شئت في يوم الجمعة وإن شئت في سائر الأيام»^(٤).
- ٧ - معتبرة سفیان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تقليم الأظفار والأخذ من الشارب وغسل الرأس بالخطمي ينفي الفقر ويزيد في الرزق»^(٥).
- ٨ - معتبرة الحسن بن الجهم قال: قال أبو الحسن موسى عليه السلام: «خمس من السنن في الرأس وخمس في الجسد، فأما التي في الرأس: فالسواك وأخذ الشارب.. الخ»^(٦).
- ٩ - صحيح محمد بن إسماعيل قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام أحلّ من عمرته وأخذ من أطراف شعره كلّه على المشط ثم أشار إلى شاربه فأخذ منه الحجام ثم أشار إلى أطراف لحيته فأخذ منه ثم قام»^(٧).
- ١٠ - معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ٤.

(٢) قرب الإسناد ص ٦٧.

(٣) الجعفریات ص ١٥٦.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٣٤ ح ٦.

(٥) الوسائل ج ١ ص ٣٨٣ ح ١.

(٦) الوسائل ج ١ ص ٣٥٠ ح ٢٣.

(٧) الوسائل ج ٩ ص ٥٤٦ ح ١.

الله ﷺ يوم النحر يحلق رأسه ويقلم أظفاره ويأخذ من شاربه ومن أطراف لحيته^(١).

١١ - خبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل بعث خليله بالحنيفية وأمره بأخذ الشارب وقص الأظفار ونتف الأبط وحلق العانة والختان»^(٢).

١٢ - خبر عبد الله بن عثمان أنه رأى أبا عبد الله ﷺ أحفى شاربه حتى ألصقه بالعسيب^(٣).

والمراد بالعسيب هو إطار الشفة العليا - كما قال العلامة البلاغي قدس سره^(٤) - فإن العسيب كما ذكر الجوهري هو فوق الكرب لم ينبت عليه الخوص وما نبت عليه الخوص هو السعف^(٥)، وحيث أن الإطار من الشفة لا ينبت عليه الشعر صح تشبيهه بالعسيب.

نعم ذكر جمع من اللغويين - منهم الخليل وابن دريد والأزهري وابن سيده^(٦) - أن العسيب جريدة من النخل مستقيمة دقيقة يكشط خوصها، وعلى ذلك فمعنى الرواية أن الإمام ﷺ كان يأخذ شاربه بحيث يجعل منبته شبيهاً بالعسيب فتأمل.

وكيف كان فهذه جملة من روايات الإمامية بشأن الشارب.

ومن روايات الجمهور:

١ - خبر عائشة أن النبي ﷺ أبصر رجلاً وشاربه طويل فقال ﷺ:

(١) الوسائل ج ١٠ ص ١٨٠ ح ١٢.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٣ ح ١١.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٢٢ ح ٥.

(٤) الرسائل الأربعة عشرة ص ١٤١.

(٥) الصحاح ج ١ ص ١٨١.

(٦) ترتيب العين ج ٢ ص ١١٩٥، جمهرة اللغة ج ١ ص ٢٨٦، تهذيب اللغة ج ٢

ص ١١٣ المحكم ج ١ ص ٥٠٢.

- «أتوني بمقصر وسواك فجعل السواك على طرفه ثم أخذ ما جاوزه»^(١).
- ٢ - خبر المغيرة بن شعبة أنه قال: نظر إليّ رسول الله وقد طال شاربي فقال: «تعال، فقصّه لي على سواك»^(٢).
- وفي خبر آخر عن المغيرة بن شعبة أن رجلاً أتى النبي ﷺ طويلاً الشارب فدعا النبي ﷺ بسواك ثم دعا بشفرة فقصّ شارب الرجل على سواك^(٣).
- قال الطحاوي في التعليق على هذا الخبر: (يجوز أن يكون النبي ﷺ فعل ذلك ولم يكن بحضرته مقرض يقدر على إخفاء الشارب)^(٤).
- وهذا الكلام ضعيف فإنه لم تكن الشفرة بحضرته أيضاً وإنما دعى بها كما في لفظ الخبر ولو شاء لدعى بالمقرض بدلاً عنها فتدبر.
- ٣ - خبر الحكم بن عمير عن النبي ﷺ أنه قال: «قصوا الشوارب مع الشفاء»^(٥). والظاهر أن المراد به قصّ الشارب بحيث لا يتجاوز شيء منه الشفة العليا.
- قال المناوي: (يعني سووها مع الشفة بأن تقطعوا ما طال ودعوا الشارب مساوياً لها فلا تستأصلوه بالكلية)^(٦)، ويحتمل ضعيفاً كون المراد به قصّ الشارب قريباً من أصوله أي ملاصقاً لبشرة الشفة.
- ٤ - خبر ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «من الفطرة قصّ الشارب»^(٧).

(١) مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٨.

(٢) كشف الخفاء ج ١ ص ٥٨.

(٣) شرح معاني الآثار ج ٤ ص ٢٢٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٦٧.

(٦) فيض القدير ج ٤ ص ٦٧٧.

(٧) صحيح البخاري ج ٧ ص ٥٦.

٥ - خبر زيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ قال: «من لم يأخذ من شاربه فليس منا»^(١).

٦ - خبر مروان بن معاوية عن عبد العزيز بن عمر قال: سئل عمر بن عبد العزيز: ما السنّة في فضل الشارب؟ قال: يقصّ حتى يبدو الإطار ويقطع فضل الشاربين^(٢).

٧ - خبر أنس قال: وقت لنا رسول الله ﷺ أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوماً وأن يتنفّ أبطه كلّما طلع، ولا يدع شاربيه يطولان وأن يقلّم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة^(٣).

٨ - خبر ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: خذوا من هذا ودعوا هذا، يعني شاربه الأعلى يؤخذ منه^(٤).

٩ - خبر عبد الرحمن بن زياد عن عدد من الأشياخ قالوا: كان رسول الله ﷺ يأخذ الشارب من أطرافه^(٥).

وفي خبر ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يقصّ شاربه^(٦).

وفي لفظ آخر عن ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يجزّ شاربه^(٧).

وفي لفظ ثالث عنه: كان النبي يقص أو يأخذ من شاربه، قال: وكان خليل الرحمن إبراهيم يفعله. قال الترمذي هذا حديث حسن غريب^(٨).

(١) سنن الترمذي ج ٤ ص ١٨٦.

(٢) المصنف لابن أبي شيبة ج ٦ ص ١١٠.

(٣) الكامل لابن عدي ج ١ ص ٢٦١.

(٤) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٢١٤.

(٥) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٤٤٩.

(٦) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٠١.

(٧) مسند أبي يعلى ج ٥ ص ١٠٤.

(٨) سنن الترمذي ج ٤ ص ١٨٥.

وفي خبر عبد الله بن بسر قال: رأيت شارب رسول الله ﷺ فوق شفته، وفي خبره الآخر قال: رأيت رسول الله ﷺ يطرّ شاربه طرّاً^(١)، أي يقصّه، قاله ابن الأثير^(٢).

وبإزاء ما ذكر ما روي عن ابن عمر من أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ يحفي شاربه^(٣).

وما روته أم عياش - مولاة النبي ﷺ أو مولاة رقية - أنه ﷺ كان يحفي شاربه، قال ابن حجر: في سنده عبد الكريم بن روح وهو متروك^(٤).

والمستفاد من مجموع هذه الروايات المروية بطرق الفريقين أن المطلوب في الشارب هو قصّه بحيث لا يطول، ولا إشارة في شيء منها^(٥) إلى استئصاله أو جزّه قريباً من أصوله - باستثناء روايتي عبد الله بن عثمان والحكم بن عمير اللتين تقدّم عدم خلّوهما من بعض الإجمال والإبهام.

وعلى ذلك فلو كان الحفو والإحفاء بمعنى الاستئصال أو نحوه فينبغي أن يكون المراد بالشوارب في قوله: «إحفوا الشوارب» هو خصوص ما ينزل من الشارب على الشفة.

والحاصل: إن ما ورد عن النبي الأعظم ﷺ من الأمر بإحفاء الشارب وحفوه ليس بمعنى استئصاله أو ما يقرب منه، إما لأن الحفو والإحفاء ليس بمعنى الاستئصال ونحوه، أو لأن المراد بالشوارب ليس تمام الشعر النابت

(١) مسند الشاميين ج ٢ ص ١٣٠.

(٢) النهاية ج ٣ ص ١١٨.

(٣) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٤٤٩.

(٤) فيض القدير ج ٥ ص ٢٦٧.

(٥) روى في مكارم الأخلاق ص ٧٤ عن المحاسن عن الصادق عليه السلام: «إن حلق الشارب من السنة» ولكن هذه الرواية مضافاً إلى إرسالها مما لا وثوق بمتمنها ويحتمل كون لفظه (حلق) محرّفة عن (قص) مع قربهما في رسم الخط، ومثل هذا التصحيف شائع ولا سيما في كتاب المحاسن في المقدار الواصل منه إلينا فلاحظ.

على الشفة العليا بل خصوص ما ينزل منه على الشفة كما هو أحد معانيه في اللغة.

ويؤيد ذلك أن إحفاء الشارب من أصوله أو قريباً منها مع إطلاق اللحية يشين الوجه غالباً ولا سيما بالنسبة إلى الشباب، ولذلك خالف الكاساني وهو من فقهاء الحنفية جمهور فقهاءهم في سنية الحلق قائلاً: إن السنة في الشارب القص لأن الحلق بشينه ويصير بمعنى المثلة^(١).

وقد مرّ في خبر مسعدة بن صدقة الأمر بالأخذ من الشارب معللاً ذلك بأنه يزيد في الجمال، فكيف يؤمر الشاب - مثلاً - باستئصال شاربه مع إعفاء لحيته؟!!

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما مرّ أن المناقشة في دلالة قوله ﷺ: «إحفوا الشوارب» على لزوم قص الشارب بالتقريب المتقدم غير تامة.

٢ - قوله ﷺ: «أقوام حلقوا اللحى وقتلوا الشوارب فمسخوا»:

وقد تقدّم في البحث عن حكم حلق اللحية أن النص المذكور ورد في رواية حباية الوالبية المروية في الكافي وكمال الدين^(٢).

ومرّ هناك أيضاً المناقشة في اعتبارها سنداً مع الإيعاز إلى عدم خلّوها عن اضطراب في المتن ووجوه من الخدش في دلالتها على حرمة حلق اللحية^(٣).

ويمكن الخدشة في دلالتها على حرمة توفير الشارب بمثل ذلك، مضافاً إلى أن مقتضى الجمود على ظاهرها هو مبعوضيّة قتل الشارب بعنوانه، فلو وفر شاربه حتى نزل على شفّتيه من غير أن يلويه ويفتله لم

(١) بدائع الصنائع ج ٢ ص ١٩٣.

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٤٦، كمال الدين ص ٥٣٦.

(٣) لاحظ ص ٢٦١.

يكن في الرواية دلالة على مبغوضيته شرعاً، فتدبر.

٣ - قوله ﷺ: «من لم يأخذ [من] شاربه فليس مناً»:

وقد ورد في مصادر الفريقين:

رواه أبو نصر الحسن بن فضل الطبرسي عن النبي ﷺ مرسلًا^(١).

ورواه الترمذي بإسناده عن زيد بن أرقم عن النبي ﷺ قائلاً: هذا حديث حسن صحيح^(٢).

قال السيوطي: وأخرجه ابن أبي شيبه وأحمد بن حنبل والنسائي أيضاً^(٣).

وهو واضح الدلالة على وجوب قصّ ما طال من الشارب.

قال المناوي: («من لم يأخذ من شاربه - أي ما طال حتى يتبين الشفة بياناً ظاهراً - فليس مناً» أي ليس على طريقتنا الإسلامية، وأخذ بظاهرة جمع فأوجبوا قصّه والجمهور على الندب)^(٤).

وقال السندي: (قوله: «من لم يأخذ شاربه - أي حين احتاج إلى الأخذ بأن طال - فليس مناً»، تهديد شديد وتغليظ في حقّ التارك، وتأويله بأنه ليس من أهل سنتنا مشهور)^(٥).

أقول: ولكن التأويل بحاجة إلى القرينة وسيأتي الكلام فيها.

ثم أنه مما يمكن أن يُستدل به على لزوم قصّ الشارب ما أثبتته المحدث النوري عن السيوطي عن ابن عساكر عن الحسن بن علي رضي الله عنه عن

(١) مكارم الأخلاق ص ٧٣.

(٢) سنن الترمذي ج ٤ ص ١٨٥.

(٣) الدر المنثور ج ١ ص ٢٧٦.

(٤) فيض القدير ج ٦ ص ٢٨٨.

(٥) حاشية السندي على النسائي ج ٨ ص ١٣٠.

النبي ﷺ أنه قال: «عشر خصال عملها قوم لوط بها أهلکوا (إلى أن قال:) وقصّ اللحية وطول الشارب»^(١).

وقد مرّ الكلام في صحّة نسبة هذا الحديث إلى الإمام الحسن المجتبیٰ ﷺ في مصادر الجمهور عند البحث عن حکم حلق اللحية، كما مرّ هناك أنه روي ما يقربه في المضمون عن أبي أمامة الباهلي عن النبي ﷺ وهو خالٍ عن طول الشارب^(٢).

فتحصّل مما تقدّم أن عمدة ما يمكن الاستدلال به على وجوب قصّ ما طال من الشارب هو قوله ﷺ: «إحفوا الشوارب».

ولكن يمكن أن يُقال أنه بالرغم من تماميّة ظهوره في حدّ ذاته في الوجوب إلا أنه لا محيص من حملة على الندب لبعض القرائن:

(الأولى): التنصيص في صحيح علي بن جعفر ومعتبرة الحسن بن الجهم^(٣) وغيرهما كون الأخذ من الشارب وقصّه سنّة.

والسنّة هي بمعنى المندوب في مقابل الفريضة بمعنى الواجب كما في قوله ﷺ: «الوتر سنّة وليست بفريضة»^(٤).

والجواب عنها: إن السنّة قد تُطلق ويُراد بها ما يُقابل الفريضة، وحينئذٍ تكون بأحد معنيين: إما المندوب في مقابل الواجب، أو بمعنى ما سنّه النبي ﷺ في مقابل ما ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، كما في قوله ﷺ: «غُسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنّة»^(٥).

وقد تُطلق السنّة في مقابل البدعة كقوله ﷺ: «ما حدثت بدعة إلا

(١) مستدرک وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٠٧.

(٢) لاحظ ص ٢٦٨.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٢١ ح ١ ص ٣٥٠ ح ٢٣.

(٤) الوسائل ج ٣ ص ٦٦ ح ٣.

(٥) الوسائل ج ٢ ص ٩٨٧ ح ١.

تُركت بها سنّة»^(١)، وقد تطلق في مقابل ما لم يؤمر به في الشرع الحنيف ولكن يُؤتى به بداعي التكريم ونحوه كما في قوله ﷺ: «الختان سنّة في الرجال ومكرمة في النساء»^(٢).

وفي ضوء ذلك يتبيّن أن إطلاق (السنّة) على قصّ الشارب والأخذ منه إنما يدلّ على ورود الأمر به شرعاً وأما كون هذا الأمر للوجوب أو للندب فلا يُستفاد من التعبير المذكور.

إن قيل: قد ورد في صحيح زرارة قال: قلت لأبي جعفر ﷺ: الرجل يقلّم أظفاره ويجزّ شاربِه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: «يا زرارة كلّ هذا سنّة والوضوء فريضة وليس شيء من السنّة ينقض الفريضة وإن ذلك ليزيده تطهيراً»^(٣).

ويمكن أن يُستظهر من هذا الصحيح أن إطلاق السنّة على جزّ الشارب وأخواته إنما هو من حيث كونها من المستحبّات في مقابل الوضوء الذي هو من الواجبات ولذلك أطلق عليه الفريضة، ومعنى الرواية أن الإتيان بالمستحب لا يوجب بطلان الواجب.

قلت: الوضوء قد لا يقع واجباً كما إذا لم يكن مقدّمة لواجب، فأطلاق الفريضة عليه إنما هو من حيث كونه مذكوراً في كتاب الله تعالى، فيكون إطلاق السنّة على جزّ الشارب وأضرابه من حيث ورود الأمر بها على لسان النبي ﷺ من دون أن يذكر ذلك في الكتاب العزيز.

وعلى ذلك فيكون معنى الرواية أن الفريضة بالمعنى المذكور لا تبطل بفعل السنّة بالمعنى المقابل له، كما ورد في صحيح آخر لزرارة ما يفيد أن الفريضة بذلك المعنى لا تبطل بالإخلال بالسنّة عن عذرٍ في المركبات

(١) الوسائل ج ١١ ص ٤٣٨ ح ١١.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٨ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٢٠٣ ح ٢.

الارتباطية المشتملة على الفرائض والسنن فتدبر^(١).

فالتجمل: إن إطلاق السنّة على الأخذ من الشارب لا يدلّ على كونه مندوباً لا واجباً.

(الثانية): تعليل الأمر بقصّ الشارب والأخذ منه بما يناسب الندب والاستحباب دون الوجوب والإلزام.

ففي معتبرة سفيان بن السمط أن تقليم الأظفار والأخذ من الشارب ينفي الفقر ويزيد في الرزق، وفي خبر السكوني النهي عن تطويل الشارب معللاً بأن الشيطان يتخذه مخبأً يستتر به، وفي خبر مسعدة بن صدقة قال ﷺ: «ليأخذ أحدكم من شاربه.. فإن ذلك يزيد في جماله».

والجواب: إن هذه التعابير وأمثالها قد وردت في غير واحد من الواجبات والمحرمات، ففي بعض الأخبار: «استعمال الأمانة واجتناب اليمين الكاذبة يزيد في الرزق»^(٢). وفي خبر الأمر بالختان معللاً بأن الأرض تضحج إلى الله من بول الأغلف أربعين صباحاً^(٣).

(الثالثة): خبر أنس بن مالك قال: وقّت لنا رسول الله في قصّ الشارب وتقليم الأظفار وحلق العانة في كل أربعين يوماً مرّة^(٤).

فإنه يدل على جواز التأخير في قصّ الشارب أربعين يوماً، ومعلوم أنه يطول في هذه المدّة بمقدار معتدّ به ويتجاوز إطار الشفة.

والجواب: إن هذا الخبر المروي من طرق الجمهور قد روي من تلك الطرق نفسها بما يخالفه في اللفظ، فقد روى ابن عدي بإسناده عن أنس بن مالك قال: وقّت رسول الله ﷺ أن يحلق الرجل عانته كل أربعين

(١) لاحظ بحث الذبيح بغير الحديد المنقح الأول ص ١٥٧ وما بعدها.

(٢) الوسائل ج ١١ ص ٢٧٦ ح ١١.

(٣) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٧ ح ١.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ١٢٢.

يوماً وأن ينتف أبطه كلماً طلع ولا يدع شاربيه يطولان وأن يقلّم أظفاره من الجمعة إلى الجمعة^(١).

وهذا اللفظ أوفق بالاعتبار وبسائر النصوص الواردة في قصّ الشارب وحلق العانة وتقليم الأظفار على الرغم من زعم الذهبي أنه منكر^(٢).

(الرابعة): خبر ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قيل له: يا رسول الله أبطأ عنك جبرئيل فقال: «ولم لا يبطن عني وأنتم حولي لا تستكون ولا تقلّمون أظفاركم، ولا تقصون شواربكم ولا تتقون رواجبكم»^(٣).

فإنه يدلّ على أن المسلمين كانوا يتأخرون في قصّ شواربهم بمحضر النبي الأعظم ﷺ، ولو كان القصّ واجباً لما تأخروا في القيام به.

والجواب: إن هذه القضية قد نُقلت في مصادر الإمامية بنحو آخر خالٍ عن التعرّض لقصّ الشارب، فقد روى عبد الله بن ميمون القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: احتبس الوحي عن النبي ﷺ فقيل له: احتبس الوحي عنك! فقال: «وكيف لا يحتبس وأنتم لا تقلّمون أظفاركم ولا تتقون رواجبكم»^(٤).

وعلى ذلك فلا وثوق باشمال كلام النبي ﷺ على الفقرة المذكورة ليستشهد به على عدم وجوب قصّ الشارب.

(الخامسة): المعروف عن عمر بن الخطاب - كما نصّ على ذلك ابن حجر - أنه كان يوقّر شاربه^(٥)، وروى الطبراني بإسناده عن الطباع قال: رأيت مالك بن أنس وافر الشارب فسألته عن ذلك فقال: حدثني زيد بن

(١) الكامل لابن عدي ج ١ ص ٢٦١.

(٢) ميزان الاعتدال ج ١ ص ٣٣.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٢٤٣.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٣٤ ح ٥.

(٥) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٨١.

أسلم عن عامر بن عبد الله بن الزبير أن عمر بن الخطاب كان إذا غضب فتل شاربه ونفخ^(١).

وفعل الصحابي وإن لم يكن حجة عند الأكثر بحيث يمكن الاستناد إليه في حمل الأمر على الاستحباب أو حمل النهي على الكراهة - ولذلك استبعد الصنعاني ما قيل من أن النهي عن الجلوس على قبر المسلم محمول على الكراهة بدليل ما حكى من صدور ذلك عن بعض الصحابة^(٢) - إلا أنه يمكن أن يقال في المقام أن توفير الخليفة عمر شاربه لما كان بمراى ومسمع جميع الصحابة صح أن يُعدّ سكوتهم عن الإنكار عليه بمثابة الإجماع منهم على جواز التوفير.

والجواب: إن قيام الخليفة بتوفير شاربه - على خلاف السنة النبوية في ذلك^(٣) - ليس بأعظم من سائر ما أحدثه في الدين مما لم يتيسر للمسلمين الوقوف بوجهه فيها كما في تحريم المتعتين، وتشريع صلاة التراويح.

فقد روى النسائي بإسناده عن ابن عباس قال: سمعت عمر يقول: والله إنني لأنهاكم عن المتعة وإنها لفي كتاب الله ولقد فعلها رسول الله ﷺ يعني العمرة في الحج^(٤).

(١) المعجم الكبير ج ١ ص ٦٦، ويبدو أن عمر بن الخطاب إنما كان يوقر شاربه ليكون مهيباً في أعين الناس ولعلّه كان يرى أنه يُندب للحاكم أن يصنع ما يكون به مهيباً في أعين المحكومين كما قالوا إن الغازي في دار الحرب مندوب إلى أن يوقر شاربه ليكون أهيب في عين العدو (لاحظ السير الكبير ج ١ ص ١١٣)، ومما يُذكر بشأن هيبة الخليفة أنه دعى ذات مرة رجلاً يأخذ من شاربه فتحنج فأحدث الرجل من هيئته فأعطاه أربعين درهماً!! (لاحظ تاريخ المدينة ج ٢ ص ٦٨٣).

(٢) سبل السلام ج ١ ص ١٣٧.

(٣) حاول الجصاص في أحكام القرآن ج ١ ص ٨٣ أن يوجه فعل الخليفة فقال: (جائز أن يكون كان يتركه حتى يمكن قتله ثم يحلقه كما ترى كثيراً من الناس يفعله).

(٤) سنن النسائي ج ٥ ص ١٥٣.

وروى ابن حزم بسنده قال: قال عمر بن الخطاب: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأضرب عليهما - ثم قال: هذا لفظ أيوب، وفي رواية خالد: أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما - متعة النساء ومتعة الحج^(١).

وروى البخاري بإسناده عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلّي الرجل لنفسه ويصلّي الرجل فيصلّي بصلاته الرهط فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل.

ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلّون بصلاة قارئهم قال عمر: نعم البدعة هذه^(٢).

والحاصل: إن الخليفة عمر بن الخطاب كان يرى لنفسه ولاية التشريع والتغيير في الأحكام الشرعية، ولا مجال لأن يستكشف من سكوت المسلمين على بعض تصرفاته موافقتهم عليها ولا سيما بالنسبة إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي لا عبرة بإجماع الصحابة وفق أصول الإمامية من دون دخوله فيه فتدبر.

(السادسة): اتفاق فقهاء الفريقين - إلا من شدّد - على عدم وجوب قصّ الشارب، وجريان سيرة المشرّعة المتصلة بعصر المعصومين عليه السلام على عدم الالتزام بقصّه كلّما طال، ولو كان القصّ واجباً لما انحصر القائل به في نادر من الفقهاء ولما تخلف المشرّعة المعاصرون للمعصومين عليه السلام عن الالتزام بقصّه.

وهذه القرينة هي العمدة فيما يقتضي حمل ما يدلّ بظاهره على وجوب الأخذ من الشارب وتخفيفه على الندب.

(١) المحلّى ج ٧ ص ١٠٧.

(٢) صحيح البخاري ج ٢ ص ٢٥٢.

اللهم إلا أن يُقال أن من ذهب من فقهاء الجمهور إلى ندبِة الأخذ من الشارب ربما استند في ذلك إلى فعل الخليفة عمر أو إلى بعض ما روي بطرقهم كخبري أنس بن مالك وابن عباس مما مرّ الخدش فيه .
وأما فقهاء الإمامية فالمذكور في معظم ما بأيدينا من كلماتهم هو استحباب الأخذ من الشارب في كلّ جمعة^(١)، وربما لا يُنافي ذلك لزوم الأخذ منه إذا طال زائداً على المتعارف .

وأما سيرة المتشرّعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام على عدم الالتزام بقصّ الشارب وإن طال زائداً على المتعارف فهي مما يصعب التأكد منها، وإنما المؤكّد وجود ذلك عند بعض الناس آنذاك وأما كونه بحيث يشكل ظاهرة يمكن أن يُستكشف من خلالها شرعية هذا الفعل فهذا يحتاج إلى مزيد من البحث والتتبع .



٢ - حلق الشارب:

اختلف فقهاء الفريقين في حكم حلق الشارب وما يشبهه الحلق من طرق إزالته بتمامه على ثلاثة أو أربعة أقوال:

(الأول): التحريم، وقد نسبة الشوكاني إلى كثير من السلف قائلين: (وإليه ذهب مالك، وكان يرى تأديب من حلقه، وروى عنه ابن القاسم أنه قال: إحياء الشارب مُثلة)^(٢).

وروى البيهقي عن مالك أنه قال: حلق الشارب بدعة ظهرت في الناس^(٣)، وربما يظهر متابعتها في ذلك من بعض الحنفية وهو الكاساني فقد

(١) لاحظ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص ١٢٨، رسائل الشريف المرتضى ج ٣ ص ٤٢، الكافي ص ١٥٢، المراسم ص ٧٧، النهاية ص ١٠٥، المهذب ج ١ ص ١٠١، غنية النزوع ج ١ ص ٩٠ وغير ذلك .

(٢) نيل الأوطار ج ١ ص ١٣٧ .

(٣) السنن الكبرى ج ١ ص ١٥١ .

قال: والصحيح أن السنّة فيه - أي الشارب - القصّ لما ذكرنا من أنه تبع اللحية والسنّة في اللحية القصّ لا الحلق كذا في الشارب، ولأن الحلق يشينه ويصير مثل المثلة ولهذا لم يكن سنّة في اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب^(١).

ولم أجد في فقهاء الإمامية من يذهب إلى هذا القول إلا ما يظهر من المحدث البحراني من التوقف في المسألة مبنياً على ما ذكره من قصور رواياتها عن الشمول للحلق وما بحكمه وكون المختار عنده عدم جريان أصالة البراءة في الشبهات التحريمية وسيأتي نقل كلامه قدس سره.

(الثاني): الكراهة، وقد ذهب إليها الشافعية، قال البكري: (ويكره استنصاله - أي الشارب - وحلقه)^(٢)، وقال المناوي: (أما حلقه بالكلية فمكروه على الأرجح عند الشافعية ونقل بعضهم عن الشافعي ندب حلقه باطل)^(٣) وقد أشار بذلك إلى ابن العربي، قال ابن حجر: (وقد أغرب ابن العربي فنقل عن الشافعي أنه يستحبّ حلق الشارب، وليس ذلك معروفاً عند أصحابه)^(٤).

ولكن ذكر الطحاوي الحنفي أنه لم يجد عن الشافعي شيئاً منصوصاً في هذا، وأصحابه الذين رأهم المزني والربيع كانا يحفیان شواربهما، ويدلّ ذلك على أنّهما أخذاه من الشافعي^(٥)، ولعلّ ما ذكره مستند ما نُسب إلى الشافعي من استحباب الحلق.

(الثالث): الاستحباب، وقد نسب الشوكاني إلى كثيرٍ من السلف قائلًا: (وهو قول الكوفيين)^(٦) ونسبه الطحاوي إلى أبي حنيفة وأبي يوسف

(١) بدائع الصنائع ج ٢ ص ١٩٣.

(٢) إعانة الطالبين ج ٢ ص ٩٨.

(٣) بض القدير ج ١ ص ٢٥٦.

(٤) فتح البيري ج ١٠ ص ٢٩٣.

(٥) نيل الأوطار ج ١ ص ١٣٧.

(٦) المصدر نفسه.

ومحمد بن الحسن الشيباني^(١)، وأضاف إليهم ابن القيم زفر^(٢)، وحكى ابن حجر عن الأثرم أن أحمد بن حنبل كان يحفي شاربه إحقاءً شديداً وينص على أنه أولى من القص^(٣).

وحكى عن الطبري اختياره سنّة الحلق كالقص^(٤)، ونسب المناوي سنّة الحلق إلى الحنفية والحنابلة^(٥).

وأما من فقهاء الإمامية فلم أجد قائلاً باستحباب الحلق، إلا ما يظهر من العلامة المجلسي الأول حيث قال ما لفظه: (وهل يجوز حلقها - أي الشوارب -؟ الظاهر الجواز للأوامر المطلقة الشاملة له، وإن كان الأحوط العدم لأنه لم ينقل من النبي والأئمة صلى الله عليهم حلقها ولا الرخصة في حلقها)^(٦)، فإن مقتضى استظهار شمول الأوامر الواردة في الروايات للحلق هو كونه مستحباً على حدّ استحباب القصّ والجزّ فتدبر.

(الرابع): الجواز من دون استحباب ولا كراهة، ولم أعثر على قائل به صريحاً، ولكنه مقتضى الالتزام بعدم شمول الأوامر الواردة في الأخذ من الشارب للحلق وما بحكمه، مع نفي احتمال حرمة بأصالة البراءة عنها.

والظاهر أن الصحيح من هذه الأقوال هو هذا القول الأخير:

أ - أما القول الأول وهو التحريم فلا دليل عليه في شيء من الأخبار، والاستدلال له بأن الحلق بدعة كما قاله مالك وغيره ضعيف جداً، فإن البدعة كما عرّفها السيد الشريف المرتضى قدس سره هي (الزيادة

(١) شرح معاني الآثار ج ٤ ص ٢٣١.

(٢) نيل الأوطار ج ١ ص ١٣٧.

(٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٢٩٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) فيض القدير ج ١ ص ٢٥٦.

(٦) روضة المتقين ج ١ ص ٣٣٢.

في الدين أو النقصان منه من غير إسناد إلى الدين^(١)، وأما المستحدثات التي يؤتى بها لا من حيث ورود الأمر بها في الشريعة المقدسة فلا علاقة لها بالبدعة بمفهومها الشرعي.

نعم توهم بعض الناس أن البدعة تشمل كل أمرٍ حادثٍ لم يكن قد وقع في زمن النبي ﷺ، ومن أمثله ما حُكي عن محمد بن أسلم أنه ولد له ولدٌ فطلب من بعض أصحابه أن يشتري له كبشين ودقيقاً ليخبزه من غير أن ينخله قائلاً: إن العقيقة ستة ونخل الدقيق بدعة ولا ينبغي أن يكون في السنة بدعة ولا أحب أن يكون ذلك الخبز في بيتي بعد أن كان بدعة^(٢).

ونسب البعض إلى علمائهم المنع من اتخاذ المراوح في المساجد لأنه بدعة^(٣)، ويوجد نظائر هذا شيء كثير، ولكن من المؤكد أنه ليس من البدعة في الدين.

وبالجملة: إن حلق الشارب مما لا يصح أن يُعدّ من البدعة المحرمة إلا إذا أتى به بعنوان كونه من السنة لو لم يثبت كونه منها.

ومن الغريب ما نُسب إلى (عز الدين) أحد أئمة الزيدية من الاستدلال على عدم جواز نمص الرجل شاربه بخبر النامصة قائلاً: (إنما كان مَنْ فعل ذلك من النساء ملعونة مع قصد التزين على هذه الكيفية فأولى وأحرى في حق الرجال)^(٤).

فإن هذا ليس من قياس الأولوية، بل من أوضح أنحاء القياس مع الفارق.

وأما توقّف المحدث البحراني قدس سره في جواز حلق الشارب فقد

(١) رسائل الشريف المرتضى ج ٢ ص ٢٦٤.

(٢) الاعتصام ج ٢ ص ٧٤.

(٣) المدخل ج ٢ ص ٢١٧.

(٤) شرح الأزهار ج ٤ ص ١١٦.

مرّ أنه من جهة التزامه بعدم جريان أصالة البراءة في الشبهات التحريمية^(١) بعد منعه من شمول أخبار المسألة للحلق على حدّ شمولها للجزء، ولكن المحقق في محلّه من علم الأصول أنه لا فرق بين الشبهات الوجودية والتحريمية في جريان أصالة البراءة فلاحظ.

ب - وأما القول الثاني وهو الكراهة فليس له أيضاً وجه يُذكر، فإن الكراهة حكم شرعي لا تثبت من دون دليل عليها، وما دلّ على استحباب تخفيف الشارب والأخذ منه لا يقتضي - حتى بنحو الإشعار - كراهة حلقه واستتصاله كما هو واضح.

ج - وأما القول الثالث وهو الاستحباب فيمكن أن يُقال في تقريبه: إن العناوين الواردة في الروايات المعتبرة أربعة: إحياء الشارب وأخذه أو الأخذ منه وقصّه وجزّه.

أما إحياء الشارب المذكور في النبوي الشريف - فقد مرّ أنه يعني تخفيفه ولا ينطبق على حلقه أو استتصاله وإزالته بنحو آخر، وكذلك الأخذ منه - المذكور في معتبرة سفیان بن السمط - فإنه يقتضي إبقاء جزء منه، والظاهر أنه المراد أيضاً بأخذ الشارب المذكور في معتبرة الحسن بن الجهم لانصرافه إليه بعد أن لم يكن أخذه بتمامه متعارفاً بل لم يُنقل فعل ذلك إلا عن نادرٍ من الصحابة والتابعين، مضافاً إلى أنه إنما ذكر فيها في عِدَاد السُنن العشر في الرأس والبدن مع أن المذكور في عِدَادها في بعض الروايات الأخرى (قصّ الشارب)^(٢) ونحوه فلاحظ.

وأما قصّ الشارب - المذكور في صحيح علي بن جعفر - فربما يُتوهم شموله للحلق ونحوه لأن القصّ أصله القطع^(٣) فيصدق على قطع الشعر ملاصقاً لمنبته كما يحصل ذلك بالحلق وما يشبهه، ولكن المذكور في

(١) لاحظ الحقائق الناضرة ج ١ ص ٤٤.

(٢) الشرائع ص ٨.

(٣) لسان العرب ج ٧ ص ٧٣.

المعاجم اللغوية أن القَصَّ معناه أخذ الشعر بالمقَصَّ^(١)، ومعلوم أن المقصَّ مهما كان دقيقاً لا يؤخذ به تمام شعر الشارب بل يبقى منه شيء على البشرة فتدبر.

وأما جزَّ الشارب - المذكور في صحيح زرارة - فيمكن أن يدعى أنه أعم مما يكون بنحو الحلق والاستئصال، لأنه لغةً بمعنى القطع ولا قرينة على اختصاصه بنوع معين منه، بل يظهر من الخليل رحمه الله ما يدل على التعميم فقد ذكر ما لفظه: (الاختصار في الجزِّ: أن لا تستأصله)^(٢) فيفهم منه أن الجزَّ أعم من الاستئصال.

ولكن يُلاحظ عليه - مضافاً إلى أن المتداول استعمال الجزِّ في مقابل الحلق ونحوه كما في قوله ﷺ بشأن المحرم: «لا يحلق مكان المحاجم ولا يجزّه»^(٣) - أن قول الإمام ﷺ في صحيح زرارة: «كل هذا سنة» في الإشارة إلى جزَّ الشارب وأخواته ليس مسوقاً لبيان سنية الجزِّ بل مسوق لبيان أن ما هو من السنة لا ينقض فعله الفريضة، فلا ينعقد له الإطلاق ليُتمسك به في إثبات كون جزَّ الشارب بجميع أنحاء حتى ما كان بنحو الحلق والاستئصال من السنة فتدبر.

وفي ضوء ما تقدّم يتضح النظر فيما أفاده المحدث البحراني في المقام، حيث ناقش في استحباب حلق الشارب بما لفظه: (إن الأوامر الواردة في الأخبار منها ما هو بلفظ الأخذ ومنها ما هو بلفظ الجزِّ ومنها ما هو بلفظ القَصِّ، وقضية حمل مطلقها على مقيدها هو العمل بالجزِّ وهو الظاهر)^(٤).

وجه النظر: أن المقام ليس مورداً لحمل المطلق على المقيد، بل إن

(١) المصدر نفسه.

(٢) ترتيب العين ج ١ ص ٤٩٢.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ١٤٥ ح ١١.

(٤) الحقائق الناضرة ج ٥ ص ٥٦٢.

كان في العناوين الواردة في الروايات ما يعتم الحلق فلا مانع من الالتزام باستحبابه وإن كان بعض العناوين الأخرى لا يشملها.

مضافاً إلى أنه قدس سره لم يُقم قرينة على أن الجزّ لا يعتم الحلق مع أن ظاهر كلمات اللغويين هو التعميم فلاحظ.

ومهما يكن فقد اتضح مما تقدّم أنه لا دليل على استحباب إزالة الشارب بتمامه بالحلق أو نحوه.

وأما ما ورد في مرسلة الطبرسي عن المحاسن من قول الصادق عليه السلام (حلق الشارب من السنّة)^(١) فقد مرّ الإيعاز إلى أنه ممّا لا يمكن الاعتماد عليه أصلاً.

تلخيص:

قد تلخّص مما تقدّم في هذا الفصل أمور:

١ - إن قوله عليه السلام: «احفوا الشوارب» تام الدلالة في حدّ ذاته - كما هو تامّ السند - على لزوم تخفيف الشارب وعدم توفيره.

وليس في النصوص الأخرى في الباب ما يصح الاستدلال به على ذلك.

٢ - إن عمدة ما يمكن الاستناد إليه في رفع اليد عن ظهور النبوي الشريف في الوجوب هو الإجماع القولي والعملي، فإن تمّ الوثوق به فهو وإلاً فمقتضى الاحتياط - كما قال العلامة المجلسي الأول قدس سره - هو ترك توفير الشارب وإطالته.

٣ - إنه لم يثبت استحباب حلق الشارب أو إزالته بتمامه بسائر طرقها، نعم هو جائز إلا مع انطباق عنوان ثانوي يقتضي الحرمة كما إذا كان بحيث يوجب هتك المؤمن بظهوره أمام الناس في شنة وقباحة.

(١) مكارم الأخلاق ص ٧٤.

الملاحق

- ١ - حول تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً.
- ٢ - حول إجراء أصالة البراءة في الشبهات البدوية مع قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل.
- ٣ - حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة.
- ٤ - حول أصالة الصحة في فعل المؤمن بالبناء على صدوره منه على وجه جائز لا غيره.
- ٥ - حول مخالفة الاحتياط اللزومي للمرجع المقلد من غير عذر.
- ٦ - حول حجية مراسيل الصدوق.
- ٧ - حول علي بن غراب.

الملحق الأول

حول تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً

المشهور بين فقهاء الإمامية عدم جواز تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً، وذهب قليل منهم إلى جواز ذلك، وقد استدلل للجواز بوجوه لا تخلو من الخدش، والمعنى بالبحث عنه في هذا المختصر وجه واحد هي (السيرة) التي اعتمدها بعض الباحثين في الحكم بالجواز وتردد لأجلها بعض آخر. ويمكن تقريب السيرة بوجهين:

(الوجه الأول)

إنه لا إشكال في أن سيرة العقلاء كانت ولا تزال جارية على رجوع الجاهل إلى العالم والأخذ بقوله في مختلف حقول المعرفة ومنها علم الشريعة، وقد كان المسلمون منذ عهد النبي ﷺ والأئمة المعصومين ﷺ يتجهون إلى الفقهاء في تعلم أحكام الشرع الحنيف للعمل وفقها، ومقتضى الوضع الطبيعي أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأحياء والأموات في ذلك، فمن كان يأخذ الفتوى في مسألة من فقيه ينقلها إلى أولاده وأحفاده ليعملوا بها وإن كانوا ممن تجدد تكليفهم بعد وفاة ذلك الفقيه، ولا يُراعى في عمل الأولاد والأحفاد بها كون أخذهم للفتوى قبل وفاته.

وكذلك من عرضت له مسألة فاستفسر عن حكمها إذا وجد من يعرفه من فتاوى بعض الفقهاء كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما لا يتوقف في العمل بها إذا لم يكن صاحب الفتوى حياً في حينه.

وإذا كانت هذه هي سيرة المتشرعة المعاصرين للنبي والأئمة المعصومين عليهم السلام فلا يخلو الحال من أنهم إما قد تلقوا السير وفق هذا المنهج من المعصومين عليهم السلام أنفسهم أو أنهم قد جروا في ذلك وفق المنهج العقلاني العام في رجوع الجاهل إلى العالم من دون أن يواجهوا ردعاً عنه من قبل المعصومين عليهم السلام .

فعلى كلا التقديرين تثبت مشروعية العمل وفق فتاوى الفقهاء المتوفين وإن كان الرجوع إليهم ابتدائياً .

و (الجواب عنه): إن ما كان يقع في زمن المعصومين عليهم السلام من الرجوع الابتدائي إلى فتاوى الفقهاء المتوفين لا يمكن التأكد من استناده إلى ما صدر من المعصومين عليهم السلام من قول أو فعل، وكونه من الأمور المتلقاة عنهم ليحكم بمشروعيته على أساس حجية السيرة التشريعية، بل يحتمل أنه كان مما يقع من المتشرعة جرياً على المنهج العقلاني العام في رجوع الجاهل إلى العالم بلا فرق بين أن يكون العالم حياً أو ميتاً .

هذا من جانب ومن جانب آخر لا يبعد القول بأن موارد الرجوع الابتدائي إلى فتاوى غير الأحياء كانت جِدَّ محدودة في عصر المعصومين عليهم السلام ، فإن الفتاوى لم تكن تصدر في الغالب إلا مشافهة ولم تكن تُحرر وتُضبط بالكتابة إلا بصورة محدودة، ومعظم الكتب المؤلفة في ذلك العصر كانت تحتوي على الروايات والنصوص المروية عن الأئمة عليهم السلام وقلما كان يتخللها شيء من الفتاوى الاجتهادية .

بالإضافة إلى أن معظم من كانوا يمارسون الفقه لم يكونوا إلا نقلة للفقه المأخوذ من الأئمة عليهم السلام إما مباشرة أو بواسطة الآخرين من دون إعمال نظر واجتهاد في تطبيق الأصول على الفروع وغير ذلك من ضوابط الاستنباط التي يمارسها المجتهدون .

ونتيجة ذلك أن أكثر ما كان يُتناقل من الأحكام الفقهية على ألسنة الناس ويحكىها الآباء للأولاد والأجداد للأحفاد لم تكن من قبيل الفتاوى

المستنبطة من الكتاب والسنة، بل أحكاماً تمّ تلقّيها من الأئمة عليهم السلام مباشرة أو مع الوساطة، فلا يمكن أن يُعدّ العمل بها بعد وفاة الناقل الأول من الرجوع الابتدائي إلى فتاوى غير الأحياء.

وفي ضوء هذا المقال لا يمكن أن يُستكشف إمضاء الشارع المقدّس لما جرى بصورة محدودة من الرجوع الابتدائي إلى الفقهاء المتوفّين من جهة عدم الردع عنه، لأنه لا يمكن إثبات عدم الردع من خلال عدم العثور على ما يثبتته.

والوجه في ذلك: أن أساس التمسك بالسيرة العقلانية هو استكشاف إمضاءها بعدم الردع عنها من جهة أنه لو كان قد وقع ردع عنها لوصل ذلك إلينا بمقتضى الطبع والعادة.

والملازمة بين حصول الردع ووصوله إلينا إنما تكون مؤكّدة في حال سعة دائرة السيرة العقلانية، بمناط أنها إذا كانت متسعة فالردع عنها يجب أن يكون متسعاً أيضاً ليقع مؤثراً، ومتى اتّسع الردع فإنه سوف يتمثل لا محالة في النصوص والروايات ويصل إلى الأجيال اللاحقة بصورة أو بأخرى، كما هو الحال في كل أمرٍ تكرر الحديث بشأنه وتمّ التأكيد عليه بصورة موسّعة على السنة المعصومين عليهم السلام.

ومن الواضح أن هذا البيان لا يأتي فيما لو كانت دائرة السيرة العقلانية الممتّدة إلى ما يمسّ الأحكام الشرعية دائرة ضيقة، كما هو الحال في الرجوع إلى فتاوى الفقهاء المتوفّين ابتداءً، فإنه لا شيء يمنع من احتمال وقوع الردع عنه على لسان الأئمة عليهم السلام مع عدم وصول خبره إلينا فتدبر.

(الوجه الثاني)

إن السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم إنما هي بمناط كاشفيّة رأي العالم عن الواقع نوعاً، تلك الكاشفية التي لا دخل

للحياة فيها قطعاً، وهذه السيرة وإن لم تُطبّق في عصر المعصومين عليهم السلام في مجال أخذ الفتاوى من الفقهاء المتوفين ابتداءً إلا بصورة محدودة جداً مما لا يمكن معه استكشاف الإمضاء الشرعي لها من جهة عدم وصول الردع عنها إلينا كما مرّ، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن النكته التي بلحاظها يتيسر استكشاف إمضاء الشارع المقدس للسيرة العقلانية الممتدة إلى الأمور الشرعية بصورة موسّعة هي ذاتها التي تقتضي في المقام موافقة الشارع المقدس على الأساس الذي قامت عليه السيرة العقلانية في رجوع الجاهل إلى العالم، وهو كما سبق كاشفية رأي العالم عن الواقع نوعاً بلا فرق بين كونه حياً أو ميتاً.

وتوضيح الحال في ذلك: إن من المقرر في محلّه من علم الأصول أن الوجه في استكشاف إمضاء الشارع المقدس للسيرة العقلانية الممتدة إلى الأمور الشرعية بمجرد عدم ردعه عنها هو أن تشريعه للأحكام لما كان لغرض تأمين الملاكات الكامنة في متعلقاتها، فلو فرض أن فيما بنى عليه العقلاء في أمورهم العادية مما يُجرونه بحسب الطبع والعادة في الأمور الشرعية ما لا يرتضيه الشارع المقدس لمنافاته مع تحقيق الملاكات المولوية فلا بدّ له تأميناً لتلك الملاكات من ردع العقلاء عن إجرائه في الأمور الشرعية وإلا يكون مخللاً بملاكات أحكامه وهو ممتنع في حقّه.

وهذا البيان كما يقتضي قيامه بالردع عمّا لا يرتضي امتداده إلى الأمور الشرعية من السيرة العقلانية مما يمتدّ إليها في عصره بمقتضى الطبع والعادة لولا ردعه عن ذلك، كذلك يقتضي ردعه عمّا يعلم امتداده إليها في المستقبل لثلاً تقع الأجيال القادمة في محذور مخالفة الملاكات المولوية.

ففي محلّ البحث إذا كان الشارع المقدس لا يرتضي للمسلمين الرجوع الابتدائي إلى فتاوى الفقهاء غير الأحياء فهذا الأمر وإن لم يكن موضعاً لابتلائهم بصورة موسّعة في العصر الإسلامي الأول، إلا أنه لما كان من المتوقع أن يتسع الابتلاء به مستقبلاً حيث تتوفر وسائل الضبط والتحرير مما يسهل معه الاطلاع على فتاوى الماضين، ومن الطبيعي عندئذٍ

اتساع الرجوع إليها جرياً على المنهج العقلاني في الرجوع إلى آراء أهل الخبرة بلا فرق بين الحي منهم والميت فلا بدّ للشارع المقدس العالم بما سيقع أن يتخذ الإجراءات الكفيلة ببلوغ الردع عن ذلك إلى أسماع الأجيال القادمة تحفظاً على ملاكات أحكامه، وحيث أنه لم يبلغ إلى أسماعنا كشف ذلك عن موافقته على ما هو المناط في بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وهو كاشفيته النوعية عن الواقع بلا فرق بين كون العالم حياً أو ميتاً.

و (الجواب عنه):

أولاً: بالنقض بالسيرة العقلانية المستحدثة، كما في مجال الحقوق الفكرية كحقّ الاختراع والتأليف والطبع ونحوها، فإنه لو تمّ البيان المتقدّم لجرى نظيره فيها أيضاً، فيقال أن الشارع المقدس لما كان يعلم بأنه سيتجدد للعقلاء سيرٌ لها مساس بالأحكام الشرعية فإن كان فيها ما لا يرتضيه للزمه اتخاذ الإجراء الكفيل ببلوغ الردع عنها إلى المعاصرين لتلك السيرة وحيث لم يبلغهم ذلك كشف عن موافقته عليها.

وعلى ذلك يسقط ما اعتبره الأصوليون في حجّية السيرة العقلانية من كونها معاصرة للمعصومين عليهم السلام، على أساس أنها لو لم تكن كذلك لما أمكن استكشاف إمضائها بعدم الردع، بل تصبح كلّ سيرة عقلانية قديمة أو مستحدثة حجة ما لم يثبت الردع عنها.

بل لو صحّ ما ذكر من الكلام لاقتضى تصدّي الشارع المقدس لإبلاغ الأجيال المتأخرة من الأمة بأحكام المسائل المستحدثة لهم وهي كثيرة تحفظاً على الملاكات الكامنة في متعلقاتها.

وثانياً: بالحلّ، وهو أن الملاكات الكامنة في متعلقات الأحكام الشرعية على درجات متفاوتة من الأهمية ويختلف بحسب ذلك درجة ما تستدعيه من الاهتمام بتبليغها إلى المكلفين.

والأحكام المتعلقة بالمسائل المستحدثة ونحوها في عصر الغيبة على قسمين:

أ - ما يفي بإثباتها العمومات والاطلاقات وما يشبهها مما تكون في متناول أيدي فقهاء عصر الغيبة، ومن الواضح أنه لا حاجة في هذا القسم إلى تسبب الشارع في إبلاغها بعناوينها الخاصة.

ب - ما لا تفي العمومات ونحوها بإثباتها، وفي هذا القسم لا يلزم الشارع المقدس اتخاذ الإجراءات الكفيلة بإبلاغها إلى المكلفين إلا إذا كانت الملاكات القائمة بمتعلقاتها بمثابة من الأهمية تستدعي ذلك.

وفي ضوء ذلك ففي المسائل المستحدثة في عصر الغيبة وما يشبهها كمسألة الرجوع إلى فتاوى الفقهاء المتوقّنين ابتداءً إذا لم يصل الردع عمّا استجدّ بناء العقلاء عليه من قبل الشارع المقدس يجوز أن يكون الوجه فيه اعتماد الشارع المقدس في إفادة حكمه المخالف للبناء المستجد على ما تقتضيه العمومات والإطلاقات وما بحكّمهما، ويمكن أن يكون من جهة عدم كون الملاك الكامن في الحكم بمرتبة من الأهمية تقتضي التسبب في إيصاله إلى المكلفين بأيّ نحوٍ كان.

وعلى هذا فلا يمكن التأكد من موافقة الشارع المقدس لما هو مقتضى البناء العقلاني غير المعاصر للمعصومين عليه السلام.

فتحصّل مما تقدّم أن الاستدلال بالسيرة على جواز الأخذ ابتداءً بفتاوى الفقهاء المتوقّنين في غير محلّه سواء أريد بالسيرة التشريعية منها أو العقلانية.

أما التشريعية فلأنه لم يثبت رجوع المتشرّعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام إلى فتاوى غير الأحياء ابتداءً بنحوٍ يمكن إحراز استناده إليهم عليهم السلام.

وأما العقلانية فلأنها لا تنهض حجة على موافقة الشارع المقدس على النكته التي بنى عليها العقلاء، بل على خصوص ما صدر منهم من الجري

العملي الممتد إلى الأمور الشرعية في عصر المعصومين عليهم السلام بضميمة عدم الردع عنه .

فالنتيجة : إنه لا دلالة في السيرة على جواز تقليد المتوفى ابتداءً ،
وحيث أنه لا دليل آخر على جوازه فمقتضى أصالة عدم الحجية هو عدم
الاجتزاء به .

فالصحيح وفاقاً لجمهور المحققين عدم جواز تقليد الميت ابتداءً والله
العالم .

الملحق الثاني

حول إجراء أصالة البراءة في الشبهات البدوية مع قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل

المشهور بين الأصوليين جريان أصالة البراءة - العقلية والشرعية - في الشبهات البدوية للأحكام الإلزامية الوجوبية والتحريمية، وينبغي مراجعة الدليل على ذلك للتحقق من شموله لموارد قوة احتمال التكليف وإن لم يبلغ درجة الاطمئنان وموارد إحراز أهمية المحتمل على تقدير ثبوت التكليف واقعاً وإن لم يكن احتمالاً قوياً.

والكلام يقع في موضعين:

١ - البراءة العقلية

والمقصود بها حكم العقل وإدراكه قبح العقاب على مخالفة التكليف ما لم يكن مكشوفاً لدى المكلف بالعلم أو بما يقوم مقامه دون مجرد الاحتمال البدوي.

وقد أقرّ بحكم العقل بذلك معظم الأصوليين وأنكره بعضٌ منهم، وتوضيح الحال:

أنه قد وقع الخلاف فيما هو الوجه في استحقاق العقوبة بمخالفة التكاليف المولوية الإلزامية، وهنا مسالك عمدتها مسلكان:

(المسلك الأول): إن استحقاق العقاب إنما هو من جهة الخروج عن أدب العبودية وعدم أداء حقّ المولوية، وأساس ذلك: أن العقل يُدرك أن الله تبارك وتعالى حقّ المولوية الذاتية على الناس من حيث كونه خالقهم وواهب الحياة لهم، ومن مقتضيات هذا الحق هو الائتثار بأمره والانتهاز بنهيه ما لم يرخّص في خلاف ذلك، وإلاّ استحقّ العبد العقوبة بمناسط عدم احترام المولى وهتك حرمة لعدم أداء حقّه.

والذين سلكوا هذا المسلك اختلفوا في حدود دائرة مولوية المولى على اتجاهين:

أ - ما يظهر من المعظم من أن حقّ المولوية ثابت للمولى في خصوص ما يقطع المكلف به من التكاليف أو يقوم كاشف معتبر آخر غير القطع على ثبوتها، وأما في موارد الشكّ في ثبوت التكليف فلا يرى العقل أن من وظيفة العبد امتثال التكليف المشكوك، بحيث يُعدّ تركه هتكا للمولى وخروجاً عن زيّ العبودية.

نعم إذا ألزم المولى عبده بالاعتناء باحتمال التكليف الإلزامي لزمهم ذلك وعدّ تركه خروجاً عن أدب العبودية، وأما من دون ذلك فليس العبد ملزماً بالانبعاث من احتمال الأمر ولا الانزجار من احتمال النهي، فمعاقبته على مخالفة التكليف المحتمل يُعدّ ظلماً عليه وهو قبيح ينزّه عنه المولى.

والظاهر أن هذا هو أساس موقف المستدلّين بقاعدة فُبح العقاب بلا بيان في مفروض البحث، فإن مرجعها إلى أن حقّ المولى على العبد في التحرك محدود بما إذا أحرز وجود التكليف الإلزامي أو تمّ إبلاغه من قبل المولى بلزوم الحركة وفق احتمال وجود التكليف - فإن المراد بالبيان الأعم من ذلك كلّ - فيقبح عقابه لو خالف التكليف الواقعي من دون أن يبيّن له بأحد النحوين.

وهذا الاتجاه يقتضي من جهة عدم لزوم الاحتياط في موارد الشبهات البدوية للأحكام الإلزامية، ويقتضي من جهة أخرى - كما يرى البعض -

استحقاق المتجرّي للعقاب إذا كان قاطعاً بوجود التكليف أو قامت عنده حجة أخرى عليه، لأن التجري والمعصية على حدّ سواء في الخروج عن رسم العبودية وهتك حرمة المولى.

ب - ما ذهب إليه بعض الأعلام قدس سره من أن دائرة حقّ المولوية لله تعالى تشمل الأحكام المقطوعة والمحتملة على حدّ سواء، باستثناء التكاليف المحتملة التي ثبت الترخيص منه في ترك التحفظ فيها.

وقد ذُكر في وجه ذلك ما حاصله: إن ثبوت أصل حقّ المولوية لله تعالى لمّا كان من مدركات العقل العملي كذلك تكون حدوده سعةً وضيقاً، ونحن نجد من أنفسنا أننا ندرك ثبوت حقّ المولوية للباري تعالى على الوجه الأتمّ الأكمل، الذي يعني شموله للتكاليف المحتملة غير المقرونة بالترخيص في الترك على حدّ شموله للتكاليف المعلومة.

وأضاف قدس سره: ولا يمكن البرهنة على هذا الإدراك العقلي كما هو الحال في مطلق قضايا العقل العملي، فإن أقصى ما يمكن للشخص أن يفعله في أيّ من قضاياها هو أن يعرض على نفسه احتمال كون إدراكه لها ناشئاً من حاق النفس أو من التأديب أو التلقين، فإن احتمال ذلك زال إدراكه وقطعه بتلك القضية وإذا لم يزل إدراكه فهو ناشئ إما من عدم معلوليّته للتأديب أو التلقين أو من اعتقاده عدم معلوليّته لذلك، ومن يعتقد ذلك يكفه اعتقاده ولا يحتاج إلى دليل.

ومقتضى ما أفاده هو لزوم الاحتياط في الشبهات البدوية للأحكام الإلزامية ما لم يصدر الترخيص من قبل الشارع المقدس في خلاف ذلك كما هو مفاد البراءة الشرعية، ومقتضاه أيضاً استحقاق المتجرّي للعقاب وإن كان بمخالفة محتمل التكليف إلّا إذا اعتمد في ذلك على البراءة الشرعية.

(المسلك الثاني): إن استحقاق العقوبة على المخالفة إنما هو من جهة المجازاة التي قرّرها الله تعالى، حيث أنه أوعد بالعقوبة على مخالفة أوامره ونواهيه، فيستحقّها المخالف بجعلٍ منه سبحانه.

وهنا اتجاهان أيضاً:

أ - ما ذكره بعض الأعلام قدس سره من أن الملاك الذي بملاحظته أوجد الشارع بالعقاب على المخالفة غير معلوم عندنا، إذ الملاك في ثبوت العقاب الدنيوي هو ردع المخالف عن العودة أو تأديب غيره لكي لا يرتكب المعصية، وهذا لا محلّ له في العالم الأخروي لأنه ليس عالم تكليف وعمل، فلا بدّ إذاً أن يكون ملاك العقاب الأخروي أمراً آخر، وهو ما لا نعرفه، ولذلك لا يمكن الجزم بعدم ثبوته عند المخالفة في صورة الشكّ وعدم البيان ولا قبح في ثبوته في هذه الصورة، لأن مدار حكم العقل بالقبح والحسن على تحقّق الظلم والعدل وأساسهما على فرض حقوق وحدود بين الطرفين بحيث يكون تجاوزها ظلماً وعدمه عدلاً، وهذا لا يتصوّر بين المولى الحقيقي وعبده، إذ هو ملكه ومخلوقه يتصرّف به ما يشاء حتى مع إطاعته له فضلاً عن مخالفته وإن لم تكن عن علم، وليس في ذلك قبح أصلاً إذ لا حقّ للعبد على المولى كي يكون الخروج عنه ظلماً.

ب - ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد مدّ ظلّه من أن الوعيد بالعقوبة على مخالفة التكليف الإلزامي ليس على أساس قيام دليل خارجي عليه، بل هو مما يُدرّكه العقل بتحليل الحكم المولوي نفسه، فهو يُدرّك أن وراء العنصر الشكلي للأمر والنهي - وهو طلب الفعل والزجر عنه - عنصر معنوي يشكّل روح الحكم ويشتمل عليه الإنشاء بنحو اللف والاندماج وهو الوعيد على الترك في الأمر والوعيد على الفعل في النهي، فمعنى (إفعل) هو: إن لم تفعل تُعاقب، ومعنى (لا تفعل) هو: إن فعلت تُعاقب.

والعقل كما يُدرّك اندماج جعل العقوبة على المخالفة في كلّ حكم مولوي كذلك يدرك أنها - أي المخالفة - ليست تمام الموضوع لهذا الحكم الجزائي، بل موضوعه خصوص ما إذا صدرت المخالفة ممّن انكشف له التكليف بعلم أو بعلمي أو أحرز أن المحتمل على درجة عالية من الأهمية على تقدير ثبوت التكليف، ومرجع أمر الشارع بالاحتياط في بعض الموارد - كالدماء - إلى الإعلام بأهمية المحتمل.

وعلى ذلك فاستحقاق العقوبة على مخالفة الأحكام المولوية هو من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه، وحدود الموضوع للحكم الجزائي معلومة للعقل، ومقتضى ذلك عدم لزوم الاحتياط عقلاً في موارد الشبهات البدوية للتكاليف الإلزامية إلا إذا كان المحتمل مُحَرَز الأهمية كما مرّ.

هذه أهم وجهات نظر الأعلام فيما يتعلّق بحكم العقل في هذه المسألة، ويمكن أن يقال:

إن استحقاق العقوبة على مخالفة التكاليف الإلزامية إن كان من مدركات العقل العملي من جهة عدم أداء حق المولوية كما يراه أصحاب المسلك الأول فهو لا يعمّ جميع التكاليف المحتملة، لأن الأساس في ثبوت حقّ المولوية هو ما يُدرّكه العقل بالفطرة من وجوب شكر المنعم حيث أن الله تعالى هو خالق العبد وواهب نعمة الحياة له فيجب عليه شكره، ولكن ليس من مقتضيات وجوب شكر المنعم الإتيان بكلّ ما يُحتمل كونه مطلوباً له والاجتناب عن كلّ ما يُحتمل كونه مبغوضاً له، بل يختص ذلك بما يصل مطلوبيّته أو مبغوضيّته إلى المنعم عليه، ويُلاحق به ما يُحتمل فيه ذلك في إحدى حالتين:

١ - أن يكون احتمال مطلوبيّته أو مبغوضيّته مدعوماً بقرائن وشواهد تورث الظن القوي وإن لم يبلغ درجة الاطمئنان.

٢ - أن يحرز كونه بالغ الأهمية عند المولى على تقدير تعلّق التكليف به وإن لم يكن احتمال تعلّقه به قوياً.

ففي هاتين الحالتين يجب التحرك وفق احتمال التكليف ما لم يرخّص المولى في تركه كما يجب التحرك وفق احتمال التكليف مطلقاً لو طلب ذلك المولى.

وأما الاحتمال البدوي للتكليف من دون أن يُدعم بقرائن قويّة أو يُحرز بالغ أهمية المحتمل عند المولى على تقدير ثبوت التكليف أو يطلب

المولى التحرك وفقه مطلقاً فليس مما يحكم العقل بالاعتناء به .

وليس في تحديد حق المولوية بما ذكر تنقيص من مولوية المولى - كما أفيد - بل مولويته تامة، إذ بإمكانه أن يطلب من العبد التحرك وفق احتمال التكليف مطلقاً، فيلزم العبد ذلك وإلا عُدَّ خارجاً عن أدب العبودية - كما مرّ - وإنما لا يجب على العبد ذلك لو خُلِّي وعقله ما لم يكن احتمال التكليف على أحد النحويين المتقدمين .

هذا بناءً على أن استحقاق العقوبة بالمخالفة إنما هو من مدركات العقل العملي .

وأما إذا كان من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه فلا يختلف الحال عما ذكر، فإن ما يندمج في الوجوب والتحریم من الحكم الجزائي يختص بمخالفة التكليف المكشوف، ويلحق به التكليف المحتمل على أحد الوجهين المار ذكرهما آنفاً لا كلّ تكليف محتمل .

وأما ما أفيد من أن ملاك جعل المولى للعقوبة على المخالفة غير معلوم عندنا فلا يسعنا تحديد موضوعه فغير تامّ، لأنه يمكن معرفة موضوع الحكم الجزائي من خلال تحليل الحكم المولوي نفسه ولا حاجة إلى معرفة الملاك المستند إليه .

كما أن ما أفيد من أن العبد لما كان مخلوقاً للمولى ومملوكاً له فله أن يتصرف به كيفما يشاء ولا يُعدّ ذلك ظلماً لأنه لا حقّ له عليه غير تامّ أيضاً، فإن الإيذاء من غير تقصير إذا لم يكن لمصلحة أهمّ قبيح وإن كان من الخالق للمخلوق .

فتحصّل مما مرّ تمامية دليل العقل على البراءة في موارد احتمال التكليف إلا إذا كان الاحتمال قوياً من جهة دعمه بالقرائن والشواهد أو كان المحتمل مُحَرَّزاً بالغ أهميته على تقدير ثبوت التكليف .

٢ - البراءة الشرعية

ويُقصد بها ترخيص الشارع المقدس في عدم الاعتناء باحتمال التكليف، وقد استدل لإثباته بعدد من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، ولكن لا يخلو الاستدلال في جميعها من بعض المناقشات، ولعل أقوى ما استدل به من الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ومن الروايات حديثي الرفع والحجب، وفيما يلي بيان لبعض الكلام فيها:

أ - قال تعالى: ﴿مَنْ أَهْتَدَى فَأَنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا نُزِرْ وَإِزْرَةٌ وَزُرَّ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ (١).

وتقريب الاستدلال به أن بعث الرسول كناية عن وجود كاشف عن الحكم الإلزامي يكون في معرض الوصول إلى المكلف، فيكون مفاد الآية المباركة نفي إيقاع العذاب قبل تبليغ الأحكام إلى المكلفين، فيكون دليلاً على عدم تنجز الأحكام الإلزامية المحتملة مع إحراز عدم كاشف عنها يكون في معرض الوصول.

ولكن ذكر بعض الأعلام قدس سره أن بعث الرسول إنما يُراد به (صدور البيان) وإن لم يصل إلى المكلفين، فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة فيما نحن بصدده من نفي العقاب مع صدور البيان ما لم يصل إلى المكلف.

إلا أن هذا الكلام غير تام، فإن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن يُراد بالرسول البيان الذي يكون في معرض الوصول، أي لو فحص عنه المكلف لوصل إليه، وأما البيان الذي لا يصل إليه المكلف فوجوده وعدمه سواء ولا فائدة في التأكيد على نفي العقاب قبل صدوره.

وبتعبير آخر: إن الآية الكريمة مسوقة لتطمين المكلفين بعدم معاقبتهم

(١) سورة الإسراء، الآيتان: ١٥ - ١٦.

قبل بعث الرسول، وإذا كان المراد بالرسول هو الكاشف عن الحكم الشرعي فلا بد من أن يكون المقصود به خصوص ما يكون في معرض الوصول إلى المكلف وإلا لم يُطمئن بعدم العقاب وإن لم يصل إليه بعد الفحص عنه.

وبالجملة: المناقشة في التقريب المذكور بما أفيد غير ناهضة، نعم يمكن المناقشة فيه بأن إرادة الكاشف عن الحكم الشرعي من لفظ الرسول غير واضح، بل يُحتمل أن يكون المراد به المنذر بالعذاب الدنيوي، ليكون مفاد الآية الكريمة أن سنة الله تعالى قد جرت بمقتضى نهاية لطفه بعباده على عدم الاستعجال بالعقوبة الدنيوية مع مخالفتهم للأحكام المنجزة عليهم إلا مع بعث من ينذرهم بالعذاب، لتكون مخالفتهم عندئذٍ مقرونة بمزيد من الحجّة.

وهذا المعنى هو الأنسب بسياق الآية المباركة وما يتلوها من الآيات، قال العلامة الطباطبائي قدس سره: (ويؤيده أنه تعالى عبّر عن هذا المبعوث بالرسول دون النبي فلم يقل حتى نبعث نبياً، والرسالة منصب خاص إلهي يستعقب الحكم الفصل في الأمة إما بعذاب الاستئصال وإما بالتمتع في الحياة إلى أجل مسمى)^(١).

وعلى ذلك يكون مفاد هذه الآية الشريفة متحداً مع مفاد عددٍ آخر من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَأَيْنَتْنَا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَأَيْنِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَنَخْرُجَ﴾^(٣).

(١) الميزان ج ١٣ ص ٥٧.

(٢) سورة القصص، الآية: ٥٩.

(٣) سورة طه، الآية: ١٣٤.

ب - حديث الرفع أو الوضع:

والمشتمل منه على رفع «ما لا يعلمون» أو على وضعه مروياً بنحوين:

(الأول): ما رواه الصدوق في الخصال والتوحيد بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: (رفع - وفي بعض النسخ: وضع - عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون...) (١).

ويوجد بما يقرب من هذا اللفظ في الفقيه مرسلأً، وفي الكافي بإسناده عن محمد بن أحمد النهدي مرفوعاً عن أبي عبد الله عليه السلام (٢).

وضعف سند المروي في الفقيه والكافي ظاهر، وأما المروي في الخصال والتوحيد فقد نوقش فيه من جهة عدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد ابن يحيى العطار، ولكن هذه المناقشة في غير محلها كما أوضحته في بحث آخر (٣).

ويمكن أن يُناقش من جهة عدم خلوه عن شائبة الإرسال، لما حكاه الكشي بإسناده المعتبر عن يونس بن عبد الرحمن من أن حريزاً لم يسمع من الصادق عليه السلام إلا حديثاً أو حديثين (٤) مما يعني أن عشرات الروايات المروية له عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة هي مراسيل بحذف الوسطة فتسقط عن الاعتبار لعدم تيسر التأكد من كون الوسطة بينه وبين الإمام عليه السلام من الثقات وإن كان معظمهم كذلك.

ولكن قد يُناقش في شهادة يونس بما ذكر من وجهين:

(١) الخصال ص ٢٤١٧، التوحيد ص ٣٥٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٦، الكافي ج ٢ ص ٣٣٥.

(٣) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص ٣٥٣.

(٤) اختيار معرفة الرجال ص ٣٨٢.

(أولاً): إن شهادة يونس هذه لا يُعقل أن تكون شهادة عن حسّ إلاّ مع مصاحبته لحُرّيز طيلة حياته أو سماعه من حُرّيز الشهادة على نفسه بذلك، والأول مقطوع البطلان والثاني كذلك، لأن أحداً لم يشهد بأن حُرّيزاً قال: لم أسمع من أبي عبد الله حتى تكون شهادة حسيّة عن إقراره.

و (ثانياً): بأن هذه الشهادة معارضة بما ورد في روايات كثيرة من رواية حُرّيز عن أبي عبد الله ﷺ مباشرة، وهي على طائفتين:

أ - ما وقع النقل فيها بمثل قوله: (حُرّيز عن أبي عبد الله ﷺ) وهذه الطائفة وإن كثرت ربما لا تقاوم ما نصّ عليه يونس من أنه لم يسمع من أبي عبد الله مباشرة.

ب - ما ورد التصريح فيها برواية حُرّيز عن أبي عبد الله ﷺ كقوله: سألت، أو: سمعت، أو نحو ذلك، ومثلها ما تحكي ما وقع بينهما من الوقائع.

وهذه الطائفة معارضة مع شهادة يونس المذكورة، وهي لكثرتها تترجّح على شهادته بكل تأكيد.

والجواب:

أما عن الوجه الأول فبأن يونس بن عبد الرحمن تلميذ لحُرّيز وشهادته على عدم سماعه من الصادق ﷺ إلاّ حديثاً أو حديثين يحتمل أن تكون مستندة إلى الحسّ ولو من جهة استنادها إلى إقرار حُرّيز نفسه بذلك، ومن المقرر في محلّه أن الشهادة في الحسيات إذا احتتمل استنادها إلى الحدس لا يُعنى فيها بهذا الاحتمال بل يُبنى على استنادها إلى الحسّ ولا حاجة إلى التأكد من ذلك.

وأما على الوجه الثاني فبأن الموارد المشتملة على لفظة (سألت) وما بحكمها ليست كثيرة جداً بحيث يُتيقّن أن ما يزيد على موردين منها قد وقع بالفعل، والكثرة بحدّ ذاتها ليست من المرجّحات.

مضافاً إلى ما يُلاحظ من أن جملة من الموارد المذكورة مما اختلفت بشأنها المصادر، فقد وردت في بعضها على النحو المشار إليه وفي بعضها الآخر بلفظ آخر أو مع الواسطة، كما وقع الاختلاف في جملة أخرى من الموارد المنقولة بلفظ (حريز عن أبي عبد الله) في بعض المصادر حيث وردت مع الواسطة في بعض المصادر الأخرى^(١).

(١) فيما يأتي موارد من ذلك جميعاً:

١ - روى الكليني بإسناده عن حريز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام . . الخ ولكن رواه الشيخ بإسناده عن حريز قال: قيل لأبي عبد الله (الكافي ج ٣ ص ٥١، التهذيب ج ١ ص ٣٧٢).

٢ - روى الشيخ بإسناده عن حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد بالحج . . الخ ولكنه أورده في موضع آخر ولفظه هكذا: (عن حريز قال: سئل أبو عبد الله عن مفرد الحج) وفي منتقى الجمان نقله عن الشيخ بإسناده عن حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عن مفرد الحج (التهذيب ج ٥ ص ٢٩١ و ٤٨٠، منتقى الجمان ج ٣ ص ٣٥٥).

٣ - روى الصدوق بإسناده عن أبان بن عثمان الأحمر عن محمد بن بشير وحريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له . . الخ (علل الشرائع ص ٣٩٥).

والظاهر وقوع سقط بعد قوله: (حريز) إذ مع كون الراوي اثنين (محمد بن بشير وحريز) يجب أن يكون لفظ الرواية هكذا: (قالا: قلنا له) واحتمال كون (و) محرف (عن) لا شاهد عليه بعد رواية أبان عن حريز مباشرة.

٤ - روى الكليني والشيخ بإسنادهما عن علي بن رثاب عن حريز بن عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام . . الخ (الكافي ج ٤ ص ٣٠٧ والتهذيب ج ٥ ص ٤١٥) ولكن رواه الصدوق بإسناده عن علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام (الفتاوى ج ٢ ص ٢٦١) واستصوب المحقق صاحب المعالم ما ورد في الكافي والتهذيب متعجباً من وقوع الغلط في الفقيه قائلاً: (الغالب في رواية الصدوق أن تكون هي المضبوطة ولعله من سهو الناسخين) ولكن ما أفاده ليس مؤكداً ولا سيما مع عدم ورود رواية علي ابن رثاب عن حريز إلا في هذا المورد والمورد الآتي.

٥ - روى الكليني بإسناده عن علي بن رثاب عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً أورده الصدوق عن علي بن رثاب عن الصادق عليه السلام مباشرة (الكافي ج ٤ ص ٤٧٣، الفقيه ج ٢ ص ٢٨٣).

٦ - روى الشيخ بإسناده عن حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام . . الخ ورواه

والحاصل أن الخدش في شهادة يونس بما ذكر في غير محلّه ولا سيما بملاحظة أن النجاشي قد نقل هذه الشهادة ولم يخدش فيها^(١)، مع أنه كان قد قرأ كتاب صلاة حريز^(٢) الذي كان من أشهر كتب الإمامية منذ عصر الصادق عليه السلام^(٣)، فلو كان مشحوناً برواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة - وهذا ما يقتضيه ظاهر ما ورد في الفقيه مكرراً من الابتداء باسم حريز ناقلاً روايته عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) مع ما ذكره في المقدمة من

= الكليني بلفظه عن حريز عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام.
(التهذيب ج ١ ص ٢٦٢، الكافي ج ٣ ص ٦٠).

٧ - روى الشيخ بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام خيراً أورده الكليني بإسناده عن حريز عن عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (الكافي ج ٤ ص ٣٦٣، التهذيب ج ٥ ص ٣٦٥).

٨ - روى الصدوق بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً أورده كل من الكليني والشيخ بإسنادهما عن حريز عن عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (الفقيه ج ١ ص ٢٤٢، الكافي ج ٣ ص ٣٦٧، التهذيب ج ٢ ص ٣٣١).

٩ - روى الصدوق بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً أورده الشيخ بلفظه بإسناده عن حريز عن زارة عن أبي جعفر عليه السلام (الفقيه ج ١ ص ٣٢٢، التهذيب ج ٢ ص ٢٧٤).

١٠ - روى الصدوق بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً أورده مقطعاً منه الكليني بإسناده عن حريز عن عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (الفقيه ج ٢ ص ٢٢٦، الكافي ج ٤ ص ٣٥٣).

١١ - روى الشيخ بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً أورده الكليني بإسناده عن حريز عن عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (التهذيب ج ١ ص ٢١٧، الكافي ج ٣ ص ٤).

١٢ - روى الشيخ بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام خيراً أورده الكليني بإسناده عن حريز عن عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (الكافي ج ٤ ص ٣٩٢، التهذيب ج ٥ ص ٣٦٥).

(١) رجال النجاشي ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٥.

(٣) لاحظ الوسائل ج ٤ ص ٧٦٣ - ٦٧٤.

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٤٧٠ و ٤٩٢.

اعتماده على كتاب حريز^(١) - لما سكت النجاشي عن التعليق على كلام يونس.

ويبدو لي أن معظم ما يُلاحظ من الأخبار المشتملة على رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام منشؤها سوء النقل عن كتاب حريز، فإنه كان مشتملاً على التعابير التي أوقعت بعض الناظرين في توهم روايته عن الصادق عليه السلام مباشرة مع رجوع الضمير فيها إلى زرارة أو محمد بن مسلم أو الفضيل أو غيرهم.

وقد أورد ابن إدريس في مستطرفات السرائر بضع صفحات من كتاب حريز لا يوجد فيها حديث واحد له عن الصادق عليه السلام^(٢)، بل تشتمل على تعابير ربما توقع الناظر في وهم أنه يروي عن الإمام عليه السلام مباشرة، مع أن دقيق النظر يقتضي إرادته الرواية عن بعض مشايخه عنه عليه السلام فلاحظ.

فالنتيجة: إنه لا وثوق بعدم الإرسال في حديث الرفع المروي عن حريز في الخصال والتوحيد.

وهل يمكن دفع الإشكال بالاستعانة بحساب الاحتمالات بالنظر إلى أن معظم مشايخ حريز من الثقات أو أن معظم رواياته المروية عن الصادق عليه السلام قد توسطت فيها الرجال الثقات^(٣) فيكون احتمال كون الوسيط في حديث الرفع من غيرهم ضعيفاً لا يُعاب به؟

فيه تأمل ولا بدّ من التتبع والاستقصاء.

(الثاني): ما رواه الحرّ العاملي عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣.

(٢) السرائر ج ٣ ص ٥٨٥ وما بعدها.

(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٢٦٠ - ٢٦١.

وما لا يطيقون وما اضطروا إليه^(١).

ورواه العلامة المجلسي عن المجموعة التي رمز إليها بـ (ين)^(٢)،
ويوجد مرسلأً أيضاً في كتاب الاختصاص المنسوب إلى الشيخ المفيد^(٣).

وهذه الرواية ساقطة سنداً، فإن المجموعة التي نسبها الحرّ إلى أحمد
ابن محمد بن عيسى والمجلسي إلى الحسين بن سعيد لا اعتبار بها، فإنهما
عشرا عليها منتزعة من بعض نسخ ما يُسمّى بالفقه الرضوي، فاعتقد كلّ
منهما انتسابه إلى شخص.

مضافاً إلى أن أياً من أحمد بن محمد بن عيسى والحسين بن سعيد
لا يروي عن إسماعيل الجعفي مباشرة فالأول يروي عنه بواسطتين عادة^(٤)،
وقد يروي عنه بواسطة واحدة^(٥).

والثاني قد يروي عنه بواسطتين^(٦) وقد يروي عنه بثلاث وسائط^(٧).

فعلى كلّ تقدير هذه الرواية مرسلّة كما هو الحال في المروي في
الاختصاص الذي لم يثبت انتسابه إلى المفيد بل ثبت خلافه كما هو موضّح
في محلّه.

(١) الوسائل ج ١٦ ص ١٤٤ ح ٣.

(٢) بحار الأنوار ج ٥ ص ٣٠٤، وجدير بالذكر أنه أورده عن فضالة عن سيف بن
عميرة عن اسماعيل الجعفي، ومبناه كون سنده معلقاً على سند رواية سابقة عليه
وفيه فضالة عن سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي، ولكن لا شاهد على ذلك
بل هو خلاف الظاهر، فلاحظ.

(٣) الاختصاص ص ٣١.

(٤) لاحظ التهذيب ج ٢ ص ٢٦٧ وج ١ ص ٤١ وأمالي الطوسي ص ١٧٩ والاستبصار
ج ٤ ص ١٤٢.

(٥) لاحظ علل الشرائع ص ٣ والكافي ج ١ ص ٣٣ وج ٢ ص ٥٣٤ وج ٤ ص ٣٢.

(٦) لاحظ التهذيب ج ٣ ص ١٦ و ١٣٢ وج ١ ص ٤٢٩ وأمالي الصدوق ص ٢٨٥.

(٧) لاحظ التهذيب ج ٣ ص ٢٨ وج ٨ ص ٦١ و ٣٢٣ وج ٥ ص ٨٧.

فالنتيجة: إن حديث الرفع أو الوضع المشتمل على «ما لا يعلمون» لم يثبت بطريقٍ خالٍ من الإشكال.

(إن قيل): إن أصل حديث الرفع مما لا ينبغي الإشكال في صدوره عن النبي ﷺ لتطابق الفريقين^(١) على روايته وتنوع طرقه وتكاثرها، وأما اشتماله على رفع «ما لا يعلمون» فيمكن استحصال الوثوق به بملاحظة تعدد مصادره من طرق الإمامية، فهو كما سبق مروى في الكافي والفقيه والخصال والتوحيد وفيما سُمي بنوادر أحمد بن محمد بن عيسى أو كتاب الحسين بن سعيد وفي الاختصاص، ويوجد أيضاً في دعائم الإسلام^(٢) وفيما يُسمى بالفقه الرضوي^(٣)، وهذا كافٍ في حصول الوثوق بصدوره.

(قلت): إن الذي تطابقت نصوص الفريقين على صدوره من النبي ﷺ هو رفع الثلاثة، ففي حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه»^(٤) وفي حديث أبي بكر: قال رسول الله: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يُكرهون عليه»^(٥).

وفي حديث الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه»^(٦)، وفي حديث ربعي عن أبي عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «عُفي عن أمتي ثلاث: الخطأ والنسيان والاستكراه»، قال أبو عبد الله ﷺ: «وهنا رابعة وهي ما لا يطيقون»^(٧).

(١) لاحظ روايته من طرق الجمهور في نصب الراية ج ٢ ص ٦٤ وفتح الباري ج ٢ ص ١٠٢ وفيض القدير ج ٤ ص ٣٤ وتلخيص الحبير ج ٢ ص ٢٧٨.

(٢) دعائم الإسلام ج ٢ ص ٩٥.

(٣) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ﷺ ص ٣٨٦.

(٤) نصب الراية ج ٢ ص ٦٤.

(٥) نصب الراية ج ٢ ص ٦٥.

(٦) الوسائل ج ١٦ ص ١٤٤ ح ٥.

(٧) الوسائل ج ١٦ ص ١٤٤ ح ٤.

ويظهر من هذه الرواية الأخيرة أن الصادر منه ﷺ لم يكن مشتملاً على (ما لا يطيقون) وإلا لما قال ﷺ: «وهنا رابعة..» على خلاف ما ورد في رواية عمرو بن مروان عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله: «رفع عن أمتي أربع خصال: خطؤها ونسيانها وما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وذلك قول الله عز وجل: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾»^(١).

وفي رواية دعائم الإسلام عن الصادق ﷺ ذكر الخصال الأربع على نحو آخر ولفظه: «رفع الله عن هذه الأمة أربعاً: ما لا يطيقونه وما استكروها عليه وما نسوا وما جهلوا حتى يعلموا»^(٢).

وربما يخطر بالبال أن حديث الرفع كان في الأصل مشتملاً على الخصال الثلاث، ثم زيد العدد إلى الأربع أو الست أو التسع اعتماداً على ما استفيد رفعه من الخصال الأخرى من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، وعلى ذلك يصعب الوثوق باشمال ما صدر من النبي ﷺ على رفع (ما لا يعلمون).

مضافاً إلى أن الوارد في الكافي والفقيه والخصال والتوحيد يُحتمل أن يكون رواية واحدة وهي رواية حُرَيز، والوارد في ما يسمّى بنوادر أحمد ابن محمد بن عيسى أو كتاب الحسين بن سعيد والاختصاص رواية واحدة أيضاً، والمذكور في الدعائم والفقهِ الرضوي لا يزيد على روايتين ويصعب استحصال الوثوق من خلال أربع روايات مع ملاحظة ما تقدّم.

هذا فيما يتعلّق بسند رواية الرفع أو الوضع، وأما دلالة البراءة الشرعية فهي تامة فإنه ظاهر في أن كلّ ما ينتسب إلى المكلف بنسبة صدورية أو حلولية يكون مرفوع النسبة عنه إذا كان مجهولاً لديه، فيعم بإطلاقه جميع الشبهات البدوية حتى مع قوة الاحتمال أو إحراز أهمية المحتمل على كلام سيأتي الإيعاز إليه.

(١) الوسائل ج ١١ ص ٢٩٥ ح ٢.

(٢) دعائم الإسلام ج ٢ ص ٩٥.

ج - حديث الحجب:

وهو ما رواه الكليني بإسناده المعتبر عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حَجَّبَ اللهُ عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

ورواه الصدوق أيضاً بإضافة كلمة (علمه) بعد لفظ الجلالة.

والكلام في هذا الحديث يقع من جانبين:

(الأول): سنده، وقد اعتمده غير واحد من الأعلام، ولعلّه على أساس انصراف زكريا بن يحيى إلى أحد اثنين كلاهما موثق (زكريا بن يحيى التميمي) و (زكريا بن يحيى الواسطي) فإنهما مذكوران في الفهارس ولكلّ منهما كتاب، وأما بقية من يسمون بزكريا بن يحيى ممن يروون عن الصادق عليه السلام - كزكريا بن يحيى الكلابي وزكريا بن يحيى الحضرمي وزكريا ابن يحيى الكندي وغيرهم من المذكورين في كتب الرجال^(٢) - فهم ليسوا بمعروفين فينصرف عنهم اللفظ عند الإطلاق.

ولكن هذا الكلام لا يخلو من تأمل، فإن زكريا بن يحيى التميمي الذي ذكره النجاشي ووثقه^(٣) يبدو أنه من الطبقة السادسة بقريته الراوي عنه كتابه وهو إبراهيم بن سليمان بن عبيد الله الخزّاز النهمي الذي هو من الطبقة السابعة.

في حين أن أبا الحسن زكريا بن يحيى الواقع في السند المذكور يبدو أنه من الطبقة الخامسة بقريته روايته عن الصادق عليه السلام وكون الراوي عنه داود ابن فرقد الذي هو من الطبقة السادسة.

وأما (زكريا بن يحيى الواسطي) الذي ذكره النجاشي أيضاً قائلاً:

(١) الكافي ج ١ ص ١٦٤، التوحيد ص ٤١٣.

(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٧ ص ٢٩٠ وما بعدها.

(٣) رجال النجاشي ص ١٧٣.

(روى عن أبي عبد الله ﷺ ذكره ابن نوح) فهو وإن كان من الطبقة الخامسة، ولكن المذكور بدله في رجال الشيخ في عداد أصحابه عليه السلام (زكار ابن يحيى الواسطي)^(١) والظاهر أن هذا أصح بقرينة ذكره في فهرست الشيخ أيضاً^(٢) وكذلك في فهرست ابن النديم^(٣) وفي أسانيد بعض الأخبار^(٤)، وأما الأول فلم أجد له ذكراً في غير رجال النجاشي، نعم ورد في سند بعض الأخبار في موضع من رجال الكشي هكذا (عن أبي يحيى زكريا بن يحيى الواسطي)^(٥) ولكنه من غلط النسخة والصحيح (عن أبي يحيى سهيل ابن زياد الواسطي) كما ورد في رجال الكشي نفسه في موضع آخر عند إيراد ذلك الخبر مرة أخرى^(٦).

وبالجملة لم يثبت أن ابن يحيى الواسطي يسمّى بـ (زكريا) ليقال أن (زكريا بن يحيى) عند الإطلاق منصرف إليه، بل الأرجح كون اسمه (زكار) الذي هو اسم غير واحد من الرواة.

هذا مضافاً إلى أن كبرى (إن كلّ ذي كتاب فهو أشهر وأعرف من غيره بحيث ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق) غير تامة، ولسرد الشواهد على ذلك مجال آخر.

ولا يبعد أن يكون (زكريا بن يحيى) المذكور من سند حديث الحجب هو الذي ذكره بهذا العنوان كلّ من البرقي والشيخ في كتابيهما في الرجال عقيب ذكر (زكريا بن الحسن [الحرّ] الواسطي)^(٧) ولعلّ ذلك قرينة على

(١) رجال الطوسي ص ٢١٠.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٢١١، ويبدو أن الشيخ قدس سره ظنّ أن (زكار) هذا هو صاحب كتاب الفضائل مع أن مؤلفه هو زكار بن الحسن الدينوري كما ذكر النجاشي فلاحظ.

(٣) فهرست ابن النديم ص ٢٧٥.

(٤) الاصول الستة عشرة ص ١٦٤.

(٥) اختيار معرفة الرجال ص ٢٢٣.

(٦) المصدر نفسه ص ٣٠٢.

(٧) رجال البرقي ص ٣٠ ورجال الطوسي ص ٢١٢.

عدم كونه واسطياً فتدبر^(١).

فالتيجة: إن حديث الحَجَب لا يخلو من الإشكال سنداً.

(الثاني): دلالة، وقد ناقش فيها الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره قائلاً: (إن الظاهر مما حَجَب الله علمه ما لم يبيته للعباد لا ما بيته واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله بكم»^(٢).

ويبدو أن منشأ ما استظهره قدس سره هو إسناد الحَجَب إليه تعالى غير الصادق فيما لو كان الحَجَب بفعل الظالمين، كما في الأحكام التي بلّغها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ولكنها لم تصل إلى أيدي الناس بسبب ظلم الظالمين بالمنع من التحدّث وإحراق الكتب ووضع الوضّاعين ونحو ذلك. وقد أجب عمّا ذكر بوجوه:

١ - إنه يكفي في إسناد الحَجَب إلى الله تعالى استناد الفعل إليه تكويناً بتقدير أسبابه، ولو بطريق الناس كما هو الحال في نسبة الرزق والابتلاء إليه تعالى.

وفيه: إنه وإن صحّ في حدّ ذاته إلا أن المستظهر عُرفاً من إسناد الحَجَب إلى الله تعالى في الجملة المذكورة هو ما وقع منه مطلوباً له سبحانه لا مبغوضاً وإن كان بإرادته وتحت قدرته.

٢ - إن الموجب لاختفاء الأحكام التي بلّغها الله تعالى بلسان نبيّه

(١) جدير بالذكر ان العلامة الحلبي حكى في مختلف الشيعة ج ٣ ص ٣١٦ عن ابي عقيل أنه أورد رواية مرسلة عن أبي الحسن زكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس الذهب، وتردد المحقق البستري في قاموس الرجال ج ٤ ص ٤٨٢ في كونه احد المذكورين بعنوان (زكريا بن يحيى) أو غيرهم، ولكن الطاهر ان في النسخة قلباً والصحيح (يحيى بن زكريا) وهو الترماشيدي الذي ترجم له النجاشي وقال له كتاب سمّاه شمس الذهب.

(٢) فرائد الاصول ص ١٩٩.

وأوصيائه وإن كان هو الظالمين إلا أن الله سبحانه قادر على بيانها بتعلّق مشيئته بقيام الدولة الحقّة، وحيث لم تتعلّق مشيئته بذلك لحكمة لا يعلمها إلا هو صحّ إسناد الحَجْب إليه .

وفيه : إن عدم قيام دولة الحق وغيبة الإمام صلوات الله عليه معلّل أيضاً بظلم الظالمين وعناد الناس وعدم نصرتهم لدين الله تعالى، فالحَجْب المستند إلى ذلك لا يكون مطلوباً له عزّ وجلّ .

٣ - إن ظاهر قوله : « ما حَجَب الله علمه » هو ثبوت الحكم في نفسه في الواقع، كما أن ظاهر قوله : « فهو موضوع عنهم » أنه في مقابل الوضع عليهم، وحينئذٍ يختص بالأحكام التي تكون قابلة للوضع على العباد فوضعها عنهم إرفاقاً بهم، والحكم القابل للوضع هو الحكم الفعلي الصادر المبيّن لبعض الناس وإن خفي بعد ذلك، وأما الحكم الإنشائي المختص علمه بالله ورسوله والأئمة عليهم السلام فليس بقابل للوضع على العباد كي يُرفع عنهم ولذا لو تعلّق العلم به - فرضاً - لا يجب امتثاله وإطاعته .

وفيه : أولاً: إنه يمكن أن يكون المقصود بالموصول خصوص الحكم الذي يكون العلم به دخيلاً في ملاكه كما ثبت ذلك في بطلان الصوم من المسافرين، ومثل هذا الحكم يكون له ثبوت في الواقع بحيث أنه لو لم يحجبه الله تعالى عن العباد بل بيّنه لهم لوجب عليهم امتثاله، فيصدق أنه موضوع عنهم بسبب حجبه عنهم مع قابليته للوضع عليهم، وبذلك يمكن التحقّق على ظهور إسناد الحَجْب إليه عرفاً في عدم وقوعه على وجه مبغوض له سبحانه مع ما ذكر من الظهور، وليس المقصود بالموصول الحكم الذي يختص بظرف معين بحيث لا يجب امتثاله في غير ذلك الظرف ولو حصل العلم به كالأحكام المودعة عند الحجّة عليهم السلام .

وثانياً: إنه لو غُضّ النظر عمّا ذكر فليس الظهور المذكور بأقوى من ظهور إسناد الحَجْب إليه عرفاً فيما تقدّم، فغاياته أن يتكافأ الظهوران وتصبح الرواية مجمّلة وحينئذٍ لا تصلح للاستدلال .

٤ - إن الحَجْب لم يُسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم

لينصرف إلى ذلك النحو من الحَجْب، بل أُسند إليه بما هو ربّ العالمين ويده الأمر من قبل ومن بعد، وبهذا يشمل كلَّ حَجْبٍ يقع في العالم ولا موجب لتقييده بالحَجْب الواقع منه بما هو حاكم.

وفيه: إن الحَجْب وإن كان مسنداً إلى الله تعالى بما هو خالق، إلا أنه مع ذلك ظاهر عُرفاً فيما يكون الحَجْب بتسيبٍ منه لا بفعل الظالمين على وجه مبغوضٍ له.

٥ - ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد - مدّ ظلّه - من أن اختفاء كثير من الأحكام إنما هو بسبب إخفاء الأئمة عليهم السلام لها رعاية للتقية على اختلاف وجوهها وتنوع بواعثها، وفي هذا القسم يمكن إسناد الحَجْب إلى الله تعالى لأنه تمّ بفعل حججه الأئمة المعصومين لولايتهم على النشر والكتمان وفق مقتضيات المصلحة.

هذا بالإضافة إلى ما يقع من الحَجْب بسبب تلف الكتب وموت الأشخاص ونحو ذلك من البلايا الأرضية والسماوية التي لا تستند إلى غير الله تعالى.

ففي جميع ذلك يصحُّ إسناد الحَجْب إليه سبحانه، فيتمّ الكلام في الباقي لعدم القول بالفصل.

وهذا الوجه لا بأس به لو تمّ استظهار شمول الموصول للأحكام الشرعية ولكن الأقرب إلى الذهن اختصاصه بغيرها من الأمور الواقعية التي تعلقت إرادة الله تعالى بعدم إطلاع خلقه عليها، فمعنى كونها موضوعة عنهم عدم تكليفهم بالبحث عنها والكلام حولها.

وربّما يؤيد ذلك كون الموضوع فيه الحَجْب عن العباد الظاهر في كونه محجوباً عن جميعهم، ولكن قد يُجاب عن ذلك باستظهار الانحلالية بمعنى أن كلّ ما حُجب عن عبدٍ فهو موضوعٌ عنه كما ورد نظيره: «إذا حَجَب الله عن العباد عين الشمس.. فموسّع عليهم تأخير الصلاة حتى يتبين لهم»^(١).

ومهما يكن فدلالة هذا الحديث على البراءة ليس بذلك الوضوح، كما مرّ أن سنده لا يخلو عن الإشكال.

ثم أنه لو سلّم تمامية ما استدلّ به على البراءة الشرعية، إلا أنه يمكن أن يقال إنّ البراءة لما كانت مطابقة لحكم العقل على ما تقدّم فالخطاب الشرعي يُعدّ تأكيداً له ولا ينعقد له إطلاق أوسع من دائرة الحكم العقلي وإن لم يكن فيه قيد بحسب المدلول اللغوي، وعلى ذلك فلا يشمل موارد قوة احتمال التكليف من جهة تعاضد القرائن والشواهد أو إحراز أهميّة المحتمل على تقدير ثبوت التكليف وإن لم يكن احتمالاً قوياً.

ولكن يُلاحظ على هذا بأنه لو ثبت حديث الرفع فإن مقتضى اختصاصه بالأمة الإسلامية ثبوت خصوصية لهم فيه، ولا يُتصوّر خصوصية في ذلك سوى شموله لجميع موارد احتمال التكليف ما لم يُحرز ثبوته فتأمل.

يبقى الإيعاز إلى أن هناك روايات استدلّ بها على الاحتياط ربّما يقال إنّ مفادها لزوم الاعتناء باحتمال التكليف في جميع موارد فلا يبقى معها مجال للبراءة العقلية.

وأهم تلك الروايات ما تضمّنت الأمر بالتوقّف عند الشبهة، إلا أن الموضح في محلّه أن المراد بالشبهة في جملة منها ما اشتبه فيه الحقّ بالباطل لا ما اشتبه فيه الحلال بالحرام، كقوله في صحيح جميل: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

وأما ما أريد بالشبهة فيه ما اشتبه الحلال بالحرام كخبر النعمان بن بشير عن رسول الله ﷺ قال: «إن لكلّ مُلْكٍ جِمْتِي وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك، كما لو أن راعياً رعى إلى جانب الحمى لم

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٨٦ ح ٣٥.

ثبتت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا الشبهات»^(١) فمفادها الترغيب في ترك المشتبه من حيث أنه يزيد من استعداد المكلف على ترك الحرام، ولا دلالة فيها على الإلزام بذلك.

وتوجد بعض النصوص الأمرة بالاحتياط كقوله ﷺ: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) ولكن بمناسبة التعبير فيه عن الدين بالأخ يُعلم أنّ المأمور به أعلى درجات الاحتياط لا جميع مراتبها ولا المقدار الواجب فهو مسوق للاستحباب لا الوجوب.

كما أن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة في الصيد الأمرة بالاحتياط^(٣) إنما موردها التمكن من الاستعلام وهو غير ما نحن فيه.

إلى غير ذلك من الروايات التي أوضح المتأخرون عدم دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية.

فالنتيجة: إن المحكّم في المقام هو ما مرّ من الحكم العقلي بالبراءة إلا في موارد قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل على ما تقدّم والله العالم.

(١) الوسائل ج ١٨ ص ١٢٢ ح ٤٠.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ١٢٣ ح ٤١.

(٣) الوسائل ج ١٨ ص ١١١ ح ١.

الملحق الثالث

حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

إذا عُلم ثبوت حكم في بعض الشرائع الإلهية السابقة وشك في استمراره إلى الشريعة الإسلامية المقدسة فهل بالإمكان الاعتماد على الاستصحاب - بناءً على جريانه في الأحكام الكلية - في الحكم ببقائه أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام، وعمدة ما يمكن الإشكال به في جريان الاستصحاب وجوه:

(الوجه الأول): إن العنوان المأخوذ في الحكم الثابت في الشريعة السابقة لما كان مجهولاً، حيث يُحتمل أن يكون بنحو لا ينطبق على الموجودين من أتباع الشريعة الإسلامية كعنوان اليهود والنصارى فلا يقين باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ليتسنى إجراء الاستصحاب.

(الوجه الثاني): إن الحكم الإنشائي المجعول على نحو القضية الحقيقية وإن لم يكن أمراً أنياً متصرماً الوجود بل إن له وجوداً بقائياً بحسب الاعتبار العقلاني إلى انتهاء أمده، ولذلك لو شك في سعة الجعل وكون المنشأ هو حرمة حلق اللحية - مثلاً - إلى انقضاء شريعة النبي الفلاني أو إلى نهاية الدنيا فلا مانع من استصحاب بقاء الحكم الإنشائي في حد ذاته.

إلا أن هذا الاستصحاب الوجودي مُعارض باستصحاب عَدَمي، وهو استصحاب عدم جعل الحرمة زائداً على الزمان المتيقن، ونتيجة تعارض الاستصحاين تساقطهما وعدم ثبوت استمرار الحكم الإنشائي إلى الزمان المشكوك فيه.

وهذا غير إشكال تعارض استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الذي لأجله ذهب جمع من الأعظم - منهم السيد الأستاذ قدس سره الشريف - إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، فإن ذاك من قبيل التعارض بين استصحاب بقاء الحكم الفعلي واستصحاب عدم الجعل، والمحقق في محله عدم جريان الثاني لكونه مثبتاً، وأما هنا فالتعارض بين استصحاب بقاء الحكم الإنشائي واستصحاب عدم إنشائه لأزيد من أمد الشريعة السابقة فتدبر.

(الوجه الثالث): ما أفاده المحقق النائيني قدس سره وحاصله أن هناك فرضيتين في كيفية جعل الأحكام المشتركة بين الشريعة الإسلامية وبعض الشرائع السابقة عليها:

الفرضية الأولى: إن كلّ حكم ثابت في الشريعة الإسلامية فهو مجعولٌ بجعلٍ جديد وإن كان مماثلاً للحكم في الشريعة السابقة، بمعنى أن الأحكام التي كانت في الشرائع السابقة قد نُسخَت بأجمعها - طبعاً بالمعنى الصحيح للنسخ في الأحكام الإلهية وهو انتهاء أمدها المقرر لها من البداية - وأما الأحكام الثابتة في الشرع الإسلامي فهي كلّها أحكام جديدة، أقصى الأمر أن عدداً منها مماثل لما كان موجوداً في بعض الشرائع السابقة وبعضها الآخر مخالف له.

وبناءً على هذه الفرضية فلا مسرح للاستصحاب في المقام، إذ لا شك في عدم بقاء الحكم السابق وإنما الشك في ثبوت حكم مماثل له، وهذا مما لا يتكفل بإثباته الاستصحاب كما هو واضح.

الفرضية الثانية: إن بعض الأحكام التي كانت ثابتة في الشرائع السابقة لم تُنسخ بمجيء الشريعة الإسلامية، بل تمّ إمضاؤها فيها، فهي باقية على حالها ولكن استناداً إلى إمضاء من الصادع بالشرع الإسلامي، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به...».

وعلى هذه الفرضية لا مجال أيضاً للرجوع إلى الاستصحاب عند الشك في بقاء شيء من أحكام الشرائع السابقة، لأن الاستصحاب لا يُثبت الإمضاء إلا على القول بالأصل المثبت، والمحقق في محله عدم حجّيته^(١).

(أقول): ينبغي البحث عما طرحه قدس سره من الفرضيتين:

أما الفرضية الأولى فقد اختلفت بشأنها كلمات الأعلام وفيما يلي جملة منها:

١ - قال السيد الأستاذ قدس سره ما حاصله: إن هذه الفرضية غير صحيحة أساساً، ضرورة أن نسخ الحكم الثابت في الشريعة السابقة كإباحة شرب الماء وجعله ثانياً في الشريعة اللاحقة لغو محض ولا يليق بالشارع الحكيم وهذا ظاهر^(٢).

وهذا الكلام بظاهره غير تام، لوضوح أنه ليس المقصود بنسخ الحكم السابق وجعل حكم مماثل له هو إلغاء حكم ثابت له اقتضاء البقاء والاستمرار ثم جعل حكم مماثل له ليُقَالَ إن هذا لغو لا يصدر من الحكيم، بل المقصود جعل الحكم السابق محدوداً من البداية بزمن معين فإذا انقضى ذلك الزمن جعل مكانه حكماً مماثلاً له، وهذا معقول في حد ذاته.

إلا أن يقال إن الملاك المقتضي لجعل ذلك الحكم - كإباحة الماء مثلاً - لما كان على الفرض عاماً لجميع الأزمنة، ولا اختصاص له بزمن الشريعة السابقة فلا مبرر لتحديد إباحة الماء عند تشريعها بأمد تلك الشريعة لكي يلزم تجديدها وجعلها مرة أخرى في الشريعة اللاحقة، بل إن مقتضى الحكمة جعلها من البداية من غير تحديد بزمن معين، فلا محل عندئذٍ للنسخ ولا لجعل الحكم المماثل.

(١) لاحظ أجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٥. فوائد الأصول ج ٤ ص ١٧٦.

(٢) مباني الاستنباط ج ٤ ص ١٤٨.

ولكن يلاحظ على هذا بأنه يمكن افتراض وجود ملاكٍ آخر - غير الملاك المقتضي لأصل تشريع الحكم - يقتضي تشريع حُكْمين مماثلين على النهج المذكور كما سيأتي الإيعاز إليه.

٢ - اختار المحقق الشيخ حسين الحلّي قدس سره صحة الفرضية المذكورة وقال ما لفظه: «إنا نقطع بأن شريعتنا المقدسة قد نسخت الشرائع السابقة على وجه لو كان لنا حكم موافق للشريعة السابقة لم يكن ذلك من باب الإمضاء وعدم النسخ، بل هو من باب جعل المماثل كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ و ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ ونحو ذلك.

ويمكن إقامة الدليل على هذه الدعوى من النسخ الكلي من ناحية الأخبار الواردة مثل قوله ﷺ: «ما من عمل يقربكم إلى الله...» ومثل قوله ﷺ لعمر: «لو كان موسى وعيسى حين لاتبعاني» بل يمكن تحصيل الاتفاق العملي من جميع طوائف المسلمين، فإنك ترى الفقيه منهم يتتبع النص في المسألة فإن عثر على نص أخذ به سواء أكان الحكم في الشريعة السابقة على طبقه أو كان على خلافه وما لم يجد فيه رجوع إلى قاعدته فيما لا نص فيه، ولو كان أحدهم يحتمل بقاء جملة من أحكام الشرائع السابقة لكان اللازم فيما لا نص فيه أن يُراجع الشرائع السابقة فلعلها تتضمن حكماً لتلك المسألة فيلزم الأخذ به واستصحاب عدم نسخه ولم نر أحداً منهم صنع ذلك، فهذا دليل على تسالمهم على النسخ الكلي فراجع^(١).

ويلاحظ على ما أفاده طاب ثراه بأن قوله ﷺ: «ما من عمل يقربكم...» ينسجم مع استمرار بعض أحكام الشرائع السابقة، إذ ليس فيه دلالة على أن كلّ ما أمر به النبي ﷺ أو نهى عنه فهو مما جعل في شريعته المقدسة، بل يجوز أنه ﷺ قد أمر ببعض ما أمر به موسى ﷺ مثلاً أو نهى عن بعض ما نهى عنه أيضاً.

(١) أصول الفقه ج ٤ ص ١٧١.

وأما قوله ﷺ: «لو كان موسى وعيسى...» فهو الآخر لا يدل على عدم استمرار شيء من الأحكام الثابتة في شريعتي موسى وعيسى ﷺ، إذ استمرار بعض أحكام شريعتيهما لا يعني اتباع النبي ﷺ لهما بل اتباعه الله سبحانه وتعالى الذي أثبت تلك الأحكام في شريعتيهما وفي الشريعة الإسلامية.

وأما ما ذكره قدس سره من السيرة فهي على تقدير تماميتها لا تنهض بإثبات مراده، إذ يجوز أن يكون منشؤها هو أنه لا طريق لفقهاء المسلمين إلى الاطلاع على أحكام الشرائع السابقة إلا من خلال ما ورد منها في القرآن المجيد والسنة المطهرة، فإن ما يُتداول من كتب تلکم الشرائع كالتوراة والإنجيل مما لا يمكن الاعتماد عليها كما لا يخفى، وما ورد منها في الكتاب والسنة شيء قليل ومعظمه إن لم يكن كله مما ثبت في مورده بقاء الحكم أو نسخه بدليل اجتهادي فلا يوجد فيما لا نص فيه من موارد الشبهات الحكمية ما يمكن الفحص فيه عن حكم ثابت في شريعة سابقة لا يُعلم نسخه لِيُستشهد بسيرة الفقهاء على عدم الفحص في ذلك على تسالمهم على النسخ الكلي.

٣ - قال سيدي الأستاذ الوالد - مدّ ظلّه - حسبما استفدته من محاضراته إنّ الفرضية الأولى في كلام المحقق النائيني (قدس سره) وإن كانت معقولة في حدّ ذاتها إلا أنه لا دليل عليها لتوقفها على أمرين:

الأول: ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من أن ما يوحى إلى النبي أو يُلهم به الوصي ليس سوى المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال، وأما إنشاء الأحكام وفق تلك المصالح والمفاسد فيتصدّى له النبي أو الوصي نفسه.

الثاني: إن تصدّى النبي أو الوصي لإنشاء الأحكام وجعلها ليس على سبيل النيابة عن الله تعالى في ذلك، بل على أساس ما منحه الله من الولاية على التشريع، فهو المشرّع للأحكام ولكن بالولاية الممنوحة له من الله،

نظير القاضي المنصوب من قبل إمام المسلمين، فإن الحكم الصادر منه إنما هو حكمه لا حكم الإمام وإن كانت ولايته على القضاء ممنوحة له من قبل الإمام.

ويناسب هذا الأمر ما ورد في بعض النصوص من أن رسول الله ﷺ وضع دية العينين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال رجل للإمام ﷺ: وضع رسول الله من غير أن يكون قد جاء فيه شيء؟ قال: «نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه»^(١).

فإذا تمّ هذان الأمران تتمّ الفرضية المذكورة من النسخ الكلي لأحكام الشرائع السابقة، إذ معنى بقاء شيء منها في الشريعة الإسلامية هو اتباع نبيّنا وأوصيائه ﷺ لأنبياء الشرائع السابقة، وهذا أمر غير محتمل، لأنهم أفضل منهم ولا يجوز اتباع الأفضل للمفضول كما حرّر في علم الكلام.

فلا محيص إذاً من الالتزام بانتهاء أمد الأحكام المفعولة من قبل الأنبياء السابقين بمجيء الشريعة الإسلامية، وثبت جميع الأحكام في هذه الشريعة بجعل من قبل النبي ﷺ وأوصيائه عليهم الصلاة والسلام.

ولكن يمكن المناقشة في كلا الأمرين المذكورين فإنه لا دليل عليهما بل الدليل على خلافهما:

أما الأول فلأن مقتضاه عدم كون النبي ﷺ رسولاً ومبلغاً عن الله تعالى فيما شرّعه من الأحكام، وهذا ينافي ظواهر الآيات والروايات بل ما هو صريح جملة منها، كما أن مقتضاه أن لا تكون آيات الأحكام من القرآن المجيد نازلةً بألفاظها من الله تعالى، وهذا خلاف ما عليه المسلمون قاطبة، كما أنه لا ينسجم مع ما ورد في الروايات الكثيرة من تقسيم الأحكام إلى فرائض وسُنن أي إلى ما فرضه الله تعالى وما سنّه نبيّه الأكرم ﷺ.

(١) الوسائل ج ١٧ ص ٢٨٢ ح ٢.

وبالجملة: هذا الأمر على كليته مقطوع البطلان، نعم يمكن الالتزام به على سبيل الموجبة الجزئية وفق ما يقوم الدليل عليه في خصوص بعض الموارد.

وأما الثاني فلأنه على تقدير الالتزام بأن النبي أو الوصي هو المتصدّي لإثبات جميع الأحكام في الشرائع الإلهية، إلّا أن من المؤكّد - بمقتضى ما يُستفاد من الكتاب والسنة - أن ذلك لا يكون من قبيل إنشاء القاضي للحكم في القضايا المتنازع فيها من حيث عدم انتساب حكمه إلى من نُصّب من قبيله إلّا على ضرب من العناية والتنزيل، بل تكون الأحكام المنشأة من قبل النبي وفق ما أوحى إليه من الملاكات هي أحكام الله تعالى، غاية الأمر أنها جرت على لسان نبيه، نعم ما يُصدره النبي - مثلاً - إعمالاً لولايته العامة أو ولايته في الأمور العامة من الأحكام المحددة بزمن معين رعاية للمصالح الموقّعة يصح أن يقال أنها أحكامه لا أحكام الله تعالى فإطاعته أو عصيانه فيها إنما تُعدّ إطاعةً أو عصياناً لله تعالى من حيث كونه منصوباً من قبيله لذلك.

فتحصّل مما مرّ أن الفرضية الأولى في كلام المحقّق النائيني قدس سره على الرغم من كونها معقولة في حدّ ذاتها ولا تتضمّن لغواً إلّا أنه لا دليل عليها.

وأما الفرضية الثانية ففيما يلي جملة من كلمات الأعلام بشأنها:

١ - يظهر من السيد الأستاذ قدّس سره القبول بها ولكنه لم يوافق على كون الاستصحاب مثبتاً حيث قال: (وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة فهو صحيح، إلّا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإن الأصل المثبت إنما هو فيما إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فإنه يدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن

شُكَّ في بقاءه سواء أكان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدسة أو من الموضوعات الخارجية^(١).

وما أفاده غير تام - كما سيتضح وجهه مما سيأتي - إلا إذا أراد بالإمضاء مجرد عدم النسخ فتأمل.

٢ - قال المحقق الشيخ حسين الحلّي قدس سره ما لفظه: (أما الإمضاء فهو راجع إلى جعل المماثل، نعم لو قلنا إن الإمضاء مرجعه إلى إبقاء الحكم السابق من باب الرضا ببقائه لا من باب جعل مثله ففيه: أولاً أنه حينئذٍ عبارة أخرى عن عدم النسخ وقد فرضنا النسخ الكلي، وثانياً أنا لو أخرجناه عن عدم النسخ وقلنا أنه ليس من باب ولا من باب جعل المماثل بل من باب الرضا بالبقاء تكون نفس الحكم السابق باقياً لكن برضا من صاحب شريعتنا لكان استصحاب بقاءه وعدم نسخه مثبتاً لما هو المطلوب من رضا صاحب شريعتنا ببقائه، على أن الرضا إن لم يكن راجعاً إلى جعل المماثل ولا إلى مجرد عدم النسخ كان غير معقول كما هو واضح)^(٢).

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره أن الإمضاء أمر إنشائي وليس مجرد عدم نسخ الحكم السابق ولا مجرد الرضا ببقائه، ولكن ليس مرجعه أيضاً إلى جعل الحكم المماثل كما ذكره طاب ثراه بل هو من قبيل إجازة الورثة للوصية الزائدة على الثلث، حيث تُعتبر تنفيذاً لعمل الموصي لا عطية منهم للموصي له على خلاف ما ذهب إليه جماعة منهم صاحب الحدائق قدس سره.

فالحكم المجعول في الشريعة السابقة إذا لم يكن محدّداً بزمان تلك الشريعة يكون له اقتضاء البقاء والاستمرار، ولكن مشروطاً بإمضائه

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٠.

(٢) أصول الفقه ج ٤ ص ١٧٢.

والموافقة عليه في الشريعة اللاحقة، فلو لم يمرض لم يبق لا أنه بالإمضاء ينشأ حكم جديد مماثل للحكم الأول.

نعم إثبات الإمضاء باستصحاب بقاء الحكم السابق غير صحيح لا لكونه مثبتاً وعدم حجية الأصل المثبت بل لتعدد الموضوع كما سيأتي.

٣ - قال سيدي الأستاذ الوالد - مد ظله - ما ملخصه: إن الفرضية الثانية في كلام المحقق النائيني غير صحيحة من أساسها، ولو قيل بصحتها في موردٍ فالاستصحاب لا يفي بإثبات الحكم المشكوك ثبوته من أحكام الشرائع السابقة لا من حيث كونه مثبتاً بل لوجهٍ آخر.

وتوضيح ذلك:

إن أحكام الشريعة السابقة يمكن أن تكون على قسمين:

أ - ما شرّعه الله تعالى إما بلا واسطة أو بواسطة نبيه في تلك الشريعة، وفي هذا القسم لا معنى للإمضاء أصلاً، لأنه لا يخلو أن ذلك الحكم إما أنه قد أنشأه الله سبحانه وتعالى محدوداً بزمن تلك الشريعة أو عامّاً لجميع الأزمنة، فعلى الأول يكون الثابت في الشريعة اللاحقة مماثلاً لما في الشريعة السابقة لا هو ليكون بقاؤه مستنداً إلى الإمضاء.

وعلى الثاني فهو باقٍ بلا حاجة إلى الإمضاء، ومن يمضي حكم الله؟ الله نفسه! أو نبيه في الشريعة اللاحقة!!

وبالجملة في هذا القسم لا معنى للإمضاء يُقال إن الاستصحاب لا يفي بإثباته إلا على الوجه المثبت أو ينكر كونه مثبتاً، بل مع الشك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة لا مانع من جريان استصحاب بقائه أي بقاء الحكم الإنشائي لولا معارضته باستصحاب عدم شمول الإنشاء للزمان اللاحق كما سبق.

ب - ما شرّعه النبي في تلك الشريعة إعمالاً لما منحه الله تعالى من الولاية على الناس.

وفي هذا القسم يكون الحكم مؤقتاً من البداية بزمن تلك الشريعة، فإذا جاءت شريعة أخرى فلا يُحتمل ثبوت ذلك الحكم بعينه ولو بإمضاء من النبي الجديد، بل لو فرض ذلك فمرجعه إلى ثبوت حكم مماثل لذلك الحكم.

نعم لو فرض كون المجعول لنبِيِّ تلك الشريعة غير محدد بزمنها يكون نفوذه على أتباع الشريعة اللاحقة منوطاً بإمضائه من قبل نبيها، ولكن على هذا التقدير لا ينفع الاستصحاب إلا في إثبات سعة الجعل مع الشك فيه، وأما الإمضاء فيحتاج إلى مثبتٍ آخر وإلا فالأصل عدمه.

وبتعبيرٍ آخر: إن بقاء ذلك الحكم في الشريعة اللاحقة يتوقف على أمرين: سعة جعله لزمان هذه الشريعة اللاحقة، وإمضاء هذا الجعل من قبل نبيها، ومع الشك في الأمر الأول يمكن التمسك بالاستصحاب لولا معارضته بالاستصحاب العدمي كما مرّ، وأما الأمر الثاني فلا دور للاستصحاب في إثباته بل مقتضاه عدمه، فالنزاع في أن الاستصحاب مُثبتٌ للإمضاء أو لا مما لا أساس له.

فتحصّل مما تقدم أن ما أشكل به المحقق النائيني قدس سره على استصحاب أحكام الشرائع السابقة غير تامّ.

(الوجه الرابع): ما ذكره بعض الاعلام المعاصرين من أن المذكور في بعض الروايات المؤيد بالاعتبار أن المسلمين في بداية البعثة لم يكونوا مكلفين بشيء من الفروع وهو مستلزم لنسخ جميع أحكام الشرائع السابقة الإلزامية ونحوها من الأمور التبعديّة، فلا موضوع للاستصحاب المبحوث عنه.

ومن الروايات التي تُشير إلى المعنى المذكور حديثٌ طويل لمحمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «ثم بعث الله محمداً عليه السلام وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره.. وتصديق ذلك أن الله عزّ وجل أنزل عليه في سورة بني إسرائيل بمكة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴿١﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ أدب وعِظَةٌ وتعليمٌ ونهيٌ خفيفٌ ولم يعد عليه ولم يتواعد على اجتراح شيءٍ مما نهى عنه وأنزل نهياً عن أشياء حذر عليها ولم يُغلظ فيها ولم يُتواعد عليها.. فلَمَّا أذن الله لمحمد ﷺ في الخروج من مكة إلى المدينة بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان وأنزل عليه الحدود وقسمه الفرائض وأخبره بالمعاصي التي أوجب الله عليها وبها النار لمن عمل بها»^(١).

ومن تلك الروايات أيضاً صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ في إسلام أبي ذر رضي الله عنه أنه لما أتى النبي ﷺ في مكة وأسلم على يده قال له: «انطلق إلى بلادك فإنك تجد ابن عمك قد مات فخذ ماله وكن بها حتى يظهر أمري»^(٢) حيث يلاحظ أنه ﷺ لم يأمره بأداء شيءٍ من الواجبات ولم ينهه عن ارتكاب شيءٍ من المحرمات.

وبالجملة المستفاد من هاتين الروايتين ونحوهما أن تمام الدين الذي أمر النبي ﷺ بتبليغه في بداية الدعوة هو الشهادتان، على أن ذلك هو الموافق للاعتبار لابتداء الدعوة الإسلامية بين قوم يجهلون أحكام الشرائع السابقة ولم يألفوا العمل بها وظروف الدعوة آنذاك لم تكن تناسب فرض ذلك.

فمن القريب جداً نسخ الشرائع السابقة بتمام أحكامها العملية ببعثة النبي ﷺ ثم تأسيس الشريعة من جديد بعد مرور فترةٍ خاليةٍ من الأحكام.. وإن كان أهل تلك الشرائع مُلزَمين بأحكامها في الفترة المذكورة إما ظاهراً بمقتضى أصالة عدم النسخ قبل قيام الحجّة عندهم على الدين الجديد أو واقعاً بقاعدة الإلزام التي هي قاعدة ثانوية.

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٨.

(٢) أمالي الصدوق ص ٤٣٢.

(أقول): أما صحيح أبي بصير فلا دلالة فيه على عدم تشريع شيء من الأحكام العملية في صدر البعثة، بل أقصى ما يُشير إليه هو عدم تبليغ أبي ذر رضي الله عنه بشيء منها وهو أعمّ من ذلك، إذ لعله كان رعاية للتدرّج في التبليغ.

وأما خبر محمد بن سالم فهو بالإضافة إلى ضعفه سنداً ربما يدل على خلاف ما ذكر فإن مقتضى قوله: «وأُنزل نهياً عن أشياء وحذّر عليها ولم يغلظ فيها) أنه لم يكن التكليف في السنوات العشر الأولى من بداية الدعوة في مكة المكرمة منحصراً في النطق بالشهادتين، بل كان هناك بعض الأحكام العملية، أقصى الأمر أنه لم يكن يُشدّد في العمل بها.

ومع الغض عن ذلك أيضاً يصعب الالتزام بنسخ جميع الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة على الإسلام بمجرد بعثة النبي ﷺ، بحيث أن حرمة شرب الخمر والزنا واللواط والسحاق وأكل لحم الخنزير ونحوها من كبائر المحرمات التي تطابقت عليها جميع الشرائع السماوية قد نسخت بمجرد بعثة النبي ﷺ وصار شرب الخمر وفعل الزنا ونحوه مباحاً للناس حتى من آمن منهم بنبينا ﷺ من أهل الشرائع السابقة، وبقي الحال على هذا المنوال إلى أن شرع الله تعالى تحريمها من جديد!

ومما يُشير إلى خلاف ذلك خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما زالت الخمر في علم الله وعند الله حرام وأنه لا يبعث الله نبياً ولا يرسل رسولاً إلاّ ويجعل في شريعته تحريم الخمر وما حرّم الله حراماً فأحلّه من بعد إلاّ للمضطرّ ولا أحل الله حلالاً ثم حرّمه»^(١).

وبالجملة لا دليل على نسخ جميع الأحكام العملية للشرائع السابقة على الإسلام بمجرد مجيء هذه الشريعة المقدسة، نعم التدرّج في التبليغ وفي الإلزام برعاية الأحكام كان معمولاً به كما هو واضح، وعلى ذلك

(١) مستدرك الوسائل ج ١٦ ص ٢٠٢ ح ٧.

يُنزَل ما ورد في صحيح زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما بعث الله عزّ وجلّ نبياً قط إلاّ وعلم الله أنه إذا أكمل دينه كان فيه تحريم الخمر، ولم تنزل الخمر حراماً وإنما ينقلون من خصلةٍ إلى خصلة، ولو حمل ذلك عليهم جملةً لقطع بهم دون الدين» قال: وقال أبو جعفر: «ليس أحد أرفق من الله عزّ وجلّ، فمن رفقته تبارك وتعالى أنه نقلهم من خصلةٍ إلى خصلة ولو حمل عليهم جملةً لهلكوا»^(١).

ويوضّحه ما ورد في بعض الروايات من «أن الله عزّ وجلّ إذا أراد أن يفترض فريضة أنزلها شيئاً بعد شيء حتى يوطن الناس أنفسهم عليها ويسكنوا إلى أمر الله عزّ وجلّ ونهيه فيها، وكان ذلك من فعل الله عزّ وجلّ على وجه التدبير فيهم أصوب وأقرب لهم إلى الأخذ بها وأقلّ لنفارهم منها»^(٢).

فظهر من جميع ما مرّ أن هذا الوجه الرابع في المنع من جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة غير تامّ.

(١) الكافي ج ٦ ص ٣٩٥.

(٢) الكافي ج ٦ ص ٤٠٧.

الملحق الرابع

حول أصالة الصّحة في فعل المؤمن بالبناء على صدوره منه على وجه جائز لا غيره

إذا صدر من مؤمن فعلٌ - من قولٍ أو عملٍ - ولم يُحرز أنه صدر منه على وجه جائزٍ أو غير جائزٍ، مثلاً: إذا أفطر في نهار شهر رمضان ولم يعلم أنه لعذرٍ من مرضٍ أو سفرٍ أو نحوهما أو من غير عذرٍ، أو اغتاب مؤمناً وشكّ في كون اغتيابه لمسوّغ - كالتجاهر بالمعصية - أو بدونه، أو أسمع غيره كلاماً ولم يلتفت إلى كونه سباً أو سلاماً، أو شرب ماءٍ لاقته يد الكتابي ولم يعلم أنه يرجع في طهارته إلى من يجوز له تقليده أو لا، أو تصرف في مال مسلم ولم يعلم أنه قد أحرز رضاه بذلك أو لا، أو حلق لحيته مع تقليده لمن لا يرتخص فيه اختياراً وشكّ في أنه لعذر - كخوف الضرر - أو بدونه كمجرد تخيل التجمل به، أو أرضعت مؤمنة ولدأ لغيرها مع منافاة ذلك لحقّ زوجها ولم يُعلم أنها مأذونة في ذلك من قبله أو لا .

ففي هذه الأمثلة ونظائرها ما هو الموقف الصحيح شرعاً تجاه الفاعل، سواء من حيث الظنّ بصدور الفعل منه مع اعتقاده لعدم مشروعيته أو مع احتمال ذلك احتمالاً لا مؤمن له منه، أو من حيث ترتيب الآثار العملية الخارجية على ما صدر منه كذلك، أو من حيث جواز السؤال والفحص عن حاله .

والكلام يقع في موارد:

١ - حكم سوء الظن بالمؤمن وحسن الظن به:

والظنّ - كما نصّ عليه الخليل وابن فارس وغيرهما^(١) - يأتي بمعنيين مختلفين: اليقين والشك، والمقصود بالشكّ الأعم من الاحتمال الراجح والمساوي والمرجوح.

وقد استشهد على استعمال الظن في اليقين بقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ﴾^(٢) ويقول الشاعر:

فقلت لهم ظننوا بألفي مدجج سراتهم في الفارسيّ المسرد
قال الجوهرى: أي استيقنوا، وإنما يخوفّ عدوه باليقين لا
بالشك^(٣).

ولكن ذكر ابن سيدة أن اليقين الذي يُطلق عليه الظنّ ليس بيقين عيان وإنما هو يقين تدبّر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا: علم^(٤).

ومقتضى كلامه أن الاعتقاد القطعي إذا لم يكن مستنداً إلى التدبّر بل إلى مبدأ ضروري عقلي أو جسدي خارجي لا يُسمى ظناً.

والظاهر أن هذا هو الصحيح المطابق لمختلف موارد الاستعمال فلا حظ^(٥).

ومهما يكن فلا إشكال في أن الظن في اللغة ليس هو الاعتقاد الراجح دون درجة القطع كما اصطلح عليه المناطقة ويتداول استعماله فيه في كلمات الأصوليين والفقهاء بل ما هو أعمّ منه من جهتين، حيث يُطلق على الاعتقاد القطعي في الجملة وعلى الاعتقاد غير الراجح أيضاً.

(١) ترتيب العين ج ٢ ص ١١١٨، مقاييس اللغة ج ٣ ص ٤٦٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

(٣) صحاح اللغة ج ٦ ص ٢١٦٠.

(٤) المحكم ج ١٠ ص ٨.

(٥) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٤٣٩، المعجم المفهرس لألفاظ

وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢٧٦٩.

وقد اتفق الفقهاء على حرمة سوء الظن بالمؤمن في الجملة، وخصه بعضهم بالأخبار من المؤمنين وخصه جمع آخر بغير الأزمنة التي يغلب فيها الفساد على الصلاح، وقيل بغير ذلك من التفاصيل، وقد اختلفوا أيضاً فيما هو المحرّم في سوء الظنّ على أقوال:

أحدها: إن المحرّم هو نفس اعتقاد السوء بالمؤمن، وهذا هو ظاهر المعظم^(١).

ثانيها: إن المحرّم هو ترتيب الآثار على اعتقاد السوء بالمؤمن، بأن يرميه به ويذكره لغيره ويرتب عليه سائر آثاره، وهذا ما ذكره جمع من علماء الفرقين^(٢).

ومنهم العلامة الطباطبائي قدس سره وذكر في وجهه: إن نفس الظن بما هو نوع من الإدراك النفساني أمر يفاجيء النفس لا عن اختيار فلا يتعلّق به النهي^(٣).

ومنهم الشيخ الممقاني رحمه الله وعلّله بوجه آخر قائلاً: إن سوء الظن كالحسد في عدم ترتّب العقاب ما لم ينطق الإنسان به وبقي في القلب لأن من جملة التسعة المرفوعة من هذه الأمة ببركة نبيّها الأكرم ﷺ التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم يظهر بلسان أو يد، فظن السوء قلباً من دون إظهاره رفعت عن هذه الأمة مؤاخذته أو جميع آثاره^(٤).

ثالثها: إن المحرّم هو عقد القلب على ما يظنّ بالمؤمن من السوء وحكمه عليه بذلك من دون دليل عليه، وهذا ما ذكره الشهيد الثاني قدس

(١) لاحظ زبدة البيان ص ٤١٧، التحفة السنية ص ٣٢٥.

(٢) لاحظ الميزان ج ١٨ ص ٣٢٣، مرآة الكمال ج ٢ ص ٤٦١، صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦ ص ١١٨، زاد المسير ج ٧ ص ١٨٤.

(٣) الميزان ج ١٨ ص ٣٢٣.

(٤) مرآة الكمال ج ٢ ص ٤٦١ - ٤٦٢.

سره في بعض رسائله^(١) ويظهر من العلامة المجلسي ارتضاؤه له^(٢).

ولعلّ الوجه فيه ما مرّ في القول الثاني من أن الظنّ نفسه ليس من الأمور القابلة لتعلّق التكليف بها فالأقرب إلى لفظه أن يُراد به عقد القلب عليه، فإنه من أفعال النفس ويخضع للاختيار.

ولكن الأوجه هو القول الأول فإنه مطابق لظاهر اللفظ ولا يوجد ما يبرّر العدول عنه، فإن ما أفيد من عدم كون الظنّ أمراً خاضعاً للاختيار ليس تاماً على إطلاقه، سواء بالنظر إلى مبادئ حصوله أو بالنظر إلى بقائه واستقراره في أفق النفس.

أما من الجانب الأول فلأن مبادئ حصول سوء الظنّ بالمؤمن لا تكون في الغالب إلّا من قبيل الصفات الذميمة والخصال الرذيلة، فبمقدور الإنسان عادة أن يهذب نفسه منها لثلاً يبتلي بسوء الظنّ بأخيه المؤمن.

وأما من الجانب الثاني فلأنه يمكن مكافحة سوء الظنّ بعد حصوله بإلقاء الاحتمالات المعاكسة له على النفس حتى يزول عنها اعتقاد السوء.

نعم قد تتجذّر مبادئ سوء الظنّ بالآخرين في نفس الإنسان فلا يمكن تهذيبها منها إلّا مع طول المجاهدة، ويتعدّر التغلب على ما يحصل فيها من ظنّ السوء قبل ذلك، ولكن معظم الحالات ليست من هذا القبيل.

وبالجملة: إن سوء الظنّ بالمؤمن وإن كان خارجاً عن الاختيار - حدوداً أو بقاءً - في بعض الحالات، لكن لا يقتضي ذلك إلّا سقوط التكليف بالتجنّب عنه أو بإزالته في تلك الحالات - لكون التكليف مشروطاً بالقدرة - لا الالتزام بكون المحرّم هو ترتيب الآثار عليه أو عقد القلب على ما يظنّ.

وأما ما ذكره الشيخ الممقاني رحمه الله من أن اعتقاد السوء بالمؤمن إذا لم يُبرز بقول أو فعلٍ فهو معفو عنه بدليل عدّ (التفكر في الوسوسة في

(١) كشف الرية ص ٣٠.

(٢) بحار الأنوار ج ٧٥ ص ٢٠٠.

الخلق) في عداد المرفوعات عن الأمة في حديث رفع التسعة فهو مبنيّ على أن يكون المراد بالخلق في الحديث هو المخلوقات وبالتفكر في الوسوسة فيهم هو التفكر فيما يوسوس الشيطان في النفس من أعمالهم وأحوالهم. ولكن هذا الوجه بعيد، والأقرب - كما ذكره العلامة المجلسي قدس سره - أن يكون المقصود هو التفكير فيما يحصل في نفس الإنسان من الوسوس في خالق الأشياء وكيفية خلقها وخلق أعمال العباد والتفكر في الحكمة في خلق بعض الشرور في العالم من غير استقرار في النفس وحصول شكّ بسببها، هو الذي أشير إليه في خبر محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة؟ فقال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله»^(١).

هذا فيما يتعلّق بأقوال الفقهاء في المقصود بسوء الظنّ بالمؤمن المحرّم في الجملة بالانفاق.

وأما حسن الظنّ بالمؤمن فالمقصود به ما يقابل سوء الظنّ به على أحد الوجوه الثلاثة، وقد ذهب جمع من الفقهاء إلى وجوبه، وهو ظاهر كلام السيد الأستاذ قدس سره^(٢)، وأنكره آخرون ومنهم المحقّق النراقي قدس سره بل يظهر منه عدم جواز ظنّ الخير بالناس في هذه الأزمنة التي عمّ فيها الشرّ كلّ مكان على حدّ تعبيره طاب ثراه^(٣).

وينبغي استعراض أهم الآيات والروايات التي أستند إليها في هذا الباب والتحقّق مما يُستفاد منها، وهي:

١ - قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَجْئِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْرٌ﴾^(٤).

(١) مرآة العقول ج ٤ ص ٣٠٠.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٢٢.

(٣) عوائد الأيام ص ٢٣١.

(٤) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

وقد استدلّ به غير واحدٍ على حرمة سوء الظنّ بالمسلم أو بالمؤمن، ومبنى ذلك - كما قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره^(١) - إنه لو لم يكن ظنّ السوء إثماً فلا شيء من الظنّ إثم، فكأنه هو القدر المتيقّن من الظنّ الذي يكون إثماً.

(أقول): لا إشكال في أن المستفاد من الآية الكريمة المذكورة بملاحظة الآية السابقة عليها الدالة على حرمة السخرية واللمز والتنازب بالألقاب وبملاحظة ذيلها الدالّ على حرمة التجسس والاعتياب هو أن المقصود ببعض الظنّ المعدود من الإثم هو بعض الظنّ المتعلّق بالناس، وإن كان بعض غيره من الظنّ إثماً أيضاً كسوء الظنّ بالله تعالى.

وذكر بعض المفسرين أن المقصود بكثير من الظنّ ما يعتم الظنّ الذي يكون إثماً، فيكون الأمر بالاجتناب عنه أمراً احتياطياً توقيهاً من الوقوع في الإثم.

واختار العلامة الطباطبائي قدس سره - وفاقاً لآخرين - أن المراد بكثير من الظنّ هو بعض الظنّ الذي هو إثم، وإنما جيء بـ (كثير) نكرة ليدلّ على كثرته في نفسه لا بالقياس إلى سائر أفراد الظنّ، فهو كثيرٌ في نفسه وبعضٌ من مطلق الظنّ^(٢).

والأقرب هو الوجه الأول فإن الأمر بالاجتناب عن كثير من الظنّ ثم تعليل ذلك بأن «بعض الظنّ إثم» ظاهر جداً فيما ذكر، ولو كان المقصود هو الوجه الثاني لأستغني عن قوله: «بعض الظنّ» فإن لفظة «بعض» لا تدلّ على القلّة بل على مطلق ما هو جزء من الكلّ وإن كان كثيراً بالقياس إلى الباقي، فلو قيل: (اجتنبوا كثيراً من الظنّ فإنه إثم) لكان وافياً بالمراد على هذا الوجه بلا حاجة إلى الجملة المذكورة فتدبر.

(١) فرائد الأصول ص ٤١٥.

(٢) الميزان ج ١٨ ص ٣٢٣.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إن الأمر بالاجتناب عن كثير من الظن توقياً من الوقوع فيما هو إثم من الظنون يدل على أن الظن الذي يُعدّ إثمًا ليس نوعاً مشخصاً من الظن يتيسر للمكلفين تمييزه عما عداه وإلا لذكر بمميزاته ليجتنبوا عنه خاصة، ولم تكن حاجة إلى أعمال الاحتياط بالاجتناب عن كثير من الظنون تحرزاً عما هو إثم منها بحسب المقدور، بعد أن لم يكن الاجتناب عن الظن مطلقاً أمراً مقدوراً كما تقدم الإيعاز إليه.

وعلى ذلك فأقرب ما يُحتمل في تفسير الآية الكريمة وجهان:

أ - أن يكون المقصود بالظن الذي أمر الله بالاجتناب عن كثير منه هو ظن السوء بالآخرين، ويكون المقصود ببعض الظن الذي هو إثم هو ظن السوء بالبريء من السوء، أي ما كان مخالفاً للواقع وأما المطابق له فلا يكون إثمًا.

فمن ظن بغيره أنه ارتكب فاحشةً وكان مرتكباً لها في الواقع لم يكن الظان آثماً بخلاف ما إذا لم يطابق الواقع.

وحيث أنه لا يتيسر للظان الفحص عن حال ظنه وأنه مطابق للواقع أو لا فإنه يتوقف في الغالب على التجسس المنهي عنه أو على نحوه من المحرمات أمر بالاجتناب عن كثير من الظن تجنباً - بحسب مقدوره - عما هو إثم منه.

ب - أن يكون المقصود بالظن الذي أمر بالاجتناب عن كثير منه هو ظن السوء أو الأعم منه ومن ظن الخير، ويكون المقصود بما هو إثم خصوص الظن الذي ينشأ من اتصاف صاحبه ببعض الصفات الذميمة ويستند إلى الغرائز والعواطف غير العالية، فإن هذا الظن إثم وإن كان ظن خير، فمن ظنّ بأحدٍ خيراً - مع ما يلاحظه من إمارات الشر على تصرفاته - تأثراً بروابطه الشخصية ومصالحه الوقتية ونحو ذلك فهو من ظنّ الإثم كما أن ظن السوء بالغير الناشئ من مثل هذه المبادئ هو ظن إثم بقطع النظر عن مطابقته للواقع وعدمها.

وحيث أنه يصعب على الإنسان في معظم الأحوال أن يفتش عن حال ظنه ويميز هل أنه نابع من المبادئ الصالحة أو غيرها أمر بالاجتناب عن كثير من الظن ليحترز قدر المستطاع عن ظن الإثم.

وبذلك يظهر أن قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ بَعِضَ الظَّنِّ إِنَّتَ﴾ وإن لم يتم الاستدلال به على حرمة سوء الظن إلا في الجملة، ولكن الاستفادة من قوله تعالى: ﴿أَجْنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ لزوم التجنب عما هو مقدور من ظن السوء ما لم يُحرز كونه في محلّه على أحد الوجهين المذكورين فتدبر.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^(١)

وقد استدللّ به على لزوم حسن الظن بالناس، ومبناه - كما قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره - إرادة الظن والاعتقاد من القول^(٢).

وقد يُستشهد له بمعتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: «قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلاّ خيراً حتى تعلموا ما هو»^(٣).

قال الفيض الكاشاني: يعني: لا تقولوا لهم إلاّ خيراً ما تعلمون فيهم الخير وما لم تعلموا فيهم الخير، فأما إذا علمتم أنه لا خير فيهم وانكشف لكم عن سوء ضمائرهم بحيث لا يبقى لكم مزية فلا عليكم أن لا تقولوا خيراً^(٤).

(أقول): لو كانت أداة الجرّ لكلمة (الناس) في الآية الكريمة حرفاً آخر غير اللام كـ (في) و (عن) لكان هناك مجال لاستظهار أن المراد بالقول هو الظن والاعتقاد، وأما مع اللام فمعنى القول هو الكلام

(١) سورة البقرة، الآية: ٨٢.

(٢) فرائد الأصول ص ٤١٥.

(٣) الكافي ج ٢ ص ١٦٤.

(٤) الوافي ج ٣ ص ٩٩.

المخاطب به الغير ولا يُستفاد منه غير ذلك، نعم يظهر من العلامة الطباطبائي قدس سره أن القول في الآية الكريمة كناية عن الفعل للملازمة بينهما غالباً^(١)، ولكنه غير تامّ لفقد القرينة عليه، بل المستفاد من جملة من الروايات هو الوجه الأول المطابق لظاهر الآية المباركة:

منها: خبر جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبّون أن يُقال لكم»^(٢).

ومنها: خبر سليمان بن مهران قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمد عليه السلام وعنده نفر من الشيعة مجتمعة يقول: «معاشر الشيعة كونوا لنا زيناً ولا تكونوا علينا شيناً، قولوا للناس حسناً واحفظوا ألسنتكم وكفّوها عن الفضول وقبيح القول»^(٣).

ومنها: خبر أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام: «خالطوا الناس وأتوهم وأعينوهم ولا تجانبوهم وقولوا لهم كما قال الله: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾»^(٤).

وأما معتبرة معاوية بن عمار المتقدّمة فلا تخلو من إجمال، قال العلامة المجلسي بعد إيراد ما تقدّم عن الفيض الكاشاني ما لفظه: (وقيل: «حتى تعلموا» متعلّق بمجموع المستثنى والمستثنى منه، أي من اعتاد قول الخير وترك القبيح يظهر له فوائده، ويحتمل أن يكون «حتى تعلموا» بدلاً أو بياناً للاستثناء، أي إلّا خيراً تعلموا خيرته، إذ كثيراً ما يتوهم الإنسان

(١) الميزان ج ٤ ص ٢٠١.

(٢) الكافي ج ٢ ص ١٦٤، وأورده في مجمع البيان ج ١ ص ٢٨٦ وفي ذيله: «فإن الله يغيض اللعان السباب الطعان على المؤمنين الفاحش المتفحش السائل الملحف، ويحبّ الحليم العفيف المتعقّف».

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٥٣٥ ح ١٨.

(٤) الأصول الستة عشر ص ٧٨.

خيرية قول وهو ليس بخير^(١).

٣ - ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً».

رواه في الكافي وأمالى الصدوق والاختصاص المنسوب إلى المفيد بأسانيد غير نقية^(٢).

وأورد في السرائر المقطع الثاني منه عن محاسن البرقي، كما ورد هذا المقطع في نهج البلاغة مع بعض الاختلاف، ففيه: «لا تظنن بكلمة خرجت من أحدٍ سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»^(٣).

وقد نسب هذا المقطع أيضاً في مصادر الجمهور إلى الخليفة عمر بن الخطاب^(٤).

ومهما يكن فقد استدلّ بالمقطع الأول على وجوب حسن الظن بالأخ المؤمن وبالمقطع الثاني على حرمة سوء الظن به.

ولكن لا دلالة في المقطع الأول على وجوب حسن الظن بالمؤمن، لأن مفاده أن ما يصدر من الأخ من قول أو فعل يُحمل على أحسن احتمالاته وإن كان مرجوحاً - كما نبّه عليه العلامة المجلسي^(٥) - ومقتضى ذلك أنه مع دوران الأمر بين الحسن والأحسن يُحمل على الأحسن وبين الحسن والقيبح يُحمل على الحسن وبين القبيح والأقبح يحتمل على القبيح، ومن المعلوم أن هذا أمر أخلاقي ولا يلزم رعايته.

(١) مرآة العقول ج ٢ ص ١٦٧.

(٢) لاحظ الوسائل ج ٨ ص ٦١٤ ح ٣، مستدرک الوسائل ج ٩ ص ١٤٤ ح ٧.

(٣) السرائر ج ٣ ص ٦٤٢، نهج البلاغة ص ٧٠٧ ح ٣٥٩.

(٤) تاريخ مدينة دمشق ج ٤٤ ص ٣٥٩، شرح نهج البلاغة ج ١٩ ص ٢٧٧.

(٥) مرآة العقول ج ٢ ص ٣٥٢.

وأما المقطع الثاني فهو بحسب اللفظ الوارد في الكافي ونحوه تام الدلالة على حرمة سوء الظن بالأخ المؤمن، وأما بحسب اللفظ الوارد في نهج البلاغة فلا بدّ من تقييد إطلاقه أو حمله على الاستحباب، لأن الحمل على الصّحة بهذا المعنى من حقوق الأخ المؤمن دون سائر الناس كما قاله السيد الأستاذ قدس سره^(١) فتأمل.

٤ - خبر محمد بن فضيل عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه فأسأله عنه فينكر ذلك وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم، ولا تذيعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروته فتكون من الذين قال الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾»^(٢).

وقد استدلّ بهذا الخبر على عدم جواز إساءة الظن بالمؤمن، وموضع الاستدلال قوله عليه السلام: «كذب سمعك وبصرك عن أخيك» بناءً على أن المراد بتكذيب السمع والبصر هو تخطئتهما فيما يدركانه من صدور بعض الأفعال القبيحة من الغير، فمن سمع صوت غناء من دار جاره المؤمن يخطيء سمعه ويبيني على أنه لم يكن صوت غناء بل صوتاً آخر اشتبه سمعه في تشخيصه، ومن رأى صاحبه المؤمن يمارس بعض المحرمات يخطيء بصره في تشخيصه ويبيني على أن الممارس للحرام غيره وهكذا.

وعلى ذلك فمفاد الخبر هو المنع من إساءة الاعتقاد بالمؤمن وإن كان لها منشأ من الحسّ إذا أمكن إقناع النفس بتطرّق احتمال الخطأ في منشأه.

أقول: هذا الوجه لا ينسجم مع المقطع الثاني من الخبر: «فإن

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ٣٢٢.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٦٠٩ ح ٤.

شهد .» الذي فرّعه الإمام عليه السلام على المقطع المذكور الكاشف عن وحدة المراد من التكذيب فيهما، ومن المستبعد جداً أن يُراد بتكذيب القسامة في المقطع الثاني التكذيب القلبي فإنه لا يتيسر عادة، إذ كيف يمكن إقناع النفس بصدق مؤمن في دعواه في مقابل خمسين آخرين يشهدون على كذبه ولا سيما مع كونهم أيضاً من المؤمنين كما هو مقتضى الخبر الآخر: «المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه»^(١).

فالأقرب أن يُراد بتصديق المؤمن فيما يدّعيه وتكذيب السمع والبصر والقسامة هو مجرد إظهار تصديقه في عدم صدور القبيح منه وترك مؤاخذته به في مقام المعاشرة معه، ولا ينافي ذلك الاعتقاد بصدوره منه ولا ترتيب سائر آثاره العملية، ولذلك ورد في رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنه أنب ولده إسماعيل في اعتماده في تجارته على من شهد الناس بشربه للخمر معلّقاً على اعتذار إسماعيل: (يا أبة إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون) بقوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»^(٢).

وبذلك يظهر أن تصديق المؤمنين في هذه الرواية يختلف مورداً عن تكذيب القسامة في رواية محمد بن فضيل، ولا تنافي بين التصديق من حيث ترتيب الآثار العملية التي لا علاقة لها بالعشرة مع الأخ المؤمن والتكذيب في غيرها فتدبر.

٥ - خبر إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اتهم المؤمن أخاه إنمات الإيمان من قبله كما ينمات الملح في الماء»^(٣).

ونحوه بعض الأخبار الأخرى.

وقد استدلل بها على حرمة سوء الظن بالمؤمن، ومبناه تفسير الاتهام

(١) الوسائل ج ١٦ ص ١١٠ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٣ ص ٢٣٠ ح ١.

(٣) الكافي ج ٢ ص ٣٦١.

به وهو محتمل، والاحتمال الآخر أن يُراد به إدخال التهمة على المؤمن أي أن يقول فيه ما ليس فيه مما يوجب شينه، ويظهر من العلامة المجلسي قدس سره ترجيح هذا الاحتمال^(١) وهو غير بعيد.

هذا عمدة ما استدَلَّ به على وجوب حسن الظن بالمؤمن أو حرمة سوء الظن به، وهناك عدد آخر من المراسيل أوردتها نسقاً:

أ - عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله حرّم من المؤمن ثلاثة: ماله ودمه وأن يُظن به ظن السوء»^(٢).

ب - عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «أبى الله أن يُظنّ بالمؤمن إلاّ خيراً، وكسر عظم المؤمن ميتاً ككسره حيّاً»^(٣).

ج - عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اطرحوا سوء الظن بينكم، فإن الله عزّ وجل نهى عن ذلك»^(٤).

د - عن النبي ﷺ أنه قال: «شر الناس الظانون، وشر الظانين المتجسسون، وشر المتجسسين القوالون، وشر القوالين الهتاكون»^(٥).

هـ - عن النبي ﷺ أنه قال: «إياكم والظن، فإنه أكذب الحديث»^(٦).

ثم إن هناك روايات تخالف ما تقدّم ولو في الجملة منها:

١ - عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية (حوبة) فقد ظلم، وإذا استولى

(١) مرآة العقول ج ٢ ص ٣٥٢.

(٢) روضة الواعظين ص ٢٩٣.

(٣) مستدرك الوسائل ج ٩ ص ١٤٢ ح ٣.

(٤) مستدرك الوسائل ج ٩ ص ١٤٤ ح ٦.

(٥) مستدرك الوسائل ج ٩ ص ١٤٧ ح ١٥.

(٦) مستدرك الوسائل ج ٩ ص ١٤٧ ح ١٣.

الفساد على الزمان وأهله فأحسن الرجل الظن برجل فقد غرّر»^(١).

٢ - عن أبي الحسن الثالث عليه السلام: «إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور فحرام أن تظن بأحدٍ سوءاً حتى تعلم ذلك منه، وإذا كان زمان الجور فيه أغلب من العدل فليس لأحدٍ أن يظنَّ بأحدٍ خيراً حتى يبدو ذلك منه»^(٢).

٣ - عن علي عليه السلام: «احترسوا من الناس بسوء الظن»^(٣).

٤ - عن علي عليه السلام: «عليك بسوء الظن، فإن أصاب فحزم وإلا فالسلامة»^(٤).

٥ - عن الصادق عليه السلام: «الحزم سوء الظن»^(٥).

وقد جمع المحقق النراقي قدس سره بين ما سبق الاستدلال به على وجوب حسن الظن بالمؤمن أو حرمة سوء الظن به وبين الرواية المروية عن أبي الحسن الثالث عليه السلام الآنفه الذكر بحمل الأدلة السابقة على كونها ناظرة إلى الصدر الأول الإسلامي حيث كان العدل فيه أغلب من الجور^(٦).

وجمع العلامة الطباطبائي قدس سره بين رواية: «ضع أمر أخيك على أحسنه...» ورواية: «إذا استولى الصلاح...» بأن الثانية ناظرة إلى نفس الظن والأولى إلى ترتيب الأثر عليه عملاً^(٧).

ولعلّ الأصحّ أن يُقال: إن أقرب هذه الروايات إلى الاعتماد عليها

(١) نهج البلاغة ص ٦٥١ ح ١١٥.

(٢) مستدرک الوسائل ج ٩ ص ١٤٥ ح ٩ ولاحظ الكافي ج ٥ ص ٢٩٨ ح ٢.

(٣) شرح نهج البلاغة ج ١٢ ص ٧٢ ورواه في الجامع الصغير ج ١ ص ٤٠ عن النبي صلى الله عليه وآله.

(٤) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٣٠٥.

(٥) نزهة الناظر ص ١١١ ورواه عن النبي صلى الله عليه وآله في كنز العمال ج ٣ ص ٤٠٣.

(٦) عوائد الأيام ص ٢٣١.

(٧) الميزان ج ١٨ ص ٣٣٣.

هي الرواية الأولى بالنظر إلى ورودها في نهج البلاغة، والمستفاد منها.

(أولاً): إنه لا يحرم سوء الظن بمن ظهرت منه حوبة (خزية) وإن كان في زمان استولى فيه الصلاح على الناس.

ولا يبعد - بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع - أن يكون المقصود جواز سوء الظن بتكرّر صدورها منه أو صدور ما يماثلها أو ما هي دونها في القبح لا صدور ما يزيد عليها قبحاً وشناعة، فمن سُمع منه الافتراء مرّة يجوز أن يُساء به الظنّ في تكرّره منه مرّة أخرى أو صدور الغيبة والكذب منه، لا صدور الزنا واللواط ونحوهما من كبائر الفواحش.

(ثانياً): إنه لا يحرم سوء الظن بالناس في زمان لم يستول الصلاح فيه عليهم بل شاع فيه الفساد بينهم.

ولا يبعد أيضاً - بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع - أن يكون المقصود جواز سوء الظن فيما يُشاع بينهم من الفساد وما يماثله أو ما هو دونه في القبح والشناعة لا مطلقاً، مثلاً إذا شاع بين الناس الكذب والغيبة والاستماع إلى الغناء وحلق اللحي تجملاً من دون الاستناد إلى مسوّغ شرعي يجوز أن يُساء الظن بهم في هذه وأمثالها وما دونها من المحرّمات لا ما يفوقها كالزنا.

(ثالثاً): إنه لا ينبغي حسن الظن بالناس في زمان استولى فيه الفساد على أهله.

ولا يبعد أيضاً - بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع - أن يكون المقصود حسن الظن فيما شاع بين الناس من الفساد وما هو دونها في القبح لا مطلقاً.

ونتيجة ما تقدّم هو تقييد ما دلّ على حرمة سوء الظن بالمؤمن بغير ما ذكر في الفقرتين أولاً وثانياً، وتقييد ما دلّ على الحثّ على حسن الظن بالمؤمن بغير ما ذكر في الفقرة ثالثاً.

ومن ذلك يظهر النظر فيما أفاده المحقق النراقي قدس سره حيث أطلق جواز سوء الظن بالناس بل وعدم جواز حسن الظن بهم في الأزمنة التي يغلب فيها الجور على العدل.

كما يتضح أيضاً أن ما أفاده العلامة الطباطبائي قدس سره في وجه الجمع بين نصوص المقام غير تامّ فإنه جمع تبرّعي لا شاهد عليه، مضافاً إلى عدم انسجامه مع ما اختاره من عدم حرمة سوء الظن في حد ذاته بل كون المحرّم هو ترتيب الآثار عليه فلاحظ.

(فائدة): يظهر من بعض الأخبار أنه كما لا يجوز سوء الظن بالمؤمن - على ما تقدّم - لا يجوز أو لا ينبغي أن يعرض الإنسان نفسه للتهمة وسوء الظن:

ففي الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهمة»^(١).

وعن عليّ عليه السلام أنه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقوم مكان ريبة»^(٢).

وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «من وضع نفسه مواضع التهمة فلا يلومنّ من أساء به الظن»^(٣).

وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «اتقوا مواقف الريب، ولا يقفن أحدكم مع أمّه في الطريق فإنه ليس كلّ أحدٍ يعرفها»^(٤).

(١) مستدرک الوسائل ج ٨ ص ٣٤٠.

(٢) الوسائل ج ١١ ص ٥٠٤ ح ٩.

(٣) نهج البلاغة ص ٦٦٤ ح ١٥٩.

(٤) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٣ ح ٥.

٢ - حكم ترتيب الآثار الخارجية فيما يُحتمل وقوع الفعل على وجه غير مشروع:

وهذه الآثار على ثلاثة أقسام:

أ - الآثار الثابتة على الفاعل من حيث صدور الفعل منه مع اعتقاد عدم مشروعيتها أو مع احتمال ذلك من دون مؤمن له منه، أي آثار القبح الفاعلي.

وهذه الآثار تتعلّق في الغالب بمقام العشرة معه كعدم الاعتماد عليه وترك ائتمانه ومصاحبته ومجالسته ومشاركته كسائر المتجرّين والعاصين.

والظاهر عدم جواز ترتيب هذه الآثار فيما إذا كان الفاعل ممتن لا يجوز سوء الظن به، أما بناءً على أن المحرّم في سوء الظن هو ترتيب الآثار فواضح، وأما بناءً على حرمة في حدّ ذاته أو حرمة عقد القلب عليه فيمكن أن يقال إنّه يُستفاد عدم جوازه من دليلها بالفحوى.

وإذا كان الفاعل ممن يجوز إساءة الظنّ به في ارتكاب ذلك الفعل حراماً فالظاهر أنه يجوز ترتيب تلك الآثار في حقّه احترازاً واحتياطاً، ولا دليل على المنع من ذلك.

ب - الآثار الثابتة للفعل بوصف كونه حراماً وإن لم تنتج حرمة على الفاعل، أي آثار القبح الفعلي.

وهذه الآثار إنما يجوز ترتيبها مع إحراز حرمة الفعل كذلك إما وجداناً أو تعبداً:

فمن علم أن شخصاً بصدد قتل إنسان محقون الدم يلزمه منعه من ذلك وإن احتمل أنه يعتقد كونه مهدور الدم، لأن قتل النفس المحترمة من المحرمات التي قد تأكّد أن الشارع المقدّس لا يرضى بوقوعها مطلقاً، ويُلزم المكلفين بالمنع منها حتى فيما إذا كان المباشر لها معذوراً.

ومثل ذلك ما إذا علم أن من يُغتَاب في المجلس من المؤمنين غير

متجاهر بالمعصية فإنه لا يجوز الاستماع إلى اغتيابه - بناءً على حرمة الاستماع إلى الغيبة بعنوانه - وإن احتمل أن المستغيب يتخيل كونه متجاهراً بالمعصية فيستحلّ اغتيابه لذلك .

هذا فيما إذا أحرز تحريم الفعل وجداناً، ومثله ما إذا أحرز تحريمه بأصلٍ شرعي، كما إذا كان المستهدف للقتل في المثال الأول ممّن يشكّ في كونه محقون الدم فإن مقتضى أصالة الاحترام في الدماء كونه محقون الدم فيجب منع من يحاول هدر دمه .

وكذلك إذا كان المغتاب في المثال الثاني مشكوك التجاهر بالفسق فإن مقتضى أصالة العدم احترام عرضه وعدم تحقّق المسوّغ لاغتيابه، فلا يجوز الاستماع إلى من يغتابه على ما مرّ .

وإذا لم يُحرز كون الفعل حراماً، كما إذا لوحظ شخصٌ وهو بصدد قتل كائنٍ حيٍّ ولم يُحرز أنه إنسان أو حيوان، أو كان يغتاب شخصاً ولم يُعلم أنه مسلم أو كافر فلا إشكال في عدم ترتيب آثار الحرام لعدم إحراز وقوعه خارجاً كما لا تترتب آثار الحلال ما لم تكن إمارّة تقتضي ذلك، كما إذا استضاف أحداً وقدم له طعاماً يعود لغيره وشكّ الضيف في كونه مأذوناً في تقديمه له، فإنه يجوز له أن يأكل منه استناداً إلى كون يد المضيف إمارّة على كونه مالكاً للتصرّف في الطعام وإن لم يكن ملكاً له .

ج - الآثار الثابتة في حال كون الفعل حراماً مع تنجّز حرمة على الفاعل، أي آثار القبح الفعلي مجتمعاً مع القبح الفاعلي .

ومن هذه الآثار الحكم على الفاعل بالفسق، ووجوب نهيّه عن المنكر مع توقّف شروطه، واستحقاقه للتعزير في مثل السبّ ونحوه بل قيل بذلك في مطلق المحرمات، بالإضافة إلى الآثار الخاصة ببعض الموارد .

ولا إشكال في عدم ترتيب شيءٍ من هذه الآثار مع الشكّ في حرمة الفعل أو الشكّ في تنجّز الحرمة على الفاعل، بل لو شكّ في فسقه - مثلاً - بعد أن كان عادلاً فمقتضى الاستصحاب بقاء عدالته .

ولكن كما لا يُحكم بترتيب آثار الفعل الحرام المتنجز حرمة في المورد كذلك لا يُحكم بترتيب آثار الفعل المشروع بعنوانه الأولي أو بعنوان ثانوي ينطبق على الفاعل.

مثلاً: إذا أسمع غيره كلاماً وشكّ في كونه سبّاً أو سلاماً لا يلحقه حكم السلام فلا يجب رده.

وكذلك إذا رأى الولد الأكبر والده مُفطراً في شهر رمضان وشكّ في كون إفطاره لعذرٍ أو بدونه لا يلحقه حكم الإفطار لعذر، فلو مات ولم يقضه لا يجب على الولد قضاؤه بناءً على وجوب قضاء الولد الأكبر فوائت أبيه مما كان عن عذرٍ دون غيره.

وهكذا الحال في سائر الموارد فلا يُرتّب فيها آثار الفعل بوصف كونه مشروعاً إلا إذا أحرز عنوانه بإمارة أو نحوها، كما إذا سلّم على شخصٍ وشكّ في كون سلامه بقصد التحية أو للاستهزاء، فإنه يُحمل على الأول بمقتضى ظهور الكلام في كون معناه مقصوداً للمتكلّم فيجب على المسلّم عليه الردّ.

ونحو ذلك ما إذا قام شخص لقادم دخل المجلس وشكّ في أن قيامه كان بقصد الاحترام أو لغرضٍ سيّءٍ آخر فإنه يُحمل على الأول، إذ أن القيام للقادم أسلوب متعارف لإبراز الاحترام له بحيث يكون ظاهراً فيه عُرفاً فيكون حجّة على ذلك فإن ظواهر الأفعال حجّة على حدّ حجّة ظواهر الألفاظ.

ومهما يكن فمن الواضح أن موارد وجود الإمارة المقتضية لوقوع الفعل فيها على الوجه الحسن خارجة عن حريم البحث.

كما أن من الواضح لزوم ترتيب الآثار الثابتة للفعل بعنوانه أي سواء وقع على وجه مشروع أو غير مشروع، ككون الإرضاع موجباً لنشر الحرمة وإن احتمل كونه واقعاً بغير رضا الزوج فيما يُعبر فيه رضاه، وكون شرب الماء الملاقي لبدن الكافر المحكوم بالنجاسة موجباً لتنجّس شفة الشارب

وإن كان معتقداً طهارته، ووجوب قضاء ما أفطر فيه الأب من شهر رمضان ولم يوفق لقضائه بناءً على وجوب القضاء على الولد الأكبر في جميع ما فاتته وإن كان عن غير عذر.

٣ - حكم السؤال والفحص عن حال الفاعل:

قد يقال إن التحقق من حال الفاعل فيما يُحتمل صدور الفعل منه مع اعتقاده بعدم مشروعيته أو مع احتمال ذلك احتمالاً لا مؤمن له منه يندرج في التجسس المنهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(١).

بل ربما يقال إن النهي عن التجسس في الآية الكريمة عقيب الأمر بالاجتناب عن كثيرٍ من الظن معللاً ذلك بأن بعض الظن إثم كأنه ناظر إلى البحث عن حال من أسيء الظن به، ولذلك ورد في الحديث النبوي: «إذا ظننت فلا تحقق»^(٢).

ويؤيد ذلك ما حكاه القرطبي في شأن نزول الآية الكريمة من أن رجلين من الصحابة أساء الظن بأسامة خازن النبي ﷺ عندما قال: (ما عندي شيء من الطعام) فانطلقا يتجسسان هل عنده شيء أو لا؟ فنزلت الآية المباركة^(٣).

أقول: التجسس لا يعني به مطلق الفحص والتحقيق بل ما كان مبنياً على ضربٍ من الخفاء واللفظ.

قال ابن فارس: (التجسس هو تعرّف الشيء بمسّ لطيف، والجاسوس فاعول من هذا لأنه يتخبر ما يريد به بخفاء ولطف)^(٤).

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

(٢) الجامع الصغير ج ١ ص ٥٣٣، ولكن في تحف العقول ص ٥٠ (إذا ظننت فلا تقض).

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج ١٦ ص ٣٣١.

(٤) مقاييس اللغة ج ١ ص ٤١٤.

وقال الزمخشري: (التجسس هو تعرّف الشيء بتلطف ونيقة)^(١).

وعلى ذلك فلا يصدق التجسس على مثل سؤال الشخص نفسه عن الوجه الصحيح لفعله المشتبه، كما إذا شوهد مفطراً في نهار شهر رمضان فسئل عن سبب إفطاره وعذره فيه، أو لوحظ حليق اللحية فسئل عمّا يعتمد عليه في جواز حلقها أو العذر المسوّغ له ذلك، فإن هذا ونحوه لا يُعدّ من التجسس في شيء.

وبالجملة: السؤال والفحص عمّا اشتبه أمره من أفعال الآخرين يمكن أن يتمّ بنحوٍ لا يندرج في التجسس المنهي عنه، فيجوز عندئذٍ ما لم ينطبق عليه بعض العناوين المحرّمة الأخرى كإيذاء المؤمن وإهانته مما تضافرت النصوص على حرّمته.

ففي صحيح هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قال الله عزّ وجل: ليأذن بحرب مني من آذى عبدي المؤمن»^(٢).

وفي رواية المعلّى بن خنيس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله تبارك وتعالى يقول: من أهان لي وليّاً فقد أُرصد لمحاربتي»^(٣).

والحاصل أنه لا مانع من السؤال والتحقيق فيما يشتبه وجهه من تصرفات الغير إلّا ما كان بنحوٍ ينطبق عليه عنوان محرّم كالتجسس وإهانة المؤمن وما يشبه ذلك.

بل يمكن الالتزام بوجود ذلك في الجملة، كما إذا علم وليّ الأمر بتجاهر شخص بارتكاب ما هو محرّم بعنوانه الأولي، وإنما يجوز لبعض العناوين الثانوية الطارئة كالإفطار في شهر رمضان الذي رُخص فيه للمريض والمسافر ونحوهما، فإنه لا يبعد الالتزام فيه بلزوم التحقيق عن حاله وعدم تركه وشأنه حملاً لفعله على الصّحة.

(١) الفائق ج ١ ص ١٨٦.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٥٨٧ ح ١.

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٥٨٨ ح ٢.

ولعلّ ذلك هو الوجه في الخبر المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه أتى وهو جالس في المسجد بالكوفة بقوم وجدوا وهم يأكلون بالنهار في شهر رمضان فقال لهم أمير المؤمنين عليه السلام: «أكلتم وأنتم مفطرون؟» قالوا: نعم، قال: «يهود أنتم؟» قالوا: لا، قال: «فنصارى؟» قالوا: لا، قال: «فعلى أيّ شيءٍ من هذه الأديان المخالفين للإسلام؟» قالوا: بل مسلمون، قال: «فعلى سفرٍ أنتم؟» قالوا: لا، قال: فيكم علةٌ استوجبتم الإفطار لا نشعر بها فإنكم أبصر بأنفسكم، لأن الله عزّ وجل يقول: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿٧﴾﴾ قالوا: بل أصبحنا ما بنا علةٌ... إلى آخر الخبر^(١).

ومهما يكن فالصحيح أنه لا مانع من السؤال عن وجه الفعل المشتبه الصادر من المؤمن ولا سيّما إذا كان لغرض رفع سوء الظن به.

ويمكن أن ينزل على ذلك ما ورد في خبر محمد بن الفضيل المتقدم، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه فأسأله عنه فينكر ذلك... إلى آخر الخبر^(٢).

وخبر عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني تزوّجت امرأة فسألت عنها فقيل فيها، فقال: «وأنت لِمَ سألت أيضاً، ليس عليكم التفتيش»^(٣).

فإن سكوت الإمام عليه السلام عن التعرّض لحرمة السؤال في مفروض الخبرين بل بيانه عليه السلام عدم وجوب السؤال في خبر عمر بن حنظلة يدلّ على عدم كونه حراماً في حدّ ذاته فتأمل.



هذا... وقد تبين مما تقدّم أنه إذا شوهد مؤمن حليق اللحية واحتمل

(١) الوسائل ج ٧ ص ١٧٩ ح ٣.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٦٠٩ ح ٤.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٢٧ ح ١.

استناده في جواز حلقها إلى تقليد صحيح شرعاً، أو احتمال كونه معذوراً في ذلك لبعض العناوين الثانوية كخوف الضرر والوقوع في الحرج الشديد الذي لا يُتحمّل عادة فهنا أمور:

١ - إنه لا يجوز سوء الظن به في ذلك، إلا إذا أحرز عدم تورّعه عن ارتكاب مثله من المحرمات وما بحكمها، أو كان ارتكابه من دون عذرٍ مستشرباً بين أبناء صنفه، وأما إذا كان السائد بينهم هو الحلق لعذرٍ - كالعسكريين والموظفين في الدوائر الرسمية في كثير من البلاد الإسلامية - فلا يجوز أن يُساء الظنّ به وإن كان المتعارف في سائر الأصناف الحلق بغير عذر.

٢ - إنه متى لم يجز سوء الظن به في حلق لحيته فلا يجوز ترتيب ما يتعلّق بذلك من آثار القبح الفاعلي مما مرّ الإيعاز إليه.

ولا يجوز - على كلّ تقدير - ترتيب الآثار الثابتة في حال كون الفعل حراماً مع تنجّز الحرمة على الفاعل أي آثار القبح الفعلي مجتمعاً مع القبح الفاعلي.

ومن ذلك يظهر أنه لا يُحكم عليه بالفسق بل لو كان مسبوقاً بالعدالة يُستصحب بقاؤها فيجوز الاقتداء به في الصلاة وإشهاده في الطلاق ونحو ذلك.

ولا يجوز رده عن الحلق إعمالاً للنهي عن المنكر لفرض عدم إحراز صدوره منه على هذا الوجه.

٣ - إنه يجوز السؤال والفحص عمّا يُستند إليه في جواز الحلق، من دون أن ينطبق على ذلك عنوان التجسس أو يؤدي إلى محرّم آخر كإهانة المؤمن وإيذائه والله العالم.

الملحق الخامس

حول مخالفة الاحتياط اللزومي للمرجع المقلد من غير عذر

إذا كان من يرجع إليه المكلف في التقليد يحتاط احتياطاً لزومياً في بعض المسائل، فخالف المكلف هذا الاحتياط اختياراً فهل يخرج بذلك عن حدّ العدالة ويدخل في عنوان الفاسق أو لا؟

ومورد الكلام ما إذا كان مرخصاً من قبل مقلّده في الرجوع إلى الغير في موارد احتياطاته اللزومية، وأما إذا كان مُلزماً من قبله برعاية الاحتياط فيها فمن الظاهر أن تخلفه عنها يوجب الفسق ولا يُعدّ معه عادلاً.

وقد وجدت في الفقهاء العظام بعض من ألزم مقلّديه بالعمل باحتياطاته اللزومية، ومنهم فقيه عصره الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره في الطبعة الأولى من رسالته الشريفة (بلغة الراغبين)^(١).

ولعلّ الوجه فيه التزامه أعلى الله مقامه بعدم التعبير بالاحتياط في تلك الرسالة إلاّ مع القناعة بفقدان الدليل على الحكم الترخيصي في المورد فتأمل.

ثم إن مورد الكلام يختص أيضاً بما إذا لم تقم عند المكلف حجة

(١) بلغة الراغبين ص ٤.

على الحكم الترخيصي من جهة العلم بفتوى فقيه آخر يكون قوله حجة في حقه وهو يرتخص في مخالفة الاحتياط، وإلا فلا إشكال في عدم إخلاله بالعدالة، كما لا إشكال في إخلاله بها مع قيام الحجة عنده على الحكم الإلزامي بالوصف المذكور.

إذا اتضح هذا فأقول:

قد ذكر السيد الأستاذ قدس سره في بعض أجوبة استفتاءاته أن ارتكاب ما يخالف الاحتياط الوجوبي من غير عذرٍ موجبٍ للفسق^(١).

وذكر سيدي الأستاذ الوالد - مدّ ظله - أنه لا يُحكم على مرتكبه بالفسق ولكن لا يحكم بعدالته أيضاً، فلا يجوز ترتيب آثارها كالاقتداء به في الصلاة وإشهاده في الطلاق ونحو ذلك.

ولتوضيح الحال لا بدّ من البحث في موردين: تارة على مسلك من يرى حرمة التجري وأخرى على مسلك من لا يرى حرمة.

أما على المسلك الأول - وهو الذي تبناه السيد الأستاذ قدس سره^(٢) - فيمكن تقريب الحكم بفسق من يخالف الاحتياط اللزومي من غير عذرٍ بأن احتمال ثبوت التكليف الإلزامي في مورده إنما هو من قبيل الاحتمال قبل الفحص في الشبهات البدوية، فيكون مُنجزاً على المكلف وتعدّ مخالفته من غير مؤمن نوعاً من التجري على المولى، وحيث أن التجري حرام لكونه ظلماً للمولى وهتكاً له وخروجاً عن زيّ العبودية، فلا محيص من الالتزام بأن المخالف للاحتياط الوجوبي من غير عذرٍ يُعدّ مرتكباً للحرام العقلي ويستحقّ العقوبة عليه، فهو فاسق بغضّ النظر عن كون الفعل حراماً شرعاً في واقع الأمر أو لا؟.

ولكن ربّما يُناقش في هذا التقريب بوجهين:

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ١١.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧.

(الوجه الأول): إن احتمال التكليف في مفروض البحث ليس من قبيل الاحتمال قبل الفحص، بل من قبيل الاحتمال بعده، وذلك لأحد أمرين:

أ - إن إحجام الفقيه عن الفتوى بالحكم الإلزامي يعني أنه لما قام بالفحص عما يُحتمل كونه دليلاً عليه لم يعثر على شيء مقنع له، ولكنه لما لم يشأ الفتوى بالحكم الترخيصي وفقاً للأصل العملي تورعاً أو لثلاً يخالف المشهور أو لنحو ذلك اكتفى ببيان طريقة الاحتياط.

وعلى ذلك فلا يوجد ما يمنع من رجوع المكلف إلى أصالة البراءة ونحوها، فإن ما لا يجوز له هو الاستقلال في إجراء الأصل الحكمي من دون الرجوع إلى الفقيه في تمييز مجراه والاعتماد عليه في خلوة المسألة عن الدليل على الحكم الإلزامي، وإلا فلا مانع من إجرائه له.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحاً والوجه في ذلك:

إن الاحتياطات الوجوبية في الكتب الفتوائية على قسمين:

١ - الاحتياطات الصورية، والمقصود بها الاحتياطات التي ليست ناشئة من تردد الفقيه في المسألة، حيث أنه قد اختار فيها رأياً قد اقتنع به فيما بينه وبين الله تعالى، إلا أنه يمتنع عن إبدائه إما تحرجاً عن تحمّل مسؤولية عمل العاملين به فإن المفتي يتحمّل هذه المسؤولية العظيمة، أو لكونه خلاف المشهور ولا يريد لنفسه مخالفتهم مهما أمكن، أو لكونه حكماً شاقاً وسائر الفقهاء يفتون بخلافه، فلا يريد إيقاع المكلفين في المشقة بهذه الفتوى، أو لنحو ذلك من الأعذار.

وحيث أن الإفتاء ليس واجباً عينياً بل ليس واجباً أصلاً في آحاد المسائل وإن قيل إن أصل الاجتهاد واجب كفاي، فلا حرج على الفقيه في عدم إبداء نظره.

ولكن إذا اتفق أن اطلع المكلف على رأيه فلا بدّ من العمل به، إذ الحجّة على المكلف في باب الفتاوى هو نظر المجتهد ورأيه لا إخباره، وليس ذلك مثل الحكم في باب القضاء ونحوه الذي هو من قبيل الإنشاء

فما لم يُنشأ لا يترتب أثره وإن عُلم أن نظر القاضي هو ذلك .

٢ - الاحتياطات الواقعية الناشئة من تردد الفقيه في المسألة ولها

موارد:

(منها): ما إذا راجع الفقيه جملة من مدارك المسألة ووجد أنها لا تفي بإثبات الحكم بالحرمة مثلاً ولم يستكمل الفحص في الباقي لضيق الوقت فاحتاط فيها .

و (منها): ما إذا راجع جميع مدارك المسألة ولم تطمئن نفسه إلى أيٍّ من الوجوه المحتملة، بمعنى أنه تارة يترجح لديه بعض الوجوه عند ملاحظة شواهد وقرائنه وأخرى يضعف لديه هذا الوجه عندما يُلاحظ ما لا يناسبه من الملابس الأخرى فيترجح عنده الرجوع إلى الأصل، وهكذا يتأرجح بين الحالتين فيتعدّر عليه اتخاذ رأي في المسألة فيضطر إلى الاحتياط فيها .

و (منها): ما إذا راجع جميع مصادر المسألة وتوصل إلى ما تقتضيه الصناعة بالنظر إليها ولكنه من حيث زيادة شكّه على المقدار المتعارف لم يطمئن بالنتيجة فاكتفى بالاحتياط فيها .

وفي هذه الموارد وأمثالها يتعين على المكلف العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى فقيه آخر مع مراعاة الأعم فالأعلم في صورة العلم باختلاف ولو إجمالاً .

فظهر مما ذكر أن موارد احتياط الفقيه في المسائل الشرعية مع استكمال الفحص فيها عن كافة الأدلة والتوصل إلى القناعة بعدم توقّر الدليل الاجتهادي على الحكم الإلزامي إنما تشكل جزءاً من موارد الاحتياطات اللزومية المتداولة في الرسائل العملية .

فلا سبيل إلى إطلاق القول بأن للمكلف الرجوع في الاحتياطات الوجوبية إلى ما هو مجرّي لها من الأصل الترخيصي، بدعوى أن احتمال التكليف الإلزامي فيها إنما هو من قبيل الاحتمال بعد الفحص، الذي قام به الفقيه من دون أن يعثر على ما يُثبت التكليف شرعاً .

نعم متى تأكد للمكلف أن الفقيه على قناعة تامة بعدم توفر الدليل على الحكم الإلزامي في المسألة وكان المورد مجرّياً للأصل الترخيصي فلا مانع من رجوعه إليه، ولكن أتى يتسنى للمكلف التأكد من ذلك؟

ب - إن ما هو حجة على المكلف غير القادر على استنباط الأحكام من أدلتها ليس إلا فتاوى الفقهاء المؤهلين للتقليد، فلو احتمل حرمة شيء كحلق اللحية لم يكن عليه التأكد من توصل مرجعه في التقليد إلى خلوة المسألة من الدليل على الحكم الإلزامي ليتسنى له الرجوع إلى الأصل الترخيصي الجاري في المورد، بل يكفي أن يفحص ولا يعثر على من يفتي بالحرمة - كما لا يوجد من يفتي بالحلية - فإنه يحق له عندئذ الرجوع إلى مقتضى الأصل أيًا كان السبب الواقعي وراء إحجام الفقهاء عن الفتوى في المسألة.

والوجه في ذلك أن علم المكلف بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة ينحلّ بما يجده من أحكام إلزامية في فتاوى مرجعه الأعلّم، ويكون احتمال التكليف الإلزامي في موارد احتياطه احتمالاً بدوياً، غاية الأمر أنه يجب عليه الفحص عن الحجّة على الحكم الإلزامي فيها قبل الرجوع إلى ما هو مقتضى الأصل الترخيصي، والحجّة بالنسبة إليه - بما هو غير متمكّن من الاستنباط - ليس إلا فتاوى الفقهاء فإذا لم يجد القائل بالحرمة في من يصلح للتقليد - وإن كان ذلك من جهة تردّد البعض في المسألة وإخفاء البعض الآخر رأيه فيها - جاز له الرجوع إلى الأصل المقتضي للبراءة مثلاً.

وهذا الكلام على الرغم من تماميته في حدّ ذاته قليل الجدوى، فإنه قلّما يوجد مورد للاحتياط الوجوبي للمرجع الأعلّم ولا يكون فيه فتوى لغيره من الفقهاء، فإذا لزم المكلف الفحص وقام بذلك لتوصل إلى حكم المسألة من خلال فتوى الفقيه الجامع للشرائط فلا يبقى محلّ لرجوعه إلى الأصل.

نعم قد يحتاط المرجع الأعلّم في المسألة ويختلف سائر الفقهاء فيها، فبعض يُفتي بالحرمة مثلاً والآخر بالجواز ولا يتيسر للمكلف استحصال الحجّة على كون بعضهم - ولو من غير تعيين - أعلّم من البعض الآخر، فمقتضى الصناعة في مثله بعد تساقط الفتاوى بالمعارضة أن يجوز للمكلف الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة وإن كان هو البراءة، وهذا ليس نادر الحدوث.

ولكن قد يُقال إنّ تساقط الحجج بالتعارض مع فقد الترجيح وإن كان هو مقتضى القاعدة فيها إلا أنه في خصوص باب الفتاوى قد ثبت عدم التساقط وكون المكلف مخيراً في العمل ببعضها، وعليه ففي موارد الاحتياط الوجوبي للمرجع الأعلّم يلزمه عدم التخلف عن رعاية الاحتياط إلا اعتماداً على فتوى من يقول بالجواز ولا يحق له الرجوع إلى مقتضى الأصل النافي للتكليف فتأمل.

(الوجه الثاني): إن احتمال التكليف الإلزامي في مورد الاحتياط الوجوبي وإن كان من قبيل الاحتمال قبل الفحص، فتكون مخالفته نحواً من التجري على المولى وهو ظلم وحرام، إلا أنه لا دليل من جهة العقل أو النقل على كونه موجباً للعقاب: أما من جهة العقل فلما ذكره بعض الأعلام قدس سره من أن العقل لا يرى كون ظلم المولى والتمرد عليه موجباً لاستحقاق العقاب الأخروي حتى في موارد العصيان فضلاً عن التجري، فإن حكم العقل بقبح الظلم إنما يستتبع حكمه باستحقاق العقاب في المورد الذي يترتب فيه على العقاب فائدة صحيحة بنظر العقل كالتأديب لئلا يتكرر الظلم، وهذا ما لا مجال له في عالم الآخرة لانتهاه دور التكليف فيه، فالالتزام باستحقاق العبد من الله تعالى العقوبة على عدم أداء حق المولوية التزام بصدور اللغو منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

هذا من جهة العقل، وأما من جهة النقل فلما حُقق في محله من علم الأصول من عدم تمامية ما استدلّ على حرمة التجري شرعاً فراجع.

ويلاحظ على هذا الكلام أولاً: بأن المؤثر في الحكم بفسق المتجرّي هو أصل كون التجري قبيحاً وحراماً عقلاً، لا استحقاق العقاب عليه، فإن ما يوجب الفسق ليس سوى ارتكاب الحرام العقلي أو الشرعي، وأما استحقاق العقاب عليه فلا أثر له في ذلك كما لعلّه واضح.

وثانياً: إنه لا معنى للتفكيك بين قبح الظلم واستحقاق العقاب عليه، فإذا كان العقل يحكم بقبح العصيان أو التجري من حيث كونه ظلماً فهو يحكم أيضاً باستحقاق العاصي ومن بحكمه للعقاب الأخروي ولكن بشرط أن يترتب عليه غرض صحيح، واحتمال وجود مثل هذا الغرض مما لا يُنكر - كأن يكون هو من مقتضيات المصلحة النوعية في دار الآخرة - وعليه فلا مؤمن للمكلف عن العقوبة المحتملة في مورد التجري إلا بالتجنّب عنه، فهو ملزم بذلك بحكم العقل دفعاً للضرر المحتمل.

فاتضح مما تقدّم أنه بناءً على حرمة التجري عقلاً لا محيص من الالتزام بأن مخالفة الاحتياط اللزومي من غير عذرٍ توجب الفسق^(١)، إلا إذا استند المكلف في ذلك إلى أصالة البراءة ونحوها من الأصول الترخيضية في موارد جريانها بعد التأكد من عدم الدليل على الحكم الالزامي كما عرفت.

هذا كله بناءً على حرمة التجري.

(١) ولكن ربما يُستشكل في أصل هذا المسلك بأن كون التجري بمخالفة التكليف المقطوع أو المحتمل تمرّداً على المولى وخروجاً عن زي العبودية مبني على حكم العقل بأن للمولى بالإضافة إلى حقه في تشريع الأحكام الإلزامية - أي جعل التكاليف مع الوعيد على المخالفة - حقاً أن يتحرّك العبد وفق ما يقطع به أو يحتمله من التكليف الإلزامي وإن لم يكن هناك تكليف في الواقع بحيث يعدّ مع عدم التحرك ظالماً للمولى وغير مؤدٍ لحق المولوية.

ولكن هذا لا دليل عليه من برهان أو وجدان، ولذلك كان الصحيح عدم حرمة التجري وكونه مماثلاً لقصد ارتكاب الحرام في مجرد الكشف عن سوء سريرة العبد فتدبر.

وأما على المسلك الآخر وهو عدم حرمة التجري فيختلف الحكم بحسب اختلاف وجهات النظر في مورد الاحتياط اللزومي الذي تمت مخالفته:

فمن حلق لحيته من غير عذرٍ على خلاف ما احتاط فيه مرجعه في التقليد يُعدّ فاسقاً من وجهة نظر من يرى - اجتهاداً أو تقليداً - حرمة حلق اللحية، لأنه يعتقد بأنه قد ارتكب حراماً من غير مؤمن فخرج بذلك عن جادة الشريعة المقدسة من دون معذر.

وهذا بخلاف من يرى - اجتهاداً أو تقليداً - جواز حلق اللحية، فإنه لا يعدّه فاسقاً^(١) لأن ما أتى به حلال في اعتقاده وإن كان متجربياً بارتكابه لفرض أنه يحتمل حرمة ولا دافع عنده لهذا الاحتمال.

وأما المتوقّف في حرمة حلق اللحية وجوازه كمن يشارك الحالق لحيته في التقليد فلا يحكم عليه بالفسق ولا بعدمه^(٢)، نعم لا يجري عليه أحكام العادل لفرض أنه لا يُعلم هل أنه ارتكب حراماً أو لا؟، فلا تُحرز استقامته في جادة الشريعة المقدسة وعدم التخلف عنها من غير عذرٍ كما هي حقيقة العدالة على الصحيح.

وبذلك يظهر أنه لو فرض استناد المخالف للاحتياط اللزومي إلى الأصل الترخيصي الجاري في المورد بعد استكمال الفحص عن الحجّة الشرعية على الحكم الإلزامي وعدم العثور عليها فهو لا يُعدّ فاسقاً ولا

(١) ولكن هل يضرّ ذلك بعدالته؟ يمكن أن يقال: نعم، نظراً إلى أن العدالة صفة حسن تقتضي المدح وليست هي مجرد الاستقامة العملية بمعنى عدم التخلف عن أداء الواجبات وترك المحرمات من دون عذر، بل عدم التخلف المستند إلى الالتزام الديني لا إلى عاملٍ آخر، فالمتجري لا يكون عادلاً وإن لم يرتكب حراماً فتأمل.

(٢) بل يحكم بعدم عدالته بناءً على اعتبار ما تقدّم في التعليق السابق في مفهوم العدالة.

يخل ذلك بعدالته حتى من وجهة نظر من يرى حرمة حلق اللحية، لفرض أنه لم يخرج عن جادة الشريعة المقدسة إلا بمؤمن شرعي أو عقلي فكيف يُحكم بفسقه؟

نعم إذا كان قد أخطأ في الاستناد إلى الأصل الترخيصي بأن أجراه في غير موردته فإن كان جاهلاً مقصراً لم يكن ذلك مؤمناً له فلا يُحكم بعدم فسقه من جهته، وإن كان قاصراً كان جهله عذراً له فلا يخلّ بعدالته أيضاً.

بقي الإيعاز إلى أمرٍ وهو أن السيد الطباطبائي صاحب العروة قدس سره قد ذكر في إحدى مسائل صلاة الجماعة أنه من عرف الإمام بالعدالة ثم رأى منه شيئاً وشك في أنه موجب للفسق أم لا يبني على عدالته^(١).

وعلق على كلامه سيدي الأستاذ الوالد - دام ظله - فاستثنى من ذلك صورةً واحدةً وهي ما إذا كانت الشبهة حكمية وأحرز عدم معذوريته على تقدير حرمة الفعل^(٢).

ويظهر الوجه فيما ذكره مما مرّ آنفاً فلاحظ.

(١) العروة الوثقى مع تعليقه السيد السيستاني ج ٢ ص ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه (التعليق).

الملحق السادس

حول حجّية مراسيل الصدوق

كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضوان الله عليه من أهم جوامع الحديث عند الإمامية، ولكنه يشتمل على عددٍ كبير من المراسيل قيل إنها تزيد على ثلث الأحاديث الموردة فيه^(١)، وقد ذهب جمع من الأصحاب إلى حجّيتها على قولين:

(الأول): حجّيتها مطلقاً، وهذا ما يظهر من غير واحد، منهم الشيخ البهائي حيث قال بعد إيراد بعضها: إنه من مراسيل الصدوق في كتاب (من لا يحضره الفقيه)، وقد ذكر رحمه الله أن ما أورده فيه فهو حاكم بصحّته ومعتقداً به حجّة فيما بينه وبين الله تعالى فينبغي أن لا تقصر مراسيله عن مراسيل ابن أبي عمير وأن تُعامل معاملتها ولا تُطرح بمجرد الإرسال^(٢).

(الثاني): حجّية ما كان مسنداً منها إلى المعصوم بصيغة جزمية دون غيره، وهذا ما ذهب إليه السيد المحقق الداماد قدس سره حيث علّق على كلام من استدل على حجّية المرسل مطلقاً بأنه لو لم يكن الوسيط الساقط عدلاً عند المرسل لما ساغ له إسناد الحديث إلى المعصوم... علّق بقوله: (إنما يتم ذلك إذا كان الإرسال بالإسقاط رأساً والإسناد جزماً كما لو قال

(١) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج ٥ ص ٥٠٠.

(٢) الحبل المتين ص ١٢ - ١١.

المرسل: (قال النبي ﷺ) أو: (قال المعصوم عليه السلام) ذلك، وذلك مثل قول الصدوق عروة الإسلام رضي الله عنه في الفقيه: قال عليه السلام الماء يطهر ولا يطهر، إذ مفاده الجزم أو الظن بصدور الحديث عن المعصوم فيجب أن تكون الوسائط عدولاً في ظنه وإلا كان الحكم الجازم بالإسناد هادماً لجلالته وعدالته^(١).

وقد ارتضى هذا التفصيل المحقق النائيني والسيد الأستاذ في بعض دوراته الأصولية وغيرهما^(٢) قدس الله أسرارهم.

ولكن ما ذكر في تقريب كلا القولين ضعيف:

أما الأول فلأنه ليس مبني حكم الصدوق قدس سره بصحة أحاديث كتابه هو وثيقة الوسائط بينه وبين المعصوم عليه السلام في كل واحد منها - كما سيأتي توضيحه - بل مبناه ما حصل له من الاطمئنان بصحتها بمقتضى الشواهد والقرائن على اختلاف أنحاءها، فلا يصح قياس مراسيله بمراسيل ابن أبي عمير التي مبني حججتها - كما صرح به الشيخ الطوسي قدس سره - هو كونه ممن عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

وأما الثاني فلأن جزم الصدوق أو اطمئنانه بصدور الرواية من المعصوم عليه السلام يجوز أن يكون مستنداً إلى أمر اجتهادي - كما أشير إليه آنفاً - فلا يقوم حجة على غيره.

هذا . . . ويمكن تقريب القول الثاني المذكور مبنياً على أمرين:

(أحدهما): إن إخبار الشيخ الصدوق بأن النبي ﷺ قال كذا وإن لم يُحتمل أن يكون إخباراً حسياً، للفاصل الزمني بينه وبين النبي ﷺ، ولكن يُحتمل أن يكون متبهماً إلى الحس بأحد وجهين:

(أ) إنه بلغه على سبيل التواتر في جميع طبقات الرواة، وهذا محتمل جداً في بعض الأخبار كقوله عليه السلام: «حقوا الشوارب واعفوا اللحى» بالنظر

(١) الرواشح السماوية ص ١٧٤.

(٢) مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج ٥ ص ٤٩٩، كتاب الصلاة ج ٢ ص ٢٦٢، دراسات في الأصول العملية ج ٣ ص ٣٢٢، كتاب البيع ج ٢ ص ٤٦٨.

إلى وروده من طرق كثير من رجال العامة.

(ب) إنّه وصله عن طريق ثقة عن ثقة، والخبر المنقول بطريق الثقات في جميع الطبقات وإن كان حدسياً في الحقيقة، لأن كبرى حجّية خبر الثقة كبرى اجتهادية نظرية، ولكن حيث أنها مما ثبتت ببناء العقلاء يكون الخبر المبني عليها مُلحقاً بالخبر الحسي، وأما صُغرى كون الراوي الفلاني ثقة فهي وإن كانت اجتهادية بالنسبة إلى قسم من الرواة إلاّ أنها غير اجتهادية بالنسبة إلى قسم آخر للاتفاق على وثافتهم، ويحتمل أن يكون الثقة الراوي للخبر من هذا القسم الثاني.

ولهذا الوجه الثاني اعتمد السيد الأستاذ قدس سره على توثيقات الرجالين فلاحظ^(١).

(ثانيهما): إن بناء العقلاء قائم على أن الإخبار في الأمور الحسية إذا شكّ في كونه مستنداً إلى الحسّ أو الحدس يُعامل معه على كونه مستنداً إلى الحسّ، مثلاً: إذا أخبر أحد عن مجيء زيد أو أنه قال كذا، واحتمل اعتماده في ذلك على غير حاسة البصر في المجيء وحاسة السمع في القول بأن اعتمد على بعض القرائن والمناسبات يُبنى على كون خبره عن المجيء والقول حسياً، وكذلك إذا أخبر أن النبت الكذائي ذكي الرائحة والطعام الكذائي طيب الطعم والنسيج الكذائي خشن الملمس يُبنى على كون إخباراته حسية لا حدسية.

ويضمّ هذا الأمر إلى الأمر الأول ينتج صحّة الاعتماد على مراسيل الصدوق قدس سره وغيره من الأكابر إذا كانت بصيغة جزمية لا بصيغة (روي) ونحوها.

ولكن يمكن مناقشة التقريب المذكور من عدّة وجوه:

١ - إن تفريق الصدوق رحمه الله في مراسيله باستخدام الصيغة

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١ ص ٣٦.

الجزمية للانتساب في بعض منها دون بعض لا يبتني على أساس أن القسم الأول قد وصل إليه بطريق التواتر أو مروياً عن الثقات بالاتفاق دون القسم الثاني، بل التفريق المذكور مبني على ضرب من التفتن في التعبير، والوجه في ذلك:

أولاً: النقض بمسانيده قدس سره فإنه يفرّق فيها أيضاً بمثل ذلك، فيقول تارة: (روى العلاء عن محمد بن مسلم)^(١) ويقول تارة أخرى: (روي عن العلاء عن محمد بن مسلم)^(٢) مع أن السند إلى العلاء واحد في المشيخة^(٣)، وهكذا بالنسبة إلى الكثير من الرواة الآخرين كما يُعلم بالتتابع.

وثانياً: إنه توجد في الفقيه مئات المراسيل المروية بصيغة جزمية، ومن المؤكد أن جميعها لم تصل إلى الصدوق قدس سره بطريق التواتر أو بطريق الثقات بالاتفاق، ويتضح ذلك بمقارنة ما ورد منها في المصادر الأخرى كالكافي والتهذيبين، فإنه يُلاحظ ورود جملة منها في الكافي - مثلاً - بمثل ما وردت فيه الأحاديث الأخرى من حيث صحّة السند أحياناً وضعفه أو إرساله أو نحو ذلك من العلل في أحيان أخرى، ولا يُحتمل أن تلك المراسيل قد تيسر للصدوق الاطلاع على طرق لها متواترة أو مشتملة على الثقات بالاتفاق ولم يتيسر ذلك للكليني وهو الأقدم منه والأوسع اطلاعاً وتبعاً.

والحاصل: إنه لا ينبغي الشكّ في أن التعابير المستخدمة في الفقيه من قوله: (روى أو روي أو في رواية ونحو ذلك) ليس الاختلاف بينها إلا من جهة التفتن في التعبير لا من جهة عناية الصدوق قدس سره في كون المروي بلفظ: (روى أو سأل أو قال) ونحوها مروياً بالتواتر أو بطريق الثقات بالاتفاق في جميع الطبقات.

٢ - إن ما ذكر في الأمر الأول من أن الخبر المروي بطريق الثقات

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٢٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ١٠٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٤ المشيخة ص ٥٧.

بالاتفاق ملحق بالخبر الحسّي غير تام، إلّا بناءً على حجّية خبر الثقة ببناء العقلاء، وأما على القول بحجّية الخبر الموثوق به خاصة - كما هو الصحيح وعليه معظم القدماء ومنهم الصدوق رحمه الله^(١) - أو على القول

(١) ربما يُقال إنّ الصدوق قدس سره يعتبر وثيقة الراوي في الاعتماد على الرواية ويستشهد لذلك بأمر عمدتها:

(أ) قوله كما ورد في فهرست الشيخ: (وقد رويت عنه كلّ ما في كتاب المنتخب مما أعرف طريقه من الرجال الثقات^{(*)١}) بدعوى أنه يدلّ على تجنّبه رواية أحاديث الأشخاص الضعفاء فضلاً عن العمل بها.

أقول: ذكر الصدوق نفسه في عيون أخبار الرضا^{عليه السلام} في ذيل بعض الروايات ما لفظه: (كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي^{(*)٢}). ويظهر من هذه العبارة أن الصدوق (قدس سره) كما يروي أحاديث الأشخاص الثقات كذلك يروي أحاديث الضعفاء إذا عُرضت على شيخه ابن الوليد فلم ينكرها ورواها له.

ويتّضح مما ذكره في مواضع من فهرسته^{(*)٣} أنه كان يروي أحاديث الضعفاء إذا خلت عن التخليط والغلو ولم تكن مما انفردوا بها، فقد روى كتب محمد بن علي الصيرفي أبي سميئة باستثناء ما كان فيها من تخليط أو غلو أو تدليس أو انفرد به ولا يُعرف من غير طريقه^{(*)٤} كما روى كتب محمد بن سنان إلّا ما كان فيها من تخليط وغلو^{(*)٥} وأيضاً ذكر بشأن محمد بن عيسى بن عبيد أنه لا يروي ما يختصّ بروايته^{(*)٦} واستثنى من روايات محمد بن أحمد بن يحيى ما كان فيها

(*)١: فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٢١٦.

(*)٢: عيون أخبار الرضا^{عليه السلام} ج ٢ ص ٢٠ - ٢١.

(*)٣: وهو لم يصل إلى المتأخرين ولكنه من مصادر الشيخ في فهرسته.

(*)٤: فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٤١٢.

(*)٥: فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٤٠٦.

(*)٦: فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٤٠٢.

= من تخليط معيناً ذلك في روايات عدد من الضعفاء والروايات المرسلة^(١١). وفي ضوء ذلك يتبين أنه ليس مقصوده قدس سره بما ذكره بشأن كتاب المنتخبات لسعد بن عبد الله هو اقتصاره على رواية ما ورد فيها من أحاديث الثقات، فإن هذا خلاف منهجه في سائر الكتب والروايات، بل إنه لما روى جميع كتب سعد عن طريق ابن الوليد استثنى منها كتاب المنتخبات حيث لم يتيسر له قراءة جميعه على ابن الوليد، فروى عنه ما قرأه عليه من الأجزاء ثم قال: (وقد رويت عنه كل ما فيه مما أعرف طريقه من الرجال الثقات) فيبدو أنه قصد بذلك أنه استجازه - من غير قراءة - في رواية سائر ما فيه من روايات الثقات، وإنما اقتصر على رواياتهم لاحتمال اشتغال غيرها على التخليط والغلو والتدليس أو انفراد صاحبها بها مما لم يكن في وسعه التعرف عليه في تلك المرحلة من دراسته فأثر عدم رواية ما يحتمل فيه ذلك.

(ب) قوله في الفقيه: (وأما خبر صلاة يوم غدیر خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فإن شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصححه ويقول إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)^(١٢)، فيدعى أن هذا القول ظاهر في اعتبار الوثاقة في قبول الرواية وإن لم يكن صريحاً في ذلك.

(أقول): إن عدم تصحيح ابن الوليد الرواية الخاصة بصلاة الغدير لم يكن لمجرد عدم وثاقة محمد بن موسى الهمداني، بل من جهة انفراده بها كما فهم من قوله: (ويقول إنه من طريق محمد بن موسى) ومبنى ابن الوليد - وقد تبعه فيه الصدوق - رد الرواية التي ينفرد بها غير الثقة، وأين هذا من اعتبار الوثاقة في قبول الخبر؟! (ج) إن النجاشي لما ذكر أن ابن الوليد استثنى من مرويات محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن جماعة معينين قال: (قال أبو العباس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه لأنه كان على ظاهر العدالة والوثاقة)^(١٣) ومحلّ الشاهد الجملة الأخيرة، حيث

(١١): فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٤١٠.

(١٢): من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٥٥.

(١٣): رجال النجاشي ص ٣٤٨.

بحجّية خبر الثقة تأسيساً في الشرع الحنيف بدلالة النصوص عليها كما قال به بعضٌ فلا يتمّ الإلحاق المذكور كما هو واضح.

٣ - إذا صحّ ما ادعي من بناء العقلاء على اعتبار الخبر حسياً إذا كان وارداً في الحسيات ما لم يثبت خلافه فإنما يصحّ ذلك فيما إذا احتمل كونه بلا واسطة، وأما الخبر مع الوساطة المحتمل انتهاؤه إلى الحسن بنقل ثقة عن ثقة فلا تصحّ دعوى بناء العقلاء فيه على ذلك.

والوجه فيه: إنه بناء على حجّية خبر الثقة ببناء العقلاء فالحجّة عندهم أمران: خبر الثقة والخبر الموثوق به، وبالأحرى الوثوق الحاصل بصحّة الخبر من خلال القرائن والمناسبات، وحيث أنه ليس بناء الناس في إخباراتهم عن الوقائع التي لا تكون محسوسة لهم الاعتماد على خصوص خبر الثقة بل في كثير من الأحيان يعتمدون على الخبر الموثوق به وإن لم يثبت وثاقه راويه فلا وجه لحمل الخبر على كونه عن طريق الثقات ليكون ملحقاً بالخبر الحسي.

هذا مضافاً إلى أن وثاقه الوسائط لا تكون في الغالب واضحة تماماً وموضعاً للاتفاق، فكم من رجلٍ ثقةٍ عند كثيرين قد طعن فيه جمعٌ قليل، ودعوى بناء العقلاء في الخبر المروي مرسلأً بطريق الرواة الثقات على كون جميع رواته من الثقات المعروفين بالوثاقه بحيث لا يكون مجال لأحدٍ للطعن فيهم حتى فيما شكّ في كونهم من هذا القبيل دعوى باطلة لا شاهد عليها في بناء العقلاء أصلاً.

٤ - إنه لو سلّم أن بناء العقلاء على معاملة مثل هذا الخبر معاملة

= يُدعى أنها تدلّ على أن السبب وراء ردّ رواية محمد بن عيسى بن عبيد هو عدم وثاقته، فيُفهم من ذلك أنه لا يعتد بالرواية التي لم تثبت وثاقه راويها.

(أقول): إن الذي استثناءه ابن الوليد وتبعه في ذلك الصدوق هو ما ينفرد به محمد ابن عيسى بن عبيد إما مطلقاً أو ما ينفرد به عن خصوص يونس بن عبد الرحمن، وهذا لا يعني اعتباره وثاقه الراوي في قبول روايته كما لعله واضح.

الخبر الحسي ولكنه لا يزيد في كلّ الأحوال على كونه خبراً مرسلأً، ويحتمل أن يكون في الوسائط رجل مطعون عليه من طريق آخر، فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال والاعتماد على الخبر، نظير ما لو قال: حدثني الثقة، ولم يسمه فإنه يواجه الإشكال نفسه.

وقد يجاب عن هذا الوجه من جهتين:

أحدهما: إن الشهادة المعاكسة لا تمنع بوجودها الواقعي عن حجّية الشهادة بالوثيقة بل بوصولها وهو مفروض العدم، فإن الموجب لسقوط إطلاق دليل الحجّية عن الشمول للمعارضين ينحصر في حكم العقل بامتناع جعل الحجّية لهما، ومن المعلوم أن الممتنع إنما هو جعل الحجّية لهما مع وصولهما إلى المكلف وأما مع وصول الشهادة بالوثيقة فقط دون الشهادة بنفيها فلا مانع من أن يشملها دليل حجّية شهادة العادل.

ثانيهما: إنه لو سلّم أن الشهادة المعاكسة بوجودها الواقعي تمنع من ثبوت الحجّية للشهادة بالوثيقة إلاّ أنه يمكن نفي وجود الشهادة المعاكسة بالأصل، نظراً إلى أن الموضوع للحجّية مركّب من أمرين: وجودي وهي الشهادة بالوثيقة وعدمي وهو عدم المعارض الملحوظ على نحو العدم المحمولي، فبأصالة عدم المعارض يلتزم الموضوع المركّب ويترتب حكمه. ولكن هذا الجواب غير تامّ:

أما ما ذكر في الجهة الأولى فلأن التنافي قائم بين شمول دليل حجّية شهادة العادل للشهادة المثبتة والنافية بغضّ النظر عن وصولهما إلى المكلف، لأن شمول دليل الحجّية للشهادة بوثيقة فلان يعبر - بلحاظ ما كان وسيطاً في روايته من الأحكام الإلزامية - عن اهتمام الشارع المقدس بملاكات أحكامه الإلزامية، وشموله للشهادة بعدم وثاقته يعبر عن عدم اهتمامه بها ولا يمكن الجمع بين الأمرين فتدبر.

وأما ما ذكر في الجهة الثانية فلأن الدليل على تقييد موضوع الحجّية بعدم المعارض إنما هو دليل لبيّ فلا يتعيّن أن يكون العنوان المأخوذ فيه

على النحو المذكور ليتسنى الرجوع إلى الأصل العدمي عند الشك في وجود المعارض، بل يجوز أن يكون على نحو آخر بأن تكون الحجّة هي الشهادة بالوثاقة غير المعارضة بغيرها على نحو العدم النعتي، وبناء عليه لا يمكن الرجوع إلى الأصل حتى على القول بجريانه في الأعدام الأزليّة لكونه مثبتاً في المقام.

نعم يمكن أن يقال إنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتدال وجود المعارض مما يكشف عن كون الموضوع لجعل الحجّة مأخوذاً على نحو يمكن إحرازه بأصالة عدم المعارض فتأمل.

ولكن القدر المتيقّن من بناء العقلاء على ذلك ما إذا لم تكن الشهادة بالوثاقة في معرض الابتلاء بالمعارض وإلاّ لم يؤخذ بها إلاّ بعد الفحص عن المعارض والتأكد من عدمه، وعلى ذلك لو أخفى الشاهد بالوثاقة هوية المشهود له بها بحيث تعذر الفحص عن وجود المعارض لشهادته لم يُعتمد عليها، ومن هنا لو أشار عدل إلى جمع وفيهم بعض المطعونين قائلاً: (إن شخصاً من هؤلاء وأشهد بوثاقته قال كذا) لم يؤخذ بشهادته بالوثاقة إلاّ أن يُعلم أن الموثق ليس ضمن من ورد الطعن فيهم من طريق آخر.

فالتيجة: إن الشهادة بوثاقة الراوي غير المعلوم بشخصه مما لا يمكن الاعتماد عليها مع احتمال كونه ممّن ورد الطعن عليه من طريق يُعتمد عليه.

هذا.. ولكن التحقيق أن هذا الوجه الرابع للإشكال وإن كان صحيحاً في حدّ نفسه إلاّ أنه غير تامّ في محلّ الكلام، لأنه بعد البناء على كبرى معاملة الخبر الوارد في الحسيّات معاملة الخبر الحسيّ وإن احتمل كونه حدسياً على سعة هذه الكبرى وإطلاقها لا وجه للمناقشة من جهة كون الخبر مرسلأ، والوجه في ذلك أن مقتضى الكبرى المذكورة أن الخبر الواصل مع الوسطة قد وصل إما بطريق التواتر أو بطريق الثقات بالاتفاق، ومتى بُني على ذلك فلا معنى للمناقشة في حجّة مثل هذا الخبر بالإرسال لاحتمال كون بعضهم مطعونين.

وبالجملة إنما يصح المناقشة بما ورد في الوجه الثالث من أنه ليس
بناء العقلاء على معاملة الخبير مع الواسطة معاملة الخبير الحسي مطلقاً،
وأما مع القبول بهذه الكبرى على سعتها فلا مجال للمناقشة في المورد
بالإرسال فلاحظ.

فظهر من جميع ما تقدم أن ما ذهب إليه جمع من حجّة مراسيل
الصدوق وأضرابه إذا كانت بصيغة جزمية في النسبة إلى المعصوم عليه السلام مما
لا يمكن الموافقة عليه والله العالم.

الملحق السابع

حول علي بن غرّاب

(علي بن غرّاب) مذكور بهذا العنوان في عدد كبير من مصادر الفريقين الحديثية والرجالية، وقد عدّه ابن النديم في مشايخ الشيعة الذين رروا الفقه عن الأئمة عليهم السلام (١).

وترجم له كثير من رجاليّ العامة فقدح فيه بعضهم، ووثقه الأكثر، فقد روى المروزي عن أحمد بن حنبل أنه قال: (كان حديثه حديث أهل الصدق) وحكى الدارمي عن يحيى بن معين أنه قال: (صدوق) ونقل ابن أبي خيثمة عن ابن معين أنه قال: (لم يكن به بأس ولكنه كان يتشيع) وقال مرة عنه: (ثقة) وقال أبو حاتم: (لا بأس به) وقال أبو زرعة: (هو عندي صدوق) وقال ابن قانع: (كوفي شيعي ثقة) وقال الدارقطني: (حافظ ثقة) وقال عثمان بن أبي شيبة: (ثقة) وقال ابن سعد: (كان صدوقاً وفيه ضعف صحب يعقوب بن داود - وزير المهدي - فتركه الناس) قال النسائي: (ليس به بأس وكان يدلّس) وقال ابن حجر: (صدوق وكان يدلّس ويتشيع) وقال أبو داود: (ضعيف ترك الناس حديثه) وقال الجوزجاني: (ساقط) وقال ابن حبان: (حدّث بالأشياء الموضوعة فبطل الاحتجاج به وكان غالباً في التشيع) وقال الخطيب البغدادي: (أظنه طعن عليه لأجل مذهبه فإنه كان يتشيع وأما في روايته فقد وصفوه بالصدق) وقال الحسين بن إدريس:

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٠٨.

سألت محمد بن عبد الله بن عمار عن علي بن غراب فقال: كان صاحب حديث بصيراً به، قلت: أليس هو ضعيفاً؟ قال: إنه كان يتشيع ولست أنا بتارك الرواية عن رجل صاحب حديث بعد أن لا يكون كذاباً للتشيع أو القدر، ولست براوي عن رجل لا يبصر الحديث ولا يعقله ولو كان أفضل من فتح يعني الموصلي، ويوجد نظير ما ذكر في كلمات عدد آخر من رجال الجرح والتعديل من العامة^(١).

وأما الإمامية فلم يذكروه فيما وصل إلينا من كتبهم بمدح أو قدح، فقد اكتفى البرقي والشيخ بعده في أصحاب الصادق عليه السلام^(٢)، وذكر الشيخ كتابه في الفهرست^(٣)، وأورد الصدوق سنده إلى مروياته في الفقيه^(٤).

وينبغي البحث عنه من جهات ثلاث:

١ - نسبه ونسبته:

نصّ الشيخ في كتابي الفهرست والرجال على أن اسم أبيه (عبد العزيز) و (غراب) لقب، ووصفه في كتاب الرجال بـ (الفزاري)^(٥).

ومثل ما ذكره يوجد في غير واحد من كتب الجمهور، وأضافوا إلى ذلك أنه كان منتسباً إلى فزارة بالولاء - حيث كان مولى الوليد بن صخر الفزاري - وأن أباه كان يكنى بـ (أبي الوليد)، وهو المعنيّ بعلي بن أبي الوليد المذكور في بعض الأسانيد كما نصّ على ذلك يحيى بن معين.

وقد وصف في بعض كلماتهم بـ (المحاربي) بدلاً عن (الفزاري)،

(١) لاحظ تهذيب التهذيب ج ٧ ص ٣٧١ - ٣٧٢، تقريب التهذيب ج ١ ص ٧٠١،

الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٣٩١، تهذيب الكمال ج ٢١ ص ٩٢.

(٢) رجال الطوسي ص ٢٤٢، كتاب الرجال للبرقي ص ٢٥.

(٣) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٢٨٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج ٤ المشيخة ص ١٢٨.

(٥) رجال الطوسي ص ٢٤٢، فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص ٢٨٠.

ولكن قال ابن عدي: (لا أراه يصح) وقال غيره: (هو وهم)^(١).

والظاهر أن ما ذكره الصدوق قدس سره في المشيخة من أن ابن غراب هو ابن أبي المغيرة الأزدي^(٢) وهم أيضاً، إذ لا شاهد له في شيء من كتب الأخبار والرجال.

وقد أغرب المحدث النوري رحمه الله^(٣) فزعم اتحاد علي بن أبي المغيرة الذي ذكره الصدوق مع علي بن أبي المغيرة الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابنه الحسن^(٤)، مع أن الأول أزدي، والثاني زيدي كما نص عليه النجاشي والشيخ، وأضاف الشيخ أن اسم أبي المغيرة الزيدي (حسان)^(٥)، فأَي وجه للحكم باتحادهما؟!!

ومهما يكن فلا ينبغي الشك في أن الخلاف بين ما ذكره الصدوق وما نص عليه الشيخ بشأن علي بن غراب ليس من جهة الاختلاف في تشخيص الرجل لوجود شخصين بهذا العنوان، بل من جهة الاختلاف في تشخيص والده والاختلاف في تعيين القبيلة التي ينتسب إليها، بل من خصوص الجهة الثانية، إذ إنما لا يصح أن يكون أزدياً وفزارياً في وقت واحد، وأما أن يكون اسم أبيه (عبد العزيز) وكنيته أبا المغيرة فلا منافاة بينهما، ولكن قد عرفت أن الصحيح ما ذكره الشيخ قدس سره فتدبر.

٢ - مذهبه:

تقدّم أن علي بن غراب عُدّ من مشايخ الشيعة في فهرست ابن

(١) لاحظ تهذيب الكمال ج ٢١ ص ٩٠ وتهذيب التهذيب ج ٧ ص ٣٢٥ و ج ١٠ ص ٨٩، تاريخ مدينة دمشق ج ٧ ص ٣٥٢ و ج ٥٧ ص ٣٥٦، الإصابة ج ١ ص ٢٤٦، الكامل ج ٥ ص ٢٠٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٤ (المشيخة) ص ١٢٨.

(٣) مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج ٤ ص ٤٩٥.

(٤) رجال النجاشي ص ٤٩.

(٥) رجال الطوسي ص ٢٤١.

النديم، وعبر عنه بالشيوعي أو بالغاللي في التشيع في كلمات جمع من العامة.

ولكن لا يمكن اعتماد ذلك دليلاً على كونه من الشيعة الإمامية، فإن ابن النديم كان وراقاً يستقي معظم معلوماته من الكتب التي تقع في يده ولذلك وقع في الكثير من الأخطاء ولا سيما فيما يخص الإمامية^(١)، بالإضافة إلى أنه لم يصرح بكونه إمامياً بل شيعياً، وقد ذكر في رديفه عمرو ابن خالد الذي عدّه الكشي من رجال العامة الذين لهم ميل ومحبة شديدة^(٢).

وأما التعبير عنه بالشيوعي أو بالغاللي في التشيع في كلمات بعض رجالي العامة فهو أيضاً لا يقتضي كونه من الإمامية، قال المحقق التستري: (إن قول العامة فلان شيوعي أو يتشيع أعم من الإمامية)، قال الذهبي في ابن البيع الحاكم النيشابوري: أما انحرافه عن خصوم علي فظاهر وأما أمر الشيخين فمعظمّ لهما بكل حال فهو شيوعي لا رافضي^(٣).

وأضاف قدس سره: (بل الشيوعي الغاللي أيضاً عندهم أعم، قال الذهبي في ميزانه في عنوان أبان بن تغلب إن الشيوعي الغاللي في زمان السلف وعرفهم من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب علياً وتعرض لسبهم، والغاللي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفر هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين أيضاً)^(٤).

ولعل مما يشير إلى كون علي بن غراب من رجال العامة هو كونه من قضاة العباسيين كما ورد في عدّة مصادر^(٥)، فإنهم لم يكونوا يعهدون بهذا

(١) لاحظ قاموس الرجال ج ١ ص ٥١.

(٢) اختيار معرفة الرجال ص ٣٩٠.

(٣) قاموس الرجال ج ١ ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) لاحظ تهذيب الكمال ج ٢١ ص ٩٠ وتاريخ مدينة دمشق ج ٧ ص ٣٥٢.

المنصب المهم إلى الإمامية^(١).

وأيضاً تعبيره عن الصادق عليه السلام في خبر إحقاء اللحية بـ (خير الجعافر)^(٢) وتعبيره الآخر المنقول في علل الشرائع والأمالي وهو أنه (إذا كان يحدث عن جعفر بن محمد كان يقول: حدثني الصادق عن الله جعفر ابن محمد)^(٣) فإن هذين التعبيرين لا يصدران عادة من الإمامي في مقام نقل الحديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فتدبر.

فالأقرب كون علي بن غراب من رجال العامة الذين كانوا يكتون الولاء لأهل البيت عليهم السلام لا من القائلين بإمامتهم.

(١) قد يذكر لذلك بعض الاستثناءات (منها): أن نوح بن دراج كان قاضياً للرشيد على الكوفة وربما على بغداد والبصرة أيضاً، وقد نصّ النجاشي على كونه إمامياً قانلاً: (كان صحيح الاعتقاد) وقال أيضاً: (كان من أصحابنا وكان يخفي أمره) وروى بإسناده عن محمد بن سكين أنه قال: (نوح بن دراج دعاني إلى هذا الأمر) (لاحظ رجال النجاشي ص ١٠٢) ونصّ الشهيد في ذكرى الشيعة ج ٤ ص ١٦٢ على كونه من قدماء علمائنا عند حكايته رأياً له في بعض المسائل.

ولكن مع ذلك فقد عدّه الشيخ في العدة من رجال العامة (عدة الأصول ج ١ ص ٣٨٠) وربما يؤيد ذلك أنه لا يوجد في كلمات مترجميه من الجمهور ما يشير إلى كونه شيعياً فضلاً عن كونه من الإمامية (لاحظ معرفة الثقات للعجلي ج ٢ ص ٣٢٠ والضعفاء للعقيلي ج ٤ ص ٣٠٥ والجرح والتعديل ج ٨ ص ٤٨٤ والمجروحين لابن حبان ج ٣ ص ٤٧ والكامل لابن عدي ج ٧ ص ٤٥ وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣١٦ وغيرها).

ولكن يمكن أن يوجّه ذلك بأنه كان يُخفي أمر إماميته كما نصّ على ذلك النجاشي فلذلك خفي عليهم حاله ولعلّه لذلك أيضاً عُهد إليه بمنصب القضاء.

(ومنها): أن السكوني كان من القضاة أيضاً وقد استعرض المحدث النوري رحمه الله وجوهاً لإثبات كونه من الإمامية (لاحظ مستدرک الوسائل - الخاتمة ج ٤ ص ١٦٥) ولكن ما ذكره لا يقاوم تنصيب الشيخ على كونه من العامة (عدة الأصول ج ١ ص ٣٨٠) وقول ابن إدريس أنه (عامي المذهب بغير خلاف) السرائر ج ٣ ص ٢٨٩.

(٢) معاني الأخبار ص ٢٩١.

(٣) علل الشرائع ج ١ ص ٢٣٤، الأمالي ص ٣١٥.

٣ - وثاقته:

يمكن أن يقرب الاعتماد على أحاديث علي بن غراب من جهة توثيق معظم رجالي العامة له مع ما عُرفوا به من التنصل عن توثيق الشيعي بل ومن يُرمى بالتشيع إذا لم يكن معروفاً بالصدق والوثاقة بحيث لا يوجد منفذ للقدح فيه .

بل بلغت الحال ببعضهم القدح في الرجل لمجرد كونه شيعياً، بل لمجرد كونه من بلدٍ يشتهر أهله بالتشيع! قال ابن حجر: (إن الحاذق إذا تأمل ثلب أبي إسحاق الجوزجاني - وهو الذي قال في علي بن غراب أنه ساقط - لأهل الكوفة رأى العجب، وذلك لشدة إنحرافه في النصب وشهرة أهلها بالتشيع فتراه لا يتوقف في جرح من ذكره منهم بلسان ذلقة وعبارة طلاقة!)^(١).

ومن هنا بنى المحقق التستري قدس سره على الاعتماد على توثيقات العامة لرجال الشيعة على أساس أن الفضل ما شهدت به الأعداء^(٢).

وبذلك يظهر أن ما ظنه الخطيب البغدادي من أن من طعن في علي ابن غراب لم يطعن فيه إلا من جهة مذهبه لا من جهة روايته هو عين اليقين .

فالرجل ممن اعترف مخالفوه بصدقه ووثاقته فالأقرب قبول رواياته .

يبقى الإيعاز إلى أنه قد ورد رواية ابن أبي عمير عن علي بن عبد العزيز في بعض الموارد^(٣) فربما يُجعل ذلك إمارة على وثاقة علي بن غراب لما مرّ من أن غراب لقب لوالده (عبد العزيز).

ولكن لم يثبت كون المعني بعلي بن عبد العزيز الذي روى عنه ابن

(١) لسان الميزان ج ١ ص ١٦.

(٢) قاموس الرجال ج ١ ص ٧٤.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٣٦٤ ح ٥.

أبي عمير هو علي بن غراب لوجود من يشاركونه في هذا الاسم في أصحاب الصادق عليه السلام ومنهم (علي بن عبد العزيز الأموي) و (علي بن عبد العزيز المزني)^(١).

وأما ما اعتمده المحدث النوري رحمه الله في وثاقة علي بن غراب من كونه هو علي بن أبي المغيرة الزبيدي بناء على استفادة توثيقه من كلام النجاشي في ترجمة ابنه الحسن^(٢) فقد ظهر مما تقدم ضعفه، مضافاً إلى ما نبّه عليه غير واحد من عدم دلالة ما ذكره النجاشي على توثيق علي بن أبي المغيرة فلاحظ^(٣).



قد وقع الفراغ من تحرير هذا البحث في اليوم الخامس من شهر ذي الحجة الحرام من عام ألف وأربعمائة واثنين وعشرين للهجرة النبوية المباركة في جوار القبة العلوية المقدسة.

وقد أهديت ثواب هذا الجهد المتواضع مع إطلالة الذكرى العاشرة لرحيل سيدنا الأستاذ الأكبر السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي إلى روحه الطاهرة، أعلى الله مقامه الشريف، وجزاه عن العلم وأهله خير جزاء المحسنين، وجعلني من المستضيئين بأنوار علومه، والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الميامين.

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٢ ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) رجال النجاشي ص ٤٩.

(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١١ ص ٢٦٠.

التظليلُ للمُحرِمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطيبين الطاهرين الغرّ الميامين وبعد: هذا مختصر في بيان ما يمكن أن
يستند إليه القائل بجواز ركوب المُحرم في السيارة المسقّفة ونحوها ليلاً إذا
لم تكن السماء ممطرة، ومن الله تبارك وتعالى أستمّد العون وعليه التكلان.

المؤلف

ذهب جمع من فقهاءنا القائلين بحرمة التظليل على المُحْرَم في حال السير إلى عدم اختصاصه بالتستر من الشمس بل عمومه للتستر من البرد والمطر والرياح والعجّ ونحو ذلك، وذهب بعضهم إلى أن الواجب على المُحْرَم في حال سيره أن يكون بارزاً لا يغطيه شيء، فلا يرفع المظلة فوق رأسه ولا يركب السيارة المسقفة مثلاً وإن لم يكن له أثر فعلي في ستره عن الحرّ أو البرد أو المطر أو نحوها.

وربما يُستظهر هذا التعميم أو ذاك من كلمات فقهاءنا السابقين قدّس الله أسرارهم ويُدعى أنهم لم يخصّوا الحكم بالتستر عن الشمس كما صنعه جمع من المتأخرين.

ولكن ما اطلعت عليه من عباراتهم ربما لا يفيد بإفادة التعميم على أيّ من الوجهين المذكورين:

قال الشيخ المفيد: ولا يُظلل على نفسه إلا أن يخاف الضرر العظيم فيفعل ذلك فإن ظلّ على نفسه مختاراً فعليه الفداء^(١).

وقال السيد المرتضى: ومما يُظنّ انفراد الإمامية به ولهم فيه موافق القول بأن المُحْرَم لا يجوز له أن يستظل في محمله من الشمس إلا عن ضرورة، وذهبوا إلى أنه يفدي ذلك إذا فعله بدم^(٢).

(١) المقنعة ص ٤٢٢.

(٢) الانتصار ص ٩٧.

وقال أبو الصلاح الحلبي: وأما ما يجتنبه فالنساء... والتظلل في المحمل^(١).

وقال الشيخ الطوسي: ولا يجوز للمحرم أن يظل على نفسه إلا إذا خاف الضرر العظيم ويجوز له أن يمشي تحت الظلال^(٢).

وقال سلاّر بن عبد العزيز: ومن ظلّ على نفسه مختاراً فعليه دم^(٣).

وقال ابن البرّاج في عداد ما ينبغي للمحرم اجتنابه: والتظليل على نفسه أو محمله^(٤).

وقال السيد ابن زهرة: ويحرم على الرجل أن يستظلّ وهو سائر بحيث يكون الظلال فوق رأسه كالقبة فأما إذا نزل فلا بأس بجلوسه تحت الظلال من خيمة أو غيرها^(٥).

إلى غير ذلك من كلماتهم التي هي إما مصرّحة بإرادة خصوص التظليل من الشمس ككلام السيد في الانتصار أو ظاهرة في ذلك بمقتضى التعبير بالتظليل والتظلّل والاستظلال والكون تحت الظلال ونحو ذلك مما ينساق منه إرادة التستر من الشمس كما سيأتي توضيحه.

ومهما يكن فلا بد من استعراض النصوص المتعلقة بالمسألة للتحقق من مفادها بهذا الخصوص، والنصوص على طوائف:

(الطائفة الأولى): ما دلّ على النهي عن التستر من الشمس، ومنها:

١ - معتبرة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل

(١) الكافي ص ٥٣.

(٢) النهاية ص ٢٢١.

(٣) المراسم ص ١٢٠.

(٤) المهذب ج ١ ص ٢٢٠.

(٥) الغنية ص ١٥٩.

يتستّر المحرم من الشمس؟ فقال: «لا، إلا أن يكون شيخاً كبيراً» أو قال: «ذا علة»^(١).

٢ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المحرم كان إذا أصابته الشمس شقّ عليه وصدع فيتستّر منها؟ فقال: «هو أعلم بنفسه إذا علم أنه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»^(٢).

وهذه الطائفة لا تنفي حرمة التستّر عن غير الشمس كما هو واضح.

(الطائفة الثانية): ما تضمّن الأمر بالإضحاء، ومنها:

١ - معتبرة عبد الله بن المغيرة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم فقال: «اضح لمن أحرمت له»، قلت: إني محرور، إن الحرّ يشتدّ عليّ، فقال: «أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين»^(٣).

٢ - موثقة عثمان بن عيسى الكلابي قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: إن علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد الشديد ويريد أن يُحرم، فقال: «إن كان كما زعم فليظلل وأما أنت فاضح لمن أحرمت له»^(٤).

وفي مفاد هذه الطائفة وجوه بل أقوال:

(الأول): أن يكون الإضحاء فيها بمعنى مطلق البروز ويكون اللام للتعليل أي: أبرز لأجل من أحرمت له، والبروز يقابل الستر سواء أكان من جهة الفوق أم من بعض الجهات الأخرى، وسواء أوجب الاتقاء من حرّ أو برد أو نحوهما أم لا.

(الثاني): أن يكون الإضحاء فيها بمعنى مطلق البروز ويكون اللام للتعدي والمقصود البروز للسماء فإن الله تبارك وتعالى وإن لم يكن يحجبه

(١) الوسائل ج ٩ ص ١٤٧ ح ٩.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ١٤٧ ح ٦.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ١٤٨ ح ١١.

(٤) الوسائل ج ٩ ص ١٤٨ ح ١٣.

شيء ولا يحده مكان إلا أن جهة السماء تُعتبر ذات اختصاص به عز وجل ومن هنا تُرفع الأيدي إليها في حالة الدعاء كالفنوت .

ونظير ذلك ما ورد^(١) في عيد الفطر من أنه إنما يُجعل عيداً ليكون للمسلمين مجتمعاً يجتمعون فيه ويبرزون لله عز وجل على ما بين عليهم، في إشارة إلى صلاة العيد، وقد ورد في بعض الروايات^(٢) أنه لا يُصلى في السقايف ولا في البيوت فإن رسول الله ﷺ كان يخرج فيها حتى يبرز لأفق السماء، فيظهر أن المراد بالبروز لله في النص الأول هو البروز للسماء أيضاً .

وورد في صلاة الشفاء: «تصوم ثلاثة أيام وتغتسل في اليوم الثالث... وابرز لربك»^(٣) وفي صلاة الحاجة: «ثم يبرز إلى أفق السماء ولا يحتجب»^(٤) .

وعلى هذا الوجه يكون الممنوع على المحرم هو التستر بما يكون فوق رأسه سواء اتقى به حرّاً أو برداً أو نحوهما أم لا، وأما التستر من بعض الجوانب الأخرى فلا تدلّ هذه النصوص على المنع منه حتى لو كان موجباً للتظلل من الشمس .

(الثالث): أن يكون الإضحاء بمعنى البروز للشمس ويكون اللآم للتعليل أي: ابرز للشمس لأجل من أحرمت له، وعليه فالممنوع على المحرم هو التستر من الشمس من أي جانب كان، وأما مع عدم حصوله - كما في الليل - فلا تدلّ نصوص الإضحاء على المنع من التستر، فيجوز ركوب السيارة المسقفة ونحوها وإن كان يحصل الإتحاء به من ريح أو مطر أو برد أو غيرها .

والظاهر أن الصحيح من هذه الوجوه هو الوجه الثالث فإنه مُضافاً إلى

(١) الوسائل ج ٥ ص ١٤٠ ح ٤ .

(٢) بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٣٧٤ .

(٣) بحار الأنوار ج ٩١ ص ٣٧٠ .

(٤) بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٤٧ .

تناسبه مع ما ورد في ذيل صحيحة عبد الله بن المغيرة المتقدمة ومعتبرته الأخرى^(١) متعينٌ بالنظر إلى أن الإضحاء لغةٌ وعرفاً هو البروز للشمس وهذا هو المعنى الساري في مختلف اشتقاقات هذه المادة كما يظهر بملاحظة كلمات اللغويين:

قال الخليل: ضحى الرجل: أصابه حرّ الشمس، تقول: اضح، أي ابرز للشمس، وقال الصاحب بن عباد: ضحى يضحو ويضحى: برز للشمس، والضحيان من كلّ شيء: البارز للشمس، وقال الأزهري: قال ابن السكيت: يقال: ضحى يضحى إذا برز للشمس، وقال ابن الأعرابي: الضواحي من الشجر: القليلة الورق التي تبرز عيدانها للشمس، وقال ابن سيده: ضواحي الرجل ما ضحى منه للشمس وبرز كالمنكبين والكتفين، وضواحي كلّ شيء نواحيه البارزة للشمس، والضواحي من النخل: ما كان خارج السور، صفة غالبية لأنها تضحى للشمس، وقال الراغب الأصفهاني: ضحى يضحى: تعرّض للشمس، وقال الجوهري: في الحديث أن ابن عمر رأى رجلاً محرماً قد استظلّ فقال: أضح لمن أحرمت له، هكذا يرويه المحدثون بفتح الألف وكسر الحاء من أضحيت، وقال الأصمعي: إنما هو إضح لمن أحرمت له بكسر الألف وفتح الحاء من ضحيت أضحى لأنه إنما أمره بالبروز للشمس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ قال أبو عبيد: وهو عندي على ما قاله الأصمعي لأنه إنما أمره بالبروز للشمس وكره له الظلال، وأما أضح من أضحيت فإنما يكون من الضحاء، يقال: أقمّت بالمكان حتى أضحيت^(٢).

وهذه الكلمات ونظائرها - وهي كثيرة في المعاجم اللغوية - تدلّ

(١) وفيها: (أما علمت أن رسول الله ﷺ)، قال: «ما من حاج يضحى ملتبياً حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها»، الوسائل ج ٩ ص ١٤٦ ح ٣.

(٢) لاحظ ترتيب العين ج ٢ ص ١٠٥٣، تهذيب اللغة ج ٥ ص ١٥١، المحكم ج ٣ ص ٣٢١، المفردات ص ٣٠١، الصحاح ج ٦ ص ٢٤٠٧، غريب الحديث ج ٤ ص ٢٤٤.

بوضوح على كون الإضحاء بمعنى البروز للشمس خاصة، كما هو مقتضى اشتقاقه اللغوي من الضحو: وهو ارتفاع النهار بعد طلوع الشمس، وأما استعماله أحياناً بمعنى مطلق البروز والظهور فهو نحو توسع في الاستعمال ولا يصح حمل اللفظ عليه من دون قرينة واضحة.

(إن قيل): القرينة على ذلك أمران:

(أ) إن مورد موثقة عثمان بن عيسى هو التستر من البرد لا الشمس ومع ذلك أمر الإمام عليه السلام السائل بالتجنب عنه قائلاً: «أما أنت فاضح لمن أحرمت له» فيعلم منه أن المراد بالإضحاء فيها ليس هو البروز للشمس بل ما يُقابل مطلق التستر.

(ب) إن ظاهر قوله: «اضح لمن أحرمت له» هو أن اللآم فيه للتعدية ولو كان الإضحاء بمعنى البروز للشمس تعين أن يكون اللآم للتعليل - كما مرّ في الوجه الثالث - وهذا خلال المتفاهم العرفي منه، فيكون قرينة على كون الإضحاء هنا بمعنى مطلق البروز والظهور، ومنه يظهر أيضاً عدم تمامية الوجه الأول وتعين الوجه الثاني.

(قلت): أما موثقة عثمان بن عيسى فلا مانع من أن يكون الإضحاء فيها بمعنى البروز للشمس لا ما يقابل التستر من البرد، وذلك بافتراض أن علي بن شهاب أراد الإحرام في يوم مشمس ولكن شديد البرد ولا سيما في أوائل النهار ولم يكن يتيسر له التوقي منه إلا بركوب قبة مغلقة الأطراف ونحو ذلك مما يستلزم التستر من الشمس، فرخص له الإمام عليه السلام في ذلك وأمر زميله عثمان بن عيسى بالإضحاء أي البروز للشمس إذ لم يكن له عذر في التظليل، وهذا المعنى إذا لم يكن هو الظاهر من الرواية فلا أقلّ من احتمال الموجب لإجمالها وسقوط الاستدلال بها على المدعى.

وأما استظهار أن اللآم في قوله: «لمن أحرمت» للتعدية لا للتعليل ليكون الإضحاء بمعنى مطلق البروز لا البروز للشمس خاصة - فهو مضافاً إلى مخالفته لما نصّ عليه بعض أعلام اللغويين كالأصمعي في تفسير

الجملة المذكورة - مما لا وجه له أصلاً لأن ظهور الإضحاء في كونه بمعنى البروز للشمس الذي هو معناه لغةً وعرفاً كما مرّ أقوى من ظهور اللآم في التعدية لو سلّم ظهوره فيها أساساً.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده المحقق النراقي قدس سره من أن الإضحاء المأمور به محتمل لإرادة الإبراز للسماء والإبراز للشمس وقاعدة استصحاب الشغل اليقيني يقتضي وجوب رعاية الأمرين^(١).

وجه النظر أن الأمر بالإضحاء ظاهر في إرادة البروز للشمس لأنه معناه لغةً وعرفاً فلا يُعنى باحتمال إرادة البروز للسماء، مضافاً إلى أنه مع تسليم ما أفاده طاب ثراه واعتبار نصوص الإضحاء بمنزلة حجة إجمالية على وجوب أحد أمرين بينهما عموم من وجه (الإبراز للسماء) و(الإبراز للشمس) إلا أنه لا يجب الاحتياط بترك التستر من السماء والتستر من الشمس معاً - وإن كان وجوب الاحتياط في مثله هو مقتضى القاعدة الأولية - لأن صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمين في الطائفة الأولى قد دلّتا على حرمة التستر من الشمس فلا مانع معه من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الإبراز للسماء بعد عدم ورود دليل عليه بالخصوص فلاحظ.

فظهر مما تقدّم أن نصوص الإضحاء لا يُستفاد منها مزيد من وجوب البروز للشمس ولا تنهض حجة على المنع من التستر مطلقاً أو منع خصوص التستر من السماء.

(الطائفة الثالثة): ما تضمّن النهي عن التظليل ونحوه ومنها:

١ - معتبرة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: أظلل وأنا مُحْرَم؟ قال: «لا» قلت: أفاظلل وأكفر؟ قال: «لا» قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلل وكفر»^(٢).

(١) مستند الشيعة ج ١٢ ص ٣٣.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ١٤٦ ح ٣.

٢ - موثقة اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يُظَلَّل عليه وهو مُحْرَم؟ قال: «لا إلا مريض أو من به علة والذي لا يطيق حرَّ الشمس»^(١).

٣ - صحيحة البنزطي عن الرضا عليه السلام قال: قال أبو حنيفة: ايش فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إن السُّنَّة لا تقاس»^(٢).

وفي مفاد هذه الطائفة عدَّة وجوه:

(الأول): إنها تدلُّ على حرمة التستّر في مقابل البروز والظهور، ويمكن تقريبه بأن التظليل والاستظلال والظلال ونحوها من أصل واحد هو الظاء واللام، وقد قال ابن فارس: (إن هذا الأصل يدلُّ على ستر شيءٍ لشيء وهو الذي يُسمَّى: الظلّ، وكلمات الباب عائدة إليه)^(٣) فيظهر منه عموم المشتقات المذكورة لمطلق التستّر، وأما استخدامها في التستّر عن الشمس فلا يدلُّ على اختصاصها به، مضافاً إلى ورود استخدامها في الأعمّ منه أحياناً كما في الروايات التالية:

١ - موثقة عثمان بن عيسى المتقدمة، وموردها التستّر من البرد ومع ذلك قال الإمام عليه السلام: «إن كان كما زعم فليظلل».

٢ - مكاتبة الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المحرم يستظلّ من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يبتلّ، فهل يجوز ذلك؟ الجواب: «إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»^(٤).

٣ - صحيحة ابراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا عليه السلام: المحرم

(١) الوسائل ج ٩ ص ١٤٧ ح ٧.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ١٥١ ح ٥.

(٣) مقاييس اللغة ج ٣ ص ٤٦١.

(٤) الوسائل ج ٩ ص ١٥٣ ح ٧.

يُظَلَّلُ عَلَى مَحْمَلِهِ وَيَفْدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَالْمَطَرُ يَضْرَبَانِ بِهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ»
قُلْتُ: كَمْ الْفِدَاءُ؟ قَالَ: «شَاةٌ»^(١).

٤ - صحیحة محمد بن اسماعیل بن بزیر عن الرضا عليه السلام قال: سأله رجل عن الظلال للمُحْرَمِ من أذى مطرٍ أو الشمس وأنا أسدع فأمره أن يفدي شاةً ويذبحها بمنى^(٢).

٥ - صحیح محمد بن اسماعیل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمُحْرَمِ من أذى مطرٍ أو شمس فقال: أرى أن يفديه بشاةً ويذبحها بمنى^(٣).

٦ - معتبرة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلّ على نفسه فقال: «أمن علة؟» فقلت: يؤذيه حرّ الشمس وهو مُحْرَمٌ فقال: «هو علة يظلّ ويفدي»^(٤).

فإنها تدلّ على جواز التظليل للمُحْرَمِ من كلّ علة ولا خصوصية لحرّ الشمس في ذلك، مما يكشف عن كون التظليل أعمّ من التستر من الشمس.

(الثاني): إنها تدلّ على حرمة التستر على المحرم من الشمس وغيرها مما يُستتر منه، وتقريبه أن التظليل ونحوه وإن كان بحسب أصل اللغة يأتي بمعنى التستر - كما مرّ في الوجه السابق - إلا أن مُنصرف النصوص الدالة على النهي عن التظليل للمُحْرَمِ هو النهي عن تستره عن شيء مما من شأنه أن يؤذيه أو يضرّ به من بردٍ أو مطرٍ أو حرّ أو عَجّ أو غيرها كما مرّ في الروايات المتقدمة من موثقة عثمان بن عيسى وأخواتها، والظاهر أن ذكر المطر والشمس في صحيحتي إبراهيم بن أبي محمود ومحمد بن اسماعيل

(١) الوسائل ج ٩ ص ٢٨٧ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ٢٨٨ ح ٦.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ٢٨٧ ح ٣.

(٤) الوسائل ج ٩ ص ٢٨٧ ح ٤.

ابن بزيع إنما هو من باب المثال لا لخصوصية فيهما .

(الثالث): إنها تدلّ على حرمة التستر من الشمس فقط، والوجه في ذلك أن المتفاهم عُرفاً والمستفاد من المعاجم اللغوية أن التظليل وسائر مشتقات هذه المادة مأخوذة من الظلّ بمعناه المعروف أي ضوء شعاع الشمس دون الشعاع حسب تعبير الجوهري، قال الأزهري: (استظلّ الرجل إذا اکتنّ بالظلّ).

وقال الجوهري: (الظلّ معروف والجمع ظلال، والظلال أيضاً ما أظلك من سحاب ونحوه، وأظلّ يومنا إذا كان ذا ظلّ، وأظلتني الشجرة وغيرها).

وقال ابن دريد: (الظلة ما استظلت به من شجرة أو غيرها، والمظلة هو ما استظلّ به).

وقال الخليل: (الظلة والمظلة سواء وهما ما يُستظلّ به من الشمس).

وقال ابن عباد: (مكان ظليل دائم الظلّ، وأظلك فلان دنا كأنه ألقى عليه ظله، والظلل: الماء الذي يكون تحت الشجرة ولا تصيبه الشمس).

وقال الزمخشري: (أظلني الغمام والشجر وظلّني من الشمس وتظللت أنا وانظلت وظلّ ظليل وأيكة ظليلة وقد أظلّ يومنا وقعدنا تحت ظلة وظلل، اتخذنا مظلة ومظال).

وقال الفيومي: (أظلّ الشيء وظلل امتدّ ظله فهو مظّل ومظلل أي ذو ظلّ يُستظلّ به)^(١).

وواضح من خلال هذه النصوص وما يُشابهها أن المعنى الساري في مختلف اشتقاقات هذه المادة هو الظلّ بمعناه المعروف، فالنهي عن التظليل

(١) تهذيب اللغة ج ١٤ ص ٣٥٩، الصحاح ج ٥ ص ١٧٥٥، جمهرة اللغة ج ١ ص ١١٠، ترتيب العين ج ٢ ص ١١١٥، المحيط ج ١٠ ص ٩، أساس البلاغة ص ٢٨٩، المصباح المنير ص ٥٢٧.

والظلال ونحو ذلك إنما يدلّ على المنع من التستر عن أشعة الشمس، وبتعبير أدقّ يدلّ على المنع من أن يكتنّ المحرم بالظلّ ويصنع ما يلقي الظلّ عليه، نعم لا يُنكر أن هذه المشتقات ونحوها قد تستعمل في التستر من غير الشمس، ولكنه يبتني على ضرب من العناية والمجاز، وأما ما ذكره ابن فارس من كون مادة (ظلّ) بمعنى ستر شيءٍ لشيءٍ فهو اجتهاد منه كما هو دأبه في محاولة إرجاع معاني الألفاظ من أصل واحد إلى أقلّ ما يمكن من المعاني، ولا يصح الأخذ بهذا النحو من الاجتهادات اللغوية كما هو واضح.

وأما الشواهد التي ذُكرت من الروايات الشريفة على كون التظليل ونحوه بمعنى أعمّ من التستر من أشعة الشمس فقد اتضح الجواب عن أولها وهو موثقة عثمان بن عيسى مما تقدّم بيانه عند البحث عن نصوص (الإضحاء) فلاحظ.

وأما الشاهد الثاني وهو مكاتبة الحميري فكون الاستظلال فيها مستعملاً بمعنى مطلق التستر بقريظة ذكر المطر لا يصلح دليلاً على سعة المعنى الأصلي له، إذ أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وأما الشاهد الثالث وهو صحيح إبراهيم بن أبي محمود فلا يبعد أن يكون التظليل فيه من قبيل الفعل المتخذ من الاسم أي (الظلال)، كما لا يبعد أن يكون لفظ (الظلال) في الشاهد الرابع وهو صحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع مستعملاً بمعنى (ما يستظلّ له) وكذلك لفظ (الظلّ)^(١) في الشاهد الخامس وهو الصحيح الآخر لمحمد بن اسماعيل. فيكون مفاد

(١) حكى الراغب في المفردات ص ٣٢٥ عن بعض أهل اللغة مجيء (الظلّ) بمعنى ما يُستظلّ به مستشهداً بقول الشاعر: (لما نزلنا رفعا ظلّ أخبية) فإنه لا ينصبون الظلّ الذي هو الفيء وإنما ينصبون الأخبية ثم ناقش في هذا الاستشهاد بأنه يجوز أن يكون المقصود رفعا الأخبية فرفعا به ظلّها فكانه رفع الظلّ، ولكن ما ذكره تأويل لا ميرر له.

السؤال فيها جميعاً هو الاستفسار عن حكم استخدام المظلة في التوقي من المطر إلى جنب استخدامها فيما هو عملها الأساس أي التستر من الشمس، وعلى ذلك فلا دلالة فيها على كون الظل والظلال والتظليل مستعملاً فيما هو أوسع من معناها الأصلي.

ودعوى أن ذكر المطر والشمس إنما هو من باب المثال لا لخصوصية فيهما مردودة بأنه لا قرينة على ذلك، لا سيما أن الظلال يُضرب عادة من فوق الرأس فلا يصلح لأن يُتستر به من غير الشمس والمطر.

وأما الشاهد السادس وهو صحيح سعد بن الأشعري فلا علاقة له بمحلّ البحث، فإن كون العلة التي من أجلها يتظلل المحرم أعم من التأذي بحرّ الشمس لا يقتضي أن يكون التظلل أعم من التستر من الشمس، وكأن المُستشهد خلط بين (حرّ الشمس) و(أشعة الشمس) مع وضوح الفرق بينهما، فإن ما يدعو المحرم إلى الدخول في القبة ونحوها مما يوجب التظلل أي الكون في ظلّ الشمس والتستر من أشعتها إما هو تضرره من حرارتها، أو تأذيه منها بوقوعه في حرج شديد، أو كون الجو بارداً جداً بحيث يتأذى أو يتضرر لو بقي في خارج القبة، أو كون الجو مغبراً فيتأذى باستنشاق الهواء الملوّث بالغبار ونحو ذلك، فقول الإمام عليه السلام: «هي علة يُظلل» لا يدلّ إلا على الترخيص في التظليل أي التستر من الشمس لأي من الأعدار المذكورة ونحوها ولا يُستفاد منه كون التظليل أعم من التستر من الشمس ومن غيرها.

فالنتيجة: إن الوجه الثالث في مفاد نصوص النهي عن التظليل والظلال للمحرم أحرى بالقبول من الوجهين الأولين، وتؤيده المقابلة بين الإضحاء والتظليل في عدّة روايات منها: صحيحنا عبد الله بن المغيرة وموثقة عثمان بن عيسى، وقد تقدّم أن الإضحاء هو بمعنى البروز للشمس فيناسب أن يكون التظليل بمعنى التستر منها، وعلى ذلك فلا يُستفاد من نصوص التظليل أزيد من حرمة التستر من الشمس دون غيرها من الرياح والبرد والعجّ ونحوها، نعم يمكن إلحاق التستر من المطر بالتستر من

الشمس نظراً إلى دلالة بعض النصوص على ثبوت الكفارة فيه بعد البناء على الملازمة بينه وبين الحرمة التكليفية ولكنها غير مُسَلِّمة ولذلك يكون إلحاق المطر بالشمس مبنياً على الاحتياط.

يبقى الإعزاز إلى أن المذكور في معظم روايات هذه الطائفة عنوانان: (التظليل والظلال) وهما يأتيان بمعنىين: فالتظليل يستعمل تارة بمعنى إلقاء الظلّ وإحداثه وأخرى فعلاً مُتَّخِذاً من الظلال بمعنى اتخاذها يُسْتظَلُّ به، وكذلك الظلال يُستعمل تارة جمعاً للظلّ وأخرى اسماً لها يُسْتظَلُّ به، وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال إنه إذا كان المراد بهما ولو في بعض تلكم الروايات هو نصب الظلال على المحمل ونحوه يكون مقتضى إطلاق النهي عنه هو عدم جواز استخدامه ولو لم يكن له أثر فعلي في التستر عن الشمس، وعلى ذلك فلا يجوز للمحرم ركوب السيارة المسقّفة ولو في الليل أو في ما بين الطلوعين أو مع كون السماء مغيّمة بما تحجب أشعة الشمس تماماً، وبذلك يثبت مرام القائلين بالوجه الأول من الوجوه المتقدمة في مفاد روايات النهي عن التظليل والظلال.

ولكن يُلاحظ عليه أن الروايات المشتملة على العنوانين المذكورين على قسمين:

فمنها ما لم يظهر كون التظليل والظلال فيها بذلك المعنى كقوله في موثق اسحق: «المحرم يظلل عليه»، وقوله في صحيح سعد: «المحرم يظلل على نفسه» وقوله في صحيح جميل: «لا بأس بالظلال للنساء» وقوله في صحيح البنزطي: «أيش فرق ما بين ظلال المحرم والخباء».

ومنها ما يمكن استظهار كون التظليل والظلال فيها بالمعنى المذكور إلا أنه لا إطلاق لها لما إذا لم يكن استخدام ما يستظّل به لغرض التوقي من الشمس أو المطر، كقوله في صحيح ابراهيم: «المحرم يظلل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به» وقوله في صحيح أبي علي بن راشد: «يشتدّ عليّ كشف الظلال في الإحرام لأنني محرور يشتدّ

عليّ حرّ الشمس» وقوله في صحيح محمد بن اسماعيل: (سأل رجل عن الظلال للمُحْرَم من أذى مطرٍ أو شمس).

فالحاصل أنه لا يُستفاد من نصوص النهي عن التظليل والظلال ونحوهما أزيد من حرمة التستر من الشمس - ويلحقها المطر في وجه - دون غيرهما كالريح والبرد والعجّ.

(الطائفة الرابعة) ما دلّ على النهي عن ركوب القُبّة والكنيسة وعمدتها:

١ - صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن المحرم يركب القُبّة؟ فقال: «لا» قلت: فالمرأة المحرمة؟ قال: «نعم»^(١).

٢ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في القُبّة؟ فقال: «ما يعجبني ذلك إلا أن يكون مريضاً»^(٢).

٣ - صحيحة هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة؟ فقال: «لا وهو للنساء جائز»^(٣).

والقُبّة كما قال ابن سيدة هي الهودج يُصنع من العصي ثم يُجعل فوقه الخشب فيُقبّب، والكنيسة كما قال الفيومي شبه هودج، يُغرز في المحمل وفي الرحل قُضبان ويُلقى عليه ثوب يستظلّ به الراكب ويستتر به.

وقد استدلّ بعض الفقهاء بنصوص هذه الطائفة على المنع من ركوب المحرم في القُبّة ونحوها مما يمنع من بروزه للسماء وإن لم يمنعه من حرّ أو بردٍ أو شمسٍ أو ريحٍ أو مطرٍ أو عَجٍّ أو غير ذلك.

واستدلّ بها آخرون على حرمة التستر من كلّ ما يُتستر منه من المذكورات وغيرها.

(١) الوسائل ج ٩ ص ١٤٦.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ١٤٦ ح ٥.

(٣) الوسائل ج ٩ ص ١٤٦ ح ٤.

وأساس التمسك بها لأحد الوجهين هو إطلاق النهي فيها عن ركوب القبة والكنيسة، أي من دون تفصيل بين كون الركوب في الليل أو في النهار، في البرد أو في الحرّ، في حال نزول المطر أو عند هبوب الريح أو غير ذلك، ومقتضى هذا الإطلاق عدم جواز ركوب القبة ونحوها في مطلق الأحوال.

نعم ادعى القائلون بالوجه الثاني أن المتفاهم العرفي من النهي عن ركوب القبة ونحوها هو كون النهي عنه من جهة حصول التستر به عن شيء، إذ لا داعي لركوبها بدلاً عن المحمل الخالي من القبة مثلاً لو لم تستر الراكب من شيء مما يضرّ به أو يؤذيه، ولذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق ليشمل صورة كون وجود القبة وعدمها على حدّ سواء.

والتحقيق: عدم تحقق الإطلاق لروايات هذه الطائفة بأيّ من الوجهين المذكورين، ويتضح ذلك بملاحظة الجوّ الفقهي لصدورها فأقول: يظهر بمراجعة مصادر الفريقين أنه كان هناك نزاع بين فقهاء المسلمين وأصحاب الفتاوى منهم في عصر الإمام الصادق عليه السلام بشأن جواز الاستظلال للمحرم حال ركوبه على المحمل بعد اتفاهمهم على الترخيص له في ذلك عند النزول.

فكان فقهاء أهل المدينة ومنهم مالك بن أنس ينهون - نهى تحريم أو نهى تنزيه - عن استظلال المحرم في حال ركوبه، في حين كان فقهاء أهل الكوفة ومن أشهرهم أبو حنيفة يرخّصون له في ذلك ويقيسون ظلّ المحمل بظلّ الخباء، وقد مرّ في صحيح البنظي أن أبا حنيفة سأل الصادق عليه السلام عن الفرق بين ظلّ المحمل وظلّ الخباء فأجابه عليه السلام: «إن السُنّة لا تقاس»، ولكن لما كان القياس جائزاً في مذهب أبي حنيفة أخذ به وترك قول الصادق عليه السلام وكذلك صنع تلميذاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، وفي رواياتنا صور من المناظرات التي جرت بين الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وكلّ منهما بمحضر الخليفين المهدي والرشيدي ^(١).

(١) لاحظ الوسائل ج ٩ ب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام.

وكيف كان فالظاهر أن الخلاف في هذه المسألة كان موجوداً منذ عصر الصحابة، فقد روي الترخيص في الاستظلال للمُحْرَم عن عثمان، فيما نُسب إلى ابن عمر أنه كان يمنع عنه، فعن نافع عن ابن عمر أنه رأى رجلاً مُحْرَماً على رحل قد رفع ثوباً على عود يستتر به من الشمس فقال: اضح لمن أحرمت له أي ابرز للشمس^(١).

وفيما يلي نصوص من كلمات فقهاء الفريقين بشأن النزاع في هذه المسألة:

١ - قال السيد المرتضى: ومما يُظنّ انفراد الإمامية به، ولهم فيه موافق القول بأن المحرم لا يجوز له أن يستظلّ في محمله من الشمس إلا عن ضرورة... ووافق مالك في كراهية ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٢).

٢ - وقال الشيخ الطوسي: للمُحْرَم أن يستظلّ بثوبٍ ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف، وإذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة والعمارية والهودج فلا يجوز له ذلك سائراً، فأما إذا كان نازلاً فلا بأس أن يقعد تحت الخيمة والخباء والبيوت، وبه قال مالك وأحمد، وقال الشافعي: يجوز له ذلك كيف ما ستر^(٣).

٣ - وقال الهادي يحيى بن الحسين الزيدي: لا بأس أن يُظَلَّل المحرمون على أنفسهم بما يسترون به بين الشمس وبينهم، وليس ظلال المحامل والعماريات إلا دون ظلال المظال والمنزل والمسقفات... حدثني أبي عن أبيه أن سُئل عن المظلة للمحرم فوق المحمل فقال: ما رأيت أحداً من أهل بيت النبي ﷺ يختلفون في المظلل للمحرم وأنه جائز إذا لم يصب رأسه^(٤).

(١) لاحظ المغني والشرح الكبير ج ٣ ص ٢٨٣.

(٢) الانتصار ص ٩٧.

(٣) الخلاف ج ١ ص ٤٤٤.

(٤) الأحكام ج ١ ص ٣٠٩.

٤ - وقال ابن حزم: وجائز للمُحْرَمين من الرجال والنساء أن يستظلوا في المحامل وإذا نزلوا وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأصحابنا وقال مالك: يتظللون إذا نزلوا ولا يتظللون في المحامل ولا ركاباً^(١).

٥ - وقال ابن قدامة: ولا يظلل على رأسه في المحمل فإن فعل فعليه دم، وقال في شرحه: يكره أحمد الاستظلال في المحمل خاصة وما كان في معناه كالهودج والعمارية والكييسة (كذا) ونحو ذلك على البعير وكره ذلك ابن عمر ومالك وعبد الرحمن بن المهدي وأهل المدينة، وكان سفيان ابن عيينة يقول: لا يستظل البتة، ورخص فيه ربيعة والثوري والشافعي وروى ذلك عن عثمان وعطا.

ثم روى عن بعضهم أن أحمد بن المعذل كان قد ضحى في يوم شديد الحرّ فقيل له: هذا أمر قد اختلف فيه فلو أخذت بالتوسعة فأنشأ يقول:

ضحيت له كي أستظلّ بظله إذا الظلّ أضحى في القيامة قالصاً
ثم قال: ولا بأس أن يُستظلّ بالسقف والحائط والشجرة والخباء^(٢).

٦ - وقال النووي الشافعي: إن مذهبا أنه يجوز للمُحْرَم أن يستظلّ في المحمل بما شاء راكباً ونازلاً وبه قال أبو حنيفة، وقال مالك وأحمد: لا يجوز فإن فعل فعليه الدم، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا فدية^(٣).

ويلاحظ أن التعبير الوارد في معظم هذه العبارات هو (الاستظلال) الذي هو استفعال من الظلّ، يقال: استظل إذا اكتنّ بالظلّ - كما نصّ عليه الأزهري وغيره - وقد صرح السيد المرتضى بأن المقصود به هو التستر من الشمس وهو الظاهر من كلمات الباين، والمذكور في عبارات بعضهم، وإن

(١) المحلى ج ٧ ص ١٩٦.

(٢) المغني والشرح الكبير ج ٣ ص ٢٨٢.

(٣) المجموع في شرح المهذب ج ٧ ص ٢٦٧.

كان هو التظليل أو التظلّل ولكن ظاهرهما أيضاً إرادة اتخاذ الظلال لغرض التستّر من الشمس وقد صُرح بذلك في كلام الهادي يحيى بن الحسين فلا حظ .

هذا من جهة ومن جهة أخرى يظهر من عبارة الشيخ قدس سرّه وكلام ابن قدامة أن محظّ الخلاف بين فقهاء المسلمين في مسألة الاستظلال للمُحْرَم كان في خصوص استظلاله بشيءٍ على رأسه وأن القبّة والكنيسة والعمارية وأضرابها إنما تُذكر كأمثلة لما يُستظَلّ به من جهة الرأس في مقابل التظليل الجانبي، وهذا هو المناسب لكلمات السيد ابن زهرة في الغنية والكيدري في إصباح الشيعة وبعض آخرين .

ومهما يكن فلا إشكال في أن الجوّ الفقهي الذي صدرت فيه الروايات الناهية عن ركوب المحرم في القبّة والكنيسة كان مشحوناً بالخلاف في جواز استظلال المحرم وتستّره من الشمس حال ركوبه على المحمل، بعد الاتفاق على جواز تستّره واستظلاله في حال نزوله بالسقف والخباء والشجر ونحوها، وأما تستّره عن الريح والبرد والعجّ ونحوها فيبدو أنه لم يكن الحديث عنه مطروحاً أصلاً وإلاّ لذكر شيء من النفي والإثبات في كلماتهم مع أنها - فيما تتبعت - خالية عنه بالمرّة .

نعم التستّر عن المطر مذكور في بعض النصوص، إلا أنها مروية عن الإمام الرضا ومن بعده من الأئمة عليهم السلام وليس للمطر ذكر في ما روي عن الصادق والكاظم عليهما السلام .

وكيف كان فالملاحظ أن الذين وجّهوا السؤال عن حكم ركوب المحرم في القبّة والكنيسة إلى الإمام الصادق عليه السلام هم من صفوة أصحابه ومن الفقهاء الأجلاء أمثال محمد بن مسلم وعبيد الله بن علي الحلبي وهشام بن سالم، ولا ينبغي الشك في إمامهم بالخلاف الذي كان سائداً على الساحة الفقهية بشأن جواز استظلال المحرم في حال ركوبه والاتفاق الذي كان حاصله على جواز استظلاله في حال النزول .

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن سؤالهم من الإمام عليه السلام عن جواز ركوب المحرم في القبّة والكنيسة في مثل هذا الجوّ الفقهي ظاهرٌ في كون المقصود بهو الاستفسار عن حكم استظلال المحرم في حال الركوب إما مطلقاً أو من جهة الرأس، وإنّما خصّوا القبّة ونحوها بالذكر بالنظر إلى امتيازها عن سائر المحامل في كونها مظلمة من جانب الفوق وأحياناً من الجوانب الأخرى حسب اختلاف الحالات، وكون المتعارف في تلك الأزمنة اختيارها لمن يريد التظليل في حال الركوب.

وعلى ذلك يكون جواب الإمام عليه السلام بالنهي عن ركوبها راجعاً في الحقيقة إلى النهي عن الاستظلال في حال الركوب إما مطلقاً أو من جهة الرأس خاصّة، فالجوّ الفقهي المذكور بمثابة قرينة حالية محتقة بالروايات المذكورة - سؤالاً وجواباً - تقتضي ظهورها في المنع من ركوب القبّة ونحوها في خصوص ما إذا كان لغرض الاستظلال أي الكون في الظل والتستر عن أشعة الشمس، ولا أقلّ من كون الجوّ الفقهي المذكور صالحاً للقرينية أي يصلح لأن يكون معتمد الإمام عليه السلام في بيان اختصاص المنع من ركوب القبّة ونحوها بذلك المورد فلا ينعقد لكلامه عليه السلام إطلاق في المنع في ركوبها وإن لم يكن لها أثر في التستر من الشمس.

وهكذا يتّضح أن ما ذهب إليه جمع من المحقّقين من اختصاص التظليل المحرّم بالتستر من الشمس وإلحاق التستر من المطر به احتياطاً هو الأخرى بالقبول والله العالم بحقائق الأحكام.

وقع الفراغ من تحرير هذا المختصر في آخر ذي الحجّة الحرام من عام ١٤٢٠هـ والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الميامين.

الرحلة في
مشكورمك التذكيرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطيبين الطاهرين.

وبعد: فهذا بحث حول جواز الصلاة في مشكوك التذكية، أسأل الله
العليّ القدير أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وينفعني به إنه سميع مجيب.

المؤلف

هل تصح الصلاة في أجزاء الحيوان المشكوك تذكّيته عند من يحكم بطهارتها - كما هو مبنى السيد الأستاذ قدس سره وآخرين - أم لا تصح الصلاة فيها كما لا يجوز أكلها؟

فيه خلاف بين الأعلام: فقد ذهب صاحب المدارك والحدائق^(١) قدس سرهما إلى صحّة الصلاة في مشكوك التذكية وأفتى السيد صاحب العروة بعدم الصحّة ووافق عليه معظم المحشّين^(٢).

والسيد الأستاذ قدس سره بنى المسألة على الخلاف في أن المستفاد من نصوص الباب هل هو اعتبار المانعية للميتة أم اعتبار الشرطيّة للتذكية فقال ما معناه:

إنه بناءً على استفادة المانعية تجوز الصلاة في مشكوك التذكية لأصالة عدم المانع أو أصالة البراءة عن تقيّد الصلاة بعدم وقوعها مع هذا الشيء حيث أن المانعية انحلالية، وأما بناءً على استفادة الشرطيّة فلا بدّ من إحراز كونه مُذكّي لقاعدة الاشتغال عند الشكّ في تحقّق الشرط المعتبر في الأمور به.

وأضاف قدس سره: ولو لم نستظهر من الأدلّة أحد الأمرين فلا أصل يُحرز به شيء منهما. ثم استظهر رضوان الله عليه (شرطيّة التذكية) قائلًا:

(١) لاحظ مدارك الأحكام ج ٣ ص ١٥٨، الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٥٢٦.

(٢) العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٣٥ المسألة ١٠.

إن موثقة ابن بكير ظاهرة في شرطية التذكية في اللباس^(١) وصحيحة محمد ابن مسلم مانعة عن الصلاة في جلد الميتة^(٢)، وحيث أن المراد بالميتة خصوص ما مات حتف أنفه لا مطلق غير المذكى بقريته المقابلة بينها وبين المنخقة والموقوذة ونحوهما في الآية الكريمة فالنهي عن الصلاة فيها لا ينافي النهي عن الصلاة في غير المذكى المستفاد من موثقة ابن بكير إذ لا مانع من تعلق الحكم بعنوان وتعلقه بعنوان آخر أوسع منه، فيعلم بذلك أن العبرة بالثاني وإنما ذكر الأول من باب التطبيق وكونه من أحد المصاديق، ففي المقام يُستفاد أن المجموع للشارع المقدس هو اعتبار شرطية التذكية وإنما منع الإمام عليه السلام عن الصلاة في الميتة أي ما مات حتف أنفه لأنه أحد مصاديق غير المذكى.

وبالجملة مقتضى الجمع بين الآية الكريمة والروايات الشريفة هو أن الميتة بعنوانها لا اعتداد بها وإنما هي من مصاديق غير المذكى وأن هذا العنوان هو المناط في ترتب الحكم بعدم جواز الصلاة فلو شك في تعلق التذكية بجلد ونحوه على الوجه الشرعي كان المرجع أصالة عدم التذكية ولا يعارضها أصالة عدم كونه من الميتة لما عرفت من عدم كونها بعنوانها موضوعاً للأثر، انتهى ملخصاً^(٣).

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره بوجهين:

الوجه الأول: إنه لا مجال لحديث الشرطية في التذكية وما يجري مجراها في لباس المصلي، والوجه في ذلك أنه لا يُعتبر في صحّة الصلاة وقوعها في شيء غير الساتر للعبورة حتى يكون مشروطاً بشيء، فالبطلان المستند إلى كون اللباس غير الساتر من الميتة أو من غير مأكول اللحم أو من الحرير أو غير ذلك لا يكون إلا من جهة وجود المانع لا فقدان الشرط.

(١) الوسائل ج ٣ ص ٢٥٠ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٨٠ ح ١.

(٣) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٢ ص ١٤٩ وما بعدها.

وبعبارة أخرى: يختلف الساتر عما سواه من اللباس في اشتراط صحة الصلاة به دون غيره فيمكن تصوير الشرطية في الساتر بأن يأمر الشارع المقدس بالصلاة في الساتر المتخذ من المذكى أو من غير الحيوان فينتزع من ذلك شرطية التذكية، وأما غير الساتر فلا مجال فيه لغير المانعية إذ كونه شرطاً يتوقف على أن يكون المشروط به دخيلاً في صحة الصلاة والمفروض عدمه.

والقول بإمكان تصوير الشرطية في المقام لا مطلقاً بل على تقدير وجود المشروط خارجاً بأن يقال: إذا لبست في الصلاة شيئاً غير الساتر فيشترط أن لا يكون حيوانياً أو يكون مذكى.

غير صحيح لأوله إلى تحصيل الحاصل أو طلب المحال، فإن ما لبسه في الصلاة لا يخلو إما أن يكون واجداً لذلك القيد - أعني كونه من المذكى - أو لا فعلى الأول يكون الأمر به المنتزع من الشرطية تحصيلاً للحاصل وعلى الثاني يكون من طلب المحال لعدم إمكان تحصيله في تلك الصلاة لامتناع قلب الشيء عما وقع عليه.

وبالجملة قبل الدخول في الصلاة لم يكن موضوع للشرطية لعدم تحقق ذاك التقدير المعلق عليه الشرطية على الفرض وبعده يستحيل الأمر به حتى ينتزع منه الشرطية لدورانه بين المحذورين كما مر.

ومن المفارقات أن السيد الأستاذ قدس سره الذي قد نبّه - وفاقاً للمحقق النائيني وغيره من المحققين - على عدم تأتّي حديث الشرطية في اعتبار أن لا يكون اللباس من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم قد التزم بخلافه في محلّ البحث مع أنه مثله تماماً كما لا يخفى.

وكيف كان فالصحيح في المقام أن يُقال إنّ المحتمل منحصر في اعتبار المانعية ولكن محتمل المانعية أمران: الميتة وغير المذكى، وهما وإن كانا متلازمين في الخارج إلا أنهما مختلفان بحسب العنوان فلا يمتنع اختلافهما في الآثار، وقد التزم المحققون ومنهم السيد الأستاذ (ره) بأن

النجاسة مترتبة على عنوان (الميتة) دون (ما لم يذك) فلا تثبت نجاسة اللحم أو الجلد أو غيرهما باستصحاب عدم التذكية بخلاف حرمة الأكل فإنه من أحكام غير المذكى فيكفي الحكم بحرمة اللحم المشكوك تذكيبه استصحاب عدم التذكية.

وفي ضوء ذلك ينبغي أن يُحقَّق في المقام هل أن المستفاد من نصوص المسألة أن الشارع المقدس اعتبر المانع في باب الصلاة لعنوان (الميتة) ليكون حالها حال النجاسة أو أنه اعتبرها لعنوان (غير المذكى) ليكون حكمها حكم الأكل.

فعلى الأول تصح الصلاة في أجزاء الحيوان المشكوك التذكية استناداً إلى استصحاب عدم كونها ميتة، وأما على الثاني فاستصحاب عدم التذكية على نحو العدم النعتي أو العدم الأزلي يقتضي بطلان الصلاة فيها.

ولو تردد الأمر ولم يمكن استظهار أحد الأمرين من نصوص الباب فالمرجع أصالة البراءة عن مانعية مشكوك التذكية لأن المانعية انحلالية.

وأما بناءً على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من تردد الأمر بين مانعية الميتة وشرطية التذكية فالمرجع مع عدم استفادة أحدهما من الدليل هي أصالة الاشتغال إذ الرجوع إلى البراءة موقوف على إحراز كون المورد من الشك في التكليف كما إذا ثبتت المانعية، وأما مع احتمال الشرطية كما هو المفروض فيحتمل أن يكون الشك عائداً إلى مقام الامتثال لا في أصل التكليف ومن الواضح أن مجرد احتمال أن يكون الشك من الشك في الامتثال بعينه شك في تحقق الامتثال الذي هو موضوع لقاعدة الاشتغال.

الوجه الثاني: إن ما أفاده قدس سره من أن المراد بالميتة في صحيحة محمد بن مسلم وما شابهها خصوص ما مات حتف أنفه بقريته الآية الكريمة محل نظر، فإن الميتة وإن استعملت في الكتاب العزيز بالمعنى المذكور إلا أنه قد تحوّل معناها إلى مطلق ما زهق روحه على وجه غير شرعي في عصر الصادقين عليهم السلام وما تلت من العصور ويظهر ذلك جلياً بتتبع موارد استعمالها في الروايات المروية عنهم عليهم السلام.

وبالجملة الميتة وغير المذكى متطابقان في المعنى لا أن الميتة أخص من غير المذكى ليندرج المقام في الكبرى المذكورة في كلام السيد الأستاذ رضوان الله عليه من أنه متى ما كان هناك حكمان متماثلان وكان الموضوع لأحدهما أوسع دائرة من الموضوع في الآخر علم أن العبرة بالأول وإنما ذكر الثاني من باب التطبيق وكونه من أحد مصاديق العنوان المذكور في الأول.

فالنتيجة أنه لا سبيل إلى اختيار مانعية غير المذكى - وبتعبير السيد الأستاذ (قده) شرطية التذكية - في مقابل ما يقتضي مانعية الميتة لمجرد ما أفاده قدس سره.

نعم لو لم يكن بأيدينا من نصوص المسألة سوى صحيحة محمد بن مسلم الدالة على عدم جواز الصلاة في الميتة وموثقة ابن بكير الدالة على إناطة الجواز بحصول العلم بكون الجزء الحيواني مذكى أمكن أن يقال إن المتعين هو القول بمانعية غير المذكى لا مانعية الميتة لأنه لولا ذلك لما كان وجه لإناطة جواز الصلاة في الجزء الحيواني بحصول العلم بكونه مأخوذاً من المذكى إذ بناء على مانعية الميتة يكفي الشك في ذلك أيضاً فإن استصحاب عدم كونه ميتة يُكتفى به في إحراز عدم المانع، بخلاف ما إذا كانت المانعية لغير المذكى فإن مقتضى استصحاب عدم التذكية هو تحقق المانع فلا بد من إحراز عدمه بالعلم بالتذكية.

وبالجملة لو لم يكن في البين إلا روايتنا محمد بن مسلم وابن بكير أمكن أن يقال إن موثقة ابن بكير لا محمل لها إلا اعتبار مانعية غير المذكى، وأما صحيحة محمد بن مسلم فيمكن حمل ما ورد فيها من النهي عن الصلاة في الميتة على كونه من أجل انطباق غير المذكى عليها، فلا مناص - إذاً - من الالتزام بما أفتى به السيد صاحب العروة ومعظم المتأخرين من عدم جواز الصلاة في مشكوك التذكية استناداً إلى استصحاب عدمها.

هذا ولكن هناك روايات أخرى في المسألة يمكن أن يُقال إنّ الحكم بالنظر إليها يختلف عمّا ذكر، ولتحقيق ذلك لا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأول: فيما تتمّ الصلاة فيه من الفراء ونحوه. وقد وردت فيه معتبرة جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو والخفت ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي؟ فكتب: «لا بأس به»^(١).

وهي واضحة الدلالة على صحّة الصلاة في مشكوك التذكية ومقتضاه اعتبار المانع لعنوان الميتة التي يمكن نفيها بالأصل إذ لو كان المعتبر مانعاً غير المذكي فحيث أن مقتضى استحباب عدم التذكية هو كون الفرو غير مذكي شرعاً فأبى وجه لإفتاء الإمام عليه السلام بجواز الصلاة فيه؟! .

ويمكن الجواب عنها بوجوه:

الوجه الأول

المنع من إطلاقها لموارد فقد أمارات التذكية، بدعوى أنها واردة في جواب السؤال عن جواز الصلاة فيما يُشكّ في تذكيته، ومنشأ شكّ السائل أحد أمرين على سبيل منع الخلو: إما اختلاط أهل الذمة بالمسلمين في السوق أو غلبه العامة في أسواقهم المستحلّين لذبائح أهل الكتاب والقائلين بجواز استعمال الميتة في الصلاة بالدباغ فيكون الجواب منصرفاً إلى مورد سؤالهم بوجود القدر المتيقّن في مورد التخاطب المانع عن انعقاد مقدّمات الحكمة فلا يتمّ الإطلاق.

وأما ما شكّ في تذكيته مع العلم بكونه مجلوباً من بلاد الكفّار وماخوذاً منهم - المورد لابتلائنا في هذه الأعصار والخارج عن محلّ ابتلائهم - فهو خارج عن مصبّ تلك الأخبار.

هكذا أفاد المحقّق النائيني قدس سره وأضاف: وهذا المعنى وإن لم

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٣٣ ح ٤.

يمكن استفادته من اللفظ إلا أن دعواه ليس ببعيد^(١).

ولكن يمكن المناقشة فيما ذكره رضوان الله عليه بأن ما يُجلب من بلاد الكفار من الجلود ومصنوعاتها كان موضع ابتلاء المسلمين في تلك العصور كما يدلّ عليه موثقة اسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المصلين فقال: «أما النعال والخفاف فلا بأس بهما»^(٢).

مضافاً إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من انعقاد الإطلاق كما اختاره السيد الأستاذ قدس سره وغير واحد من المحققين.

الوجه الثاني

أنه لو سلّم إطلاق المعبرة (معتبرة جعفر بن محمد بن يونس) لموارد فقد أمارات التذكية فهناك من الروايات المعبرة ما تصلح لتقييد هذا الإطلاق وهي:

الرواية الأولى: صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري عن الإمام الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصليّ فيها؟ قال: «نعم: ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك»^(٣).

بدعوى أنها تدلّ على جواز الصلاة فيما يُشترى من السوق من مشكوك التذكية فتكون مقيدة لإطلاق المعبرة الدالة على جواز الصلاة في مطلق مشكوك التذكية وإن لم يشتر من سوق المسلمين.

(١) كتاب الصلاة تقريرات المحقق الآملي ج ١ ص ١٢٥.

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣١٠ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧١ ح ٣.

وتندفع بأن مورد سؤال الراوي وإن كان هو المشتري من السوق إلا أنه لا إشعار في جواب الإمام عليه السلام فضلاً عن الدلالة على اختصاص الحكم بالمشتري من السوق، بل يمكن أن يقال إن مقتضى إطلاق كلامه عليه السلام هو جواز الصلاة في مطلق مشكوك التذكية وإن لم تقم عليه أمانة التذكية، والوجه في ذلك أن أمانة التذكية لا تشمل - عند المحققين - موارد كون البائع معلوم الكفر مع عدم العلم بسبق يد المسلم على المبيع، وكذلك موارد كون البائع مسلماً أو مجهول الحال مع العلم بسبق يد الكافر عليه من دون تصدي البائع لإحراز تذكته.

ومع ذلك نجد أن الإمام عليه السلام لم يفصل في مقام الجواب في الحث على الصلاة فيما يشتري من سوق المسلمين من دون فحص وسؤال بين ما علم أن بائعه من غير المسلمين وعدمه، وما علم سبق يد الكافر عليه من غير تصدي المسلم لإحراز تذكته وعدمه.

وفي ضوء ذلك فكيف يصح أن تجعل صحيحة الجعفري وما ضاهاها من الروايات مقيدة لإطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس!!؟

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة»^(١).

بدعوى أن لفظ (تكره) الوارد في الرواية ليس بمعنى الكراهة الاصطلاحية بل بمعنى المبعوضيّة المساوقة للمنع وعدم الصّحة، وحيث أن ذكر ما صنع في أرض الحجاز استثناء عن عموم المنع إنما هو من باب المثال أي باعتبار كونه مصداقاً للمصنوع في أرض الإسلام كان مفاد الصحيحة هو المنع من الصلاة في الفراء إلا ما علمت تذكته أو قامت عليها أمانة شرعية كالصنع في أرض الإسلام، فتكون بذلك مقيدة لمعتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٣٧ ح ١.

والجواب: إن ظاهر الرواية أن استثناء ما صُنِعَ في أرض الحجاز عن عموم الحكم بکراهة الصلاة في الفراء إنما هو من جهة أن الفراء الحجازي كان بعيداً عن شبهة اتخاذه من الحيوان الميتة بخلاف الفراء العراقي لأن أهل العراق كانوا يرون طهارة جلد الميتة بالدبغ، ويشير إلى ذلك جملة من الروايات:

(منها): رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء قال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً فلا تُدْفَنه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته فكان يُسأل عن ذلك فيقول: «إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته»^(١).

(ومنها): رواية عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أهديت لأبي جُبّة فرو من العراق فكان إذا أراد أن يصلّي نزعها فطرحها»^(٢).

وبذلك يظهر أنه لا محيص من حمل الكراهة في صحيحة الحلبي على ضرب من التنزيه الذي يقتضيه الاحتياط إذ لا إشكال بينهم في جواز الصلاة في كلّ ما صُنِعَ في أرض الإسلام ما لم يُعلم بكونه مأخوذاً من الميتة.

هذا مضافاً إلى ما في دعوى ظهور الكراهة في الروايات في المبغوضية المساوقة للمنع والتحريم فإن التحقيق كونها أعم من ذلك وإنما يتعيّن المراد بها بمقتضى القرائن والمناسبات.

وكيف كان فالاستدلال بإطلاق الصحيحة - بعد استظهار التنزيه من لفظ الكراهة الوارد فيها - على جواز الصلاة في كلّ مشكوك التذكية أولى

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣٣٨ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣١١ ح ٥.

من الاستدلال بها على تقييد معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

الرواية الثالثة: موثقة اسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد

الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المصلين فقال: «أما النعال والخفاف فلا بأس بها»^(١).

بدعوى أن سكوت الإمام عليه السلام عن بيان حكم لباس الجلود مع اشتمال السؤال عليه دليل على عدم اشتراكه مع الخفاف والنعال في الحكم ومقتضى ذلك عدم جواز الصلاة في الجلود المجلوبة من أراضي الكفار فتقيّد بذلك معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

والجواب: إن إعراض الإمام عليه السلام عن بيان حكم لباس الجلود لا يكشف عن عدم جواز الصلاة فيه غاية الإشعار بأن حكمه يختلف عن حكم الخفاف والنعال ويكفي في الاختلاف أن يكون الحكم فيه هو الكراهة التي نطقت بها صحيحة الحلبي المتقدمة.

ويشير إلى اختلافهما على هذا النحو ما ورد في روايتي أبي بصير وابن سنان المتقدمتين من أن الإمام عليه السلام كان ينزع الفرو العراقي حين إقامة الصلاة رعاية للاحتياط مع أنه ورد في صحيحة البنزطي ورواية الحسن بن الجهم أن الإمام الكاظم والإمام الرضا عليهما السلام كانا يصلّيان في الخفّ المشتري من السوق.

ففي صحيحة البنزطي عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأتي الخفّ فيشتري الخفّ لا يدري ذكي هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أبصلي فيه؟ قال: «نعم أنا أشتري الخفّ من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة»^(٢).

وفي رواية ابن الجهم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أعترض السوق فأشتري خفّاً لا أدري أذكي هو أم لا؟ قال: «صلّ فيه» قلت:

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣١٠ ح ٣.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٢ ح ٦.

فالتعل؟ قال: «مثل ذلك» قلت: إني أضيق من هذا قال: «أترغب عما كان أبو الحسن عليه السلام يفعله؟!»^(١).

الرواية الرابعة: معتبرة اسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام» قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»^(٢). وموضع الاستشهاد منها فقرتان:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام».

بدعوى أن تخصيص عدم البأس بالفراء المصنوع في اليمن أو في سائر بلاد الإسلام يدلّ على ثبوت البأس في غير ما صنع في أرض الإسلام وإلا لكان التخصيص به لغواً. ويمكن الجواب عنها - مضافاً إلى ما سيأتي في الجواب عن الاستدلال بالفقرة الثانية - بأن غاية ما يدلّ عليه التخصيص المذكور هو عدم كون طبيعي الفراء على إطلاقه وسريانه موضوعاً للحكم بالجواز، ويكفي في ذلك عدم جواز الصلاة في الفراء المأخوذ من الميتة، فلا يمكن أن يستفاد من الفقرة المذكورة عدم جواز الصلاة فيما لم تكن عليه إماراة التذكية من سائر أنواع مشكوك التذكية.

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام: «إن كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس» فيدلّ بمفهوم الشرط على ثبوت البأس فيما إذا لم يكن الغالب عليها المسلمون، وحيث أن غلبة المسلمين لا خصوصية لها إلا من حيث كونها إماراة على التذكية فيتعدى منها إلى سائر الإمارات الأخرى كسوق المسلمين ويد المسلم، وأما ما يُشكّ في تذكّيته ممّا لا توجد عليه إماراة التذكية فلا تجوز الصلاة فيه استناداً إلى مفهوم المعتبرة وبذلك يقيد إطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٣ ح ٩.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٢ ح ٥.

وما يمكن أن يُقال في الجواب عن ذلك وجهان:

الوجه الأول: إن مفهوم الجملة الشرطية المذكورة هو عدم جواز الصلاة فيما يُشكَّ في تذكّيته مما صنع في بلد لا يغلب فيه المسلمون سواء اشترى من سوق المسلمين أم لا، فيعارض بالعموم من وجه صحيحة الجعفري الدالة على جواز الصلاة فيما يشكَّ في تذكّيته مما اشترى من سوق المسلمين سواء أكان مصنوعاً في بلد لم يغلب فيه المسلمون أم لا.

ومورد التعارض ما يباع في سوق المسلمين من مشكوك التذكية إذا كان مصنوعاً في بلد لم يغلب فيه المسلمون، فإن مقتضى مفهوم رواية اسحاق بن عمّار عدم جواز الصلاة فيه في حين أن منطوق صحيحة الجعفري يدلّ على الجواز، وحيث أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر فالمرجع بعد تساوقهما إطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

وفيه: إنه إن بنينا على أن مفاد صحيحة الجعفري هو مجرد جواز الصلاة فيما يُشترى من السوق بما هو مشكوك التذكية لا من جهة كون سوق المسلمين أمانة على تذكّيته فمفاد الصحيحة أعمّ مطلقاً من مفهوم الشرطية الواردة في موثقة اسحاق فيلزم تخصيصها به.

وإن بنينا على أن الحكم بجواز الصلاة في المُشترى من سوق المسلمين إنما هو من جهة وجود أمانة التذكية عليه فمن المعلوم أن أمانة السوق لا تشمل موارد كون الفراء وما مثله مصنوعاً في بلد الكفر مع العلم بعدم تصدّي البائع المسلم أو مجهول الحال لإحراز تذكّيته.

فلا ينتج الوجه المذكور جواز الصلاة في كلّ ما شكَّ تذكّيته مما صنّع في بلد الكفر بل خصوص ما يُباع منه في سوق المسلمين مع احتمال تصدّي البائع المسلم أو مجهول الحال لإحراز تذكّيته.

الوجه الثاني: إن مفهوم الشرطية الواردة في موثقة اسحاق هو ثبوت البأس في الصلاة فيما صنّع في أرض لم يغلب عليها المسلمون، والبأس أعمّ من المنع والكراهة كما يعلم بمراجعة موارد استعماله في الروايات،

فينبغي أن يُحمل في المقام على الكراهة بقريته رواية الحلبي بعدما تقدّم من دلالتها على ثبوت الكراهة التنزيهية في الصلاة في مطلق الفراء غير ما عُلمت تذكيته أو كان مصنوعاً في بلد لا يرى أهله أن ذكاة جلد الميتة تتم بدباغته .

وفيه : إن مورد الصحيحة أعمّ مطلقاً من مفهوم موثق اسحاق بن عمار فمقتضى القاعدة تخصيصها به لا حمل البأس في الموثق على الكراهة .

نعم يمكن أن يُقال إنّ معتبرة جعفر بن محمد بن يونس آبية عن التقييد لورودها في مقام الإفتاء حيث كتب الراوي إلى الإمام عليه السلام مستفسراً عما هو محل ابتلائه من الصلاة فيما يلبسه من الفرو والخفت مع عدم علمه بتذكيتهما؟ فإطلاق ما ذكره الإمام عليه السلام من الحكم الترخيصي مما لا يمكن رفع اليد عنه بقريته منفصلة ما لم يثبت وجود خصوصية مقتضية لإخفاء الحكم الإلزامي كالتقية، لأوله إلى إغراء المكلف بالجهل وإيقاعه - ولو احتمالاً - فيما هو خلاف وظيفته الشرعية وهو قبيح .

وبعبارة أخرى : إن الحكم الترخيصي إذا ذُكر بصورة العموم وكان المتكلم في مقام التعليم وضرب القاعدة الكلية فلا مانع من رفع اليد عنه بخاصّ منفصل فإنه من الجمع العقلاني المقبول، وأما إذا كان المتكلم في مقام بيان الوظيفة العملية للسان الذي رجع إلى المفتي لحلّ مشكلته القائمة بالفعل فلا سبيل فيه إلى ذلك إلا لضرب من التقية ونحوها مما يضطرّ معه المفتي إلى كتمان الاستثناء .

فالنتيجة : إن التحقّظ على إطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس يقتضي حمل البأس في موثق اسحاق على الكراهة ولا ضير في ذلك أصلاً .

ويؤكّد هذ إطلاق صحيحة الجعفري فإن حثّ الإمام عليه السلام على الصلاة في الفراء المشتري من السوق من غير حاجة إلى الفحص والسؤال عن حاله بلا تفصيل بين ما إذا كان البائع مسلماً مع كون الفراء مصنّعاً في بلد

الكفر من دون احتمال تصديهِ لإحراز تذكيتهِ وما إذا كان البائع كافراً مع الجهل بحال الفراء وكونه مُصنَّعاً في بلد الإسلام أو الكفر وغير ذلك إنما ينسجم مع عموم الحكم لمطلق ما يُشكَّ في تذكيتهِ فتدبّر.

ومما يؤكّد ذلك أيضاً بل ربما يدلّ عليه أنه سيأتي في المقام الثاني أن مقتضى بعض النصوص المعتبرة جواز الصلاة في مشكوك التذكية المجلوب من بلد الكفار مما يعني أن المانعية فيه ثابتة لعنوان (الميتة) لا (غير المذكي) فإذا استبعدنا التفصيل فيما ثبت له المانعية بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم تكون المانعية في الأول ثابتة لعنوان غير المذكي وفي الثاني لعنوان الميتة فالذي ينبغي المصير إليه هو الالتزام بمانعية الميتة في الجميع لأنه هو مقتضى الجمع بين نصوص المسألة.

الوجه الثالث

إنه لو سلّم إطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس لموارد فقد إمارات التذكية وعدم صلاحيتهِ للتقييد أو عدم صلاحية ما تقدّم في الوجه الثاني لتقييده فهي معارضة بموثقة ابن بكير حيث أن المستفاد منها مانعية (غير المذكي) كما تقدّم بيانه والترجيح للموثقة لشهرتها ومعروفيتها بين الأصحاب كما يُعلم بملاحظة مسألة اعتبار عدم كون اللباس - في حال الصلاة - من أجزاء غير مأكول اللحم.

وفيه:

أولاً: إن هذا الوجه مبني على وجود كلمة (إن علمت) في متن الموثقة مع أنه لا يمكن الوثوق بذلك لاشتغال متنها على تشويش كبير مما يورث الاطمئنان بأنه ليس عين ألفاظ الإمام عليه السلام - كما نبّه عليه المحدث الكاشاني^(١) - ومن موارد ما يلي:

١ - التكرار الواقع في صدر الموثقة في قوله: «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره...».

(١) الوافي ج ٥ ص ٦٥.

فإن حق العبارة أن تكون هكذا: «إن كلَّ حيوان حرام أكله فالصلاة في وَبْره وشعره...».

٢ - قوله: «... وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي غيره...». فإن ظاهر العبارة أن المشار إليه بلفظ (تلك) هي الصلاة الشخصية الخارجية الواقعة فيما لا يؤكل مع أنها غير قابلة للتصحيح بوجه إذ الشيء لا يتقلب عمّا وقع عليه سواء أتى بصلاة أخرى صحيحة أم لا.

٣ - قوله: «... حتى يصلّي غيره فيما أحل الله أكله...».

فإن ظاهره لزوم كون اللباس من أجزاء الحيوان المأكول لحمه مع أنه يكفي أن لا يكون من أجزاء الحيوان أصلاً بل من النبات ونحوه.

٤ - قوله: «... فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي...».

فإنه ظاهر بمقتضى رجوع القيد إلى الجميع في اشتراط التذكية حتى فيما لا تحلّه الحياة وهو مخالف للنصّ والفتوى من عدم اعتبار التذكية في الوبر والشعر وغيرهما ممّا لا تحلّه الحياة، وإرجاع القيد إلى الفقرة الأخيرة تأويل بعيد جداً.

وثانياً: إن الاستدلال بالموثقة مبني على كون العلم المذكور فيها مأخوذاً على نحو الموضوعية، ولكن يمكن أن يُقال إنه مأخوذ على نحو الطريقة:

إما باعتبار أن العلم ونحوه من العناوين الاستطراقية التي قام الارتكاز العقلائي على كونها طُرُقاً إلى إثبات الواقع إذا أخذ شيء منها في موضوع حكم شرعي واقعي يكون مقتضى الفهم العرفي كونه مجرد طريق إلى إثبات الواقع الذي هو موضوع الحكم الشرعي من دون دخالته بنفسه فيه.

وأما بملاحظة الجملة الأخيرة من الموثقة حيث ورد فيها: «وإن كان

غير ذلك مما قد نهيت عن أكله ذكاه الذبح أو لم يذكّه» حيث جعل الموضوع فيها نفس التذكية وعدم التذكية بلا دخالة لجهة العلم فلم يقل: (علمت ذكاته أو لم تُعلم).

وبالجملة ظاهر الموثقة كون العلم المذكور فيها مأخوذاً على نحو الطريقة فكأن الإمام عليه السلام قال: (إذا كان ذكياً قد ذكاه الذبح) فلا تكون حينئذٍ منافية لمعتبرة جعفر بن محمد بن يونس كما لا يخفى.

وثالثاً: مع تسليم دلالة الموثقة على مانعية غير المذكى وصلاحتها لمعارضة المعتبرة إلا أنه لا سبيل إلى ترجيحها عليها بالشهرة لعدم تحقق الشهرة الروائية التي بها ترجح إحدى الروايتين المعتبرتين على الأخرى فلا مناص - بعد تساقطهما بالمعارضة - من الرجوع إلى الأصول العملية التي مقتضاها البراءة كما مرّ.

نعم يمكن أن يُقال بأن الجمع العرفي بينها وبين صحيحة الجعفري يقتضي تقييد موثقة ابن بكير بالصحيحة لأنها أخصّ منها فتقلب النسبة بين الموثقة ومعتبرة جعفر بن محمد بن يونس إلى العموم والخصوص المطلق بعد أن كانت النسبة بينهما التباين فيمكن تقييد المعتبرة بالموثقة.

ولكن هذا مبني على القول بصحة انقلاب النسبة وأن المخصّص كالخاص في صلاحيته لتخصيص العام إلا أن المحقّق في علم الأصول خلافه.

وأيضاً مبنيّ على صلاحية معتبرة جعفر بن محمد بن يونس للتقييد وقد تقدّم المناقشة في ذلك.

فتحصل ممّا تقدم أن الذي يترجّح في النظر بملاحظة مجموع نصوص المسألة هو جواز الصلاة فيما تتمّ الصلاة فيه من الجلد المشكوك تذكّيته وإن كان المطلوب احتياطاً الاجتناب إلا عمّا كان مصنوعاً في بلد إسلامي لا يُعرف عن أهله استخدام جلد الميتة في الملبوس بعد دباغته.

المقام الثاني: فيما لا تتمّ الصلاة فيه كالخفّ والجورب والسيّف.

والبحث في هذا المقام منعقد على تقدير اختيار القول بعدم جواز الصلاة في مشكوك التذكية إذا كان مما تتم الصلاة فيه، وأما على القول بالجواز فيه استناداً إلى رواية جعفر بن محمد بن يونس فلا بدّ من القول بالجواز في المقام أيضاً لاشتمال الرواية على ذكر الخفت.

وكيف كان فيدلّ على الجواز في خصوص المقام موثقة اسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المصلين فقال: «أما النعال والخفاف فلا بأس بهما»^(١).

وهي واضحة الدلالة على ما ذكر وقد تنبّه السيد الأستاذ قدس سره إلى ذلك في كتاب الطهارة^(٢) قائلاً: إن غير المذكور وإن كان قد أخذ بعنوانه في موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا أن ذلك فيما تتم فيه الصلاة فمع الشكّ في التذكية يجري استصحاب عدمها وبه يُحكم ببطلان الصلاة فيه بلا حاجة إلى إثبات أنه ميتة.

وأما ما لا تتم فيه الصلاة فلم يؤخذ في موضوع الحكم لعدم جواز الصلاة فيه إلا كونه ميتة دون عنوان عدم التذكية فإن أحرزنا في مورد أنه ميتة ولم تقع عليه التذكية فيحكم ببطلان الصلاة فيه بمقتضى هذه الصحيحة وأما مع الشكّ في ذلك فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة فيه كما هو مفاد الموثقة لأن استصحاب عدم التذكية لا يثبت به عنوان الميتة وإن كان مصداقها حقيقة شيئاً واحداً.

أقول: ويؤيد الموثقة في ذلك إطلاق موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٣).

فتدلّ الروايتان على أن المانعة فيما لا تتم الصلاة فيه من اللباس

(١) الوسائل ج ٣ ص ٣١٠ ح ٣.

(٢) التنقيح ج ٢ ص ٥٥٢.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٣ ح ١٢.

ثابتة لعنوان الميئة فتجوز الصلاة في مشكوك التذكية لاستصحاب عدم كون اللباس منها.

وليس بإزاء الموثقتين ما يصلح للاستدلال به على المنع إلا إطلاق موثقة ابن بكير ولكن الروائتين أخصّ منها مطلقاً مضافاً إلى ما تقدّم من وجوه الإشكال في الاستدلال بها.

وأما معتبرة اسحاق بن عمار فموردها الفراء فلا تشمل ما هو محل البحث.

فتحصل من جميع ما تقدّم أن ما اختاره صاحبنا المدارك والحدائق من جواز الصلاة في مشكوك التذكية هو الأحرى بالقبول فيما لا تتم الصلاة فيه من اللباس بل وفي مطلق اللباس وإن كان مما تتم فيه الصلاة. فهما قدّس سرهما قد أصابا الحكم وإن لم يمكن المساعدة على ما استندنا إليه، فإنه قد استند الأول إلى أصالة عدم وجوب الاجتناب عن مشكوك التذكية ومنع من حجّة أصالة عدم التذكية واستند الثاني إلى أصالة الحلية مع أن استصحاب عدم التذكية جارٍ ولا يُبقي مجالاً لأصالة الحلية لو كانت المانعية ثابتة لعنوان غير المذكي لا لعنوان الميئة.

هذا وقد بقي من روايات المسألة ما لم أتعرض له لضعفه سنداً وسقوطه عن الاستدلال كرواية اسماعيل بن عيسى ورواية محمد بن الحسين الأشعري.

وقد وقع الفراغ من تحرير هذه الأوراق في ليلة الاثنين السادس والعشرين من شهر شعبان المعظم عام ١٤١٧هـ.

التكفير في الصلاة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

وبعد: القرآن الكريم والسنة الشريفة هما المصدران الأساس للتشريع عند فقهاء المسلمين قاطبة، ولكن استنطاق نصوصهما ودراسة مناخ النص وملابساته وسائر العوامل المؤثرة في استنباط الحكم الشرعي ليس أمراً سهلاً المنال، بل يكتنفه الكثير من الصعوبات التي تزداد تعقيداً كلما ابتعدنا عن عصر صاحب الرسالة ﷺ أكثر فأكثر.

وصار على الفقيه الذي يمارس الاستنباط أن يستعين بوسائل إثبات إضافية ومصادر تشريعية جانبية، يستشرف منها على المصدر الأساس (الكتاب والسنة) ليصل في النهاية إلى الموقف المطلوب شرعاً.

وبقدر ما تكون هذه الوسائل والمصادر بعيدة عن النزعات الفردية والانطباعات الشخصية المسبقة؛ وغير متأثرة بالعوامل السياسية والاجتماعية والرواسب الحضارية القديمة أو الدخيلة؛ تكون النتيجة أقرب إلى الصواب.

ولعل ما يُلاحظ من اختلاف المسلمين وتفرقهم مذاهب ومدارس فقهية متعددة بعد الصدر الأول الإسلامي يُعزى في جانب كبير منه إلى عدم سلامة الوسائل الجانبية المستخدمة في عملية الاستنباط وعدم تجرّدها عمّا أُشير إليه من المؤثرات الخارجية.

وقد تسبّب ذلك في خلافات كبيرة لم تترك جانباً من جوانب الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين إلا ولجته، حتى امتدت إلى أهم شعيرة من شعائر الإسلام وأقوى وشيجة من الوشائج بين المسلمين، وهي فريضة الصلاة المباركة فأصبح المسلمون - تبعاً لمذاهبهم الفقهيّة - مختلفين في أدائها من وجوه كثيرة بدءاً من مقدماتها كالوقت والطهور والأذان والإقامة، ومروراً بأفعالها وأقوالها وهيئاتها؛ وانتهاءً إلى ما يتعقبها من الآداب والمستحبات.

ومن أبرز مظاهر الاختلاف بينهم فيها ظاهرة التكفير (التكثف) التي تنتشر بين المسلمين السُنّة أتباع المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي، ويخالفهم في ذلك معظم المسلمين السُنّة من أتباع المذهب المالكي، والمسلمون الشيعة أتباع المذهبين الاثنى عشرى والزيدى.

وإذا كان الاختلاف بينهم في مشروعيتّه واستحبابه في الصلاة قائماً منذ قرون متطاولة؛ ولا سبيل إلى فصله بما يكون مرضياً ومقبولاً لدى الجميع؛ فالذي يفترض - والحال هذه - أن يتعامل أتباع المذاهب المتخالفة فيما بينهم وفق ما أوصت به الشريعة الغراء؛ من احترام الرأي المقابل والاجتناب عن التشنيع على أصحابه ومعتنقيه، على خلاف ما هو الواقع والمشاهد أحياناً.

حكى الأستاذ محمد التيجاني السماوي قال: دخلت مسجد أبي حنيفة في القاهرة لأداء صلاة العصر جماعة، فما راعني بعد الصلاة إلا والرجل الذي كان قائماً بجاني يقول لي في غضب: (لماذا لا تُكثّف يديك في الصلاة؟) فأجبتّه بأدب واحترام: إن المالكية يقولون بالسدل وأنا مالكي، فقال لي: (اذهب إلى مسجد مالك وصلّ هناك)، فخرجت مستاءة ناقماً على هذا التصرف^(١).

ولو اقتصر الأمر على هذه الطبقة من السذج لكنا في فسحة من الأمر

(١) ثم اهتديت ص ٢٨.

إذ نعتذر لهم بقلّة الوعي، لكن ما بالك حينما يأتي النقد والتجريح من شرائح مثقفة في المجتمع (طلاب جامعيين) يُفترض فيهم أن يكونوا على فهم تامّ بالقضية وأن يعالجوا الموقف بما أمر به الله ورسوله ﷺ.

أمن الصحيح أن يتعايش الطالب الجامعي الإمامي أو المالكي مع إخوانه أتباع المذاهب الأخرى بحالة حرج لما يسمعه منهم أنه يترك السُنّة المحمديّة في الصلاة!!؟

أفهل هذا عودنا القرآن الكريم ونبينا محمد ﷺ أن نتعامل مع من يختلف معنا في الرأي؟، أم أوصتنا الشريعة المقدّسة أن نحترم آراء الآخرين ولو كانوا من أتباع الديانات الأخرى؟ فكيف فيما بيننا نحن المسلمين؟!؟

ولأجل أن تتضح الصورة ناصعةً حول موضوع التكفير قمت بمراجعة وجهات نظر جميع المذاهب الإسلامية، مقارنةً إياها بما هو المأثور من سُنّة النبي ﷺ قولاً وفعلاً، محاولاً البحث عنها بأمانة وموضوعية بعيداً عن الرواسب الذهنية والخلفيات المذهبية، لكي أصل إلى وجهة النظر المطابقة لسُنّة المصطفى ﷺ بحكم البرهان والدليل.

ومن الله تعالى استمدّ الاعتصام وهو حسبنا ونعم الوكيل.

التكفير لغةً وشرعاً

الكفر لغةً ستر الشيء، وهو الأصل في معظم اشتقاقات هذه المادة، فيُسمى الكافر كافرأً لأنه ستر أنعم الله، وقيل لأنه مُغطى قلبه، ويوصف الليل بالكافر لأنه يستر بظلمته كل شيء، والكفر: القبر ومنه قولهم: (اللهم إغفر لأهل الكفور)، وسميت الكفارات كفارات لأنها تكفر الذنوب أي تسترها، والتكفير: أن يتكفر المحارب في سلاحه، والتكفير في المعاصي كالإحباط في الثواب^(١).

ويُطلق التكفير - أيضاً - على نحو من الخضوع والتعظيم للغير، وقد اختلف اللغويون في تحديده على أقوال أهمها:

(أ) أنه السجود للغير، كما قاله ابن دريد^(٢)، أو الإيماء بالرأس قريباً من السجود كما يظهر من كلام الخليل وغيره^(٣).

(ب) أنه طأطأة الرأس، ذكره ابن منظور قائلاً: التكفير لأهل الكتاب أن يُطأطن أحدهم رأسه لصاحبه كالتسليم عندنا^(٤).

(١) لاحظ تاج العروس ج ٣ ص ٥٢٦ ولسان العرب ج ٣ ص ٢٧٣ ومفردات ألفاظ القرآن ص ٤٥١ وتهذيب اللغة ج ١ ص ٢٠٠ والمصباح المنير ج ٢ ص ٨٥.

(٢) جمهرة اللغة ج ٢ ص ٤٠١.

(٣) العين ج ٥ ص ٣٥٧، قال الفيروزآبادي وغيره: الكفر هو تعظيم الفارسي لملكه، قال الزبيدي: وهو أن يومئ برأسه قريباً من السجود (لاحظ تاج العروس ج ٣ ص ٥٢٦).

(٤) لسان العرب ج ٣ ص ٢٧٥.

(ج) إنه وضع اليد على الصدر، حكاه الأزهري^(١) قال: قال أبو عبيد: التكفير أن يضع الرجل يده على صدره، وأنشد بيت جرير:

وإذا سمعت بحرب قيس بعدها
فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا

(د) إنه وضع اليد على الصدر مع طأطأة الرأس، ويظهر هذا من الجوهرى في الصحاح قال: والتكفير أن يخضع الإنسان لغيره كما يكفر العالج للدهاقين يضع يده على صدره ويتطامن له أي ينخفض له^(٢).



ويُطلق (التكفير) في الفقه الإمامي على وضع إحدى اليدين على الأخرى في حال القيام في الصلاة تخضعاً لله تعالى، وليس لهذا تسمية معينة في الفقه السني بل يُعبّر عنه بـ (وضع اليمين على الشمال) وربما سمي بـ (التكثف) ويقابله (الإرسال) و(السدل) والأخير اصطلاح مُستحدث لم يكن في كلمات المتقدمين.

ومهما يكن فالتكفير - عند القائلين باستحبابه والمانعين عنه - من الهيئات الخضوعية، أي ما يُقصد به الخضوع لله تعالى، فليس هو مطلق وضع اليمين على اليسار، بل خصوص ما كان منه بداعي التخصع والتذلل للرب عز وجل، فكما أنّ الركوع ليس هو مطلق الانحناء البالغ حدّ وصول الأصابع إلى الركبتين بل خصوص الانحناء الخضوعي على الوجه المذكور؛ كذلك الحال في التكفير تماماً.

فلو وضع المصلي يمينه على شماله في حال القيام لا لداعي الخضوع بل لغرض آخر كالاعتماد أو نحوه لم يصدق عليه (التكفير) وليس هو ما وقع النزاع في كونه من سنن الصلاة أم لا.

ويظهر هذا جلياً من كلمات جمع من القائلين باستحبابه حيث علّلوا

(١) تهذيب اللغة ج ١ ص ٢٠٠.

(٢) الصحاح ج ٢ ص ٨٠٨.

ذلك بأنه صفة السائل الذليل وأنه أقرب إلى الخشوع كما حكاه الحافظ بن حجر عن العلماء^(١)، أو بأنه وقفة العبد الذليل لمولاه كما قاله أشهب تلميذ الإمام مالك^(٢) أو بأن معناه ذلّ بين يدي عزّ كما حكاه المرداوي عن الإمام أحمد بن حنبل^(٣).

فيظهر من هؤلاء وغيرهم الاتفاق على اعتبار قصد الخضوع والتعظيم في هذه الهيئة الصلّاتية كسائر هيئاتها من الركوع والسجود ورفع اليدين للقبول وغيرها.



وهل يُعتبر في (التكفير) بالإضافة إلى الخضوع اشتماله على الاعتماد أم يُعتبر خلّوه عنه أم لا يُعتبر فيه هذا ولا ذاك؟ وجوه واحتمالات:

(أ) قال الحاكم أبو الفضل محمد بن أحمد المروزي الحنفي في عداد سنن الصلاة: «ويعتمد بيمينه على يساره في قيامه في الصلاة»، وقرّره عليه شارحه شمس الدين السرخسي في المبسوط^(٤)، وظاهره اعتبار الاعتماد في وضع اليمين على اليسار، ولعلّه بالنظر إلى أن الظاهر من أحاديث التكفير المشتملة على لفظة (الوضع) و(يضع) ونحوها من اشتقاقات هذه المادة اعتبار الاعتماد فيه في الجملة، لتقوم مفهوم (الوضع) بالاعتماد وإلقاء الثقل وعدم كفاية مجرد المماسّة في صدقه، ومن هنا عُدّ الاعتماد من واجبات السجود نظراً إلى تفسير السجود في المعاجم اللغوية بـ (وضع الجبهة على الأرض).

ولكن هذا الوجه ضعيف، فإن الوضع أعمّ من المشتمل على

(١) نيل الأوطار ج ٢ ص ٢٠٩، وفي معناه ما ذكره الآبي والبايجي (لاحظ إكمال إكمال المعلم ج ٢ ص ١٥٧ والمنتقى في شرح الموطأ ج ١ ص ٢٨١).

(٢) المدوّنة الكبرى ج ١ ص ٧٤ الهامش.

(٣) الإنصاف ج ٢ ص ٤٦.

(٤) المبسوط ج ١ ص ٢٣.

الاعتماد والمجرّد عنه كما يظهر بمراجعة قواميس اللغة، واعتبار الاعتماد في السجود ممنوع كما حُقّق في محلّه.

(ب) حكى الزرقاني عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: السُنّة وضعهما - أي اليدين - تحت السرّة ويقبض بيمناه على الكوع وبعض المعصم من اليسرى ولا يعتمد عليها^(١).

وقال القاضي عياض في الردّ على ابن القاسم حيث حكى عن الإمام مالك التفصيل في التكتف بين الفريضة والنافلة: «إن رواية ابن القاسم عن مالك في التفرقة بين الفريضة والنافلة في وضع اليمنى على اليسرى غير صحيحة، لأن وضع اليمنى على اليسرى إنما اختلف هل هو من هيئات الصلاة أم لا؟ وليس فيه اعتماد فيفرق فيه بين الفريضة والنافلة»^(٢).

ويبدو من هذين النصين أنه يُعتبر في التكفير خلوه عن الاعتماد، ولعلّه بالنظر إلى عدم انسجامه مع الخضوع المعتبر فيه، إلا أنه غير واضح، نعم التكفير الخالي عن الاعتماد أكثر تناسباً مع الخضوع والتذلل، ولكن هذا لا يقتضي اعتبار خلوه عنه.

(ج) فالنتيجة: إن ما هو الظاهر من كلمات معظم الفقهاء من عدم اعتبار الاعتماد في التكفير وعدم اعتبار خلوه عنه هو الصحيح.



وأما كيفية التكفير ففيها أقوال كثيرة ومنها:

- ١ - أن يقبض بكف اليمنى كوع اليسرى وبعض رسغها وساعدها.
- ٢ - أن يضع بعض يده على الكف وبعضها على الذراع.
- ٣ - أن يقبض بكف اليمنى رسغ اليسرى وتكون السبابة والوسطى ممتدّين على الذراع.

(١) شرح الموطأ ج ٢ ص ٤٨.

(٢) المدونة الكبرى ج ١ ص ٧٤ الهامش.

- ٤ - أن يضع باطن كفت يمينه على ظاهر كفت شماله .
- ٥ - أن يضع كفت يده اليمنى على وسط ساعده الأيسر^(١) .
- وفي محلّ التكفير أيضاً أقوال كثيرة منها :
- (أ) أن محلّه حذاء النحر، حكاه البيهقي عن ابن عباس^(٢) .
- (ب) أن محلّه الصدر، حكاه السمرقندي عن الشافعي^(٣) .
- (ج) أن محلّه تحت الصدر فوق السرة، قال النووي إنه مذهب الشافعي وبه قال ابن حنبل^(٤) .
- (د) أن محلّه السرة، قال الثوري: به قال أبو حنيفة والثوري والمروزي من الشافعية، وحكاه ابن المنذر عن جمعٍ منهم أبو هريرة والنخعي وأبو مجلز وأحمد بن حنبل^(٥) .
- (هـ) أن محلّه فوق السرة وتحتها، حكاه النووي عن ابن المنذر وقال إنه مروى عن أحمد بن حنبل أيضاً^(٦) .



ثم إنه لا خلاف بين المسلمين في عدم وجوب التكفير في الصلاة وإن حاول الشوكاني أن يشكك في تحقّق الإجماع على ذلك قائلاً: «فالقول بالوجوب هو المتعيّن إن لم يمنع منه إجماع، على أنا لا ندين بحجّة الإجماع، بل نمنع إمكانه ونجزم بتعذر وقوعه»^(٧) .

(١) لاحظ إكمال إكمال المعلم ج ٢ ص ١٥٧ والإنصاف ص ٤٦ والمجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١٠ والمصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩٠ وتفسير الطبري ج ٣ ص ٢١٠ .

(٢) السنن الكبرى ج ٢ ص ٣١ .

(٣) تحفة الفقهاء ج ١ ص ٢١٩ .

(٤) (٥) المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١٣ .

(٦) المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١٣ .

(٧) نيل الأوطار ج ٢ ص ٢١٠ .

ولكن الظاهر أنه لم يذهب أحدٌ من المسلمين إلى وجوبه^(١) وإنما اختلفوا في استحبابه وعدمه:

ف (منهم) من قال إنه سُنَّة ثابتة عن النبي ﷺ، فهو عمل مستحب يؤتى به بقصد الأمر الشرعي الاستحبابي، ويُثاب المصلّي عليه كما في سائر سنن الصلاة ومستحباتها كرفع اليدين حال التكبير.

(ومنهم) من أنكر ذلك ولم يسلم ورود الأمر به شرعاً فقال: إن الإتيان به بهذا القصد بدعة محرّمة.

واستدلّ الجمع الأول بطائفة من الروايات التي أخرجها أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد والمصنّفات.

وأما الجمع الثاني فيكفيهم دليلاً على ما ذكره إثبات عدم صحّة تلكم الروايات؛ لتطرق المناقشة إليها سنداً أو متناً أو دلالة، أو معارضتها بروايات أخرى من دون أن تترجح عليها ببعض المرجّحات المعتمدة شرعاً.

فلا بدّ - إذاً - من استعراض الروايات التي استدلّ بها من أثبت كون التكفير سنّة شرعية لتتحقق من مدى صلاحيتها لإثبات هذا المدعى، كما لا بدّ - قبل ذلك - من بيان اختلاف الصحابة والتابعين والمذاهب الإسلامية في كون التكفير من السنن لثلاً يتوهم قيام الإجماع على ذلك.

(١) لاحظ إكمال إكمال المعلم ج ٢ ص ١٥٧.

التكفير عند الصحابة والتابعين والمذاهب الإسلامية

يبدو من كلمات بعض القائلين باستحباب التكفير أن ذلك كان أمراً مسلماً واضحاً في العصر الأول الإسلامي على عهد الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وإنما حدث الخلاف فيه في العصور المتأخرة.

قال النووي - بعد أن حكى استحباب التكفير عن جمع من الصحابة والتابعين والفقهاء -: «قال الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم»^(١).

وقال السبكي في شرح سنن أبي داود ردّاً على من أنكر سنّة التكفير وذهب إلى استحباب السدل:

«ومن خاض علوم السنّة وأمّهات الفقه ودواوين مسائل الخلاف عرف أنه لا قائل أصلاً بالسدل وسنّيته من أهل القرون الثلاثة الأولى المشهود لهم بالخيرية، وأيضاً لم يرد القول به اجتهاداً عن صحابي قطّ إلا رواية ضعيفة عن ابن الزبير ورواية القبض عنه أصح، وقد أخذ مالك عن تسعمائة شيخ ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعي التابعين وليس فيهم من يؤخذ عنه رواية السدل»^(٢).

(١) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١.

(٢) المنهل العذب المورود ج ٥ ص ١٦١.

ولكن الحقيقة غير ما ذكره تماماً وأن من نُسب إليه استحباب التكفير من الصحابة نفرٌ قليل، ومع ذلك لم تثبت صحّة هذه النسبة إلى أكثر هؤلاء، كما أن الاختلاف في سنية التكفير كان موجوداً بين التابعين وتابعي التابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى.

وتفصيل الحال يستدعي عقد بحثٍ مستقلٍّ عن مواقف كلّ من الصحابة والتابعين والفقهاء ومنهم أئمة المذاهب الأربعة بالإضافة إلى المذهبيين الإمامي والزيدي.

أ - الصحابة

نُسب استحباب التكفير إلى جمع من صحابة رسول الله ﷺ:

(أحدهم): الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، فقد نُسب إليه استحباب التكفير استناداً إلى عدّة روايات:

(أ) ما رواه جرير الضبي قال: رأيت علياً يمسك شماله بيمينه على الرسغ فوق السرة^(١)، وفي لفظ آخر: كان علي إذا قام إلى الصلاة وضع يمينه على رسغ يساره ولا يزال كذلك حتى يركع متى ما ركع إلا أن يُصلح ثوبه أو يحك جسده^(٢).

(و) جرير الضبي راوي الحديث مجهول، قال ابن حجر: قرأت بخط الذهبي في ميزان الاعتدال أنه (لا يُعرف)^(٣).

(ب) ما أخرجه السيوطي بأسانيد متعدّدة عن علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخَّرْ ﴿١﴾﴾ قال: هو وضعك يمينك على شمالك^(٤).

(١) سنن أبي داود ج ١ ص ٤٨٠.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩٠.

(٣) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٧٧.

(٤) الدر المنثور ج ٦ ص ٤٠٣.

ولكن الرواية ضعيفة بشئى طرقها كما نبه عليه الحافظ ابن كثير قائلاً: «وهل المراد بقوله «وانحر» وضع اليد اليمنى على اليد اليسرى تحت النحر؟ يروى هذا عن علي ولا يصح»^(١).

بالإضافة إلى معارضة هذه الرواية بما روي بأسانيد كثيرة عن الإمام عليه السلام أنه قال: لما نزلت سورة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾ على النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبرئيل: ما هذه النخيرة التي أمر بها ربي؟ قال: إنها ليست بنخيرة؛ ولكن يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع^(٢).

(ج) ما أخرجه أبو داود وغيره عن علي عليه السلام أنه قال: من السنة في الصلاة وضع الأكف على الأكف تحت السرة^(٣).

وهذا الحديث ضعيف جداً كما سيأتي.

فالنتيجة: إنه لم تثبت رواية معتبرة عن الإمام علي عليه السلام في استحباب التكفير، بل توجد هناك بعض الروايات الدالة على خلاف ذلك، فقد روى ابن حزم في المحلى عن الإمام عليه السلام أنه كان إذا طوّل قيامه في الصلاة يمسك بيده اليمنى على ذراعه اليسرى في أصل الكف إلا أن يسوي ثوباً أو يحك جسداً^(٤).

وهذه الرواية إن صححت لكانت دليلاً على أن الإمام عليه السلام إنما كان يلجأ إلى إمساك إحدى يديه بالأخرى طلباً للراحة لا لكونه من سنن الصلاة.

أضف إلى كل ذلك أن الثابت عن أولاد الإمام وسائر أهل بيته هو

(١) سنن الدارقطني ج ١ ص ٢٨٥ الهامش.

(٢) الدر المنثور ج ٦ ص ٤٠٣.

(٣) نصب الراية ج ١ ص ٣١٣.

(٤) المحلى ج ٤ ص ١١٣.

المنع من التكفير بصورة قاطعة^(١) فكيف يمكن التصديق بمخالفتهم له ﷺ في ذلك؟!

والحاصل: إن ما نسب إلى الإمام علي ﷺ من سُنة التكفير أمر لا تعززه الشواهد بل تنفيه بشكل قاطع تماماً.

(ثانيهم): أبو بكر بن أبي قحافة.

فقد روي عن أبي زياد مولى آل دراج أنه قال: ما رأيت فنسيت فإني لم أنس أن أبا بكر كان إذا قام في الصلاة قال هكذا، فوضع اليمين على اليسرى^(٢).

قال الذهبي: أبو زياد مولى آل درّاج: «لا يُعرف» وقال الدارقطني: «يترك»^(٣).

وروى البيهقي عن عبد الرزاق الصنعاني أنه قال: ما رأيت أحسن صلاة من ابن جريج... إلى أن قال... وأخذ ابن جريج صلاته عن عطا ابن أبي رباح، وأخذ عطا صلاته عن عبد الله بن الزبير، وأخذ ابن الزبير صلاته عن أبي بكر^(٤)، وحكى الصنعاني نفسه في المصنّف أن ابن جريج وعطا كانا يرسلان أيديهما في الصلاة^(٥)، وهذا يقتضي أن أبا بكر أيضاً كان يفعل ذلك، فلم تثبت نسبة التكفير إليه.

(ثالثهم): عبد الله بن جابر البياضي.

روى البيهقي عن عقبه بن أبي عائشة قال: رأيت عبد الله بن جابر

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ٢ ص ٤١٤.

(٢) المصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩١.

(٣) ديزان لاعتدال ج ٤ ص ٥٢٦.

(٤) نصب الراية ج ١ ص ٤١٦.

(٥) المصنّف ج ٢ ص ٢٧٦.

البياضي صاحب رسول الله ﷺ يضع إحدى يديه على ذراعيه في الصلاة^(١).
(رابعهم وخامسهم): أبو هريرة وعائشة، كما ذكر ذلك النووي^(٢)،
 ولعلّ منشأ النسبة إليهما بعض الروايات التي رواها عن النبي ﷺ من سُنّة
 التكفير وسيأتي الحديث حولها.

(سادسهم): عبد الله بن الزبير.

فقد نُسب إليه استحباب التكفير^(٣)، ولكن حكى النووي عن ابن
 المنذر عنه أنه قال: «يُرسل - أي المصلي - يديه ولا يضع إحداهما على
 الأخرى»^(٤)، وروى ابن أبي شيبة بإسناده عن عمرو بن دينار قال: كان ابن
 الزبير إذا صلّى يُرسل يديه^(٥).

وقد تقدّم أنّما ما حكاه البيهقي عن الصنعاني من أن ابن جريج قد
 أخذ صلاته عن عطا وعطا أخذها عن عبد الله بن الزبير، وما ذكره
 الصنعاني نفسه من أن ابن جريج وعطا كانا يُرسلان أيديهما في الصلاة.

فالمتحصل من ذلك أنه لم تثبت سُنّة التكفير عن نفرٍ معتدّ به من
 الصحابة، بل المحكى عن بعضهم خلافه، ومن هنا يقرب صدق دعوى
 بعض فقهاء المالكية - على ما حكى عنهم - مستدلاً على استحباب السدل
 بأنه كان من عمل الصحابة^(٦).

ب - التابعون

حُكي عن جمعٍ من التابعين استحباب التكفير في الصلاة، وعن جمعٍ

(١) مجمع الزوائد ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١١.

(٣) المنهل العذب المورود ج ٥ ص ١٦١.

(٤) المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١١.

(٥) المصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩١.

(٦) فقه الإمام الأوزاعي ج ١ ص ١٦٩.

آخرين استحباب الإرسال وتضارب النقل عن جمع ثالث.

فمن (الجمع الأول):

أبو الجوزاء، وأبو مجلز، وعلقمة بن وائل، وأيوب السختياني^(١).

ومن (الجمع الثاني):

سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن البصري، وعبد الملك بن

جريح.

فقد روي عن عبد الله بن يزيد أنه قال: ما رأيت ابن المسيب قابضاً يمينه في الصلاة كان يرسلها^(٢).

وروي عن عطاء أنه كان يكره أن يقبض بكفه اليمنى على عضده اليسرى أو كفه اليسرى على عضده اليمنى^(٣).

وروي عن الحسن البصري أنه قال: يُرسل المصلّي يديه ولا يضع إحداهما على الأخرى^(٤).

وروي عبد الرزاق عن ابن جريح أنه رآه يصلّي في إزار ورداء مُسبل يديه^(٥).

ومن (الجمع الثالث):

(أ) سعيد بن جبير، فقد نسب إليه النووي استحباب التكفير^(٦)، ولكن روى ابن أبي شيبة بإسناده عن عبد الله بن العيزار قال: كنت أطوف مع

(١) لاحظ المصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩٠ و ٣٩١، والمجلى ج ٤ ص ١١٤ والمعجم الكبير ج ٢٢ ص ٩.

(٢) المصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩١.

(٣) المصنّف ج ٢ ص ٢٧٦.

(٤) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١.

(٥) المصنّف ج ٢ ص ٢٧٦.

(٦) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١.

سعيد بن جبير فرأى رجلاً يصليّ واضعاً إحدى يديه على الأخرى هذه على هذه وهذه على هذه فذهب ففرّق بينهما وجاء^(١).

(ب) محمد بن سيرين، فقد روى ابن أبي شيبة بإسناده أنه سئل عن الرجل يمسك يمينه بشماله قال: إنما ذلك من أجل الدم^(٢)، وحكى النووي بإسناده عنه أنه قال: يُرسل المصلّي يديه ولا يضع إحداهما على الأخرى^(٣)، ولكن حكى ابن حزم عنه أنه كان يكفّر في صلاته^(٤).

(ج) ابراهيم النخعي، قال النووي: حكى ابن المنذر أنه قال: يُرسل المصلّي يديه ولا يضع إحداهما على الأخرى، وهكذا حكاه غيره^(٥)، ولكن نسب إليه ابن حزم أنه كان يتكفّف في صلاته^(٦).

ج - الفقهاء

حكى السيد الشريف المرتضى عن الطحاوي عن الليث بن سعد أنه قال: سبل اليمين في الصلاة أحب إليّ، إلا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمين على اليسرى^(٧).

وحكى الآبي التخيير بين الوضع والإرسال عن جماعة من الفقهاء^(٨)، عدّ منهم النوويّ فقيه الشام الأوزاعي^(٩)، وحكى عنه السرخسي أنه كان يقول: إنما أمروا بالاعتماد إشفاقاً عليهم لأنهم كانوا يطولون القيام فكان

(١) المصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١.

(٤) المحلّى ج ٤ ص ١١٤.

(٥) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١ والمصنّف لابن أبي شيبة ج ١ ص ٣٩١ والمصنّف للصنعاني ج ٢ ص ٢٧٦.

(٦) المحلّى ج ٤ ص ١١٤.

(٧) الانتصار ص ٤١ ولاحظ حلية العلماء ج ٢ ص ٩٦.

(٨) إكمال إكمال المعلم ج ٢ ص ١٥٧.

(٩) المجموع في شرح المذهب ج ٣ ص ٣١١.

ينزل الدم إلى رؤوس أصابعهم إذا أرسلوا، فليل لهم: لو اعتمدتم لا حرج عليكم^(١).

ونقل القرطبي عن ابن عبد البر أنه قال: إرسال اليدين ووضع اليمنى على الشمال كل ذلك من سنة الصلاة^(٢).

وفي مقابل ذلك حكي استحباب التكفير وكونه من سنن الصلاة عن جمع منهم عمرو بن ميمون وحماد بن سلمة وسفيان الثوري واسحق وأبو ثور وداود ابن حزم وأئمة المذاهب الثلاثة: الحنفية والشافعية والحنبلية، وعليه أتباعهم^(٣).

(مذهب الإمام مالك)

وأما مالك بن أنس إمام المالكية فقد نُسب إليه عدّة أقوال؛ عمدتها قولان:

١ - استحباب التكفير في الفرض والنفل، نسبة إليه تلميذاه المطرف وابن الماجشون في الواضحة^(٤)، وقال النبائي: وهو قول المدنيين من أصحابنا أي المالكية^(٥).

(١) المبسوط ج ١ ص ٢٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٢٠ ص ٢٢١.

(٣) لاحظ المحلى ج ٤ ص ١١٤ والمجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١١، وفقه الإمام سعيد بن المسيب ج ١ ص ٢١٩، وفي (نهاية المحتاج شرح المنهاج) ج ١ ص ٢٨٠: قال الإمام (والقصد من القبض المذكور تسكين اليدين فإن أرسلهما ولم يعث بهما فلا بأس كما نصّ عليه في الأم) ولو صح ما حكاه عن الأم - للإمام الشافعي - فهو يدلّ على أن المستحب عنده ليس هو التكفير بل عدم تحريك اليدين؛ ولكن لم أجده في المطبوع من الأم بل لم أجده فيه حكم التكفير أصلاً ويرجّح سقوطه عنه فلاحظ.

(٤) المدوّنة الكبرى ج ١ ص ٧٤ الهامش.

(٥) المنهل العذب المورود ج ٥ ص ١٦١.

٢ - استحباب الإرسال مطلقاً، قال النووي: حكاه عنه ابن القاسم وعليه جميع المغرب من أصحابه أو جمهورهم^(١)، وحكى الزرقاني عن ابن عبد البر أن ابن القاسم روى عن مالك الإرسال وصار إليهم جمهورهم^(٢).

وحكى السيد المرتضى عن الطحاوي عن مالك أن وضع اليدين أحدهما على الأخرى إنما يفعل ذلك في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحب إلي^(٣).

وحكى سحنون في المدونة عن عبد الرحمن بن القاسم عن مالك قال في وضع اليمنى على اليسرى قال: لا أعرف في الفريضة ولكن في النوافل إذا طال القيام فلا بأس بذلك يعين به على نفسه^(٤).

وقد ذهب جمع من متأخري المالكية إلى استحباب التكفير موافقة للمذاهب السنية الأخرى وتجنبوا لذلك نفي القول بعدم استحبابه عن إمام مذهبه (مالك بن أنس) بعدة وجوه:

(الوجه الأول): إن مالكا أورد حديثين من أحاديث التكفير في الموطأ، هما حديث سهل بن سعد وحديث عبد الكريم بن أبي المخارق البصري الآتيان، ومن المعروف أن الموطأ كتاب حديث وفقه^(٥) فتضمنه لهذين الحديثين دليل واضح على موافقة مالك للمشهور في استحباب التكفير.

والجواب عن ذلك: إن إirاده للحديثين لا يقتضي أزيد من أنه كان يراهما حجة على استحباب التكفير حين تأليف الموطأ بين عامي ١٤٨هـ و١٥٩هـ ولا يقتضي بقاءه على هذا الرأي إلى حين وفاته عام ١٧٩هـ.

(١) المجموع ج ٣ ص ٣١٢.

(٢) شرح الموطأ ج ٢ ص ٤٩.

(٣) الانتصار ص ٤١.

(٤) المدونة الكبرى ج ١ ص ٧٤.

(٥) الإمام مالك لمحمد أبو زهرة ص ٢١٧.

بل المرجح عدوله عنه كما حكاه تلميذه ابن القاسم الذي صحبه عشرين سنة، ولهذا العدول ما يبّرّه، فإن حديث سهل بن سعد قاصر الدلالة عن إثبات سنّة التكفير، وحديث عبد الكريم ضعيف سنداً ودلالة معاً كما سبأتي، ويبدو أن مالكا لم يكن متنبهاً إلى ضعفه حينذاك فأورده في الموطأ؛ ثم اعتذر عن ذلك لما تبين له أمره كما حكاه عنه أبو الفتح اليعمري^(١).

(الوجه الثاني): ما يُستفاد من كلام القاضي عياض المتقدم نقله وحاصله: أن ابن القاسم الذي هو الأصل فيما حُكي عن مالك من استحباب الإرسال قد أخطأ في فهم مراده، فإنه نُسب إليه أنه قال: «لا أعرف ذلك - أي الوضع - في الفريضة، ولكن في النوافل إذا طال القيام فلا بأس بذلك يعين به على نفسه. اه».

وهذا خطأ، فإن هنا أمرين: أحدهما الاعتماد بإحدى اليدين على الأخرى وهو أمر مكروه لكراهة الاعتماد في الصلاة مطلقاً، نعم لا بأس به في النافلة لطول القيام، وثانيهما: وضع اليمنى على الشمال تخضعاً من غير اعتماد، وهذا هو الذي ذهب العلماء إلى استحبابه وابن القاسم خلط بين الأمرين فحكى عن مالك ما لم يذهب إليه.

أقول: الظاهر أن جملة (ولكن في النوافل...) في عبارة ابن القاسم بمنزلة الاستثناء المنقطع عما قبله، فحاصل العبارة إنكار استحباب الوضع بقصد التخضع والتعظيم مطلقاً، والترخيص فيه بداعي الاعتماد في النوافل خاصة، فما حكاه ابن القاسم عن مالك ليس تفصيلاً في المسألة حقيقة، بل هو قول بالمنع في الفريضة والنافلة جميعاً.

(الوجه الثالث): ما ذكره صديق حسن خان قائلاً: إن معنى رواية الإرسال عنه - أي مالك - أن الخليفة المنصور ضربه فكسرت يده فلم

(١) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٦٤٧.

يستطع ضمّهما إلى الأخرى لا في الصلاة ولا في غيرها فرآه الناس يُرسل فرووا عنه ذلك ولم يتفظنوا إلى ما هنالك^(١).

وهذا الوجه ضعيف جداً، لأن رواية الإرسال رواية قول لا رواية فعل، فإن ابن القاسم حكى عنه أنه قال: «لا أعرف الوضع في الفريضة» ولم يُحك عنه أنه كان يُرسل يديه في صلاته ليوجّه بما ذكر.

بالإضافة إلى أنه لم يُذكر في ترجمة الإمام مالك أنه بقي معوّق اليدين بعد المحنة التي نزلت به عام ١٤٦ أو ١٤٧ إلى حين وفاته عام ١٧٩، ولو بقي كذلك لأشير إليه في ترجمته.

(مذهب الزيدية)

المعروف في المذهب الزيدي عدم مشروعية التكفير في الصلاة، وحكى الإمام المهدي في البحر الزخار عن القاسمية والناصرية: إن وضع اليد على اليد بعد التكبير غير مشروع، وحكى عن الهادي والقاسم وأبي طالب أنه مبطل للصلاة، وحكى عن المؤيد بالله والإمام يحيى أنه يُكره ولا يُفسد^(٢).

ولكن جاء بعض المتأخرين من فقهاءهم وهو القاضي السباغي المتوفّي عام ١٢٢١هـ فاختار استحباب التكفير ونسبه إلى زيد بن علي (رض)^(٣)، ولكن النسبة غير ثابتة لخلوّ المصادر الأصلية لفقهاء الزيدية عن ذكرها.

(١) فتح العلام ج ١ ص ١٢٧.

(٢) البحر الزخار ج ٢ ص ٢٤١.

(٣) الروض النضير ج ٣ ص ١٧ ولاحظ ج ١ ص ٦٣٣.

(٤) المحرّم ذاتاً هو ما حرّمه الله تعالى بعنوانه كسرب الخمر والكذب، والمحرّم تشريعاً هو الفعل الذي يؤتى به بعنوان كونه مطلوباً شرعاً مع العلم بعدم كونه كذلك.

(مذهب الإمامية)

ذهبت الإمامية - تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام - إلى عدم مشروعية التكفير في الصلاة، ولكنهم بين قائلٍ بحرمة ذاتاً^(١) وكونه مبطلاً للصلاة، وقائلٍ بكونه مكروهاً غير موجب لبطلانها.

ونُسب الأول إلى الأكثر ومنهم الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن حمزة وابن إدريس والشهيدان وكاشف الرموز.

ونُسب الثاني إلى ابن الجنيّد وأبي الصلاح الحلبي والمحقق الحلبي في المعتمد.

واختاره المحدث الكاشاني، ومال إليه المحقق الأردبيلي وصاحب الحدائق؛ واستجوده المحقق السبزواري صاحب الكفاية^(٢).

هذا ما وسعني الاطلاع عليه من أقوال الصحابة والتابعين والفقهاء في استحباب التكفير في الصلاة وعدمه، وقد اتضح من خلاله أنه لم يكن هناك اتفاق في أيّ عصرٍ من العصور على استحباب التكفير وسنّيته، بل كانت المسألة موضع اختلاف بين المسلمين في مختلف العهود.

فدعوى إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل القرون الأولى على استحباب التكفير - كما صدرت من بعضهم - غير مسموعة، لتضافر الشواهد والقرائن على خلافها.

(١) المحرم ذاتاً هو ما حرم الله تعالى بعنوان كسب الخمر والكذب والمحرم تشريعاً هو الفعل الذي يؤتى به بعنوان كونه مطلوباً شرعاً مع العلم بعدم كونه كذلك.

(٢) مفتاح الكرامة ج ٣ ص ١٢.

أحاديث التكفير عرض وتحقيق

يمكن تقسيم الأحاديث التي استُدلَّ بها على استحباب التكفير إلى
عدّة طوائف:

(الطائفة الأولى): ما دلَّ على أن الناس كانوا يؤمرون بوضع اليمين
على الشمال في الصلاة.

وقد ورد هذا في حديث سهل بن سعد فيما رواه الإمام مالك
والبخاري بإسنادهما عن أبي حازم عن سهل بن سعد أنه قال: كان الناس
يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى عن ذراعه اليسرى في الصلاة^(١).

وعقبه أبو حازم - كما في الموطأ - بقوله: «لا أعلمه إلا ينمي ذلك»
وفي لفظ البخاري: «لا أعلمه إلا ينمي ذلك إلى النبي ﷺ».

وقد نوقش في الاستدلال به بأن قوله: (يؤمرون) مبنياً على المجهول
لا يتضمّن إسناد الأمر إلى النبي ﷺ، فلا يدلّ على استحباب وضع اليمين
على اليسرى شرعاً، وأما قول أبي حازم: «لا أعلم إلا أنه ينمي ذلك» فهو
كما قال الداني^(٢) مجرد ظنّ من أبي حازم ولا عبرة به.

وأجيب عن المناقشة: بأن قول الصحابي «كنا نؤمر بكذا» يُصرف

(١) الموطأ ص ١٣٣ وصحيح البخاري ج ١ ص ١٧٨.

(٢) شرح الموطأ للزرقاني ج ٢ ص ٤٨.

بظاهره إلى من له الأمر وهو النبي ﷺ، لأن الصحابي في مقام تعريف الشرع، فيحمل على من صدر عنه الشرع، ومثله قول عائشة: «كُنَّا نؤمر بقضاء الصوم» فإنه محمول على أن الأمر بذلك هو النبي ﷺ^(١).

ويلاحظ على هذا الجواب أن من له الأمر والنهي لا ينحصر في اعتقاد أهل السنة في النبي الأعظم ﷺ، بل يشمل الخلفاء والولاة، فلا يتعين أن يكون النبي ﷺ هو المعني في قوله: (يؤمرون).

قال القاري الحنفي في شرح موطأ محمد بن الحسن: قوله: «يؤمرون» يعني يأمرهم الخلفاء الأربعة أو الأمراء.

ويشهد لما ذكر ما أخرجه ابن أبي شيبة بإسناده عن حنظلة السدوسي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرته ثم يُدق بين حجرين ثم يُضرب به، فقلت: في زمن من كان هذا؟ قال: في زمن عمر بن الخطاب^(٢).

فيلاحظ أن أنساً - وهو الصحابي المعروف - استخدم كلمة «يؤمر» وعنى الخليفة الثاني لا النبي ﷺ، فدعوى أن لفظة «يؤمرون» في حديث سهل بن سعد منصرفة إلى خصوص النبي ﷺ غير واردة، وأما قول عائشة: «كُنَّا نؤمر بقضاء الصوم» فقد ورد في حديث معاذة، وهذا الحديث روي بألفاظ مختلفة يتضمّن بعضها التصريح بأن الأمر كان هو النبي ﷺ، فقد روى أحمد في مسنده بإسناده عن معاذة قالت: سألت عائشة فقالت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية ولكن أسأل، قالت: قد كان يصيبنا ذلك مع رسول الله ﷺ فنؤمر ولا نؤمر فיאمر بقضاء الصوم ولا يأمر بقضاء الصلاة^(٣).

(١) شرح الموطأ للزرقاني ج ٢ ص ٥٠.

(٢) المصنف ج ١٠ ص ٥٠.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٦ ص ٢٣١.

فالنتيجة: إن حديث سهل بن سعد لا يصلح دليلاً على استحباب التكفير وسنيته.



(الطائفة الثانية): ما تضمن حكاية فعل النبي ﷺ من أنه كان يضع يمينه على شماله في الصلاة، وهي على أقسام:

«القسم الأول»: ما هو ظاهر في الدوام والاستمرار، فيدلّ على استحباب التكفير بدلالة الاقتضاء إذ لا محمل له سواه.

ومن هذا القسم: حديث طاووس: «كان رسول الله ﷺ يضع يده اليمنى على يده اليسرى ثم يشدّ بهما على صدره وهو في الصلاة»^(١).

ونظيره حديث عبد الملك بن سعيد: «كان النبي يضع يده اليمنى على اليسرى، وكان ربّما وضع يده على لحيته في الصلاة»^(٢).

والحديث الأول مرسل لأن طاووساً تابعي لم يدرك النبي ﷺ، بالإضافة إلى أنه في سنده (سلمان بن موسى) وهو ممتنّ ضعفه النسائي وغيره^(٣).

وأما الحديث الثاني فقد روي تارة عن «بند الملك بن سعيد ابن أخي عمرو بن حريث عن رجل قال: كان النبي...» وروي تارة أخرى عن «عبد الملك عن عمرو بن حريث قال: كان النبي...»^(٤) فلا يصلح للاعتماد عليه بعد التردّد الحاصل في كونه مُسنّداً أو مرسلًا.

ويمكن المناقشة في الحديثين بوجهٍ آخر: وهو معارضتهما بحديث معاذ بن جبل: «إن رسول الله ﷺ إذا كان في صلاته رفع يديه قبال أذنيه،

(١) سنن أبي داود ج ١ ص ٤٨١.

(٢) المصنّف للصنعاني ج ٢ ص ٢٦٨.

(٣) عون المعبود ج ١ ص ٢٧٥.

(٤) المصنّف للصنعاني ج ٢ ص ٢٦٨ الهامش.

فإذا كَبَّرَ أرسلهما ثم سكت، وربما رأيته يضع يمينه على يساره، فإذا فرغ من فاتحة الكتاب سكت..».

حيث يستفاد من كلمة (ربما) التي هي لغة لإفادة التقليل أنه لم يكن من دأب النبي ﷺ وضع يده اليمنى على اليسرى وإنما كان يفعل ذلك في بعض الأحيان، ولعله بسبب الإعياء أو نحوه كما حُكي عن علي عليه السلام وقد تقدم.

ومما يؤكّد عدم استمرار النبي ﷺ في وضع يمينه على شماله في الصلاة حديثاً غطيف بن الحارث وشداد بن شرحبيل الآتيان ففي الأول: «مهما رأيت شيئاً فنسيته فإني لم أنس أني رأيت رسول الله ﷺ واضعاً...» وفي الثاني: «قال ما نسيت فلم أنس أني رأيت رسول الله قائماً...»، فإن تضمنهما التأكيد على صدور ذلك منه ﷺ دليل واضح على عدم استمراره عليه، وإلا لما احتاج الراوي إلى التأكيد عليه، فإن ما يتكرّر فعله فيما لا يقل عن خمس مرّات يومياً لا حاجة إلى التأكيد على وقوعه بمثل ما ذكر.

«القسم الثاني»: ما ليس له ظهور في الدوام والاستمرار:

ومنه حديث غطيف بن الحارث أو الحارث بن غطيف قال: «مهما رأيت شيئاً فنسيته فإني لم أنس أني رأيت رسول الله ﷺ واضعاً يده اليمنى على اليسرى في الصلاة»^(١).

ونحوه حديث شداد بن شرحبيل: «قال: ما نسيت فلم أنس أني رأيت رسول الله ﷺ قائماً يده اليمنى على يده اليسرى قابضاً عليها يعني في الصلاة»^(٢).

وكلا الحديثين لا يسلم من المناقشة السنيّة:

أما الأوّل فلأنهم اختلفوا في أن غطيف بن الحارث هل كانت له

(١) مجمع الزوائد ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) مجمع الزوائد ج ٢ ص ١٠٥.

صحبة أم لا، قال ابن حجر^(١): قال ابن أبي حاتم: قال أبي وأبو زرعة: له صحبة، وقال ابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل الشام: «غطف ابن الحارث الكندي» وقال العجلي: شامي تابعي.

وأيضاً في سننه «معاوية بن صالح» قال أبو حاتم: لا يُحتج به^(٢).

وأما الثاني فقد روي تارة عن «عباس بن يونس عن شدّاد» وأخرى عن «عباس بن يونس عمّن حدّثه عن شدّاد» فيسقط عن الاعتبار لتردده بين المرسل والمسند.

هذا مع عدم دلالة الحديثين على استحباب التكفير، لأنهما حكاية فعل، ومجرد صدور القبض من النبي ﷺ مرّة أو مرّات لا يقتضي أنه كان بداعي التخضع والتذلل وبما هو من مظاهر العبودية، لا بداعٍ آخر كالاعتماد بسبب ما كان يعتريه ﷺ من ضعف وإعياء.

«القسم الثالث»: ما اختلف لفظه؛ فبعضه ظاهر في الدوام والبعض الآخر غير ظاهر فيه، ومن هذا القسم حديث وائل بن حجر وحديث هلب الطائي، ففي بعض ألفاظ الأول: «إن النبي ﷺ كان إذا قام في الصلاة قبض على شماله بيمينه»^(٣)، وفي بعض ألفاظ الثاني: «كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه»^(٤).

وفي لفظ آخر لحديث وائل: «قال: صلّيت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره»^(٥)، وفي لفظ آخر لحديث هلب: «قال: رأيت رسول الله ﷺ واضعاً يمينه على شماله في الصلاة»^(٦).

(١) تهذيب التهذيب ج ٨ ص ٢٤٩.

(٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٣٥.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ج ٢ ص ٢٨.

(٤) سنن ابن ماجه ج ١ ص ١٤٠.

(٥) صحيح ابن خزيمة ج ١ ص ٢٤٢.

(٦) سنن الدارقطني ج ١ ص ٢٨٥.

وفي طريق الحديثين ضعف:

أما حديث وائل فلأنه روي بطريقتين:

أحدهما طريق عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل، والثاني طريق وُلدي وائل «عبد الجبار وعلقمة» عن أبيهما.

وعاصم بن كليب في الطريق الأول مطعون عليه، فقد ذكر ابن المدني أنه ممن لا يُحتج بما يتفرد به^(١)، وهذا يقتضي ضعفه لأن الثقة يحتج بحديثه سواء انفرد به أم لا.

والطريق الثاني مرسل، قال ابن حبان: من زعم أن «عبد الجبار» سمع أباه فقد وهم؛ لأن أباه مات وأمه حامل به، وقال البخاري: لا يصح سماعه عن أبيه مات أبوه قبل أن يولد^(٢)، وهكذا حديث علقمة عن أبيه، فقد حكى ابن حجر عن يحيى بن معين أنه قال: «علقمة بن وائل عن أبيه مرسل»^(٣).

وأما حديث هلب الطائي ففي سنده «سماك بن حرب» ضعفه تلميذاه شعبة وسفيان، وقال أحمد: مضطرب الحديث، وقال النسائي: إذا انفرد بأصل لم يكن حجة لأنه كان يُلقن فيتلقن^(٤)، وقال ابن المبارك: ضعيف الحديث^(٥).

وأما دلالة الحديثين على سنية التكفير فيجري عليهما ما تقدّم في الأحاديث المتقدمة في القسمين الأولين فلا حاجة إلى التكرار.



(١) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٣٥٦.

(٢) تهذيب التهذيب ج ٦ ص ١٠٥.

(٣) تهذيب التهذيب ج ٧ ص ٢٨٠ وميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٠٨.

(٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٢.

(٥) ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق ص ٩٥.

(الطائفة الثالثة): ما دلّ على أن وضع الكفت على الكفت مما أمر به الأنبياء أو أنه من أخلاقهم أو مما يحبه الله عز وجل؛ ونحو ذلك، ومنها:

(أ) حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «إنا معشر الأنبياء أمرنا بتعجيل فطرنا وتأخير سحورنا وأن نضع أيماننا على شمائلنا في الصلاة»^(١).

وفي سنده طلحة بن عمرو بن عثمان الحضرمي، قال ابن حبان: كان ممن يروي عن الثقات ما ليس في أحاديثهم، لا تحلّ كتابة حديثه ولا أرويه إلا على جهة التعجب^(٢).

(ب) حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرنا معشر الأنبياء أن نعجل إفطارنا ونؤخر سحورنا ونضرب بأيماننا على شمائلنا في الصلاة»^(٣).

وفي سنده النضر بن اسماعيل، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي وأبو زرعة: ليس بقوي، وقال ابن أبي ليلى: ضعيف^(٤).

(ج) حديث عائشة قالت: «ثلاثة من النبوة: تعجيل الإفطار وتأخير السحور ووضع اليمينى على اليسرى في الصلاة»^(٥).

وفي سنده محمد بن أبان، قال النووي: مجهول، وقال البخاري: لا يُعرف له سماع عن عائشة^(٦).

(د) حديث ابن عمر: «إن النبي ﷺ قال: إنا معشر الأنبياء أمرنا

(١) سنن الدارقطني ج ١ ص ٢٨٤.

(٢) المجروحون ج ٢ ص ٨.

(٣) سنن الدارقطني ج ١ ص ٥٨٤.

(٤) نصب الراية ج ١ ص ٣١٨.

(٥) السنن الكبرى للبيهقي ج ٢ ص ٢٩.

(٦) المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ٣١٣.

بثلاث: بتعجيل الفطر وتأخير السحور ووضع اليمنى على اليسرى في الصلاة»^(١).

قال الشوكاني: أخرجه العقيلي وضعفه^(٢).

(هـ) حديث عبد الكريم بن أبي المخارق البصري أنه قال: «من كلام النبوة... وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة يضع اليمنى على اليسرى، وتعجيل الفطر والاستيناء بالسحور»^(٣)، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، وعبد الكريم قال فيه أبو عمر بن عبد البر: بصري لا يختلفون في ضعفه، قال أبو الفتح اليعمرى تعليقاً على إخراج مالك حديثه هذا في الموطأ: إنه قد اعتذر لما تبين له أمره^(٤).

وأحاديث هذه الطائفة بالإضافة إلى ضعف طرقها كما تقدم لا تدل على استحباب التكفير، فإن المستفاد منها استحباب وضع اليمين على اليسار اعتماداً لا تخضعاً، وذلك بقرينة ما ورد فيها من استحباب التبكير في الإفطار والتأخير في السحور، فإنهما حكمان تسهليان يقيناً، ومقتضى وحدة السياق أن يكون استحباب وضع اليمين على اليسار في الصلاة أيضاً كذلك.

فهذه الأحكام الثلاثة تدخل في إطار التسهيلات التي يحبها الله تعالى لعباده، وقد ورد في بعض الأحاديث الشريفة: (إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه).

إذاً فما تدلّ عليه هذه الطائفة من الروايات - على ضعفها وسقوطها عن الاستدلال - هو استحباب الوضع المشتمل على الاعتماد طلباً للراحة؛ فإن طول إرسال اليدين يرهقهما كما هو واضح.

(١) السنن الكبرى للبيهقي ج ٢ ص ٢٩.

(٢) نيل الأوطار ج ١ ص ٢٠٨.

(٣) الموطأ ص ١٣٣.

(٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٦٤٧.

وعلى هذا فأحاديث هذه الطائفة أجنبية عما هو محلّ الكلام من استحباب الوضع بداعي التذلل والخضوع وبما هو من مظاهر العبودية الذي يُصطلح عليه بالتكفير.



(الطائفة الرابعة): ما دلّ على أن وضع اليمين على اليسار سنة في الصلاة، وهي عدّة روايات:

(أ) حديث علي عليه السلام أنه قال: «من السنة في الصلاة وضع الأكتف على الأكتف تحت السرة»^(١).

قال محمد بن أشرف: حديث علي هذا مع كثرة المخرجين والأسانيد ضعيف لأن طرقها كلّها تدور على عبد الرحمن بن اسحق الواسطي^(٢)، قال ابن حنبل وأبو حاتم: منكر الحديث، وقال النووي: هو ضعيف بالاتفاق^(٣).

(ب) حديث أبي هريرة قال: «وضع الكفّ على الكفّ في الصلاة سنة»^(٤)، وفي إسناده عبد الرحمن بن اسحاق المتقدّم.

(ج) حديث ابن الزبير قال: «صفت القدمين ووضع اليد على اليد من السنة»^(٥).

وفي سننه العلاء بن صالح، قال ابن المديني: روى أحاديث مناكير^(٦)، مضافاً إلى أن المحكي عن ابن الزبير أنه كان يرى استحباب

(١) نصب الراية ج ١ ص ٣١٣.

(٢) عون المعبود ج ١ ص ٢٧٥.

(٣) نصب الراية ج ١ ص ٣١٣.

(٤) سنن الدارقطني ج ١ ص ٢٨٤.

(٥) سنن أبي داود ج ١ ص ٤٧٩.

(٦) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٠١.

الإرسال؛ وكان بنفسه يُرسل يديه - كما تقدّم -، ومن المقرر عندهم أنه إذا خالف الصحابي مرويه فهو يدلّ على نسخه^(١).

ثم إن الاستدلال بهذه الطائفة يبتنى على أن يكون قول الصحابي: «كذا من السنة» بمنزلة حكاية ذلك عن النبي ﷺ^(٢)، ولكنه غير صحيح، فإن التعبير المذكور لا يعبر - أصالة - إلا عن رأي الصحابي نفسه، وربما كان مستنداً إلى نقل غيره ثقة كان أو غير ثقة، أو إلى ما رآه من فعل النبي ﷺ بضميمة حدسه واجتهاده، كأن رآه ﷺ يضع يمينه على شماله في الصلاة عدّة مرات فتوهم أنه يفعل ذلك بداعي التخضع كما كان متداولاً عند الأحباش والعلوج، فأخبر بأن وضع الكف على الكف سنة.



فتحصّل من هذا العرض الموسّع لأحاديث التكفير وتحقيقتها سنداً ودلالة أن شيئاً منها لا يسلم من المناقشة عند التحقيق والتمحيص، فلا يمكن الركون إليها في إثبات سنية التكفير أبداً.

ويُضاف إلى ذلك:

أولاً: إن تلكم الروايات على تقدير تماميتها سنداً ودلالة معارضة بالروايات الحاكية لصفة صلاة رسول الله ﷺ الخالية عن فعل التكفير.

قال ابن رشد: قد جاءت آثار ثابتة نقلت صفة صلاته عليه الصلاة والسلام ولم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، وهذه الآثار أكثر من الآثار التي تضمّنت أنه ﷺ كان يفعل ذلك^(٣).

أقول: ومن تلكم الآثار حديث أبي حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، ففي رواية أبي داود أنه قال: كان رسول الله ﷺ

(١) تحفة الأحوذى ج ٢ ص ٨٨.

(٢) لاحظ نصب الراية ج ١ ص ٣١٤.

(٣) بداية المجتهد ج ١ ص ١٠٧ بتصرف.

إذا قام إلى الصلاة يرفع يديه حتى يُحاذي بهما منكبيه ثم يُكَبِّرُ حتى يَقْرَأَ كلَّ عظم في موضعه معتدلاً ثم يقرأ ثم يكَبِّرُ فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم يركع ويضع راحتيه على ركبتيه ثم يعتدل فلا يصوّب رأسه.. إلى آخر الرواية^(١)، فصدّقه أصحاب رسول الله العشرة. قال بعضهم: معنى (يقرّ) يثبت في محلّه، ولا شك أن محلّ اليدين من الإنسان جنباه وذلك هو الإرسال بعينه لا ينازع في ذلك إلا مجنون أو مكابر.

وثانياً: إن العترة الطاهرة أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدري بما في البيت لم يحكوا عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى في الصلاة تخضعاً بل نهوا عن هذا العمل نهياً شديداً، قال أبو جعفر محمد ابن علي الباقر عليه السلام في المروي عنه بطريق صحيح: «ولا تكفّر فإنما يفعل ذلك المجوس»^(٢).

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما - الباقر والصادق عليهما السلام - قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة هكذا اليمنى على اليسرى فقال: «ذلك التكفير فلا تفعل»^(٣).

فلو كان التكفير من سنن الصلاة لكانت عترته الطاهرة أولى الناس بالأخذ بها والحثّ عليها فما لهم تركوها ونهوا عنها؟!.

(١) سنن أبي داود ج ١٧٠.

(٢) جامع الأحاديث ج ٢ ص ٢٥٢.

(٣) جامع الأحاديث ج ٢ ص ٤١٤.

التكفير متى نشأ ومن أين؟

إذا لم يكن التكفير من صنع رسول الله ﷺ كما ينبغي الجزم به في ضوء ما تقدّم في الفصل السابق، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو أنه متى حدث - إذاً - إقحامه في الصلاة؟ ومن أين نشأ ذلك؟.

يبدو لي من خلال دراسة الروايات المتقدمة والشواهد الأخرى أن النبي ﷺ كان ربّما يعتمد بإحدى يديه على الأخرى وهو قائم في الصلاة، يستعين بذلك على تخفيف ما يشعر به من تعب وإعياء في يديه الكريمتين نتيجة لطول إرساله لهما، كما نُسب إلى الإمام علي عليه السلام أنه كان يصنع مثل ذلك.

ولكن خفي وجه ذلك على بعض أصحابه ومن جاء بعدهم فظنّوا أنه كان يضع ذلك تخضّعاً لله تعالى أي يكفّر نظير ما كان يصنعه العلوج والأحباش في تعظيم دهاقينهم وساداتهم^(١)، ولذلك تلقّوا التكفير أدباً من

(١) ولهذا التوهّم نظائر أخرى؛ منها: ما حكاه الإمام الباقر عليه السلام من أن الإمام الحسن عليه السلام كان جالساً ومعه أصحاب له فمرّ بجنّازة، فقام بعض القوم ولم يقيم الحسن، فلما مضوا بها قال بعضهم: ألا قمت عافاك الله فقد كان رسول الله ﷺ يقوم للجنّازة إذا مرّوا بها، فقال الحسن: إنما قام رسول الله ﷺ مرّة واحدة وذلك أن مرّ بجنّازة يهودي وكان المكان ضيقاً فقام رسول الله ﷺ وكره أن تعلق رأسه. (قرب الإسناد ص ٤٢) وهذه الرواية كما توضّح لنا كيف أن بعض الناس كانوا يخطئون في فهم بعض أفعال رسول الله ﷺ فيحملونها على غير وجهها، كذلك تبين كيف أن عملاً صدر منه ﷺ، مرة واحدة نقل بصورة تدلّ على الدوام والاستمرار!.

آداب الصلاة وسُنّة من سنن رسول الله ﷺ، فصاروا يأمرّون الناس به ويحثّونهم عليه.

وقد ساعد على هذا الفهم عاملان:

١ - ورود بعض الأحاديث الحائثة على وضع اليمين على الشمال في سياق استحباب التكبير في الإفطار والتأخير في السحور، مع أنها أجنبية عن استحباب التكفير تماماً كما تقدّم.

٢ - اختلاط المسلمين بعد الفتوحات في صدر الإسلام بقوميّات وحضارات جديدة تأثرت بها واكتسبت منها، وكانت عملية التكفير بشتى صورها من مظاهر التعظيم عند تلك الأمم - كما مرّت الإشارة إليه -، مما أوحى إلى بعض الصحابة أن ما شاهدوه من صنع النبي ﷺ ولو في بعض الأحيان كان بقصد الخضوع لله تعالى، وليس للاعتماد تخلصاً من الإعياء.

وعلى أساس هذا الفهم وحفاظاً على المظهر الموحد للمسلمين والذي وجدنا له شواهد في سيرة بعض الخلفاء كالاتّباع للنافلة في شهر رمضان^(١)، صدرت الأوامر بوضع اليمين على الشمال في الصلاة كما قال سهل بن سعد: «كان الناس يؤمرون بوضع اليمين على الشمال في الصلاة».

ومن هنا ترى أن أئمة أهل البيت ﷺ حينما بدأوا يعالجون هذه الظاهرة وينهون عنها أشاروا في ثنايا ذلك إلى جذور المسألة، وكيف وجدت طريقها إلينا: «لا يجمع مسلم يديه في صلواته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبه بأهل الكفر يعني المجوس» و: «لا تُكفر وإنما يفعل ذلك المجوس» أو: «فإن ذلك تكفير أهل الكتاب».

وعلى أساس هذه الرؤية يمكن أن نتعامل مع الروايات المتقدّمة ونوجّهها على النهج الآتي:

(١) لاحظ النص والاجتهاد ص ٢١٣.

(أ) إن الأصل في الروايات الحاكية لفعل رسول الله ﷺ كحديث وائل وهلب وشداد وغطيف هو ما كان يصنعه في بعض الأحيان من الاعتماد بيمينه على شماله، ولكن صيغت في بعض تلك الروايات بصورة تدلّ على الدوام والاستمرار.

(ب) إن الأصل في الروايات المتضمنة أن وضع اليمين على الشمال سنة هو انطباع بعض الصحابة عن صنع رسول الله ﷺ ولذا لم يسندوه إليه.

(ج) إن الروايات الدالة على أن وضع اليمين على الشمال مما أمر به الأنبياء وأنه من أخلاق النبوة أجنبية عما هو محلّ البحث وهو: (الوضع تخضعاً لله سبحانه وتعالى)، وإنما تدلّ على استحباب وضع إحدى اليدين على الأخرى طلباً للراحة كالتبكير في الإفطار والتأخير في السحور.

ولعلّ هذه الرؤية بما تتضمنه من توجيه وتفسير لأحاديث الباب هي رؤية من ذهب إلى إنكار مشروعية التكفير والترخيص في القبض للإغياة خاصة كالإمام مالك بن أنس والأوزاعي فقيه أهل الشام والليث بن سعد الفقيه المعروف ومن تقدّمهم من الصحابة والتابعين.

فتلخّص مما تقدّم أن ما ذهب إليه الشيعة الإمامية والزيدية والمالكية من عدم سنية التكفير بمعنى وضع اليمين على الشمال تخضعاً لله عز وجل هو الحقّ الذي تعزّزه الشواهد والأدلة.

وما أحسن ما ذكره السيد الشريف المرتضى في بعض رسائله قائلاً: «إن من لم يضع إحدى يديه على الأخرى لا خلاف في أنه غير عاص ولا مبتدع ولا قاطع للصلاة، وإنما الخلاف في من وضعهما، فالأولى والأحوط إرسال اليدين»^(١).

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

(١) رسائل الشريف المرتضى ج ١ ص ٢١٩.

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - اثنا عشر رسالة، السيد محمد باقر الحسيني الداماد، ط إيران مكتبة السيد الداماد.
- ٣ - أجود التقريرات، تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني بقلم السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة العرفان صيدا ١٣٥٢ هـ.
- ٤ - أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد الصادق فحماوي، دار المصحف مصر.
- ٥ - إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٢ هـ.
- ٦ - الاختصاص، المنسوب الى الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط ١٣٧٩ هـ.
- ٧ - اختيار معرفة الرجال، محمد بن الحسن الطوسي، ط جامعة مشهد ١٣٤٨ هـ ش.
- ٨ - أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود، القاهرة ١٣٧٢ هـ.
- ٩ - الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي، ط النجف الأشرف ١٣٧٥ هـ.
- ١٠ - الإسلام المصفى، محمد عبد الله السمان، دار الجهاد مصر ١٣٧٧ هـ.
- ١١ - الإصابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥ هـ.

- ١٢ - إصباح الشريعة، قطب الدين الكيدري، نسخة مخطوطة.
- ١٣ - الأصول الستة عشر، نخبة من الرواة، دار الشبستري، قم ١٤٠٥هـ.
- ١٤ - أصول الفقه، الشيخ حسين الحلبي، مخطوطة الأسرة بخطه الشريف.
- ١٥ - أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، الطبعة الخامسة، دار الكتاب الاسلامي.
- ١٦ - إعانة الطالبين، بكري بن محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، لبنان ١٤١٨هـ.
- ١٧ - الاعتصام، ابراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، مطابع شركة الإعلانات الشرقية بمصر.
- ١٨ - الاعتقادية، محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي، مخطوطة بمكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف برقم ٢٨٠٧.
- ١٩ - إعلام الموقعين، محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مصر ١٩٦٩م.
- ٢٠ - الإعلام، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، مطبعة العدل النجف الاشرف ١٣٧٠هـ.
- ٢١ - الأقطاب الفقهية، محمد بن علي بن ابراهيم الإحسائي، مطبعة الخيام، قم ١٤١٠هـ.
- ٢٢ - إكمال إكمال المعلم، محمد بن خلقة بن عمر الآبي - مطبعة السعادة ١٣٢٧هـ.
- ٢٣ - الأم، محمد بن ادريس الشافعي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٠هـ، ودار المعرفة، ١٣٩٣ بيروت.
- ٢٤ - الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة البعثة، قم ١٤١٤هـ.
- ٢٥ - الأمالي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة البعثة، قم ١٤١٧هـ.

- ٢٦ - الإمام مالك، محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي ١٩٦٣م.
- ٢٧ - الانتصار، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى - النجف الأشرف ١٣٩١هـ.
- ٢٨ - الإنصاف، علي بن سليمان المرادوي - دار احياء التراث العربي ١٤٠٦هـ.
- ٢٩ - بحار الأنوار، المولى محمد باقر المجلسي، ط إيران في ١١٠ مجلداً.
- ٣٠ - البحر الرائق، زين الدين بن ابراهيم بن نجيم المصري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ.
- ٣١ - البحر الزخار، أحمد بن يحيى بن المرتضى، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٣٩٤هـ.
- ٣٢ - بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني، المكتبة الحبيبية باكستان ١٤٠٩هـ ومطبعة الامام القاهرة.
- ٣٣ - بداية المجتهد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي - مطبعة البابي الحلبي ١٣٣٩هـ و ط بيروت، دار الفكر.
- ٣٤ - بداية الهداية، محمد بن الحسن الحر العاملي، ط حجر ١٣١١هـ.
- ٣٥ - بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصقار، منشورات الأعلمي، طهران ١٤٠٤هـ.
- ٣٦ - بغية الباحث، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الطلائع لبنان.
- ٣٧ - بلغة الراغبين، الشيخ محمد رضا آل ياسين، الطبعة الأولى، مطبعة الغري ١٣٥٦هـ.
- ٣٨ - بهج الصباغة، الشيخ محمد تقي التستري، دار أمير كبير للنشر، طهران ١٤١٨هـ.
- ٣٩ - البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط النجف الأشرف عام ١٣٨٥هـ.

- ٤٠ - **البيان والتعريف**، ابراهيم بن محمد الحسيني، دار الكتاب العربي ١٤٠١هـ.
- ٤١ - **البيان**، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، ط حجر ١٣٠٦هـ.
- ٤٢ - **تاج العروس**، محمد مرتضى الزبيدي، ط المطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ.
- ٤٣ - **تاريخ الامم والملوك**، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الاعلمي بيروت.
- ٤٤ - **تاريخ التمدن الإسلامي**، جرجي زيدان، ط مصر.
- ٤٥ - **تاريخ المدينة**، عمر بن شبة النميري، دار الفكر، قم ١٤١٠هـ.
- ٤٦ - **تاريخ بغداد**، أحمد بن الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ.
- ٤٧ - **تاريخ مدينة دمشق**، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي بن عساكر، دار الفكر لبنان ١٤١٥هـ.
- ٤٨ - **تحف العقول**، الحسن بن علي بن شعبة الحراني، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط ١٤٠٤هـ.
- ٤٩ - **تحفة الأحوذى**، محمد عبد الرحمن المباركفوري - دار الكتاب العربي - بيروت لبنان و ط دار الكتب العلمية ١٤١٠هـ.
- ٥٠ - **التحفة السنوية**، السيد عبد الله بن نعمة الله الجزائري، مخطوطة مكتبة الإمام الرضا عليه السلام في مشهد برقم ٢٢٦٩.
- ٥١ - **تحفة الفقهاء**، علاء الدين السمرقندي - دمشق ١٣٧٩هـ.
- ٥٢ - **تذكرة الفقهاء**، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ١٤١٤هـ.
- ٥٣ - **تذكرة الموضوعات**، محمد طاهر بن علي الهندي الفتني، ط ١٣٤٢هـ.
- ٥٤ - **تفسير الطبري**، محمد بن جرير الطبري - المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق ١٣٢٣هـ.
- ٥٥ - **تفسير الفخر الرازي**، فخر الدين بن عمر، ط المطبعة الشرقية ١٣٠٨هـ.

- ٥٦ - تفسير القمي، علي بن ابراهيم القمي، ط النجف الأشرف
١٣٨٦هـ.
- ٥٧ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ط مطبعة المنار ١٣٣٠هـ.
- ٥٨ - تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب
العلمية، ١٤١٥هـ.
- ٥٩ - تلخيص البيان، محمد بن الحسين الموسوي، ط مطبعة المعارف
بغداد ١٣٧٥هـ.
- ٦٠ - تلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر،
بيروت - لبنان.
- ٦١ - تنقيح المقال، الشيخ عبد الله الممقاني، ط النجف الأشرف
١٣٤٩هـ.
- ٦٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى، محاضرات السيد أبي القاسم
الموسوي الخوئي بقلم الميرزا علي الغروي، ط النجف الأشرف.
- ٦٣ - تنوير الحوالك، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤١٨هـ.
- ٦٤ - تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي، ط النجف الأشرف
١٣٨٢هـ.
- ٦٥ - تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر
العسقلاني، ط حيدر آباد ١٣٢٦هـ.
- ٦٦ - تهذيب الكمال، جمال الدين يوسف المزي، مؤسسة الرسالة
١٤٠٦هـ.
- ٦٧ - تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، ط الدار المصرية للتأليف
والترجمة.
- ٦٨ - التوحيد، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد
هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة لبنان.
- ٦٩ - ثم اهتديت، الدكتور محمد التيجاني السماوي - ط بيروت لبنان.

- ٧٠ - **الثمر الداني**، صالح بن عبد السميع الآبي، المكتبة الثقافية، بيروت.
- ٧١ - **جامع أحاديث الشيعة**، ألف تحت إشراف السيد حسين البروجردي - إيران ١٤١٢هـ.
- ٧٢ - **الجامع الصغير**، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.
- ٧٣ - **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي، قم ١٣٨٧هـ.
- ٧٤ - **الجامع للشرائع**، يحيى بن سعيد الحلبي، مؤسسة سيد الشهداء العلمية، قم ١٤٠٥هـ، ونسخة مخطوطة في مكتبة السيد الحكيم في النجف الأشرف.
- ٧٥ - **الجرح والتعديل**، محمد بن عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي لبنان.
- ٧٦ - **الجعفریات**، اسماعيل بن موسى بن جعفر، المطبعة الإسلامية، ط حجر ١٣٧٠هـ.
- ٧٧ - **جمهرة اللغة**، محمد بن الحسن الأزدي بن دريد، ط أفست دار صادر لبنان.
- ٧٨ - **جواهر الكلام**، محمد حسن النجفي، مؤسسة المرتضى العالمية ودار المؤرخ العربي، بيروت لبنان.
- ٧٩ - **الجواهر النقي**، علاء الدين بن علي المارديني، دار الفكر، لبنان.
- ٨٠ - **حاشية الدسوقي**، شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.
- ٨١ - **حاشية السندي على سنن النسائي**، نور الدين بن عبد الهادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ.
- ٨٢ - **حاشية رد المحتار**، محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ.

- ٨٣ - **الحبل المتين**، محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي، مكتبة بصيرتي، قم ١٣٩٨هـ.
- ٨٤ - **الحدائق الناضرة**، الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٨هـ.
- ٨٥ - **الحلال والحرام في الإسلام**، يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية عشرة ١٣٩٨هـ.
- ٨٦ - **حلية العلماء**، محمد بن علي القفال الشاشي - مكتبة الرسالة الحديثة ١٩٨٨م.
- ٨٧ - **حلية المتقين**، المولى محمد باقر المجلسي، ط المطبعة العلمية طهران ١٣٧١هـ.
- ٨٨ - **الخصال**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، ١٣٨٩هـ.
- ٨٩ - **الدر المنثور**، جلال الدين السيوطي - نشر محمد أمين دبح وشركاؤه - بيروت لبنان ودار الفكر، بيروت ١٤٠٣.
- ٩٠ - **دراسات في الأصول العملية**، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد علي الشاهرودي، النجف الأشرف ١٣٧١هـ.
- ٩١ - **درّ المختار**، علاء الدين الحصفكي، دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ.
- ٩٢ - **الدرة النجفية**، السيد محمد مهدي بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.
- ٩٣ - **دعائم الإسلام**، النعمان بن محمد بن منصور المغربي، دار المعارف ١٣٨٣هـ.
- ٩٤ - **دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين**، صالح الورداني، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٩٥ - **ليل الطالب**، مرعي بن يوسف الحنبلي، المكتب الإسلامي ١٣٨٩هـ.

- ٩٦ - **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، الشيخ آغا بزرك الطهراني، ط النجف الأشرف وإيران.
- ٩٧ - **ذكر أخبار أصفهان**، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، مطبعة بريل ٩٣٤ م.
- ٩٨ - **ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق**، محمد بن أحمد الذهبي مصر.
- ٩٩ - **ذكرى الشيعة**، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث قم ١٤١٩.
- ١٠٠ - **ذيل تاريخ بغداد**، محمد بن محمود بن الحسن بن النجار البغدادي، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ.
- ١٠١ - **رجال الطوسي**، محمد بن الحسن الطوسي، ط النجف الأشرف ١٣٨١هـ، و ط قم مؤسسة النشر الاسلامي ١٤١٥.
- ١٠٢ - **رجال العلامة الحلبي**، الحسن بن يوسف الحلبي، ط النجف الأشرف ١٣٨١هـ.
- ١٠٣ - **رجال الكشي**، محمد بن عمر بن عبد العزيز، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي.
- ١٠٤ - **رجال النجاشي**، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٨هـ.
- ١٠٥ - **الرجال**، أحمد بن أبي عبد الله البرقي، مطبعة جامعة طهران ١٣٤٢هـ ش.
- ١٠٦ - **الرسائل الأربعة عشرة**، جمع من العلماء الأعلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٥هـ.
- ١٠٧ - **رسائل الشريف المرتضى**، علي بن الحسين الموسوي - مؤسسة النور للمطبوعات - بيروت لبنان، ودار القرآن الكريم ١٤٠٥.
- ١٠٨ - **رسالة أبي غالب الزراري**، أحمد بن محمد الشيباني الكوفي، ط إيران ١٤١١هـ.

- ١٠٩ - رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان.
- ١١٠ - الرواشح السماوية، السيد محمد باقر الحسيني الداماد، ط حجر ١٣١١هـ.
- ١١١ - الروض النضير، الحسين بن أحمد الصنعاني - مطبعة السعادة ١٣٤٧هـ.
- ١١٢ - روضات الجنات، السيد محمد باقر الموسوي الخونساري، ط طهران، مكتبة اسماعيليان.
- ١١٣ - روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت
- ١١٤ - روضة المتقين، المولى محمد تقي المجلسي، بنياد فرهنگ إسلامي كوشانيور، قم ١٣٩٣هـ.
- ١١٥ - روضة الواعظين، أبو علي الفتال النيشابوري، منشورات الرضي، قم إيران.
- ١١٦ - رياض الصالحين، يحيى بن شرف النووي، دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ.
- ١١٧ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، ط حجر ١٣٠٨هـ.
- ١١٨ - زاد المسير، جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، دار الفكر ١٤٠٧هـ.
- ١١٩ - زبدة البيان، المولى أحمد بن محمد المقدس الأردبيلي، المكتبة المرتضوية، طهران.
- ١٢٠ - سبل الإسلام، محمد بن اسماعيل الصنعاني، ط ١٣٧٩هـ.
- ١٢١ - السرائر، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٧هـ.
- ١٢٢ - سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت لبنان.

- ١٢٣ - سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ط أوفست دار الكتاب العربي.
- ١٢٤ - سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ١٢٥ - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ١٢٦ - سنن الدارقطني، علي بن عمر - مطبعة دار المحاسن - مصر.
- ١٢٧ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ١٢٨ - سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ١٢٩ - السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، مطبعة مصر ١٩٦٠هـ.
- ١٣٠ - السيرة الحلبية، علي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة ١٤٠٠هـ.
- ١٣١ - الشرائع، علي بن بابويه القمي، قطعة مخطوطة من أوله.
- ١٣٢ - شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، ط إيران.
- ١٣٣ - شرح الأزهار، الإمام أحمد المرتضى الزيدي، صنعاء ١٤٠٠هـ.
- ١٣٤ - شرح العمدة، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مكتبة العبيكان ١٤١٣هـ.
- ١٣٥ - شرح الموطأ، محمد بن عبد الباقي الزرقاني - مطبعة البابي الحلبي ١٣٨١هـ.
- ١٣٦ - شرح مسند أبي حنيفة، الملا علي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣٧ - شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.
- ١٣٨ - شرح نهج البلاغة، عز الدين بن أبي الحديد، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ.
- ١٣٩ - الصحاح في اللغة، اسماعيل بن حماد الجوهري، ط مصر دار الكتاب العربي.

- ١٤٠ - صحیح ابن حبان، ترتیب علاء الدین علی بن بلبان الفارسی،
الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- ١٤١ - صحیح ابن خزيمة، محمد بن اسحاق النيشابوري - المكتب
الإسلامي ١٤١٢هـ.
- ١٤٢ - صحیح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري - مطبعة محمد علي
صبيح وأولاده - مصر و ط دار الفكر، لبنان ١٤٠١هـ..
- ١٤٣ - صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر بيروت
لبنان، وط مصر ١٣٨٠هـ..
- ١٤٤ - صحیح مسلم، بشرح محي الدين يحيى بن شرف النووي، دار
الكتاب العربي، بيروت لبنان.
- ١٤٥ - صلاة الجماعة، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مؤسسة النشر
الإسلامي قم ١٤٠٩هـ.
- ١٤٦ - الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، دار الكتب
العلمية ١٤١٨هـ.
- ١٤٧ - طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آغا بزرك الطهراني، ط النجف
الأشرف.
- ١٤٨ - الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت لبنان.
- ١٤٩ - طرح التثريب، عبد الرحيم بن الحسين العراقي الشافعي، مطبعة
جمعية النشر مصر ١٣٥٣هـ.
- ١٥٠ - عدة الأصول، محمد بن الحسن الطوسي، ط إيران ١٤١٧هـ.
- ١٥١ - العروة الوثقى، السيد محمد الطباطبائي، مع تعليقة السيد الخوئي،
مطبعة الآداب ١٤٠٤هـ.
- ١٥٢ - العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي، مع تعليقة السيد
السيستاني، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.
- ١٥٣ - العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي - ط مؤسسة
النشر الإسلامي - قم إيران.

- ١٥٤ - **علل الشرائع**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ط النجف الأشرف ١٣٨٥هـ.
- ١٥٥ - **عوائد الأيام**، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم ١٤١٧هـ.
- ١٥٦ - **عوالي اللئالي العزيفية**، محمد بن علي بن ابراهيم الإحسائي، مطبعة سيد الشهداء قم ١٤٠٣هـ.
- ١٥٧ - **عون المعبود بحاشية سنن أبي داود**، محمد أشرف الصديقي - دار الكتاب العربي - بيروت لبنان.
- ١٥٨ - **العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي - ط وزارة الثقافة بغداد.
- ١٥٩ - **عيون أخبار الرضا - ج**، محمد بن علي بن بابويه القمي، مطبعة دار العلم قم ١٣٧٧هـ.
- ١٦٠ - **الغالية لذوي الأنظار العالية**، السيد حسن الصدر، مخطوطة الأسرة في الكاظمة.
- ١٦١ - **غريب الحديث**، القاسم بن سلام الهروي، دار الكتاب العربي، ١٣٩٦هـ.
- ١٦٢ - **غنية النزوع**، ابن زهرة حلي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ١٤١٧هـ.
- ١٦٣ - **الغنية**، حمزة بن علي بن زهرة، انتشارات جهان، ايران.
- ١٦٤ - **الغيبة**، محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٣٨٥هـ.
- ١٦٥ - **الفائق في غريب الحديث**، محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ١٦٦ - **الفتاوى**، محمود شلتوت، دار القلم، الطبعة الثالثة.
- ١٦٧ - **فتاوى الإمام محمد رشيد ضياء**، جمع د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد ١٣٩٠هـ.

- ١٦٨ - فتح الباري، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، المطبعة الكبرى الميرية، بولاق ١٣٠١هـ.
- ١٦٩ - فتح العلام، نور الحسن بن صديق البخاري - المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
- ١٧٠ - فتح المبين، عبد الله بن الصديق الغماري، مكتبة الإمام النووي، عمان ١٤١٠هـ.
- ١٧١ - فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، مكتبة النهضة المصرية ١٣٧٩هـ.
- ١٧٢ - فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، مع حاشية الملا رحمة الله الكرمانى، المكتبة المصطفوية طهران.
- ١٧٣ - الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ.
- ١٧٤ - الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، الطبعة الاولى ١٤٠٥هـ.
- ١٧٥ - فقه الإمام الأوزاعي، الدكتور عبد الله محمود الجبوري - بغداد ١٣٩٧هـ.
- ١٧٦ - فقه الإمام سعيد بن المسيب، إعداد الدكتور هاشم جميل عبد الله - بغداد ١٣٩٤هـ.
- ١٧٧ - فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، نسخة مخطوطة بمكتبة السيد الحكيم قدس سره في النجف الأشرف.
- ١٧٨ - فقه اللغة، أبو منصور الثعالبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٥٧هـ.
- ١٧٩ - الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث قم ١٤٠٦.
- ١٨٠ - فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله، عدد من الأساتذة، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤١٣هـ.

- ١٨١ - فهرست كتب الشيعة وأصولهم، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي، قم ١٤٢٠هـ.
- ١٨٢ - الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- ١٨٣ - فوائد الأصول، تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، ط حجر النجف الأشرف.
- ١٨٤ - فوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، المطبعة العلمية إيران.
- ١٨٥ - فيض القدير، محمد بن عبد الرؤوف المناوي، دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ.
- ١٨٦ - قاعدة التقيّة، محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني بقلم السيد محمد باقر السيستاني، مخطوط.
- ١٨٧ - قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٠هـ وط. المطبعة المصطفوية طهران ١٣٧٩هـ.
- ١٨٨ - قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر الحميري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ١٤١٣هـ.
- ١٨٩ - قواعد الأحكام، الحسن بن يوسف الحلّي، ط حجر ١٢٧٢هـ.
- ١٩٠ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ط طهران ١٣٧٩هـ.
- ١٩١ - الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي، نسخة مخطوطة بمكتبة السيد الحكيم (قده) في النجف الأشرف وط منشورات مكتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام أصفهان ١٤٠٣هـ.
- ١٩٢ - الكامل، عبد الله بن عدي الجرجاني، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- ١٩٣ - كتاب البيع، السيد روح الله الموسوي الخميني، ط النجف الأشرف ١٣٩١هـ.
- ١٩٤ - كتاب الصلاة، تقرير الميرزا محمد حسين الغروي النائيني - بقلم الشيخ محمد تقي الأملي - طهران ١٣٧٢هـ.

- ١٩٥ - **كتاب الصلاة**، تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤١١هـ.
- ١٩٦ - **كشف الخفاء**، اسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية ١٤٠٨هـ.
- ١٩٧ - **كشف الرموز**، الحسن بن أبي طالب الآبي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٨هـ.
- ١٩٨ - **كشف الريبه**، زين الدين العاملي الشهيد الثاني، ط النجف الأشرف ١٣٨٢هـ.
- ١٩٩ - **كشف الغطاء**، الشيخ جعفر النجفي، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي إيران ١٤٢٢هـ.
- ٢٠٠ - **كشف القناع**، منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر ١٤٠٢هـ.
- ٢٠١ - **كشف اللثام**، محمد بن الحسن الأصفهاني الفاضل الهندي، افست ط حجر ١٣٩هـ.
- ٢٠٢ - **كمال الدين**، محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الاسلاميه ١٣٩٥هـ.
- ٢٠٣ - **كنز العمال**، علاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ.
- ٢٠٤ - **لسان العرب**، محمد بن مكرم، ابن منظور، ط بيروت ١٣٧٤هـ.
- ٢٠٥ - **اللمعة دمشقية**، محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، منشورات جامعة النجف الدينية.
- ٢٠٦ - **لوامع النكات**، في تحرير إفادات الشيخ الأنصاري، الشيخ محمود الميثمي، نسخة مخطوطة.
- ٢٠٧ - **مباني العروة الوثقى**، محاضرات السيد الخوئي، بقلم السيد محمد تقي الخوئي، ط النجف الأشرف.
- ٢٠٨ - **مباني الاستنباط**، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد أبي القاسم التبريزي الباغمشية، ط النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.

- ٢٠٩ - **المبسوط في فقه الإمامية**، محمد بن الحسن الطوسي، ط طهران ١٣٨٧هـ.
- ٢١٠ - **المبسوط**، شمس الدين السرخسي - مطبعة السعادة - مصر.
- ٢١١ - **مجالس ثعلب**، أبو العباس أحمد بن يحيى، النشرة الثانية، دار المعارف مصر.
- ٢١٢ - **المجروحون**، محمد بن حبان البستي - ط مصر
- ٢١٣ - **مجمع الرجال**، عناية الله بن علي القهبائي، ط أصفهان ١٣٨٤هـ.
- ٢١٤ - **مجمع الزوائد**، نور الدين الهيثمي - مكتبة القدسي ١٣٥٢ م.
- ٢١٥ - **مجمع الفائدة والبرهان**، المولى أحمد الأردبيلي، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٧هـ.
- ٢١٦ - **مجموع الفقه عن زيد بن علي بن الحسين**، عبد العزيز بن اسحاق البغدادي، ميلانو ١٩١٩م.
- ٢١٧ - **المجموع في شرح المهذب**، محي الدين بن شرف النووي، أوفست بيروت لبنان.
- ٢١٨ - **المجموعة الاستفتائية**، الميرزا محمد حسين الثاني، جمع الشيخ حسين الحلبي، مخطوطة الأسرة بخطه الشريف.
- ٢١٩ - **محاضرات الأبناء**، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
- ٢٢٠ - **محاضرات في أصول الفقه**، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم الشيخ محمد اسحاق الفياض، النجف الأشرف ١٣٨٣هـ.
- ٢٢١ - **محاضرات في الفقه الجعفري**، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد علي الشاهرودي، ط النجف الأشرف ١٣٧٣هـ.
- ٢٢٢ - **المحكم والمحيط الأعظم**، علي بن اسماعيل بن سيدة، مطبعة مصطفى الحلبي مصر ١٣٧٧هـ وط دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ..

- ٢٢٣ - المحلي، ابن حزم الأندلسي، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، بيروت.
- ٢٢٤ - المحيط في اللغة، الصاحب اسماعيل بن عباد، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب لبنان.
- ٢٢٥ - المختصر النافع، جعفر بن الحسن الحلبي، انتشارات جهان، طهران.
- ٢٢٦ - مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٥هـ، وط حجر عام ١٣٢٣هـ.
- ٢٢٧ - المخصص، علي بن اسماعيل بن سيدة - أوفست دار الفكر - لبنان.
- ٢٢٨ - مدارك الأحكام، السيد محمد الموسوي العاملي - تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- ٢٢٩ - المدخل، ابن الحاج محمد بن محمد العبدري الفاسي، المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٨هـ.
- ٢٣٠ - المدونة الكبرى، رواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم، ط مطبعة السعادة ١٣٢٣هـ، دار صادر بيروت.
- ٢٣١ - مرآة العقول، المولى محمد باقر المجلسي، ط حجر ١٣٢٢هـ.
- ٢٣٢ - مرآة الكمال، الشيخ عبد الله المامقاني، مطبعة مهر ١٤١٣هـ.
- ٢٣٣ - مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٧هـ.
- ٢٣٤ - المراسم العلوية، حمزة بن عبد العزيز الديلمي، مطبعة أمير ١٤١٤هـ.
- ٢٣٥ - المراسم في الفقه الإمامي، حمزة بن عبد العزيز الديلمي، دار الزهراء، بيروت ١٤٠٠هـ.
- ٢٣٦ - المسائل الشرعية، أجوبة استفتاءات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.

- ٢٣٧ - مسائل علي بن جعفر، تحقيق وجمع مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ١٤٠٩هـ.
- ٢٣٨ - مسالك الإفهام، زين الدين بن علي العاملي، ط حجر ١٣١٣هـ.
- ٢٣٩ - مسالك الافهام، الفاضل الجواد الكاظمي، ط إيران ١٣٨٧هـ.
- ٢٤٠ - مستدرک وسائل الشيعة، الميرزا حسين النوري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث قم.
- ٢٤١ - مستدرکات أعيان الشيعة، السيد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات ١٤٠٨هـ.
- ٢٤٢ - مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الطبعة الثالثة، النجف الأشرف ١٣٨٧هـ.
- ٢٤٣ - مستند الشيعة، أحمد بن محمد مهدي النراقي - قم ١٤١٩هـ، وط حجر ١٣٢٦هـ، وط مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ١٤١٥هـ.
- ٢٤٤ - مستند العروة الوثقى، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم الشيخ مرتضى البرجردي، ط النجف الأشرف و ٢ جزء مخطوط.
- ٢٤٥ - مسند ابن حنبل، أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.
- ٢٤٦ - مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود الفارسي، دار الحديث بيروت لبنان.
- ٢٤٧ - مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمي، دار المأمون للتراث.
- ٢٤٨ - مسند الإمام زيد، عبد العزيز بن اسحاق البغدادي، ط دار الكتب العلمية لبنان ١٤٠٣هـ.
- ٢٤٩ - مسند الربيع، الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي، دار الحكمة ١٤١٥هـ.
- ٢٥٠ - مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة ١٤٠٧هـ.

- ٢٥١ - مشارق الشمسوس، الحسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٢٥٢ - مصباح الأصول، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد محمد سرور البهسودي النجف الأشرف ١٣٧٦هـ.
- ٢٥٣ - مصباح الفقاهة، محاضرات السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي بقلم الميرزا محمد علي التوحيدى، ط النجف الأشرف ١٣٧٤هـ.
- ٢٥٤ - المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢١هـ.
- ٢٥٥ - المصنف لابن أبي شيبة، عبد الله بن ابراهيم بن عثمان - ط باكستان، وتحقيق سعيد اللحام دار الفكر ١٤٠٩م.
- ٢٥٦ - المصنف للصنعاني، عبد الرزاق بن همام - منشورات المجلس العلمي ١٣٩٠.
- ٢٥٧ - معاني الأخبار، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران ١٣٧٩هـ.
- ٢٥٨ - معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٢٥٩ - معاني القرآن، إبراهيم بن السري الزجاج، ط القاهرة ١٣٩٤هـ.
- ٢٦٠ - المعتبر، جعفر بن الحسن الحلبي، ط حجر ١٣١٨هـ.
- ٢٦١ - المعتمد في شرح المناسك، محاضرات السيد الخوئي بقلم السيد رضا الخلخالي، ط النجف الأشرف.
- ٢٦٢ - معجم الانبياء، ياقوت بن عبد الله الحموي، ط مصر.
- ٢٦٣ - معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩هـ.
- ٢٦٤ - المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب مصر ١٣٧٨هـ.
- ٢٦٥ - المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي السلفي الطبعة الثانية.

- ٢٦٦ - **المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة**، إشراف علي رضا برازش، مؤسسة الطباعة والنشر ١٣٧٤هـ ش.
- ٢٦٧ - **معجم رجال الحديث**، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط النجف الأشرف.
- ٢٦٨ - **معرفة الثقات**، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- ٢٦٩ - **مغني اللبيب**، عبد الله بن يوسف بن هاشم الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بمصر.
- ٢٧٠ - **المغني والشرح الكبير**، عبد الله بن قدامة وعبد الرحمن بن قدامة، ط بيروت ١٣٩٢هـ.
- ٢٧١ - **مفاتيح الشرائع**، محمد محسن الفيض الكاشاني، مخطوطة بمكتبة السيد الحكيم في النجف الأشرف برقم ١٣٣٧.
- ٢٧٢ - **مفتاح الكرامة**، السيد محمد جواد العاملي - المطبعة الرضوية - مصر ١٣٢٤هـ.
- ٢٧٣ - **المفردات**، الراغب الأصفهاني - تحقيق نديم مرعشلي - دار الكتاب العربي.
- ٢٧٤ - **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس، مصر ١٣٨٩هـ.
- ٢٧٥ - **المقنع**، محمد بن علي بن بابويه القمي، ط طهران ١٣٧٧هـ.
- ٢٧٦ - **المقنعة**، محمد بن محمد بن النعمان المفيد، ط مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٦هـ.
- ٢٧٧ - **مكارم الأخلاق**، رضي الدين الحسن بن الفضل الطبرسي، تحقيق علاء الدين العلوي، المطبعة الحيدرية ١٣٧٦هـ.
- ٢٧٨ - **من لا يحضره الفقيه**، محمد بن علي بن بابويه القمي، ط النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.
- ٢٧٩ - **منار السبيل**، إبراهيم بن محمد بن محمد بن سالم بن ضويان، مكتبة المعارف ١٤٠٥هـ.

- ٢٨٠ - منار العروة الوثقى، محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد محمد باقر السيستاني، مخطوط.
- ٢٨١ - مناسك الحج، السيد علي الحسيني السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان.
- ٢٨٢ - منتقى الجمان، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي، ط جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم ١٤٠٣هـ.
- ٢٨٣ - المنتقى في شرح الموطأ، أبو وليد الأندلسي الباجي - مطبعة السعادة ١٣٣٢هـ.
- ٢٨٤ - منتهى المطلب، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مجمع البحوث الإسلامية ١٤١٢هـ.
- ٢٨٥ - منهاج الصالحين، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الطبعة العاشرة، مطبعة النعمان ١٣٨٩هـ.
- ٢٨٦ - منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، الطبعة التاسعة والعشرون، مطبعة الديواني بغداد.
- ٢٨٧ - منهاج الصالحين، السيد علي الحسيني السيستاني، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.
- ٢٨٨ - منهاج النجاة، محمد محسن الفيض الكاشاني، مخطوطة بمكتبة السيد الحكيم في النجف الأشرف برقم ١٨٤٤.
- ٢٨٩ - المنهل العذب المورود، محمود محمد خطاب السبكي - مصر ١٣٥١هـ.
- ٢٩٠ - المهذب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٦هـ.
- ٢٩١ - مواهب الجليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب الرعيني، دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.
- ٢٩٢ - الموطأ، مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ١٤٠٦هـ.
- ٢٩٣ - الموطأ، مالك بن أنس، برواية يحيى بن يحيى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٣٩هـ.

- ٢٩٤ - **الموطأ**، مالك بن أنس، برواية محمد بن الحسن الشيباني، ط
لكهنو ١٨٩٣هـ.
- ٢٩٥ - **الموطأ**، مالك بن أنس، برواية ابن زياد، الدار التونسية.
- ٢٩٦ - **الموطأ**، بشرح محمد الزرقاني، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٣٧٣هـ.
- ٢٩٧ - **ميزان الاعتدال**، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار إحياء
الكتب العربية ط ١٣٨٢هـ.
- ٢٩٨ - **الميزان في تفسير القرآن**، السيد محمد حسين الطباطبائي، ط
بيروت ١٣٩٣هـ.
- ٢٩٩ - **نزهة الناظر وتنبيهه الخاطر**، الحسين بن محمد بن الحسن
الحلواني، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ١٤٠٨هـ.
- ٣٠٠ - **نصب الراية**، عبد الرحمن بن يوسف الزيلعي، دار المأمون مصر
١٣٥٧هـ.
- ٣٠١ - **النص والاجتهاد**، السيد عبد الحسين شرف الدين - ط بيروت.
- ٣٠٢ - **نضد القواعد الفقهية**، المقداد بن عبد الله السيوري، مطبعة الخيام
١٤٠٣هـ.
- ٣٠٣ - **نقد مراتب الإجماع**، ابن تيمية الحراني، دار الآفاق الجديدة،
بيروت ١٩٧٨م.
- ٣٠٤ - **النهاية**، محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي ١٣٩٠هـ
وط دار الاندلس - بيروت.
- ٣٠٥ - **نهاية المحتاج**، شمس الدين الرملي - دار الفكر - بيروت لبنان.
- ٣٠٦ - **نهاية المرام**، السيد محمد العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي قم
١٤١٣هـ.
- ٣٠٧ - **نهاية النهاية**، الميرزا علي الإيرواني، ط طهران ١٣٧٠هـ.
- ٣٠٨ - **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، المكتبة الإسلامية
لبنان.

- ٣٠٩ - نهج البلاغة، اختيار السيد الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٤١٣هـ.
- ٣١٠ - نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٣١١ - الهداية، محمد بن علي بن بابويه القمي، ط طهران ١٣٧٧هـ.
- ٣١٢ - هكذا تكلم العقل، حيدر غيبة، دار الطليعة بيروت ١٩٩٩م.
- ٣١٣ - الوافي، محمد محسن الفيض الكاشاني، أفست المكتبة الإسلامية، طهران.
- ٣١٤ - وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ط بيروت ١٣٩١هـ.
- ٣١٥ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمد بن علي بن حمزة الطوسي، ط النجف الأشرف ١٣٩٩هـ.
- ٣١٦ - يسألونك في الدين والحياة، د.أحمد الشرباطي، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٤م.

فهرس المحتويات

٩ الذبح بغير الحديد
١١ المقدمة
	الفصل الأول: في اشتراط أن تكون آلة الذبابة في حال الاختيار من
١٣ جنس الحديد
١٥ تمهيد
١٦ موقف فقهاء أهل السنة من الذبح بغير الحديد
٢٢ مستند الجمهور في جواز الذبح بغير الحديد اختياراً ومناقشته
٢٩ موقف فقهاء الإمامية من الذبح بغير الحديد اختياراً
٣٣ مستند فقهاء الإمامية في ذلك:
٣٣ ١ - الإجماع
٣٥ مناقشات الإجماع:
٣٥ الوجه الأول والجواب عنه
٣٩ الوجه الثاني والجواب عنه
٤١ الوجه الثالث والجواب عنه
٤٣ الوجه الرابع
٤٤ ٢ - الروايات المروية عن أئمة أهل البيت <small>عليهم السلام</small> :

٤٤ القسم الأول
٤٧ القسم الثاني
٤٨ القسم الثالث
٤٩ معنى الحديد والحديده
٥٣ تقرب مسلكا لمشهور في التعامل مع نصوص التذكية
٥٩ مناقشات وردود:
٥٩ المناقشة الأولى وردّها
٦٠ المناقشة الثانية وردّها
٦١ المناقشة الثالثة وردّها
٦٣ المناقشة الرابعة وردّها
٦٥ المناقشة الخامسة وردّها
	ما هو مقتضى الأصل في ما إذا شكّ في اعتبار أن تكون آلة الذبح
٧١ من جنس الحديد
٧٢ هل يوجد أصل لفظي ينفي اشتراط كون آلة الذبح من الحديد؟
	هل تصلح أصالة عدم الاشتراط لنفي اعتبار أن تكون آلة الذبح من
٨٢ الحديد؟
٨٦ تحل تُجرى أصالة عدم التذكية لإثبات حرمة المذبوح بغير الحديد؟
	هل تُجرى أصالة الحلية والإباحة مع عدم جريان أصالة عدم
٩٠ التذكية؟
٩٢ ملخص الفصل الأول
	الفصل الثاني: في حكم الذبح بالإستيل بعد البناء على اشتراط أن
٩٥ تكون آلة الذبح من جنس الحديد
٩٧ تمهيد

٩٨	لمحة من تاريخ صناعة الحديد
١٠١	الحديد أنواعه وأقسامه
١٠٦	صناعة السكاكين ونحوها قديماً وحديثاً
١٠٩	حكم الذبح بالحديد المخلوط بالكروم ونحوه
١٠٩	الوجه الأول لتقريب الإشكال في الذبح بالحديد المخلوط بالكروم
١١٠	الجواب عنه
١١١	الوجه الثاني لتقريب الإشكال في الذبح بالحديد المخلوط بالكروم
١١٢	طرق الجواب عنه
١١٢	الطريق الأول
١١٢	الطريق الثاني
١١٣	الطريق الثالث
١١٤	الجواب عن الطرق المذكورة
١١٩	الطريق الرابع والجواب عنه
١٢٠	الطريق الخامس والجواب عنه
١٢٢	حكم الذبح بالحديد المطلي بالكروم أو نحوه
١٢٣	حكم الشك في جواز الذبح بالحديد المخلوط بالكروم أو نحوه
١٢٤	بحث حول التمسك بالعام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر للمخصّص المنفصل
١٢٥	ملخص الفصل الثاني
	الفصل الثالث: في حكم الذبيحة التي يُعلم أو يُحتمل أن الآلة المستخدمة في ذبحها من جنس الاستيل بناءً على عدم جواز الذبح به
١٢٧	

١ - حكم الأكل من المذبوح بالأستل أو مشكوك الذبح به ١٢٩
 صور المسألة:

(الصورة الأولى) إذا شُكَّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل على

نحو الشك البدوي ١٢٩

(الصورة الثانية) إذا شُكَّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل مع

كونه واقعاً في أطراف العلم الإجمالي بذلك ١٣٦

(الصورة الثالثة) إذا عُلم أو أُطمئن بكون الحيوان مذبوحاً بالاستيل

بحث حول قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) ١٣٧

٢ - حكم بيع المذبوح بالاستيل أو مشكوك الذبح به ١٣٨

صور المسألة:

(الصورة الأولى) إذا عُلم أو أُطمئن بكون الحيوان مذبوحاً بالاستيل

(الصورة الثانية) إذا شُكَّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل مع

كونه واقعاً في أطراف العلم الإجمالي بذلك ١٤٩

(الصورة الثالثة) إذا شُكَّ في كون الحيوان مذبوحاً بالاستيل على

نحو الشك البدوي ١٤٩

ملخص الفصل الثالث ١٥٣

الملاحق:

الملحق الأول: حول قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) ١٥٧

الملحق الثاني: حول التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمختص

المنفصل ١٦٩

الملحق الثالث: حول وثاقة الحسين بن علوان الكلبي ١٧٤

١٧٩ الزي والتجمل
١٨١ المقدمة
١٨٣ وسائر ما يتعلّق بالشكل والمظهر

الفصل الأول

في اللحية

١٩٠ لمحة تاريخية عن اللحية
١٩٨ ١ - حلق اللحية
 مواقف المذاهب الإسلامية من حلق اللحية:
١٩٩ المذهب الإمامي
٢٠٨ المذهب الحنفي
٢٠٨ المذهب المالكي
٢٠٩ المذهب الشافعي
٢١٢ المذهب الحنبلي
٢١٢ مواقف المحدثين من علماء الجمهور وكتابهم
 أئمة تحريم حلق اللحية:
٢١٩ الوجه الأول: قوله (ﷺ): "اعفوا اللحي"
٢١٩ مصادر الحديث من طرق الإمامية
٢٢٢ مصادر الحديث من طرق الجمهور
٢٢٧ ما المقصود بإعفاء اللحية؟
٢٣٢ هل يحمل الأمر بالإعفاء على الاستحباب بقريته السياق؟

- هل تعقّب الأمر بالإعفاء بالنهي عن التشبّه بالمجموس يمنع من
ظهوره في الوجوب؟ ٢٣٨
- الوجه الثاني: قوله (عليه السلام): «حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعليه
لعنة الله» ٢٥٢
- سند الحديث ٢٥٢
- مدى اعتبار النسخة الموجودة من كتاب الجعفریات ٢٥٢
- المناقشة في دلالة الحديث على حرمة حلق اللحية ٢٥٤
- الجواب عن المناقشة ٢٥٥
- الوجه الثالث: قوله (عليه السلام): «أقوام حلقوا اللحي . . فمسخوا» ٢٥٩
- المناقشة في اعتبار الحديث سنداً ٢٦٠
- حول مرويات الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه ومحمد بن
اسماعيل عن الفضل بن شاذان ٢٦١
- المناقشة في دلالة الحديث على حرمة حلق اللحية ٢٦٦
- الوجه الرابع: قوله (عليه السلام): «أما من عارضيه فلا بأس أن يأخذ وأما
من مقدّمها فلا ٢٦٩
- مدى اعتبار النسختين الموجودتين من كتاب علي بن جعفر ٢٦٩
- الوجه المحتملة في مفاد الحديث ٢٦٩
- المناقشة في دلالة الحديث على حرمة حلق اللحية ٢٧٠
- الوجه الخامس: الإجماع ٢٧٤
- المناقشة في الإجماع المدعى في كلمات عدد من فقهاء الفريقين .. ٢٧٤
- تأييد موافقة الإمامية لجمهور المسلمين في حرمة حلق اللحية بعدم
التعرض لمخالفتهم في ذلك في كتب الخلاف ٢٧٥
- الوجه السادس: سيرة المشرّعة ٢٧٥

تقريب السيرة بعدة وجوه:

- الوجه الأول: قيام سيرة المتشريعة على عدم حلق اللحية ٢٧٦
- المناقشة في حجيتها على حرمة الحلق ٢٧٦
- الوجه الثاني: قيام سيرتهم على عدم حلق اللحي مع ارتكاز حرمة شرعاً في أذهانهم ٢٧٧
- المناقشة في استناد ذلك إلى المعصومين (عليه السلام) ٢٧٧
- الوجه الثالث: عدم تأثر المسلمين بعبادات الشعوب الأخرى في حلق اللحية والتزام الداخلين الجدد في الإسلام من أبناء تلك الشعوب بإعفاء لحاهم ٢٧٧
- تأييد دلالة ذلك على حرمة حلق اللحية ببعض القرائن والشواهد، والمناقشة في بعضها ٢٧٨

تكميل:

- ١ - هل تجري أصالة البراءة عن حرمة حلق اللحية مع توفر ما يورث الظن القوي بحرمة؟ ٢٧٩
- ٢ - هل يجوز تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً في جواز حلق اللحية؟ .. ٢٨٠
- ٣ - ما هي العناوين الثانوية التي يرخص لأجلها في حلق اللحية؟ .. ٢٨٠
- ٤ - إذا حلق مؤمن لحيته وشك في كونه معذوراً في ذلك فهل يحمله فعله على الصحة مطلقاً؟ ٢٨١
- ٥ - إذا خالف المكلف الاحتياط اللزومي لمرجه في التقليد بعدم حلق اللحية من دون عذر فهل يؤدي ذلك إلى فسقه أو الحكم عليه بعدم العدالة؟ ٢٨١
- ٢ - توفير اللحية ٢٨٢
- حكم توفير اللحية إلى قبضة اليد ٢٨٢

- ٢٨٢ مبدأ احتساب القبضة
- ما يمكن الاستدلال به على وجوب إرسال اللحية إلى حدّ القبضة،
والجواب عنه ٢٨٣
- الاستدلال على استحباب إرسال اللحية بمقدار القبضة بقوله (ﷺ):
«اعفوا للحي»، والجواب عنه ٢٨٤
- كراهة الأخذ من اللحية قبل أن تتجاوز القبضة ٢٨٥
- حكم توفير اللحية زائداً على مقدار القبضة ٢٨٦
- أقوال فقهاء الفريقين في المسألة ٢٨٦
- استعراض النصوص الواردة فيها ٢٨٩
- تقريب الاعتماد على مرسل محمد بن أبي حمزة بوجهين ٢٩٠
- الوجه الأول: الاستعانة بحساب الاحتمالات في تضعيف احتمال
كون الوسطة المبهمة من غير الثقات ٢٩٠
- الوجه الثاني: شمول حجية مراسيل ابن أبي عمير لما إذا كانت مع
الوسطة ٢٩٢
- المناقشة في الوجه الثاني من حيث الضغرى ٢٩٣
- المناقشة فيه من حيث الكبرى ٢٩٤
- إشكال الشبهة المصدقية في حجية مراسيل ابن أبي عمير ٢٩٤
- الجواب عن الإشكال جزئياً بالاستعانة بحساب الاحتمالات ٢٩٨
- تقريب دلالة نصوص القبضة على لزوم قص الزائد عليها ٢٩٩
- ما ورد في ذم الإفراط في تطويل اللحية ٣٠٠
- تلخيص ما ورد في الفصل ٣٠٢

الفصل الثاني

في الشارب

- الشارب في اللغة ٣٠٧
- ١ - توفير الشارب ٣٠٨
- ما يمكن الاستدلال به على لزوم قصّ الشارب:
- الوجه الأول: قوله (ﷺ): «إحفوا الشوارب» ٣٠٩
- تقريب المناقشة في دلالة على المطلوب ٣٠٩
- أقوال اللغويين في معنى الحفو والإحفاء ٣١١
- أقوال الفقهاء في معانها ٣١٣
- الوجه المختار في معانها ٣١٥
- هل المقصود بالشوارب في الحديث الشريف جميع الشعر النبات
على الشفة العليا؟ ٣٢١
- استعراض الروايات الواردة من طرق الفريقين المناسبة لإرادة
خصوص الشعر النازل على الفم ٣٢٢
- الوجه الثاني: قوله (ﷺ): «أقوام.. فتلوا الشوارب فمسخوا» ٣٢٨
- المناقشة فيه سنداً ودلالة ٣٢٨
- الوجه الثالث: «من لم يأخذ من شاربه فليس منّا» ٣٢٩
- استعراض القرائن المقتضية لحمل الأمر بإحفاء الشوارب على
الاستحباب ٣٣٠
- أ - ما دلّ على أن الأخذ من الشارب من السنّة ٣٣٠
- إطلاقات (السنّة) في الروايات ٣٣١

- ب - تعليل الأمر بقصّ الشارب بما يناسب الندب ٣٣٢
- ج - خبر أنس أن النبي (ﷺ) وقّت في قصّ الشارب أربعين يوماً مرة ٣٣٢
- د - خبر ابن عباس أن النبي (ﷺ) قال: «لم لا يبطن عني الوحي وأنتم... لا تقصّون شواربكم» ٣٣٣
- هـ - فعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ٣٣٣
- ز - اتفاق فقهاء الفريقين إلّا من شدّ على عدم وجوب قصّ الشارب ٣٣٥
- ٢ - حلق الشارب ٣٣٦
- أقوال فقهاء الفريقين في حلق الشارب ٣٣٦
- استدلال مالك بن أنس على حرمة حلق الشارب بأنه بدعة، والجواب عنه ٣٣٨
- الاستدلال على استحباب حلق الشارب بما دلّ على أن جزّ الشارب من السنّة، والجواب عنه ٣٤١
- تلخيص ما ورد في الفصل ٣٤٢

الملاحق

- الملحق الأول: حول تقليد الفقيه المتوفى ابتداءً ٣٤٥
- (الوجه الأول): جريان سيرة المتشرّعة عليه في زمن المعصومين (عليه السلام) ٣٤٥
- المناقشة فيه ٣٤٦
- (الوجه الثاني): موافقة الشارع المقدّس على الأساس الذي قامت عليه السيرة العقلانية في رجوع الجاهل إلى العالم وهو كاشفية رأيه عن الواقع نوعاً ٣٤٧

- ٣٤٩ المناقشة في استكشاف موافقة الشارع على ذلك الأساس مطلقاً من
جهة عدم الردع
- ٣٥٢ الملحق الثاني: حول إجراء أصالة البراءة في الشبهات البدوية مع
قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل
- ١ - البراءة العقلية .
- ٣٥٢ مسالك الإعلام فيما هو الوجه في استحقاق العقوبة بمخالفة
التكاليف المولوية الإلزامية
- ٣٥٣ مسلك حق المولوية
- ٣٥٣ الخلاف في حدود حق المولوية وأنه يشمل موارد التكاليف
المحتملة أو لا
- ٣٥٤ مسلك جعل المجازاة
- ٣٥٥ الخلاف في أن جعل المجازاة على المخالفة هل هو مما قام عليه
دليل خارجي أو أنه مما يُدرکه العقل بتحليل الحكم المولوي
نفسه
- ٣٥٦ هل تجري البراءة العقلية في التكاليف الإلزامية المشكوكة مع قوة
الاحتمال أو إحراز أهمية المحتمل على تقدير ثبوت التكليف في
ضوء المسالك المتقدمة؟
- ٢ - البراءة الشرعية .
- ٣٥٨ الاستدلال لها بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾
والمناقشة فيه
- ٣٥٩ الاستدلال لها بحديث الرفع أو الوضع
- ٣٦٠ حديث رفع التسعة والمناقشة في سنده
- ٣٦١ حول روايات حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) بلا واسطة

- ٣٦٤ حديث رفع الستة والمناقشة فيه سنداً
- ٣٦٨ الاستدلال للبراءة بحديث الحجب والمناقشة فيه سنداً
- ٣٦٩ المناقشة في دلالته على البراءة
- ٣٧٣ الروايات التي استدلت بها على الاحتياط والمناقشة فيها
- ٣٧٥ الملحق الثالث: حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة
وجوه الإشكال في جريان الاستصحاب فيها:
- ٣٧٥ الوجه الأول: عدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة
- ٣٧٥ الوجه الثاني: تعارض الاستصحابين الوجودي والعدمي
- الوجه الثالث: عدم وفاء الاستصحاب بإثبات إمضاء أحكام الشرائع
السابقة في الإسلام إلا على الوجه المثبت
- ٣٧٦ السابقة في الإسلام إلا على الوجه المثبت
- ٣٧٧ مواقف الأعلام من نظرية النسخ الكلي لأحكام الشرائع السابقة
- مواقف الأعلام من نظرية إمضاء بعض أحكام الشرائع السابقة في
الشريعة الإسلامية
- ٣٨١ الوجه الرابع: قيام الدليل على نسخ جميع أحكام الشرائع السابقة
بمجيء الشريعة الإسلامية، فلا مجال لاستصحاب شيء منها
- ٣٨٤ المناقشة في هذا الوجه
- ٣٨٦ الملحق الرابع: حول أصالة الصحة في فعل المؤمن بالبناء على
صدوره منه على وجه جائز لا غيره
- ٣٨٨ حكم سوء الظن بالمؤمن وحسن الظن به
- ٣٨٩ ما المقصود بسوء الظن؟
- ٣٩٠ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِتْرٌ﴾ على حرمة سوء
الظن بالغير
- ٣٩٢

- ٣٩٤ الوجوه المحتملة في الآية الكريمة
- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ على وجوب حسن
- ٣٩٥ الظن بالناس
- ٣٩٥ المناقشة في هذا الاستدلال
- استعراض بعض الوجوه الأخرى التي استدَلَّ بها لحرمة سوء الظن
- ٣٩٦ أو وجوب حسن الظن
- ٣٩٩ الروايات الدالة على جواز سوء الظن مطلقاً أو في الجملة
- ٤٠١ وجوه الجمع بينها وبين الأدلة المتقدمة
- حكم ترتيب الآثار الخارجية فيما يحتمل وقوع الفعل فيه على وجه
- ٤٠٤ غير مشروع
- ٤٠٧ حكم السؤال والفحص عن حال الفاعل
- الملحق الخامس: حول مخالفة الاحتياط اللزومي للمرجع المقلد من**
- ٤١١ غير عذر
- ٤١٢ حكم المسألة بناءً على حرمة التجري
- ٤١٨ حكمها بناءً على عدم حرمة التجري
- الملحق السادس: حول حجية مراسل الصدوق**
- ٤٢١ تقريب حجيتها فيما لو كانت بصورة جسمية
- ٤٢٢ المناقشة في التقريب المذكور من وجوه
- ما استدَلَّ به على أنّ الصدوق يعتبر وثيقة الراوي في الاعتماد على
- ٤٢٣ خبره، والجواب عنه
- الملحق السابع: حول علي بن غراب**
- ٤٣١ نسبه ونسبته

٤٣٢	مذبه
٤٣٥	وثاقته
٤٣٧	التظليل للمحرم
٤٤١	المقدمة
٤٤١	استعراض كلمات الفقهاء في المسألة
		نصوص المسألة:
٤٤٢	١ - ما دلّ على النهي عن التستر من الشمس
٤٤٣	٢ - ما تضمن الأمر بالإضحاء
٤٤٣	الوجوه المحتملة في مفاد هذه النصوص
٤٤٥	الوجه المختار
٤٤٧	٣ - ما تضمن النهي عن التظليل
٤٤٨	الوجوه المحتملة في مفاد هذه الطائفة
٤٥٠	الوجه المختار منها
٤٥٤	٤ - ما دلّ على النهي عن ركوب القبة والكنيسة
		المناقشة في دلالة هذه الطائفة على المنع من التستر من غير
٤٥٥	الشمس والمطر
٤٦١	الصلاة في مشكوك التذكية
٤٦٥	المقدمة
٤٦٥	هل تصح الصلاة في مشكوك التذكية أم لا؟
٤٦٥	اختلاف الفقهاء في ذلك
٤٦٥	بيان ما أفاده السيد الخوئي قده في مبنى الخلاف في المسألة

- ٤٦٦ المناقشة فيما أفاده قدس سره بوجهين
- ٤٧٠ البحث في مقامين
- ٤٧٠ المقام الأول: فيما تتم الصلاة فيه من الفراء ونحوه
- ٤٧٠ الاستدلال لجواز الصلاة في مشكوك التذكية مما تتم فيه الصلاة
بمعتبرة جعفر بن محمد بن يونس
- المناقشة في الاستدلال بها بوجوه:
- ٤٧٠ الوجه الأول: ما أفاده المحقق الثاني قدس سره والمناقشة فيه
- ٤٧١ الوجه الثاني: عدد من الروايات:
- ٤٧١ ١ - صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري والمناقشة في دلالتها
- ٤٧٢ ٢ - صحيحة الحلبي والمناقشة في الاستدلال بها
- ٤٧٤ ٣ - موثقة اسماعيل بن الفضل والجواب على الاستدلال بها
- ٤٧٥ ٤ - معتبرة اسحاق بن عمار والجواب عن الاستدلال بها بوجهين
- ٤٧٨ الوجه الثالث: معارضتها بموثقة ابن بكير
- ٤٧٨ المناقشة في الوجه المذكور
- ٤٨٠ المقام الثاني: فيما لا تتم الصلاة فيه كالخفّ والجورب
- الاستدلال لجواز الصلاة في مشكوك التذكية مما لا تتم الصلاة فيه
بموثقة اسماعيل بن الفضل
- ٤٨١ بموثقة اسماعيل بن الفضل
- ٤٨٢ رفع المناقشة في الاستدلال المذكور
- ٤٨٣ **التكفير في الصلاة**
- ٤٨٥ المقدمة
- ٤٨٨ التكفير لغة وشرعاً

٤٩٤	التكفير عند الصحابة والتابعين والمذاهب الإسلامية
٥٠٦	أحاديث التكفير: عرض وتحقيق
٥١٧	التكفير متى نشأ ومن أين؟
٥٢١	فهرس المصادر والمراجع
٥٤٥	فهرس المحتويات