

ما وراء القصة

تأليف
السيد محمد الصدر







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل في شكل استحقاق الزكاة

وجوب الزكاة من ضروريات الدين الإسلامي، ويجب صرفها إلى مستحقيها الذين يسودهم الفقر والحاجة.

والمهم الآن أن نتساءل: ما هو الشكل القانوني أو الفقهي لاستحقاق الزكاة في الأموال الزكوية. فلو تمّ النصاب ووجب الإخراج، فعلى أي وجه يملك المستحق جزءاً من هذا النصاب؟

اختلف الفقهاء في ذلك على عدة وجوه، والمسألة ليست باليسيرة فقهاء إلى حدّ يعتبر تخريجها الواسع والدقيق دليلاً على فقاهاة المستدل.

والوجوه الرئيسية المحتملة ابتداء ستة وجوه، لا بدّ من ذكرها وشرح معناها وذكر بعض القائلين بها إن وجد، والاستدلال المحتمل لكل منها. ثم المصير بعد ذلك إلى الوجه الصحيح. وهذا هو منهج هذا الفصل.

الوجوه المحتملة:

الوجه الأول: أنه مال متعلق بالذمة، حاله حال الدين والقرض. غير أن القائل به مجهول وقيل إنه: شاذ^(١).

الوجه الثاني: أنه حقّ متعلق بالعين على وجه الكلي في المعين، كما اختاره صاحب العروة^(٢).

مكتبة يوسف الإلكترونية
لنشر وترويج الكتب
يوسف الرميض

(١) المستمسك ج ٩ ص ١٧٥.

(٢) المصدر: ص ١٧٦.

ومثاله ما لو كان للفرد كمية كبيرة من الحنطة أو السكر وباع منها كيلو غرام أو عشر كيلوات مثلاً. فيملك المشتري في هذه الكمية هذا المقدار في هذا المجموع من المال بنحو (الكلي في المعين). فقد يكون حق المستحق للزكاة في المال الزكوي هو ذلك.

الوجه الثالث: أنه على وجه الشركة المشاعة. كما عليه صاحب الجواهر وآخرين. ونقل عن مفتاح الكرامة قوله: إنه لا يحتمل غيرها^(١).

ومثاله: اشتراك شخصين في ملكية شيء واحد. كما لو دفع كل منهما نصف قيمته، واشترياه. وتسمى فقهيّاً أيضاً: الشركة في العين.

الوجه الرابع: الشركة في المالية. كما عليه سيدنا الأستاذ^(٢) وتفرق عن سابقتها: بدعوى أن العين لشخص معين واحد، هو صاحب النصاب الأصلي. والفقير أو المستحق ليس مشاركاً في العين، وإنما هو مشارك في المالية بمعنى أنه يستحق قسطاً أو جزءاً من مالية أو قيمة النصاب.

والمثال الذي يحضرني له في الفقه: أن يقترض شخص من آخر ويشترط المقرض أن يُدفع الدين من مال معين. فقد يقال: إنه بنحو الشركة في المالية، إذ العين ما لم تدفع تبقى ملك المقرض بلا إشكال، إلا أن هذا الشرط يجعل المقرض شريكاً في المالية من مجموع ذلك المال. والمهم مجرد إيضاح الفكرة من المثال.

الوجه الخامس: أن المستحق له حق في الزكاة كحق الرهانة.

وحق الرهن متوفر فقهيّاً، إذ يقترض فرد من آخر، ويشترط المقرض وجود مال عنده من أموال المقرض، بحيث يكون وثيقة على الدين. فلو لم يتمكن المقرض من الدفع عند حلول الأجل أو أبى ذلك عصيانياً، أمكن للمقرض بيع المال الذي عنده وأخذ كمية الدين منه. وإذا كان مستوياً

(١) المصدر: ص ١٧٦.

(٢) انظر منهاج الصالحين ج ١ ص ٣٢٨.

للدين أو أقل منه أمكنه أخذها وامتلاكها بنفسها.

فكذلك قد يقال في حق الزكاة. وقد قال به بعض المتأخرين.

الوجه السادس: أن يكون الاستحقاق بنحو حق الجناية. ويراد به تنظير الزكاة بالعبد الجاني، حيث يملك المجني عليه منه بمقدار الدية. وهو المسمى بحق الجناية.

إلا أن كون حق الجناية ليس راجعاً إلى أحد الوجوه المتقدمة كالإشاعة في العين أو الكلي في المعين.. محل إشكال وسيأتي ما يفيد فيه، ولا أعرف له قائلاً، إلا أنه احتمال فقهي على أي حال.

إلى وجوه أخرى قد تتحصل فيما يلي:

أدلة الوجه الأول:

وهو التعلق بالذمة

ويمكن الاستدلال عليه بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: التمسك بالأدلة المقارنة لوجوبها بوجوب الصلاة. ووجوب الصلاة ليس على وجه من الوجوه الخمسة المتأخرة بطبيعة الحال، لأنه ليس حقاً مالياً، فيتعين الأول.

منها صحيحة عبدالله بن سنان^(١) قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لما نزلت آية الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. في شهر رمضان، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه، فنادى في الناس: إن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة. الحديث.

وصحيحة الفضلاء الأربعة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما

(١) الوسائل: أبواب ما تجب فيه الزكاة: باب ٨: حديث ١.

السلام^(١). قالوا: فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال.
الحديث.

إلا أن هذا بمجرد لا يتم لأن المقصود في هذا اللسان التنظير في
الوجوب وليس لها تعرض إلى شكل ملكية الزكاة.

على أن شكل تعلق الحكم التكليفي في الذمة، يختلف عن شكل
تعلق المال أو المالية الذي هو مؤدى الزكاة. فالمقصود بهذا اللسان هو
اشتغال الذمة بحكم الزكاة تكليفاً، كما اشتغلت بحكم الصلاة. وأما شكل
اشتغال الذمة بالزكاة بصفقتها مالاً، فهذا مما لا تعرض له في هذه الأخبار.

الأسلوب الثاني: التمسك بالأدلة التي ورد فيها حرف الاستعلاء.
على اعتبار أن العرف يرى الدين على ذمة المدين، فكذلك الزكاة تكون
على ذمة المالك إذن فهي بمثابة الدين.

وهي أخبار عديدة يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: أن يكون مدخول الحرف هو المكلف. كخبر أبي حمزة
عن أبي جعفر عليه السلام^(٢) قال: سألت عن الزكاة تجب عليّ في مواضع
لا يمكنني أن أؤديها. قال: اعزلها. الحديث.

وموثقة سماعة^(٣). قال: سألت عن الرجل له الدين على الناس، تجب
فيه الزكاة؟ قال: ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه. الحديث.

ثانيهما: أن يكون مدخول الحرف هو المال الزكوي كرواية الفضل بن
شاذان عن الرضا عليه السلام^(٤)، قال: والزكاة على تسعة أشياء.

وفي صحيحة الفضلاء الأربعة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما

(١) المصدر: حديث ٤.

(٢) المصدر: أبواب مستحق الزكاة: حديث ٣.

(٣) المصدر: أبواب من تجب عليه الزكاة: حديث ٦.

(٤) المصدر: حديث ٢.

السلام^(١) قالوا: ليس على العوامل من الإبل والبقر شيء. إنما الصدقات على السائمة الراعية.

وينبغي أن يكون الاستدلال بالقسم الأول، لأن الثاني على خلاف المقصود أدل، لأن كون الزكاة على المال، يقتضي كونه شركة في العين ونحو ذلك وليس في الذمة. فتقريب: أنه لا فرق في حرف الاستعلاء حيث ورد، فإنه يكون دال على اشتغال الذمة ليس بصحيح.

ولكن الاستدلال بالقسم الأول أيضاً ليس بصحيح، إذ لا يتعين قصد اشتغال الذمة بالمال من حرف الاستعلاء. وإنما قد يقصد به التكليف واشتغال الذمة بالوجوب، فإنه من استعملاته، يقال: عليك أن تصلي وعليك أن تصوم، كما يقال: عليك أن تدفع الجزية وعليك أن تدفع الدين. فاستعمال هذا الحرف في الأمور المالية وغيرها سبب عرفاً، الأمر الذي يدل على أن الجامع في هذا الاستعمال ليس هو الجهة المالية، بل هو مطلق المسؤولية الشاملة للتكليف أيضاً، ولا مضايقة في وجودها في الزكاة طبعاً.

هذا، ويدل على نفي هذا الوجه، كل ما يأتي مما هو دال على الوجوه الآتية. مضافاً إلى ما سمعناه من أنه قول شاذ وقائله غير معروف.

أدلة الوجه الثاني:

وكان هو دعوى أن استحقاق الفقير للزكاة

على وجه الكلّي في المعين

وقد استدل عليه في المستمسك بأدلة عديدة وناقشها. ولا يبعد أن جملة منها واضح الفساد. ومن هنا يمكن الاختصار فيما يلي على أهمها مع تمحيصه، ضمن الأقسام التالية:

(١) المصدر: أبواب زكاة الأنعام: حديث ٥.

القسم الأول: الأخبار التي استعملت حرف الظرفية (في). بدعوى دلالتها على الكلي في المعين، لأن الملكية تكون ضمن المجموع ويكون المجموع ظرفاً للفريضة.

وهي أخبار عديدة، منها صحيحة الفضلاء الأربعة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام^(١) قالاً: في البقر في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وليس في أقل من ذلك شيء... فإذا بلغت أربعين ففيها بقرة مسنة. الحديث.

وبلسان آخر: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام^(٢) (في حديث) قال: إن الله عز وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم... الحديث.

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

وأجاب على ذلك في المستمسك^(٣): إن الظاهر من ملاحظة النصوص كون الظرف لغوياً. وكون كلمة (في) متعلقة بفعل مقدر مثل يجب أو فرض أو نحو ذلك. فيكون مدخولها ظرفاً لذلك الفعل، لا مستقراً متعلقاً بكائن، كما قد يتوهم في بادئ النظر، ليكون مدخول (في) ظرفاً للواجب والمفروض.

قال: ولذلك صرح بالفعل في جملة من النصوص، ففي صحيح زرارة^(٤): وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبت الأرض... الحديث. إلى آخر ما قال.

إلا أن هذا لا يتم، لأن الظاهر في كل نص لم يذكر فيه الفعل المتعلق به الجار والمجرور... الظاهر هو تقدير مستقر وكائن وليس مفروض وواجب. وأما استفادة الفرض والوجوب فهو من سياق التشريع في الرواية.

(١) المصدر: أبواب زكاة الأنعام: باب ٤. حديث ١.

(٢) المصدر: أبواب ما تجب فيه الزكاة: باب ١. حديث ٢.

(٣) ج ٩ ص ١٧٨. (٤) المصدر: باب ٩. حديث ٦.

إلا أن كون المقدر هو ذلك لا يعين إرادة الكل في المعين، لأن المجموع وإن كان ظرفاً للمملوك.. إلا أن عدداً من الوجوه الأخرى تصدق عليه هذه الظرفية كالشركة في العين وحق الجناية إن لم تستوعب قيمة العبد. وغيرها. فالاستدلال بهذا اللسان على هذا القسم بالتعيين بلا وجه.

وأجاب ثانياً^(١): بمعارضته بما ورد متضمناً لحرف الاستعلاء. وقد سمعنا نموذجاً منه في أدلة الوجه الأول. واختار منها القسم الثاني الذي ذكرناه مما يدل على أن (الزكاة على كذا وكذا):

وقال: فإن هذه النصوص ظاهرة جداً في كون الزكاة شيئاً موضوعاً على المال خارجاً عنه كسائر الضرائب المجعولة في هذه الأزمنة على الأملاك. إذ ليس المقصود جعل جزء من الملك ملكاً للسلطان. إلى آخر ما قال.

إلا أن هذا غريب منه قدس سره، لأن الزكاة ليست شيئاً قائماً بحياله غير الحصة المدفوعة للمستحقين، فإن الزكاة في الحقيقة هي تلك لا غيرها، والوجوب متعلق بها. فكونها شيئاً موضوعاً على المال خارجاً عنه، أمر غير مفهوم عرفاً.

ومن المتسالم عليه متشريعاً وفقهياً، الاستحقاق من نفس المال فيما يمكن فيه ذلك، يعني في غير الأنصبة للخمسة الأولى للإبل. فكونه قدس سره يسلم بكون الزكاة خارجة عن المال، غريب.

إلا أننا عرفنا أن حرف الاستعلاء يفيد عرفاً المسؤولية والعمل في الذمة أو العهدة. وليس هو للمالية كما عرفنا وإنما هو للتكليف والوجوب.

وأجاب ثالثاً^(٢): بأنه لو سلم فلا مجال له في نصب الإبل والبقر فإن قولهم عليهم السلام: في كل خمس من الإبل شاة يمنع حمله على الظرفية

(١) ج ٩ ص ١٨٠.

(٢) المصدر ص ١٨١.

للمخالفة في الجنس. والحمل على إرادة مقدار من النصاب يساوي الشاة بحسب القيمة يوجب كون الشاة ليست فريضة في الخمس من الإبل، ولا بنت المخاض فريضة في الست والعشرين، ودفعها دفع للبدل. وكذا الحال في بقية نصب الإبل والبقر. وهو كما ترى مخالف لما يستفاد من النصوص ضرورة. إلى آخر ما قال.

وهذا إشكال متين بغض النظر عن نقطة في كلامه ينبغي التنبيه عليها، وهي أن بنت المخاض التي هي فريضة الست والعشرين من الإبل هي من الإبل وليست من الغنم. كما أن فريضة البقر معاً هي من البقر وليست من الغنم. فينحصر الإشكال فقط، في الأنصبة الخمسة الأولى من الإبل والتي تكون فرائضها من الغنم.

وقد يجاب هذا الإشكال بالتفريق بين هذه الأنصبة وغيرها في المحتوى النظري الفقهي. ويقال في غيرها بالكلي في المعين، وفيها بغيره. وهو كما ترى.

وعلى أي حال، فهذا الدليل لهذا الوجه غير تام.

القسم الثاني: صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: "رجل لم يزك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها أن يزكيها لما مضى؟ قال: نعم. تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع.

وتقريب الاستدلال: أن هذه الصحيحة دالة على عدم ملكية المشتري لمقدار الفريضة، وهو يناسب مع كونها بنحو الكلي في المعين.

إلا أن هذا الاستدلال لا يتم:

أولاً: لما قاله في المستمسك من أن الوجه في ذلك لا يتعين كونه

(١) الوسائل: أبواب زكاة الأنعام. باب ١٢. حديث ١. واستدل بها في المستمسك على هذا الوجه انظر ج ٩ ص ١٨٢.

الكلبي في المعين، بل يمكن له وجوه أخرى كالإشاعة أعني الشركة في العين أو حق الجناية أو الرهانة. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ثانياً: أنها على خلاف المطلوب أدل. وذلك لقوله عليه السلام: أو يؤدي زكاتها البائع. فإن الظاهر منه أنه يؤدي نفس زكاتها لا بدله، ولو كان بنحو الكلبي في المعين، كان بدلاً عنه لا محالة.

القسم الثالث: من أدلة هذا الوجه: خبر أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام^(١): قال: سألت عن الزكاة تجب عليّ في مواضع لا يمكنني أن أؤديها. قال: اعزلها. فإن اتجرت بها، فأنت لها ضامن ولها الربح، وإن نويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة، فليس عليك شيء. فإن لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك، فلها تقسيطها من الربح ولا وضیعة عليها.

وتقريب الاستدلال: ليس أكثر من كون الأحكام الواردة فيها تناسب الكلبي في المعين.

وجوابه من وجوه:

أولاً: ضعف سند الخبر، فإنه رواية مرسلة. مع عدم بناء الأصحاب على العمل به، كما قيل. لو قلنا بجبرانه.

ثانياً: أنه كما يناسب الكلبي في المعين يناسب غيره من الوجوه كالشركة في العين وحق الجناية غير المستوعبة.

إذن فالكلبي في المعين لا يمكن استفادته من الأدلة.

أدلة الوجه الثالث:

وهو الشركة المشاعة أو الشركة في العين

وعن مفتاح الكرامة أن: مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في

(١) الوسائل: أبواب المستحقين للزكاة، باب ٥٢. حديث ٣.

العين، وكلام القائلين بذلك - ما عدا المصنف في التذكرة - في غاية الظهور في الشركة، بل لا يحتمل غيرها.
واستدل له بأدلة عديدة نذكر أهمها:

الدليل الأول: لسان: فيما سقت السماء العشر. إذ العشر ظاهر بالكسر المشاع. كصحيفة الحلبي قال: قال أبو عبدالله^(١) عليه السلام: في الصدقة فيما سقت السماء والأنهار إذا كان سيحاً أو كان بعلاً العشر. وما سقت السواني والدوالي أو سقي بالغرب، فنصف العشر. وغيرها من الأخبار.

وجواب ذلك من وجهين:

أولاً: ما ذكره في المستمسك^(٢) من أن التعبير بالعشر ونصفه، لم يرد مثله في زكاة الأنعام ولا في زكاة النخيل. وإنما ورد فيها شاة وبنت لبون وبنت مخاض... وخمسة دراهم ونصف مثقال ونحو ذلك. والجميع ظاهر في غير الجزء المشاع.

والتصرف فيها بالحمل على الجزء المشاع ليس بأدل من التصرف في العشر ونصفه بالحمل على المقدار. بل الثاني هو المتعين، لأنه أقرب وأسهل، كما هو ظاهر. أقول: ولا أقل من تساوي الاحتمالين اللذين يحتاج كل منهما إلى كلفة وتصرف.

ثانياً: أن هذا لو تم في شيء من الأنصبة، فلا يمكن إتمامه في الأنصبة الخمس الأولى للإبل، حيث يجب الدفع من نوع آخر. والتأويل بالاشتراك بالقيمة غير وارد.

(١) المستمسك ج ٩ ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) الوسائل: أبواب زكاة الغلات. باب ٤. حديث ٢.

١ - أنه خلاف الظاهر، كما هو ظاهر.
 ٢ - أنه يجعل الكسر العشري قابلاً للزيادة والنقصان، حسب قيمة الإبل والشاة ولا يكون له اسم محدد عرفاً. وكل ذلك خلاف الفهم العرفي.
 كما أن التفكيك بين زكاة الغلات وغيرها، فتكون هي بنحو الإشاعة وغيرها بنحو آخر. غير ممكن.

١ - أنه لا يلتزم به القائل نفسه.
 ٢ - على خلاف ظهور الأدلة وارتكاز المتشريعة على أن الزكاة موضوعة على نحو واحد. ولا أقل من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. وكذلك: لسان: أن الزكاة في تسعة أشياء أو على تسعة أشياء.

٣ - أن النحو الآخر في غير الغلات لا يكون متعيناً. فإن كان المقصود هو الكلبي في المعين فقد ناقشناه وإن كان له وجه آخر من الوجوه، فهو تابع لمناقشته بعون الله تعالى.

الدليل الثاني: صحيحة أبي المعز عن أبي عبد الله^(١) عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال. فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم.

وهو نص بالشركة. وجوابه من وجهين:

أولاً: يستفاد منه بوضوح كونه بصدد بيان الحكمة من تشريع الزكاة وليس بصدد بيان نحو تشريعها. وإذا تم ذلك كان لفظ الشركة قاصراً عن أداء المعنى الفقهي.

ثانياً: أن الشركة كما تكون بنحو الإشاعة تكون بنحو آخر، كالكلبي في المعين، فإن المجموع أيضاً لا يجوز صرفه إلى الغير. والمهم في

(١) أبواب مستحقّي الزكاة. باب ٤. حديث ٤.

الشركة هو تعدد الحقوق في المال. فتأمل.

الدليل الثالث: صحيحة بريد بن معاوية قال: سمعت أبا عبد الله^(١) عليه السلام يقول (الحديث): وفيها محلان للاستدلال:

الأول: قوله: فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلا بإذنه فإن أكثره له. وهو يناسب مع شركة الإشاعة.

الثاني: قوله: فاصدع المال صدعين ثم خيره أي الصدعين شاء فأيهما اختار فلا تعرض له.. ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. فإذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه.

قال في المستمسك^(٢) في وجهه: فإن القسمة من لوازم الإشاعة إذ لو كان من قبيل الكلّي في المعين لوجب على المصدق أن يأمر المالك بدفع ما يكون مصداقاً لكلّي الفريضة، وليس له المشاحة على الخصوصيات، إذ جميعها للمالك، والفقير له الكلّي لا غير.

أما عن الفقرة الأولى، فهي غير صحيحة، لأنه كما يناسب مع الإشاعة، يناسب مع غيره كالكلّي في المعين، فإن المملوك فيه ليس هو مطلق الكلّي بل الكلّي المحدد في هذا المجموع المعين. فاستحقاق مالك الجزء يجعل مالك الباقي غير كامل التصرف في ماله. ومن هذه الجهة فليس كله له بنحو مطلق.

على أن الاستفادة من الرواية إنما تكون بمفهوم الوصف، وليس بالدلالة المطابقة، وهو غير تام. اللهم إلا أن يستفاد أن الإمام عليه السلام بنفسه في مقام بيان المفهوم فتأمل.

وأما عن الفقرة الثانية فيمكن مناقشتها بعدة وجوه:

(١) أبواب زكاة الأنعام: باب ١٤. حديث ١.

(٢) ج ٩ ص ١٧٦.

الوجه الأول: ما ذكره في المستمسك^(١) من عدم كون القسمة من لوازم الإشاعة لا شرعاً ولا عقلاً.

أقول: إلا أن المدعى ليس هو تلك الملازمات، وإنما هو الملازمة الفقهية التشريعية، وهي وإن كانت موجودة لانحصار الوجه فيه فقهياً، إلا أن هذا هو اصطلاح فقهي متأخر لا يمكن فهمه من النصوص. ومعه فنفي الملازمتين العقلية والعرفية كافٍ في نفيه.

ثانياً: ما ذكره أيضاً من أنه عليه السلام قال في ذيل الحديث: حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله قال: وهو ظاهر في أن الحق أمر خارج عن المال متعلق به، لا أنه جزء منه بنحو الإشاعة.

أقول: إن قرينته على نفي الإشاعة واضح للتعبير بالحق، والإشاعة لا تكون إلا بالملك. وأما ظهوره في كونه خارجاً عن المال فهو محل الإشكال ولأنه يقول: ما فيه وفاء فالحق موجود في المال لا خارج عنه.

ثالثاً: أن ما ذكر في الصحيحة من التقسيم غير واجب بالضرورة الفقهية، وإنما هو أمر راجح إرفاقاً بالمالك لكي لا يفقد ما يرغب فيه من أمواله. وهذا معناه أن دفع الزكاة بغير التقسيم ممكن. وهذا ما يعترف به القائلون بهذا الوجه. ومعه يتعذر المصير إلى الإشاعة.

أدلة الوجه الرابع: وهو الشركة في المالية

وأفضل ما يقال في الاستدلال عليها، إنها الوجه الذي به نستطيع أن نفهم كل السنة الأدلة، بشكل تندفع به الإشكالات الواردة عليها، مما سبق أن سمعناه.

فمثلاً: نفهم ذلك من الروايات التي استعملت حرف الظرفية. ولا

يرد عليه ما أورد هناك من كون الظاهر منها أنها متعلقة بفعل مقدر، مثل يجب أو فرض. إذ إن الشركة في المالية نحو من الفرض والوجوب.

كما لا يرد عليه معارضته بما استعمل فيه حرف الاستعلاء. لأن الشركة في المالية تكون على ذمة المكلف أيضاً. وبه نفس ما ورد فيه كلا الحرفين مستعملان كصحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله^(١) عليه السلام: هل في البغال شيء؟ قال: لا - إلى أن قال - ليس على ما يعلق شيء إنما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل. فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء.

إذ يكون المؤدى الرئيسي لكلا الحرفين واحداً. وهو الشركة في المالية. أما حرف الظرفية فباعتبار أن العرف يرى كون المالية شيئاً حاصلًا في المال، وليس معزولاً عنه ارتكازاً. إلى حد يمكن أن تحمل عليه بالحمل الشائع فيقال: الكتاب دينار واحد.

وأما حرف الاستعلاء فباعتبار أن المملوك ليس هو العين بل المالية، فبلحاظ المغايرة بينهما يرى العرف أن المالية أمر موضوع على المال من الخارج، يعني من التسالم والتعارف الاجتماعي.

هذا إذا لاحظنا أن مدخول الحرف هو المال، كما هو أحد القسمين اللذين أشرنا إليهما. وإذا كان مدخول أحرف هو المكلف، وهو القسم الثاني. فباعتبار: أن العرف لا يرى العين داخلة في الذمة بل المالية نفسها، فالمالية هي التي تكون محمّلة على ذمة المكلف وعهده. ومن هنا نفهم منه الشركة في المالية.

هذا. وكذلك صحيحة عبدالرحمن السابقة، التي لم تكن دالة على وجه الكلّي في المعين. والتي يقول فيها: (تؤخذ منه زكاته ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع).

(١) أبواب ما يجب فيه الزكاة. باب ١٦. حديث ٣.

وهو دال على أن الزكاة في المالية، وإلا لما انسجم كون نفسها مما يمكن أن تدفع على شكلين:

أحدهما: أن (يتبع بها البائع) يعني العين نفسها.

ثانيهما: (أو يؤدي زكاتها البائع) يعني بالقيمة. وهو ظاهر بأن القيمة هي نفس الزكاة وليست بدلاً عنها الأمر الذي يدل على أن الجزء المستحق هو المالية، وأن مالية النصاب متوزعة بين المالك والمستحق. وهو معنى الشركة في المالية.

وكذلك: لسان: فيما سقت السماء العشر لما قلناه من أن الفهم العرفي يرى أن المالية أمر موجود في العين وليس منفصلاً عنها.

ولا يرد عليه ما أوردناه في وجه الشركة المشاعة من أن يلزم التفريق بين زكاة الغلات وغيرها. لأننا نفهم كلا القسمين من باب الشركة في المالية. فإنه بالرغم من أنه ورد في بيان الفريضة المدفوعة: بنت مخاض وبنت لبون وخمسة دراهم ونصف مثقال ونحوها. إلا أننا لا نفهم من ذلك ملكية المستحق للمعين بل لمالية هذه الأشياء.

فإن قلت: إن الظاهر منها ذلك، قلنا: إن هذا يعني الشركة في العين الذي ناقشناه ودفعناه. وعندئذ تتعين الشركة في المالية.

وكذلك صحيحة أبي المعز: إن الله أشرك بين الأغنياء والفقراء بالأموال. وقد سبقت.

والشركة كما تكون في العين تكون في المالية. وهو يقول: (بالأموال) وهو في المالية أظهر. إذ لو كان يريد الأعيان لعبير بذوات الأعيان. فتأمل.

وكذلك صحيحة بريد بن معاوية وفيها يقول: فاصدع المال صدعين... إلى أن يقول: حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. وحق الله في ماله ظاهر في المالية، إذ لو كان المراد العين لما صح التعبير عنها

بالحق. وأما (المال) فهو أوضح في المالية بطبيعة الحال. الأمر الذي يعين كونه المملوك للمستحق هو المالية، وهو معنى الشركة في المالية.

وما أورد عليه من أن تقسيم المال من لوازم الإشاعة في العين لا الشركة في المالية، غير وارد، لأن كل قسم كما يُنظر إليه عرفاً بصفته عيناً، كذلك ينظر إليه بصفته مالاً أو له مالية. وحيث عرفنا أن النتيجة المطلوبة بعد التقسيم هو بقاء (حق الله في ماله) والذي استفدنا منه المالية، فيكون ذلك دليلاً على أن التقسيم إنما هو تقسيم للمالية لا للعين.

وأما خبر أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر السابق، والذي يقول فيه: فإن لم تعزلها واتجرت بها - يعني الزكاة - في جملة مالك، فلها تقسيطها من الربح ولا وضعية عليها.

فقد يقال: إنها أظهر بالشركة في العين، لأن العرف يرى أن التجارة إنما تكون بالأعيان والربح إنما يكون بها ومنها.

ولكنها على خلاف المقصود أدل لوضوح عدم انخفاض الأعيان في التجارة، وإنما التجارة في واقعها إنما هي بالمالية دون العين، وإنما يستعمل العين مقدمة للحصول على المالية. والربح إنما هو زيادة في المالية. وكل ذلك ينتج الشركة في المالية.

ولو سلم فهو خبر غير معتبر لإرساله، كما سمعنا.

فهذا هو أقصى ما يمكن الاستدلال به على الشركة في المالية. وقد أطلنا فيه احتراماً لسيدنا الأستاذ الذي يقول به، ولم نجد منه مصدراً يحتوي على استدلاله عليه.

إلا أن هذا كله لا يتم إلا أن يقال: إن هذا الرأي إنما يتخذ للضرورة جمعاً بين مجموع الأدلة التي تبدو متنافية في مدلولاتها، ولولزم من ذلك المصير إلى التأويل غير العرفي لبعضها أو لكثير منها.

وهذا قد يكون له وجه من المنطقية، لو كان هو الرأي المنحصر الذي يمكن فيه الجمع. وأما إذا استكشفنا وجهاً آخر جامع فلن يكون هذا أولى منه بالاستفادة. على أن المطلوب هو الجمع بالفهم العرفي بين مجموع الأدلة وليس هو التأويل في البعض والإهمال في البعض الآخر بمعنى ترك التعرض للمعارض.

ويمكن أن نذكر الإشكال في هذا الاستدلال ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: أن الشركة في المالية لا تنسجم مع النصب الخمسة الأولى للإبل، حيث تكون الفريضة فيها من غيرها. إلا على تأويل أن الزكاة في الحقيقة هي ملكية الفقير لمالية قيمة الشاة المتحققة ضمن قيمة الإبل.

إلا أنه خلاف الظاهر جداً، من حيث إن الظاهري ملكية المستحق للشاة نفسها أو عينها وليس للمالية المتحققة ضمن قيمة الإبل. فإن تنزلنا قلنا بضممان مالية الشاة بشكل مستقل عن مالية الإبل. بمعنى أنها غير ملحوظة ضمنها إلا على وجه البدلية لو حصلت.

وعلى أي حال، فهي شاة كلية أو قيمتها الكلية ثابتة في ذمة المالك. لا تتعين إلا بقبض المستحق.

وهذا ينتج جواز بيع النصاب كله، كما هو غير بعيد. ولا ينفيه غير خبر أبي حمزة غير المعتمد فراجع.

النقطة الثانية: بالنسبة إلى الأخبار التي استعمل فيها حرف الاستعلاء، لا يفهم منها إلا الوجوب، لأنه هو الذي يكون في الذمة والعهدة. وهذا فيما كان مدخوله المالك واضح.

وكذلك ما كان مدخوله المال، لأن المال ملحوظ بما هو داخل في عهدة المالك وسيطرته، فما وجب عليه من الزكاة يكون في عهده أيضاً. وهذا واضح بناء على عدة أقوال يجمعها كون الزكاة من ضمن المال: كالشركة في العين والكلية في المعين وحتى الشركة في المالية. فلا يتعين كونه للشركة في المالية.

النقطة الثالثة: بالنسبة إلى ما استعمل فيه حرف الظرفية. فكما أن مجموع المالية صرف لجزئها، بمعنى من المعاني كذلك يناسب ذلك مع الأقوال الأخرى، كما هو معلوم، فلا يتعين ذلك.

بل ينبغي ظهور اللفظ في العين كشاة وبنت لبون وحقة وغير ذلك. إلا أن تؤول بالمالية، وهو مخالف للظهور بلا إشكال.

النقطة الرابعة: أن ما زعمناه خلال عرضنا للدليل من أن ظاهر (المال) عرفاً: المالية. غير صحيح عرفاً. بل المال عندهم هو ذات الأعيان كالغنم والبقر والحنطة والشعير. ثم استعيرت منه المالية بمفهومها الخاص.

بل المالية كمفهوم بحياله غير ملحوظ بوضوح عرفاً وإنما الملحوظ قيمة الأشياء التي تدفع بإزاء معاوضاتها. وهي وإن كانت تمثل المالية، إلا أن المقصود بالمالية الاصطلاحية أمر يختلف عن ذلك بمقدار مهم.

النقطة الخامسة: بالنسبة إلى ما ورد في الغلات من العشر ونصف العشر. فإن المفهوم عرفاً منه هو عشر عين النصاب لا ماليته.

وما قلناه من أن العرف يرى المالية في عين المال وليس منفصلاً عنه، وإن كان صحيحاً. إلا أنه فرع الفهم العرفي بتعلق الزكاة في المالية دون العين، وهو خلاف الظاهر.

مضافاً إلى ما ورد في الأنعام والنقدين من تسمية الأعيان بذواتها دون الكسرة العشري، فإنها أظهر في العين، إلا بتأويل المالية على وجه بعيد.

النقطة السادسة: بالنسبة لصحيحة بريد بن معاوية، فقوله فيها: حتى ما يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. لعله أظهر في العين لأن معنى المال عرفاً هو ذلك. والحق هنا هو الاستحقاق، بمعنى تنفيذ طاعة الله سبحانه وتعالى فيه بإيصاله إلى مستحقه. وليس حقاً بالمعنى الاصطلاحي لنحمله على المالية.

وقوله له فيها: فإن أكثر له، لا يناسب الشركة في المالية. لأنه قال:

فلا تدخله إلا بإذنه فإن أكثره له. فالملحوظ الدخول بين الأعيان وليس المالية. فيكون ذلك قرينة على أن المراد بأكثره العين لا المالية.

وكذلك صحيحة أبي المعز بعد أن قلنا إن العرف يفهم من المال العين. فهو حين يقول: إن الله أشرك بين الأغنياء والفقراء بالأموال، يعني في أعيانها وليس في أقيامها. على أنه حديث يتحدث عن الحكمة من جعل الزكاة، فقد يمكن فهمه على أساس فقهي، وبتعبير آخر: أنه لا يكون بصدد البيان من الناحية الفقهية لتتمسك بإطلاقه.

النقطة السابعة: المشهور جداً تعلق الزكاة بالعين. بل عن المصاييح أنه يكاد يكون إجماعاً. وعن التذكرة نسبته إلى علمائنا. وعن المنتهى: أنه مذهب علمائنا أجمع^(١).

وهذا المضمون كما يكون نافياً لأن تكون الزكاة في الذمة، كذلك يمكن أن يكون نافياً لتكون الزكاة في المالية. لوضوح تغاير العين والمالية عند هؤلاء المجمعين. فيكون صرف الزكاة من العين إلى المالية خروجاً على هذا الإجماع أو الشهرة المحققة.

اللهم إلا أن يقال: إنه ليس إجماعاً تعدياً، بل هو معتمد على الأخبار، فلا يكون حجة.

ويمكن أن يجاب: إن هذا الكلام إنما يصدق فيما إذا كانت قيمة الإثبات في الإجماع أقل من قيمة الإثبات في الأخبار أو مساوية له. وأما إذا كانت قيمة الإجماع أعلى وأهم من الأخبار فيكون معتبراً ومثاله ضروريات الدين فإنها واردة في مورد الأخبار أيضاً إلا أن الإجماع والضرورة أكبر من ذلك. فقد تكون نفس الفكرة مطبقة في مورد الكلام أيضاً بشكل وآخر، فلاحظ وتأمل.

(١) انظر المستمسك ج ٩ ص ١٧٥.

ادلة القول الخامس

وهو أن يكون استحقاق الزكاة

كاستحقاق العين المرهونة، أو حق الرهانة

وهذا الوجه واضح الفساد فقهاً لوضوح الفرق بين العين المرهونة والعين الزكوية. ومجرد اشتراكهما في عدم جواز التصرف، لا يكفي لفهم التشابه بينهما من جميع الجهات.

ونلخص فيما يلي أهم الفروق بينهما:

أولاً: أن العين المرهونة مملوكة لمالكها الأصلي وهو المدين الراهن. على حين أن الأدلة في باب الزكاة واضحة في ملكية الفقير للحصة الزكوية سواء بعينها أو بماليتها أو بكسرها العشري أو غيره، دون المالك.

وأوضح ما يدل على ذلك ما استعمل فيه حرف الظرفية وحرف الاستعلاء، ولام الملك، ولا حاجة إلى تفصيله.

ثانياً: أن العين المرهونة يجوز بيعها بإذن مالكها بخلاف العين الزكوية، فإن الاستئذان من أحد الفقراء لا يكفي ما لم يقبضها. وإذا قبضت خرجت عن كونها عيناً زكوية.

فإن قيل إنه يمكن الاستئذان من ولي المالك وهو الحاكم الشرعي. قلنا: أولاً: أنه لا يعني تسلط المالك بالعنوان الأولي على الإذن، بخلاف العين المرهونة. وثانياً: أن العين المرهونة لا ينفذ فيها حكم الحاكم في عرض إذن المالك.

ثالثاً: أن العين المرهونة ترجع إلى مالكها بالفك دون العين الزكوية. وبتعبير آخر: إن العين المرهونة يمكن فكها دون الأخرى.

رابعاً: أن العين المرهونة لا تحديد لها عرفاً ولا شرعاً بخلاف العين الزكوية المحددة شرعاً.

خامساً: يجوز للمالك الرهن التصرف في العين المرهونة بإذن المرتهن، بخلاف العين الزكوية، وإذن الحاكم الشرعي فيها كما سبق.

سادساً: أن فكرة الرهن أساساً لأجل الاستيثاق من إرجاع الدين وإمكان قبضه من قبل الدائن المرتهن. وهذا متف بالمرّة في العين الزكوية. وهذا واضح ولعله أهم هذه الوجوه.

وعلى أي حال فلا يمكن المصير إلى كون الاستحقاق للعين الزكوية على غرار العين المرهونة. ومعه لا حاجة إلى استعراض الأدلة ومناقشتها.

أدلة القول السادس:

وهو أن يكون الاستحقاق الزكوي كاستحقاق حق الجنابة. ويراد به أن المجني عليه دون القتل أو ولي الدم في القتل يملك العبد الجاني كله أو بعضه حسب قيمته وقيمة الدية على تفصيل موكول إلى كتاب القصاص.

ولا بدّ فيما يلي أن نحمل فكرة مختصرة مع أدلتها عن نحو فكرة ملكية العبد الجاني. لنطبقها بعد ذلك على العين الزكوية.

صحيحة زرارة^(١) عن أحدهما: في العبد إذا قتل الحر دفع إلى أولياء المقتول، فإن شأؤوا قتلوه وإن شأؤوا استرقوه.

وصحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام^(٢) عن مدبر قتل رجلاً عمداً. فقال: يقتل به. قال: قلت فإن قتلته خطأ. قال: فقال: يدفع إلى أولياء المقتول فيكون لهم رقاً فإن شأؤوا باعوه وإن شأؤوا استرقوا وليس لهم أن يقتلوه. قال: ثم قال: يا أبا محمد إن المدبر مملوك.

إلى عديد من الروايات الواردة في صورة القتل. وأما ما ورد في صورة الجنابة التي هي أقل من النفس فنذكر عنها بعض الأمثلة أيضاً.

(١) الوسائل: أبواب القصاص في النفس. باب ٤١. حديث ١.

(٢) المصدر: باب ٤٢. حديث ١.

منها: صحيحة الفضيل بن يسار^(١): أنه قال في عبد جرح حرّاً. فقال: إن شاء الحر اقتصر منه. وإن شاء أخذه إن كانت الجراحة تحيط برقبته. وإن كانت لا تحيط برقبته افتداه مولاه. فإن أبى مولاه أن يفتديه كان للحر المجروح [حقه] من العبد بقدر دية جراحه، والباقي للمولى يباع العبد فيأخذ المجروح حقه ويرد الباقي على المولى.

وصحيحة أبي أيوب الحنات قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام^(٢) عن مكاتب اشترط عليه حين كاتبه، جنى إلي رجل جناية. فقال: إن كان أدى من مكاتبته شيئاً غرم في جنايته بقدر ما أدى من مكاتبته للحر. فإن عجز عن حق الجناية، أخذ ذلك من حق المولى الذي كاتبه. قلت: فإن كانت الجناية للعبد. قال: فقال: على مثل ذلك دفع إلى مولى العبد الذي جرحه المكاتب. ولا تقاص بين المكاتب والعبد إذا كان المكاتب قد أدى من مكاتبته شيئاً. فإن لم يكن قد أدى من مكاتبته شيئاً فإنه يقاص العبد به. أو يغرم المولى كلما جنى المكاتب، لأنه عبده ما لم يؤد من مكاتبته شيئاً.

إلى غير ذلك من الروايات.

وهي واضحة في كون الحق في العبد الجاني في العين لا في الذمة ولا في المالية. وأوضح ذلك هو ما إذا كانت الدية أقل من قيمته، كقوله في صحيحة الفضيل (فإن أبى مولاه أن يفتديه كان للحر المجروح [حقه] من العبد بقدر جراحه والباقي للمولى. يباع العبد فيأخذ المجروح حقه ويرد الباقي على المولى).

ولا شك أن هذا البيع غير واجب وإنما هو طريقي لتوزيع الحقوق. والمهم هو حصول الشركة في العين بين المجني عليه والمولى. فإن استوعبت الدية ثمنه في الجرح أو كانت الجناية قتلاً، لم تحصل شركة،

(١) المصدر: باب ٣. حديث ١.

(٢) المصدر: باب ٧. حديث ١.

لأن العبد كله يدفع إلى المجني عليه أو وليه. فيكون مالكا له ملكية اعتيادية، بمعنى أن له أن يتصرف فيه تصرفاً خارجياً أو معاملياً كأي شيء آخر مملوك. ويتعبير آخر: يكون هو المولى لا المولى الأول.

وأشبه شيء لموارد الزكاة هو ما إذا لم تستوعب الجناية قيمة العبد. وهي كما عرفنا: الشركة في العين. فالقول - إذن - بأن حق الزكاة كحق الجناية تعبير آخر عن الشركة في العين. وليس غيره لباً، وإن كان عن صياغة جديدة.

وليس حق الجناية من قبيل الكلبي في المعين ولا الشركة في المالية ولا هو حق فذ خارج عن المليات، بل هو حق مالي أو تملك للمال لا أكثر ولا أقل. يصبح أحياناً - كما عرفنا - من الشركة في العين أو الملكية المشاعة.

فالفكرة مع القائل بالشركة في العين في الزكاة واحدة. وهي التي قالوا عنها إنها هي الاستفادة من الأدلة ولا يحتمل غيرها. غير أن أعيان الزكاة تختلف عن متعلق حق الجناية، الذي يكون هو العبد دون غيره. ومن هنا فقد يمكن أن نضم الفقهاء الذين يقولون بتنظير حق الزكاة بحق الجناية إلى الفقهاء الذين يقولون بأن حق الزكاة من الشركة المشاعة في العين.

نعم إذا كان لا يرى الفقيه في حق الجناية ذلك، ولو باعتبار ظهور الروايات في تعليقه على مشيئة المجني عنه كقوله: إن شاء الحر اقتص منه وإن شاء أخذه. حيث يقال: إن الظاهر أن الملكية فرع المشيئة وليست حادثة في طول الجناية.

عندئذ يختلف حق الجناية عن حق الزكاة بوضوح ولا يمكن التنظير بينهما لعدم تعليقه على المشيئة في الزكاة.

وقد يقال: إن ملك الفقير متوقف على القبض المتوقف على

المشيئة، فيكون الملك متوقف على المشيئة.

فيقال: إنه لو سلم بهذا المقدار، فمع ذلك يبقى فرق واضح. لأن المجني عليه يملكه كبذل عن الجناية أولاً وكبذل عن القصاص ثانياً. وكلا هذين غير متوفرين في حق الزكاة.

إلا أن هذا الفهم لحق الجناية لا يخلو من مناقشة، إذ يمكن أن يقال: إنه بقريئة قوله في صحيحة أبي بصير: يدفع إلى أولياء المقتول فيكون لهم رقاً. الدال على أن الجناية سبب تام للملكية، والمشيئة فرع الملكية، كقوله في نفس الصحيحة: فإن شأؤوا باعوه وإن شأؤوا استرقوه. فذلك قوله في صحيحة الفضيل: إن شاء الحر اقتص منه وإن شاء أخذه. فيكون إيقاع القصاص على ملكه لا أكثر ولا أقل. وخاصة بعد الالتفات إلى أن قوله: إن كانت الجراحة تحيط برقبة، تصلح قيداً لكلا المشيئتين. فراجع وتأمل. وتمام الكلام في محله.

وعلى أي حال، فالقدر المتيقن من الشركة في العين، في حق الجناية هو بعد تطبيق المشيئة على الاسترقاق. وهو من هذه الناحية يشبه حق الزكاة على هذا المسلك، إلا أن خصائصه الأخرى تختلف كما أشرنا. فلا يمكن المصير إلى كونهما على وجه واحد.

الوجه المختار

بعد أن ناقشنا كل هذه الوجوه الستة، لم يبق منها ما هو صالح للالتزام به، غير أن الشركة في العين، هي الأظهر كما رأينا من استعراض عدة نصوص. فهل يمكن الالتزام به مع دفع إشكالاته.

وقد رأينا أن المستمسك إنما نفاه باعتبار عدم دلالة النصوص عليه وقد ناقشناه. فلا يبقى من الإشكالات إلا واحداً فقط وهو النصب الخمسة الأولى من الإبل. حيث تكون الفريضة فيها خارج النصاب كله. على حين تكون الأنواع كلها من أنعام وغلات ونقدين فريضتها من نفس النصاب،

بحيث يكون دفع شيء آخر عنها بدلاً لها وليس هي الفريضة بعينها.
وتأويل تلك النصب الخمسة بمالية الشاة التي هي جزء من مالية الإبل خلاف الظاهر.

وهذا يمكن أن يجاب بعدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: أنه لا ضرورة إلى الالتزام بكون جعل الزكاة على وجه واحد. والمستفاد من بعض الألسنة كقوله: الزكاة في تسعة أشياء ونحوه. إنما هو تشريع أصل الزكاة وليس تفاصيلها أو نحو جعلها.
فإن سلمناه جزئياً، فإنما يراد الغالب، وهو ثابت في كل الأنصبة إلا خمسة منها. الأمر الذي يمكن معه الاستثناء ولا يكون من باب تخصيص الأكثر.

ولو سلمناه اضطررنا إلى عدم التدقيق في فهم موحد للزكاة، بل المراد مطلق الضريبة أو الغرامة أو إنعاش حال الفقير ما شئت فعبّر.
بغض النظر عن كونه جزءاً من النصاب أم لا.

ومن هنا يمكن أن يقال - كما أشرنا قبل فترة - بإمكان بيع هذه النصب الخمسة وانتقالها جميعاً إلى المشتري، مع ضمان دفع الشياه من الخارج بل حتى مع العصيان. بخلاف باقي النصب فإنه لا ينتقل بمقدار حصة الزكاة، وإذا حصل فيه الربح كان لأرباب الزكاة وليس للتاجر، كما صرح به في خبر أبي حمزة الذي سمعناه. وهو أمر على القاعدة. ولا يخل به ضعفه من هذه الناحية.

والتبرير النظري للحكمة من هذا الفرق هو سعة الرحمة الإلهية. إذ لو أراد الشارع المقدس أن يجعل الفريضة جزءاً من النصاب لكان اللازم أن يكلف المالك أحد الإبل بكامله أو أكثر. في حين اقتضت المصلحة التهوين عليه والرحمة به وعدم تكليفه بهذا المقدار الكبير، فلا يمكن ذلك إلا بدفع شيء من خارج النصاب. بعد التسليم أيضاً بأنه لا يجب تقسيم

الحيوان الواحد ودفع بعضه ولم يؤمر به أصلاً، ولو فعله المكلف كان دافعاً لبدل الشاة، لا للفريضة نفسها، عرفاً.

الوجه الثاني: أن نلتزم بوحدة الجعل في الزكاة إلا أن ذلك يستلزم حمل هذه النصب الخمسة على القيمة لا محالة^(١)، لكي يكون من قبيل الشركة في العين، بل وحتى في الوجوه الأخرى: كالكلي في المعين والشركة في المالية (الظاهر منها مالية الشاة لا مالية الإبل) وكذلك تنظيره بحق الجناية.

ولذا التزم الشاذ من الفقهاء بأنه حق في الذمة، فإنها الفكرة الفقهية الوحيدة التي يمكن أن تكون جامعة بين أنحاء جعل الزكاة. إلا أنه يلزم منها تأويل عدد أكبر من الروايات من ذلك الجانب (أعني في غير هذه النصب الخمسة) الظاهرة بالاشتراك في العين.

وعليه فلا بدّ إما من التأويل أو من التفصيل. أعني إما أن نؤول إحدى الطائفتين من الأخبار - النصب الخمسة من ناحية وغيرها من ناحية أخرى - بما ينسجم مع الباقي. أو نفصل بينهما فنقول باختلاف الجعل في الزكاة، بما فيها ما يترتب على هذا الاختلاف من أحكام.

وقد أشرنا إلى أنه لا ضرورة إلى الالتزام بوحدة الجعل. والحكمة من تشريع الزكاة نافذة في كلا الوجهين. ومعه فالتفريق بين الجعلين هو المتمين لأنه هو الأوفق بظواهر كلتا الطائفتين. بأن يكون الجعل في غير هذه النصب الخمسة بنحو الشركة في العين. ويكون في النصب الخمسة بنحو آخر خارجي عن النصاب أو قل في الذمة، يؤديها من أي شاة وقعت في يده شرعاً.

(١) ولو باعتبار قوله: في الخمس من الإبل شاة. الظاهر أن الفريضة من جملة النصاب وأنها فيه. ولا يعقل أن تكون الشاة في الإبل فتصير إلى التأويل بالقيمة. إلا أنه غير تام لأن جعل الشاة بحدّها قرينة على أن المراد بالظرفية غير ذلك، وهو مطلق تشريع الضريبة لا أن نجعل الظرفية قرينة على التأويل بالمالية. فإن الأول أولى عرفاً.

ولا ينبغي أن نفهم من الشركة في العين مفهوم الشركة المشاعة التي عبروا بها. لأنه لا ينسجم مع عدد من فرائض النصب غير هذه الخمسة أيضاً. فنصب الإبل الباقية لا يجزي فيها واحد من الإبل كيف كان وكذلك نصاب البقر لا يجزي فيها أي واحد من البقر كيف كان، بل يشترط فيه عمر معين. فلو قلنا بالشركة المشاعة على غرار الكسر العشري لكان لا بد من التأويل بالمالية أيضاً، فنقع بما قررنا منه.

بل المراد من الشركة في العين هو أن للمستحق جزءاً من عين نصاب الزكاة. سواء كان هذا كسراً عشرياً كما في الغلات أو حيواناً موصوفاً كما في الأنعام، أو جزءاً محدداً كما في النقدين. والمهم ملكية الفقير لجزء من النصاب فعلاً، بحيث لو دفع المالك غيره كان بدلاً له.

كما أنه ليس المراد بما في الذمة في النصب الخمسة: اشتغال الذمة بالقيمة، وإلا رجعنا إلى ما قررنا منه، وهو تأويل الشاة بقيمتها. وإنما تشتغل الذمة بالشاة نفسها. والذمة كما تشتغل بالأقيام تشتغل بالأعيان أيضاً. ومثاله الكلي في العين عند بيعه بل مطلق بيع الكلي، حيث تشتغل الذمة بالمبيع لا بقيمته.

والقول الشاذ فقهياً والمنافي لظواهر الأدلة، وهو الالتزام بالذمة مطلقاً. وأما الالتزام بالذمة جزئياً مع عدم منافاته للظواهر، بل لأجل موافقته لها، فهو المتعين.

نعم، الالتزام باختلاف الجعل، خلاف الفهم الفقهي المشهور. إلا أن هذا الفهم ليس بحجة، لأنه مبني على الاستفادة من الأخبار التي ناقشناها. كما أنه ليس إجماعاً. وظواهر جعل الفرائض في النصب بتفاصيلها حجة عليه. لأننا عرفنا أن الظهور في كل طائفة يقتضي هذا التفريق.

فصل في النصاب الخامس للغنم

في هذا النصاب فذلكة فقهية، يحسن التعرض لتفاصيلها.

قال المحقق الحلبي في شرائع الإسلام^(١): وفي الغنم خمسة نصب: أربعون فشة. ثم مئة وإحدى وعشرون. وفيها شاتان. ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه. ثم ثلاثمائة وواحدة. فإذا بلغت ذلك قيل: يؤخذ من كل مائة شاة. وقيل بل تجب أربع شياه حتى تبلغ أربعمئة فتؤخذ من كل مائة شاة. بالغاً ما بلغ. وهو الأشهر. وتظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان.

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في الاستدلال إجمالاً على أحد الوجهين:

يدل على الوجه الأول صحيحة^(٢) محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء. فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة. فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين. فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة. فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة.

فقد يستظهر منها أن الثلاثمائة فيها أربع شياه، وسيأتي تمحيصه.

ويدل على الوجه الثاني: صحيحة الفضلاء الخمسة^(٣) عن أبي جعفر

(١) ج ١ ص ١٣٣.

(٢) الوسائل: أبواب زكاة الأنعام. باب ٦. حديث ٢. (٣) المصدر: باب ٦. حديث ١.

وأبي عبدالله عليهما السلام (يقول فيها): فإذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه. ثم ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمائة. فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه. فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة. فإذا تمت أربعمائة كان على كل مائة شاة. وسقط الأمر الأول، وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء، وليس في النيف شيء. الحديث.

وفي فهم هذين الحديثين عدة وجوه:

الوجه الأول: ما فهمه صاحب الوسائل من أن الصحيحة الأولى غير صريحة في وجوب ثلاث شياه في الثلاثمائة في حين أن الثانية صريحة في وجوب الأربع، فيجب العمل بها. أقول وهذا من القرينية اللفظية.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوسائل: من احتمال المعارضة بين الصحيحين على تقدير إرادة الثلاث حتى مع الثلاثمائة. قال: تعين حمله على التقية. ذكره جماعة من علمائنا.

الوجه الثالث: تقييد صحيحة محمد بن قيس بصحيفة الفضلاء. فإنه لم يصرح بما في الثلاثمائة. فإن كان ظاهره الأربع إذا استفدنا من قوله: فإذا كثرت الغنم أنه يريد الثلاثمائة خاصة. أمكن تقييده بالواحدة. يعني إذا بلغت ثلاثمائة وواحدة ففي كل مائة شاة. وهو أحد الوجوه التي سمعناها من المحقق الحلّي.

ولكن يبقى التعارض بين الصحيحين في كمية الفريضة المخرجة.

الوجه الرابع: تقييد صحيحة محمد بن قيس بوجه آخر: وحاصله: أننا نقيّد الثلاثمائة بما إذا بلغت أربعمائة. طبقاً للمفهوم في صحيحة الفضلاء حيث يقول: فإذا بلغت الأربعمائة، يعني ليس في ما دون ذلك أربع شياه.

فيتتج أن النصاب الثالث للغنم مائتين وواحدة وفيها ثلاث شياه ثم

الرابع وهو الأربعمئة ففي كل مائة شاة.

ولكن يبقى التعارض في الثلاثمئة أو الثلاثمئة والواحدة، حين يستظهر من صحيحة ابن قيس أن عليها ثلاثاً ومن صحيحة الفضلاء أن عليها أربعاً.

الوجه الخامس: أنه لا تنافي بين التقيدين، فنجري كليهما في صحيحة ابن قيس. فنقيد الثلاثمئة بالواحدة ونقيدها أيضاً ببلوغ الأربعمئة. ويعني التقييد الثاني إضافة رأس نصاب آخر إلى ما هو غير مذكور فيها.

فينتج منه أنه في الثلاثمئة والواحدة ثلاث وفي الأربعمئة في كل مائة شاة. إلا أنه يبقى التعارض فيما هو الواجب من الفريضة في الثلاثمئة كما هو واضح.

الوجه السادس: أنه كما قيدنا الموضوع في الثلاثمئة من صحيحة ابن قيس يمكن أن نقيد الحكم أيضاً. فيكون الموضوع هو الثلاثمئة والواحدة كما سبق، وهو موافق لصحيحة الفضلاء. ويكون مشمولاً لحكمه المذكور في صحيحة الفضلاء وهو أربع شياه. ونحمل قوله: إذا كثرت الغنم على الأربعمئة وهو مرجع التقييد الجديد فيرتفع كلا التعارضين.

والإنصاف أن صحيحة محمد بن قيس، غير واضحة في عدة أمور مما هو مذكور في صحيحة الفضلاء، فتكون صحيحة الفضلاء أصرح وأخص. مضافاً إلى التفضيل السندي والجهتي.

أولاً: أن صحيحة ابن قيس غير واضحة بما يجب في الثلاثمئة.

ثانياً: أنها غير واضحة في أن المراد بكثرة الغنم هو الثلاثمئة. بل لعلها تعطي أن المراد غيزها إجمالاً. فكأنه يعطي مرحلة أخرى من النصب. وإن لم يوضح العدد.

ثالثاً: أنها غير واضحة في عدد الأربعمئة إلا أن يفسر بما في صحيحة الفضلاء كما أشرنا.

رابعاً: أنها غير واضحة في أن الثلاثمائة أصلاً هي رأس نصاب أو لا. بل لعل الأظهر فيها خلافه لظهور دخول الغاية في المعنى فتجب في الثلاثمائة ثلاث شياه كسابقه، فإذا زادت على ذلك، إجمالاً، وجب في كل أربعمائة شاة.

خامساً: أنها غير واضحة في تحديد النصاب الذي يلي المائتين وواحدة، أو قل - بغير النظر عما سبق - الذي يلي الثلاثمائة. هل هو الثلاثمائة وواحدة أو الأربعمائة.

وبه تكون صحيحة الفضلاء مقدمة على الأخرى لعدة وجوه:

الوجه الأول: التقييد السادس الممكن بعد كل الذي قلناه من وجوه إجمال الصحيحة.

الوجه الثاني: التفضيل السندي الذي اختاره في المستمسك على تقدير التعارض من حيث تلك الصحيحة يرويها خمسة من الفضلاء، دون الأخرى.

إلا أن هذا محل نظر. لأن المهم في الفتوى فقهياً هو الاعتبار السندي، وليس للتعدد دخل مهم، إلا أن تصبح الرواية مشهورة روائياً. ومن المعلوم أن الرواة الباقيين في صحيحة الفضلاء آحاد وليسوا خمسة، فالرواية ليست مشهورة بهذا المعنى.

الوجه الثالث: التفضيل الجهتي وهو حمل صحيحة ابن قيس على التقية، إلا أن هذا فرع التعرف على فتوى العامة، ولا يتم بدونه ككثير من أمثال هذه المناهل لدى فقهاءنا.

إلا أن الوجه الأول للجمع على وجاهته غير تام أيضاً لأن مؤداه وجوب الشاتين عند الثلاثمائة ووجوب الثلاث عند الثلاثمائة والواحدة ووجوب الأربع أي في كل مائة شاة عند الأربعمائة، فيتعارضان في الثلاثمائة. فلا بد من المصير إلى وجوه أخرى للتفضيل نذكرها بنفس التسلسل السابق.

الوجه الرابع: أن رواية الفضلاء كما قلنا أوضح وأصرح، فهي في مقام البيان والتوضيح في كثير من الجهات التي لا تقوم بها عبارة صحيحة ابن قيس والتي قلنا إنها غير واضحة من عدد من الجهات.

وهذا وإن كان وجيهاً أيضاً، إلا أنه على إجماله غير معتبر. بل لا بد من النظر في الروايتين فقرة فقرة. لنرى ما إذا كانت صحيحة الفضلاء أصرح أم لا. وقد رأينا أن التعارض مستحكم في كل الفروض.

الوجه الخامس: أن صحيحة الفضلاء مشهورة فتوائياً قد عمل بها الفقهاء وأعرضوا عن صحيحة محمد بن قيس.

وبالرغم من أن هذا لم يثبت بشكل معتبر أو حجة. إلا أنه مع ضيق الخناق لا بد من المصير إليه.

أو نصير إلى التعارض والتساقط والرجوع إلى الأصول. وذلك: أن المقدار المتسالم عليه بين الروايتين هو أن النصاب الثالث هو مائتان وواحدة وعليه ثلاث شياه. وأنه إذا وصل عدد الغنم إلى أربعمائة ففي كل مائة شاة. وهذا ما تصرح به صحيحة الفضلاء وتؤيده صحيحة ابن قيس لأنه القدر المتيقن من كثرة الغنم.

يبقى التعارض في الثلاثمائة أو الثلاثمائة والواحدة هل هي رأس نصاب مستقل أو هو في كل مائة شاة، وكم عدد الفريضة من الغنم. فهذا ونحوه هو مورد التعارض.

ولا يبعد أن تكون كلتا الصحيحتين تسالمتا على أنه في الثلاثمائة نفسها ثلاث شياه. أما في صحيحة الفضلاء، فبصراحة. وأما في صحيحة ابن قيس فباعتبار ظهور دخول الغاية في المغيى.

يبقى قوله في صحيحة الفضلاء: فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة. فإذا تمت أربعمائة كانت على كل مائة شاة وسقط الأمر الأول. في حين ظاهر صحيحة ابن قيس أن الواجب فيه ثلاث، بناء على ما

استظهرناه من أن قوله: فإذا كثرت الغنم، يعني زادت على الثلاثمائة بمقدار معتد به.

ومقتضى الأصل أحد وجهين:

الوجه الأول: استصحاب بقاء وجوب الثلاث بعد إحراز وجوبها في المائتين وواحدة ويبقى ذلك مستصحباً إلى الأربعمائة.

الوجه الثاني: أصالة عدم شرطية الثلاثمائة والثلاثمائة والواحدة في وجوب الزائد على الثلاث. ونتيجة كلا الوجهين واحدة. كما هو معلوم.

إلا أن الإنصاف عدم التعارض بين الصحيحتين. فإن كليهما تسالمتا على وجوب الثلاث بالثلاثمائة، بناء على الاستظهارات السابقة. ثم نقيدهم صحيحة محمد بن قيس بالأخرى بما إذا بلغت الثلاثمائة والواحدة مع حكمه. ونحمل كثرة الغنم على الأربعمائة. ولو باعتبار القرينية عليه من الخارج.

١ - بقوله في صحيحة الفضلاء: حتى تبلغ أربعمائة الدال بوضوح على عدم وجود النصاب قبله. وهو نص في المفهوم فلا يتوقف على القول بمفهوم الغاية.

٢ - أصالة عدم زيادة الواجب في الفريضة عن الثلاث إلى الأربعمائة. أو قل: أصالة عدم شرطية أو موضوعية شيء للأربع فيما دون الأربعمائة.

وهذا الأصل ينتج وجوب الثلاث في الثلاثمائة والواحدة إلى الأربعمائة. بخلاف صحيحة الفضلاء. وهذه الصحيحة حاكمة ومتقدمة على أن قرينية الأصل العملي على الأصل اللفظي، كما هو مقتضى الوجه الثاني، غير عرفي. فالصحيح هو الوجه الأول من هذين الوجهين.

الجهة الثانية: في نتائج الجهة الأولى

إن للغنم خمسة نصب.

أولاً: أربعون ففيها شاة.

ثانياً: مائة وإحدى وعشرون ففيها شاتان.

ثالثاً: مائتان وواحدة ففيها ثلاث شياه.

رابعاً: ثلاثمائة وواحدة ففيها أربع شياه.

خامساً: أربعمائة ففيها كل مائة شاة.

وهذا هو المتحصل بعد الجمع بين الصحيحتين السابقتين. أو قل: بعد تحكيم وتقديم صحيحة الفضلاء وتقييد صحيحة محمد بن قيس بها.

الجهة الثالثة: في الفرق بين النصابين الأخيرين

إذ قد يقال إنه يجب في الثلاثمائة وواحدة أربع شياه ويجب في الأربعمائة أربع شياه ويجب في الأربعمائة وتسع وتسعون أربع شياه. فلماذا حصل فيها نصابان كما هو ظاهر صحيحة الفضلاء بل قد يبدو من الأفضل أن تجعل الأربع على كل هذا العدد الذي سمعناه مرة واحدة.

وجواب ذلك ما ذكره المحقق الحلي بقوله: وتظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان. وسنشير إلى شرحه.

إلا أن الإشكال، حسب ظاهر كلام المستشكل إنما هو على التشريع لا على المسألة الفقهية. ومعه لا يتم هذا الجواب، إذ يمكن للتشريع أن يكون بنحو آخر أوضح. وكونه مختلفاً في موضوع الوجوب وفي مقدار الضمان. لا يبرر كون أصل التشريع كذلك. كما هو معلوم.

ولا جواب على ذلك إلا التسليم بالحكمة الإلهية، الذي هو مقتضى الإيمان بالله والإسلام. فإن مقتضى الحكمة والعدل في التشريع الإلهي هو صحته في كل ما ثبت عنه بطريق معتبر. ولا شك أن التشريع قد وصلنا

بهذا الشكل بطريق معتبر وهو صحيحة الفضلاء الخمسة التي تحدثنا عنها. ومعه ينسد السؤال عن صحة التشريع.

نعم، يبقى السؤال عن الجهة الفقهية، وقد أعطانا المحقق الحلّي رأس الخيط له.

والسؤال قائم على صحيحة الفضلاء، بغض النظر عن صحيحة محمد بن قيس، وعن تعارض الروايتين. لأن صحيحة الفضلاء متضمنة لكلا الحكمين وليس هذا استنتاجاً من مجموع نصين. فالإمام عليه السلام كان ملتفتاً تماماً إلى شكل التشريع الذي أخذ به الفقهاء. فجعل في الثلاثمائة والواحدة أربعاً وجعل في الأربعمائة أربعاً أيضاً. ونصها للاستذكار: فإذا زادت واحدة (من الثلاثمائة) ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة. فإذا تمت أربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الأمر الأول.

والنتائج أو الفوائد الممكنة في هذا التشريع عدة وجوه:

الوجه الأول: أن موضوع الحكم الشرعي وهو النصاب مختلف. فهناك نصابان أو موضوعان حكمهما واحد. وهذا ليس نادراً في الشريعة، بل هو كثير، كما تقول: إن الصلاة واجبة والصوم واجب.

فهنا أيضاً نصابان عليهما شكل واحد من الفريضة.

الوجه الثاني: وفيه تدقيق للوجه الأول. وهو أن يقال: إن المراد في التشريع ليس فقط تعدد النصاب إلى نصابين. بل تغيير نسخ النصاب وترتيبه. إذ الملحوظ في النصاب السابق أعني الثلاثمائة والواحدة، وحدة متكاملة كسوابقه. في حين يكون الملحوظ في الأربعمائة شيء آخر وهو أن نحسب المجموع مائة مائة وفي كل مائة شاة.

وهذا هو المشار إليه في الصحيحة بقوله: وسقط الوجه الأول. أي التشريع السابق في لحاظ الأنصبة كوحدة متكاملة. فلو كانت الأربعمائة ملحوظة كوحدة لورد السؤال بغض النظر عن الوجه الأول. غير أن هذا

الوجه الثاني هو الجواب.

ويبدو أن أحد هذين الوجهين هو الذي يقصده المحقق الحلّي.

الوجه الثالث: في تدقيق الوجه الثاني: وهو أن يقال:

إن ما يبدو للنظر الأولي من أنه ينبغي العبور من الثلاثمائة والواحدة وفيه أربع شياه إلى الخمسمائة وفيه خمس شياه في كل مائة شاة. لكي لا تتكرر الأربع شياه مرتين.

هذا غير صحيح لأن المهم هو تغيير شكل التشريع وليس موضوعه فقط. وإذا كان شكل التشريع متغيراً أعني في كل مائة شاة (وسقط الوجه الأول)، لم يكن مهماً بعد ذلك أن يبدأ بالأربعمائة أو بالخمسمائة. بل الصحيح ما تقتضيه الحكمة بطبيعة الحال.

ومثله ما لو قلنا إن النصاب الثالث وهو مائتان وواحدة فيها ثلاث شياه. والنصاب الرابع وهو الثلاثمائة والواحدة وفيها في كل مائة شاة. وهي ثلاث أيضاً.

بل ما فهمناه من الروايات أوضح من هذا، لأن السؤال يبقى عن سبب إضافة الواحد إلى الثلاثمائة عندما يراد الحساب مائة مائة. على حين ما قلناه يبدأ هذا الحساب من الأربعمائة.

والسر في ذلك أن هذا القول المشار إليه والذي عبر عنه المحقق الحلّي.. إنما هو ناتج عن تقييد صحيحة محمد بن قيس بصحيفة الفضلاء أعني تقييد الثلاثمائة بالواحدة، مع الفهم بأن كثرة الغنم يراد به ذلك أيضاً وحكمه في كل مائة شاة. وقد تحصّل الجواب على مثل هذا النسيج مما سبق.

ومن الواضح أن التشريع المقرر برواية واحدة معتبرة أوضح من التشريع المستنتج من الجمع بين الأدلة في عدد من الأحيان.

أقول: وليس مثل هذا الحساب بنادر في الشريعة المقدسة. بل فيها ما هو أقل عرفية منه. وقد ورد: أن علمهم صعب مستصعب لا يتحمله إلا مَلَكٌ مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان.

وذلك في دية أصابع المرأة حيث يجب في قطع الأصبعين عشرون من الإبل وفي قطع الثلاث ثلاثون وفي قطع الأربع عشرون. وقد كان بعض أساتذتنا يقول عن ذلك: إننا لا نحتمل أن تكون كثرة الجريمة موجبة لقلة العقاب.

ففي صحيحة^(١) أبان بن تغلب. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها. قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً. قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً. قال: عشرون قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون. إن هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبراً ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان. هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله. إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية. فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست بحق الدين.

أقول: وقد ورد في هذا التنصيف أخبار معتبرة وكثيرة. سواء بلغت الجناية النفس أو ما دونها. والتصور بأن ذلك كثرة في الجريمة وقلة في العقاب بعد وضوح ذلك فقهاً، حتى كاد أن يكون قطعاً متواتراً. . إنما هو إشكال على التشريع وليس على الفهم الفقهي.

وبحسب فهمي القاصر: إن الأصل في دية المرأة أن تكون نصف دية الرجل دائماً. لأن جريمة الاعتداء عليها أضعف من الاعتداء على الرجل. إلا أن الشريعة أظهرت هذا التنصيف في الثلثين الثاني والثالث من مقادير

(١) الوسائل: أبواب ديات الأعضاء. باب ٤٤. حديث ١.

الدية. وأما في الثلث الأول حيث تكون الكلفة قليلة على الجاني دافع الدية. فقد أخذت الشريعة جانب المجني عليه من حيث كثرة ما يصل إليه من المال مع سهولة ما يدفعه الجاني لقلته النسبية. فأصبح الثلث الأول مساوياً للرجل.

ولكن عندما تزداد الكلفة على الجاني. والمفروض أنه خاطيء في جانيته، غير متعمد. وذلك في الثلث الثاني والثالث من مقادير الدية، تعيد الشريعة المسألة إلى أصلها، وهو النظر إلى الجناية على المرأة بمنظار ومسؤولية أخف من الجناية على الرجل إلى حد النصف.

وليس هذا احتقاراً للمرأة وإنما هو باعتبار ميزانها الاجتماعي العام، من قبيل قوله ﴿الرُّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَرَضَ اللَّهُ﴾ [النساء: ٣٤] ومن غير المعقول أن تكون الجريمة على القائم بالمسؤولية أو الولي بنفس أهمية الجريمة على المولى عليه والرعية بالنسبة إليه. ومعه لا تكون هناك كثرة في الجريمة ولا قلة في العقاب. وتعمم الكلام في محله في كتاب الديات.

الوجه الرابع: من نتائج التشريع في نصب الغنم، التي كنا نتحدث عنها: وهو الفائدة في الضمان على بعض وجوه.

والفائدة التي نتحدث عنها الآن إنما هي بين النصابين اللذين قلناهما، مما ثبت في الشريعة وجودها، وليس بين اختلاف الفتويين، كما سيأتي في الوجوه التالية.

وتنحصر الفائدة على هذا المستوى بأنه لو تلف من (العفو) وهو العدد الفاصل بين النصابين، شيء لم يتغير التكليف الشرعي أو قل: لم يتغير النصاب.

فلو كان عنده أربعمائة وواحدة من الغنم وتلفت^(١) الواحدة التي هي

(١) يعني خلال الحول.

عفو بقي نصاب الأربعمائة، في كل مائة شاة، بخلاف ما لو تلف اثنان. انتقل النصاب إلى الثلاثمائة وواحدة. وبقي التسعة والتسعون الباقية عفواً.

ولو كان عنده خمسمائة وواحدة، وتلفت واحدة، بقي ضامناً لخمسة شياه ولم يتغير النصاب. بخلاف ما لو تلفت اثنتان، فإن المكلف لا يضمن أكثر من أربعة، لانتقال النصاب إلى الأربعمائة.

الوجه الخامس: في الفرق بين الفتويين في الضمان. فإن في الثلاثمائة وواحدة شكلين من الفتوى: إحداهما: ما قلناه من أنها مجموعة واحدة من النصاب الرابع وفيها أربع شياه. والأخرى: أنها إذا بلغت ذلك ففي كل مائة شاة.

فهنا إن كان التلف خلال الحول، سقط هذا النصاب. وانتقل إلى النصاب الأسبق منه. على كلا الفتويين وإن كان التالف واحداً.

وكذلك إذا تلف بعد وجوب الزكاة ومضي الحول، بتعدّ وتفريط، إذ يجب عليه أن يدفع الأربع على كل حال.

أما إذا كان التلف بعد الحول وبدون تعدّ وتفريط. فإن قلنا بما قلناه من أنه نصاب واحد بمجموعه، سقط من الفريضة جزء بمقدار التالف. فإن كان التالف واحداً، سقط جزء من ثلاثمائة وواحد جزء من الفريضة. وإن قلنا بأن فيها في كل مائة شاة، فيكون المدفوع بدون التلف ثلاث شياه، ومع التلف يسقط من إحدى الشياه جزء من مائة جزء. وبقي الباقي. وله أن يسترجع قيمة ذلك من المستحق.

ونقول للإيضاح إنه لو تلف نصف النصاب، بعد الحول بدون تفريط. وجب عليه، على ما قلنا شاتان فقط. وعلى ما قالوه شاة ونصف.

والسؤال: إن الرقم ٣٠١ لا نصف له إلا بالكسر ولا يمكن القول بتلف النصف من دون الكل.

فجوابه: إنه يمكن ذلك بموت ١٥٠ شاة مع ضعف واحدة إلى حد

نصف قيمتها. وهذا على مسلكنا واضح. وأما على مسلكهم فهم يعتبرون هذا الواحد الزائد على الثلاثمائة شرطاً في الوجوب ولذا لم تجب عليه الزكاة فوق الثلاث شياء. ومعه فتلف ١٥٠ كافٍ عندهم في صدق تلف النصف. فلا يجب عليه أكثر من نصف الفريضة. بخلافه على ما قلناه فإنه لو تلف ١٥٠ وبقيت البقية سليمة وجب على المكلف أكثر من نصف الفريضة بجزء من ٣٠١ جزءاً من الفريضة.

الوجه السادس: وهو تعميق للوجه الرابع ومنطلق من موضوعه.

إنه لو حصل التلف بعد الحول وبدون تفريط. وكان عنده أربعمائة وواحدة وتلفت واحدة. فقد تلف من العفو فلا تقل الفريضة بشيء.

وأما لو تلف اثنان سقط من الفريضة جزء من أربعمائة جزء من الفريضة. أو قل: سقط جزء من مائة جزء من شاة. ولم يتحول النصاب إلى السابق عليه وهو الثلاثمائة وواحدة، لفرض بقاء النصاب محفوظاً طول الحول، وحصول التلف بعده.

وأما لو كان التلف بتعدّ وتفريط، فإن كان التلف من العفو لم يتغير النصاب، وأما إذا كان من النصاب ضمن للمستحق حقه، ولم ينقص من الفريضة شيء على كلا الوجهين.

فصل نصاب زكاة الغلات

قال الفقهاء، كما هو الصحيح، وقد وردت فيه الأخبار المعتبرة: إن نصاب زكاة الغلات خمسة أوسق. والغلات هي الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

فكم مقدار الخمسة أوسق بالأوزان الحديثة وغيرها. ونتحدث بشيء من التفصيل حسب ما هو الممكن.

الوسق	٦٠	صاعاً
الصاع	٤	أمداد
<hr/>		
الوسق	٢٤٠	مد
<hr/>		
الوسق	٦٠	صاع
الصاع	٦	رطل مدني
<hr/>		
الوسق	٣٦٠	رطل مدني
<hr/>		
الوسق	٦٠	صاع
الصاع	٤,٥	رطل مدني
<hr/>		
الوسق	٢٧٠	رطل مكّي

الوسق	٦٠	صاع
الصاع	٩	رطل عراقي
×		
الوسق	٥٤٠	رطل عراقي
الوسق	٣٦٠	رطل مدني
النصاب	٥	أوسق
×		
النصاب	١٨٠٠	رطل مدني
الوسق	٢٧٠	رطل مكّي
النصاب	٥	أوسق
×		
النصاب	١٣٥٠	رطل مكّي
الوسق	٥٤٠	رطل عراقي
النصاب	٥	أوسق
×		
النصاب	٢٧٠٠	رطل بالعراقي
الوسق	٦٠	صاع
الصاع	٣	كيلو
×		
الوسق	١٨٠	كيلو
الوسق	١٨٠	كيلو
النصاب	٥	أوسق
النصاب	٩٠٠	كيلو

وهذه هي النتيجة الرئيسية في هذا الفصل.

الوسق	٢٤٠	مد
النصاب	٥	أوسق
<hr/>		
	×	
النصاب	١٢٠٠	مد
الوسق	٦٠	صاع
النصاب	٥	أوسق
<hr/>		
	×	
النصاب	٣٠٠	صاع
النصاب	٣٠٠	صاع
الصاع	٤	أمداد
<hr/>		
	×	
النصاب	١٢٠٠	مد

وهذه النتيجة كسابقتها، قبل قليل. مما يدل على صحة الناتج. ونتعرض الآن، بمقدار ما للحقة العطارية والحقة البقالية التي كانت سائدة عندنا في العراق قبل زمن غير بعيد. ولا زال الكثيرون يفهمونها إلى الآن.

أما الحقة العطارية وهي (الصغيرة) وتسمى البقالية بالكبيرة. لأن الحقة البقالية $\frac{3}{4}$ حقة عطارية. فنحسب أولاً على الحقة العطارية.

الصاع	٦١٤,٢٥	مثقال صيرفي
الحقة	٢٨٠	مثقال صيرفي
<hr/>		
	÷	
الصاع	٢,١٩٣	حقة
الصاع	٦١٤,٢٥	مثقال
الحقة	٢٨٠	مثقال
<hr/>		
	÷	
الحقة	٠,٤٥٥	من الصاع

الصاع	٢,١٩٣	حقة
الوسق	٦٠	صاعاً
\times		
الوسق	١٣١,٥٨	حقة
الوسق	١٣١,٥٨	حقة
النصاب	٥	أوسق
\times		
النصاب	٦٥٧,٩	حقة
الحقة	٢٨٠	مثقال صيرفي
النصاب	٦٥٧,٩	حقة
\times		
النصاب	١٨٤٢١٢	مثقال
الكيلو	١٠٠٠	غرام
المثقال	٤,٨٨٤	غرام
\div		
الكيلو	٢٠٤,٧٥٠	مثقال
الكيلو	٢٠٤,٧٥٠	مثقال
النصاب	٩٠٠	كيلو
\times		
النصاب	١٨٤٢٧٥	مثقال

وهو قريب جداً من النتيجة السابقة يختلف عنها ٦٣ مثقالاً وهو بالنسبة إلى مجموع النصاب أمر بسيط عرفاً.

الحقة	٢٨٠	مثقال
المثقال	٤,٨٨٤	غراماً
×		
الحقة	١٣٦٧,٥٢	غراماً
الحقة	١٣٦٧,٢٥	غراماً
الكيلو	١٠٠٠	غرام
÷		
الحقة	١,٣٦٧	كيلو
الحقة	٢٨٠	مثقال
الكيلو	٢٠٤,٧٥٠	مثقال
÷		
الحقة	١,٣٦٧	كيلو

وهي نفس النتيجة السابقة.

وأما بحساب الحقة البقالية الكبيرة:

الحقة	٣,٣٣٣	حقة عطارية
الحقة العطارية	٢٨٠	مثقال
×		
الحقة البقالية	٩٣٣,٢٤	مثقال
الحقة	٩٣٣,٢٤	مثقال
المثقال	٤,٨٨٤	غرام
×		
الحقة	٤٥٥٧,٩٤٤	غرام

الحقة	٤٥٥٧,٩٤٤	غرام
الكيلو	١٠٠٠	غرام
÷		
الحقة	٤,٥٥٧	كيلو
الحقة البقالية	٤,٥٥٧	كيلو
الحقة العطارية	١,٣٦٧	كيلو
÷		
الحقة البقالية	٣,٣٣٣	حقة عطارية
وهي نفس النتيجة السابقة.		

الحقة	٩٣٣,٢٤	مثقال
الصاع	٦١٤,٢٥	مثقال
÷		
الحقة	١,٥١٩	صاع
الوسق	٦٠	صاعاً
الحقة	١,٥١٩	صاع
÷		
الوسق	٣٩,٤٩٩	حقة
الوسق	٣٩,٤٩٩	حقة
النصاب	٥	أوسق
×		
النصاب	١٩٧,٤٩٥	حقة بقالية
النصاب	١٩٧,٤٩٥	حقة بقالية
الحقة البقالية	٣,٣٣٣	حقة عطارية
النصاب	٦٥٨,٢٥٠	حقة عطارية

وقد عرفنا فيما سبق أن النصاب ٦٥٧,٩ حقة عطارية. واختلاف الحساب دائماً في أمثال ذلك ناتج من إهمال الكسور العشرية الضعيفة في الحاسبات الالكترونية الصغيرة.

تطبيق:

قال سيدنا الأستاذ في منهاج الصالحين^(١) عن وزن النصاب: ثمان وزنات وخمس حقق ونصف إلا ثمانية وخمسين مثقالاً وثلاث مثقال. والوزنة أربع وعشرون حقة. والحققة ثلاث حقق إسلامبول (عطارية) وثلاث.

وبوزن الإسلامبول (العطارية) سبع وعشرون وزنة وعشر حقق وخمسة وثلاثون مثقالاً صيرفياً.

وبوزن الكيلو يكون النصاب ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلو تقريباً. انتهى.

وقد عرفنا أن النصاب يساوي ٩٠٠ كيلوغرام. ويساوي ٦٥٧,٩ حقة عطارية (إسلامبول). ويساوي ١٩٧,٤٩٥ حقة بقالية كبيرة.

وفي هذا الحساب فإن ست حقق تسمى (من) وأربعة أمان تسمى (وزنة) فتكون الوزنة أربع وعشرين حقة. وهذا لا يختلف فيه الحقق العطارية والبقالية، غير أن المن من العطاري والوزنة منه أقل أو أصغر من البقالي بمقدار $\frac{3}{4}$. كحال الحققة نفسها.

كما أن ربع الحققة من كلا الحسابين يسمى (أوقية) وربع الأوقية منهما أيضاً يسمى (ربع). ونحن نوكل هذه الحسابات إلى القارئ إذا شاء أن يستخرج نسبها ومقاديرها، فإن فيما ذكرنا الكفاية في السير في هذا الطريق.

وإنما نذكر الآن ما يرجع من الحساب إلى كلام السيد الأستاذ.

النصاب	١٩٧,٤٩٥	حقة بقالية
الوزنة	٢٤	حقة
÷		
النصاب	٨,٢٢٨	وزنة

وإذا أخرجنا مقدار ثمان وزنات وهو $٨ \times ٢٤ = ١٩٢$ حقة. بقي من النصاب $١٩٧,٤٩٥ \div ١٩٢ = ٥,٤٩٥$ حقة.

وإذا أخرجنا الخمس حقق بقي $٥,٤٩٥$ من الحقة أي حوالي النصف. وقد عرفنا أن الحقة $٩٣٣,٢٤$ مثقالاً. يكون نصفها $٩٣٣,٢٤ \div ٢ = ٤٦٦,٦٢$ مثقالاً. فإذا طرحنا (٦٢%) الأخير وهو جزء من المثقال بصفته مقارباً لـ $٠,٠٠٥$ من الحقة التي تنقص عن النصف كان النصف ثمان وزنات وخمس حقق ٤٦٦ مثقالاً. أو قل: نصف حقة تقريباً. وأما ما قاله السيد الأستاذ من إضافة ٥٨% مثقال، فلا وجه له.

وكذلك:

النصاب	٦٥٧,٩	حقة عطارية
الوزنة	٢٤	حقة
÷		
النصاب	٢٧,٤١٢	وزنة

وإذا أخرجنا مقدار (٢٧) وزنة من النصاب هكذا: $٢٧ \times ٢٤ = ٦٤٨$
 $٦٥٧,٩ - ٦٤٨ = ٩,٩$ حقة باقية

وهذا حوالي عشر حقق. وأما إضافة (٣٥) مثقالاً وهو يساوي $\frac{١}{٨}$ الحقة، لأن:

الحقة	٢٨٠	مثقالاً
الباقى	٣٥	مثقالاً
÷		

الباقى ٨ من الحقة وهو ثمنها

وهذا ما لم نعلم له وجهاً، بعد ضبط الحسابات السابقة. وكذلك ما قاله السيد الأستاذ عن الكيلو من أن النصاب يساوي ٨٤٧ كيلو تقريباً. فإنه مضافاً إلى أن هذا (التقريب) منه غير صحيح فقهياً. إذ إن الاحتياط في الدقة في أمثال المقام. إذ لو قل النصاب حبتين لم تجب الزكاة.

وقلنا بأن النصاب يساوي ٩٠٠ كيلو تماماً. وطبقناه على ما ذكرنا من الصاع والحقة بنوعيهما. فما ذكرناه واضح لا غبار عليه.

تطبيق آخر:

عرفنا في فصل سابق أن نظام الكيلوغرام نظام فرنسي. فيحسن أن نطبق الحساب على النظام الإنكليزي القائم على الباوند.

وعندهم أن (١٦) أونس يساوي باوند واحد وهو (٠,٤٥٣) من الكيلو. والطن الإنكليزي يساوي (٢٢٤٠) باوند. وهو أكبر من الطن الاعتيادي الذي يساوي (١٠٠٠) كيلو. لأن الطن الإنكليزي = ١,٠١٦ طن. يعني يساوي (١٠١٦) كيلو غرام بالضبط.

هكذا:

$$١٠١٤,٧٥ = ٢٢٤ \times ٠,٤٥٣$$

وهو حوالي ألف وخمسة عشر كيلو غراماً. ويبقى الكيلو الواحد المتبقي على خطأ الحسابات الالكترونية. على أنه لا يفرق عرفاً في الطن الذي يكون بهذا الحجم. إذا عرفنا ذلك أمكننا استخراج النصاب.

النصاب	٩٠٠	كيلو
الباوند	٠,٤٥٣	كيلو
<hr/>		
النصاب	١٩٨٦,٧٥٤	باوند

النصاب	١٩٨٦,٧٥٤	پاوند
الپاوند	١٦	أونس
	x	
النصاب	٣١٧٨٨,٠٦٤	أونس

وأما قياسه بالطن الإنكليزي فهو كما يلي :

الطن	٢٢٤٠	پاوند
النصاب	١٩٨٦,٧٥٤	پاوند
	-	
ينقص	٢٥٣,٢٤٦	پاوند

أي إن النصاب ينقص عن الطن بمقدار هذا الناتج . وإذا أردنا أن نعرف نسبته إليه قسمناه عليه .

الطن	٢٢٤٠	پاوند
النصاب	١٩٨٦,٧٥٤	پاوند
	÷	
الطن	١,١٢٧	من النصاب

وبحساب الكيلو يمكن أن نقول :

الطن	١٠١٦	كيلو
النصاب	٩٠٠	كيلو
	÷	
الطن	١,١٢٨	من النصاب

مع فارق (٠,٠٠١) على خطأ الحاسبات .

ويحسن أن نمر مروراً سريعاً على حساب الحقن العطارية والبقالية وغيرها من الپاوند مع إيكال التوسع بالحساب إلى القاريء الكريم .

الحقة العطارى	١,٣٦٧	كيلو
الپاوند	٠,٤٥٣	كيلو
÷		
الحقة العطارى	٣,٠١٧	پاوند
الحقة البقالي	٤,٥٥٧	كيلو
الپاوند	٠,٤٥٣	÷
الحقة البقالي	١٠,٠٥٩	پاوند

الصاع	٣	كيلو
الپاوند	٠,٤٥٣	كيلو
÷		
الصاع	٦,٦٢٢	پاوند
الوسق	١٨٠	كيلو
الپاوند	٠,٤٥٣	كيلو
÷		
الوسق	٣٩٧,٣٥٠	پاوند

وكذلك:

الوسق	٣٩٧,٣٥٠	پاوند
النصاب	٥	أوسق
×		
النصاب	١٩٨٦,٧٥	پاوند

وهي نفس النتيجة السابقة، وهو دليل على صحة الحساب.

وكذلك:

الكيلو	٢٠٤,٧٥٠	مثقال
الپاوند	٠,٤٥٣	كيلو

الپاوند	٩٢,٧٥١	مثقال
---------	--------	-------

الكيلو	١٠٠٠	غرام
--------	------	------

الپاوند	٠,٤٥٣	غرام
---------	-------	------

÷

الپاوند	٤٥٣	غرام
---------	-----	------

الپاوند	٩٢,٧٥١	مثقال
---------	--------	-------

الپاوند	٤٥٣	غرام
---------	-----	------

÷

الغرام	٠,٢٠٤	مثقال
--------	-------	-------

وهو يساوي بعض النتائج السابقة فراجع .

وكذلك :

الصاع	٣٠٠٠	غرام
-------	------	------

المثقال	٤,٨٨٤	غرام
---------	-------	------

÷

الصاع	٦١٤,٢٥٠	مثقال
-------	---------	-------

الصاع	٦١٤,٢٥	مثقال
-------	--------	-------

الصاع	٣٠٠٠	غرام
-------	------	------

÷

الغرام	٠,٢٠٤	مثقال
--------	-------	-------

وهي نفس النتيجة السابقة .

فصل أنصبة الذهب والفضة

قال الفقهاء، كما دلت عليه الأدلة المعتبرة، إن للذهب نصابين:

النصاب الأول: عشرون ديناراً. وفيه نصف دينار.

النصاب الثاني: أربعة دنائير وفيها عُشر دينار وليس هناك نصاب آخر إذ يتكرر النصاب الثاني، فكلما زاد الذهب أربعة كان نصاباً.

وللفضة نصبان أيضاً:

النصاب الأول: مائتا درهم، وفيها خمسة دراهم.

النصاب الثاني: أربعون درهماً وفيها درهم واحد.

ويشترط أن يكون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة، يعني أن يكونا على هيئة نقد متداول سوقياً، كما كان في العصور الإسلامية الأولى. ولا يشمل الحكم ما إذا كان الذهب حلياً أو سبائك أو أي شيء آخر.

كما يشترط أن يحول عليها الحول، يعني يمر على ذوات الدنانير أو الدراهم عند الفرد عام كامل.

ونلاحظ من ذلك عدة أمور:

أولاً: أن زكاة كل من الذهب والفضة (النقدين)، بكلا نصابيهما، هي مقدار جزء واحد من أربعين جزءاً كما سنرى، فلو أخرج الفرد هذه النسبة مما عنده إجمالاً كان مجزياً، مع زيادة احتمالية للفرق بين النصابين. بعد أن يعلم وجود النصاب الأول عنده بشرائطه.

ثانياً: أن هذه الزكاة غير موجودة الآن على وجه الأرض أصلاً، لأنه لا يوجد أي دولة تتداول أسواقها دنائير الذهب أو دراهم الفضة. وما هو الموجود منها في المتاحف قليل نسبياً.

وإنما التعرض لهذه الزكاة في الفقه لفوائد منها:

- ١ - حفظ الفقه الإسلامي بكل تفاصيله جيلاً بعد جيل.
- ٢ - تسجيل المسألة، حتى ما إذا حصل تداول الدنائير أو الدراهم في المستقبل في أي مكان من الأرض، شمله الحكم ووجب عليهم دفع هذه الزكاة.

ثالثاً: أن اشتراط مرور الحول عليها يجعلها أكثر ندرة. لأن النقد عادة يتداوله الناس في المعاملات التجارية والاستهلاكية، ولا يوجد إلا النادر ممن يحفظ الدنائير والدراهم بذواتها. نعم، لو حصل ذلك وجبت هذه الزكاة.

وعلى أي حال، فهذه مسألة فقهية اعتنى بها الفقهاء باستحقاق، فلا بد أن نوليها العناية الممكنة المناسبة مع هذا الكتاب.

وتقديماً لذلك يحسن الاطلاع على ما يلي:

الدينار = مثقال شرعي واحد

المثقال الشرعي = ١٨ قيراط

المثقال الصيرفي = ٢٤ قيراط

الدينار = $\frac{3}{4}$ المثقال الصيرفي

المثقال الصيرفي = ٤,٨٨٠ أو ٤,٨٨٤ غرام.

والرقم الثاني أدق، وهو الذي استعملناه في الفصل السابق.

حساب النصاب الأول للذهب:

الدينار	١	مئقال شرعي
النصاب	٢٠	دينار
×		
النصاب	٢٠	مئقال شرعي
المئقال الشرعي	١٨	قيراط
النصاب	٢٠	مئقال شرعي
×		
النصاب	٣٦٠	قيراط

المئقال الصيرفي	٤,٨٨٤	غراماً
المئقال الشرعي	$\frac{3}{4}$	المئقال الصيرفي
÷		

المئقال الشرعي ٣,٦٦٠ غراماً

الدينار	١	مئقال شرعي
المئقال الشرعي	٣,٦٦٠	غرام
×		
الدينار	٣,٦٦٠	غرام

وكذلك:

المئقال الصيرفي	٢٤	قيراط
الدرهم	١٦	قيراط
÷		
المئقال	١,٥	درهم

المثقال الشرعي ١٨	قيراط
الدرهم ١٦	قيراط
÷	
المثقال الشرعي ١ ⅛	قيراط
وبالكسر العشري ١,١٢٥ قيراطاً.	
المثقال الصيرفي ١,٥	درهم
المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤	غرام
÷	
الغرام ٠,٣٠٧	درهم
المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤	غرام
المثقال الصيرفي ١,٥	درهم
÷	
الدرهم ٣,٢٥٦	غرام
المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤	غرام
الحبة ٠,٠٦٤	غرام
÷	
المثقال الصيرفي ٧٦,٣١٢	حبة
الحبة ٠,٠٦٤	غرام
الغرام ٠,٣٠٧	درهم
÷	
الحبة ٠,٢٠٨	من الدرهم
الغرام ٠,٣٠٧	درهم
الحبة ٠,٠٦٤	غرام
÷	
الدرهم ٤,٧٩٦	حبة

الغرام	٠,٣٠٧	درهم
الدرهم	٤,٧٩٦	حبة
÷		
الحبة	٠,٠٦٤	غرام

وهي تساوي الرقم السابق.

والحبة من نظام الوزن الإنكليزي، على حين عرفنا أن الغرام والكيلوغرام إنما هو نظام الوزن الفرنسي.

وكما طبقنا الآن المئقال الصيرفي على الدرهم والحبة نطبق المئقال الشرعي أيضاً.

المئقال الشرعي	٣,٦٦٠	غرام
الحبة	٠,٠٦٤	غرام
÷		

المئقال الشرعي	٥٧,١٨٧	حبة
المئقال الشرعي	٥٧,١٨٧	حبة
الدرهم	٤,٧٩٦	حبة

÷		
المئقال الشرعي	١١,٩٢٣	درهم

المئقال الصيرفي ٧٦,٣١٢ حبة

المئقال الشرعي ٥٧,١٨٧ حبة

المئقال الصيرفي ١,٣٣٤ من المئقال الشرعي

أي إن المئقال الصيرفي واحد وثلاث من المئقال الشرعي، وهو نفس الرقم الذي عرفناه.

وبالعكس.

المثقال الشرعي ٥٧, ١٨٧ حبة

المثقال الصيرفي ٧٦, ٣١٢ حبة

÷

المثقال الشرعي ٠, ٧٤٩ مثقال صيرفي

ونعود إلى النصاب الأول للذهب الذي عرفنا أن مقداره ٢٠ مثقال شرعي و ٣٦٠ قيراط.

النصاب ٢٠ مثقال شرعي

المثقال الشرعي ٣, ٦٦٠ غراماً

x

النصاب ٧٣, ٢ غراماً

النصاب ٢٠ مثقال شرعي

المثقال الشرعي ١١, ٩٢٣ درهم

x

النصاب ٢٣٨, ٤٦ درهم

النصاب ٢٠ مثقال شرعي

المثقال الشرعي ٥٧, ١٨٧ حبة

x

النصاب ١١٤٣, ٧٤ حبة

وإذا أردنا أن نختبر بعض النتائج السابقة قلنا:

النصاب ٧٣, ٢ غرام

النصاب ٢٣٨, ٤٦ درهم

÷

الغرام ٠, ٣٠٦ درهم

وهي تشبه النتيجة السابقة مع فارق واحد بالألف.

النصاب	٢٣٨,٤٦	درهم
النصاب	١١٤٣,٧٤	حبة
÷		
الحبة	٠,٢٠٨	من الدرهم
النصاب	٧٣,٢	غرام
النصاب	١١٤٣,٧٤	حبة
÷		
الغرام	٠,٠٦٤	حبة

وهي نفس النتائج السابقة. مما يدل على صحة الحساب.

فهذا هو مقدار النصاب. وقد سبق أن عرفنا أنه يجب أن يدفع عنه نصف دينار. ونسبة النصف إلى العشرين ديناراً نسبة الواحد إلى الأربعين. وبحساب القاريط:

النصاب	٣٦٠	قيراط
الفريضة	٤٠	من النصاب
÷		
الفريضة	٩	قيراط

وليس كما قال المحقق الحلبي في الشرائع^(١) بأنه عشرة قاريط. وكذلك فإن الفريضة هي نصف مثقال شرعي الذي هو ١٨ قيراطاً. لأننا عرفنا أن الدينار مثقال شرعي واحد.

وكذلك:

(١) الشرائع ص ١٤٠.

النصاب	٢٣٨,٤٦	درهم
الفريضة	٤٠	من النصاب
÷		
الفريضة	٥,٩٦١	درهم
النصاب	٧٣,٢	غرام
الفريضة	٤٠	من النصاب
÷		
الفريضة	١,٨٣	غرام
النصاب	١١٤٣,٧٤	حبة
الفريضة	٤٠	من النصاب
÷		
الفريضة	٢٨,٥٩٣	حبة

حساب النصاب الثاني:

وهو أربعة دنانير، ومقدارها ¼ من النصاب الأول. فكل النتائج التي سبقت للنصاب يمكن تقسيمها على خمسة. نستعرض بعضها:

النصاب الأول	٣٦٠	قيراط
النصاب الثاني	٥	من الأول
÷		
النصاب الثاني	٧٥	قيراط
النصاب الأول	٧٣,٢	غرام
النصاب الثاني	٥	من الأول
÷		
النصاب الثاني	١٤,٦٤	غرام

وفريضته عُشر دينار. وهو عُشر مثقال شرعي وأيضاً هو واحد من أربعين من النصاب.

النصاب الثاني ٧٥	قيراط
الفريضة ٤٠	من النصاب

÷

الفريضة	١,٨٧٥	قيراط
---------	-------	-------

النصاب الثاني ١٤,٦٤	غرام
الفريضة ٤٠	من النصاب

÷

الفريضة	٠,٣٦٦	غرام
---------	-------	------

وهو أكثر من ثلث غرام بقليل.

وأما قول المحقق الحلبي^(١) بأن عليه قيراطين، فليس بصحيح. فإنه يزيد على الفريضة بمقدار ٠,٠٢٥. يكون دفعها بلا دليل.

وقد ورد في رواية^(٢) عن عدة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام. قالوا: ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء. فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين. فإذا أكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلما زادت أربعة.

وقوله: نصف مثقال يعني المثقال الشرعي. وقوله إلى أربعة وعشرين. يعني لا يجب شيء فيما بعد العشرين ديناراً حتى يبلغ أربعاً وعشرين. وقوله: ففيها ثلاثة أخماس الدينار. يعني أنه ضم فريضة النصاب الأول إلى فريضة النصاب الثاني. فيكون المجموع هكذا. لأن نصف الدينار خمسان ونصف، وهو فريضة النصاب الأول. والباقي وهو نصف الخمس من الدينار، فريضة النصاب الثاني.

(١) ج ١. ص ١٤٠.

(٢) الوسائل. أبواب زكاة الذهب والفضة. باب ١. حديث ٥.

وتصبح الفريضة من ثلاثين بضرب $3 \times 5 = 15$ ثم تضرب $15 \times 2 = 30$ لتحصيل نصف الخمس، فتكون الفريضة الأولى نصف دينار $\frac{15}{2}$ وهو خمسين ونصف. لأن خمسه (٦) فنضربها في (٢) ثم نضيف إليها نصفها وهو (٣) فيكون المجموع (١٥).

والفريضة الثانية نصف الخمس، وهو $\frac{3}{2}$ وهو عُشر دينار أيضاً.
فيكون المجموع

$$\frac{15}{2} + \frac{3}{2} = \frac{18}{2} = \frac{9}{1}$$

وباختصاره $\frac{9}{1} = 9\%$ يعني ثلاثة أخماس التي صرحت به الرواية.

وقوله بعد ذلك: إلى ثمانية وعشرين. يعني ليس فيما زاد على الأربعة وعشرين شيء إلى أن يبلغ ثمانية وعشرين. فنضيف للفريضة عُشر دينار أو نصف خمسه. وهو $\frac{3}{2}$ ، فيكون المجموع $\frac{15}{2} + \frac{3}{2} = \frac{18}{2} = 9$ أو $\frac{9}{1}$. لأننا دفعنا سابقاً $\frac{3}{2}$ والآن أضفنا النصف عليه.

وقوله: وعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة، يعني يدفع فريضة مقدارها العُشر أو نصف الخمس من دينار وهو جزء من أربعين جزءاً من النصاب.

النصاب الأول للفضة:

وهو مائتي درهم. وهذا الدرهم فيه عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لوحظ هذا الدرهم كاسم للعملة، وليس كأحد الأوزان. والذي سبق أن عرفنا أنه ٢٥٦, ٣ غرام.

ومن هنا يأتي فيه احتمالان رئيسيان:

الأول أن وزنه كوزن الدينار: مثقال شرعي وهو (١٨) قيراطاً كما عرفنا. غير أنه أُرخص منه لرداءة مادته

الثاني: أن وزنه كوزن الدرهم الذي يشبهه في الاسم يعني ٣,٢٥٦ غرام. على حين يكون وزنه على الاحتمال الأول ٣,٦٦ غرام. لأن:

$$\begin{array}{r} \text{الفريضة من النصاب الأول } ١,٨٣ \text{ غرام وهي نصف دينار} \\ \times \quad 2 \\ \hline ٣,٦٦ \text{ غرام} \end{array}$$

وهو يزيد على الأول بمقدار ٠,٤٠٤ هكذا.

$$٠,٦٦٠$$

$$٠,٢٥٦$$

$$\hline ٠,٤٠٤$$

وهذا قد نقول إنه ليس بهمهم: إما للتسامح العرفي العام، أو للتسامح العرفي بالسكة في زمن استعمالها، أو للاختلاف بين ضرب الدراهم وموازينها في ذلك الحين.

ولكن الإنصاف أنه مقدار معتد به عرفاً لأنه يساوي حوالي نصف غرام. وهو حوالي $\frac{1}{2}$ من مجموع الدرهم. ولا يوجد هناك دليل معتبر في المصادر على تحديد وزن الدرهم. إلا أنه على الأرجح راجع إلى الاختلاف في ضرب الدراهم يومئذ.

وعلى أي حال فإن أخذنا بما سبق من وزن الدرهم كان وزن هذا النصاب $٣,٢٥٦ \times ٢٠٠ = ٦٥١,٢$ غرام.

والفريضة التي يجب إخراجها منه خمسة دراهم. ومن المعلوم أن $\frac{5}{4}$ يساوي $\frac{1}{4}$. وهي نسبة كنسبة الدنانير بكلاً نصايبها. ونحسب وزن ذلك على كلا الاحتمالين:

$$١٦,٢٨ = ٥ \times ٣,٢٥٦ \text{ غرام}$$

$$١٨,٣ = ٥ \times ٣,٦٦ \text{ غرام}$$

غير أن هذا الوزن لا أثر له عملياً من الناحية الفقهية، إذ يكفي أن

يدفع الفرد $\frac{1}{4}$ من المجموع كائناً ما كان. وإذا كانت الدراهم متساوية في الوزن، مهما كان وزنها، كمعنى أن يدفع خمسة دراهم. مهما أصبح وزنها.

الملاحظة الثانية: أنه ثبت أنه في فترة من الفترات في القرن الإسلامي الأول والثاني، كان الدينار يصرف بعشرة دراهم. وعلى هذا وردت عدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي^(١) قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الذهب والفضة ما أقل ما تكون فيه الزكاة. قال: مائتا درهم وعدلها من الذهب. الحديث.

وصحيحة محمد بن مسلم^(٢) قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن الذهب كم فيه من الزكاة. قال: إذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكاة. قال صاحب الوسائل في شرحها: المراد بهذا وما قبله: أن أقل ما يجب فيه الزكاة من الذهب عشرون مثقالاً. فإن قيمتها في ذلك الوقت كانت مائتي درهم، كل دينار بعشرة دراهم. ذكره الشيخ وغيره.

ولم يستمر هذا في كل زمان ولا في كل مكان ولا في كل ضروب وأحجام الدراهم والدينار، ولم يختلف حكم الزكاة برغم ذلك لأن المهم هو دفع هذا المقدار عن هذا المقدار، بغض النظر عن مقدار قيمة الذهب أو قيمة الفضة، فهذه الأقيام السوقية لا دخل لها في حكم الزكاة. غير أن قيمة العشرين ديناراً مائتي درهم بهذا الصرف.

الملاحظة الثالثة: وردت في وزن الدرهم وبعض خصائصه رواية غير معتبرة. لا بأس أن نرويها ونجد مداليلها:

(١) أبواب زكاة الذهب والفضة. باب ١. حديث ١.

(٢) المصدر. حديث ٢.

وهي رواية حبيب الخثعمي^(١) أن أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام سئل عن الخمسة في الزكاة من المائتين كيف صارت وزن سبعة. ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله .

فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كل أربعين أوقية أوقية. فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق.

فقال له عبد الله بن الحسن: من أين أخذت هذا؟ قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة.

أما ما هو مقدار الدانق. فقد كان يصرف الدرهم بستة دوانيق. وقد ورد في ذلك رواية غير معتبرة^(٢). وهي رواية سليمان بن حفص المروزي قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء. وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة أمداد. والمد وزن مائتين وثمانين درهماً. والدرهم وزن ستة دوانيق. والدانق وزن ستة حبات والحنة وزن حبتي الشعير من أوسط الحب لا من صفائره ولا من كبائره.

وقد عرفنا أن الحبة تساوي ٠,٠٦٤ من الغرام. فالدانق ستة حبات يساوي ٠,٣٨٦ من الغرام.

فإذا كان الدرهم ستة دوانيق فهو يساوي ٢,٣١٦ غرام. وقد عرفنا فيما سبق أنه ٣,٢٥٦ غرام فهو يزيد عليه بحوالي غرام.

وإذا كان المد بوزن ٢٨٠ درهماً كان مقداره ٩١١,٦٨ غرام. وهو حوالي كيلو. وهو أمر غير محتمل، لأننا نعلم أن الصاع يساوي ثلاث كيلوات والمد ربع الصاع إذن فهو يساوي ٧٥٠ غرام. فإذا قسمناه عليه

(١) المصدر. باب ٤. حديث ١.

(٢) الوسائل. ج ١. ص ٣٣٨.

حصل هكذا: $280 \div 750 = 2,678$ وهو رقم جديد لوزن الدرهم يجعل الأمر ملتبساً أكثر. والمهم هو ضعف هذه الرواية. ومحل الشاهد هو أن الدرهم كان يصرف ستة دنانير.

فقله في رواية الخثعمي: على وزن ستة. وعلى وزن سبعة يعني الدرهم الذي يزن كل عشرة منه ستة مثاقيل أو سبعة مثاقيل. وكلا هذين الاصطلاحين كان يسمى به العملة ويسمى به الوزن في نفس الوقت.

فقله: سئل عن الخمسة في الزكاة من المائتين. يعني خمسة دراهم يجب دفعها فريضة عن مائتي درهم وهي نسبة $\frac{1}{4}$.

وقوله: كيف صارت وزن سبعة. يعني الدرهم الذي يزن كل عشرة منه سبعة مثاقيل، فهو يسأل عن ذلك مع أن المتوقع أن يكون أقل، أي الذي يزن ستة مثاقيل، كما هو المتعارف ولعل السائل يرى أنه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك.

فقال عليه السلام: إن صحت الرواية: أن رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كل أربعين أوقية أوقية. أقول: وهي زكاة بمقدار نسبة $\frac{1}{4}$ ، كما عرفنا دائماً.

قال: فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة.

وبحسابنا: فإن الدرهم ٣,٢٥٦ غرام فيكون وزن العشرة منه ٣٢,٥٦ غرام. والمثقال الشرعي ٣,٦٦٠ غرام فإذا ضربناه في سبعة يساوي ٢٥,٦٢ غرام. وهو أقل من تلك الكمية. وإذا أخذنا المثقال الصيرفي الذي هو ٤,٨٨٤ غرام وضربناه في سبعة كان ٣٤,١٨٨ غرام. وهي كمية مشابهة تقريباً لوزن العشرة دراهم. فينبغي أن يكون المقصود من المثقال: الصيرفي لا الشرعي، بغض النظر عن التسامح العرفي الذي فيها.

وأما ارتباط ذلك بالأوقيات، فهو أمر مجهول لدينا لأننا لا نعلم مقدار

الأوقيات في ذلك الزمن^(١).

وعلى أي حال فالرواية أيضاً ضعيفة. ولكنها تعطي وزناً للدرهم مشابهاً لما قلناه، ولعل في ذلك ما يقرب صحتها، مضافاً إلى صحة ما قلناه. وهذا كان محل الشاهد من إيرادها.

وهي تعطي في نفس الوقت إيضاحاً باختلاف الدراهم، فهذه الدراهم التي وافقت الحساب هي الدراهم التي تكون على وزن سبعة، وهي أكبر من الدراهم التي تكون على وزن ستة فضلاً عن خمسة، لأن سبعة مثاقيل صيرفية وهو ٣٤, ١٨٨ غرام.

$$٣٤, ١٨٨ \div ١٠ = ٣, ٤١٨ \text{ غراماً.}$$

في حين ستة مثاقيل تساوي:

$$٢٩, ٣٠٤ = ٦ \times ٤, ٨٨٤$$

وإذا ضربنا وزن المثقال في خمسة ينتج: $٢٩, ٣٠٤ \div ١٠ = ٢, ٩٣٠$ غرام. وهو وزن الدرهم ذو وزن ستة.

وإذا ضربنا وزن المثقال في خمسة ينتج:

$$٢٤, ٤٢٠ = ٥ \times ٤, ٨٨٤$$

وهو وزن الدرهم ذو وزن خمسة.

خمس.

الملاحظة الرابعة: وردت روايات تحرر وتسجل الحكمة الإلهية في جعل الزكاة $\frac{١}{٥}$ من النصاب.

كصحيحة^(٢) الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قيل لأبي عبدالله عليه السلام: لأي شيء جعل الله الزكاة خمسة وعشرين في كل ألف ولم يجعلها ثلاثين. فقال: إن الله عز وجل جعلها خمسة وعشرين.

(١) ملحوظة: في أبواب المهور من كتاب النكاح من الوسائل أن الأوقية أربعون درهماً وسيأتي.

(٢) الوسائل: أبواب زكاة الذهب والفضة. باب ٣. حديث ١.

أخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء. ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد.

وفي حديث آخر^(١) عن أبي جعفر الأحول أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: كيف صارت الزكاة من كل ألف خمسة وعشرين درهماً فقال: إن الله عز وجل حسب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم.

وفي حديث آخر^(٢) عن قثم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك أخبرني عن الزكاة كيف صارت من كل ألف خمسة وعشرين لم تكن أقل أو أكثر، ما وجهها.

فقال: إن الله عز وجل خلق الخلق كلهم، فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم، فجعل من كل ألف إنسان خمسة وعشرين فقيراً. ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم. لأنه خالقهم وهو أعلم بهم.

وقوله: في كل ألف خمسة وعشرون، هو نسبة الواحد إلى الأربعين، كما هو معلوم.

وهذه الروايات تشير إلى عدة مصالح.

منها: التسليم بحكمة الله عز وجل لأنه العليم الحكيم فهو يقدر الرزق بقدر ما يعلم في حكمته. ويعطي الفقراء ما يحتاجون (ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم).

ومنها: تطبيق نفس نسبة الزكاة على الفقراء، حيث علم الله عز وجل أن نسبتهم في المجتمع $\frac{1}{4}$ فجعل الزكاة مثلها.

وهذه النسبة وإن كانت تختلف أحياناً، إلا أن القدر المتيقن أنه كلما زاد الفقراء وجد لدى الأغنياء من الحقوق الواجبة ما يغنيهم ويكفيهم. إذ

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

ليست الحقوق المالية منحصرة في الزكاة. بل تشمل غيرها كثيراً أيضاً. وأما إذا شمل المستحب كان ذلك كثيراً جداً. ولا حاجة إلى إيضاحه الآن ونوكله إلى فطنة القارئ.

والمهم أن التشريع وحده لا يكفي لإغناء الفقراء، بل لا بد من التطبيق، وبه يعيش الفقراء مرفهين. ولذا قال في الرواية: ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد.

فهذا الكلام كله حول النصاب الأول للفضة. وبقي علينا الحديث عن نصابها الثاني.

النصاب الثاني للفضة:

وهو أربعون درهماً: وهو يساوي أربعة دنانير، مع صرف الدينار بعشرة دراهم. وهو مثل النصاب الثاني للذهب يتكرر ولا يحتاج إلى تسمية نصاب ثالث. فكلما زاد أربعون حصل النصاب.

والفريضة التي يجب إخراجها للمستحق درهم واحد. على العادة من كون الزكاة $\frac{1}{4}$ من النصاب.

فإذا عرفنا أن الدرهم - كما سبق - يساوي ٣,٢٥٦ غراماً كان هذا النصاب يساوي $٤٠ \times ٣,٢٥٦ = ١٣٠,٢٤$ غرام. وفريضته درهم بما عرفنا له من الوزن.

ونكرر أيضاً ما قلناه من أن المهم أن يخرج الفرد نسبة $\frac{1}{4}$ مما عنده من الدراهم مهما كان وزنها، يعد أن يعرف أنها ذات شرائط وجوب الزكاة بما فيها بلوغها عدد النصاب الأول أو مما بعده.

هذا وقد طبقنا أنصبة الفضة على وزن الغرام فقط، لأنه بعد كل الذي ذكرناه تفصيلاً في أنصبة الذهب ما يكفي للتطبيق على كثير من الموازين مما ذكرناه أو لم نذكره. فنحيله إلى فطنة القارئ الكريم.

فصل زكاة الفطرة

إذا اجتمعت شرائط الوجوب لها، وجب أن يدفع الفرد في عيد الفطر صاعاً من طعام عن نفسه وعن أفراد أسرته.

والصاع كما عرفنا في الفصول السابقة يساوي ثلاث كيلوات، ولا يقل عنها سوى كسور ضئيلة بالآلف. فإن دفع الفرد ثلاث كيلوات كان مجزياً تماماً.

قال سيدنا الأستاذ في منهاج الصالحين^(١): المقدار الواجب صاع. وهو ستمائة وأربعة عشر مثقالاً صيرفياً وربع مثقال. وبحسب حقة النجف يكون نصف حقة ونصف وقية وواحد وثلاثين مثقالاً إلا مقدار حمصتين. وإن دفع ثلثي حقة زاد مقدار مثاقيل.

وبحسب حقة الإسلامبول حقتان وثلاث أرباع الوقية، ومثقالان إلا ربع مثقال. إلى آخر ما قال.

فهذه ثلاث تطبيقات قام بها مدّ ظله:

التطبيق الأول: التطبيق على المثاقيل، وهو يقول: إنه ٦١٤,٢٥ مثقالاً.

وقد عرفنا في الفصل الذي تحدثنا فيه عن زكاة الغلات أن الكيلو ٢٠٤,٧٥٠ مثقالاً صيرفي. فيكون الصاع:

الكيلو	٢٠٤,٧٥٠	مثقال صيرفي
الصاع	٣	كيلو
	\times	
	٦١٤,٢٥	
وهو مطابق لما قاله.		

التطبيق الثاني: التطبيق على حقة النجف - حسب اصطلاحه - وهي التي تسمى هناك بالحقة البقالية أو الكبيرة.

وقد عرفنا هناك أن هذه الحقة ٤٥٥٧,٩٤٤ غراماً، فنصف الحقة يساوي:

$$٢٢٧٨,٩٧٢ = ٢ \div ٤٥٥٧,٩٤٤ \text{ غراماً.}$$

ونصف الوقية يساوي ثمن الحقة، لأن الوقية ربع الحقة، فنصفها ثمنها. ويساوي:

$$٥٦٩,٧٤٣ = ٨ \div ٤٥٥٧,٩٤٤ \text{ غراماً.}$$

والواحد وثلاثين مثقالاً الذي ذكره يساوي:

$$١٥١,٤٠٤ = ٣١ \times ٤,٨٨٤ \text{ غراماً.}$$

فإذا حسبنا مجموع هذه الغرامات كانت النتيجة هكذا:

$$٣٠٠٠,١١٩ = ١٥١,٤٠٤ + ٥٦٩,٧٤٣ + ٢٢٧٨,٩٧٢ \text{ غراماً.}$$

وهي كمية مقاربة لما ذكره، غير أنه قال: إلا مقدار حمصتين. وهذا الرقم الجديد يزيد على الصاع مقدار ١١٩ بالآلف. وهذه الزيادة ناتجة من الكسور الضئيلة في الحاسبة. وأما طرح الحمصتين، فلعله يمثل فرق الصاع عن الكيلوات الثلاثة. إلا أن الصحيح - كما عرفنا في فصل الكر-: أن الصاع يساوي ٢٩٩٩,٩٩٧ غراماً. يعني يقل بثلاثة أجزاء من عشرة آلاف جزء عن الكيلوغرامات الثلاثة.

وعلى أي حال فحسابه جيد، لأن الاختلافات بسيطة جداً. ودفع

الكيلوات الثلاث أحوط بكثير.

التطبيق الثالث: التطبيق على وزن الإسلامبول - باصطلاحه - وهو ما يسمى في المنطقة: الوزن العطارى أو الصغير.

وقد عرفنا أن الحقنة العطارية هي: ١,٣٦٧ كيلو غرام. فتكون الحقنتان:

$$٢,٧٣٤ = ٢ \times ١,٣٦٧ \text{ كيلو غراماً.}$$

ويكون ثلاثة أرباع الوقية كما يلي: لأن الوقية ربع الحقنة فتكون:
 $١,٣٦٧ \div ٤ = ٠,٣٤١$ كيلو غرام أو قل ٣٤١ غراماً وهو الوقية.
 ثم نقول:

$$٣٤١ \div ٤ = ٨٥,٢٥ \text{ غراماً وهو ربع الوقية.}$$

$$٢٥٥,٧٥ = ٣ \times ٨٥,٢٥ \text{ غراماً وهو ثلاثة أرباع الوقية.}$$

والمثقالان إلا ربع مما ذكره يساوي:

$$٤,٨٨٤ \div ٤ = ١,٢٢١ \text{ غرام ربع المثقال.}$$

$$٣,٦٦٣ = ٣ \times ١,٢٢١ \text{ غرام ثلاثة أرباع المثقال.}$$

أو:

$$٣,٦٦٣ = ٠,٧٥ \times ٤,٨٨٤ \text{ غرام.}$$

$$٨,٥٤٧ = ٣,٦٦٣ + ٤,٨٨٤ \text{ غرام. وهو المثقالان إلا ربع.}$$

فإذا جمعنا هذه الكميات:

$$٢٧٣٤ + ٢٥٥,٧٥ + ٨,٥٤٧ = ٢٩٩٨,٢٩٧$$

وهو ينقص عن الثلاث كيلوات واحداً بالمشة تقريباً.

ويحسن أن نحسب هذا التقدير بالمشاقيل: لأننا عرفنا في التطبيق الأول أن الصاع ٦١٤,٢٥ مثقالاً.

والحقنة العطارية ٢٨٠ مثقالاً. فنأخذ منها حقنتين تساوي

$560 = 2 \times 280$ مثقالاً. ويبقى عندنا $614,25 - 560 = 54,25$ مثقالاً.

فإذا علمنا، كما سبق، أن الحققة أربع أفق الواحدة وقية. والوقية أربعة أقسام كل منها يسمى (ربع) والربع يقسم عرفاً إلى قسمين ويسمى (نصف ربع) وإلى أربعة أقسام ويسمى (ستة دراهم).

وهذا الناتج الأخير أقل من وقية. لأن $280 \div 4 = 70$ مثقالاً مقدار الوقية.

فإذا أخرجنا منه نصف وقية: 35 مثقالاً. بقي:

$$19,25 = 54,25 - 35$$

فإذا أخرجنا نصفه وهو مقدار الربع من المثاقيل:

$$17,5 = 19,25 - 1,75$$

بقي منه:

$$1,75 = 19,25 - 17,5$$

ومعه تكون فريضة زكاة الفطرة بالحققة العطارية: حقتان ونصف وقية وربع ومثقال واحد وثلاثة أرباع المثقال.

وهو كما قال سيدنا الأستاذ.



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ملكية الإمام للأنفال وغيرها

قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله وللرسول﴾ [الأنفال: ١].

وأود فيما يلي أن أنقل فقرة من شرح (تفسير الميزان) لهذه الآية الكريمة. لأنه مختصر ومفيد^(١):

الأنفال جمع نفل بالفتح وهو الزيادة على الشيء. ولذا يطلق النفل والنافلة على التطوع لزيادته على الفريضة. وتطلق الأنفال على ما يسمى فيثاً أيضاً، وهي الأشياء من الأموال التي لا مالك لها من الناس كرؤوس الجبال وبطون الأودية والديار الخربة، والقرى التي باد أهلها وتركها من لا وارث له، وغير ذلك كأنها زيادة على ما ملكه الناس. فلم يملكها أحد فهي لله ولرسوله.

وتطلق على غنائم الحرب، كأنها زيادة على ما قصد منها فإن المقصود بالحرب والغزوة الظفر على الأعداء واستئصالهم فإذا غلبوا وظفر بهم فقد حصل المقصود. والأموال التي غنمها المقاتلون والقوم الذين أسروهم زيادة على أصل الغرض.

أقول: الاصطلاح الفقهي للأنفال هو كل ما كان ملكاً للإمام عليه السلام من الأموال، بالشكل الذي سنشرحه بعد ذلك من شكل الملكية.

وهي كل ما عدده في العبارة السابقة بعد ذكره لناقلة التطوع. وهو لم يستوعب المضمون المتكامل إلا أنه ذكر أهم الأمثلة له.

غير أنه عد (الديار الخربة) معها، وهو سهو منه قدس سره ولكنه يريد الديار التي خربت بإعراض أهلها عنها. وعندئذ يندرج: القرى التي باد أهلها في ضمنها لأن سبب الإعراض قد يكون هو هلاك المالك وورثته على توضيح يأتي.

وعلى أي حال فينبغي أن يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الأولى: في بعض ما ورد في الأنفال، وفي سائر مملوكات الإمام عليه السلام من الروايات:

عن حفص بن البختري^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب. أو قوم صالحوا بأيديهم وكل أرض خربة وبطون الأودية، فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام من بعده يضعه حيث شاء. *مركز تقيتكم بيز طوع و سدي*

وعن حماد بن عيسى^(٢) عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح (في حديث) قال: وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب أو يشتهي. فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس. وله أن يسد بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك مما ينوبه. فإن بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه فقسمه في أهله. وقسم الباقي على من ولي ذلك. وإن لم يبق بعد سد النواثب شيء فلا شيء لهم.

إلى أن قال: وله بعد الخمس الأنفال والأنفال كل أرض خربة باد أهلها وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحاً

(١) الوسائل: أبواب الأنفال. باب ١. حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٤.

وأعطوا بأيديهم على غير قتال وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والأجام وكل أرض ميتة لا رب لها. وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأن الغصب كله مردود. وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له.

وقال: إن الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلا وقد قسمه فأعطى كل ذي حق حقه. إلى أن قال: والأنفال إلى الوالي. كل أرض فتحت أيام رسول الله صلى الله عليه وآله إلى آخر الأبد. وما كان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل، لأن ذمة رسول الله صلى الله عليه وآله في الأولين والآخرين ذمة واحدة. لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم.

وموثقة زرارة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما يقول الله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]. وهي كل أرض جلا أهلها من غير أن يحمل عليها بخيل ولا رجال ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول.

وموثقة محمد بن مسلم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سمعه يقول: إن الأنفال: ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كله من الفيء والأنفال لله وللرسول. فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب.

وعن محمد بن مسلم^(٣) أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم. وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كله من الفيء. فهذا لله ولرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء

(١) المصدر: حديث ٩.

(٢) المصدر: حديث ١٠.

(٣) المصدر: حديث ١٢.

وهو للإمام بعد الرسول. وأما قوله: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب﴾ [الحشر: ٦] قال: ألا ترى هو هذا. وأما قوله: ﴿وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ [الحشر: ٧]. فهذا بمنزلة المغنم. كان أبي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين: سهم الرسول وسهم القريب. ثم نحن شركاء الناس فيما بقي.

ومرسلة العباس الوراق^(١) عن رجل سماه عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام. وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس.

ووردت عن أهمية أموال الأئمة عليهم السلام روايات مؤكدة كثيرة نذكر طرفاً منها:

رواية أبي بصير^(٢) قال: قلت: ما أيسر ما يدخل به العبد النار؟ قال: من أكل من مال اليتيم درهماً. ونحن اليتيم.

وعن إبراهيم عن أبيه قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل، وكان يتولى له الوقف بقم... إلى أن يقول عليه السلام: والله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً.

وعن أبي الحسين الأسدي^(٣) قال: ورد عليّ توقيع من محمد بن عثمان العمري ابتداء لم يتقدمه سؤال إلى أن يقول عليه السلام: لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على من أكل من مالنا درهماً حراماً.

وفي رواية عن أبي حمزة الثمالي^(٤) عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: من أحللنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال وما حرمانه من ذلك فهو حرام.

(١) المصدر: حديث ١٦.

(٢) المصدر: باب ٢. حديث ٥.

(٣) المصدر: باب ٣. حديث ٧.

(٤) المصدر: حديث ٤.

وعن أبي خالد الكابلي^(١) عن أبي جعفر عليه السلام، قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨]. أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتقون والأرض كلها لنا. فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها (إلى أن قال) حتى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حوّاها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها إلا ما كان في أيدي شيعة، فإنه يقطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم.

الجهة الثانية: في محاولة فهم هذه الروايات، وتعداد ما تذكره مما هو عائد إلى الإمام عليه السلام.

وذلك بغض النظر عن إسنادها، فإن الفتوى على طبقها مشهور. مضافاً إلى إسناد بعضها لبعض. فإن احتجنا فقهياً إلى الإشارة إلى ضعف بعض الإسناد أشرنا إليه.

وتندرج مملوكات الإمام عليه السلام في عدة أبواب:

الباب الأول: متعلق بما يحوزه الجيش الإسلامي بعد جهاد مشروع. أو ما يكون تحت سلطته من أشياء، فيكون للإمام عليه السلام من ذلك:

أولاً: صفايا الملوكة. وهي ما كان ملك البلاد المفتوحة قد اختار لنفسه من ثياب ودار وممالك وأراضٍ ووسائل نقل وغيرها. مما ليس بغصب، (فإن الغصب كله مردود) كما هو مقتضى القاعدة، وتنص عليه الرواية.

ثانياً: له أن يختار ما يشاء من الأموال: الجارية الفارسة والدابة الفارسة والثوب والمتاع مما يحب ويشتهي. كما سمعنا من الرواية. يصرف ذلك في الحاجات العامة (يسد بذلك جميع ما ينوبه مثل إعطاء المؤلفه قلوبهم وغير ذلك).

(١) المصدر ج ١٧: أبواب إحياء الموات. باب ٣. حديث ٢.

وهذا يكون قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، كما تنص الرواية.

ثالثاً: الخمس، فإنه يجب إخراج الخمس، من الغنيمة بنص القرآن الكريم، ﴿فاعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ [الأنفال: ٤١].

يعني إخراج ٢٠٪ من مجموع ما وصل تحت اليد في الجهاد. وإعطائه للإمام عليه السلام، يتصرف فيه كيف شاء. وهذا بغض النظر عن (حق السادة). كما سوف نشير إليه بعد ذلك.

رابعاً: له حصة حين يقسم المال المغنوم بين المقاتلين فإن له حصة كما أنهم أيضاً.

خامساً: إذا كانت الحرب غير مشروعة في الدين، فتكون الغنيمة كلها للإمام عليه السلام، لا يجوز تقسيمها بين المقاتلين، ولا يختص هو بخمسها، بل له جميع المال مهما كثر.

الباب الثاني: ما يتعلق بالأراضي، يكون للإمام عليه السلام منها ما يلي:

أولاً: الأراضي الموات يعني البراري والقفار التي لم يمر عليها ملك أحد.

ثانياً: الأجام، وهي الغابات والأحراش.

ثالثاً: كل أرض باد أهلها، بعد أن كانت مسكونة. لأي سبب كان هلاكهم.

رابعاً: كل أرض أعرض عنها أهلها وخرجوا عنها. كما لو خرج سكان إحدى المدن من مدينتهم إلى غير رجعة لسبب قاهر كالوباء أو احتمال الدمار ببركان أو غير ذلك. فتكون الأراضي والبيوت المهجورة للإمام عليه السلام.

خامساً: رؤوس الجبال وهي أعاليها وقممها.

سادساً: بطون الأودية. وهي الأراضي المنخفضة التي تكون بين الجبال.

وإذا سمعنا الرواية تقول: رؤوس الجبال وبطون الأودية فهما عرفاً أن كل الجبل وكل الوادي له. وليس لرأس الجبل ووطن الوادي أية خصوصية. ويدعم ذلك أن الأراضي الموات له من البراري والصحاري، فإن الفكرة المشتركة بينها جميعاً، وهي كونها مما لا يجري على يد مالك، وإنما يوكل أمرها إلى الحاكم.

سابعاً: سيف البحار، وهي شواطئها، وهذا موجود في كلام الفقهاء، ولم تشر إليه هذه الروايات.

ثامناً: كل أرض دخلها الجيش المسلم دخولاً مشروعاً في العين، بدون قتال. فلا هم أسلموا ولا قاتلوا ولا صالحوا، ولكن خافوا وسلموا. فتكون الأراضي كلها للإمام.

وهذا هو المشار إليه بأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولا رجال، ولا يكون فيه هراقة دم. يعني إهراق دم نتيجة للقتال.

تاسعاً: كل أرض صالح أهلها عليها، خوفاً من الجيش المجاهد، أو طمعاً أو لأي سبب، وكان في شرط الصلح أن تكون الأراضي للإمام فتكون له.

الباب الثالث: ما يتعلق بالأموال في الظروف العادية، وهي على قسمين كلاهما للإمام:

القسم الأول: إن الإمام وارث من لا وارث له.

فمن لا يكون له وارث معروف من الطبقات المشروحة في كتاب الإرث، يكون وارثه الإمام عليه السلام.

القسم الثاني: له نصف الخمس المجمعول أو المشروع في الآية الكريمة: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١].

حيث قسمت الآية الكريمة الخمس ستة أقسام. إلا أن الفقهاء طبقاً لما دلت عليه الأدلة المعتبرة قالوا بوجوب قسمته نصفين نصف للإمام عليه السلام وهو ما كان (لله وللرسول ولذي القربى) وهو ما يسمى بحق الإمام عليه السلام. ونصف للفقراء العلويين وهو ما يسمى بحق السادة وهو ما كان في الآية الكريمة (لليتامى والمساكين وابن السبيل) على تفصيل ليس هنا محله.

ولنا بعد ذلك عدة ملاحظات في محاولة فهم بعض ما ورد في هذه الروايات من عبارات.

الملاحظة الأولى: ورد في رواية حماد بن عيسى (وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها... مما يحب ويشتهي).

وهذا الحب والاشتفاء مما يجلب عنه الإمام عليه السلام المعصوم عن العمد والخطأ وعن كل شهوة دنيوية، ولعل العبارة نقل بالمعنى أو أن الإمام قالها تواضعاً.

وأما واقع الأمر فإن الإمام إنما يريد هذه الأموال ليصرفها في المصلحة العامة، وخاصة الأمور الاجتماعية والاقتصادية والنفسية الناتجة عن الحرب. والمفروض في منطوق الرواية وقوعها وفوز الجيش المجاهد فيها.

ولذا قال (وله أن يسد بذلك جميع ما ينوبه) مما سبق أن سمعناه. وما ينوبه لا بصفته الشخصية بل بصفته الحاكم الأعلى في المجتمع. ولذا قال: (مثل إعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك).

الملاحظة الثانية: قوله في نفس الرواية (قبل القسمة وإخراج

الخمس). يعني أن الإمام يأخذ الأمور المشار إليها من مجموع المال ما دام مجموعاً. قبل أن يقسم بين أفراد المقاتلين، كما ورد في الأدلة وكلمات الفقهاء، أنه يُعطي للراجل سهم وللفرس سهمان.

وأما إخراج الخمس فهو قبل القسمة أيضاً. إلا أن الإمام في هذه الرواية لم يكن بصدد الترتيب من هذه الناحية. وإنما لاحظ القسمة والخمس إجمالاً.

الملاحظة الثالثة: ورد في أكثر من رواية قوله: صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم. يعني تنازلوا اختياراً وأعطوا من أنفسهم التنازل والخضوع للجيش المجاهد. والأيدي هنا لا يراد منها اليد، بل هو استعمال مجازي يراد به الاختيار. لأن ما يدفع باليد يكون مدفوعاً بالاختيار عادة.

الملاحظة الرابعة: ورد في رواية حماد بن عيسى أيضاً: والأنفال إلى الوالي. يعني الوالي الحق، الذي له الولاية الحقيقية في الشرع الإسلامي على المجتمع.

ثم قال: كل أرض فتحت أيام رسول الله صلى الله عليه وآله إلى آخر الأبد، وما كان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل.

يراد بأهل الجور من كان دينهم في الأصل الإسلام، ولكن حكموا على غير كتاب الله وسنة رسوله. وقد عرفنا أن جميع ما يقع بأيديهم وسلطتهم من منقول وغير منقول فهو للإمام.

وأما ما فتحه رسول الله صلى الله عليه وآله وما فتحه أهل العدل، فليس الأمر على إطلاقه في أن كله للإمام. والرواية مقيدة بروايات أخرى معتبرة. فمثلاً لا يكون للإمام تلك الأموال التي يجب أن تقسم بين المقاتلين ولا يكون له الأراضي التي صولح أهلها على أن تكون الأراضي لهم. ولا يكون له النفوس التي لم تقاتل ولم تؤسر. وهم الناس الاعتياديون في المجتمع.

الملاحظة الخامسة: بالرغم من أن الله جل جلاله نسب إلى نفسه ملكية الأموال: ﴿إنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول﴾ [الأنفال: ٤١] فهو مالك كملكية البشر. إلا أن ذلك لمصلحة معينة تعود إلى العباد، وليس لذاته المقدسة، فإنه غني عن العالمين: ﴿لا ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾ [الحج: ٣٧].

فما كان ملكاً لله سبحانه فأمر تدبيره والبت في التصرف فيه، عائد إلى الرسول (ص) وما كان أمره عائداً إليه (ص) سواء ملكية الله أو ملكية فهو بعد النبي (ص) عائد إلى الإمام. وسرى ما يكون إذا كان الإمام عليه السلام مفقوداً.

الملاحظة السادسة: بالرغم من أن الأنفال من ظاهر هذه الروايات وغيرها والمصطلح الفقهي الأوكد والأوضح، يراد بها ملكية الإمام أو قل: مملوكات الإمام. أو قل: كل ما كان لله ولرسوله وللإمام من منقولات وغير منقولات وإنسان وحيوان وجماد.

إلا أنه غلب على استعمال هذا اللفظ: الأنفال، على غير المنقول أعني الأراضي وما إليها. بل خص بغير المأخوذ بالجهاد كالأراضي الموات ورؤوس الجبال وبطون الأودية وسيف البحار. فإن هذه ملك الإمام مطلقاً بشكل لا علاقة له بالجهاد. وهي الأنفال بالمصطلح السائد. إلا أنه لا شك أن فيه تجوّزاً. أو قل: ضيقاً في النظر. فإن الأنفال كما سمعنا نعم ما أخذ بالحرب وغيره من منقول وغير منقول.

وهذا بعينه يسمى الفيء. والفيء هو الرجوع ومن هنا سمي الظل العائد عصرأ بعد أن كان تحت الشمس، فيثأ. ولكن ظاهر القرآن الكريم والسنة الشريفة استعماله في المعنى العام للأنفال المشار إليه. قال الله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ [الحشر: ٧]. يعني: وما أرجعه الله على رسوله.

والفكرة النظرية التي انطلق منها هذا الاستعمال هو أن الأصل في

الأشياء أن تكون لأصل الحق. أو قل لله ولرسوله. ولكن تم خلال التاريخ سيطرة الكافرين والفاسقين والمشركين على الأشياء. فكأنها خرجت عن ملكية الله ورسوله إلى ملكية هؤلاء. فإذا تم الجهاد الإسلامي وغنم الجيش المجاهد بقيادة الرسول (ص) أو غيره أي شيء منقول أو غير منقول فهو (فيء) يعني راجع إلى الله ورسوله بعد أن كان خرج عنهم، فالآن عاد إليهم بعد غياب.

الملاحظة السابعة: ورد في رواية أبي بصير ما مضمونه: أن أيسر ما يدخل به الفرد النار في الآخرة هو أن يأكل مال اليتيم. لماذا؟ لأن اليتيم ليس له دفاع إلى جانبه. فإذا أكل المشرف عليه أمواله، فإنه لا يعلم ولا يستطيع أن يفعل أي شيء. بل قد لا يعلم ذلك أحد من الخلق. فلا فائدة يومئذ حتى في تطبيق القوانين، ولكن علم الله عز وجل شامل له وبصير به، فيدخله النار ﴿الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً... سيصلون سعيراً﴾ [النساء: ١٠].

ثم قال في الرواية: ونحن اليتيم. يعني لا يجوز أيضاً أكل أموالنا بدون إذنتنا ولا رعايتنا وتديرنا.

والتعبير باليتيم هنا له عدة وجوه أوضحها ما أشرنا إليه من أن اليتيم لا دفاع له إلى مصلحة نفسه وفي الإشراف على أمواله. فكذلك الأئمة عليهم السلام ومواليهم حين لا يكون الأمر بأيديهم وليس لهم سلطة عامة. ... نذ يمكن لكثير من الناس المنحرفين والفاسقين أن يأكلوا أموالهم. وهذا قائم إلى حد الآن فيما يخص الإمام من أموال وخاصة ما يسمى بحق الإمام من الخمس.

ولا يوجد مبرر شرعي محدد لاهتمام الفقهاء بحق الإمام من الخمس، وإهمالهم لسائر أموال الإمام إلى حد لا يوجد الآن في أذهان المتشركة لها أي تحديد. بمعنى أنهم لا يعلمون ما هي ممتلكات الإمام من غير حق الإمام عليه السلام. وهذا أمر مؤسف حقاً. مع أن الفقهاء

يعلمون ذلك ويستطيعون تدبير بعضه لا أقل.

وقد عرفنا ملكيات الإمام فيما سبق. وقد يخطر في البال: أنها مربوطة بالجهاد الإسلامي، ولا يوجد الآن هذا الجهاد. وجوابه: أن عدم وجوده لا يعني عدم وجود ملكيات الإمام:

أولاً: لأن بعض تلك الملكيات لا ربط لها بالجهاد كما عرفنا. كالأراضي الموات والغابات وغيرها مما سبق.

ثانياً: لأن الجهاد بعد الإسلام قد حصل فعلاً. ولا زال أثر ذلك موجوداً إلى حد الآن، كما يعلم الفقهاء، وغض النظر عن أثره أمر ليس بصحيح ولا شرعي.

إلا أن الذي يهون الخطب في موقف الفقهاء، قصورهم غالباً عن التصدي للأمور العامة، وتدبير ما ليس بأيديهم من أراضٍ ومجتمعات. فهم في حال تقية دائمة. وهذا هو عذرهم أمام الله سبحانه. وليس هو من باب عدم ملكية الإمام عليه السلام للأشياء. وسيأتي الكلام عن مقدار سلطة الفقهاء على ذلك.

الملاحظة الثامنة: ورد في رواية أبي خالد الكابلي: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨] أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتقون والأرض كلها لنا).

وأقرب إيضاح لهذه الفكرة من ناحية القواعد المتداولة أن ملكية أهل البيت سلام الله عليهم ذات مستويين:

المستوى الأول: الملكية الواقعية للأشياء بصفتهم أولياء الله عز وجل في خلقه. فلهم الإشراف على الخلق والتدبير لهم بأمر من الله عز وجل وحكمه. وهذا أمر متواتر في أخبارنا.

المستوى الثاني: ملكيتهم للأنفال أو الفبيء، بالمعاني أو بالتفاصيل السابقة التي استعرضناها.

وأما ملكيتهم للأشياء التي يملكها الناس الآخرون بمختلف مستوياتهم وأديانهم ومذاهبهم وأجيالهم. فهذا لم يثبت فقهاً، كل ما في الأمر أن أمرهم نافذ فيه لمن يكون له استعداد إلى طاعتهم، وتنفيذ أوامرهم. فلو أمر الإمام شخصاً أن يطلق زوجته أو يتصدق بأمواله وجب عليه ذلك. وهذا شكل من أشكال الملكية، ولو مجازاً، لأن الملكية في واقعها، هي سيطرة الشخص على الشيء، بحيث يستطيع التصرف فيه بجميع أنحاء التصرف والإشراف عليه تماماً. وهذا كما يكون للمالك الشخصي، يكون للإمام عليه السلام بهذا المعنى.

ولا ينبغي أن يخطر في البال: أن هذا من اجتماع ملكيتين على مملوك واحد، لأن جوابه: أن هاتين الملكيتين ليستا على شكل نظري واحد وإن كانت عملياً على نفس الشكل. لأنه من الناحية النظرية، فإن المالك الخاص أو رب المال ملكيته عرفية أو قل سوقية أو عقلائية. وهي الشكل الاعتيادي من الملكية، وأما ملكية الإمام لنفس الأشياء فهي ملكية ولاية وإشراف وتدير، وليست ملكية مباشرة من الناحية الفقهية.

الجهة الثالثة: في إيضاح ملكية الإمام عليه السلام من الناحية الفقهية:

تتحقق هذه الملكية على عدة مستويات:

المستوى الأول: مستوى ملكياته الشخصية. كبيتة الذي يسكنه والثياب التي يلبسها أو الأرض التي يصل إليه منها وارد وهكذا.

وهذه ملكياته الخاصة على غرار سائر الناس. والتي يصرف منها على نفسه وعائلته ونحو ذلك. والتي يجب عليه فيها الحج. وهكذا.

وهذه المملوكات، إنما يملكها بصفته الشخصية بصفته (فلان بن فلان) - كما يقولون - ويرثها منه ورثته بعد وفاته.

المستوى الثاني: المرافق العامة التي لا تستوعب المجتمع كله

كالأوقاف وكل ما يمتّ إلى الدولة بصلة لو كان له حكم وسيطرة. فإن لم يكن له سيطرة كان هو المستحق لها وإن كان مغلوباً على أمره. كالمساجد والمستشفيات والجسور والمعامل وغيرها. مما تم إنشاؤه بالأموال العامة طبعاً.

وسوف نشير قريباً أن هذه الملكية وما بعدها لا يملكها الإمام بصفته الشخصية، وغير قابلة للميراث بعد وفاته. وإنما هي مملوكة للمجتمع ككل، وإنما له منها وعليها الإشراف والتدبير. فيكون له منها التعب ولغيره المهنأ.

نعم، له حصة كباقي الناس، بصفته واحداً من الشعب أو بصفته من الموقوف عليهم في بعض الأوقاف أو بصفته مريضاً في بعض المستشفيات وهكذا.

ولا ينبغي أن ننسى هنا الإشارة إلى مرافق عامة أخرى مربوطة بالدولة كالجيش والشرطة والبريد وغير ذلك كثير مما هو مربوط بالدولة. وهذا هو الذي تم تطبيقه في زمن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حين تمت له السيطرة الفعلية على المجتمع.

المستوى الثالث: ملكيته للأفعال أو الفيء. وقد علمنا منها الشيء الكثير. وهو أيضاً يملكها بصفته العامة لا بصفته الخاصة، ولا تذهب ميراثاً لورثته.

نعم. ظاهر الروايات التي سمعناها وغيرها أنه - أعني الإمام - يستطيع أن يصرف منها على حوائجه الشخصية. كقوله: يضعه حيث شاء: الشامل حتى للحوائج الشخصية. وكقوله: وله أن يسد بذلك المال جميع ما ينوبه الشامل أيضاً لها. وغير ذلك.

كما أن له أن ينوي أو يقصد التملك الشخصي لبعض الأموال إذا رغب في ذلك فتدخل في ملكيته الشخصية ويرثها الورثة.

بقي أنه ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الإمام عليه السلام يكون بذلك مفوضاً على أموال لا حصر لها. إلا أنه لا ينبغي أن يأتي في ذهن أحد احتمال خيانتة وحاشاه أو التصرف القليل فضلاً عن الكثير بشكل غير عادل أو غير كامل. فإن ذلك على خلاف اندليل القطعي على عصمته، وأن الأئمة عليهم السلام عدل الكتاب الكريم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. وقول النبي صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه. وغير ذلك من الأدلة.

وكذلك هذا هو حال كل من ينصبه الإمام في حياته أو بعد وفاته من أشخاص للتصرف في هذه الأموال العامة، من المستويين الثاني والثالث، سواء كان بالتفويض الخاص، أعني الوكالة الشخصية ونحوها، أو كان بالتفويض العام. يعني إيكال الأمر إلى بعض الأشخاص المحتوين على شرائط معينة، ليكون لهم الإشراف على هذه الأموال مدى الأجيال وسيأتي بحثه.

فإنه عليه السلام، سوف لن يختار، على أي حال، إلا من كان ثقة عدلاً، يقل احتمال خيانتة إلى درجة الصفر. وهذا تماماً بصفته معصوماً عن العمد والخطأ في مخالفة العدل الواقعي.

الأمر الثاني: أنه قد يقال فقهياً: إن ظاهر الروايات التي سمعناها وغيرها: الملكية الخاصة للإمام عليه السلام في كل هذه المستويات التي سمعناها. يكفي من ذلك ظواهر الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله سبحانه: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

وهذه اللام في هذه الآيات وما يوازيها من الروايات، ظاهر بالملكية الخاصة عرفاً وشرعاً. فلماذا قلنا بأن ملكيته لها ليست خاصة بل هي ملكية (عامة) بمعنى الإشراف والتدبير ليس إلا.

إلا أن هذا الأمر غير محتمل فقهياً، وإن احتمله البعض، فإن الدليل

الفقهي على خلافه. ويكفي للاستدلال على ذلك أمران:

الأمر الأول: نسبة الملكية إلى الله عز وجل، فإنه لا يصدق بحقه سبحانه أن يصرف منها على نفسه وعياله أو يذهب ميراثاً جل جلاله عن كل نقص. إذن، فالملكية المنسوبة إليه سبحانه إنما هي نحو من أنحاء الملكية العامة، بولاية أوليائه وإشرافهم.

الأمر الثاني: سيرة الرسول صلى الله عليه وآله والأولياء بعده. فإنهم كانوا يصرفون هذه الأموال العامة على المجتمع والمصالح العامة. ولم يكن يأخذ أحدهم أكثر مما يناله شخصياً بصفته فرداً من المجتمع.

فالقول بملكيته الشخصية لكل تلك الأموال، خلاف هذه السيرة حتماً. على أنه توجد هناك أدلة أخرى على ذلك لا حاجة إلى التوسع بها.

فهذا كله الحديث عن المستوى الثالث للملكية، وهي ملكية الإمام عليه السلام للأنفال أو الفيء بما فيه حق الإمام عليا السلام.

المستوى الرابع: ملكية الإمام عليه السلام، للأرض كلها بالمعنى الذي سبق أن قلناه من أن له الأمر النافذ في كل شيء أو قل: في ممتلكات الآخرين. فأربابها يملكونها ملكية شخصية أو خاصة، والإمام يملكها ملكية عامة بالولاية والإشراف. وقد سبق أن عرفنا أن هذا لا يكون من اجتماع الملكيتين على مملوك واحد.

ولا حاجة إلى الإشارة بأن هذا المستوى الرابع بعد المستويات الثلاثة الأولى يجعل للإمام عليه السلام السيطرة والإشراف على جميع ما في الأرض. لا يحول دون ذلك إلا عصيان العاصين وفسق الفاسقين وإعراض المعرضين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الجهة الرابعة: فيمن يكون بعد غياب الإمام وفقدانه وفي حدود ملكيته أو سيطرته أو ولايته.

لا شك أن من عينه الإمام عليه السلام بوكالة معينة، بنص خاص،

ليتصرف بدله عند عدم وجوده، فهذا الشخص له أن يتصرف بمقدار الإذن، وليس له أن يتصرف خارج حدود إذنه ومسؤوليته، كائنة ما كانت. فقد تقتصر على الأمر القليل وقد تستوعب الأمر الكثير حسب رأي الإمام نفسه.

وأما إذا لم يوجد الإمام ولا وكيله الخاص، فقد أشرنا في فصل الاجتهاد من كتاب الاجتهاد والتقليد، بأن الشارع المقدس علم أن ستكون أجيال بعيدة عن الصدر الإسلامي الأول وستكون منقطعة عن تلقي التشريع من مصدره الأساسي، وهو أخذه من الإمام مباشرة ومشافهة. ولكن الإسلام باقي ما بقي الدهر (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة).

إذن فماذا تفعل الأجيال الآتية. ولا يمكن إهمالها أو الإعراض عنها، ومن هنا جعلوا للناس طرقاً إلى فهم الحرام والحلال والتشريع والتطبيق مهمة وموسعة، أشرنا إلى جانب منها هناك. وقد وردت في ذلك روايات عديدة رويها بعضها هناك.

منها على سبيل المثال رواية لعمر بن حنظلة^(١) وفيها يقول الإمام أبو عبدالله عليه السلام: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً. إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراء علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

ومنها رواية العمري^(٢) ومنها: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.

إلى غير ذلك، وتمحيص هذه الروايات عن طريق الاستدلال الفقهي موكول إلى فصل الاجتهاد السابق وكتاب القضاء اللاحق. والبقية موكولة إلى الفقه وليس هذا محل تفصيلها.

(١) الوسائل ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. باب ١١. حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٩.

والمهم في الأمر: أن علماء الإسلام اتفقوا على إعطاء بعض الصلاحيات لمن اتصف بكونه فقيهاً عارفاً، وإن اختلفوا في مقدار هذه الصلاحيات وسعتها ومهما كانت فهي:

أولاً: تعني النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، في ذلك الحقل الذي يكون للفقيه التصرف فيه.

ثانياً: تعني إزجاء الحاجات الدينية للأفراد على النطاق الممكن في أي زمان ومكان. لكن قد يكون الإمكان واسعاً وقد يكون ضيقاً، حسب ظروف التقية التي يعيشها الفقيه.

والقدر المتيقن من الصلاحيات التي أعطيت دينياً للفقيه، ما أخذ به المشهور بل تسالم عليه الفقهاء:

أولاً: الفتوى بما توصل إليه من حكم الإسلام.

ثانياً: جواز تقليده ورجوع العامة إليه في أحكامهم، مع اتصافه بالأعلمية عن غيره.

ثالثاً: جواز توليه القضاء الشرعي بين المتخاصمين. أيّاً كانت قضاياهم وتطبيق حكمه عليهم.

رابعاً: الولاية عن بعض الأشياء، كالصغير الذي لا ولي له، والغائب الذي لا وكيل له، والممتنع الذي يؤدي امتناعه إلى الضرر، والوقف الذي ليس له ولي معروف.

خامساً: الولاية فيما يعود إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام من أموال. وقد ركز الفقهاء على جانبين منها، وأهملا أكثر الجوانب التي عرفناها فيما سبق.

ركزوا على حق الإمام من الخمس، وكذلك - وفي بعض الحدود -: الولاية على الأوقاف والمراقد العائدة لهم عليهم السلام.

هذا. وأما ما قد يخطر في الذهن أن للفقهاء أن يؤم الناس في صلاة الجماعة. وأن يعقد بين الزوجين وأن يوقع التصالح بين متخاصمين. ونحو ذلك من الأعمال. فهذا وإن كان صحيحاً، بل هو مستحب فعلاً، والفقهاء أولى به من كل الناس، إلا أنه - مع ذلك - ليست هذه الأمور خاصة به بل تشمل العديدين غير الفقهاء.

ولكل مورد منها شرائطه الخاصة به. فصلاة الجماعة لا يجب فيها غير عدالة الإمام، وأما عقد القران فلا يجب فيه شيء سوى أن يكون الفرد محسناً له فقهياً. وكذلك إيقاع التصالح بين فردين أو فئتين.

أما ما عددناه قبل قليل، فهو الصلاحيات الخاصة به، أعني الفقيه الجامع للشرائط. فمثلاً يحرم على أي إنسان أن يتولى الفتوى أو القضاء غيره. وكلها هكذا.

وينبغي أن نلتفت إلى بعض الأمور السلبية للفقهاء. فإننا ذكرنا في هذا الفصل أربع مستويات لسيطرة الإمام المعصوم وصلاحياته. ومن المعلوم أن اثنين منها ليس للفقهاء فيها نصيب، وهي المستوى الأول وهي ملكيته الشخصية إذ ليس لدى فقيه أن يتصرف بالملكية الشخصية للإمام المعصوم عليه السلام. وإنما تعود لورثته إن وجدوا.

وكذلك من المعلوم فقدان الفقيه للمستوى الرابع من سيطرة الإمام. وهو نفوذ أمره في كل شيء حتى لو قال طلق زوجتك أو أعتق عبدك أو تصدق بمالك أو اقتل نفسك. فإن كل ذلك واجب الطاعة للمعصوم عليه السلام. ولكن لا يجب فيها طاعة الفقيه. إلا بأحد طريقتين:

أحدهما: أن يأمر الفقيه الفرد أو الأفراد، بصفته مفتياً بالحكم الشرعي. فيكون طاعة الفرد له طاعة للحكم الشرعي، وليس له شخصياً.

ثانيهما: أن يأمر الفقيه بالولاية فيما فيه مصلحة عامة. مما لا حاجة إلى التمثيل له الآن. فإنه يكون متبعاً وواجب الطاعة. وإذا كان مبسوط اليد وجبت طاعته حتى على من لم يقلده.

أما في الحدود الشخصية للأفراد، مما لا يرتبط بأحد هذين النحويين، فالفقيه غير واجب الطاعة جزماً.

نعم، قد يكون واجب الطاعة بالعنوان الثانوي، كما لو كان عصيانه أذية له وأذية المؤمن حرام. أو كان عصيانه مما يترتب عليه مفسدة شخصية لبعض المؤمنين أو عامة في المجتمع^(١). إلا أن هذا كله غير المفروض من عدم ترتب أي أثر سلبي على عصيانه.

إذن، فالمستوى الأول والرابع، اللذين كانا للإمام المعصوم غير موجودين للفقيه العارف.

بقي الكلام في المستويين الثاني والثالث. وفيما ذكرناه من الصلاحيات قبل قليل.. كفاية في اندراجه في المستوى الثاني. لأنها جميعاً تمثل جانباً مهماً من ذلك المستوى. نعم إذا كان مبسوط اليد، جاز له تولي جميع حدود المستوى الثاني من صلاحيات ولم يجز له التخلي عنها أو إيكالها إلى غيره، الذي قد لا يكون صالحاً لها شرعياً أو واقعياً.

وأما ولايته على المستوى الثالث الذي ذكرت الروايات ملكية الإمام له. كالمفاوز والغابات والأودية وقمم الجبال وغيرها.

فمشهور الفقهاء، بل لعلة المتسالم بينهم أنهم يحفظون للإمام ملكيته في هذه الأمور. ولا يعني عندهم بصفتهم نواب الإمام عليه السلام أن تنتقل الملكية إليهم. إلا أنهم قد يمارسون صلاحيات الولاية بالنيابة عنه في هذه الأمور.

وهذا من الفقهاء اتجاه محترم ومعقول^(٢). ولكننا عرفنا أن معنى ملكية

(١) وعندئذ تقع المزاحمة بين هذه الأمور والأمور به إن كان في نفسه مرجوحاً أو حراماً شرعاً، ويجب على المكلف تقديم أفضلهما شرعاً.

(٢) لأن فيه حفظاً في الفتوى لاستحقاق الإمام في هذه الأمور وتواضعاً من قبل الفقهاء تجاه أنفسهم.

الإمام لهذه الأمور هو ولايته عليها في حدود المصلحة العامة، فإذا رأى الفقيه ولايته هو أيضاً بصفته نائباً عن الإمام عليه السلام. فالملكية التي لا تعني أكثر مما قلناه تثبت للفقيه أيضاً بصفته متصرفاً في المصالح العامة^(١).

ومن هنا يمكن أن نعدّد الأمور التالية كشيء مندرج تحت الولاية: الخمس بقسميه مهما كان مصدره. والبراري ورؤوس الجبال ويطون الأودية، والأجام وكل أرض باد أهلها، وكل أرض أعرض عنها أهلها وسيف البحار وميراث من لا وارث له.

بقي الحديث عن الأموال الناتجة عن الجهاد الإسلامي. مثل صفايا الملوك والأرض المصالح عليها وغير ذلك، فالأرجح صرف النظر عن الحديث عنها الآن لعدم وجود الجهاد الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فليس للفقيه البدء بحرب جهادية ضد أي أحد، إلا في مورد واحد تسالم عليه الفقهاء، وهو الدفاع إذا خيف على بيضة الإسلام. ويقصدون به احتمال هلاك المسلمين ككل وانطماس الدين الإسلامي في منطقة معينة. عندئذ يجوز للفقيه التصدي للحرب بل يجب عليه أحياناً. إلا أن هذا غير خاص به بل واجب على كل الأفراد كل بحسبه. بل يجب على الأفراد من خارج المجتمع أن يدافعوا عن مثل هذا المجتمع البائس.

إلا أن هذا كله الآن مما لا تطبيق له في عالم الحياة. ولا دليل على جواز شيء أوسع من ذلك قد يتسبب به إلى قتل النفوس وإهراق الدماء. فإن ذلك موكول إلى القيادة الإسلامية المعصومة كرسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، والمهدي عليه السلام بعد ظهوره.

(١) تماماً كما تنتقل هذه الملكية إلى الإمام الذي بعده لا إلى ورثته كما قلنا، فكذلك تنتقل إلى الولي الذي بعده.

ويؤيد عدم جوازه الآن تضاعف القوى المعادية للدين الإسلامي أضعافاً مضاعفة ومن كل الجهات، وقد أجازنا القرآن الكريم بالفرار إذا كان العدو أكثر من ضعف الجيش المجاهد ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألفاً يغلبوا ألفين﴾ [الأنفال: ٦٦].

وأما إذا كان العدد أكثر فلا إشكال في جواز الفرار والمسالمة ووجوب التقية بل حرمة تعريض النفوس للتلف بلا مقابل. والله في خلقه شؤون.

ولا ينبغي أن ننسى أن أكثر أئمتنا المعصومين عليهم السلام، عانوا من ظروف التقية والمسالمة والهدنة مع الآخرين الشيء الكثير بصبر عظيم وصدر رحب كريم. لا يستثنى من ذلك - بعد ولاية أمير المؤمنين عليه السلام - إلا ثورة الحسين عليه السلام. التي كانت لها مصالحها الخاصة التي لا يمكن القياس عليها أو استنتاج القاعدة العامة منها. والتي لا يصدق فيها وفي أمثالها إلا المعصوم عليه السلام.

والمهم أن الجهاد الإسلامي، إذا لم يكن موجوداً، فلا حاجة إلى التعرض إلى أحكامه أو ولايته، ولذلك أيضاً سوف لن نتعرض لكتاب الجهاد الذي يذكره الفقهاء في مصادرهم القديمة أيضاً.

الجهة الخامسة: في أدلة التحليل.

بعد أن عرفنا في الجهة الثالثة من هذا الفصل مقدار ملكيات الإمام عليه السلام وسعة ولايته، نريد أن نعرف ما هو المأذون لنا أن نتصرف فيه كمسلمين موالين للأئمة سلام الله عليهم.

فقد ثبت فقهاء جواز التصرف في بعض تلك الملكيات العامة، كما يلي:

أولاً: من أحیی أرضاً فهي له. كما ورد في الروايات المعتبرة. وقد سمعنا في رواية أبي خالد الكابلي ما يشبه ذلك. إلا أنه أمر بدفع خراج

الأرض إلى الإمام. وهو خاص بأهل الكتاب وغير شامل للمسلمين، وشموله لهم غير محتمل فقهياً وقد أعرض عن مضمونه الفقهاء. إلا أن يحمل معنى الخراج على أمور مالية أخرى. كالزكاة والخمس.

والإحياء يكون بالتصرف بالأرض بشكل معتد به عرفاً كالبناء فيها أو الزراعة عليها أو حفر نهر خلالها وهكذا. وهذا لا يختلف فيه البراري ورؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات وغيرها. فإن الغابات وإن كانت محياة طبيعياً إلا أن تطويرها واستغلالها بالعمل البشري ممكن فتكون راجعة إلى العامل.

وكذلك سيف البحار والأنهار وهي شواطئها. فإن استغلالها وإحياءها ممكن وبه تكون راجعة إلى المحيي.

ثانياً: ما يرجع إلى الإمام عليه السلام من أموال كحق الإمام، وصوافي الملوك لو وجدت وكذلك ميراث من لا وارث له والأموال المغنومة بالحرب غير المشروعة. فهذه كلها على غرار حق الإمام.

وحكمه: أننا يجب أن نصرفه في كل مورد نحرز فيه رضاه عليه السلام. شأنه في ذلك شأن كل مال مملوك لأي إنسان يجب أن يصرف في الموارد التي نعلم فيها برضاه وإذنه. والإمام وإن كان مفقوداً الآن، إلا أن هناك من القواعد الشرعية والفقهية ما تدلنا على جواز بعض التصرفات والإذن فيها. وخاصة ونحن نعلم أنه عليه السلام لا يريد شيئاً من هذه الأموال على الإطلاق للصرف منها على دنياء ونفسه وعائلته ونحو ذلك. وإنما يريد لها محضاً للصرف على ما فيه المصلحة الدينية العامة أو الخاصة.

ولا يخفى أن هذه الفتوى من الفقهاء احتياطية، بناء على أن حق الإمام ونحوه ملك شخصي للإمام عليه السلام. وهو أمر ضعيف في الوجوه الفقهية. والشيء الأصح هو اختصاص الإمام بها اختصاص ولاية وإشراف.

ولذا من غير المحتمل انتقالها إلى ورثته بعد وفاته. وإنما تنتقل الولاية عليها إلى الولي الذي بعده، وهو الإمام الذي يليه.

ثالثاً: بعد دفع حق الإمام إلى وليه أو الاستئذان منه أو التصرف فيه برضاه. شأنه في ذلك شأن سائر الحقوق الشرعية كالخمس والزكاة. يبقى الباقي حلالاً للمالك. كالمال الخمس وهو الباقي بعد التخميس والمال المزكى وهو الباقي بعد دفع زكاته.

وكذلك الأرض المستغلة بالإحياء أياً كان شكله. وكذلك الموقوفات على الإمام إذا كان التصرف فيها في الحدود الشرعية. فكل ذلك حلال لمن يصل إليه المال.

رابعاً: كانت الغنيمة في صدر الإسلام حينما تصل إلى المدن الإسلامية من الغزوات والحروب، بما فيها النساء الجواري. كان الناس يتقاسمونها ويستغلونها بدون دفع الخمس برغم نص الآية الكريمة على وجوب دفع الخمس. الأمر الذي يوجب حرمة الاستغلال والتصرف في الأموال بما فيها الجواري.

ومن هنا وردت أخبار التحليل. والتحليل على عدة مستويات:

المستوى الأول: تحليل مطلق لكل الأموال.

كما ورد في موثقة أبي سيار مسمع بن عبد الملك^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: وفيها يقول: وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيئهم طسق ما كان في أيدي سواهم. فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة.

وهذه الحرمة الناتجة من عدم دفع الخمس، وعدم إذن الولي في المال المولى له.

(١) الوسائل: ج ٦. كتاب الخمس. أبواب الأنفال. باب ٤. حديث ١٢.

المستوى الثاني: تحليل النساء.

كصحيحة الفضلاء الثلاثة^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا. ألا وإن شيعتنا من ذلك وآبائهم في حل.

وعن ضريس الكناسي^(٢) قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري من أين دخل الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري. فقال: من قبل خمسننا أهل البيت، إلا لشيعتنا الأطيبين فإنه محلل لهم ولميلادهم.

وفي رواية أبي خديجة^(٣) عن ذلك: هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال. أما والله لا يحل إلا لمن أحللنا له الحديث.

المستوى الثالث: تحليل الخمس.

فعن يونس بن يعقوب^(٤) قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين. فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أن حقت فيها ثابت. وإننا عن ذلك مقصرون. فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أنصفناكم أن كلفناكم ذلك اليوم.

وظاهر السؤال وصول الأموال من أناس ليس من مذهبهم دفع الخمس إلى أناس يرون وجوبه في ذمتهم.

وهذا يعني أن هذا غير شامل لحالات أخرى كما لو وصل المال من أناس لا يدفعون الخمس عصيانياً بعد لزومهم به تشريعياً.

والجواب نص في التحليل وعدم تكليفهم بدفع هذا الخمس، وهي

(١) المصدر: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: حديث ٤.

(٤) المصدر: حديث ٦.

عبارة تحتاج إلى شرح يكون الأفضل تأجيله إلى محله من الفقه.

وأما ما ورد في صحيحة زرارة^(١) عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم.

فعبارة الخمس وإن كانت عامة إلا أن التحليل وهو طيب المولد يجعل الأمر خاصاً بالنساء ولا يشمل الموارد الأخرى.

المستوى الرابع: تحليل الفيء وهي الأنفال كلها.

فمن أبي حمزة^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: إن الله جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثة في جميع الفيء فقال تبارك وتعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ [الأنفال: ٤١] فنحن أصحاب الخمس والفيء. وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا. والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مالأ... الحديث.

وهذا يعني - أولاً - تحليل استغلال الأرض كما سمعنا في المستوى الأول.

ويعني - ثانياً - تحليل الخراج الذي كان يرد من الأرض، واستعماله بدون إخراج خمسة.

وتمام الكلام موكول إلى محله من الفقه.

(١) المصدر: حديث ١٦.

(٢) المصدر: حديث ١٩.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل الهلال

قال الاختصاصيون في علم الفلك: إن القمر قطره ٢١٦٠ ميلاً ويدور في مدار إهليلجي حول الأرض ككل المدارات الفلكية. ولهذا يتراوح بعده عنا بين ٢٢٢ ألف ميل و٢٥٣ ألف ميل.

وسرعة القمر في مداره ٢٣ ألف ميل في الساعة. أي ستة أعشار الميل في الثانية (٠,٦٣).

إلا أن كل ذلك لا يكون له أثر مهم في الفقه. وإنما المهم فقهيًا، هو أن شهر رمضان أو شهر الصيام يبدأ بالهلال وينتهي بالهلال. فلا بد أن نحمل عن ذلك فكرة واضحة ونقول كلمة متكاملة.

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: من الأكيد فلكياً: أن للقمر وجهاً واحداً متوجهاً إلى الأرض. ولذا قال الفلكيون إنه يدور حول نفسه وحول الأرض في نفس الوقت حيث تبدأ كلتا هاتين الدورتين معاً وتنتهيان معاً. ومدتهما شهر كامل من شهور الأرض.

ومن القرائن على أن للقمر وجهاً واحداً إلى الأرض هو أننا نرى في كل شهر الوجه نفسه الذي يشبه الوجه البشري نسبياً. ويبقى ذلك واضحاً حين يتزايد النور في القمر كالיום الخامس أو السادس إلى أن يتناقص فيه خلال العشرة الثالثة من الشهر.

وقال الفلكيون القدماء^(١) وتسالم عدد من الفقهاء، طبقاً للمصادر التي كانت متوفرة لديهم، بما فيهم بعض أساتذتنا: تسالموا أن للقمر وجهاً مظلماً باستمرار.

وهذا وإن كان بظاهره أكيداً واضحاً لأن القمر لا محالة دائماً نصفه مضاء بالشمس ونصفه مظلم. إلا أنهم لا يريدون أن النور والظلام يدوران حول القمر بدورانه حول نفسه. وإنما يريدون أن للقمر وجهاً مظلماً ثابتاً باستمرار لا يرى الشمس أبداً.

ومن هنا حصلنا على فكرتين تكادان أن تكونا متناقضتين:

إحدهما: أن القمر له وجه ثابت للأرض دائماً.

ثانيهما: أن القمر له وجه مظلم دائماً، يعني أن الوجه الآخر مضىء دائماً يعني أنه ثابت أمام الشمس باستمرار^(٢).

فهل يمكن أن يكون للقمر وجه ثابت للأرض ووجه ثابت للشمس باستمرار، مع أن القمر والأرض في حركة دائمة، والقمر في تغير مستمر واضح.

وأقل ما يلزم من الجمع بين الفكرتين هو أن الوجه المظلم هو المتوجه إلى الأرض دائماً. فيكون القمر في محاق دائم أو قل في خسوف كلي دائم. وهذا طبعاً خلاف الوجدان. فأبي الفكرتين صحيحة يمكن الاعتماد عليها.

ولا يخفى أننا إذا أخذنا بإحدى الفكرتين ونبذنا الأخرى، أيّاً كانت

(١) أعني ما قبل خمس سنوات أو عشر. لا القدماء كثيراً. وإنما تبدل الرأي عندهم في وقت متأخر جداً.

(٢) ومما يزيد بطلان هذا الاحتمال أمران: أحدهما: ثبات الوجه القمري الذي يشبه الوجه البشري تجاه الأرض وهو الذي يتزايد عليه النور ويتناقص. ثانيهما: تصوير الوجه الآخر للقمر مضاداً عن طريق المركبات الفضائية.

أمكننا أن نفسر منازل القمر وتغير نوره. إذ يكون الوجه الثابت تجاه الأرض متحركاً تجاه الشمس، أو يكون الوجه الثابت تجاه الشمس متحركاً تجاه الأرض. مما يلزم من كلتا النظريتين أن نرى بعض نوره أحياناً وكله أحياناً وكل ظلامه أحياناً.

ولو كان القمر يدور حول الأرض في سنة قمرية كاملة، لأمكن القول بكلتا الفكرتين. غير أن تفسير تغير نور القمر يبقى متعذراً طبيعياً، لأنه يلزم عندئذ، استمرار الوجه المظلم تجاه الأرض أو استمرار الوجه المضيء تجاهها. وكلاهما غير محتمل.

نعم، إذا أمكننا نسبة تغير النور إلى أسباب فوق الطبيعة، فيرتفع الإشكال تماماً. فيمكن الالتزام بكلتا الفكرتين مع صحة تغير النور، وأن دورته شهرية حول نفسه وحول الأرض. إلا أن كلاً من الفلكيين والفقهاء يحاولون إبعاد هذا الاحتمال عن أذهانهم إبعاداً كاملاً.

وقد علمنا من الفصل الذي عقدناه للخسوف والكسوف أن العلم التجريبي لا يقدم للإنسانية إلا الاحتمالات، وأن النظرية مهما أصبحت واضحة وارتقت إلى درجة القانون، فإنها ثابتة بالاحتمال وليس باليقين القاطع، كالعلوم الرياضية. حتى ما كان مثل جاذبية الأرض وحركاتها.

وقد حصلنا في ذلك الفصل على عدة موارد مجملة ومهملة من قبل المصادر الحديثة، وأصبحت مورداً للإشكال. الأمر الذي يجعل ظلال الشك منهسطة على كثير مما يقولون.

الجهة الثانية: يبدأ الشهر القمري بوجود الهلال الأول مرة بعد المحاق عند غروب الشمس.

ومعنى ذلك أن له شرطان أساسيان:

الشرط الأول: أن يولد الهلال بعد المحاق. وهذه الولادة حادث كوني أو تكويني يحصل في نسبة القمر إلى الأرض. بغض النظر عن

أوقات الليل والنهار على وجه الأرض. فقد يكون بعض المناطق في الليل وبعضها في نهار، بل الأمر كذلك بكل تأكيد. وبعضها في فجر وبعضها في غروب.

وليس هناك تحديد للمنطقة التي يولد فيها الهلال من الأرض. بل يختلف ذلك بين الأشهر بكل تأكيد.

وهذا الميلاد لا يعني بدء الشهر القمري لمانعين مهمين:

المانع الأول: أن وجه الأرض يختلف، كما علمنا، بين الليل والنهار. فإن بدأ الشهر بالولادة، كان الشهر الجديد بادئاً خلال النهار أو خلال الليل. وهذا لا معنى له عرفاً ومشرعياً.

ولكنه، ممكن عقلاً وعلمياً، يعني بعلم الفلك الطبيعي، بل هو متعين عندهم بغض النظر عن وقت الليل والنهار. مع إمكان جعل أول الشهر اليوم التالي من الناحية الظاهرية أو (الرسمية). إلا أن سيرة العرف والمشرعة على خلاف ذلك قطعاً.

المانع الثاني: أن القمر في أول ميلاده يكون دقيقاً جداً بحيث لا يمكن رؤيته بالعين المجردة بالمرة، والشرط الأساسي لبدء الشهر القمري هو تطوره وازدياد نوره إلى درجة يمكن فيها الرؤية بالعين المجردة. على أن تكون هذه الرؤية متحققة عند غروب الشمس. فنجعل أول الشهر في اليوم التالي.

وهذا يترتب عليه أمران:

الأمر الأول: أن الرؤية بالمناظير الفلكية، عندما لا يكون حجم الهلال مناسباً للرؤية البصرية، غير كافية في بدء الشهر القمري. وهذا لا يعني أنه ليس للمناظير أية فائدة في رؤية الهلال. بل سنشير إلى أن لها فوائد عديدة، ولكنها يمكن اعتبارها ثانوية بالنسبة إلى الرؤية البصرية الأساسية.

الأمر الثاني: أن المهم شرعاً في بدء الشهر القمري، إمكان الرؤية، يعني وصول نور الهلال بعد ولادته إلى درجة بحيث يمكن رؤيته بالعين المجردة. وليس مهماً أن يُرى فعلاً. لوجود بعض الموانع كالسحاب وغيره.

فإذا ثبت بأي دليل حجة ومعتبر شرعاً بوجود الهلال بهذه الكيفية كفى في ثبوت الشهر القمري. وأما الاستدلال الفقهي على ذلك فليس هذا محله، ولعلنا نعطي عنه بعض الأفكار في المستقبل.

الجهة الثالثة: يمكن الاستفادة من المراصد الحديثة من الناحية الفقهية في عدة موارد:

أولاً: يمكن أن يثبت بها أن الهلال لا وجود له أصلاً. الأمر الذي يوفر الجهد للناظرين بمحاولة رؤيته.

ثانياً: أن يثبت بها أن الهلال صغير جداً بحيث لا يكون قابلاً للرؤية. الأمر الذي يوفر الجهد أولاً. ويثبت عدم إمكان بدء الشهر القمري ثانياً.

ثالثاً: أن يثبت أن الهلال كبير بحيث يكون قابلاً للرؤية، الأمر الذي يمكن به إثبات أول الشهر وإن لم يره بالعين المجردة أحد.

رابعاً: أن يثبت بالمرصد جهة وجود الهلال، وإحداثياته، حتى ينظر نحوها الناظرون ويركزون بها دون أن يبدلوا جهداً ضائعاً في الأطراف الأخرى.

وهنا لا ينبغي أن يفوتنا أمران:

الأمر الأول: أنه يجب من الناحية الفقهية أن يكون المحبر عن نتيجة الرصد الفلكي بيئة عادلة. ولا يكفي فيه الواحد الثقة أو الخبير على الأحوط فضلاً عن الفاسق فضلاً عن الكافر. بل يجب أن يكون خبيراً وعادلاً، فضلاً عن كونه رجلاً مسلماً ومؤمناً. ليس هذا فقط بلا رجлан من هذا القبيل.

نعم، إذا حصل العلم أو الاطمئنان أو الوثوق التام، من قول أي إنسان أمكن التعويل عليه كحجة شرعية، لأن هذه العناوين أو قل: هذه الدرجات من العلم هي حجة عرفاً وشرعاً.

الأمر الثاني: إذا حصلت نتيجة الرصد وعرفناها بالطريق المعتبر الذي أشرنا إليه أمكن أن نحصل على النتائج التالية:

أولاً: إذا أخبر المرصد بعدم وجود الهلال، فهذا معناه عدم بدء الشهر القمري.

ثانياً: إذا أخبر المرصد عن ضعف الهلال، وكونه دون الرؤية البصرية المجردة، كان معناه عدم بدء الشهر أيضاً.

ثالثاً: إذا أخبر المرصد بذلك، وكان هناك ادعاء رؤية غير كافية للإثبات المعتبر شرعاً كفي ذلك في عدم بدء الشهر. واعتبرنا أن هؤلاء المدعين للرؤية متوهمين أو كاذبين.

رابعاً: إذا أخبر المرصد أو الراصد بأن الهلال كبير قابل للرؤية. فهذا وحده كافٍ في إثبات الشهر. وإن تعذرت رؤيته بالعين المجردة تماماً لوجود الموانع كالسحاب.

خامساً: إذا أخبر الراصد أن الهلال كبير، في وقت الصحو ولم يره أحد لم يثبت الشهر. والسر في ذلك ما سنشير إليه بعدئذ، مما ورد في الروايات من أنه (إذا رآته عين رآته ألف عين).

سادساً: إذا أخبر الراصد أن الهلال كبير، وكان هناك ادعاء للرؤية غير معتبر كفي في إثبات وجوده وبدأ الشهر.

سابعاً: إذا أخبر المرصد بعدم وجود الهلال أو ضعفه ووجدت - مع ذلك - حجة معتبرة على الرؤية فهذا من باب تعارض الحجتين. ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع إلى قاعدة غيرهما وهو إكمال العدة ثلاثون يوماً كما سوف نشير.

ثامناً: إذا أخبر الراصد بوجود الهلال في جهة، وثبت بطريق آخر حجة، أنه موجود في محل آخر يختلف عنه قليلاً أو كثيراً. كان من تعارض الحجتين كما سبق.

فهذه ثمان نقاط تعطي فكرة كافية في أمثالها مما فاتنا ذكره. (وعلى هذه فقس ما سواها).

الجهة الرابعة: في معنى التطويق وحكمه وسببه.

أفتى سيدنا الأستاذ^(١) بأنه: إذا لم يثبت الشهر في ليلة الشك ولكن وجد الهلال في الليلة الأخرى مطوقاً. فهذا معناه شرعاً أن تلك الليلة التي حصل فيها التطويق هي الليلة الثانية من الشهر، وليس الأولى، كما هو مقتضى القاعدة الأولية لإكمال العدة من الشهر السابق.

وهذا مطابق لرواية معتبرة سنداً: عن محمد بن مرازم^(٢) عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا تطوق الهلال، فهو لليلتين. وإذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث. *مركز تحقيق كتب علوم الدين*

ونتكلم فيما يلي ضمن عدة مستويات:

المستوى الأول: في الإشارة باختصار لمناقشة دلالة هذه الرواية على مراد السيد الأستاذ. لأننا فقهياً لم نوافقه على فتواه، ولم نعتبر التطويق دليلاً على كون الليلة هي الثانية. وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً: إعراض المشهور عن الفتوى على طبق الرواية. وهو وإن كان بدرجاته الضعيفة غير مخّل بالحجية، إلا أن الإعراض الكثير، بحيث يصبح الفقيه الآخذ بها شاذّاً أو قريباً من الشذوذ، فالصحيح أنه مخّل بالحجية، والأمر هنا كذلك، لأن الشاذ من الفقهاء هو الذي أفتى بمضمونها.

(١) منهاج الصالحين ج ١. ص ٢٩٤.

(٢) الوسائل: ج ٤. أبواب أحكام شهر رمضان. باب ٩. حديث ٢.

ثانياً: أن ظاهر كلام الإمام عليه السلام في الرواية كونه يدل السامع على قاعدة تكوينية وليست قاعدة تشريعية، تكون كالمساعدة في استكشاف عدد أيام الشهر. ولا شك في كونها مساعدة في ذلك، إذ لو حصل الوثوق بالعدد نتيجة للتطويق، كان ذلك حجة.

وأما ما قيل في علم الأصول من أن ظاهر كلمات الأئمة عليهم السلام بأنها بيان لحكم شرعي لا لحقيقة تكوينية. فهذا صحيح في الأمور المربوطة بالتشريع كالطهارة والصلاة والصوم وغيرها. وأما مجرد الاعتراف بذلك تعبدًا، فهو ناشئ من الغفلة عن العدد الضخم الوارد في الروايات والتي تتحدث عن أمور غير فقهية أو غير تشريعية. فلا يكون بحسب المضمون العام (أو بحساب الاحتمالات) التحاق الرواية ببيان المضمون التشريعي إلا إذا كانت أكثر الروايات ذات مضمون تشريعي، وهذا غير محتمل عملياً.

فإن قيل: إن هذه الرواية مربوطة بالصوم، فلا بد أن نحملها على الحكم الشرعي التعبدية.

قلنا: كلا. إذ ليس هناك إلا أن صاحب الوسائل رواها في كتاب الصوم. وأما لو راجعنا نصها لما وجدنا فيها ذكر للصوم ولا للعيد ولا لأي عبادة. وإنما وجدنا قاعدة تكوينية عادة منطبقة على أي شهر. فيكون القائل بأنها للتشريع محتاجاً إلى إقامة القرينة.

ثالثاً: أنه مع التنزل عما سبق، فإن الظاهر من منطوقها الحكم الواقعي لا الظاهري لعدم أي قرينة على أخذ الشك في موضوعها. والانصراف الابتدائي منها، ليس بحجة.

ومع دلالتها على الحكم الواقعي، تقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على أن تلك الليلة هي الليلة الأولى.

كما لو دل المرصد الفلكي، مع شرائط حجته، على عدم وجود

الهلال بالمرة في الليلة السابقة. الأمر الذي يدل على أن هذه الليلة هي الأولى. ومع ذلك فهو مطوق.

وكما لو كانت ليلة التطويق هي ليلة الثلاثين من الشهر السابق، بحيث لو اعتبرناها ليلة ثانية كان اللازم اعتبار الشهر السابق ثمانية وعشرين يوماً.

وكما لو كان الجو في الليلة السابقة صحواً والمراقبة شديدة، ولم يحصل أي ادعاء للرؤية، الأمر الذي يدل بالاطمئنان على أن الهلال غير موجود تلك الليلة، ومع ذلك خرج الهلال مطوقاً في الليلة التالية.

إلى غير ذلك. ومقتضى القاعدة فيها هو التعارض والتساقط. ولكنه غير محتمل فقهاً، بل الاعتماد سيكون كلياً على معارض نتيجة التطويق لا محالة، يعني المصير إلى أن الهلال ابن ليلة واحدة، وإن كان مطوقاً.



وتمام الكلام في الفقه.

المستوى الثاني: في معنى تطويق الهلال.

حين يكون الهلال موجوداً ولم يقترب نحو التربيع، كما في الليلتين الثانية والثالثة. فإن له شكلين من النور.

الشكل الأول: النور الأساسي وهو الذي يشكل الهلال نفسه، ويكون عادة منحرفاً إلى الشمال من الأسفل وزاويته إلى الأعلى. ويكون الجرم الأسود للهلال ممكن الرؤية أيضاً.

الشكل الثاني: أن هذا الجرم الأسود محاط من الجانب الآخر لنور الهلال بخيط رفيع من النور وخفيف إلى حد يبدو ثم يختفي ثم يبدو ثم يختفي. وقلماً يوجد بشكل واضح مستمر.

فهذان الشكلان من النور لو جمعنا بينهما في الفكرة، كان الحاصل أن الجرم الأسود واقع في وسط دائرة من النور تشبه الطوق حوله، ومن هنا

سمي القمر مطوقاً وسميت الظاهرة بالتطويق .

مع ملاحظة بعض الفروق بين الشكليين :

الفرق الأول : أن نور الهلال عريض نسبياً ، بينما أن نور التطويق من فوق ضئيل جداً .

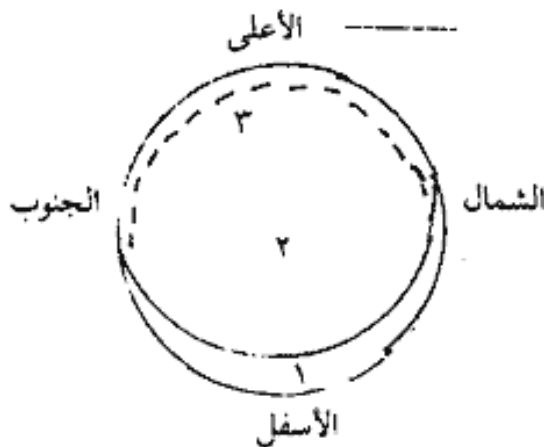
الفرق الثاني : أن نور الهلال ثابت ، ونور التطويق يختفي ثم يظهر باستمرار غالباً .

الفرق الثالث : أن نور الهلال ينمو ويزداد ، بينما نور التطويق لا ينمو . ولكنك تراه في الليالي المتقدمة كالخامسة والسابعة زائلاً تماماً .

الفرق الرابع : أن نور الهلال ذو زاويتين حادتين في جانبيه مرتفعتين عن الوسط قليلاً . بينما نور التطويق خطّ مستقيم ليس فيه زيادة ولا نقصان يعني ليس بعض جوانبه أكثر سمكاً من بعض^(١) .

ومن الطريف والعجيب أن هذا التطويق غير موجود في الليلة الأولى ، ولكنه يبدأ وجوده من الليلة الثانية عامة . ومن هنا صح للرواية أن تقول : إذا تطوق الهلال فهو لليلتين . ويستمر موجوداً ليلتين أو ثلاث أو أكثر قليلاً .

كما أن التطويق لا يُرى في النهار ، لا من أجل سيطرة نور الشمس عليه بل لأن القمر أساساً لا يبدو في النهار إلا في أواسط الشهر حين يكون التطويق زائلاً .



(١) تخطيط التطويق

- ١ - نور الهلال
- ٢ - الجرم الأسود في الوسط
- ٣ - النقطة كرمز للتطويق

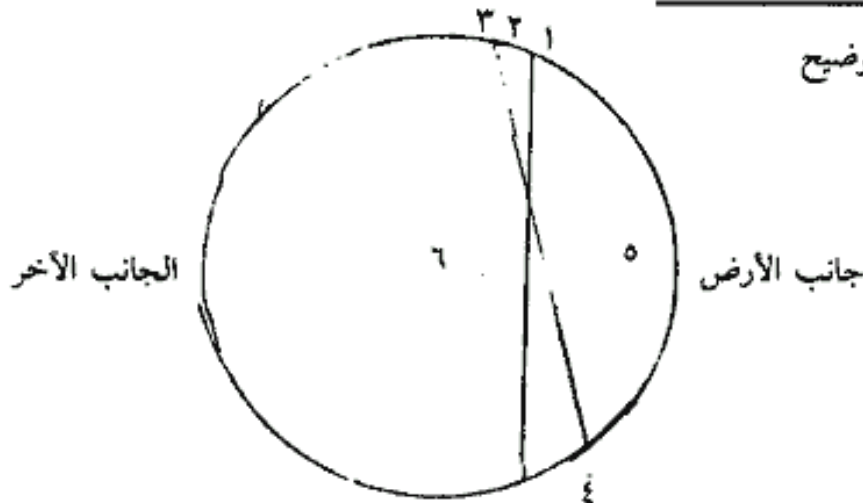
كما أن من الطريف أن هذا التطويق لا وجود له في آخر الشهر حين يعود القمر هلالاً مرة ثانية. وهذه ظواهر وصفات للتطويق، سندرسها وندققها بعد قليل.

المستوى الثالث: في سبب تطويق الهلال لا يبدو في الفكر كسبب فعلي طبيعي للتطويق إلا القول: بأن الجانب المضيء من القمر أوسع بقليل من الجانب المظلم. أو قل: إن رقعة الضوء في القمر أوسع من رقعة الظلام.

أو قل: يمكن أن يكون حول رقعة الضوء في القمر الذي هو بمنزلة النهار فيه.. مسافة نصف مضيئة، هي بمنزلة الشفق عند الغروب أو عند الشروق في الأرض. وهي منطقة محيطة بنهار القمر. وهي أكثر ضوءاً من الجرم الأسود له أو قل: من ليل القمر. فإذا ألحقنا هذا (الشفق) بالضوء، استطعنا القول بأن نهار القمر أوسع في رقعته من ليله.

فإذا تم ذلك أمكن تفسير التطويق بوضوح. لأن الهلال الضعيف نسبياً الموجود في أحد الجانبين من حلقة القمر المرئية في الأرض.. لا يعني اختفاء النور من الجانب الآخر للحلقة ما دام النور أوسع من الظلام هناك. كل ما في الأمر أننا على الأرض نرى النور واضحاً من أحد الجانبين وهو الهلال. ونراه قليلاً من الجانب الآخر، وهو نور التطويق^(١).

(١) تخطيطه بتوضيح



فهذا أقصى التحليل الذي يمكن التوصل إليه للتطويق. ولم يوجد في كتب الفلكيين حسب معرفتي أي تعرض له ولسببه. إلا أن فيما ذكرناه درجة كافية جداً من المنطقية.

ولكن مع ذلك: فإنه يرد عليه عدة إشكالات:

الإشكال الأول: أن التصور بأن نهار القمر أوسع من ليله، إنما يمكن فيما إذا كان للقمر جوّ كجوّ الأرض ينتشر فيه النور، ويمكن أن يتكون الشفق.

إلا أن هذا منعدم في القمر تماماً. فليس له جو على الإطلاق. الأمر الذي يجعل انتشار النور ولو ستيماً واحداً مستحيلاً عادة. وتكون الشفق أيضاً متعذراً. كما أنه يسبب أن يكون ظلام القمر حالكاً حتى ولو إلى جنب النور بقليل.

فالفاصل بين الظلام والنور هناك حد (حاد) وليس خطاً تدريجياً أو مطموساً، لأن هذا الطمس إنما يكون في الجوى وليس هناك جو.

إذن، فالقمر بصفته كروي الشكل سيكون نصفه مضيء ونصفه مظلم، ولا يمكن عادة افتراض زحف النور على الظلام، أو اتساعه على حسابه.

الإشكال الثاني: أنه بغض النظر عن الإشكال الأول. كما لو لم يكن

-
- ١ - الخط الفاصل بين ليل القمر المواجه للأرض ونهاره. ويتضح من الصورة أن نهار القمر أوسع من ليله.
 - ٢ - نور التطويق، وهو جزء ضئيل من نهار القمر أو من نهاية نور النهار، يبدو في الأرض.
 - ٣ - الخط الوهمي بالمقدار الذي نرى القمر من الأرض. ويبدو فيه، جانبين من نهار القمر ظاهرين للأرض. من فوق وهو التطويق ومن تحت وهو الهلال.
 - ٤ - نور الهلال، وهو أوسع من نور التطويق.
 - ٥ - الوجه المظلم للقمر أو الجرم الأسود له أو ليل القمر.
 - ٦ - نهار القمر وأكثره غير مرئي عندئذ، لأنه يكون من الجانب الآخر للقمر.

الإشكال الأول موجوداً. فهذا يستلزم وضوح التطويق أكثر كلما كان الهلال أصغر وكلما كبر الهلال دخل نور التطويق بالتدرج في الوجه المخالف للأرض حتى يختفي.

في حين أننا نرى بالوجدان أن التطويق في الليلة الأولى معدوماً تماماً، سواء كان الهلال كبيراً أو صغيراً نسبياً. بل قد يكون التطويق معدوماً في الليلة الثانية أيضاً أو ضعيفاً جداً بحيث يزداد في الليالي التالية.

وهذا مما لا يمكن تفسيره بالنظرية التي عرضناها مهما كانت منطقية.

الإشكال الثالث: أنه لو تمت تلك النظرية لكان اللازم ظهور التطويق في آخر الشهر مع الهلال، كما هو واضح. إلا أن هذا مخالف للوجدان، إذ من الواضح عدم وجود التطويق فيه.

الإشكال الرابع: أنه ينبغي لو تمت النظرية أن يبدو نور التطويق كالهلال أعني عريضاً في وسطه، كما بدا نور الهلال من الجانب الآخر، فإن هذا هو الأنسب مع كروية القمر، فلماذا وجد نور التطويق مستقيماً بهذا المعنى.

الإشكال الخامس: بقاء التطويق لليلة الثالثة والرابعة أحياناً أو غالباً. وهذا يعني لو تمت النظرية أن نهار القمر أوسع من ليله بكثير. لأن نور الهلال من أحد الجانبين أصبح عريضاً نسبياً. ومع ذلك فلم يختف نور (النهار) من الجانب الآخر. فهل يكون النهار مستوعباً لثلاثي كرة القمر؟

ومن الواضح أن هذا مستحيل طبعياً، لأن استضاءة الكرة أكثر من نصفها بهذا المقدار، أمر متعذر، فمن أي يأتي النور للكمية الزائدة وسطح القمر على النصف.

وما قلناه في النظرية ليس بهذا المقدار من السعة، وإنما هو كخط ضئيل من الضوء الخافت حول نهار القمر، بغض النظر عن أن جو القمر لا

يساعد على ذلك. فإذا لم يكن مساعداً، كان القليل متعذراً، فضلاً عن الكثير.

كما ينبغي أن نلتفت إلى ظاهرة معينة يمكن أن تشكل لنا إشكالاً سادساً، وهي أن الهلال باستمرار يكون أقل من نصف دائرة حول جرم القمر. فلماذا حصل ذلك. ولو كان نور الهلال من نهار القمر. لكان المناسب لوضعه الكروي أن نرى نور الهلال نصف دائرة تماماً.

وأما التطويق فنراه أكثر من نصف دائرة لأنه يبدأ من إحدى زاويتي الهلال وينتهي بالأخرى دائراً حول الجرم الأسود الأوسط. ولو كان يشكل بدوره هلالاً ضعيفاً بشعاعه، لهان الأمر ولكنه يشكل خيطاً متساوي الأجزاء.

إذن يبقى التطويق بدون تفسير طبيعي، بقدرة الله سبحانه وتعالى الذي بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير.

الجهة الخامسة: في التساؤل عن بعض أحوال القمر. وهل أن العلم الحديث استطاع تفسيرها أم لا؟.

تعود مجموعة من هذه التساؤلات عن لون الوجه المظلم وأنه لماذا نستطيع رؤيته أحياناً، ولا نستطيع ذلك أحياناً أخرى.

والجواب الاعتيادي والسائر علمياً عن ذلك ما سمعناه بالضبط في جانب الخسوف حيث قالوا: إن الضوء الذي يجعل القمر ممكن الرؤية في الخسوف إنما هو من انعكاس نور الأرض على القمر، وعوده من القمر إلى الأرض لكي نراه.

فكذلك الأمر في الجانب المظلم من القمر، فإن ضوء نهار الأرض إن انعكس عليه رأيناه وإن لم ينعكس لم نره. وهذا هو الذي يفسر رؤيتنا له خلال النهار في عدد من الأحيان.

وهذا صحيح في كثير من الأحيان إلا أن على العلم الحديث الجواب عن أمثال الأسئلة التالية التي نذكرها بعنوان:

المستوى الأول: وهو الذي يعود إلى إضاءة الوجه المظلم.

السؤال الأول: إذا كان الوجه المظلم مرئياً بسبب نور الأرض، فهذا يفسر رؤيته في النهار، ولا يمكن أن يفسر رؤيته في الليل. لأن معنى رؤيته ليلاً أن القمر يمر على منطقة ليلية مظلمة من الأرض، فليس للأرض نور لتدفعه إلى القمر، فمن أين يأتي الشعاع الضئيل الذي نرى به الوجه المظلم؟

السؤال الثاني: أن القمر خلال منازلها في الشهر الواحد يبدأ بالظهور في أول الليل من جهة المغرب. ثم يكثر وجوده ليلاً، ففي أواسط الشهر يصبح مشرقاً من الشرق في أول الليل ويغرب آخر الليل.

وكلما مشى الشهر وجاءت الأيام الأخيرة منه، أصبح وجود القمر في الليل متقلصاً، حيث يشرق آخر الليل وتطلع الشمس بعد طلوعه بزمان غير طويل. حتى ما إذا كان اليوم السابع والعشرين ونحوه، أصبح مشرق القمر مع مشرق الشمس.

وهذا معناه تماماً أن القمر عند المحاق يشرق بعد مشرق الشمس. وأما انقطاع إشراقه كل يوم فهذا أمر غير محتمل، ما دامت الكرة الأرضية مستمرة في الدوران حول نفسها.

إذن فالقمر حال المحاق موجود خلال النهار. ومقتضى الكلام (الفلكي) الذي سمعناه قبل قليل من: أن الوجه المظلم من القمر يكتسب ضوؤه من نور الأرض، يعني النهار. فالآن، في المحاق يوجد وجه مظلم كامل للقمر، ويوجد نهار في الأرض. فلماذا لا نرى القمر، ولماذا لا تعكس الأرض ضوؤها عليه. مع أن اختفاء القمر تماماً خلال المحاق يعتبر من الضروريات والواضحات على مدى الأجيال.

السؤال الثالث: من الواضحات أيضاً أننا لا نرى جرم القمر في الليلة الأولى. بل يبدو الهلال وحده قائماً في السماء. وهذا ما يلقي عليه جمالاً وهيبة أكثر مما لو رأينا جرمه المظلم.

نعم في الليلتين التاليتين، حينما يبدو مطوقاً.. يكون الوجه المظلم بادياً للعيان.

فلماذا يحصل ذلك، وإننا لا نرى القسم المظلم في أول ليلة. مع العلم أنه يمكن أن يكون مواجهاً لقسم من النهار الأرضي.

فإن الهلال إذا وجد في أول ليلة عند الغروب في بعض البلاد. فإن المنطقة التي تليها غرباً مباشرة تكون عندئذ في نهار أو قل: في آخر النهار بقليل أو بكثير. وهذا النهار يمكن أن يعكس على وجه القمر المظلم نوره. وخاصة والقمر يعتبر فوق تلك المنطقة أو قريباً منها، أو قل: مواجهاً لها. فلماذا لا يكتسب نوره منها.

المستوى الثاني: فيما يعود إلى وجه القمر، كما سنوضحه. ونذكر الأسئلة بنفس التسلسل السابق.

السؤال الرابع: لماذا يبدو ما يشبه الوجه البشري على صفحة القمر؟.

وقد اختلف الفلكيون المحدثون في ذلك، فمنهم من نفاه نفيّاً قاطعاً. وإن تصور هذا الوجه إنما هو وهم نفسي لا أكثر ولا أقل. وهذا النفي ناشئ من العجز عن تفسيره، كما هو معلوم. وإلا فالأجيال الطويلة منذ مئات بل آلاف السنين ترى الوجه في القمر بوضوح. وأما إذا عجز العلم عن الجواب فأسهل جواب هو أن يقول إن هذه الظاهرة غير موجودة.

ومن الفلكيين المحدثين، وهم الأغلب، فسروها بظلال الجبال التي على القمر. ومن هنا يختلف نور الشمس المنعكس عليه، فتارة يكون خافتاً، وأخرى قوياً. الأمر الذي ينتج ما يشبه البقع المكونة لما نراه وجهاً بشرياً في القمر.

وهذا التفسير هو السائر والواضح في أذهانهم.

إلا أنه واضح الفساد في عين الوقت:

أولاً: لأنه ليس في وجه القمر جبال عالية، بحيث تعكس ظلالها على كيلومترات مطوّلة وكثيرة من أرض القمر. وإنما يحتوي على وديان منبسطة وحفر واسعة كفوهات البراكين الخامدة. كما ثبت علمياً، نعم في القمر مرتفعات تسمى جبال، ولكنها ليست كجبال الأرض وإنما هي بمنزلة الحدود لوديان القمر وفوهات. وعلى أي حال، فلا يمكن أن تكون ظلالها بهذا المقدار من السعة.

ثانياً: أننا عرفنا فيما سبق أن القمر بدون جو، الأمر الذي يسبب أن يكون الظلام فيه داكناً وإن كان قريباً من محل النور. ولا يمكن أن يكون النور منتشرراً فيه كانتشاره في الأرض بحيث يكون بعضه مضيئاً جداً وبعضه مضيئاً قليلاً، وبعضه مظلماً.

ومن هنا، كان اللازم أن تكون ظلال الجبال - لو وجدت - قائمة تماماً، وليس فيها نور بالمقدار الذي نراه. ولأصبحت البقع سوداء تماماً. فما الذي جعلها مضيئة إلى الدرجة القابلة للرؤية؟

ثالثاً: مع النزول عن الإشكاليين السابقين. فلماذا ترتبت هذه الجبال المفترضة، بحيث أصبحت ظلالها تشبه وجه إنسان. ولم تكن على شكل آخر.

رابعاً: أن القمر يسير خلال الليل والأرض تسير في الدوران حول نفسها وحول الشمس. ومع ذلك لا يتغير ذلك الظل مع العلم أننا نرى الظلال على وجه الأرض تتحرك بسرعة نسبية من حين شروق الشمس إلى حين غروبها.

فإن كان القمر قد اكتسب ضوءه من الشمس، وكانت هذه البقع ناتجة منه، لتحركت كأي ظل آخر عندما تتغير نسبة القمر إلى الشمس

بحركة القمر وحركة الأرض. ولشاهدنا ذلك في ليلة واحدة فضلاً عن الأكثر، ولا أقل من اختلافها بين شهر وشهر أو بين صيف وشتاء. مع أن هذه الصورة محفوظة وموجودة دائماً. ولله في خلقه شؤون.

خامساً: أن الشمس تكون حال البدر مواجهة للقمر تماماً الأمر الذي يجعلها فوق الجبال المفروضة وفوق الوديان مما يجعل الظل منعماً لكل جسم قائم. فمن أين تكون ظلال الجبال خلال البدر.

سادساً: أن الجبال منبسطة نسبياً على منطقة كبيرة وليست قائمة مثل الجدار ليكون لها ظل ممتد على الأرض. فإن وجد لها ظل فهو قليل وعلى بعض أجزائها. وبتعبير آخر: إن الجبال على الأرض ليس لها ظل غالباً جداً على الأرض المجاورة لها كذلك في القمر.

السؤال الخامس: لا شك أننا نرى الهلال في أول وجوده ولعدة ليال، قد تبلغ أسبوعاً أو خمسة أيام، نراه صافياً خالياً من البقع. وإنما تبدو لنا البقع بالتدريج حين يتسع النور في الأيام التالية، حتى ما إذا بلغ القمر التربيع الأول، كانت البقع واضحة للعيان.

فالسؤال هنا، لما اختفت البقع في أول الأمر، مع العلم أن المنطقة التي وقع فيها نور الهلال هي منطقة من مناطق البقع. وهذا يتضح حين تظهر البقع بعد ذلك إذ نجد أن المكان الذي كان الهلال فيه موجوداً، ذو بقع فعلاً. ولكنّها لم تكن ظاهرة.

ولو كان القمر يدور بوجهه عن الأرض، لقلنا إن منطقة الهلال ربما كانت خالية عن البقع بالمرة، وهذه المنطقة التي نراها في محله، ليست منطقته وإنما حصلت هنا لدوران القمر.

إلا أن المفروض أن القمر لا يدور حول نفسه بالنسبة إلى الأرض، بل يواجهها باستمرار بوجه واحد، فالمنطقة التي كان فيها الهلال هي التي نراها الآن لا غيرها، وهي منطقة نجدها مبقعة لا شك في ذلك.

وقد يخطر في البال: أن السر في ذلك هو أننا نرى نور الهلال لا من السطح المقابل للأرض تماماً، بل من القسم المائل الموجود في محيط الدائرة - لوضح التعبير - وهذا ينشأ من أمرين:

الأمر الأول: تركيز الضوء بالحلال أكثر مما هو في التربيع والبدر.

الأمر الثاني: اختفاء البقع، حتى ما إذا اتسع النور وواجه الأرض، بأرض مسطحة، أصبح وجود البقع مرئياً.

وجوابه: أن هذا صحيح في حدود الليلة الأولى والثانية، إلا أن النور يتسع في الليلتين والليالي التالية، فيواجه الأرض بأرض مسطحة: ومع ذلك لا يبدو للبقع وجود.

والذي يبدو نظرياً: أن الحكمة من ذلك إظهار الهلال بأجمل صورة ممكنة، حيث يكون النور مركزاً نسبياً والبقع مختفية تماماً. وأما ظهور البقع بعد ذلك فلها وجوه أخرى من الحكمة لا محل لذكرها الآن.

المستوى الثالث: في بعض الأسئلة حول الخسوف. مع ذكر الأسئلة بنفس التسلسل السابق.

السؤال السادس: فسروا السؤال الرئيسي وأجابوا عنه بانحراف مسار القمر.

وذلك: أنه لماذا لا يتكرر الخسوف والكسوف كل شهر؟ فأجابوا بأن القمر ليس مساره معتدلاً بالنسبة إلى مسار الأرض بل فيه انحراف بسيط، الأمر الذي يسبب عدم المواجهة بين القمر والشمس في كل شهر. أو قل إنها لا تكون أمام الأرض بخط مستقيم ليتحقق الخسوف أو الكسوف.

فهل يكفي ذلك في الجواب عن ذلك السؤال. وما يبدو للنظر، هو: أن هذا المدار المنحرف، كما لا يسبب في شهر بعينه سبب الخسوف والكسوف، كذلك يحدث في كل شهر. الأمر الذي يسبب انعدام الخسوف والكسوف بالمرة: فما الذي يفسر حدوثهما أحياناً وعدم حدوثهما غالباً.

وهذا لا يمكن تفسيره إلا بانحراف مسار القمر عن مساره الأصلي أحياناً ورجوعه إليه أحياناً. وهذا انحراف آخر غير الانحراف الذي قالوه.

وكذلك قد يكون منسوباً إلى انحراف مسار الأرض أحياناً حول الشمس، بنفس المعنى. وهو أن الكوكب قد لا يسير في مسار واحد بعينه أبد الأبد، كما يبدو لأول وهلة. وكما يفترض في علم الفلك. بل يسير في مسارات مختلفة قد لا تكون ممكنة الضبط في كثير من الأحيان.

إذن، فهذه الانحرافات في مسار الأرض ومسار القمر، هو الذي يسبب الخسوف والكسوف. وأما ما قالوه من الانحراف في مسار القمر، إذا كان انحرافاً ثابتاً لا محيد عنه، فمن غير الممكن أن يحصل الخسوف والكسوف بهذا الشكل. بل يحصل ما قلناه من انعدام هاتين الظاهرتين بالمرة.

السؤال السابع: يكون الخسوف عادة عند البدر، في وسط الشهر. والقمر وإن كان في الليلة الخامسة عشرة يشرق من أول الليل ويغيب في نهايته. إلا أنه في الليلتين أو الثلاث السابقة وكذلك في بعض الليالي اللاحقة، يكون للنهار حصة من القمر، إما في أوله أو في آخره.

والسؤال هنا، لماذا لا يحدث الخسوف حينما يكون القمر ظاهراً في النهار. فإن ما هو الموجود تاريخياً وجوده فقط خلال الليل. ولم نسمع بوجوده في النهار بالمرة. مع أن نسبة السبب الموجب له إلى الليل والنهار سيان، ما دام القمر بديراً.

السؤال الثامن: سمعنا في الفصل الخامس بالخسوف والكسوف: أن ألوان القمر المنخسف خسوفاً تاماً تختلف تماماً بحيث لا يمكن أن يكون بلون واحد في خسوفين. وقد سبق أن سمعنا السبب الذي قدمه الفلكيون مع مناقشته. وقد عزوه إلى النور المنعكس عليه من وجه الأرض.

وقد سمعنا أنه قد يختفي القمر المنخسف تماماً بحيث لا يكون قابلاً

للرؤية بالمرة. وهذه الظاهرة وإن كانت قليلة جداً، إلا أنها تحتاج إلى التساؤل عن السبب.

فإن كان هو عدم وجود الانعكاس عليه من الأرض، بسبب وجود الليل أو العواصف ونحوها. فإن هذا مما يحدث على وجه الأرض كثيراً وليس بنسبة ضئيلة جداً. فلماذا لا يختفي القمر المنخسف كثيراً.

أرجو مراجعة الفصل السابق عن الخسوف المقارنة بين الفكرة المعروضة هناك والفكرة المعروضة هنا.

المستوى الرابع: في عرض أسئلة أخرى في هذا المجال.

السؤال التاسع: قد يكون القمر والشمس مرئيان معاً. إما في آخر النهار عند الهلال أو خلاله خلال الشهر.

والفرد إذا التفت ودقق في نسبة القمر إلى الشمس، فكثيراً ما يلتفت إلى أنه ليس من المناسب أن يكون نور القمر مستفاداً من نور الشمس بهذا الشكل الموجود فيه فعلاً. بل هو منحرف عن جانب الشمس بكل تأكيد.

ومثاله، وليس هو الشكل المنحصر لهذه الظاهرة في الهامش^(١):

الأمر الذي تبدو في نور القمر زيادة عن نسبة موقعه إلى الشمس. فما السر في ذلك؟

السؤال العاشر: وليكن هو الأخير. وإن لم تكن العجائب منحصرة في هذه الأسئلة.



(١)

ونركز هذا السؤال عن وضع القمر في القطب الجغرافي، يعني القطبين الشمالي والجنوبي. مع العلم أن مثل هذا السؤال لا وجود له ولا لجوابه في أي مصدر متوفر. وإنما ينبغي أن نفهمه من مجموع المعلومات التي لدينا.

فإن الذي يؤثر في رؤية القمر هناك عدة أمور:

الأمر الأول: دوران القمر حول الأرض.

الأمر الثاني: دوران الأرض حول نفسها.

الأمر الثالث: انحراف مركز الأرض بمقدار ٢٣,٥. الأمر الذي يسبب الليل والنهار الطويلين كما شرحناهما في الفصل الخاص بذلك من كتاب الصلاة.

الأمر الرابع: الجو الثلجي المضرب الذي لا يمكن فيه الرؤية إلا عدة أمتار فقط، وخاصة في القطب الشمالي الذي هو أسوأ من هذه الناحية من الجنوبي.

مركز تقيت كميتر علوم إسلامي

الأمر الذي يسبب عدم رؤية القمر، بالمرة أو بمقدار متقطع ومتباعد في الزمان. والمهم من هذه الجهة أننا نطلع على محل وجوده نظرياً وإن لم يكن مرئياً عملياً. أو نطلع من أجل محاولة رؤيته أحياناً. وسنسمع أن له دخلاً في تحديد أوقات الصلاة.

والكلام ليس في الأيام المعتدلة نسبياً في القطبين بل وحتى في الأيام القصيرة جداً أو الليالي القصيرة جداً. وإنما المهم الحديث عن حال القمر في الليل الطويل والنهار الطويل. وإن كان سيتضح كثير من هذه الأمور، إلا أن ارتباطه بأوقات الصلاة يكون أوضح عند هذين الزمانين الطويلين.

ومما لا شك فيه أن ميل الأرض أو قل: ميل القطب تارة يكون إلى جهة القمر وأخرى إلى الجهة المقابلة، وأخرى إلى الجهة الوسطى، حيث لا يكون له بالنسبة إلى القمر أي ميل.

وهذا الاختلاف يحصل في كل شهر قمري، إذ يكون القمر في كل شهر إلى جهة الميل مرة وفي المقابلة مرة، وفي الجهة الوسطى مرتين مرة من هذا الجانب وأخرى من الجانب الآخر، كل ذلك نتيجة لدورانه حول الأرض.

وأما دوران الأرض حول نفسها، فيسبب إشراق القمر - مهما كان - نوره - تارة وغيابه أخرى. أو قل إشراقه وغيابه في كل يوم.

وأما دوران الأرض حول الشمس، فيسبب عدم إمكان ضبط اليوم المعين من الشهر القمري الذي يكون فيه القمر إلى جهة ميل الأرض أو إلى جهة أخرى. بل إن هذا أمر يختلف (يتحرك) بالتدريج كما تتحرك الأشهر الشمسية في الأشهر القمرية، كما هو واضح لمن لاحظهما.

ولو كان القمر يكمل اثنا عشر دورة بالضبط حول الأرض في دورة واحدة كاملة للأرض حول الشمس. لقلت الصعوبة بل انعدمت. وأمكن تعيين زمن اقتراب القمر من ميل الأرض وابتعاده عنه خلال العام. إلا أن القمر يكمل اثني عشر دورة في حوالي ٣٥٦ يوماً، على حين تكمل الأرض دورتها في حوالي ٣٦٥ يوماً. فالفرق تسعة أيام حيث يكون الشهر الجديد القمري قد مشى خطوات خلال السنة الشمسية الجديدة.

والمهم الآن هو أن نلتفت إلى أن ميل الأرض إذا كان باتجاه القمر، فإنه يبقى مشرقاً في سماء القطب أكبر مدة ممكنة، وتكون نقطتي إشراقه وغروبه متباعدة، إلى حدّ قد يرسم الخط المتعامد عليهما زاوية قائمة^(١).

أما إذا كان ميل الأرض متجهاً إلى الجهة المقابلة، فوجود القمر فوق القطب سيكون قليلاً في الزمان. وستكون نقطتي إشراقه وغروبه متقاربتان نسبياً تماماً كالشمس في الأيام القصيرة جداً هناك.

(١) هذا إنما يحدث في الأيام المتساوية أما في النهار الطويل فيبقى القمر طويلاً حيث يقطع مسافة ثلاثة أرباع دائرة الأفق أو نحوها. مما يعود بنا إلى القول بأن نقطة شروقه وغروبه متقاربتان.

وهذا أمر ثابت أعني غير مختلف ولا متغير صيفاً وشتاءً، أعني لا يتأثر باتجاه ميل الأرض إلى الشمس وابتعاده عنها. كل ما في الأمر أنه في الأشهر الصيفية قد يصبح ميل الأرض باتجاه القمر والشمس معاً. وفي وقت آخر من الشهر القمري يكون موافقاً أو متجهاً نحو الشمس ومضاداً للقمر. وفي الأشهر الشتوية قد يكون ميل الأرض بعيد عن كل من الشمس والقمر، وفي وقت آخر من الشهر يقترب القمر من ميل الأرض وتبقى الشمس بعيدة عنه وهكذا.

وهنا أيضاً ينبغي أن نلتفت أن الأشهر القمرية أو سير القمر في سماء القطب مما يحدث في الليل الطويل وفي النهار الطويل، كما يحدث في الليل والنهار المتناوبين.

ويمكن - إذا تيسر - مراقبة القمر لمعرفة أول الشهر القمري وآخره. كما يمكن معرفة الليل والنهار بالتقريب عن طريق سير القمر. فإشراقه قرينة على وجود الليل في باقي مناطق الأرض وغيابه دليل وجود النهار في تلك المناطق.

إلا أن هذا ليس دائماً، لوضوح أن القمر قد يوجد في السماء نهاراً في المناطق الاعتيادية.

ولكننا إذا عرفنا أنه متى يوجد نهاراً في تلك المناطق، استطعنا تذييل هذه الصعوبة في القطب. أن القمر في أول الشهر إلى حوالي عشرة أيام وأكثر يشرق نهاراً ويغيب ليلاً. كل ما في الأمر أن إشراقه يقترب من الليل تدريجياً كلما مشى الشهر. فإذا توسطت أيام الشهر أصبح يشرق مع الغروب بداراً ويغيب مع الشروق.

ثم يبدأ القمر بالإشراق بعد الغروب، ويتأخر بالتدريج في النصف الثاني، حتى يأتي عليه النهار وهو موجود في كبد السماء. إلى أن يصبح إشراقه في آخر الشهر قريباً من طلوع الشمس. أو قل: إن الشمس والقمر يشرقان سوية.

فإذا عرفنا ذلك، استطعنا تخمين أيام الشهر من حجم القمر. فإن كان بدرًا، كان إشراقه دليلًا قطعيًا على بدء الليل وغيابه دليل انتهاء الليل وبدء النهار. لا يختلف ذلك في الليل الطويل أو النهار الطويل.

وأما في أيام الشهر الأولى، فغيابه دليل وجود الليل. لكننا إذا تحدثنا عن المنطقة الخارجة عن الدائرة القطبية مباشرة، يكون غيابه دليل وجود الليل منذ عدة ساعات. وخاصة إذا استثنينا الأيام الأولى الأربعة أو الخمسة.

وأما في أيام الشهر الأخيرة، فإشراقه دليل قطعي على وجود الليل. وسيبقى ردحًا طويلاً في الليل، إذا تحدثنا عن المناطق المشار إليها. ما لم يقارب الشهر أيامه الأخيرة.

وعلى أي حال، فيمكن للفرد أن يحسب حساب إشراق القمر وغيابه، سواء في الليل الطويل أو النهار الطويل، ويراقبه بدقة لمعرفة أوقات الصلاة. وخاصة إذا لاحظ نفس الأمر عند الأيام المعتدلة أو القصيرة أو الليالي القصيرة. مما يجعله قادراً عليه بشكل أقرب إلى الضبط. وأوقات الصلاة، تحتاج إلى الاستيثاق من حصولها لا أكثر ولا أقل.

ولا ينبغي أن يخطر في البال: أننا قلنا في كتاب الصلاة، في الفصل الخاص بالقطب قلنا: إن المكلف يجب أن يطبق صلاته وصيامه على سير الشمس ما دام يراها أو يرى لها نوراً مهما كان ضعيفاً. والآن نقول: إنه يطبق صلاته على القمر. فقد يحصل تهافت وتناقض من السيرين.

وجواب ذلك واضح بكل بساطة: إن نظام الشمس والقمر السماويين لا يختلف في القطب عن غيره. فكما نحن نشعر بسيرهما ولا نجد تهافتاً في ضبط أوقاتنا بهما. فكذلك في القطب تماماً. وإنما الاختلاف الرئيسي من هذه الناحية في القطب هو النهار الطويل والليل الطويل الناشئ من ميل الأرض وعدم استقامة مركزها.

هذا مضافاً إلى أنه يستطيع أن يعتمد القمر كأداة للتوقيت في الليل حين لا يرى للشمس وجوداً ولا ضوءاً لمدة قد تقرب من شهرين.

لكن هذا كله، فيما إذا أمكن رؤية القمر بأي أشكاله، بالرغم من الضباب الكثيف في جو القطب. ولا يبعد أن يكون الساكن في محيط الدائرة القطبية تقريباً، ممن يمكنه ذلك. وأما في وسط القطب فلا يوجد ساكن.

الجهة السادسة: في تحليل بعض ما قاله بعض أساتذتنا حيث اعتبر أن ولادة الهلال تشكل بداية الشهر الطبيعي أو الفلكي ولكنها لا تشكل بداية الشهر القمري الشرعي ما لم يحصل الهلال القابل للرؤية عند الغروب. ولذا يتأخر^(١) الشهر الشرعي عن الشهر الطبيعي باستمرار لاستحالة أن يولد الهلال من أول أمره عريضاً قابلاً للرؤية.

قال عندئذ ما لفظه: وقد تقول: إن الشهر القمري الشرعي قد يتأخر ليلة عن الشهر القمري الطبيعي، كما تقدم. وإن الشهر الطبيعي قد يكون تسعة وعشرين يوماً كما مر. وهذان الافتراضان إذا جمعناهما في حالة واحدة، أمكننا أن نفترض شهراً قمرياً طبيعياً ناقصاً بدأ ليلة السبت وتأخر عنه الشهر القمري الشرعي يوماً فبدأ ليلة الأحد، نظراً إلى أن الهلال في ليلة السبت لم يكن بالإمكان رؤيته.

وفي هذه الحالة، نلاحظ أن الشهر القمري الطبيعي بحكم افتراضه ناقصاً سينتهي في تسعة وعشرين يوماً. ويهل هلال الشهر التالي في ليلة الأحد بعد مضي تسعة وعشرين يوماً. وقد يكون الهلال في ليلة الأحد ممكن الرؤية. فيبدأ الشهر القمري التالي طبيعياً وشرعياً في هذه الليلة. ونتيجة ذلك أن يكون الشهر القمري الشرعي الأول مكوناً من ثمانية

(١) هذا وما بعده من كاتب هذه الحروف إلى نهاية الفقرة. وليس من المصدر.

وعشرين يوماً، لأنه تأخر عن الشهر القمري الطبيعي الناقص يوماً، وانتهى بنهايته.

قال: والجواب: أن في حالة من هذا القبيل تعتبر بداية الشهر القمري الشرعي الأول من ليلة السبت على الرغم من عدم رؤية الهلال لكي لا ينقص الشهر الشرعي عن تسعة وعشرين يوماً.

وبهذا أمكن القول: إن الشهر القمري الشرعي يبدأ في الليلة التي يمكن أن يرى في غروبها الهلال لأول مرة بعد خروجه من المحاق أو في الليلة التي لم ير فيها الهلال كذلك. ولكن رأي هلال الشهر اللاحق في ليلة الثلاثين من تلك الليلة.

أقول: قال الاختصاصيون في الفلك: إن حركة القمر حول الأرض معقدة جداً بسبب جذب الشمس والقمر على الأرض. وإن الفترة الزمنية بين اقترانين ليست على شكل واحد، بل هي تختلف من شهر إلى شهر. وهي تتراوح من ٢٩ يوماً و١٩ ساعة إلى ٢٩ يوماً و٥ ساعات. وهي مدة غير قليلة من الاختلاف. غير أنهم حددوه بيوم أو يومين من أيام المحاق.

أقول: وهذا يعني أن دورة القمر حول الأرض، لا يمكن أن تقل عن تسعة وعشرين يوماً، بل هي مع فترة المحاق أكثر من ذلك لا محالة. وقد أجمع الفقهاء أيضاً على ذلك. ومن ثم لا ترى أيّاً منهم يوصل الشهر القمري إلى ثمانية وعشرين يوماً.

وحديث الفلكيين وإن كان عن الشهر الطبيعي أو الدورة التكوينية للقمر. إلا أن الحديث نفسه يتكرر في الشهر الشرعي. لأنه لا يختلف الأمر كثيراً بين أن نحسب الفترة من الولادة إلى الولادة أو من إمكان الرؤية إلى إمكان الرؤية. فإن الزمن واحد تقريباً وإن اختلف فلعدة ساعات على الأكثر. فإن الفترة التي يكبر فيها الهلال ليصبح ممكن الرؤية هي نفسها بشكل متقارب جداً في كل شهر.

وأما إذا حسبنا من إمكان الرؤية إلى الولادة، فسيكون أقل حتماً. مما

يسبب حصول المشكلة التي أشار إليها بعض أساتذتنا فيما نقلناه. وهي أن نعتبر بعض الشهور من حين إمكان الرؤية، وتكون دورة القمر الاقترانية في ذلك الشهر سريعة وتنتهي بأقل مدة ممكنة.

فلو كانت المدة الأقل بين الولادتين هي ٢٩ يوماً وخمس ساعات كما سمعنا. فستكون المدة بين إمكان الرؤية - سابقاً - والولادة لاحقاً أقل. لاحتياج القمر إلى حوالي ثمان ساعات إلى عشر، ليكون ممكن الرؤية. فإذا طرحنا العشر ساعات من المدة المشار إليها بقي ما يقل عن تسعة عشرين يوماً. فإذا توخينا - كما هو الثابت فقهيًا - أن يكون أول الشهر عند لغروب، فقد تزيد الساعات على العشر، الأمر الذي يسبب أن يكون الشهر السابق ثمانية وعشرين يوماً.

إلا أن هذه الفكرة أساساً بلا موجب، بل الحجة قائمة بخلافها فقهيًا، وهي أن نحسب في بعض الشهور من إمكان الرؤية وتحسب في شهور أخرى من الولادة. فإن الحساب من الولادة خطأ من الناحية الفقهية على أي حال.

وأما إذا حسبنا من إمكان الرؤية، أو قل: الولادة الشرعية إلى الولادة الشرعية، لم يمكن أن يقل الشهر عن تسعة وعشرين يوماً.

فإن حصل ذلك في حسابنا ورأينا الهلال: في الليلة التاسعة والعشرين، فليس معنى ذلك أننا اعتمدنا على الولادة الطبيعية، كما قد يبدو مما قاله بعض أساتذتنا. بل لأن الولادة الشرعية أيضاً اقتضت ذلك.

ومن هنا لزم أن نضيف يوماً إلى هذا الشهر الناقص من أوله، ونقول: إن حسابنا في أوله كان خاطئاً.

وقد يخطر في الذهن: أن هذا ليس ممكناً دائماً، إذ قد يكون الشهر السابق عليه ناقصاً أيضاً - يعني ٢٩ يوماً - فإذا أخذنا منه يوماً وألحقناه بما بعده، كان ذلك الشهر ٢٨ يوماً، فلا بد أن نشورط في أحد الشهرين بهذه الورطة.

وجوابه: أننا أيضاً يمكن أن نأخذ يوماً لهذا الشهر السابق من سابقه، فإن كان ناقصاً أخذنا مما قبله. ثم تقف السلسلة، لأنه لا يمكن أن تكون أربعة أشهر متتابعة ناقصة كلها.

وبتعبير آخر: إن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن أن يحدث. ما دام النظام في الخلقة التكوينية للقمر، أن لا تقل دورته عن ٢٩ يوماً. بل تزيد. فإذا أخذنا من حين الولادة الشرعية إلى الولادة الشرعية اللاحقة، كان الشهر ٢٩ يوماً على الأقل.

نعم، قد يتخلف أو يختلف الأمر في بعض الأشهر لعدم توفر الرؤية لبعض الموانع كالسحاب، وهذا قصور منا وليس قصوراً من الخلقة. جل الخالق العظيم.

ولا يفوتنا في ختام هذه الجهة إلى أن نشير: أن بعض أساتذتنا المشار إليه قبل قليل قال: وعلى هذا الأساس قد يتأخر الشهر القمري الشرعي عن الشهر القمري الطبيعي... وذلك في كل حالة خرج فيها القمر من المحاق ولكن الهلال كان على نحو لا يمكن أن يرى.

أقول: دائماً يتأخر الشهر الشرعي عن الشهر الطبيعي. أو قل تتأخر الولادة الشرعية عن الولادة الطبيعية، لاستحالة أن يولد الهلال من أول أمره عريضاً قابلاً للرؤية. نعم، قد يحتاج ذلك إلى تأخر ليلة كاملة، وقد لا يحتاج، على اختلاف البلاد، وبعدها عن منطقة ولادة القمر الطبيعية.

الجهة السابعة: في اتحاد الآفاق واختلافها.

اختار بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ اتحاد الآفاق، وذهب آخرون إلى اختلافها. والثاني - إجمالاً - هو الصحيح، وسيأتي إيضاحه بعد قليل.

ومعنى اتحاد الآفاق في الاصطلاح الفقهي هو: أن الهلال إذا ثبت وجوده الشرعي في أي بلد في الكرة الأرضية كفى ذلك في ثبوته في كل الكرة الأرضية.

ومن ينفي هذا المعنى ينقسم قسمين:

الأول: أن نقول: إن لكل منطقة أفقها وثبوتها أعني ثبوت الشهر شرعاً فيها، بغض النظر عن المناطق الأخرى.

ولا نقصد بالمنطقة البلد الواحد، بل منطقة كبيرة بحجم العراق أو مصر.

الثاني: أن نقول: إنه إذا ثبت وجود الهلال شرعاً في أي مكان، كان ذلك حجة في البلدان التي على غربه ولكنه لا يكون حجة على البلدان التي تكون إلى شرقه. وهذا هو الصحيح، مع تدقيق وتفصيل سيأتي بعد قليل.

وقد استدل سيدنا الأستاذ^(١) على اتحاد الآفاق الذي اختاره بدليلين:

الدليل الأول: أن خروج القمر من حالة المحاق وحصول الولادة الشرعية، وهي إمكان الرؤية، حادث تكويني يحصل فوق الأرض بالنسبة إليها جميعاً. ولا يمكن أن يحصل ذلك في الشهر مكرراً، فيكون لكل منطقة ولادة جديدة.

فهذا الوضع الجديد للقمر هو بداية الشهر القمري لجميع بقاع الأرض، وإن كان القمر مرئياً في بعضها دون الأخرى وذلك لمانع خارجي كشعاع الشمس أو غيره. ولا ربط للمانع بالمحاق أو بخروج القمر منه.

وذكر أيضاً ما مؤداه: أنه قد يقاس بزوغ القمر ببزوغ الشمس فكما أن لكل منطقة بزوغ وغروب للشمس مستقل عن الأخرى كذلك القمر.

إلا أنه قال: إن هذا قياس مع الفارق، وذلك: لأن الأرض بمقتضى كرويتها تكون لكل بقعة منها مشرق خاص ومغرب خاص. ولا يمكن أن يكون للأرض كلها مشرق واحد ولا مغرب واحد. وهذا بخلاف هذه

(١) انظر منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٩٦.

الظاهرة الكونية أي خروج القمر من المحاق واتخاذها حال الرؤية الشرعية، فإن ذلك غير مربوط ببقاع الأرض ولا يمكن أن يتعدد بتعدددها.

قال: ومن هنا يظهر: أن ذهاب المشهور إلى اعتبار اتحاد البلدان في الأفق مبني على تخيل ارتباط خروج القمر عن (تحت الشعاع) ببقاع الأرض، كارتباط طلوع الشمس وغروبها. إلا أنه لا صلة - كما عرفت - لخروج القمر عنه ببقعة دون أخرى. فإن حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء.

أقول: مهما كان الاستدلال على تعدد الأفاق الذي ذهب إليه المشهور بقياس بزوغ القمر على بزوغ الشمس، ساذجاً وضحلاً. ويكفي ما ذكره السيد الأستاذ في الجواب عليه. إلا أنه مع ذلك فإن ما ذكره لإثبات اتحاد الأفاق، لا يكفي. لأنه لم يأت بجديد أكثر من التركيز على أن ولادة الهلال حادث تكويني يحدث بالنسبة إلى جميع الأرض مرة واحدة في الشهر ولا يمكن أن تتعدد.

وهذه الحقيقة صحيحة إلا أنها لا تكفي لإثبات الشهر. وذلك لنقطة واحدة بسيطة، وهي ضرورة وجود الهلال مولوداً ولادة شرعية عند الغروب، فقولنا (عند الغروب) أمر ضروري أهمله السيد الأستاذ.

كان أول بلد يتحقق فيه ذلك، يتحقق فيه الشهر أو بداية الشهر. وهذا لا يعني بأي شكل أن يكون الشهر متحققاً في المنطقة السابقة عليه شرقاً. لأن الكرة الأرضية تسير من الغرب إلى الشرق حول نفسها والقمر يسير من الشرق إلى الغرب.

ومن المفروض أنه كان قبل قليل ضئيل الحجم غير قابل للرؤية، يعني أن الولادة الشرعية لم تحصل. فكيف يبدأ الشهر في ذلك البلد. ولا أقل من احتمال ذلك.

نعم، في البلدان التي على غرب البلد التي حصلت فيه الولادة،

يكون ثبوت الشهر فيها صحيحاً، لأن سير القمر يكون باتجاهها، وإذا وصل إليها يكون النور فيه قد ازداد.

وإذا عرضنا الأشياء بصيغة أخرى. قلنا: إنه لو اكتفينا بولادة الهلال في ولادة الشهر، فمن الواضح أن اللحظة التي يكون فيها الهلال مولوداً لأول مرة، تكون الأوقات على الأرض مختلفة، فبعضها في ليل وبعضها في نهار وبعضها في غروب وبعضها في فجر. فلو ثبت الشهر في تلك اللحظة لثبت في الظهر أو في الصباح أو في الليل حسب اختلاف البلدان. وهذا، وإن كان ممكن عقلاً وعلمياً، وهو الذي سماه بعض أساتذتنا بالشهر الطبيعي أو الولادة الطبيعية.

إلا أنه خلاف الضرورة الفقهية، إذ لا بدّ من الولادة الشرعية عند الغروب، أو أن يكون الهلال في ذلك الحين مولوداً. ولا يمكن أن يثبت الشهر بخلاف ذلك.

هذا وقد تصدى بعض أساتذتنا للجواب على هذا الرأي الذي اتخذه سيدنا الأستاذ، بما مؤداه: أننا لو افترضنا أن الشهر القمري يبدأ بالولادة الطبيعية للهلال، كان الأمر كما يقوله سيدنا الأستاذ إلا أن هذا ليس بصحيح بل يتوقف بدء الشهر القمري على أمرين:

أحدهما: الولادة الطبيعية.

ثانيهما: أن يكون الهلال بحجم يمكن رؤيته بالعين المجردة.

قال: وإمكان الرؤية يمكن أن نأخذه كأمر نسبي يتأثر باختلاف المواقع في الأرض ويمكن أن نأخذه كأمر مطلق محدد لا يتأثر بذلك.

وذلك: لأننا إذا قصدنا بإمكان الرؤية إمكان رؤية الإنسان في هذا الجزء من الأرض وفي ذاك، كان أمراً نسبياً، وترتب على ذلك أن الشهر القمري الشرعي يبدأ بالنسبة إلى كل جزء من الأرض إذا كانت رؤية هلاله ممكنة في ذلك الجزء من الأرض. فقد يبدأ بالنسبة إلى جزء دون جزء.

وإذا قصدنا بإمكان الرؤية إمكان الرؤية ولو في نقطة واحدة من العالم فمهما رئي في نقطة بدأ الشهر الشرعي بالنسبة إلى كل النقاط. كان أمراً مطلقاً لا يختلف باختلاف المواقع على الأرض.

ثم قال: فالمنهج الصحيح للتعرف على أن بداية الشهر القمري هل هي نسبية أو لا؟ الرجوع إلى الشريعة نفسها. أقول: يقصد بذلك الرجوع إلى ظواهر الأخبار المعتبرة التي سنذكرها بعد ذلك. وقد اختار هو البداية المطلقة. قال: وعليه فإذا رئي الهلال في بلد ثبت الشهر في سائر البلاد.

أقول: والصحيح: أننا يمكن أن نختار كلا الوجهين اللذين ذكرهما، ولكن لا تكون النتيجة كما ذكرها:

أما إذا اخترنا أن ثبوت الشهر نسبي، فهذا لا يعني التشويش في الثبوت بين المناطق. وإنما المسألة ذات نظام معين. وأهم نقاطه هو أنه إذا ثبت الهلال في مكان ما ثبت أيضاً في المناطق الغربية بالنسبة إليه، مهما ابتعدت عنه، ولم يثبت في المناطق التي تكون في شرقه. وهناك بعض الأمور الأخرى التي تمت إلى خطوط الطول والعرض تأتي بعونه سبحانه.

وأما إذا اخترنا أن ثبوت الشهر مطلق، فهذا غير ممكن: لأننا إما أن نحزر أن هذه الرؤية هنا - مثلاً - هي في أول الولادة الشرعية (أعني إمكان الرؤية) وإما أن لا نحزر ذلك. فإن أحرزنا ذلك، كان معناه باليقين أن الهلال كان دون هذا الحجم في المناطق السابقة شرقاً. إذن فالشهر غير ثابت باليقين.

وإن احتملنا كونه بالحجم أو أنه دونه. فهذا يجعله مورداً لاستصحاب عدم الولادة الشرعية أو عدم حصول الشهر الجديد، الذي يكون موضوعاً لإكمال العدة بثلاثين يوماً.

ومثله أو أولى منه بالبطلان، ما سمعناه من أننا إذا اعتبرنا الولادة الطبيعية هي أول الشهر كان ما قاله السيد الأستاذ صحيحاً، وهو ثبوت الشهر في كل العالم.

إلا أن هذا أيضاً غير صحيح. لأننا إذا أحرزنا أن هذا هو أول الولادة، إذن نعلم باليقين أن البلد الواقع على الشرق لم يكن الهلال فيها مولوداً أصلاً، بل كان في المحاق. فهل يبدأ الشهر والقمر في المحاق؟.

وقد يخطر في البال: أنه الآن قد خرج من المحاق فلا بأس ببدء الشهر في كل العالم.

قلنا: إن في هذا القول غفلة عما قلناه من أنه لا بد أن نرى الهلال عند الغروب. فمعنى كلامنا السابق قبل لحظات: أن البلد الشرقي قد مر القمر في غروبه وهو في المحاق: وحين جاء إلى هذا البلد صار في الغروب مولوداً.

فإن التزمنا ببدء الشهر حتى في البلد الشرقي فمعناه أننا نلتزم ببدء الشهر فيه من ثلث الليل أو نصف الليل ونحو ذلك. وهو أمر غير محتمل فقهيّاً.

على أننا عرفنا وتساءلنا على أن الولادة الطبيعية غير معتبرة بل الولادة الشرعية.

الفظرية كما نتبينها:

ينبغي أن نلتفت أولاً: أن الموانع عن رؤية الهلال على ثلاثة أشكال رئيسية:

الشكل الأول: المانع الموضعي أو المؤقت كالسحاب والأشجار والجبال التي تكون في المنطقة. وهذا النحو من الموانع ينبغي إسقاطه من الحساب، إذا ثبت - بشكل وآخر - وجود الهلال بالولادة الشرعية في أفق البلد عند الغروب.

الشكل الثاني: المانع الحجمي في الهلال، حيث يجب أن يبلغ نور الهلال حجماً معيناً ليكون ممكن الرؤية أساساً. وهذا هو الذي نسميه بالولادة الشرعية للهلال.

الشكل الثالث: أن البلاد الواقعة على خط طول واحد قد تختلف جداً في خطوط العرض.

والمفروض بدوياً أن البلاد المتفقة في خطوط الطول متفقة في أول الشهر، لأن غروبها مشترك، فإذا وجد الهلال في بعضها وجد أيضاً فيها جميعاً من الشمال إلى الجنوب. بل الموثوق به أن نصفي الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي، لا يختلفان في ذلك. فإذا ثبت الهلال في أحدهما ثبت في الآخر، في نفس خط الطول وما كان على غربه من خطوط الطول.

وهذا صحيح تماماً^(١). إلا في المناطق القريبة من الدائرتين القطبيتين، فضلاً عن نفس الدائرتين، حيث يكون الليل طويلاً والنهار طويلاً. وقد يبلغ في بعض المناطق القريبة من الدائرة القطبية عشرون ساعة أو أكثر.

فبالرغم من أن المنطقة المعينة - مثلاً - هي على نفس خط الطول الذي ثبت فيه الهلال. إلا أنه ثبت في المحل الذي ثبت فيه، حال كون الغروب موجوداً ومتحققاً.

وأما في المناطق الشمالية جداً أو الجنوبية جداً، فقد تكون في نهار في تلك اللحظة أو في ليل على اختلاف فصول السنة. فلا يمكن أن يثبت الشهر بالنسبة إليها، ولو كانت على خط الطول نفسه.

فهذا المانع الثالث، يعني كون المنطقة في مكان لا يناسب ثبوت الهلال فيها، ولو كان ثابتاً على نفس خط الطول. وسيأتي الحديث عن حكم أمثال هذه المناطق.

والآن، يجب أن نفترض عدم وجود هذه الموانع الثلاثة جميعاً لتسهيل عرض النظرية، ثم ننظر، في صور حصول الموانع. والمهم هو

(١) بغض النظر عما سيأتي بعض المناقشات فيه.

عدم وجود المانع الثاني، يعني كون القمر في الولادة الشرعية لا الولادة الطبيعية.

فإذا حصلت الولادة الشرعية فوق بلاد معينة يكون فيها الغروب متحققاً أو قريباً جداً. فتلك هي أول بلد أو منطقة يثبت فيها الشهر. وكذلك في خط طولها شمالاً وجنوباً إلى ما يقرب من الدائرتين القطبيتين بشرط عدم حصول المانع الثالث السابق، يعني: بشرط أن يكون الغروب عندئذ متحققاً فيها.

وتستمر الأرض بالدوران وينتقل الغروب إلى البلاد التي ذلك البلد غرباً. فقد كانت ساعة ثبوت الشهر هناك في نهار، والآن جاء غروبها.

ويستمر نور القمر بالاتساع التدريجي البطيء. فتراه تلك المناطق أيضاً وهكذا.

أما المناطق الواقعة شرق منطقة الولادة الشرعية للهلال، فيجب أن تنتظر عدة ساعات، وربما حوالي أربع وعشرين ساعة، حتى يصل إليها هذا الغروب الدائر حول الأرض، ومن ثم يصل إليها الهلال المولود.

فإذا مشى الغروب على كل وجه الأرض ومشى الهلال عليها أيضاً في دورة كاملة للأرض حول نفسها، ثبت الشهر فيها جميعاً.

وهذا معناه أمور:

أحدها: أنه إذا ثبت الهلال وابتدأ الشهر في بلد أو منطقة، فإنه يثبت في البلد الذي في غربه بطريق أولى، ولكن لا في نفس اللحظة بل عند وصول الغروب إليها. وهذا ممكن في خلال ساعة أو ساعات.

والشيء العرفي السائد هو أن تقول: إن الشهر بدأ ليلة الثلاثاء - مثلاً - وهذا صادق بالنسبة إلى الجميع. غير أن هذه الليلة بطبيعتها تدور حول الأرض فأينما وصلت بدأ الشهر.

ثانيها: أننا لو قلنا إنه يبدأ الشهر في نفس اللحظة لكان غير صحيح

حتى في المناطق الغربية، لأن معناه ثبوته فيها خلال النهار، وهو غير محتمل فقهاً.

ثالثها: أنه إذا ثبت في منطقة لم يثبت في المناطق التي تقع في الشرق. بل عليها الانتظار إلى أن يأتيها الغروب. أو قل: إلى أن تحصل فيها ليلة الثلاثاء. وهو لا يمكن أن يعدو اليوم الواحد أو يزيد عليه.

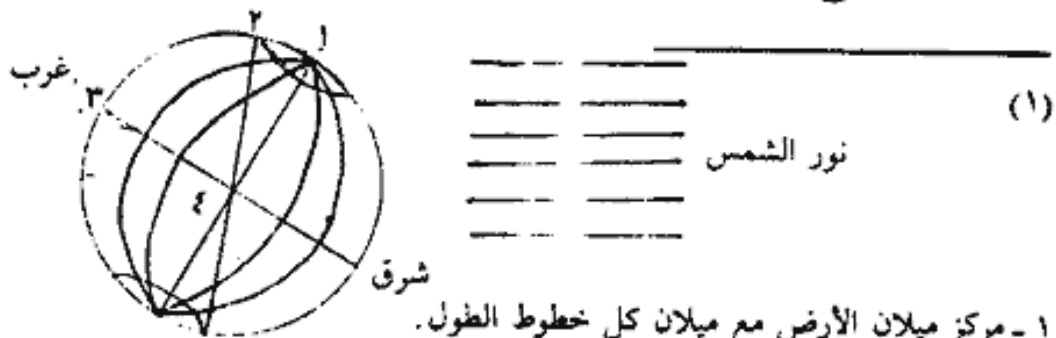
رابعها: أنه يمكن القول: إن الهلال يثبت في الكرة الأرضية كلها في يوم واحد. لكن لا بمعنى نفس اللحظة. بل بمعنى ملاحظة هذا اليوم وهو يدور بدوران الأرض حول نفسها. ويتم ثبوت الهلال فيها جميعاً خلال أربع وعشرين ساعة. وعليه يمكن أن نفهم الروايات الآتية.

ملحوظة مهمة:

إننا قلنا إنه إذا ثبت الهلال في الشرق ثبت في الغرب دون العكس. ونضيف ما قلناه أيضاً من ضرورة بدء الشهر عند الغروب وليس قبله ولا بعده.

وذلك لتتلافى ما قد يخطر في البال من أن لسير الليل والنهار شرقاً وغرباً خطأ غير خطوط الطول. وذلك لمكان ميلان مركز الأرض. الذي يجعل خطوط الطول كلها مائلة معها. على حين يكون دوران الليل والنهار مستقيماً. كما يتضح من المخطط التالي^(١).

وهذا ينتج أن الهلال إذا ثبت في خط الاستواء مثلاً، فلا يمكن أن



١ - مركز ميلان الأرض مع ميلان كل خطوط الطول.

٢ - خط سير الليل والنهار المستقيم غير المائل.

٣ - خط الاستواء. ٤ - الهلال.

يثبت على كل خط الطول المشابه له، بل لا يثبت إلا في منطقة صغيرة نسبياً.

أما ما كان في الشمال من خط الطول، فلا زالوا في النهار. وأما ما كان في الجنوب فقد دخلوا في الليل وانقضى الغروب عندهم. فكيف يمكن أن نقول إنه يثبت في خط الطول نفسه.

كما لا يمكن أن نقول: إن ثبوته يكون في خط دوران الليل والنهار، فهذا أمر صحيح، إلا أن هذا خط متحرك وغير مضبوط، وبالأخص فقهيًا: إنه غير عرفي، لا يمكن أن يتعرف عليه الفرد العادي.

فتكون أحسن طريقة هي أن نقول: إنه يثبت الهلال في شمال الخط وجنوبه بشرط أن يكون البدء عند الغروب. والغروب أمر عرفي يراه الفرد الاعتيادي. وهو أمر صحيح ومتعين فقهيًا. وهو ما بدأنا به هذه الملحوظة المهمة.

مداليل الروايات: مركز تحقيقات علوم إسلامية

استدل سيدنا الأستاذ بعدة روايات صحيحة معتبرة، على فتواه، وهو أنه إذا ثبت الهلال في مكان ثبت في أي مكان آخر.

منها: صحيحة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يتم في تسع وعشرين من شعبان. فقال: لا تصمه إلا أن تراه فإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه.

وصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان. فقال: لا تصم إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه.

واستنتج^(١): أن هاتين الصحيحتين ظاهرة الدلالة بإطلاقها على أن

رؤية الهلال في بلد تكفي لثبوتة في سائر البلدان. بدون فرق بين كونها متحدة في الأفق أو مختلفة. قال: وإلا فلا بد من التقييد بمقتضى ورودها في مقام البيان.

إلا أننا يمكن أن نفهم مما سبق أن هذا غير صحيح لعدة وجوه:

الوجه الأول: أن الصحيحين ليسا في مقام البيان للشمول لما إذا كان البلد الآخر بعيداً جداً.

وأول قرينة على ذلك الوضع العام الذي كان يعيشه الناس في زمن صدور الروايات، حيث كانت وسائل النقل بطيئة ووسائل الإعلام ضيقة جداً، بل منعدمة إذا فهمنا منها معنى الحديث. فإذا أريد منه بلد بعيد فهو حوالي الخمسمائة كيلومتر مثلاً أو نحوها. وهي منطقة واحدة في ثبوت الهلال على وجه الأرض. وليست منطقتين ليتم الاستدلال بها إلى ما يريد السيد الأستاذ. فضلاً عما هو أقل من هذه المسافة.

الوجه الثاني: أننا عرفنا أنه يمكن القول: إن الشهر، يثبت في يوم واحد، لكن تدريجاً كما شرحناه. وهذا لا يختلف فيه سطح الكرة الأرضية كلها. فيصدق إذن: إذا كان قد ثبت في بلد آخر، مهما كان بعيداً أنه ثبت في بلد المكلف أيضاً. لكن مع ملاحظة كونه إلى الجهة الغربية أيضاً كما قلنا.

الوجه الثالث: عرفنا أنه من غير المحتمل القول بثبوت الهلال في شرق البلد الذي ثبت فيه لمجرد ثبوتة فيه. لأنه إما أن لا يكون مولوداً ولادة شرعية أصلاً، أو يحتمل فيه ذلك. وليس من قبيل قياس المساواة ولا الأولوية أن يكون الهلال بازغاً هناك. نعم هو في جهة الغرب كذلك.

فكل رواية أعطتنا هذا المعنى بإطلاق أو عموم لا بد من تخصيصها، فنقول مثلاً إن المراد من (أهل بلد آخر) يعني واقعاً إلى شرق بلاده ليكون الثبوت عندهم ثبوتاً عنده بصفته واقعاً في غربهم.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: فيمن صام تسعاً وعشرين قال: إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته. قضى يوماً.

واستنتج السيد الأستاذ منها نفس التقريب. ويرد عليها نفس الأجوبة السابقة، ولا نعيد.

ومنها: صحيحة أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان. فقال: لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عادلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر. وقال: لا تصم ذلك اليوم إلا أن يقضي الأمصار فإن فعلوا فصمه.

واستنتج من العبارة الأولى: أن الشهر القمري واحد بالإضافة إلى جميع أهل الصلاة على اختلاف بلدانهم باختلاف آفاقهم ولا يتعدد بتعدددها.

واستنتج من العبارة الثانية: أن الشهر لا يختلف باختلاف الأمصار في آفاقها. فيكون واحداً بالإضافة إلى جميع أهل البقاع والأمصار. ثم قال: فيكون مرده إلى أن الحكم المترتب على ثبوت الهلال أي خروج القمر عن المحاق حكم لتمام أهل الأرض لا لبقعة خاصة.

أقول: وهنا تأتي كل المناقشات الثلاث فلا نعيد. ولكن يختص هذا الاستدلال بهذه الرواية بمناقشات أخرى.

أولاً: أن ما قاله: من أن ثبوت الهلال: أي خروج القمر عن المحاق حكم لتمام أهل الأرض. لعله سهو من القلم لما قلناه وهو أيضاً يعلم به ويفتي على طبقه: بأن خروج القمر من المحاق لا يكفي إلا أن يتخذ الحجم المناسب مع الرؤية. وهو ما سميناه بالولادة الشرعية.

(١) المصدر ص ٢٩٧.

(٢) المصدر والصفحة.

ثانياً: أن قوله في الصحيحة: من جميع أهل الصلاة ظاهر الرجوع إلى الشاهدين العادلين يعني: من أي فئة من فئات المسلمين كانوا. باختلاف بلدانهم ومذاهبهم ومستوياتهم.

وأما أن محل الشهادة أو مؤداها هي البلدان المتباعدة فهذا غير واضح بالمرّة من الصحيحة.

وقد يقال: إنه كيف يذكر الإمام عليه السلام المذاهب الإسلامية الأخرى كأفراد ممن يقبل شهادته. وجوابه من عدة وجوه أوضحها: اشتراط العدالة في لفظ الرواية. وإذا توفرت العدالة جازت الشهادة. فإن تنزلنا عن ذلك، أمكنت المناقشة في أصالة الجهة...

ثالثاً: بالنسبة إلى الفقرة الثانية في الرواية وهي قوله: إلا أن يقضي أهل الأمصار. يأتي فيها ما قلناه هناك في الوجه الأول. من أنه لا يراد بها المدن البعيدة جداً. لأن هذا غير محتمل في وضع المجتمع يومئذ. وإنما يراد بها الأمصار التي تقع في منطقة مشتركة أو في أفق واحد باصطلاح الفقهاء.

وهنا يحسن أن نتعرض لعدة أمور بعضها مربوط باتحاد الأفاق وبعضها يختلف عنها. ونجعل ما يرتبط بها أولاً.

الأمر الأول: ما الذي يقصده الفقهاء من اتحاد الأفاق. لا شك أن لكل منطقة صغيرة نسبياً أفقها الخاص بها. فإن الأفق ليس إلا المحل الذي ترى فيها السماء كأنها منطبقة على الأرض، في نهاية مدّ البصر وهي مسافة قد لا تزيد في الأرض المنبسطة على كيلومترين ونصف أو ثلاثة. إذن، فالأفق كدائرة حول الناظر لا يزيد قطرها على ستة كيلومترات. وهي منطقة صغيرة نسبياً بحيث يمكن تقسيم الكرة الأرضية إلى آلاف مثلاً.

إذن، فالأفاق متعددة. فكيف تكون واحدة؟

وفي الحقيقة لا تكون واحدة إلا مجازاً. باعتبار وحدتها في الحكم

الشرعي. فإن كان للمناطق المتعددة ذات الأفاق المتعددة حكم شرعي واحد. وهي ثبوت الهلال وبدء الشهر، اعتبرها الفقهاء كأنها ذات أفق واحد.

ومن هنا اصطلحوا على الفقهاء الذين يرون أن ثبوت الهلال مختلف بين المناطق: أنهم يبنون على تعدد الأفاق. يعني لكل أفق حكمه المستقل. والفقهاء الذين يرون أن ثبوت الهلال واحد في العالم: أنهم يبنون على وحدة الأفاق. ولكنهم لا يعبرون أن الأفق واحد في العالم كله لأن العبارة ستكون سمجة عندئذ في حين أن المؤدى الواقعي للحكم هو ذلك.

أما ما اخترناه من النظرية، فهي تعترف باختلاف الأفاق، لأننا أوضحنا أن الليل والنهار يدوران حول الأرض باستمرار. وأن الهلال يبدو بالتدريج في أي أفق كان فيه الغروب ثم في الأفق الذي يليه غرباً وهكذا.

نعم، من المستطاع القول: إنه إذا ثبت الهلال في بلد أو منطقة ثبت في البلاد التي تقع في غربه. وهو ما قلناه فعلاً. فهذا يعني بذلك الاستعمال المجازي أن الأفق واحد بالنسبة إلى أول بلد يشرق فيه الهلال مع البلدان التي تقع في غربه.

فإذا توسعنا أكثر وجدنا أن الهلال يستمر في السير حول الأرض حتى يتم دورة كاملة في أربع وعشرين ساعة. مما يستوجب شمول الشهر لكل الأرض في يوم واحد. فحتى البلاد التي تقع في شرق ذلك البلد المفروض، قد وصلها الهلال لكن من الجهة الأخرى (من شرقها) وبعد عدة ساعات فقط.

ومن هنا يمكن القول: بأن الأفق متحد في العالم كله. إلا أن هذا مجرد اصطلاح فضفاض ليس له أي أثر فقهيًا والمهم الاعتماد على فحوى النظرية.

الأمر الثاني: أننا قلنا في أول هذه الجهة في الحديث عن وحدة الأفاق إننا نفترض آفاق الأرض بدون موانع لرؤية الهلال، لمجرد التوضيح.

والآن جاء وقت الإيضاح لصورة ما إذا كان المانع موجوداً.

المانع الأول: المانع الموضعي كالسحاب والجبال والأشجار، أو الحمرة الشديدة في الأفق أو الضباب أو غير ذلك.

وفي مثله لا يمكن أن يُرى الهلال فلا يثبت الشهر في البلد لأجل الرؤية.

ولكن إذا ثبت الهلال في المنطقة التي تقع في شرقه وهو يقع غربها، شمله حكم الهلال: بخلاف ما إذا ثبت في المنطقة التي تقع غربه.

وبالأولى يثبت الهلال فيه إذا ثبت في إحدى المناطق التي تقع في شماله أو جنوبه، يعني على نفس خط طوله أو مقارباً له جداً. مع ملاحظة بعض الفروق التي قلناها في نقطة بعنوان: ملاحظة مهمة، فيما سبق.

وأما المانع الثاني: وهو حجم الهلال، بحيث ثبت بالمرصاد أو أي طريق آخر، أنه صغير غير قابل للرؤية بالعين المجردة.

ففي مثل ذلك لا يثبت الشهر طبعاً لفقدانه الشرط الأساسي، وهو حجم الهلال أو الولادة الشرعية.

وأما المانع الثالث: وهو كون المنطقة شمالية في الأرض جداً أو جنوبية جداً. بحيث يختلف ليلها ونهارها عن خط الطول المشترك معها. فضلاً عن الدائرتين القطبيتين نفسيهما.

فهذه المناطق ينبغي تقسيمها إلى نحوين:

النحو الأول: ما كان الليل والنهار فيها مستمراً مهماً كان طويلاً أو

قصيراً. وليس كالدائرتين القطبيتين.

فالحديث هنا يسير فقهياً. بعدما عرفنا في تلك (الملاحظة المهمة) أن خط الليل والنهار لا يسير مطابقاً لخط الطول بل يختلف عنه بشكل ملحوظ. فالقول: بأن خط الطول الواحد له طلوع واحد وغروب واحد ليس بصحيح.

وهذا يشمل تماماً ما بين الدائرتين القطبيتين كله. وما قلناه في تلك الملاحظة المهمة ينطبق هنا تماماً. كل ما في الأمر: أن الغروب قد يتأخر في المناطق الشمالية والجنوبية أكثر من غيرها.

فالمحصل الفقهي: أن هذه المناطق إذا كانت على نفس خط الطول أو في خط غربي بالنسبة إلى المنطقة التي ثبت فيها الهلال. فينبغي أن ننتظر إلى أن يحصل فيها الغروب، ويجوز لها عندئذ البناء على حصول الهلال وبدء الشهر.

ويلحق بذلك تماماً: الدائرتان القطبيتان عند حصول الليل والنهار فيها بشكل اعتيادي أو مقارب له. مهما كان أحدهما طويلاً والآخر قصيراً.

النحو الثاني: الدائرتان القطبيتان عند وجود النهار المستمر أو الليل المستمر.

فهنا إن ثبت الشهر في العالم كله شملهما طبعاً. كما أن الساكنين هناك: إن استطاعوا أن يفهموا من حركات القمر شيئاً من هذا القبيل، يعني: أن يروا الهلال في أول حجمه القابل للرؤية، فهذا هو بدء الشهر عندهم.

ولا بأس أن يثبت عندهم خلال الليل أو النهار. لأن هذا بحسب واقعه وبالتحليل ليس نهائياً واحداً أو ليلاً واحداً بل متعدداً بعدد دوران الأرض حول نفسها، ونعرفه من سير الشمس في النهار والنجوم والقمر في الليل. كما يتضح من الفصل الذي عقدناه عن شرح هذا المعنى في كتاب الصلاة.

وأما إذا لم يحصل الأمران السابقان، فلم يروا الهلال ولا سمعوا ما حصل في العالم. أو أن بلدان العالم اختلفت فيه فعندئذ لا يثبت الشهر عندهم. ويكون حكمهم حكم إكمال العدة وهو أن يعتبروا الشهر السابق كاملاً متكوناً من ثلاثين يوماً ويبدأ الشهر الجديد من اليوم الحادي والثلاثين.

الأمر الثالث: عرفنا في بعض الفصول السابقة: أن للقطب الجغرافي الأرضي حركة دائرية متذبذبة، يرسم القطب خلالها مثل أسنان المنشار. وليس هذا القطب مستقراً كما هو ظاهره^(١).

وهذه الحركة عرفنا أنها تؤثر على كثير من صفات الكرة الأرضية بما فيها اتجاهات خطوط الطول والعرض. ومواعيد الشروق والغروب. وعلى تحديد الدائرة القطبية نفسها إلى غير ذلك.

فهنا نشير إلى أنها تؤثر أيضاً على شروق الهلال أيضاً. وحساب ذلك أمر دقيق لا يتكلفه مستوى هذا الكتاب. كل ما في الأمر أننا يمكن أن نشير إلى أننا عرفنا أن خط الطول الواحد ليس له شروق واحد وغروب واحد. بل الأمر فيه متعدد. فكيف ما إذا أضفنا إلى ذلك هذه الحركة.

غير أن الذي يهون الخطب أمران:

الأمر الأول: أنها حركة بسيطة وبطيئة تحصل في عدة سنين. ولا يبدو كون قطر هذه الدائرة طويلاً. فيبقى ميل الأرض ثابتاً عرفاً. وهذا كافٍ من الناحية الفقهية.



(١) رسم توضيحي.

وقد قلنا فيما سبق إنها من الضالّة، بحيث لم يلتفت إليها الاختصاصيون إلا متأخراً.

الأمر الثاني: ما قلناه مكرراً من اشتراط وجود الغروب عند بزوغ الهلال، ومن المعلوم أنه مهما كان حال ميلان الأرض، فإن الغروب يحصل. والهلال يكون ممكن الرؤية بعد الولادة الشرعية.

فيكون الميزان عرفاً وفقهياً هو ذلك. مع إمكان عدم الاعتناء أصلاً بهذه الحركة المشار إليها.

الجهة الثامنة: في صفات متعلقة برؤية الهلال.
ونعرض ذلك ضمن الأمور التالية:

الأمر الأول: ذهب بعض أساتذتنا إلى أن المقياس في ثبوت الهلال وبدء الشهر هو إمكان الرؤية لا الرؤية نفسها. وهذا هو الصحيح الموافق مع الأدلة المعتمدة.

وهذا يتحقق في عدة صور:

الصورة الأولى: ما إذا ثبت الهلال في شرق البلاد، وكانت هي في الغرب، فإنها يثبت فيها الهلال، كما عرفنا، وإن لم تحصل الرؤية.

ومن زاويتنا هذه: إننا نعلم أن الهلال هناك هو بحجم قابل للرؤية.

الصورة الثانية: إذا ثبت عن طريق المراصد، وعن حجة شرعية شرحناها في محلها، أن الهلال بحجم قابل للرؤية، عند الغروب في هذا البلد فهذا كاف للإثبات وبدء الشهر وإن لم تتم الرؤية الفعلية.

الصورة الثالثة: ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين لتكون هي أول الشهر الجديد، وتأجل الأمر إلى الليلة التالية بمقتضى إكمال العدة ثلاثين يوماً.

ففي هذه الليلة التالية: نعلم أن الهلال بالحجم القابل للرؤية، وإن

لم تتم الرؤية، بل لا حاجة للاستهلال أصلاً.

الصورة الرابعة: ما إذا بزغ الهلال في الليلة التاسعة والعشرين من أحد الشهور. فهذا يعني - كما قلنا - أن يوماً من أول الشهر قد غفلنا عنه. ومن هنا نعلم أن الهلال في تلك الليلة السابقة من أوله، كان الهلال بالحجم القابل للرؤية، مع أن المفروض أن الرؤية لم تحصل وإلا لبينا على بدء الشهر منها منذ ذلك الحين. إلى غير هذه الصور.

الأمر الثاني: ذهب بعض أساتذتنا إلى أن الهلال ومن ثم: بدء الشهر يتم بحكم الحاكم الشرعي مع عدم العلم بالخطأ في مستند الحكم. كما لو اعتمد على شهود حسبهم عدولاً وهم فساق.

فإذا حكم الحاكم الشرعي ببدء الشهر، كان ذلك كافياً لإثبات وجوده في المجتمع، حسب الفتوى في اتحاد الآفاق أو اختلافها.

وذهب سيدنا الأستاذ إلى نفي الحجية عن حكم الحاكم بهذا الخصوص. وهذا هو الصحيح. لأن وجود الهلال وعدمه من الشبهات الموضوعية لا من الشبهات الحكمية. والفقيه عمله وحجية كلامه إنما هو في الفتوى في الشبهات الحكمية دون الموضوعية.

وإيضاحه مختصراً: أن الفقيه إن أفتى في حكم معين كان نافذاً. كوجوب السورة بعد الفاتحة. أو وجوب التطهير من نجاسة البول ثلاثاً. وأما إذا أفتانا الفقيه، بأن هذا المائع خمر أو أنه خل. أو قال: إن هذا الثوب نجس أو طاهر أو إن هذه الدار فيها أربع غرف أو خمس. فهذا ونحوه إنما هو من (الموضوعات) في اصطلاح الفقهاء. ولا حجية لقول الفقيه في الموضوعات.

ومن المعلوم أن وجود الهلال أو ولادته، أمر تكويني وخلقي، شأنه شأن عدد غرف الدار. فيكون من الموضوعات التي تخرج عن صلاحية حكم الفقيه.

نعم، في القضاء والفصل بين الخصومات له ذلك. بأن يحكم أن هذا الفرد مدين وهذا بريء الذمة وهذا زوج هذه وهكذا. ولم تثبت حجيته في خارج هذا النطاق. وتمام الكلام في الفقه.

الأمر الثالث: إذا شهد الشهود الثقات بالهلال بحيث لو بقينا نحن وهذا المقدار من الاثبات لقبنا شهادتهم.

ولكن قد تحصل هنا معارض لحجية أقوالهم، الأمر الذي يستدعي رفضها أو انتظار شهود آخرين ثقات أو حصول الشيعاء بوجود الهلال.

ويمكن أن تتم هذه المعارضة في عدة صور:

الصورة الأولى: ما إذا كان الجو صحواً واستهل الكثيرون. ولم يره أحد إلا اثنان فقط أو نحو ذلك. فإن ذلك يجعل احتمال صدقهم ضئيلاً جداً. لا بمعنى الكذب الصريح لأن المفروض عدالتهم بل لاحتمال التوهم تماماً.

وهذا ما ورد فيه عدة روايات أود أن أورد بعضها:

منها: ما عن عثمان بن الخزاز^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني. وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته. ويقول الآخرون: لم نره. إذا رآه واحد رآه مائة وإذا رآه مائة رآه ألف. ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة: أقل من شهادة خمسين. وإذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر.

وعن حبيب الخزاعي^(٢)، قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة. وإنما تجوز شهادة

(١) الوسائل: كتاب الصوم: أبواب أحكام شهر رمضان: باب ١١ حديث ١٠.

(٢) المصدر: حديث ١٣.

رجلين إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فأخبرا أنهما رأياه.
وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية.

غير أن أمثال هذه الأخبار منافية لما دلّ على حجية البينة مطلقاً وما دلّ على حجيتها في خصوص الهلال. ومن المعلوم فقهيّاً أن الحجة لا تفرق حتى مع الظن بعدمها.

فينبغي حمل هذه الأخبار على ما إذا حصل الاطمئنان بعدم صدق الشاهدين. أو كان الشهود الخمسون كلهم غير ثقات. أو أن نطرح هذه الأخبار لأنها غير نقية سنداً على أي حال. وللاحتياط محله على أي حال.

الصورة الثانية: ما إذا تهافت الشهود في شهادتهم بأوصاف الهلال. فذكر كل واحد منهم صفة غير ما قال الآخر. فعندئذ تسقط شهادتهم عن الحجة. ما لم يحصل الشيع في وجوده.

الصورة الثالثة: ما إذا أكد الاختصاصيون عدم وجود الهلال بالمرة، وشهد الشهود على رؤيته.

الصورة الرابعة: ما إذا أكد الاختصاصيون كون الهلال غير قابل للرؤية. وشهد الشهود على الرؤية.

الصورة الخامسة: ما إذا أكد الاختصاصيون على وجود الهلال في جهة أو بصفة غير ما قاله الشهود.

إلى غير ذلك من الصور.

الأمر الرابع: ورد في الروايات النهي عن العمل على رأي المنجمين في الهلال. فماذا ينبغي أن يكون موقفنا تجاه الاختصاصيين في علم الفلك. فهل نرفضهم بصفقتهم منجمين.

منها: موثقة محمد بن عيسى^(١)، قال: كتب إليه أبو عمر أخبرني يا

(١) المصدر: باب ١٥: حديث ٢.

مولاي إنه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء ليست فيها علة ويفطر الناس ونفطر معهم . ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس . هل يجوز يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف العرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ . فوقع عليه السلام: لا صوم من الشك . . أفطر لرؤيته وصم لرؤيته .

وهذه الرواية فيها عدة نقاط ملفتة للنظر:

النقطة الأولى: ان الراوي يعدد بلداناً كثيرة ويشير إلى خطوط العرض على وجه الأرض . وهي ثقافة مهمة ورشيدة قبل ما يزيد على ألف سنة .

النقطة الثانية: ان البلدان التي ذكرها: مصر وإفريقية والأندلس، كلها إلى الغرب من منطقته التي هي الجزيرة العربية أو العراق . ومن المعلوم كما عرفنا، أنه إذا ثبت الهلال في بلاد لم يثبت في البلاد التي في شرقها .

النقطة الثالثة: إنه يشير إلى صحو الجو، الأمر الذي يجعل احتمال الخطأ راجحاً جداً في حساب المنجمين، لو كان شاملاً لنفس البلد أيضاً . إذ لو كان مولوداً ولادة شرعية لتمت رؤيته .

النقطة الرابعة: أنه إنما ذكر الحساب في الرواية، ولم يذكر المراصد . فإذا سقطت حجية الحساب لم تسقط حجية المراصد .

النقطة الخامسة: أن المنجمين كانوا في ذلك الحين كفرة أو فسقة أو مترصدين شراً بالمجتمع الإسلامي، ونحو ذلك الأمر الذي يجعل كلامهم ساقطاً أساساً .

وإنما الكلام فيما إذا كان الاختصاصي في الفلك ثقة عدلاً وأخبر عن وضع الهلال وصفاته إخباراً قطعياً، وكان المخبران اثنين على الأقل من الاختصاصيين وليس واحداً، على الأحوال . وليس اعتماده على الحساب بل على المراصد .

فإن لم يكن بهذه الصفة في نفسه أو كان اعتماده على الحساب، إذن لا يكون حجة إلا إذا حصل من كلامه العلم أعني العلم العرفي وهو الاطمئنان.

النقطة السادسة: إننا نحتمل بل نعلم، والاحتمال هنا كافٍ بأن الفلكيين السابقين في ذلك الحين كانوا أردأ بكثير من الفلكيين في هذا العصر. فقد يفوتهم كثيراً مما يمكن للفلكيين المتأخرين فهمه والسيطرة على حسابه.

إذن فالنهي عن الأخذ بكلمات المنجمين السابقين، لا يعني بأي حال النهي عن الأخذ بكلمات المتأخرين وليست الرواية في مقام البيان، بحيث يشمل المتأخرين ألف سنة أو أكثر.

على أن استفادة النهي منها، محل نقاش كما هو واضح للمتأمل.

النقطة السابعة: المهم في نظر الإمام عليه السلام هو عدم الاعتماد على الشك. فما دام الشك متحققاً في حسابات الفلكيين لم يكن للناس اتباعهم بطبيعة الحال.

وإنما يجب الاعتماد على الرؤية. فإذا فهمنا من الرؤية، بعد التجريد عن الخصوصية: العلم بوجود الهلال بالحجم المرئي. كان هذا العلم حجة مهما كان مصدره. ولا معنى للنهي عن العلم كما ثبت في علم الأصول.

الأمر الخامس: هناك بعض العلامات التي ورد بعضها في النصوص، وبعضها يمشي عليها الناس. في حين أنها جميعاً ليست بحجة نشير إلى المهم منها هنا:

أولاً: رؤية الهلال في النهار. إما قبل الزوال أو بعده. ومنهم من يقول: إن رؤيته قبله علامة الشهر المنتهي، ورؤيته بعد الزوال علامة الشهر الجديد.

إلا أن إعراض الفقهاء تماماً عن الأخذ بالنصوص الواردة بهذا الخصوص تسقطها عن الحجية.

مضافاً إلى أن هذا الأمر غير محتمل عادة، فإن الهلال الضئيل الذي يكون في أول الشهر أو في آخره، لا يمكن أن يرى في النهار. لضعف ضوئه تجاه ضوء الشمس أولاً، ولعدم ملائمة موقعه لذلك أصلاً.

وأسوأ من ذلك اعتباره للشهر السابق. فإن في ذلك إسقاط لفترة المحاق التي لا بدّ منها.

ثانياً: اعتبار شهر رمضان تاماً دائماً ليس فيه نقصان.

وهذا أيضاً ليس بحجة، لأن عدداً من الروايات تؤكد على أن شهر رمضان كباقي الأشهر قابل للزيادة والنقصان. مضافاً إلى إجماع الفقهاء على ذلك.

ثالثاً: التطويق في الهلال، حيث اعتبره السيد الأستاذ دليلاً لليلة الثانية. وقد سبق أن ناقشناه.

رابعاً: أن يكون له ظل بحيث يرى الإنسان ظل رأسه فيه. فيكون دليلاً على الليلة الثانية. وهذا وارد في نفس الصحيحة التي دلت على التطويق إلا أن السيد الأستاذ لم يفت به.

والصحيح عدم الحجية أيضاً لعدم تمييز الظل الخفيف بهذا المقدار، إن كان له وجود. ولعمري إن الهلال في الليلتين الثالثة والرابعة لا يكون له إلا ظل خفيف جداً فكيف بالليلة الثانية. إذن فهذه علامة غالبة وليست دائمة.

خامساً: تأخر الهلال في الأفق مدة طويلة. وقد وردت رواية صحيحة في نفي حجته.

والاعتبار أيضاً يدلنا على ذلك. لأن الهلال المولود قبل فترة طويلة،

لا محالة يبقى في الأفق طويلاً. ولا يتعين أنه مولود قبل أربع وعشرين ساعة ليكون هو ابن الليلة السابقة.

نعم، لو حصل لنا العلم أو الاطمئنان من ذلك. كان ذلك حجة لا محالة.

سادساً: زيادة النور في الهلال. والمناقشة فيه هو نفس ما قلناه في الصورة السابقة إلا أن يحصل العلم أو الاطمئنان.

سابعاً: إذا انقطعت رؤية الهلال من المشرق في نهاية الشهر عند شروق الشمس أو قريباً منه. فهو علامة على وجوده مغرباً - أي في مغرب ذلك اليوم نفسه - فيكون دليلاً على أول الشهر الجديد.

وقد وردت في ذلك رواية غير معتبرة. وهو بحسب الاعتبار غير صحيح، لأنه لم يأخذ فترة المحاق التي لا تبقى فقط لعدة ساعات بل تبقى أكثر من أربع وعشرين ساعة.

نعم، إذا فقدناه ليومين متتاليين في المشرق، فهو لا بد أن يظهر في المغرب. لأن المحاق لا يزيد على يومين على أي حال.

إلا أن هذا الأمر إن حصل فيه العلم أو الاطمئنان فهو الحجة. وإلا فالاعتبار قد لا يساعد عليه. لأن وجود الهلال في الأفق، مهما كان أكيداً، إلا أنه قد لا يكون بالحجم القابل للرؤية. ومن هنا لا يكفي ذلك لإثبات أول الشهر.

ثامناً: مما يحتمل الاعتماد عليه: حساب المنجمين أو الفلكيين وقد عرفنا حاله.

تاسعاً: أن نعد خمسة أيام من السنة الماضية. فلو كان أول الشهر في السنة السابقة هو يوم السبت مثلاً. كان أول الشهر هذه السنة هو يوم الأربعاء.

وقد وردت في ذلك بعض الروايات:

منها: ما عن عمران الزعفراني^(١): قال: قلت لأبي عبد الله: إن السماء تطبق علينا بالعراق اليومين والثلاثة، فأَيُّ يوم نصوم؟ قال: انظروا اليوم الذي صمت من السنة الماضية فعَدَّ منه خمسة أيام وصم اليوم الخامس.

وهو دال على العدد يبدأ من نفس اليوم، وهو السبت في المثال. ويصوم اليوم الخامس وهو الأربعاء.

وفي رواية أخرى: أن العد يكون في سائر السنين خمسة خمسة. وفي السنة الكبيسة ستة أيام.

ولكن إسناد هذه الروايات غير معتبر، مضافاً إلى إجماع الفقهاء في الإعراض عنها. فلا يمكن العمل بمضمونها فقهياً.

عاشراً: في بعض الروايات غير المعتبرة^(٢): قال الصادق عليه السلام: إذا صح هلال رجب فعَدَّ تسعة وخمسين يوماً وصم يوم الستين.

وهو قائم على افتراض أن الشهرين رجب وشعبان أحدهما ناقص والآخر تام ليكون العدد ٥٩ يوماً. وهو أمر غير أكيد كما هو واضح. والمهم هو عدم اعتبار السند.

فهذه عشر علامات غير معتبرة لا حاجة إلى الزيادة عليها. وينبغي هنا أن نختم حديثنا عن الهلال. والحمد لله رب العالمين.

(١) المصدر: باب ١٠: حديث ٣.

(٢) المصدر: حديث ٥.

فصل سنّ التكليف

يمكن بحث هذا الموضوع وهو العمر الذي يوضع فيه قلم التكليف والمسؤولية على الفتى والفتاة، في عدد من مواضع الفقه، بل في أيّ موضع منه، لأنه معنى عام ينطبق على كل فصوله. وقد ذكر له صاحب الوسائل في مقدمة العبادات باباً وفي كتاب النكاح باباً آخر، وعقد المحقق الحلّي في شرائع الإسلام مسألة عن ذلك في كتاب الصوم. ومن هنا، فضلنا الحديث عن ذلك في كتاب الصوم.

والحديث هنا يقع في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في حديث رفع القلم عن الصبي. ومعناه وحدود حكمه.

القسم الثاني: في العمر الذي يدخل فيه الصبي الذكر في التكليف وعلامات ذلك.

القسم الثالث: في العمر الذي تدخل فيه الفتاة في التكليف وعلامات ذلك.

القسم الأول:

لا إشكال في عدم وجود المسؤولية الشرعية على الطفل عموماً، بمعنى أنه لا يجب عليه شيء من الواجبات ولا يحرم عليه شيء من المحرمات ولا تقام عليه الحدود والتعزيرات. ولكن سيأتي أن عليه بعض

المسؤوليات الأخرى التي يجب على وليه أن يتحملها، كالضمان والخمس والزكاة على بعض الوجوه.

وينبغي أن يقع الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في سقوط التكليف عن الطفل.

وهو محل إجماع العلماء وتسالمهم. وقد ورد في ذلك عدة أخبار نذكر بعضها:

منها: ما عن علي عليه السلام بسند غير معتبر وفيها يقول^(١): أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ.

ورواية طلحة بن زيد^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: إن أولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات. فإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات.

ومنها صحيحة عمار الساباطي^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: سألت عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة. فإذا احتلم قبل ذلك، وجبت عليه الصلاة وجسرى عليه القلم - الحديث.

والأمر إجمالاً لا يحتاج إلى استدلال لأنه من الضروريات وإنما يقع بعض الكلام في فهمه أولاً ثم في تفاصيله ثانياً.

وفي هذه الجهة الأولى نحاول فهم هذه الأخبار. فالحديث الأول غير تام السند إلا أنه مشهور إلى درجة يمكن القول بالإجماع بالأخذ به، بحيث حتى لو لم نقل إن الشهرة جابرة فلا أقل أن الإجماع يكون جابراً.

(١) الوسائل: أبواب مقدمة العبادات: باب ٤: حديث ١٠.

(٢) المصدر: حديث ١.

(٣) المصدر: حديث ١٢.

ورفع القلم مفهوم إجمالاً إلا أن بعض اختلاف تفسيراته تنعكس على التفاصيل الآتية فيما بعد. فيحسن بنا أن نفهم من الآن هذه التفسيرات:

التفسير الأول: أننا نحتاج إلى تقدير مضاف، فنقول رفع قلم التكليف، فلا تكليف على الصبيّ والمجنون والنائم.

التفسير الثاني: أننا نحتاج إلى تقرير مضاف، وهو العقوبة، فنقول: رفع قلم العقوبة عن هؤلاء.

التفسير الثالث: أننا نقدر المسؤولية. فقد رفع قلم المسؤولية عن هؤلاء.

التفسير الرابع: أننا نقدر المؤاخذه. فقد رفع قلم المؤاخذه عن هؤلاء.

التفسير الخامس: أننا نقدر استحقاق العقاب، فلا استحقاق للعقاب لهم.

وهذه الوجوه كلها تشترك في الحاجة إلى تقدير مضاف. ومهما كان المرفوع فإنه يكون موضوعاً مع ارتفاع المانع. حين يجري عليه القلم، كما هو مضمون صحيحة عمار الساباطي.

ولكننا ينبغي أن نلتفت إلى نكتتين:

النكتة الأولى: أن العقل الإنساني له استحقاق ذاتي لتحمل المسؤولية والضلوع بالتكليف بصفته قابلاً للإدراك والاستنتاج. وقد وردت في ذلك عدة أخبار.

منها صحيحة محمد بن مسلم^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك ولا أكملتك إلا

(١) المصدر: باب ٣: حديث ١.

فيمن أحب. أما إني وإياك أمر وإياك أنهى وإياك أعاقب وإياك أثيب.

والعقل متوفر في كل إنسان بحسب خلخته النوعية. ولذا يبدو لأول وهلة أنه يجب أن يكون كل إنسان مضطلعاً بالمسؤولية، ومتحملاً للتكليف.

وهذا صحيح تماماً لولا وجود بعض الموانع التي لا بدّ منها. وهي الظروف التي يكون فيها العقل مغلقاً غير منفتح أو قل: حين يتعذر استعماله والاستفادة منه، وهي الحالات التي عددها في الرواية، حالة الصبي وحالة المجنون وحالة النائم.

فهؤلاء بحسب أصل خلقتهم ينبغي أن يكونوا مكلفين كسائر الناس، إلا أن الله تعالى كما ابتلاهم بالمانع، رفع عنهم ما لم يطيقوه. لأن العقل هو الذي يطبق التكليف والمسؤولية فإذا ارتفع العقل لم يصبح ذلك ممكناً للفرد. ومن هنا جاء معنى الرفع ويعني أن شيئاً ما كان يجب أن يوضع ولكنه رُفع. ولا معنى للرفع قبل الوضع.

وإنما كان يجب أن يوضع بحسب الخلقة الأصلية. وإنما رفع باعتبار المانع. فهذه هي النكته الأولى.

النكته الثانية: والقلم هو أداة الكتابة. وطالما عرفتنا الشريعة وأعلمنا القرآن الكريم أن هناك في العالم الأعلى كتباً مكتوبة كاللوح المحفوظ وقوله تعالى: ﴿كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾ [المطففين: ٢٠ - ٢١] وقوله تعالى: يكتبون ما تعملون.

والقلم على شكلين، على مقتضى القاعدة: قلم التكوين وقلم التشريع. فقلم التكوين هو القلم الذي يتم به تدبير خلقة العالم. أو قل: قلم التدبير والتقدير. ولا ربط له بالشريعة بشكل مباشر.

وقلم التشريع هو الأحكام التشريعية المسجلة على كل عاقل مختار من الواجبات والمحرمات والمستحبات وغيرها وهي مسجلة لمصلحتنا،

والله تعالى غني عن العالمين.

والمراد بالقلم في الحديث الشريف: قلم التشريع وليس قلم التكوين كما هو واضح. فإذا قلنا في تفسيره: رفع قلم التشريع عن الصبي والمجنون إلخ. لم نحتج إلى تقدير لا محالة. ولفظ التشريع ليس مقدراً لفظياً كما يريد أصحاب الوجوه السابقة بل هو مستتر في معنى القلم.

وإذا جرى القلم على أي فرد جرى عليه كل الوجوه الخمسة السابقة بالملازمة لا بالتقدير. فهو:

١ - يتحمل أعباء التكليف من الوجوب والحرمة.

٢ - عليه عقوبة العصيان.

٣ - عليه مسؤولية الطاعة والتنفيذ.

٤ - عليه المؤاخذه مع التقصير والإهمال.

٥ - عليه استحقاق العقاب مع العصيان.

فكلها صحيحة، ولكن كلها بلا موجب في الفهم المباشر للحديث، من دلالاته المطابقة.

بقي علينا أن نشير إلى تفريقات من هذه الوجوه:

الأول: الفرق بين العقوبة واستحقاق العقاب. وذلك: أن الفرد إذا عصى لا تناله العقوبة فوراً كما هو واضح، بل يشمله حلم الله عز وجل عنه إلى حين، كما أن عقوبته في الآخرة لا تكون قطعية لاحتتمال شمول الرحمة أو الشفاعة له يومئذ. إذن فاعتبار العقوبة فعلية بشكل وآخر بمجرد العصيان لا وجه له. وإنما هو استحقاق العقاب. فإذا عصى الفرد فإنما استحق العقاب، وهذا صحيح لا محالة. إلا أن تشمله رحمة الله سبحانه.

الثاني: الفرق بين استحقاق العقاب والمؤاخذه.

وهذا من الأمور التي اعتبرها الفقهاء تحت ضغط الفرق بين الحكمين التكليفي والوضعي. فبينما الحكم التكليفي يتضمن عصيانه استحقاق

العقاب، ليس كذلك الحكم الوضعي كالملكية والزوجية والحرية وغير ذلك.

فإذا أردنا شمول الخبر للحكم الوضعي قلنا: المؤاخضة. لأن الحكم الوضعي يتضمن بالملازمة نوعاً من المؤاخضة وإن لم يتضمن استحقاق العقاب.

الثالث: الفرق بين التكليف والمسؤولية.

نفس الفرق السابق فإن المسؤولية تشمل الحكم التكليفي والوضعي، دون مفهوم التكليف نفسه.

والصحيح عدم شمول الرفع للحكم الوضعي إجماعاً، وبضرورة الفقه. ومن هنا كان الأنسب أن نفهم ما فهمناه وهو: قلم التشريع. أو قل: التكليف أو قل: استحقاق العقاب لأنه من نتائج التكليف.

أما قلم التشريع الوضعي، فهو جار على الصبي غير مرفوع عنه. فمن هنا نحكم بملكيتهم وزوجيتهم وحرية وضمنان ما أثلفه من أموال الآخرين. وغير ذلك.

فإن كان لمعنى القلم شمولاً أو إطلاقاً للحكم الوضعي، فلا بد من تقييده بهذه الضرورة الفقهية.

الجهة الثانية: في الطفل المميز وغير المميز.

قسم الفقهاء الطفل إلى هذين القسمين. على اعتبار أن الطفل من حين مولده إلى عدة سنوات لا تقل عن سبع يبقى غير مميز، بمعنى أنه لا يدرك بوضوح معنى التشريع أو الوجوب أو التحريم. لا بمعنى مفاهيم هذه الألفاظ. بل بمعنى واقعها وما هو وجوب وتحريم بالحمل الشائع.

ثم يفتح ذهنه بالتدريج وبواسطة التعليم والتلقين أيضاً، يصبح مدركاً لهذه الأمور فيصبح مميزاً. وهو في نفس الوقت يصبح مدركاً بدرجة كافية الواجبات والمحرمات الاجتماعية، لوصح التعبير، ويفرق بين ما هو

اجتماعي وبين ما هو شرعي . أو يدرك الفرق بين المذاهب الإسلامية . وهكذا . ولو بفكرة كافية مختصرة .

وقال الفقهاء : إن الطفل غير المميز لا تكليف ولا مسؤولية عليه بالضرورة ، لأنه ليس محلاً لها . وهذا صحيح .

ولأنما اختلفوا في المميز . فمنهم ولعله المشهور منع شمول التكاليف له إطلاقاً . ومنهم ولعله مشهور المتأخرين جعل هذا الصبي مشمولاً للمستحبات والمكروهات . وقال أيضاً : بأن الواجبات شاملة له على شكل مستحبات . والمحرمات شاملة له على شكل مكروهات .

ولكل من هذين الفريقين دليله :

دليل الفريق النافي :

دليله إطلاق (الصبي) فإن الطفل المميز صبي على أي حال ، وحكمه في الحديث هو رفع القلم . وبعبارة أوضح : إن القلم مرفوع عن الصبي سواء كان مميزاً أو غير مميز .

مضافاً إلى شهرة العلماء المتقدمين .

ودليل من جعل الصبي مشمولاً لبعض الأحكام :

أن هذا الإطلاق لا يكفي لعدة نقاط :

النقطة الأولى : أنه مقيد بقوله عليه السلام في رواية طلحة بن زيد : فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات . وهناك بعض الروايات الأخرى على غرارها ، مما يجبر ضعف سندها .

وهذا العمر المذكور لا دخل له عرفاً إلا باعتبار أن الصبي يصبح فيه مميزاً ، فمتى أصبح مميزاً شمله الحكم ، يعني بشمول المستحبات .

النقطة الثانية : أننا نفهم عرفاً من رفع القلم عدم القابلية على ذلك بدليل أو بقرينة ذكر المجنون والنائم في سياقه . وهما غير قابلين للتكليف

كما هو معلوم. إذن، نفهم أن الصبي غير القابل للتكليف هو الذي رفع عنه القلم.

ومن المعلوم: أن الصبي غير المميز هو الذي لا يكون قابلاً للتكليف. وأما المميز فهو قابل له. كل ما في الأمر أن الرحمة شملته، فرفعت عنه العقوبة أو قل: المسؤولية الإلزامية، التي يستوجب عصيانها العقاب. وإلا فعقله وذهنه قابل لذلك.

إذن، يتحدد نص الحديث بالصبي غير المميز. ويبقى المميز مشمولاً لإطلاقات التكليف المستحبة والواجبة، في حدود رفع العقوبة الذي هو ثابت له بالضرورة.

النقطة الثالثة: أن حديث رفع القلم، مثل عدد من الأخبار - كحديث الرفع وغيره - وارد مورد الامتنان والإرفاق بالمكلف. وهذا سياق عرفي قطعي له. ومن المعلوم أن الإرفاق يتحدد بقدره.

فبينما يكون الإرفاق بالصبي غير المميز رفع كل أشكال الأحكام التشريعية عنه، فإن الصبي المميز لا إرفاق ولا امتنان عليه في ذلك. إذ لو كان ذلك لحرم من ثواب الدار الآخرة ومن التكامل المعنوي الذي يريده الله سبحانه لخلقه.

فبقريئة السياق يختص الحكم بالمسؤولية الإلزامية، التي يكون من الإرفاق رفعها. وأما الأحكام التي لا إلزام فيها، فمقتضى الإرفاق والامتنان وضعها لا رفعها.

النقطة الرابعة: شمول الصبي المميز لعدة أحكام منصوطة في محلها منها: صحة صلاته ومنها: وجوب ستر العورة عنه. ومنها: نفور معاملاته في الأشياء القليلة أو الخسيسة. ومنها: نفوذ وصية الصبي إذا بلغ عشرين. ومنها: نفوذ شهادته أمام القاضي الشرعي في بعض الصور. وغير ذلك مما يطول بنا شرحه وإيراد نصوصه.

الأمر الذي نفهم منه: أن الشارع الإسلامي المقدس قد أخذه بنظر الاعتبار بصفته شخصاً عاقلاً قابلاً لتحمل بعض المسؤولية. ومن هنا يمكن أن نقيّد هذا الفهم المستفاد من مجموع هذه الروايات حديث رفع القلم، فيختص عندئذ بغير المميز.

إذن، فمن الصحيح أن الصبي المميز مشمول للمستحبات والمكروهات. بل وللواجبات والمحرمات بدون العقوبة على تركها. يعني يشمل الحكم والخطاب فيها بصفته مسلماً. ولكن لا يعاقب على تركها. وهو معنى ما قلناه إنها بمنزلة المستحبات له.

بل أثبت كثير من الفقهاء صحة اعتقاده إذا شهد بالإسلام والاعتقاد الحق. وانفكاك تبعيته لأبويه إن كانا غير مسلمين. وبالعكس إذا اعتقد الباطل بأي أنواعه والعياذ بالله. كما أثبتوا عدالته فيما إذا أصبحت له الصفة التي يكون بها المكلف البالغ عادلاً.

فإذا قلنا بصحة صلاته، وإنها لا على وجه التدريب والتمرين، وكان عادلاً أمكن أن يصبح إماماً للجماعة حتى للبالغين. ولا يمنع وجوده في الصف الأول من صلاة الجماعة، كما كان يقول عدد من الفقهاء السابقين. بل تكون شهادته في النكاح والطلاق مقبولة، إلى غير ذلك. وتتمام الكلام في محله.

الجهة الثالثة: في الحكم الوضعي:

وقد قلنا إنه غير مشمول لرفع القلم. كما فهمنا أنه خاص بالتشريع أو التكليف.

بل حتى لو قلنا بأنه بلفظه شامل للموضع. إلا أن هناك قرينة عامة تمنع عن ذلك. وهو سياق الامتنان والإرفاق.

وذلك: أن الإرفاق غير خاص بواحد بل يشمل الأمة المسلمة كلها. فإذا قلنا بإسقاط الحكم الوضعي فقد ينال الضرر الآخرين كالضمان فيما إذا

كسر شيئاً للغير أو الدين إذا اشتغلت ذمته للغير أو وجوب إرجاع المغصوب أو ردّ العارية والأمانة وغير ذلك. فإننا لو قلنا بخلافها لتضرر كل هؤلاء الناس. فمقتضى الإرفاق بهم والامتنان عليهم جعل الحكم الوضعي وعدم رفعه.

إلا أن هذا الدليل قد لا يشمل أمثال الملكية والزوجية ونحوها. أو أنه لا يشملها دائماً. فليس من الضرورة أو الضرر أن لا نزوج الطفل مثلاً. فكيف نثبت بالامتنان.

وهذا إنما يثبت فقهيّاً بالإجماع المركب، لأن كل من قال بثبوت الحكم الوضعي مع الضرر قال بثبوت مطلقاً. بل لعله محل الإجماع الفعلي أيضاً إذ يُعرف من يقول بعدم نفوذ هذه الأمور للصبي، بل لعله من ضروريات الفقه.

وأما بالتقريب السابق الذي فهمنا فيه اختصاص الحديث الشريف بالحكم التكليفي أساساً فإننا لا نحتاج إلى هذه الإضافات في جعل الحكم الوضعي على الصبي.

بقي أن نعرف أنه لا فرق في جعل الحكم الوضعي بين الصبي المميز وغيره. وكلا التقريبين شامل له.

أما ما قلناه من اختصاص الرفع بالحكم التكليفي فهو يعني ثبوت الحكم الوضعي مطلقاً مميزاً كان الصبي أو غير مميز.

وأما على طريقة إثباته بسياق الامتنان فهو أيضاً كذلك إذ الامتنان على الآخرين بحفظ أموالهم العينية والذمية من عدوان الآخرين بما فيهم الصبي المميز وغير المميز.

الجهة الرابعة: أن هناك من المحرمات في الإسلام قد نقول بتحريمها الفعلي حتى على الصبي المميز.

وبهذا قد أخذنا شرطين:

الشرط الأول: أن يكون الحرام مهماً شرعاً كقتل المؤمن وشرب الخمر والزنا. وليس في الواجبات ما يقابلها في الأهمية، فمسؤولية أو عقوبة عصيان الواجبات كلها ساقطة عن الصبي المميز. ولكن يحتمل ثبوت العقوبة لهذه المحرمات.

الشرط الثاني: أن يكون الصبي مميزاً. فلا نتوقع من غير المميز أي شيء.

وحديث رفع القلم وأشباهه، وإن كان شاملاً لكل أشكال المسؤولية، إلا أن هناك استدلالات تدلنا على ما قلناه:

الدليل الأول: سياق الامتنان عليه، أعني على نفس الصبي المميز. فإنه ليس من الامتنان عليه أن يسرف في المحرمات هذا الإسراف، حتى ما إذا كان يوم بلوغه وجب عليه الارتداع التام ولعله كان معتاداً أو مدمناً على بعض المحرمات بعنوان أنها حلال له، فيعود عند بلوغه غير قادر على الارتداع.

فمن سياق الامتنان والإرفاق نعلم شمول هذه المحرمات له. ومعنى ذلك تحمله لعقوباتها إجمالاً كما سنشير.

الدليل الثاني: سياق الامتنان والإرفاق بالآخرين. كالمؤمن الذي يقتله والمرأة التي يزني بها والمالك الذي يسرق منه المال، إلى غير ذلك.

إلا أن القول بأن الصبي المميز له عقوبة أخروية على ذلك، فهو وإن كان راجحاً ومظنوناً إلا أنه مما لا دليل عليه. فتبقى العقوبة دنيوية.

وليست العقوبة هي الحدود الكاملة لضرورة رفعها عنه أيضاً. نعم يبقى التعزير الذي يكون بيد القاضي إقامته. وهو أمر صحيح، ولعله واضح للثبوت فقهاً.

الجهة الخامسة: في التمييز بين التمييز والرشد.

فإن التمييز غير الرشد. فالتمييز هو أن يكون الفرد بشكل من الوضوح الذهني بحيث يفهم التكاليف الشرعية، أو بعض خصائصها، مما أشرنا إليه فيما سبق.

في حين أن الرشد شيء آخر، وهو عرفاً، القدرة على المماكسة في المعاملات، كل واحد حسب وضعه الاجتماعي والثقافي وعمله وعمل أسرته وأبيه. والمهم والقدر الجامع بين كل ذلك هو أن يفهم الفرد معنى المعاملات أولاً كالبيع والشراء على الأقل مع استطاعته أن لا يكون مغبوناً غبناً معتداً به بدون أن يلتفت.

وقولنا (بدون أن يلتفت) ضروري في الموضوع، لأن الفرد قد يلتفت إلى كونه مغبوناً قليلاً أو كثيراً، ومع ذلك يرضى بذلك. وهذا أمر لا ينافي الرشد بل قد يؤكد أنه إذا كانت جهات الرضا بالغبن واضحة وصحيحة اجتماعياً.

كما أن قولنا (غبناً معتداً به) ضروري أيضاً. فلو كان الغبن قليلاً جداً، خاصة مما يتعارف بين الناس. فهذا أيضاً لا ينافي الرشد.

وليس من الضروري في الرشيد أن يزيد على ذلك بحيث يصبح مأكراً يستطيع أن يخدع الآخرين ويتهرب من مسؤولياتهم. فإن المكر مرتبة غير الرشد. مع العلم أن المكر قد يورط الفرد بالحرام بخلاف الرشد.

والصبي، كما قد يتصف بالتمييز، قد يتصف أيضاً بالرشد. والمهم في ثبوت المستحبات عليه هو التمييز لا الرشد. فلو كان مميزاً غير رشيد شمله الحكم أيضاً. فإن الأدلة السابقة كلها تشمل الصبي المميز سواء كان رشيداً أو غير رشيد.

القسم الثاني، فيما يخرج به الصبي الذكر من الصبا:

وهي علامات البلوغ، يعني أن يبلغ الصبي مبلغ الرجال ويتصف بصفاتهم وحدودهم أو قل: يصبح رجلاً، ويكون - وهذا هو المهم فقهياً - مشمولاً للواجبات والمحرمات الإلزامية، وتكتب عليه مسؤولية للعصيان والعقوبات. وتقام عليه الحدود والتعزيرات.

والمشهور من هذه العلامات ثلاثة: الإنزال والإنبات. وبلوغ خمس عشرة سنة.

الإنزال:

ويعبر عنه بالاحتلام، لأن الأعم الأغلب هو حصول الإنزال خلال المنام. والواقع أن المهم فقهياً هو حصول الإنزال يعني إنزال المنى، في يقظة كان أو منام في الحلال كان أو الحرام.

وعليه روايات عديدة مضافاً إلى الإجماع المحقق.
منها: رواية طلحة بن زيد^(١) السابقة والتي يقول فيها: (فإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات).

ومنها: صحيحة عمار الساباطي^(٢) السابقة وفيها يقول: فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.

ومنها: حسنة علي بن جعفر^(٣) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: قال سألته عن اليتيم متى ينقطع يتمه. قال: إذا احتلم. وعرف الأخذ والعطاء إلى غير ذلك.

وقوله: (وعرف الأخذ والعطاء) عبارة أخرى عن الرشد الذي تحدثنا

(١) الوسائل: أبواب مقدمات العبادات: باب ٤: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ١٢.

(٣) المصدر: حديث ٦.

عنه. وهو شرط في خروج الفرد من اليتيم يعني دفع أمواله إليه، وليس شرطاً في التكليف. ولعلنا نعقد جهة مستقلة من هذا الفصل.

الإنبات:

وفسره الفقهاء بإنبات الشعر الخشن على العانة. ويراد بالشعر الخشن ما كان على غرار شعر الرجال، وليس من النوع الناعم الذي يسمى (زغباً) والذي ينبت لدى الصبي من عمر متقدم.

وعلى أي حال، فمن حصل له الإنبات ولم يحصل له الإنزال دخل في التكليف أيضاً. على المشهور بل الإجماع. ويدل عليه عدد من الروايات أيضاً.

منها: ما عن أبي البختري^(١) عن جعفر بن محمد عن أبيه أنه قال: عرضهم رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ يعني بني قريظة على العانات فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري.

ومنها: صحيحة بريد الكناسي^(٢) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى يجوز للأب أن يزوج ابنته ولا يستأمرها. وفيها يقول عليه السلام: إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك.

وفي هذه الصحيحة قد ذكر إنبات اللحية أيضاً. وسيأتي الكلام فيه. وسنعرف كونه ليس علامة بمجردها. فلو بقينا وهذه الرواية لكان سياقها دالاً على الاستحباب والرواية السابقة غير تامة سنداً. الأمر الذي يجعل دليل الإنبات في الروايات ضعيفاً، إلا أن في الإجماع الكفاية.

(١) المصدر: حديث ٨.

(٢) المصدر: أبواب أولياء العقد: باب ٦: حديث ٩.

بلوغ خمس عشرة سنة:

ويدل عليه مضافاً إلى الإجماع. صحيحة حمران^(١): قال: سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها؟ قال: إذا خرج عنه اليتيم وأدرك. قلت: فلذلك حد يعرف به؟ قال: إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة. أو أشعر أو أنبت قبل ذلك، أقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له. الحديث.

والبلوغ لهذا العمر يعتبر حداً أعلى. فإذا تأخرت عن الفرد العلامات السابقة للبلوغ، لم يكن عندئذ من بلوغه بد، إذا بلغ خمس عشرة سنة. ولا تنظر بعد ذلك إلى علامات أخرى.

ومعنى بلوغ السنة هو انتهاءؤها منها وليس شروعه بها. إذ يومئذ يصدق أنه مضى عليه خمس عشرة سنة كاملة مولوداً على وجه الأرض أو في دار الدنيا.

كما أن المهم في العمر هو التوقيت الهجري القمري، لأنه الذي كان متعارفاً عليه ذلك الحين. والمهم هو الأشهر والسنين القمرية، والتي لا تنطبق عرفاً إلا مع التاريخ الهجري.

فهذه ثلاث علامات مؤكدة وواضحة فقهياً، في بلوغ الصبي. بقيت هناك علامات أخرى محتملة، لا بد من ذكرها ومناقشتها:

إنبات اللحية:

والرواية الوحيدة، حسب علمي، الدالة عليه صحيحة بريد الكناسي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام - وفيها يقول -: أو يشعر في وجهه. وقد سبقت.

ويمكن المناقشة لعدة جهات:

(١) المصدر: أبواب مقدمة العبادات، باب ٤: حديث ٢.

أولاً: إعراض المشهور عنها الذي قد يكون مسقطاً لسندها عن الحجية.

ثانياً: أن الغالب جداً تأخر إنبات اللحية عن تلك العلامات. وخاصة إنبات العانة. فالتعويل عليه تعويل على علامة متأخرة.

وبتعبير آخر: إنها علامة غالبية، تدلنا على حصول علامة قبلها. وليست مذكورة بعنوان كونها علامة لذاتها. ومن المعلوم أن علامة العلامة علامة في الجملة.

ثالثاً: المناقشة في سند هذه الرواية. فإننا اعتبرناها صحيحة باعتبار أن راويها هو بريد بن معاوية. ولكن هذا غير واضح فإنها مروية عن بريد الكناسي وفي نسخة بدل: يزيد الكناسي. وبريد الكناسي لم يوثق ويزيد الكناسي مجهول الحال. ولم يثبت أن من صفات بريد بن معاوية أنه كناسي، فلعل هذا غير ذلك. فتسقط الرواية عن الحجية بهذا الاعتبار.

بقي أنه ينبغي أن نشير إلى أمرين:

الأمر الأول: أن المراد بإنبات اللحية: إنبات الشعر الخشن من الوجه دون الزغب الناعم الذي يوجد في الطفل زمناً طويلاً. ولا فرق في ذلك بين الشارب والعارضين والذقن، لأنه جميعاً من شعر الوجه على أي حال.

الأمر الثاني: أن إنبات اللحية مذكور في هذه الرواية، ضمن العلامات المؤكدة الصحيحة وهي إنبات العانة وبلوغ خمس عشرة سنة. فسياقها دالٌّ على هذه العلامة أيضاً.

وهذا صحيح، بغض النظر عن المناقشات السابقة، إلا أن المناقشات السابقة صحيحة على أي حال.

بلوغ ثلاث عشرة سنة.

وقد دلت على ذلك رواية.

وهي: صحيحة عمار الساباطي التي سمعناها وفيها يقول: إذا أتى

عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتمل قبل ذلك، فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.

وبالرغم من صحة سندها فإن هذا المضمون غير محتمل فقهياً، وقد أعرض عنها المشهور بل الإجماع من العلماء إلا الشاذ. ومن هنا لا يمكن العمل عليها.

وقال صاحب الوسائل^(١) عنها: هذا محمول على حصول الاحتلام أو الإنبات للغلام في الثلاث عشرة سنة. أقول: وهذا وإن كان تقييداً لا قرينة عليه، إلا أنه على أي حال خير من الفتوى على طبقها في حكم شاذ فقهياً.

القسم الثالث: فيما تخرج به الصبية الأنثى عن الصبا.

والعلامة الوحيدة على ذلك هو بلوغ تسع سنين على المشهور. وقد وردت في ذلك عدة روايات:

منها: رواية يزيد الكناسي^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام قال: الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها. الحديث.

ومنها: صحيحة حمran^(٣) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة. وفيها يقول: إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها.

إلا أن الصحيح خلاف ذلك. لأن الدليل على حصول بلوغها في التاسعة عدة أمور كلها محل المناقشة:

(١) ج ١: ص ٣٢.

(٢) المصدر: أبواب مقدمة العبادات: باب ٤: حديث ٣.

(٣) المصدر: حديث ٢.

الدليل الأول: الشهرة. وهي في المورد ليست بحجة وإن قلنا بحجيتها تعبدًا، لأن المشهور معتمد هنا على هذه الروايات.

الدليل الثاني: الإجماع المنقول. وهو ليس بحجة أساساً، بل لو كان إجماعاً محرزاً، لما كان حجة لأنه مدركي معتمد على الروايات.

الدليل الثالث: رواية يزيد الكناسي السابقة، وهي:

أولاً: غير تامة سنداً بيزيد الكناسي نفسه، الذي قلنا عنه فيما سبق إنه مجهول الحال.

ثانياً: مقيدة بصحيحة حمران التي تقيد التسع بالزواج والدخول كما سنشير.

الدليل الرابع: صحيحة حمران التي يقول فيها: ولها تسع سنين. وهي صحيحة سنداً، فيجب الأخذ بها.

إلا أن الصحيح عدم دلالتها على ذلك. لأن الإمام عليه السلام يقول: إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين. فقد أخذ في ظاهرها في جانب (فعل الشرط) ثلاثة أمور: الزواج والدخول وبلوغ التسع. فتكون هذه الأمور قيوداً للحكم بالبلوغ لا محالة.

ونحن نقول بالبلوغ فعلاً مع حصول هذه الأمور الثلاثة. ولكن الكلام إنما هو عند بلوغ التسع مع عدم حصول الزواج والدخول. وهذا مما لا يمكن استفادته من هذه الصحيحة.

وقد يقال: إن سياق التسع سنين مختلف عما قبله. فلا يدخل في فعل الشرط فيكون شرطاً مستقلاً للبلوغ.

فإن فعل الشرط لو كان هو الثلاثة جميعاً لكان الأنسب أن يقول: إذا تزوجت ودخل بها وبلغت تسع سنين أو: وكان لها تسع سنين، في حين هو يقول: ولها تسع سنين. فقد أخذ هذا العمر ظرفاً لسابقه الأمر الذي يدل

على استقلاله في الشرطية.

إلا أن هذا محل مناقشة لعدة وجوه نذكر أهمها:

أولاً: أن ذكر هذا العمر، مندرج عرفاً وظاهراً في فعل الشرط. ولذا يقول بعده مباشرة: ذهب عنها اليتيم إلخ. وهو شروع في جواب الشرط. الأمر الذي يدلنا أن الذي قبله كله من فعل الشرط.

ثانياً: أنه لا أقل من إجمالها من هذه الناحية، أعني من حيث استقلال شرطية التسع. فيكون المرجع أصالة البراءة كما سيأتي.

وقد يقال: إن قوله: ولها تسع سنين قيد لما قبله. لا أن ما قبله قيد له. فالمحصل منه يكون أن الزواج والدخول إذا حصل في هذا العمر ترتب عليه الحكم بخلاف ما إذا حصل قبله.

إلا أن هذا غير مفيد للاستدلال على وجهة نظر القوم:

أولاً: لأن الرواية عندئذ تكون دليلاً على جواز الدخول في الجارية في سن التاسعة. وهذا أكيد فقهياً. فلا يكون لها تعرض للبلوغ.

كل ما في الأمر أنها قد تصبح دالة على أنه إذا جاز الوطء حصل البلوغ. إلا أن الكلام في دلالتها على اختصاص الجواز بهذا القيد. وإنما ظاهرها الظرفية له لا أكثر.

ثانياً: أنها تدل على عدم البلوغ قبله. وهذا لا إشكال فيه. وأما دلالتها على استقلاله بالشرطية فممنوع.

فكل ما في الأمر أنها تدل على ظرفية العمر، فكأنه قال: إذا تزوجت ودخل بها عندما يكون عمرها تسع سنين. وهو إن لم يكن قيداً ثالثاً لفعل الشرط كما هو الظاهر، فلا أقل من عدم استقلاله في الشرطية. هذا مضافاً إلى رواية بريد الكناسي نفسها. فإنها دالة بقرينة متصلة على تقييد التسع بالدخول. حيث يقول: قال: نعم إذا دخلت على زوجها ولها تسع

سنتين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها.

إذن، فلا يبقى عندنا دليل على بلوغ الفتاة عند التاسعة أو بانتهاء التاسعة. ومعه لا بد من التعرض لأمور:

الأول: أن هذه الصحيحة تكون أخص من أي رواية أخرى قد توجد لتحديد سن التاسعة فتقيد بها. ويكون الحكم على طبق المقيد لا المطلق.

الثاني: أن المرجح في صورة استقلال التسع، يعني مع عدم الزواج والدخول يكون هو إما استصحاب عدم التكليف أو أصالة البراءة عن الشرطية. وهو معذر في الفتوى بأن الفتاة لا تتكلف عند التاسعة.

الثالث: إذا لم تتكلف الفتاة عند التاسعة، فمتى تتكلف؟ فهذا مما لم ينص عليه^(١). والقدر المتيقن هو بلوغها عشراً أو قل: في أول عقدها الثاني الذي يبدأ في أول الحادية عشرة. فإنه لا يحتمل بقاؤها على الطفولة بعدئذ.

فالذي يجب عمله هو الفتوى بالبلوغ عندئذ وأما قبله أعني بانتهاء التاسعة أو خلال السنة العاشرة، فهو مجرى الأصل الذي سمعناه.

إذن، فالذي صنعناه هو إضافة سنة على العمر الذي أفتى به المشهور.

الرابع: لا بد من القول إن مقتضى الاحتياط الاستحبابي المؤكد هو بلوغها في التاسعة، ولا أقل: من أن تتعبد: تصلي وتصوم رجاء المطلوبة الوجوبية. وذلك خروجاً عن فتوى المشهور من ناحية، واحتمال كون القيد في الصحيحة استقلالياً، وإن كان خلاف الظاهر.

الخامس: تحصيل من مجموع ما قلناه: أن الفتاة تبلغ سن التكليف

(١) نعم، في صحيحة عمار الساباطي أنها تبلغ عند بلوغ الثالثة عشرة. وسيأتي الحديث عنه.

الإلزامي عند الانتهاء من السنة العاشرة. نعم إذا تزوجت ودخل بها زوجها عند التاسعة أو قل: بانتهاؤها فإنها أيضاً تدخل في سن التكليف. إلا أن الاحتياط الاستحبابي على دخولها في سن التكليف عند التاسعة مطلقاً.

السادس: ينبغي أن نشير هنا إلى أن صحة عبادات الصبي المميز لا يختلف فيها الفتى عن الفتاة. على التفاصيل التي قلناها فيما سبق.

السابع: نعرف من الشريعة المقدسة أنها جعلت عمر بلوغ الفتاة سابقاً على عمر بلوغ الفتى، وهذا مطابق لما ثبت في العلم التجريبي الحديث، من نمو الفتاة قبل الفتى بكثير أول الأمر وحين يكونان في العشرين أو نحو ذلك يسبق الفتى الفتاة في القوة البدنية والنمو الجسدي.

فهذه هي العلامة الوحيدة الأكيدة لبلوغ الفتاة. بقي علينا أن نتعرض للعلامات الأخرى المحتملة.



العادة الشهرية:

ففي صحيحة عمار الساباطي^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام يقول - فيما يقول -: والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم.

وفي خبر آخر^(٢) غير معتبر: على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى المرأة إذا حاضت الصيام.

وفي خبر آخر^(٣) غير معتبر عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام يقول فيه: وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار. الحديث.

(١) أبواب مقدمة العبادات: باب ٤: حديث ١٢.

(٢) المصدر: حديث ١٠.

(٣) المصدر: كتاب الصوم: أبواب من يصح منه الصوم: باب ٢٩: حديث ٧.

أما الخبر فهو مرسل لم يسم به أحد من الرواة ولا الإمام عليه السلام. وكذلك الذي بعده فإنه غير معتبر بعلي بن أبي حمزة البطائني.

وأما الصحيحة، فالعمدة في مناقشتها لإعراض المشهور عنها، حتى كاد أن يكون إجماعاً. وقد احتوت على علامتين كلاهما حصل فيهما هذا الإعراض. وهما الثلاث عشرة سنة والحيض وإذا كان بعض الشواذ من القدماء من يفتي بكون الحيض علامة لبلوغ الفتاة، فإن العلامة الأخرى أشد شذوذاً ومعه لا مجال للأخذ بكلا هاتين علامتين.

ولا بد من حمل الحيض، على ما حمله الفقهاء من كونه مذكوراً بصفته علامة كاشفة عن تحقق البلوغ قبله. وهذا أمر صحيح غالباً. لأن الغالب هو تأخر الحيض عن عمر التاسعة والعاشرة.

وأما إذا جاءها مبكراً. فإن كان قبل التاسعة، فلا يحتمل كونه علامة على البلوغ. وإن كان مشمولاً للإطلاق في المقام، إلا أنه غير محتمل فقهاً. وإن جاء عند سنة البلوغ كان العمدة هو البلوغ بعدد السنين.

وإن جاءها مع الشك في عمرها، فمقتضى القاعدة هو جريان استصحاب عدم التكليف. كما تجري أصالة البراءة عن شرطية الحيض للبلوغ.

هذا مضافاً إلى معارضتها برواية بريد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام يقول فيها: وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأني. وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء. وهي واضحة في نفي كون الحيض علامة للبلوغ.

وأما إذا تنزلنا وقبلنا السنة، فيقع التعارض بينها وبين ما دل على التحديد بالعمر. بين مفهومها ومنطوق الأخرى. ويجتمعان في من بلغت عمر البلوغ ولم تحض، وبعد التعارض والتساقط يكون الأصل هو الرجوع إلى أبعدهما أمداً وهو الحيض.

بلوغ ثلاث عشرة سنة:

وقد سمعناه قبل قليل من صحيحة عمار الساباطي . والكلام فيه هو الكلام السابق . بما فيه جريان الأصل بعد التساقط . وقد عرفنا أن هذه العلامة أكثر شذوذاً في فتوى الفقهاء من الحيض ، فهو أولى منه بعدم الاعتبار .

اليتيم:

حيث تكرر في الأخبار التي سمعناها أنه إذا بلغ الفتى أو بلغت الفتاة ذهب عنها اليتيم . فينبغي أن نحمل فكرة مختصرة عن ذلك محيلين تفاصيل أحكامه إلى كتاب القضاء .

قال أهل اللغة^(١) : اليتيم الانفراد ، واليتيم الفرد . واليتيم واليتيم فقدان الأب . وقال ابن السكيت : اليتيم في الناس من الأب وفي البهائم من قبل الأم . ولا يقال لمن فقد أمه يتيم واللطيم الذي فقد أبواه . وهو يتيم حتى يبلغ الحلم فإذا بلغ زال عنه اسم اليتيم .

وأصل اليتيم بالضم والفتح الانفراد ، وقيل الغفلة ، لأن اليتيم يتغافل عن بره . والأثنى يتيمة ، وإذا بلغا زال عنهما اسم اليتيم حقيقة . وقد يطلق عليهما مجازاً بعد البلوغ . كما كانوا يسمون النبي صلى الله عليه وآله وهو كبير يتيم أبي طالب لأنه رباه بعد موت أبيه . وذكروا أمثلة أخرى لذلك .

والمهم فقهاء : أن ولاية الولي الذي كان يتولى أمر اليتيم في صغره ، سوف ترتفع عند البلوغ . ويصبح الفرد مالكاً لأمر نفسه مضافاً إلى ما عرفناه من لزوم الواجبات والمحرمات والحدود وغيرها . ويجب على الولي أن يدفع لليتيم أمواله التي كانت لديه طبقاً لعدة نصوص منها أكثر من آية . حيث يقول تبارك وتعالى : ﴿ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء : ٩] وغيرها .

(١) انظر لسان العرب مادة يتم .

وإنما أخذ الرشد هنا كصفة متأخرة عن البلوغ غالباً. للوضوح التشريعي، بأن الرشد إن حصل قبل البلوغ استمرت الولاية ولم يجب بل لم يجز دفع المال.

وينحو الاختصار، فإن ولي اليتيم بعد وفاة الأب هو الجد للأب إذا كان موجوداً. بل له الولاية حتى مع وجود الأب. فإذا فقد استمر الجد بالولاية واستقل بها.

فإن فقدنا معاً فللوصي، وهو الذي يوكل إليه الأب أو الجد للأب أمر أيتامه إليه قبل وفاته. فيكون له التصرف في حدود المصلحة إلى حين بلوغ الفرد منهم. والصحيح فقهاً أن تصرف الأب والجد نافذين في أموال الصغير ما لم تحصل مفسدة. وأما الوصي فتصرفه خاص بصورة وجود المصلحة.

وليس للأم ولا للأخ الأكبر ولا للعم أو الخال أو أي إنسان آخر أية ولاية على الصغار لا وقت وجود أبيهم ولا بعد وفاته. إلا إذا جعله وصياً كأي إنسان آخر. وأوضح من ذلك عرفاً، وإن كان في الفقه له نفس الوضوح هو عدم ولاية هؤلاء المشار إليهم مع وجود الجد للأب. فإن هذا الجد له الولاية بالأصل منذ ولادة الولد أو البنت، مع أن كل أولئك من الأم والأخ وغيرهم ليس لهم أية ولاية.

فإن فقد الوصي، بمعنى أننا نتصور صغيراً ليس له أب ولا جد ولم يوص أحدهما إلى أحد. فهذا لا تعود ولايته إلى أحد ولا إلى أخيه ولا غيرهما. وإنما تعود ولايته إلى الحاكم الشرعي. لأنه ولي من لا ولي له.

إلا أن الحاكم الشرعي يجعل عليه قيماً بطبيعة الحال، يعمل بالوكالة عنه في التصرف بأموال الصبي والإشراف عليه. وهذا القيم حسب ما يختار الحاكم الشرعي، فقد يكون هو الأم أو الأخ أو أي إنسان آخر. وإن كان اختيار الأم أولى من بعض الجهات مع صلاحيتها للقيمومة.

نعم، للأم حق الأمومة في الطفل، يعني أن يبقى عندها ردهاً من السنين. وهي مدة مختلف فيها بين الفقهاء ومختلفة بين الذكور والإناث. فالولد إلى عامين أو إلى سبعة أعوام والأنثى إلى سبعة إلى تسعة أو إلى أن تتزوج.

ومحل الشاهد أن هذا الحق هو غير الولاية. وإنما هو مجرد أن يكون الصبي قريباً منها وتحت إشرافها المباشر حياتياً. وأما التصرف في أمواله، فلا يجوز للأم بأي حال إلا بالوكالة أو الوصاية عن أحد الأولياء، كالأب والجد للأب والحاكم الشرعي.

القمرين:

ورد في عدد مهم من الروايات رجحان أن يبدأ الصبي بالعبادة قبل بلوغه لكي لا تثقل عليه بعده.

ففي صحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: إنا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بين سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم. فإن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش والغث أفتروا حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه. فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام فإذا غلبهم العطش أفتروا.

وفي حديث عامي عن الزهري^(٢) عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث قال: وأما صوم التأديب فإن يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً وليس بفرض.

وصحيحة محمد بن مسلم^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن الصبي متى يصوم. قال: إذا أطاقه.

(١) كتاب الصوم: أبواب من يصح منه الصوم: باب ٢٩: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٤.

(٣) المصدر: حديث ٩.

وهذا واضح فقهياً لا يحتاج إلى استدلال، إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن قوله: مروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين. واضح في المذكور. ولا حاجة إلى تجريده عن الخصوصية ليشمل الإناث إلا إذا فهمنا من الأمر ما هو أعلم من الوجوب والاستحباب.

وإذا اختص بالذكر، بقي الإناث مشمولاً للأدلة الأخرى بعد التجريد عن الخصوصية كصحيفة محمد بن مسلم التي تخص التمرين مع الطاقة.

والمهم الآن ذكر الدليل باختصار إلى شرعية عبادات الصبي المميز. ويبقى تفصيل الكلام موكولاً إلى الفقه:

ويمكن الاستدلال عليه بعدة أدلة:

الدليل الأول: أن الصبي المميز يصدق عليه أنه من المسلمين وأنه من المؤمنين وأنه أخ في الإسلام، لوضوح هذه الأفكار في ذهنه بشكل كافٍ. وليس اعتقاده تبعياً صرفاً بل عن قناعة واعتقاد، وهذا يكفي من صدق تلك العناوين، لأن كثيراً من الكبار بل أكثرهم ليس اعتقادهم أكثر من ذلك.

وإذا صدق عليه هذه العناوين شملته إطلاقات الأدلة كلها. كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وغير ذلك كثير.

يبقى في المقام إشكالات:

الإشكال الأول: أن هذه الأوامر والنواهي واردة للإلزام: الوجوب والتحريم، ولا شك أن الإلزام ساقط عن الصبي. فإذا سقط الوجوب لا يبقى دليل على الاستحباب.

وقد يجاب بأن الإلزام يحتوي على جنس وفصل، فجنسه جامع الطلب وفصله الإلزام. فإذا زال الفصل أمكن أن يبقى الجنس بفصل آخر وهو الاستحباب.

إلا أن هذا وحده غير تام إذ لا دليل على حصول الفصل الجديد.

إلا أن الصحيح أن جامع الطلب هو المستفاد من مطلق الأدلة. كل ما في الأمر أن الإلزام يستفاد من الخارج، لا بمعنى حاجة الأدلة إلى متمم، بل بحسب عمر البلوغ وعدمه. فالبالغ ثبت بالدليل وجود العقوبة عليه مع العصيان، فتكون الأوامر دالة على الوجوب بحسب مستواه في العمر، ما لم يدل دليل على الاستحباب.

فإذا ثبت عدم استحقاق الفرد للعقوبة، كالصبي المميز. بقي الطلب شاملاً له بدون استحقاق العقوبة. وهو معنى المشروعية أولاً والاستحباب ثانياً.

فما قاله السيد الأستاذ^(١) من أن الوضع في الشريعة في نفسه غير شامل للصبيان. غير تام.

الإشكال الثاني: شمول حديث رفع القلم عن الصبي، الذي يقتضي رفع كل تكليف.

وجوابه ما ذكره السيد الأستاذ^(٢) من أن الحديث في مقام الامتنان. وهو لا يرفع إلا الوجوب فيبقى الاستحباب على حاله. وقد ذكرنا ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن رفع القلم.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ^(٣): من أن الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء. وقد أمر الأولياء بأمر الصبيان بقوله عليه السلام: مروا صبيانكم بالصلاة والصيام. وفي صحيح الحلبي: إننا نأمر صبياننا لخمس سنين، وأنتم مروهم لسبع سنين. وهذا محمول على اختلاف الطاقة حسب اختلاف الصبيان.

وبعد التجاوز عما نقله عن الصحيحة. حيث سمعنا أنها قالت:

(١) المستند: ج ١: ص ٤٧١.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر والصفحة.

فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم، وليس لسبع. كما قال سيدنا الأستاذ.

إلا أن المفهوم عرفاً هو التجريد عن الخصوصية، وأن المهم هو حصول التمييز للطفل مهما كان عمره.

إلا أن بعض الإشكالات ترد كما وردت على الدليل الأول:

الأول: المناقشة في الكبرى التي قالها السيد الأستاذ. وهو أن الأمر بالأمير بالشيء أمر بذلك الشيء وهي أحد فصول علم الأصول ومحل بحثها هناك.

ومختصر القول فيها: أن الأمر بالأمير بالشيء أمراً به كما ذكر السيد الأستاذ وإن استفدنا منه الرغبة بمجرد الأمر، لم تصح النتيجة كما هو معلوم.

ولا يبعد أن يكون المستفاد عرفاً هو الأول، ما لم يقدّم دليل أو قرينة في بعض النصوص على الخلاف. ومعه يكون هذا الإشكال غير وارد.

الإشكال الثاني: قوله عليه السلام: فإذا غلبهم العطش أفطروا. فهذا يدل على مجرد التمرين إذ لو كان صوماً صحيحاً للزم بقاءه إلى الغروب.

إلا أن هذا غير تام، لأن المهم هو أن نستفيد من الأدلة أن صوم الطفل المميز لو استمر إلى الغروب لكان صحيحاً. وهذا كافٍ. وهو مستفاد أيضاً من صحيحة محمد بن مسلم وغيرها.

وأما الإفطار خلال النهار. فهو محتمل بعض الوجوه:

الوجه الأول: أن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها. والمفروض عدم العقوبة على ترك الصوم. فإذا صعب الاستمرار بالصوم على الصبي جاز الإفطار بلا إشكال. بل لعله واجب على الولي لئلا يتضرر الصبي ضرراً بالغاً.

وهذا لا يعني أنه إذا استمر الصوم إلى الغروب لم يكن صحيحاً.

الوجه الثاني: أنه لو فرض استفادة معنى التمرين من الروايات. فالتمرين بنفسه مطلوب شرعاً ومستحب. وقد وقع من أهله في محله، لقابلية الصبي المميز لذلك. ومعه لا ينافي المشروعية.

الوجه الثالث: نعرضه كاحتمال: وهو أن هذا الصوم الناقص مستحب ومطلوب من الصبي أيضاً. وربة الإمام عليه السلام به واضحة من الرواية. فإذا أفطر الصبي خلال النهار، لا يعني ذلك أنه لم يصم أو لم يعمل مستحباً. فإن الصوم إنما هو (ترك المفطرات مع النية) وهذا ما حصل.

أما قيد بقاءه إلى الغروب فهو ساقط عن الصبي مع عدم الطاقة. فما حصل منه هو مصداق للمستحب في نفسه وليس لمجرد التمرين الذي يعني عدم المشروعية.

بقي علينا الإلماع إلى أن الروايات، في حدود هذا الدليل الثاني خاصة بالصوم. ولكن من الواضح إمكان التعميم إلى سائر العبادات بعد التجريد عن الخصوصية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل مكة المكرمة وأهم ما فيها

ونبدأ بالأهم فالأهم تحت عناوين منفصلة:

الكعبة المشرفة

قالوا في اللغة^(١): كعبت الشيء ربعته. والكعبة البيت المربع. وجمعه كعاب. والكعبة البيت الحرام لتكعبها أي تربيعها. وقالوا: كعبة البيت. فأضيف، لأنهم ذهبوا بكعبته إلى تربع أعلاه. وسُمي كعبة لارتفاعه وتربعه وكل بيت مربع فهو عند العرب كعبة. والكعبة الغرفة. قال ابن سيده: أراه لتربعها أيضاً.

أقول: والبيت: الغرفة أيضاً والغرفة إذا بنيت وحدها كانت كالكعبة. ومعه فيكون قوله تعالى: ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام﴾ [المائدة: ٩٧]. يعني الغرفة المحرمة.

وقال في الموسوعة العربية الميسرة: الكعبة بناء مربع أقامه النبي إبراهيم. جددته قريش قبل البعثة، وجدّد بعد ذلك غير مرة. معبد قريش الأكبر وكان مقر أصنامها إلى أن طهره محمد صلى الله عليه وآله عام الفتح وحطّم الأصنام. كان مكشوفاً ثم سقّف وكسي بالدباج.

ترسل كسوة الكعبة من مصر كل عام منذ عهد الملك الصالح نجم الدين إلى اليوم. حجّ إليها العرب في الجاهلية. ويحجّ إليها المسلمون من مختلف الأقطار، تسمّى البيت والبيت العتيق والبيت الحرام.

(١) لسان العرب: مادة كعب.

معنى البيت الحرام

روي عن الحسين بن الوليد عن حنان^(١). قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لم سمي بيت الله الحرام؟ قال: لأنه حرّم على المشركين أن يدخلوه.

والحرمة هنا، يمكن أن تكون مأخوذة من الاحترام يعني البيت المحترم. كما يمكن أن يكون مأخوذاً من الحرمة بمعنى المنع. لأنه يمنع فيه شرعاً عدة أمور: احتقاره. والصيد فيه. والقتال فيه. ودخول المشركين فيه. ودخوله لأول مرة أو بعد شهر من الدخول السابق بغير إحرام. إلى غير ذلك.

معنى البيت العتيق

يمكن أن يكون مأخوذاً من العتق بمعنى الحرية، لأنه ليس ملكاً لأحد غير الله سبحانه. كما يمكن أن يكون مأخوذاً من العتق وهو التقادم لأنه مبني في الزمن القديم جداً، على ما سوف نذكر.

وقد وردت في معناه عدة أخبار. منها ما عن أبي خديجة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: وإنما سمي البيت العتيق لأنه أعتق من الغرق. أقول يعني من الطوفان.

وما عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي جعفر: في المسجد الحرام لأي شيء سمّاه الله العتيق؟ قال: ليس من بيت وضعه الله على وجه الأرض إلا له رب وسكان يسكنونه غير هذا البيت فإنه لا يسكنه أحد. ولا رب له إلا الله وهو الحرم. وقال: إن الله خلقه قبل خلق الخلق. ثم خلق الله الأرض. من بعده فدحاها من تحته.

وفي خبر آخر عن أبي جعفر قال: قلت له: لم سمي البيت العتيق؟ قال: لأنه بيت حر عتيق من الناس ولم يملكه أحد.

(١) علل الشرائع ص ٣٩٨.

(٢) المصدر ٣٩٩ وكذا ما بعدها.

وصف الكعبة

تقع في وسط المسجد تقريباً على شكل حجرة كبيرة مرتفعة البناء مربعة الشكل على وجه التقريب. يعني مكعبة أو ما يسمى في الهندسة (متوازي السطوح المستطيلة).

ويبلغ ارتفاعها خمسة عشر متراً. وفي ضلعها الشرقي يقع الباب ويرتفع عن الأرض نحو مترين. ويدخل الفرد إلى غرفة في داخلها. وهي مملوءة في أرضها إلى حد الباب ولكن سقفها سقف الكعبة.

ويلاصق جدارها من أسفلها بناء يسمى الشاذروان. وهو بقية الأساس الذي بنى عليه النبي إبراهيم عليه السلام الكعبة. بمعنى أنها حين جدد بناؤها بنيت أصغر، وبقي الأساس.

وللكعبة أركان أربعة:

١ - الركن العراقي ويقع في شماله.

٢ - الركن الشامي ويقع في الغرب.

٣ - الركن اليماني ويقع بالجهة الجنوبية.

٤ - الركن الأسود في الجهة الشرقية وفيه يقع الحجر الأسود. وهو حجر ثقيل صقيل بيضي الشكل أسود اللون مائل إلى الحمرة. وقطره ٣٠ سم وجعلوا له إطاراً من الفضة. وسيأتي بعض الحديث عنه.

والكعبة مبنية بالحجارة الصماء، وسطحها مفروش بألواح المرمر. وفي أعلى الجدار الشمالي يوجد الميزاب. وهو مصنوع من الذهب الخالص مظل على حجر إسماعيل.

وكسوة الكعبة من الحرير الأسود المتين. يقومون بتغييرها كل عام يوم عيد الأضحى المبارك باحتفال رسمي.

والركن من الكعبة هو الزاوية وليس الجدار المسطح وبصفتها مكعبة،

فإن لها أركاناً أربعة تتجه إلى الجهات الأربع تقريباً^(١).

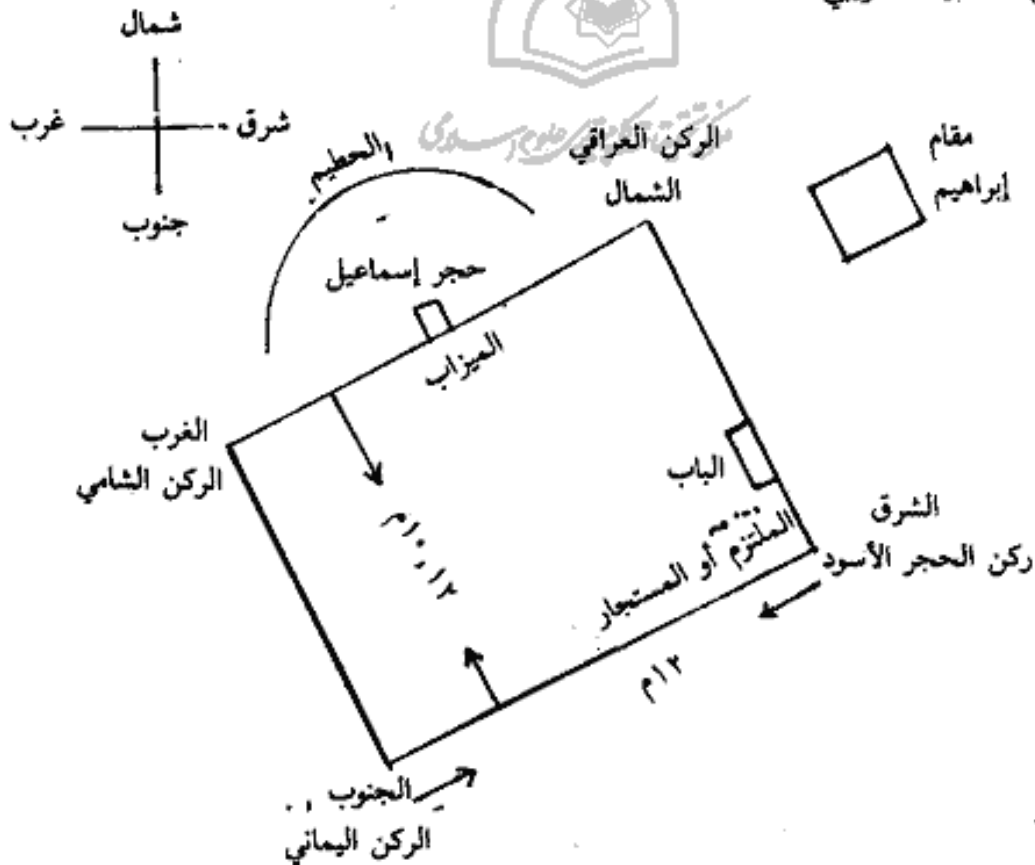
وطول الضلع الذي فيه الميزاب والذي قبالة عشرة أمتار وعشرة سانتيمترات. وطول الضلع الذي فيه الباب والذي قبالة اثنا عشر متراً.

وفي الثلث الأعلى للكسوة سكة أو شريط بلون فاتح تكتب عليه الآيات القرآنية بشكل زخرفي. وإذا نزع الكسوة قُسمت قطعاً بين الحجاج للتبرك بها.

معنى أول بيت

روي عن ابن شهر آشوب^(٢) عن أمير المؤمنين في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٩٦]. فقال له رجل: أهو أول بيت؟

(١) التخطيط التقريبي:



(٢) تفسير الميزان: ج ٣: ص ٣٥٦.

فقال: لا قد كان قبله بيوت. ولكنه أول بيت وضع للناس مباركاً. فيه الهدى والرحمة والبركة. وأول من بناه إبراهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم. ثم هدم فبنته العمالقة. ثم هدم فبناه قريش.

وعن الإمام الباقر عليه السلام: لما أراد الله أن يخلق الأرض إلى أن قال: ثم دحا الأرض من تحتها، وهو قول الله: ﴿إِن أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾. فأول بقعة خلقت من الأرض الكعبة ثم مدت الأرض منها.

معنى الآيات البينات

عن الكافي وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ [آل عمران: ٩٧]: أنه سئل ما هذه الآيات البينات؟ قال: مقام إبراهيم حيث قام على الحجر فأثرت فيه قدماه. والحجر الأسود ومنزل إسماعيل.

أقول: ويمكن أن يستفاد من الآية الكريمة كون الآيات معنوية إلى جنب هذه الآيات المادية، وهي بيعة لمن يصله عطاؤها، ولمن تنفتح بصيرته. ولا يعلمها إلا الله سبحانه والعبد الذي يعطاها.

وهي بالطبع تختلف من فرد إلى فرد كل حسب استحقاقه عدداً وأهمية. وأول مراتب أسبابها هي قبول الحج أو العمرة. وأول مراتب أسباب القبول هو الإخلاص في إنجازها.

والضمير في قوله تعالى ﴿فِيهِ﴾: إذا كان راجعاً للمسجد الحرام الذي فيه الكعبة. فلا إشكال لأن كل تلك الأمور موجودة فيه. وإن كان راجعاً إلى الكعبة نفسها، كما هو الظاهر لأنه تعالى يقول: ﴿إِن أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾، فيه آيات بينات مقام إبراهيم [آل عمران: ٩٦، ٩٧].

والبيت هو الكعبة وليس المسجد، وعليه تكون هذه الآيات المعدودة في الرواية قريبة من البيت إلى حد قد تعتبر جزءاً منه. والذي يقترب منه

يقترّب منها. بل هي لصيقة فيه تماماً. أما الحجر الأسود فواضح. وأما حجر إسماعيل فهو لصيق فيه لأنه يقع بين البيت والحطيم. فأحد حدوده الرئيسية هو البيت نفسه. وكذلك مقام إبراهيم، بناء على ما هو الصحيح والمروي، كما سيأتي من أن مقام إبراهيم لصيق بالبيت وليس منفصلاً عنه. وأما بالنسبة إلى الآيات المعنوية، فكل ما نُسب إلى المسجد الحرام من الآيات، فالكعبة أولى بها. لأنها الجزء الأهم منه. واختصاصها بأمور لا تتحقق إلاّ بها، من المسلّمات، كالطواف حولها ودخولها، وما يترتب على ذلك من الثواب.

الحجر الأسود

عن حريز بن عبدالله^(١) عن أبي عبدالله عليه السّلام: قال: كان الحجر الأسود أشدّ بياضاً من اللبن. فلولا ما مسّه من أرجاس الجاهلية ما مسّه ذو عاهة إلّا بريء.

وعن بكير بن أعين^(٢) قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام لأيّ علة وضع الله الحجر في الركن الذي هو فيه ولم يوضع في غيره؟ ولأيّ علة يقبل. ولأيّ علة أخرج من الجنة؟ ولأيّ علة وُضع فيه ميثاق العباد والعهد ولم يوضع في غيره؟ وكيف السبب في ذلك تخبرني جعلت فداك فإن تفكرّي فيه لعجب؟

قال: فقال: سألت وأعضلت في المسألة واستقصيت، فافهم وفرغ قلبك وأصغ سمعك أخبرك إن شاء الله.

إن الله تبارك وتعالى وضع الحجر الأسود وهو جوهرة أخرجت من الجنة إلى آدم فوضعت في ذلك الركن لعله الميثاق. وذلك أنه لما أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم حين أخذ الله عليهم الميثاق في ذلك المكان. وفي ذلك المكان تراءى لهم ربهم. ومن ذلك الركن يهبط الطير على القائم

(١) علل الشرائع للشيخ الصدوق. ط النجف ٤٢٨.

(٢) المصدر: ص ٤٢٩.

فأول من يبايعه ذلك الطير وهو والله جبرئيل. وإلى ذلك المقام يسند ظهره وهو الحجة والدليل على القائم وهو الشاهد لمن وافى ذلك المكان لمن أدى إليه الميثاق والعهد الذي أخذ الله (به) على العباد.

وأما القبلة والالتماس فلعلة العهد. تجديداً لذلك العهد والميثاق وتجديداً للبيعة وليؤدوا إليه في ذلك العهد الذي أخذ عليهم في الميثاق. فيأتونه في كل سنة وليؤدوا إليه ذلك العهد. ألا ترى أنك تقول: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة.

إلى أن يقول عليه السلام: وأما علة ما أخرجه الله من الجنة. فهل تدري ما كان الحجر؟ قال: قلت لا. قال: كان ملكاً من عظماء الملائكة عند الله تعالى. فلما أخذ الله من الملائكة الميثاق كان أول من آمن به وأقر ذلك الملك. فاتخذ الله أميناً على جميع خلقه فألقمه الميثاق وأودعه عنده. واستعبد الخلق أن يجددوا عنده في كل سنة الإقرار بالميثاق والعهد الذي أخذ الله به عليهم. ثم جعله مع آدم في الجنة يذكره الميثاق ويجدد عنده الإقرار في كل سنة.

فلما عصى آدم فأخرج من الجنة أنساه الله العهد والميثاق الذي أخذ الله عليه وعلى ولده لمحمد ووصيه وجعله باهتاً حيراناً. فلما تاب على آدم حوّل ذلك الملك في صورة درة بيضاء فرماه من الجنة إلى آدم وهو بأرض الهند فلما رآه أنس به وهو لا يعرفه بأكثر من أنه جوهرة. فأنطقه الله عز وجل فقال: يا آدم أتعرفني؟ قال: لا. قال: أجل استحوذ عليك الشيطان فأنساك ذكر ربك. وتحوّل إلى الصورة التي كان بها في الجنة مع آدم. فقال لآدم: أين العهد والميثاق؟ فوثب إليه آدم وذكر الميثاق وبكى وخضع له. وقبله وجدّد الإقرار بالعهد والميثاق.

ثم حوّل الله تعالى إلى جواهر الحجر درة بيضاء صافية تضيء فحمله آدم على عاتقه إجلالاً له وتعظيماً. فكان إذا أعى حمله عنه جبرئيل حتى وافى به مكة. فما زال يأنس به بمكة ويجدد الإقرار له كل يوم وليلة.

ثم إن الله تعالى لما أهبط جبرئيل إلى أرضه وبني الكعبة هبط إلى

ذلك المكان بين الركن والباب. وفي ذلك المكان تراءى لآدم حين أخذ الميثاق. وفي ذلك الموضع ألقم الملك الميثاق. فلتلك العلة وضع في ذلك الركن.

إلى أن قال: فلذلك اختاره الله تعالى من بينهم وألقمه الميثاق. فهو يجيء يوم القيامة وله لسان ناطق وعين ناظرة ليشهد لكل من وافاه إلى ذلك المكان وحفظ الميثاق.

أقول: وهذا يفسر ما سمعناه من اعتبار الحجر الأسود. من الآيات البينات التي في البيت.

بناء الكعبة

يمكن أن نعرض فكرة احتمالية نستفيد منها من عدة أمور:

الأمر الأول: ما ورد من أن الله تعالى خلق ألف ألف آدم وألف ألف عالم. وليس آدمنا هو الأول ولن يكون هو الأخير.

الأمر الثاني: ما ورد من دحو الأرض من تحت البيت وأن البيت هو الأصل في خلق الأرض.

الأمر الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنْ أُولَ بَيْتٍ وَضَعُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٩٦]. بحيث نفهم من (الأول) ما كان في أول الخلقة على وجه الأرض^(١).

فيتج أن الكعبة بنيت من أول ذرية عاقلة وجسدت على وجه الأرض. واستمرت تتجدد مرة بعد مرة، والناس أعني جميع هؤلاء الذراري والعوالم المتعاقبة، مأمورون بالخضوع لله عز وجل والتوجه إليه، بل وتجديد الميثاق من تلك المنطقة.

ومعه يكون بناء الكعبة قديماً يكاد أن يساوي عمر الأرض نفسها.

(١) ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾. وإسماعيل عليه السلام كان طفلاً رضيعاً. في حين رفعا القواعد من البيت عند شبابه. ومع ذلك إبراهيم عليه السلام يأخذ وجود البيت مسلماً.

نعم بالنسبة إلى الميثاق. فإن الآية الكريمة إنما نصّت على أخذه من بني آدم ولم تذكر غيرهم. فهم الذين يحتاجون إلى تجديده دون غيرهم. إلا أن الاعتبار أولاً. وهذه الرواية السابقة التي نصّت على أخذ الميثاق من الملائكة تدل ضمناً على أخذه من كل الخلقة العاقلة مهما وجدوا. فتجديد العهد يكون ضرورياً لكل نسل.

ودلالة هذه الرواية على نزول الحجر لآدم عليه السّلام، لا قبله. لا ينافي ما قلناه لعدة احتمالات:

أولاً: يمكن أن ينزل الحجر على كل آدم يوجد على وجه الأرض وذريته.

ثانياً: يمكن أن يكون تعاهد الميثاق على طريقة أخرى في العهود أو الأوامر السابقين.

إلى غير ذلك من الاحتمالات. وإذا غضضنا النظر عن ذلك، واقتصرنا على بشرتنا هذه. بقي لدينا في أول من بنى الكعبة احتمالان:

الاحتمال الأول: ما نطقت به الروايات وأسنده ظاهر الآيات، كما سنسمع من أن آدم عليه السّلام هو الذي بنى الكعبة بمعونة الملائكة. ولم يكن يحتاج في ذلك الحين إلا تسطير الصخر على شكل مكعب، لا ضرورة إلى أن يكون عالياً جداً. بل لعله لا يزيد على متر واحد. والمهم أن مثل هذا البناء لا يضره المطر والرياح. ويكون الحجر الأسود ضمن هذه الصخور.

وظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧]. أن القواعد كانت موجودة وأنها أزيل البناء الذي فوقها، كنتيجة للطوفان أو غيره. وكانت وظيفة النبي إبراهيم عليه السّلام أن يرفع هذه القواعد أي يبني فوقها.

الاحتمال الثاني: أن أول من بنى البيت إبراهيم عليه السّلام نفسه إلا أن في هذا الاحتمال إلغاء لتلك الروايات المشار إليها. ويجب أن نفهم من

الآية الكريمة: أن القواعد أيضاً من صنع إبراهيم. وهو لا يخلو من مخالفة الظاهر. إلا أن اشتغاله ببناء الكعبة المشرفة من الضروريات. فإما أن يكون هو أول من أظهرها بعد الطوفان أو هو الأول على الإطلاق.

قال في تفسير الميزان^(١): ما زالت الكعبة على بناء إبراهيم حتى جددتها العمالة ثم بنو جرهم. أو بالعكس كما مر في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم لما آل أمر الكعبة إلى قصي بن كلاب أحد أجداد النبي صلى الله عليه وآله (القرن الثاني قبل الهجرة) هدمها وبنها فأحكم بناءها. وسقفها بخشب الروم وجذوع النخل. وبنى إلى جانبها دار الندوة. وكان في هذه الدار حكومته وشوراه مع أصحابه. ثم قسم جهات الكعبة، بين طوائف قريش فبنوا دورهم على المطاف حول الكعبة، وفتحوا عليه أبوابهم.

وقبل البعثة بخمس سنين هدم السيل الكعبة، فاقسمت الطوائف العمل لبنائها. وكان الذي يبنها ياقوم الرومي ويساعده نجار مصري. ولما انتهوا إلى وضع الحجر الأسود تنازعوا بينهم في أن أيها يختص بشرف وضعه، فرأوا أن يحكموا محمداً صلى الله عليه وآله وسنه إذ ذاك خمس وثلاثون سنة. لما عرفوا من وفور عقله وسداد رأيه، فطلب رداء ووضع عليه الحجر، وأمر القبائل فأمسكوا بأطرافه ورفعوه حتى إذا وصل إلى مكانه من البناء في الركن الشرقي أخذه هو فوضعه بيده في موضعه.

وكانت النفقة قد بهظتهم فقصروا بناءها على ما هي عليها الآن. وقد بقي بعض ساحته خارج البناء من طرف الحجر حجر إسماعيل لاستصغارهم البناء.

أقول: من المستبعد أنها كانت أعلى مما عليه هي الآن. ولكنها كانت أعرض بمقدار الدكة المسماة بالشاذروان.

ثم قال: وكان البناء على هذا الحال حتى تسلط عبدالله بن الزبير

على الحجاز في عهد يزيد بن معاوية فحاربه الحصين قائد يزيد بمكة. وأصاب الكعبة بالمنجنيق. فانهدمت وأحرقت كسوتها وبعض أخشابها. ثم انكشف عنها لموت يزيد.

فرأى ابن الزبير أن يهدم الكعبة ويعيد بناءها فأتى لها بالجص النقي من اليمن وبنائها به. وأدخل الحجر في البيت وألصق الباب بالأرض. وجعل قبالته باباً آخر ليدخل الناس من باب ويخرجوا من آخر. وجعل ارتفاع البيت سبعة وعشرين ذراعاً. ولما فرغ من بنائها ضمخها بالمسك والعنبر داخلاً وخارجاً وكساها بالديباج. وكان فراغه من بنائها ١٧ رجب ٦٤ هجرية.

ثم لما تولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعث الحجاج بن يوسف قائده فحارب ابن الزبير حتى غلبه فقتله ودخل البيت. فأخبر عبد الملك بما أحدثه ابن الزبير في الكعبة. فأمره بإرجاعها إلى شكلها الأول. فهدم الحجاج من جانبها الشمالي ستة أذرع وشبراً. وبنى ذلك الجدار على أساس قريش. ورفع الباب الشرقي وسدّ الغربي. ثم كبس أرضها بالحجارة التي فضلت منها.

ولما تولى السلطان سليمان العثماني الملك سنة ستين وتسعمائة غير سقفها. ولما تولى السلطان أحمد العثماني سنة إحدى وعشرين بعد الألف أحدث فيها ترميماً. ولما حدث السيل العظيم سنة تسع وثلاثين بعد الألف هدم بعض حوائطها الشمالية والشرقية والغربية. فأمر السلطان مراد الرابع من ملوك آل عثمان بترميمها. ولم يزل ذلك حتى اليوم.

يبقى عندنا سؤالان: تاريخي وفقهي:

أما السؤال التاريخي: فهو أن إبراهيم عليه السلام أين وجد الحجر الأسود ووضعه في محله. مع العلم أن الكعبة كانت مندرسة تماماً. والحجر الأسود غير معلوم المحل؟

وجواب ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن انهدام الكعبة لا يسبب أكثر من سقوط الحجر

الأسود على الأرض، فكما كان أساسها مدفوناً تحت التراب كان الحجر الأسود مدفوناً إلى جنبه وفي المنطقة التي يجب أن يوضع فيها. فحين حفر على الأسس وجد الحجر.

الوجه الثاني: أن إبراهيم عليه السلام تلقى علم ذلك وغيره بوحى من الله عز وجل. فإن قواعد البيت لم تكن ظاهرة للعيان، حتى حفر عنها وأخرجها. فالذي دلّه على القواعد دلّه على محل وجود الحجر. بصفته من أنبياء الله العظماء سلام الله عليه.

وأما السؤال الفقهي: وهو أنه هل يعتبر الشاذروان من الكعبة على أساس أنه فوق القواعد التي رفعها إبراهيم أم لا؟.

وهذا يعني عدة أمور فقهية:

أولاً: جواز تركه في الطواف. بمعنى إدخال اليد أو أي جزء من البدن داخل الشاذروان. إن لم يكن جزءاً من الكعبة. بخلاف ما لو كان جزءاً منها. فإنه يجب إدخاله جميعاً في الطواف.

الثاني: جواز استقباله، في الصلاة وغيرها مما يجب فيه الاستقبال، إذا كان جزءاً من الكعبة. بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وخلاصة الجواب: أنه لا إشكال أن الشاذروان من الكعبة بحيث لو بني أو لم يبن عليه شيء، فيجوز التوجه إليه في الصلاة والطواف حوله.

وإنما الكلام فقهيّاً في إمكان الاكتفاء بهذا المقدار الموجود ككعبة متكاملة بحيث يمكن إهمال الشاذروان ولا يترتب على ذلك محذور شرعي أو فقهي.

ويمكن الاستدلال على ذلك بما سمعناه قبل قليل من أن الكعبة صغروا بناءها منذ عهد النبي صلى الله عليه وآله. فهذا المقدار من البناء كان موجوداً من ذلك الحين. وقد أقره النبي صلى الله عليه وآله وإقرار المعصوم عليه السلام حجة. ومعه يمكن الاكتفاء بهذه الكعبة، بغض النظر عن الشاذروان.

إلا أن هذا الاستدلال لا يتم فقهيًا، لأنه يحتاج إلى دليل معتبر يوضح أن النقص إنما حصل في زمن النبي صلى الله عليه وآله. وما نقلناه عن تفسير الميزان، وإن كان مضبوطاً بمقدار النقل التاريخي، إلا أنه لا يرقى إلى الاعتبار الفقهي.

ومعه يبقى احتمال أن تكون النقيصة قد حصلت بعد ذلك.

إلا أن الذي يهون الخطب ويبقى في اليد هو أن عصور الأئمة المعصومين عليهم السلام قد مرت والشاذروان كان موجوداً ولو في بعض تلك العصور. فلم يأمرُوا سلام الله عليهم بتوسيع الكعبة إلى مقدار الشاذروان. مع أنه كان يمكنهم ذلك، الأمر الذي يدل على إقرارهم بما هو موجود من الكعبة، وغض النظر عن الشاذروان. وإقرار المعصوم حجة. وتمام الكلام في الفقه.

حديث آخر عن الكسوة

يقال: إن أول من كسا الكعبة المشرفة تبع أبو بكر أسعد. كساها بالبرود المطرزة بأسلاك الفضة. وتبعه خلفاؤه. ثم أخذ الناس يكسونها بأردية مختلفة فيضعونها بعضها على بعض، وكلما بلي منها ثوب وضع عليها آخر إلى زمن قُصِي.

ووضع قُصِي على العرب رفادة لكسوتها سنوياً. واستمر ذلك في بنه، وكان أبو ربيعة بن المغيرة يكسوها سنة وقبائل قريش سنة.

وقد كساها النبي صلى الله عليه وآله بالثياب اليمانية. وكان على ذلك حتى حجَّ الخليفة العباسي المهدي شكاً إليه سدة الكعبة تراكم الأكسية على سطح الكعبة. وذكرُوا أنه يخشى سقوطه فأمر برفع تلك الأكسية. وإبدالها بكسوة واحدة كل سنة. وجرى العمل على ذلك حتى اليوم.

وللكعبة كسوة من الداخل. وأول من كساها من داخل أم العباس بن عبد المطلب لنذر نذرته في ابنها العباس.

من يضع الحجر الأسود؟

هناك اتجاه تقليدي يقول: إن الحجر الأسود إذا انقلع من محله، فلا يعيده إلا الحجة في زمانه.

وقد آثرنا البحث حول ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى^(١) وقلنا: والواقع أننا لم نجد رواية تتكفل هذا المدلول الواسع ولكننا إذا استعرضنا التاريخ المعروف، لم نجد واضعاً للحجر إلا من الأنبياء والأولياء. فإبراهيم عليه السلام هو الذي وضع الحجر حين بنى الكعبة ووضع أسس البيت العتيق. ورسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي وضع الحجر قبل نبوته حين بنيت الكعبة في الجاهلية واختلفت القبائل فيمن يضع الحجر والحادثة معروفة ومروية في التاريخ.

وحين أخرب الحجاج بن يوسف الكعبة المقدسة في صراعه مع عبد الله بن الزبير، أعادوا بناءها من جديد. وكان واضع الحجر هو الإمام زين العابدين عليه السلام.

وقد روينا هناك^(٢) بالمصادر المسجلة هناك: أن القرامطة بعد أن قلعوا الحجر أثناء هجومهم على مكة المكرمة عام ٣١٧ هجرية ونقلوه إلى هجر... بقي الحجر لديهم ثلاثين عاماً أو يزيد. وأرجعوه إلى مكة عام ٣٣٩ أو عام ٣٣٧. فكان المهدي عليه السلام هو الذي وضعه في مكانه وأقره على وضعه السابق كما ورد في أخبارنا.

وروينا هناك تفاصيل رواية دالة على ذلك. وفيها يقول الراوي: فإنه لا يضعه في مكانه إلا الحجة في الزمان. ولا حاجة الآن إلى سردها. وأوردنا هناك بعض الأسئلة مع جوابها.

ولكن يقع السؤال عمن وضع الحجر عندما بناه جرهم والعماليق وعندما بناه العثمانيون كالسلطان مراد وغيره.

(١) ص ١٣٨.

(٢) ص ١٣٧.

وجواب ذلك أنه إذا تَمَّت تلك القاعدة التقليدية، فلا بدّ من الإذعان بحصول بعض الأنبياء قبل الإسلام وبعض الأولياء بعد الإسلام، ليضع الحجر. وأما إذا لم تتم تلك القاعدة فالأمر سهل واضح.

سدانة الكعبة

قال في تفسير الميزان^(١): كانت الولاية على الكعبة لإسماعيل، ثم لولده من بعده، حتى تغلبت عليهم جرهم فقبضوا بولايتهما. ثم ملكتها العماليق وهم طائفة من بني كركر بعد حروب وقعت بينهم. وقد كانوا ينزلون أسفل مكة كما أن جرهم كانت تنزل أعلى مكة وفيهم ملوكهم.

ثم كانت الدائرة لجرهم على العماليق فعادت الولاية إليهم فتولوها نحواً من ثلاثمائة سنة. وزادوا في بناء البيت ورفعته على ما كان في بناء إبراهيم.

ثم نشأ ولد إسماعيل وكثروا وصاروا ذوي قوة ومنعة وضائق بهم الدار. حاربوا جرهم فغلبوهم وأخرجوهم من مكة. ومقدم الإسماعيليين يومئذ عمرو بن لحي. وهو كبير خزاعة. فاستولى على مكة وتولّى أمر البيت. وهو الذي وضع الأصنام على الكعبة ودعا الناس إلى عبادتها. وأول صنم وضعه عليها هو هبل حمله معه من الشام إلى مكة ووضعها عليها ثم أتبعه بغيره حتى كثرت وشاعت عبادتها بين العرب وهجرت الحنيفية.

وفي ذلك يقول شحنة بن خلف الجرهمي يخاطب عمرو بن لحي:

يا عمرو إنك قد أحدثت آلهة	شئى بمكة حول البيت أنصابا
وكان للبيت رب واحد أبداً	فقد جعلت له في الناس أربابا
لتعرفن بأن الله في مهل	سيصطفي دونكم للبيت حجابا

وكانت الولاية في خزاعة إلى زمن حليل الخزاعي فجعلها حليل من بعده لابنته، وكانت تحت قصي بن كلاب، وجعل فتح الباب وغلقه لرجل

من خزاعة يسمّى أبا غبشان فباعه من قصي بن كلاب ببيعير وزق خمر. وفي ذلك يضرب المثل السائر: (أخسر من صفقة أبي غبشان).

فانتقلت الولاية إلى قريش، وجدّد قصي بناء البيت كما قدمناه وكان الأمر على ذلك حتى فتح النبي مكة. ودخل الكعبة وأمر بالصور والتماثيل فمحيّت وأمر بالأصنام فهدمت وكسرت وكان مقام إبراهيم، وهو الحجر الذي عليه أثر قدمي إبراهيم موضوعاً بمعجن في جوار الكعبة، ثم دفن في محله الذي يعرف به الآن.

أقول: وقضية هدم الأصنام بيد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه، حين صعد على كتفي النبي صلى الله عليه وآله وكسرها جميعاً... قضية معروفة وسدانة الكعبة منذ عصر المعصومين سلام الله عليهم إلى العصر الحاضر بيد بني شيبه. نتيجة تسلّطهم على ذلك من قبل سلطات ذلك العصر. وقد وردت بعض الروايات في ذم هذه الحالة وانتقادها بشدة^(١).

متعلقات الكعبة

وهي الأمور اللصيقة بالكعبة تقريباً، أو جزء منها. ينبغي الآن أن نحمل عنها فكرة أشد وضوحاً. وهي المطاف والمعجن والملتزم أو المستجار والحطيم وحجر إسماعيل والميزاب. وأما مقام إبراهيم بوضعه الحالي، فهو بعيد عن الكعبة نسبياً نذكره عند التعرّض لتفاصيل المسجد الحرام.

فالمطاف: هو المسطح المحيط بالكعبة المفروش بالمرمر الأبيض على شكل دائرة ويسمّى الصحن. وهو الذي كان حد المسجد تقريباً في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أن تمّ توسيعه ومستعرض إلى ذلك فيما بعد بعونه تعالى.

وبين الكعبة وبين مقام إبراهيم في محله الحالي حوالي ستة أمتار وهو نصف قطر المطاف باستثناء حجم الكعبة في الوسط. وهو بيضوي

(١) انظر علل الشرائع ص ٤٠٩ وما بعدها.

الشكل تقريباً لدخول حجر إسماعيل فيه .

ويحيط به ثمانية وثلاثون عموداً من النحاس طليت باللون الأخضر يتصل بعضها ببعض بعوارض حديدية علقت بها ثريات كهربائية تضاء ليلاً^(١).

والمعجن: وهو المربع الواقع بالصحن، لصيق البيت ممّا يلي باب الكعبة، على يمين الداخل، وهو منحط عن الصحن وسعته متران مربعان تقريباً.

قيل هو مصلى جبريل بالنبي صلى الله عليه وآله حينما فرضت الصلاة وقيل إنه كان يعجن فيه إسماعيل المؤنة التي كان يستعملها إبراهيم في بناء البيت. وهو المفهوم من اسمه.

وقد سمعنا أنه كان محل الصخرة التي كان يقف عليها إبراهيم عليه السلام خلال بناء الكعبة. ولعمري إن البناء إنما يقف قريباً من البناء ليناله لا بعيداً عنه فلا يناله. وبقيت الصخرة هناك إلى أن تمّ نقلها إلى محلها الحاضر بدعة وضلالاً. وقد ورد أن القائم إذا قام ردّ مقام إبراهيم إلى محله الأول.

ولكننا كما استدللنا على حجية تضيق الكعبة، كذلك نتحدث هنا. لأن هذا المقام المقدس كان بعيداً عن الكعبة في عصر المعصومين سلام الله عليهم. وقد أقرّوه. وإقرارهم حجة. بل الأمر أكثر من ذلك حيث أمروا بالطواف بين الكعبة وبينه، ونهوا عن الطواف خلفه. ولو كانوا قد افترضوه في محله الأصلي. لما كان ذلك ممكناً.

ومن ناحية منطقية، فإن الأرض التي كان يقوم عليها إبراهيم عليه السلام هي مقام إبراهيم، وهي ممّا يستحيل تبديله. فمقامه لا زال مجاوراً للكعبة مهما أراد الآخرون. إلا أن الأمر في الظاهر، مربوط بالحجر الذي

(١) كان هذا إلى حوالي عام ١٤٠٠ هجرية وقد أزيل ذلك بالبناء الجديد للمسجد الحرام.

فيه رسم قدمه، حيث حملوه وأخروه إلى المحل الذي هو عليه الآن وبنوا عليه البنيان.

والملتزم: هو الجدار من الكعبة الواقع ما بين الركن الأسود أو الحجر الأسود وباب الكعبة. ويقع على يسار الداخل. ويسمى بذلك لأن الناس يلتزمون ويدعون عنده. وهذا مشهور بين مذاهب أهل الإسلام.

والالتزام هو إلصاق الجسم بالجدار: الوجه والصدر والبطن والفخذين... بما هو متيسر لا بالجلد طبعاً. ويسمى المستجار أيضاً. لأنه موضع من مواضع الاستجارة بعفو الله سبحانه ورجاء ورحمته.

والحطيم: وهو قوس من البناء واقع في شمال الكعبة على شكل نصف دائرة. يبدأ أحد طرفيه بالركن العراقي والآخر بالركن الشامي. ويبعد طرفه عن الكعبة مترين وثلاث سنتيمات ويبلغ ارتفاعه نحو متر وسمكه متر ونصف متر^(١). وهو مغلف بالرخام المنقوش. وفي محيطه من أعلاه كتابة محفورة بالخط المعلق فيه آيات قرآنية وتاريخ من قام بعمارته. وسيأتي بعد قليل بعض الإيضاح عنه.

وحجر إسماعيل: هو الفضاء أو الأرض الواقعة بين الكعبة والحطيم. أو قل هو المكان الموجود في داخل الحطيم الذي هو على شكل نصف دائرة منحنية على الكعبة.

وقد روي أن إسماعيل سلام الله عليه دفن أمه قرب الكعبة في هذا المكان، فكره أن يطوف الناس فبنى الحائط المسمى بالحطيم ليمنع الناس من المرور هناك. ثم هو دفن مع أمه بعد ذلك.

والميزاب: على الحائط الشمالي، من جهة حجر إسماعيل والشاذروان. ويسمى ميزاب الرحمة. وهو مما أحدثه الحجاج بن يوسف الثقفي. ثم غيرَه السلطان سليمان سنة ٩٥٤ هجرية إلى ميزاب من الفضة.

(١) والمسافة بين منتصف هذا القوس من داخله إلى منتصف ضلع الكعبة ثمانية أمتار وأربعة وأربعون سنتيمتراً.

ثم أبدله السلطان أحمد سنة ١٠٢١ هجرية بآخر من فضة منقوشة بالميناء الزرقاء يتخللها نقوش ذهبية. ثم أرسل السلطان عبد المجيد من آل عثمان سنة ١٢٧٣ هجرية ميزاباً من الذهب فنصب مكانه وهو الموجود الآن.

بقي من متعلقات الكعبة: الشاذروان. وقد عرفنا عنه شيئاً كثيراً. وبالاختصار فهو كالدكة في جانب الكعبة الذي فيه حجر إسماعيل بين الركنين العراقي والشامي. وهو بقية أساس النبي إبراهيم سلام الله عليه. وبحسب الظاهر هو الآن من الفضاء الذي يعتبر من حجر إسماعيل.

ولم يبق من الحديث عن الكعبة المشرفة إلا البحث عنها كقبة. وقد سبق أن أشبعناها بحثاً في كتاب الصلاة في الفصل الخاص بذلك فراجع.

بعد ذلك نبدأ بالحديث بالشعيرة الإسلامية التي هي أوسع من الكعبة الشريفة، وحولها، وهو المسجد الحرام.

نحذف من تفاصيله أمرين:

الأمر الأول: ما سبق أن ذكرناه من الكعبة ومتعلقاتها. فإنها جميعاً في وسط المسجد الحرام تقريباً.

الأمر الثاني: ما يعود إلى بعض المذاهب الإسلامية دون بعض كمصليات أئمة المذاهب الأربعة. ونقتصر منه على ما هو المتفق عليه إسلامياً.

المسجد الحرام

ونتكلم عنه في حدود ما أشرنا إليه.

قال في الموسوعة العربية الميسرة: المسجد الحرام الفناء المحيط بالكعبة. لم يكن مسوراً في عهد النبي صلى الله عليه وآله. ثم سَوَّرَ ووسع في عهد خلافة عمر، ثم جَدَّدَ ووسع غير مرة. وخاصة في عهد السلطان سليم.

تدخل عليه المملكة العربية السعودية^(١) الآن تحسينات وتوسيعات كبيرة. له عدة أبواب وفيه سبع منارات. وورد ذكره في القرآن. ويسمى بالحرم المكي.

وقال مصدر آخر^(٢): ويرجع مبدأ عمارته إلى سنة ١٧ من الهجرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. إذ كان قبل ذلك غير محاط بجدار خاص. بل كانت الدور محيطة به من جوانبه، فلما استخلف عمر اشترى دوراً وهدمها ووسّع بها المسجد. ثم جعل عليه جداراً قصيراً دون القامة محيطاً به. وما زال الخلفاء من بعد يوسعون في عمارة المسجد حتى سنة ٩٩٩ هجرية إذ أمر السلطان سليم الثاني العثماني بعمارته. وتمّ ذلك على الشكل الذي هو عليه الآن. وكان قد شرع في عمارته ومات قبل تمامها. فأنتمها ابنه السلطان مراد خان من بعده.

أقول: وهذا المصدر يتحدث عن حال المسجد قبل التوسيعات الأخيرة التي أحدثتها الحكومة السعودية خلال العشر سنوات الأخيرة على المسجد الحرام. حيث التحق ببناء المسجد ببناء المسمى. وأعني بها العشر الأولى من القرن الخامس عشر الهجري. وأما هذه التوسيعات فلم يبلغنا وصفها إلى حد الآن.

قال: والمسجد يقع وسط مكة إلى الناحية الجنوبية منها. على شكل مربع تقريباً، وطول ضلعه الشمالي الذي به باب الزيادة (٦٤ متراً) وضلعه الشرقي الذي به باب السلام (١٠٨ أمتار) وضلعه الجنوبي الذي به باب الصفا ١٦٦ متراً. وضلعه الغربي الذي به باب إبراهيم ١٠٩ أمتار. فيكون مسطحة من الداخل ١٧٩٠٢ من الأمتار أي نحو أربعة أفدنة وربيع الفدان. ويحيط بالمسجد الحرام من داخله أربعة أروقة فيها ثلاثمائة وأحد عشر عموداً تقوم عليها قباب على محيط المسجد.

(١) هذا إلى حوالي عام ١٤٠٠ هجرية. وأما في السنوات المتأخرة عن ذلك فقد حصلت تطورات كثيرة أخرى غير متوفرة ذكرها في المصادر، وإنما يعرفها من يراها.

(٢) دليل الحاج المصور. صالح محمد جمال ص ٦٧.

أقول: والمساجد التقليدية إما أن تكون مسقوفة كلها أو أن جزءاً منها إلى أحد الجانبين مسقوف والجزء الآخر مكشوف. أما المساجد التي بنيت في صدر الإسلام فهي مكشوفة من الوسط ومسقوفة على أطرافها. كالمسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأموي. ومن الضروري أن يكون المسجد الحرام هكذا حتى لا ينال السقف الفضاء الذي يمر فوق الكعبة المشرفة.

والسقف الموجود في أطراف المسجد تحمله أسطوانات أو أعمدة، ذكرنا عددها.

التوسيع فقهاً

قبل الدخول في التفاصيل الأخرى، لا بد أن نعيد النظر فقهاً إلى جواز توسيع المسجد الحرام.

ولا نريد به هذا المعنى بالضبط. لأننا لا نحتاج إلى ذلك إلا إذا حصل السؤال عنه، ولم يسأل أحد عنه. وإنما يأخذه الموسعون مسلم الصحة والجواز بدون أي استفتاء.

وإنما نريد أن نقول: إن الجزء الجديد الملحق بالمسجد هل يعتبر شرعاً وفقهاً من المسجد الحرام وتشملها أحكامه أم لا؟ بالرغم من أنها حصلت بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله، أو بعد عصر المعصومين عليهم السلام.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأحد طرق.

الطريق الأول: أن المسجد الحرام، وإن لم يتم توسيعه في زمن النبي صلى الله عليه وآله ولكنه تم توسيعه من قبل الخلفاء المتأخرين عنه، في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام. ولم يصدر عنهم رد أو اعتراض. الأمر الذي نعرف منه إقرارهم لفكرة التوسيع، وإقرار المعصوم حجة.

وهذا الطريق، كما ينتج حجة التوسيع الذي حصل في زمنهم سلام الله عليهم، كذلك ينتج إمكان التوسيع في أي زمان ومن قبل أي حاكم،

بل أي شخص حاكماً كان أو رعية.

الطريق الثاني: أنهم سلام الله عليهم، رأوا المسجد موسعاً، واطلعوا على توسيعاته المختلفة ولم يصدر منهم نقد أو تحریم. بل اعترفوا بالأمر الواقع. وإقرارهم هذا حجة.

وهذا ينتج أن المسجد الحرام بالمقدار الذي كان موسعاً في آخر عصورهم سلام الله عليهم، حجة. وأما التوسيعات التي تلت ذلك فتحتاج إلى دليل آخر.

والصحيح إمكان المناقشة في الطريق الأول، بأن الإقرار وإن كان حجة، إلا أنه إنما يتم فيما إذا كان الرد ممكناً. وهذا الإمكان لا دليل على وجوده عندهم سلام الله عليهم. إذ يمنع عنه عدة علل أهمها وأوضحها التقية. ومن الواضح أنه لا أمر لمن لا يطاع. ولذا كانوا سلام الله عليهم قد ألقوا بحبل الخلفاء على غاربه في كثير من المواضع من دون أي مناقشة ولا يدل ذلك على الإقرار.

إلا المواضع التي يسألون بها والمواضع التي تترتب عليها نتائج وخيمة، ومسألة توسيع المسجد الحرام ليس من هذين الموردین.

وأما الطريق الثاني، فهو صحيح عملياً، إلا إذا ثبت بدليل معتبر كراهة التوسيعات التي قام بها الناس من قبل المعصومين عليهم السلام.

وقد يستشعر لذلك بما ورد من أن المهدي عليه السلام إذا قام رد المسجد إلى مقداره الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. الأمر الذي يدل على كراهة هذه الزيادات كلها. إلا أن إسناد هذه الأخبار غير معتبرة فقهياً.

الطريق الثالث: لا إشكال في الشريعة وبإجماع المسلمين، أن يجعل الفرد أرضاً مخصصة للمسجد ويجعلها وفقاً على هذا الأساس. وتكون مسجداً وموضعاً للعبادة.

وهذا الأمر لا يفرق فيه بين توسيع بعض المساجد، أو اتخاذ مساجد

مستقلة. لأن التوسيع أيضاً يحتوي على نفس الفكرة، وهو جعل قطعة جديدة من الأرض مسجداً. وهذا لا يفرق فيه بين المسجد الحرام وغيره. فيدل على الجواز فيه.

وهذا يمكن المناقشة فيه بعدة وجوه:

الوجه الأول: أن الأموال التي تصرف في بناء المسجد إذا كانت حلالاً صافية من جميع الجهات، فهو المطلوب. وإلا فهي قد تكون فيها الحرام ومجهول المالك وغير ذلك. الأمر الذي يجعل شراء الأراضي أو البيوت حول المسجد محل إشكال ووجود البناء الجديد محل إشكال.

الوجه الثاني: لو تنزلنا عن ذلك. كانت القطعة الجديدة من الأرض مسجداً. ولكن لا دليل على أنها تصبح من المسجد الحرام. وتحكيم النية والقصد في ذلك لا دليل عليه. نعم يكون من قبيل إلحاق مسجد بمسجد بدون حدود أو حائط بينهما. فلا يكون الجديد مشمولاً لحكم المسجد الحرام.

الوجه الثالث: أن مكة المكرمة من الأراضي التي فتحت عنوة في فتح مكة بقيادة رسول الله صلى الله عليه وآله. وكل أرض فتحت عنوة، فقد ورد أنها تكون ملكاً لأجيال المسلمين، لا لفرد ولا لجماعة ولا لجيل معين. وهذا ثابت بالدليل المعتمد فقهيًا.

ومعه لا تكون الأراضي التي دخلت في التوسيعات تحت ملكية القائم بالتوسيع ليكون له الحق في وقفها مسجداً أو جعلها جزءاً من المسجد الحرام. فقد وهب الأمير ما لا يملك وتمايم الكلام في الفقه.

أبواب المسجد الحرام:

قالوا^(١): وأبوابه أربعة وعشرون باباً:

في الجهة الشرقية منه خمسة أبواب:

١ - باب السلام.

(١) دليل الحاج المصور ص ٦٨.

- ٢ - باب قايتباي .
- ٣ - باب النبي (باب الجنائز سابقاً) .
- ٤ - باب العباس .
- ٥ - باب علي (باب بني هاشم سابقاً) .

وفي الجهة الجنوبية منه سبعة أبواب:

- ١ - باب النساء (باب بازان سابقاً) .
- ٢ - باب البغلة .
- ٣ - باب الصفا .
- ٤ - باب الرحمة (أو باب أجياد الصغير) .
- ٥ - باب أجياد (أو باب المجاهدية سابقاً) .
- ٦ - باب التكية (أو باب مدرسة الشريف عجلان) .
- ٧ - باب الحميدية (أو باب أم هاني سابقاً) .

وفي الجهة الغربية أربعة أبواب:

- ١ - باب الوداع (أو باب الخزوة سابقاً) .
- ٢ - باب إبراهيم .
- ٣ - باب الداودية .
- ٤ - باب العمرة .

وفي الجهة الشمالية ثمانية أبواب:

- ١ - باب العتيق (أو باب عمرو بن العاص) .
- ٢ - باب الزمامية .
- ٣ - باب الباسطية .
- ٤ - باب القطبي .
- ٥ - باب الزيادة (أو باب سوقة) .
- ٦ - باب المحكمة .
- ٧ - باب السليمانية .
- ٨ - باب الدريبة .

وأما باب بني شيبه فهي ليست باباً فعلاً، وإنما كانت باباً في زمن النبي صلى الله عليه وآله وستحدث عنها.

ماذن المسجد

ماذنه سبع:

- ١ - مأذنة باب السلام.
- ٢ - مأذنة باب المحكمة.
- ٣ - مأذنة باب الزيادة.
- ٤ - مأذنة باب العمرة.
- ٥ - مأذنة باب الوداع.
- ٦ - مأذنة باب علي.
- ٧ - مأذنة باب قايتباي.

باقي المشتملات:

وأما باقي المشتملات في المسجد في حدود ما قلناه سابقاً. فليس إلا: بئر زمزم وباب بني شيبه ومقام إبراهيم والمنبر. نذكر كل واحد منها بعنوان فرعي مستقل.

بئر زمزم

ويقع شرقي الكعبة المشرفة. وقد استفاضت الأخبار لدى الفريقين أنها نبعت في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام، لأجل أهله الذين تركهم في واد غير ذي زرع فعطشوا عطشاً شديداً، فأنبع الله تعالى لهم ذلك الماء.

ومنه تعرّف الناس على موقعهم الذي كان يومئذ في الصحراء. لأن الطيور أصبحت تتجمع عند النبع، فلاحظها قوم من جرهم فجاؤوا فوجدوهم، فكان هذا استجابة لدعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

وقد ورد في خبر غير معتبر^(١) عن أبي عبد الله قال: كانت زمزم أبيض من اللبن وأحلى من الشهد، وكانت سائحة فبغت على المياه. فأغارها الله

(١) علل الشرائع: ص ٤١٥.

عز وجل وأجرى إليها عيناً من صبر. أقول: يعني فأصبحت مالحة المذاق.
وفي خبر آخر^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذكر ماء زمزم
فقال: تجري إليها عين من تحت الحجر. فإذا غلب ماء العين عذب ماء
زمزم.

وهذا يفسر السبب الذي من أجله يعذب ماء زمزم في وقت دون
وقت.

واستحباب الشرب منه متفق عليه بين المذاهب الإسلامية، ويستحب
أن يريق الحاج شيئاً من الماء على رأسه وجسمه.

قالوا^(٢): وقد أثبتت البحوث الطبية والكيميائية أن ماء زمزم قلوي
تكثر فيه الصودا والكلور والجير وحامض الكبريتيك وحامض الأزوتيك
والبوتاسا. مما يجعله أشبه شيء بالمياه المعدنية. أقول: هذا عندما لا
يكون عذباً كما هو الغالب جداً.

باب بني شيبه

هو الباب الواقع مقابل مقام إبراهيم. فلو أخذنا خطاً من الكعبة إلى
هذا الباب لوقع مقام إبراهيم خلاله. فبعد المطاف بقليل يأتي مقام إبراهيم
على ما سنذكر. وبعده بقليل يأتي باب بني شيبه. وما هي إلا أمتار قلائل.
وله عقد على شكل نصف دائرة. وسمي بهذا الاسم في زمن النبي صلى الله
عليه وآله وكان يقال له أيضاً باب السلام.
وكان صلى الله عليه وآله يدخل من المسجد الحرام ويخرج منه.

وفي رواية^(٣) عن سليمان بن مهران قال: قلت لجعفر بن محمد عليه
السلام كم حج رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: عشرين حجة
مستتراً. - ثم يذكر المأزمين ويقول -: ومنه أخذ الحجر الذي نحت منه
هبل الذي رمى به علي من ظهر الكعبة لما علا ظهر رسول الله صلى الله
عليه وآله فأمر بدفنه عند باب بني شيبه. فصار الدخول من باب بني شيبه

(١) المصدر والصفحة.

(٢) دليل الحاج المصور ٧٧.

(٣) علل الشرائع: ص ٤٥٠.

سنة. الحديث. أقول: يعني ليلاً هبل عند دخوله المسجد.

والظاهر أنه كان حدّاً للمسجد في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله. بحيث يكون الدخول من هذا الباب دخولاً من خارج المسجد. غير أننا سمعنا فيما سبق وأكدته الأخبار أن المسجد لم يكن مسوراً بسور مستقل بل تسوره البيوت حوله. فمن الجائز أن باب بني شيبه كان هو المدخل من البيت الذي كان فيه النبي صلى الله عليه وآله.

وحديث سدّ الأبواب دالّ على الأمر إجمالاً. لأنه كان للبيوت أبواب يدخل الناس منها إلى المسجد بحرية. فأمر النبي صلى الله عليه وآله بسدّ الأبواب جميعاً إلا باب علي وفاطمة سلام الله عليهما وباب البيت الذي يكون هو فيه بطبيعة الحال. وذلك لاحتمال: أن يدخل بعضهم مجنباً إلى المسجد.

مقام إبراهيم

روي عن سليمان بن خالد^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما أوحى الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام أن أذن في الناس بالحج أخذ الحجر الذي فيه أثر قدميه وهو المقام فوضعه بحذاء البيت لاصقاً بالبيت بحيال الموضع الذي هو فيه اليوم. ثم قام عليه فنأى بأعلى صوته بما أمره الله تعالى به. إلى أن قال: فلما كثر الناس وصاروا إلى الشرّ والبلاء ازدحموا عليه فرأوا أن يضعوه في هذا الموضع الذي هو فيه اليوم ليخلو المطاف لمن يطوف بالبيت.

فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله رده إلى الموضع الذي وضعه فيه إبراهيم عليه السلام فما زال فيه حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله. وفي زمن أبي بكر وأول ولاية عمر. ثم قال عمر: قد ازدحم الناس على هذا المقام فأيكم يعرف موضعه في الجاهلية. فقال له رجل: أنا أخذت قدره بقدر. قال: والقدر عندك؟ قال: نعم. قال: فأت به فجاء به. فأمر بالمقام إلى الموضع الذي فيه الساعة.

(١) علل الشرائع: ص ٤٢٣.

ويبدو من هذه الرواية أن إبراهيم عليه السَّلام كان يفضل الوقوف على هذا الحجر، وأنه كان ينقله حيث شاء. فإن التعبير عن هذا الحجر بأنه هو الحجر الذي كان يقوم عليه عند بناء البيت يتضمن مجازاً في الكلام بدون ما أشرنا إليه. لأن البناء يحتاج إلى التنقل حول البناء. لا أنه يبقى في محل واحد واقفاً على الحجر.

ولكنه عليه السَّلام إذا كان ينقل الحجر تحت قدميه حيث وقف للبناء ارتفع هذا الإشكال. ولعله كان رقيقاً نسبياً بحيث أثرت فيه قدماه لكثرة الوقوف عليه.

واختياره هذا الحجر للنداء بالناس دليل على قدسية هذا الحجر في الجملة. وبالنسبة إلينا فالأمر مسلم لأن مجرد انتسابه إلى هذا النبي العظيم سلام الله عليه واهتمامه به، ووقوفه عليه، يكفي سبباً لتقديسه بلا إشكال.

وقد أشرنا قبل فترة أنه من الناحية المنطقية فإن مقام إبراهيم الحقيقي هو المكان الذي بنى فيه البيت. وهو أمر يستحيل عادة نقله. وإنما استطاع الناس نقل الحجر في الظاهر. كما أن الزعم أن إبراهيم عليه السَّلام كان يقف في محل الحجر الحالي وبني الكعبة عن بعد، أمر سخيف وغير محتمل.

وقلنا أيضاً إنه من الناحية الفقهية، فإن في وجوده بهذا المحل، حجة كافية، لإقرار المعصومين عليهم السَّلام له. ولكن روي أنه إذا ظهر القائم عليه السَّلام أرجعه إلى محله الأول بجوار البيت.

والحجر الآن محاط بقبة قائمة على أربعة أعمدة تحيط بها مقصورة نحاسية مربعة الشكل^(١). وبجانبه سقيفة صغيرة يصلّي بها الناس ركعتي الطواف.

والحجر مغشّى بالفضة وارتفاعه ثلاثة أشبار وسعته شبران. وأثر القدمين والأصابع واضح فيه. وهو أحد الآثار الباقية من زمن إبراهيم سلام الله عليه إلى العصر الحاضر.

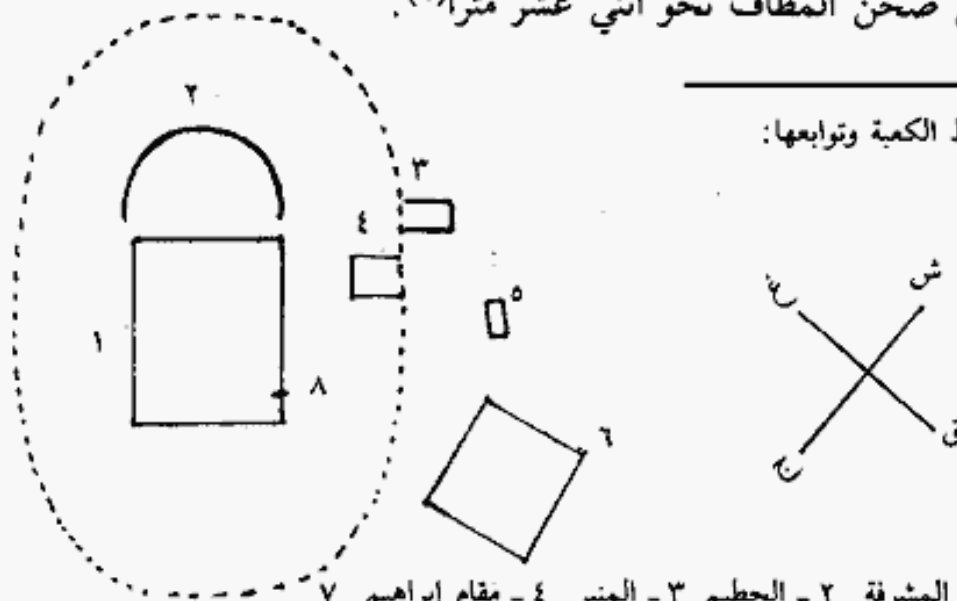
(١) وهو ما يسمى بمقام إبراهيم ظاهراً والحجر هو المقام في الواقع.

ونقل الحجر عن موقعه الأصلي بسبب ازدحام الناس في المطاف عليه وعرقلة عمل الطائفين، وإن كان معقولاً جداً. إلا أنه خلاف السنة المأثورة من زمن إبراهيم عليه السلام نفسه وفي عصر نبينا صلى الله عليه وآله. وفعل المعصوم وإقراره سنة وحجة.

وذكرنا أن موقعه الأصلي قرب البيت كان هو (المعجن) في الضلع الشرقي من الكعبة وهو الذي فيه الباب. ويقع على يمين الداخل. فحين حصل فيه النقل والتأخير، نُقل بخط مستقيم بالنسبة إلى الكعبة، ووضع خارج المطاف. فهو أيضاً على يمين المتوجّه إلى باب الكعبة من ذلك المكان. وأيضاً أمام الضلع الشرقي منها.

المنبر

يقع منبر المسجد الحرام شرقي الكعبة شمال مقام إبراهيم. ويرجع تاريخ عمارته إلى عصر السلطان سليمان خان العثماني سنة ٩٦٦. وهو مصنوع من الحجر المرمر البراق الناصع البياض. ويحتوي على ثلاث عشرة درجة وعلى علوه أربع أسطوانات من المرمر قوقها قبة مستطيلة من الخشب القوي مصفحة بألواح من الفضة مطلية بالذهب. ويبلغ ارتفاع المنبر من صحن المطاف نحو اثني عشر متراً^(١).



(١) تخطيط الكمية وتوابعها:

- ١- الكعبة المشرفة ٢- الحطيم ٣- المنبر ٤- مقام إبراهيم ٥- باب بني شيبه ٦- زمزم ٧- حدود المطاف ٨- باب الكعبة ويلاحظ دخول المقام في المطاف. وهو ما لا يجوز مشهور فقهاً.

مكة المكرمة

قال في الموسوعة العربية الميسرة:

مكة المكرمة مدينة إسلامية مقدسة (حوالي ٢٠٠٠٠٠ نسمة) بالعربية السعودية. وعاصمة الحجاز على بعد حوالي ٨٠ كم من ثغرها جدة. في وادٍ ضيق تحتضنها الجبال المنيع. يرجع تاريخها إلى أيام سيدنا إبراهيم. ولد بها النبي محمد صلى الله عليه وآله. وكانت مركزاً هاماً لتجارة القوافل منذ ما قبل الإسلام. كما كانت في زمن الجاهلية مهذاً لعبادة الأوثان.

هاجر منها النبي محمد صلى الله عليه وآله عام ٦٢٢ ميلادية. ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا العام بدء السنة الهجرية عند المسلمين. استولى عليها الرسول بعد عودته.

فقدت أهميتها التجارية بعد استيلاء الأمويين عليها عام ٦٩٢ ميلادية. خربها القرامطة ٩٣٠. واستولى عليها العثمانيون عام ١٥١٧ ميلادية. ووقعت بأيدي الوهابيين (١٨٠٣ - ١٨١٣).

أعلن فيها الشريف حسين استقلاله عن الأتراك ١٩١٦. وأعلن نفسه ملكاً على الحجاز إلى أن وقعت مكة في قبضة ابن سعود ١٩٢٤. بها الحرم الشريف الذي يضم الكعبة والحجر الأسود وعين زمزم يقصدها الحجاج المسلمون كل عام وتشتهر بأسواقها في أثناء الحج حيث تعرض الحرائر والعطور والأحجار الكريمة.

أقول: قوله: ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا العام بدء السنة الهجرية... غير صحيح. فإن قرار ذلك إنما اتخذ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله في زمن الخليفة عمر بن الخطاب بإرشاد من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

وقال ابن منظور عن مكة: البلد الحرام. قيل سميت بذلك لقلة مائها. وذلك أنهم كانوا يمتكون الماء فيها أي يستخرجونه. وقيل سميت مكة لأنها تمك من ظلم فيها وألحد أي تهلكه. وقال يعقوب: مكة الحرم كله؛ فأما بكّة فهو ما بين الجبلين. حكاه في البدل. قال ابن سيده: ولا

أدري كيف هذا لأنه قد فرّق بين مكة وبين بكة في المعنى مع أن معنى البدل والمبدّل منه سواء.

وقد وردت في الفرق بين مكة وبكة عدة أخبار:
روي عن سعيد بن عبد الله الأعرج^(١) عن أبي عبد الله قال: موضع البيت بكة والقرية مكة.

وعن العرزمي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: إنما سمّيت مكة بكة لأن الناس يتباكون فيها.

وعن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: لم سمّيت الكعبة بكة. فقال لبكاء الناس حولها وفيها.

وعن الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام: لم سمّيت مكة بكة؟ قال: لأن الناس يبكي بعضهم بعضاً فيها بالأيدي.

وهذه الأخبار مختلفة في ما هو المسمّى بكة. وقد اختلف الناس في ذلك أيضاً. والراجح هو أن بكة اسم للمنطقة التي فيها الكعبة. وأما ظاهر الروايات الأخرى فلها عدة تفسيرات: منها: إمكان تسمية نفس المنطقة مكة أيضاً من باب تسمية البعض باسم الكل ومنها: أن سكوت الإمام عمّا في ذهن الراوي من تساويهما في المعنى ليس إقراراً له ليكون حجة لعدة وجوه:

منها: أن المورد لغوي وليس حكماً شرعياً ليكتسب الحجية. ومنها: تغافل الإمام عليه السّلام عن ذلك عمداً لعدم أهميته في نظره. ومنها: ضعف إسناد كثير من هذه الأخبار.

قالوا^(٢): ويرجع تاريخ عمارتها إلى عهد إبراهيم الخليل وابنه إسماعيل عليهما السّلام سنة ١٨٩٢ قبل الميلاد. وأول من بنى المساكن فيها حول الكعبة قصي بن كلاب. وهي الآن أعظم مدن الحجاز وأكثرها

(١) علل الشرائع: ٣٩٧ وكذا ما بعده.

(٢) دليل الحاج المصوّر: ص ٥٧.

سكاناً وأحسنها عمراناً. ويبلغ عدد سكانها نصف مليون تقريباً. وقد امتد العمران فيها مسافات بعيدة وانتشرت فيها العمارات الفخمة والفنادق الجميلة.

وتنقسم مكة إلى ثلاثة عشر قسماً كل منها يسمى محلة أو حارة. وهي من الأعلى: ١ - المعابدة، ٢ - شعب عامر، ٣ - السليمانية، ٤ - النقا، ٥ - سوق الليل، ٦ - القشاشية، ٧ - القرارة، ٨ - الشامية، ٩ - أجياد، ١٠ - السفلة، ١١ - الشبيكة، ١٢ - محلة الباب، ١٣ - جرول.

وسنسمع إن شاء الله تعالى في تعريف منى وعرفات والمشعر الحرام: أنها مناطق بمكة. ومعه فتكون مكة منطقة واسعة نسبياً بحيث تشمل كل هذه المناطق. مع العلم أن بين مركز مكة وعرفات ٢٥ كيلومتراً^(١).

ويبدو أنه ليس في مكة المكرمة مسجد إلا المسجد الحرام. فلا يبقى فيها من شعائر الله غير المسعى أو شارع المسعى. والذي نذكره الآن:

مركز مكة المسعى

وهو الشارع الممتد بين الصفا والمروة وطوله ٤٢٠ متراً وبه الميلاق الأخضران وهما عمودان مبنيان في جوار الحرم، يعني المسجد الحرام. أحدهما تحت مئذنة باب علي والثاني باب العباس.

والصفا والمروة جبلان قريبان نسبياً من المسجد. أما الصفا فإلى جواره، وأما المروة فيبعد عنه قليلاً.

وكان في الزمان السابق وإلى عهد غير بعيد. كان الطريق ترابياً والجبلان ظاهران للعيان. بحيث يستحب الصعود على كل منهما مع السعي والوصول إليه، عدة خطوات.

ولكن البناء الجديد جعل الشارع مسقوفاً وبطابقين، وفي كل من

(١) المصدر: ص ١١٣.

الصفاء والمروة فسحة كبيرة مسقوفة يدور فيها الحجاج راجعين. ولا يرى الحاج نفس الجبل بخلقته الأصلية. ولا يخلو السعي في الطابق الثاني من مصاعب فقهية لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها فعلاً.

بقي علينا الحديث عن الحرم المكي وعن باقي المشاعر والمواقيت.

الحرم المكي

وهو من أقدس بقاع الأرض يحرم القتال فيه وقطع شجره وقتل حيواناته السائبة وطيوره الحائمة. ولا يجوز الدخول فيه إلا بالإحرام، ما لم يكن قد دخل محرماً قبل أقل من شهر. وتحتية الدخول إليه هو العمرة المفردة التي يأتي بها الحاج بهذا الإحرام نفسه.

وقد حدّته الروايات المعتبرة بثمانية وأربعين ميلاً من كل جهة من مكة المكرمة. أي إنه دائرة نصف قطرها بهذا المقدار. والميل يساوي ١٨٢٤ متراً. بحسب الحسابات التي قلناها في الفصل الخاص بالمسافة الشرعية من كتاب الصلاة. فتكون الثمانية وأربعين ميلاً مساوية ٨٧,٥٥٢ كيلومتراً. وهو نصف قطر الدائرة وبها نستطيع أن نعرف ما هو الداخل من غير الداخل من المناطق التي حول مكة المكرمة من المواقيت وغيرها. ويكون قطر الحرم كله ضعف ذلك يعني يساوي ١٧٥,١٠٤ كيلومتراً^(١).

والظاهر أن مركز الدائرة هو البيت الحرام أو الكعبة المشرفة. وليس بيوت مكة. فلو كان المركز هو البيوت لأمكن توسّعه باتساع البيوت. إلا أن الصحيح هو الأول، فلا يكون الحرم قابلاً للربعة^(٢). بل من الممكن افتراض أن بيوت مكة تكون مبنية خارج الحرم لو فرضنا اتساعها أكثر منه.

وتفصيل الاستدلال على ذلك موكول إلى الفقه. إلى أنه يكفي من

(١) قالوا: وللحرم حرم حوله. وهو بمقداره. فمن قال: إن الحرم يريد في يريد قال إن حرم الحرم يريد حرم الحرم. ومن قال بما قلناه كان حرم الحرم حوله بمقداره.

(٢) بل إن هذا ممتنع بالارتكاز المتشعري.

ذلك: استصحاب الحل إلى هذه المنطقة، وأصالة البراءة عن أحكام الحرم في غيرها. وأما استصحاب الحرم فهو مبني على جريانه في الشبهة المفهومية التي يكون المقام مورداً لها. ولو فرض جريانه نرجع إلى أصالة البراءة المشار إليها بعد التساقط.

وقد ذكر بعض الفقهاء حدود الحرم أنه بريد في بريد - أي بريد طولاً وبريد عرضاً - والبريد أربعة فراسخ والفرسخ ستة كيلومترات تقريباً. أقول: فيكون المجموع $4 \times 6 = 24$ كيلومتراً. وهو اعتماد على بعض الأخبار التي لا تخلو من مناقشة.

ثم ذكر أنه: روي أن جبرئيل عليه السلام أخذ بيد إبراهيم الخليل عليه السلام وأوقفه على حدود الحرم. فنصب عليها الخليل علامات تعرف بها. فكان إبراهيم عليه السلام أول من وضع علامات حدود الحرم. ثم جدد عهداً قصي بن كلاب. ثم قریش على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ثم جددتها الرسول الأعظم في أيامه. ولم تزل العلامات موجودة حتى الآن يتعاهد ولادة المسلمين تجديدها حتى اليوم.

قال: وإليك بيان هذه الحدود مع بيان مسافاتهما:

- ١ - شمالاً، من جهة المدينة المنورة، المكان المسمى بالتنعيم أو مسجد العمرة. والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تعد بنحو أربعة أميال.
- ٢ - غرباً، من جهة جدة. عند المكان المسمى: العلمين. أو بالحديبية. والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تقدر بنحو عشرة أميال.
- ٣ - شرقاً، من جهة نجد، عند المكان المسمى بالجعرانة. والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تقدر بنحو ثمانية أميال.
- ٤ - جنوباً، من جهة عرفة عند نمرة، والمسافة بينه وبين المسجد تقدر بنحو ثلاثة عشر ميلاً.

أقول: وهذا معناه أن الحرم يتفاوت في مسافته تفاوتاً كبيراً جداً. وهذا لا معنى له ومخالف لارتكاز المشرعة بكل تأكيد. بل معارض

للروايات التي اعتمد هو عليها وهو أن يكون الحرم بريد في بريد.

وهذه الأماكن الأربعة التي أشار إليها، لم تذكرها الروايات كحدود للحرم، وإنما لتكون مواقيت لمن فاتته الإحرام في المواقيت الاعتيادية وضاق وقته عن الرجوع. . . ونحو ذلك من الحالات.

كل ما في الأمر أنه قد يخطر بذهن الفقيه: أنه لا بد من الخروج من الحرم للإحرام. فلو كانت هذه المناطق داخل الحرم لم يكف الإحرام منها. وهذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

١ - أن في الأمر بالإحرام منها تسامحاً شرعياً. مضمونه جواز الإحرام داخل الحرم. فإن دلّ عليه الدليل المعتبر فلا بأس به.

٢ - أنها لو كانت خارج الحرم، لكان معناه أن الحرم بمقدار أصغرها أو أقربها إلى مكة. وهو أربعة أميال. لأن كون الحرم دائرياً حول الكعبة، ممّا لا يمكن التنازل عنه عند المشرعة. وهذا يعني أنه يساوي ٧,٢٠٠ كيلومتر. وأما باقي المناطق الثلاثة فتكون خارج الحرم بمسافة. أو يكون الحرم مشوش الشكل وهو أمر غير محتمل ولا تدل عليه الروايات كما قلنا.

وقال بعض أساتذتنا إن الحرم أكثر من ستة وثمانين كيلومتراً. وهذا مبنيّ منه على أن الذراع = ٤٥ سم. والميل = ٤٠٠٠ ذراع. فيكون الميل ١٨٠٠ متر. ويكون نصف قطر الحرم ٨٦,٤٠٠ كيلومتر، كما قال وإن لم يشر إلى الأمتار بوضوح.

وأما على ما قلناه هناك من أن الصحيح أن الذراع ٤٥,٦ سم فيكون الميل ١٨٢٤ متراً. والمسافة المشار إليها أعني نصف قطر الحرم ٨٧,٥٥٢ كيلومتراً. أي يقارن حوالي كيلومتر واحد.

ومعه، فما كان داخلياً في هذه الدائرة المقدسة من الأماكن فهو في الحرم. وما كان خارجاً عنها فهو خارجه.

ومعه تكون كل هذه الأماكن الأربعة داخلة في الحرم. كما تكون

المشاعر الثلاثة المشهورة: أعني منى وعرفات والمشعر الحرام، كلها داخل الحرم المكي.

وهذا بعد وجوه تفسير ما سمعناه من قولهم إنها أماكن واقعة في مكة. أي في منطقة مكة. أو في الحرم الكبي. مع علمنا أن بينوت مكة لم تصل إلى هناك إلى حد الآن.

نعم، تكون المواقيت الرئيسية الخمسة خارجة عن الحرم وهي كما يلي:

- أولاً: مسجد الشجرة ويبعد عن مكة بنحو ٤٩٢ كيلومتراً.
- ثانياً: وادي العقيق، ويبعد عنها بنحو مائة كيلومتر.
- ثالثاً: الجحفة: وتبعد عنها بنحو ثلاثمائة وعشرين كيلومتراً.
- رابعاً: قرن المنازل، ويبعد عن مكة بنحو أربعة وتسعين كيلومتراً.
- خامساً: يلملم وهو جبل من جبال تهامة. ويبعد عن مكة نحو أربعة وتسعين كيلومتراً.

وسياتي تفصيل الحديث عنها، والمهم الآن الإلماع إلى أنها خارج الحرم. لأن مسافاتهما كما رأينا أطول من نصف قطر الحرم. فإذا وفق الفرد للإحرام بها دخل الحرم محرماً طبعاً.

عرفة

قال ابن منظور^(١): عرفة وعرفات، بمكة معروفة كأنهم جعلوا كل موضع منها عرفة. ويوم عرفة غير منون. ولا يقال العرفة، ولا تدخله الألف واللام.

قال سيويه: عرفات مصروفة في كتاب الله تعالى. وهي معرفة والدليل على ذلك قول العرب: هذه عرفات مباركاً فيها. وهذه عرفات حسنة. قال: ويدلّك على معرفتها أنك لا تدخل فيها ألفاً ولا لاماً. وإنما

(١) لسان العرب مادة عرف.

عرفات بمنزلة أبائين وبمنزلة جمع . ولو كانت نكرة لكانت إذن عرفات في غير موضع .

قيل : سمي عرفة لأن الناس يتعارفون به . وقيل سمي عرفة لأن جبريل عليه السلام طاف بإبراهيم عليه السلام فكان يريه المشاهد . فيقول له : أعرفت أعرفت . فيقول إبراهيم : عرفت عرفت . وقيل : لأن آدم صلى الله عليه وآله وسلم : لما هبط من الجنة ، وكان فراقه حواء ما كان فلقها في ذلك الموضع ، عرفها وعرفته .

والتعريف الوقوف بعرفات . وعرف القوم وقفوا بعرفة . قال الجوهري : وعرفات موضع بمنى . وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع . قال الفراء : ولا واحد له بصحة . وقول الناس : نزلنا بعرفة ، شبيه بمولد وليس بعربي محض . وهي معرفة وإن كان جمعاً . لأن الأماكن لا تزول فصار كالشيء الواحد .

قال تعالى : ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ [البقرة: ١٩٨] . قال الأخفش إنما صرفت لأن التاء صارت بمنزلة الياء والواو في مسلمين ومسلمون ، لأنه تذكيره وصار التنوين بمنزلة النون . فلما سمي به ترك على حاله ، كما ترك مسلمون إذا سمي به على حاله . وكذلك القول في أذرعات وكانات وعريتناات .

وقال عنها في الموسوعة العربية الميسرة : جبل جرائتي بالحجاز يقع غرب مكة بنحو ١٠ كم . وفي الجهة الشمالية من هذا الجبل صخرة مرتفعة تسمى جبل الرحمة . وفي سفحها الجنوبي خطب الرسول صلى الله عليه وآله خطبة الوداع المشهورة .

أقول : قد سمعنا فيما سبق أن عرفة تبعد عن مكة حوالي ٢٥ كيلومتر وليس كما قال .

وقد ورد في سبب تسميتها عن معاوية بن عمار^(١) قال : سألت أبا

(١) علل الشرائع : ص ٤٣٦ .

عبدالله عليه السلام عن عرفات لم سميت عرفات؟ فقال: إن جبرئيل عليه السلام خرج بإبراهيم صلوات الله عليه يوم عرفة. فلما زالت الشمس. قال له جبرئيل: يا إبراهيم اعترف بذنبك واعرف مناسكتك. فسميت عرفات لقول جبرئيل: اعترف فاعترف.

ويقع في عرفة مسجد نمرة. وهو مسجد كبير له خمسة أبواب، وأمام أحد أبوابه بئر وسبيل يستسقي منهما الحجاج. وطوله تسعون متراً وعرضه ثمانون متراً ويسمى مسجد عرفة أو جامع إبراهيم. ويرجع إنشاؤه إلى العقد الخامس بعد المائة. يعني بضع ومائة وخمسين هجرية. وأبوابه على ضلع واحد للمسجد، وتقع في الزاوية على يمين الداخل منارة.

وكان فيما سبق مكشوفاً كله، ولكنه اليوم مسقوف كله وبناءه مرتفع وجيد، بمقتضى التجديد الذي حصل له.

وحدود عُرْفَة: عرفة وثوية وذو المجاز والأذاك ونمرة بطن عرفة. ومن هنا نعرف أن مسجد نمرة ليس في عرفة بالضبط. بل في حدودها. ويكون المكث فيه خلال المكث الواجب مشكلاً شرعاً.

المشعر الحرام

ويسمى المزدلفة وجمع أيضاً وإياه قصدت الآية الكريمة: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ [البقرة: ١٩٨].

قال ابن منظور: المشعر المعلم والمتعبد من متعبداته والمشاعر المعالم التي ندب الله إليها وأمر بالقيام عليها، ومنه يسمى المشعر الحرام لأنه معلم للعبادة وموضع. ولا يكادون يقولونه بغير الألف واللام.

وقال عن المزدلفة: موضع بمكة، قيل سميت بذلك لاقتراب الناس إلى منى بعد الإفاضة من عرفات. قال ابن سيده: لا أدري كيف هذا. وأزلفه الشيء صار جميعه حكاه الزجاج عن أبي عبيدة. قال أبو عبيدة: ومزدلفة من ذلك. وقوله تعالى ﴿وَأَزْلَفْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٦٤]. معنى أزلفنا جمعنا. وقيل: قربنا الآخرين من الغرق وهم أصحاب فرعون.

وكلاهما حسن جميل. لأن جمعهم تقريب بعضهم من بعض. ومن ذلك سميت المزدلفة جمعاً.

أقول: ويؤيد هذه المعاني ما ورد عن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في حديث إبراهيم عليه السلام وإن جبرئيل عليه السلام انتهى به إلى الموقف فأقام به حتى غربت الشمس ثم أفاض به. فقال: يا إبراهيم ازدلف إلى المشعر الحرام. فسميت مزدلفة.

وعن معاوية بن عمار^(٢) أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: إنما سميت مزدلفة لأنهم ازدلفوا إليها من عرفات.

أقول: وهذا على معنى ذهبوا فيكون ازدلف يعني: ذهب. كما يكون بمعنى اجتمع وبمعنى قرب.

وقد يكون مأخوذاً أيضاً من الزلفة أو الزلفى. لأنها مكان يحصل فيه العبد على الزلفى عند الله عز وجل، لو قبل حجه وأجزأت عبادته. كما يمكن له وجه آخر، وهو أن يكون الازدلاف بأي معانيه إنما هو من ثواب الآخرة، وليس على صعيد الأرض. وتقع بين منى وعرفات وفيها مسجد، وحدودها من مأزمي عرفة إلى وادي محسر إلى الحياض.

وقالوا^(٣) عن وادي محسر: إنه طريق ضيق بين سلسلتين من الجبال طوله نصف كيلومتر. ويقال: إنه بهذا الوادي نزل بأس الله بأصحاب الفيل حينما جاؤوا لهدم الكعبة. فأرسل الله عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول.

منى

قال ابن منظور: منى الله الشيء قدره وبه سميت منى. ومنى بمكة يصرف ولا يصرف. سميت بذلك لما يمني فيها من الدماء أي يراق. قال

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٦.

(٢) علل الشرائع: ص ٤٣٦.

(٣) أنظر دليل الحاج المصنوع: ص ٩٧.

ثعلب: هو من قولهم: منى الله عليه الموت أي قدره لأن الهدي ينحر هنالك.

وامتنى القوم وأمنوا: أتوا منى. قال ابني شميل لأن الكبش منى به أي ذبح. وقال ابن عيينة أخذ من المنايا. الجوهري منى مقصورة موضع بمكة. وهو مذكر يصرف. ومنى موضع آخر بنجد قيل إياه عنى ليبد بقوله:

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها

أقول والظاهر: أنها بكسر الميم. وإن كان الضم ليس غلطاً أيضاً، غير أنه يغير المادة المأخوذة منه. وهو التمني أو المنية بالضم. لأن الله تعالى يعطي لعبده في هذا المكان مناه.

ويؤيده ما روي عن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن جبرئيل أتى إبراهيم فقال: تمن يا إبراهيم. فكانت تسمى منى. فسماها الناس منى.

وعن محمد بن سنان^(٢) أن أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه: العلة التي من أجلها سميت منى منى: إن جبرئيل قال هناك: يا إبراهيم تمن على ربك ما شئت. فتمنى إبراهيم في نفسه أن يجعل الله مكان ابنه إسماعيل كبشاً يأمره بذبحه فداء له. فأعطي مناه.

وقال في الموسوعة الميسرة عن منى: بلدة قريبة من مكة تبعد عنها بنحو ستة كم. وفيها مرمى الجمار ومذبح الهدي... وبها مسجد الخيف. وعلى مقربة منها غار كان يتعبد فيه النبي صلى الله عليه وآله أحياناً ونزلت عليه سورة المرسلات، وسمي غار المرسلات. ويقال: إن إبراهيم هم في منى بذبح ابنه إسماعيل، ولذا كانت موضع الذبح بالحج.

أقول: وهي أقرب المواقع الثلاثة الرئيسية إلى مكة ثم المشعر الحرام ثم عرفة.

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٥.

(٢) المصدر والصفحة.

وبها مسجد الخيف. وهو مسجد كبير ذو فضاء واسع مربع. يحيط به سور وفي وسطه قبة كبيرة أقيمت على مكان يصلي فيه الناس، وهو المكان الذي صلى فيه النبي صلى الله عليه وآله.

عن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: لم سمي الخيف خيفاً. قال: إنما سمي الخيف لأنه مرتفع عن الوادي وكل ما ارتفع عن الوادي سمي خيفاً.

وفي منى الجمرات الثلاث: وهي جمرة العقبة والجمرة الوسطى. وتقعان على يسار الذهاب إلى عرفات. والجمرة الصغرى. وتقع عن يمين الذهاب.

فإذا دخلت منى من مكة كانت أول جمرة هي العقبة. تقع على اليسار. وإنما سُميت بالعقبة لصعوبة رميها، باعتبار اجتماع الحجاج عليها ضحى عيد الأضحى لأنها الجمرة الوحيدة التي يجب رميها ذلك اليوم. ثم تأتي الجمرة الوسطى. وهي في وسط منطقة منى. وبعدها الجمرة الصغرى أو الأولى.

والجمرة عبارة عن حائط أو أسطوانة، محاطة بحوض أو جدار دائري يقف الحجاج أمامه ويرمون الأسطوانة بالأحجار السبع. والجمار الثلاث كلها بهذا الوصف. مع اختلافها في استقبال القبلة وعدمه. ويسمى الحجر الذي يرمى بالجمرة أيضاً. ومنه يقال: يرمي سبع جمرات.

ويستهلك الفرد الحاج سبعين جمرة على الأقل. لأنه يرمي في عيد الأضحى جمرة العقبة بسبع. وفي اليوم الذي يليه يجب رمي الجمار الثلاث وكذلك في اليومين التاليين إن بقي للنفر الأخير. فهذه عشر دفعات للرمي في كل دفعة سبع حصيات، فيكون المجموع سبعين مضافاً إلى ما قد يضيع ولا يصل إلى الجمرة وهو الجدار فيجب ضرب بدله.

وورد في سبب تشريع رمي الجمار عدة روايات. منها:

ما عن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: أول من رمى الجمار آدم عليه السلام وقال: أتى جبرئيل عليه السلام إبراهيم فقال: ارم يا إبراهيم. فرمى حجرة العقبة وذلك أن الشيطان تمثل له عندها.

وعن علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: قال: سألت عن رمي الجمار لِمَ جعل. قال: لأن إبليس كان يتراءى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار في حجة إبراهيم فجرت السنة بذلك.

مناقشة:

قلنا في كتابنا (فلسفة الحج). وقالوا: إن رمي الجمرات استمرار إسلامي لرجم قبر (أبي رغال) الذي دل أبرهة الأشرم - الذي كان قاصداً هدم الكعبة - على مكة. وإن بقاء ذلك التخطيط بالفشل. إلا أن العرب رجمت قبر أبي رغال وأقر الإسلام ذلك الرجم فأصبح بشكله الجديد رمياً للجمرات.

إلا أن هذا الرأي لا يكاد يصح لعدة اعتراضات ترد عليه:

أولاً: أن التواريخ ذكرت أن العرب رجمت قبر أبي رغال وقد بعثته ثقيف ليدل أبرهة الأشرم على الطريق حتى أنزله بالمغمس. فلما نزل مات أبورغال فرجمت العرب قبره. فهو القبر الذي يرجم. والعرب تتمثل بذلك. وفي ذلك يقول جرير عن الفرزدق:

إذا مات الفرزدق فارجموه كما ترمون قبر أبي رغال

وليس لهذه القصة أي ارتباط برمي الجمرات ولم يذكر المؤرخون ذلك. مضافاً إلى أن أبا رغال مات في المغمس بين الطائف ومكة. لا في منى حتى يقال: إن الرمي فيها استمرار لذلك الرمي.

ثانياً: لو سلمنا - جداً - أنه دفن في منى وأنه رجم فيها فليس له إلا

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٧.

(٢) المصدر: والصفحة.

قبر واحد ومنطقة رجم واحدة. على حين أن الجمرات ثلاث، فما هو السبب في وجود الاثنين الآخرين.

ثالثاً: لو صحت هذه القصة بكل تفاصيلها، فهي مما يؤيد ما ذكرناه. فإنها تنتج أن النصب الذي يرميه الحجاج هو رمز للخيانة. والخيانة في واقعها أحد مسببات الشيطان وأحد الأفعال المنحرفة للنفس الأمارة بالسوء.

ومعه يكون الأنسب للذهن الواعي أن يخرجها من هذه الدائرة الضيقة ويجعلها رمزاً للشيطان بكل منتوجاته وللنفس الأمارة بالسوء بكل أفعالها وأشكالها. ليكون رميها استنكاراً لكل ذلك لا للخيانة وحدها.

وعلى أي حال فتطبيق رمي الجمرات على قصة أبي رغال مما لا يصح. وإنما الوجه الصحيح والمشهور بين المسلمين هو ما ذكرناه من رمزيتهما عن الشيطان. ويكون هو الجواب التام عن الوجه في تعدد الجمرات وتعدد الرمي.

وحدّ منى ما بين وادي محسر وحجرة العقبة. ومن هنا نعلم أن وادي محسر أبعد عن مكة من منى وإنما يقع بينهما وبين المزدلفة.

وفي منى الذبح والمذبح، وتمنع الحكومة الذبح خارج المذبح. وإن كان من الناحية الشرعية، تعتبر كل منى مكاناً مشروعاً للذبح.

هذا، وقد رأينا الآن كما أشرنا فيما سبق، أن المصادر تعتبر هذه المناطق الثلاث: منى والمزدلفة وعرفة من مكة أو بمكة. وتفسيره ما عرفناه أيضاً من أنها داخلية في الحرم المكي. وإلا فهي عرفاً مناطق مستقلة عن مدينة مكة وبيوتها بلا إشكال.

وبهذا نكون قد انتهينا بالحديث عن مكة المكرمة. والآن ينبغي أن نتحدث عن المواقيت ثم عن المدينة ثم عن جدة، ثم عن الحجاز ككل. لأننا أخذنا الحديث من المنطقة الأصغر إلى الأوسع على الرغم من أن الأسلوب المنهجي على خلافه. إلا أننا فضلنا أن نبدأ بالحديث عن أشرف هذه البقاع وهي الكعبة، فاستمر الأمر كما نرى.

المواقيت

وهي الأماكن المسمّاة التي يجب الإحرام منها للحج . ونقصد بها المواقيت الرئيسية . وإلا فالمواقيت بمعنى الأماكن التي يجوز الإحرام منها ، فوق حد الإحصاء ، ولعلنا نشير إلى قواعدها العامة بعد الحديث عن المواقيت الرئيسية . ونبدأ بالأبعد نسبياً ، مع أننا علمنا أنها كلها خارج الحرم المكي .

أولاً : مسجد الشجرة ويسمّى ذو الحليفة أو أبيار علي . وقد أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وآله .

وهو ميقات لأهل المدينة المنورة ولمن كان طريقه على المدينة من أهل الآفاق والأقطار . كالحجاج الذين يقدّمون زيارة النبي صلى الله عليه وآله على الحج ويرجعون على الطريق البري إلى مكة المكرمة . وهو يبعد عن مكة المكرمة ٤٦٤ كيلومتراً شمالاً . ويبعد عن المدينة المنورة سبعة كيلومترات تقريباً .

ثانياً : وادي العقيق . ويبعد عن مكة المكرمة شرقاً ٩٤ كيلومتراً . وهو ميقات أهل العراق لمن جاء منهم عن طريق الحج البري ومرّ على هذا الميقات . وكل من يعبر عن طريقهم .

وأول هذا الميقات من جهة العراق موضع يسمّى (المسلخ) ووسطه (غمرة) وآخره (ذات عرق) .

ثالثاً : الجحفة . وهو ميقات لأهل الشام ومصر . ومن عبر على طريقهم من أهل الآفاق الأخرى . وتقع بجانب رابغ . وتبعد عن مكة المكرمة ٣٢٠ كيلومتراً شمالاً .

رابعاً : قرن المنازل . ويبعد عن مكة المكرمة بأربع وتسعين كيلومتراً تقريباً شرقاً . وهو ميقات أهل الطائف ونجد ومن عبر عن طريقهم إلى مكة .

خامساً : يلملم : وهو من جبال تهامة . ويبعد عن مكة المكرمة جنوباً بأربعة وتسعين كيلومتراً تقريباً . وهو ميقات أهل اليمن ومن عبر عن طريقهم

من أهل الأمصار الأخرى.

فهذه المناطق الخمس الرئيسية. وهناك مناطق أخرى أقرب إلى مكة المكرمة لمن فاته الإحرام في تلك المناطق لأجل النسيان أو الجهل أو الصعوبة الشديدة ونحوها. وبعضها لأجل إحرام الصبيان على اعتبار تخفيف وتقليل صعوبة الإحرام عليهم. ونحن نذكرها بنفس الترتيب السابق.

وقد عرفنا أنها كلها في الحرم، ولا دليل على كونها في الحل أو في أدنى الحل، إلا الأمر بالإحرام بها. ويكفي الاحتمال: بأن هذا الأمر مبني على شكل من أشكال الرحمة وغيض النظر.

سادساً: الحديبية. ويسمى (العلمين). والمسافة بينه وبين مكة المكرمة ثمانية عشر كيلومتراً غرباً. وهو المحل الذي حصل فيه صلح الحديبية بين النبي صلى الله عليه وآله والمشركون.

سابعاً: التنعيم. أو مسجد العمرة. والمسافة بينه وبين مكة المكرمة سبعة كيلومترات وكسر شمالاً.

ثامناً: الجعرانة. وتبعد عن مكة أربعة عشر كيلومتراً ونصفاً تقريباً شرقاً. على طريق قرن المنازل.

تاسعاً: نمرة. من جهة عرفة. والمسافة بينها وبين المسجد الحرام بنحو ثلاثة عشر ميلاً.

عاشراً: فح. وهي محل إحرام الصبيان حيث قالوا: يجرد الصبيان من فح. وهم من كان دون التكليف. والحكمة منه قلة مدة الإحرام والتقيّد لهم. وقد فهم الفقهاء أنها في أدنى الحل. وفيه ما ذكرناه أيضاً.

حادي عشر: أدنى الحل. وهو عنوان عام ينطبق على حدود دائرة الحرم بالمقدار الذي قلناه فيما سبق وهو ٨٧,٥٥٤ كم.

ثاني عشر: محاذاة الميقات. وتصدق المحاذاة إذا كان الفرد مستقبل القبلة، فوق أحد المواقيت الخمسة الرئيسية إلى يمينه أو يساره بخط مستقيم وغير مترام في البعد على الأحوط كعشرة كيلومترات ونحوها.

ثالث عشر: بيت الإنسان. لمن كان ساكناً داخل الحرم المكي وهو المعبر عنه في القرآن الكريم ان ﴿أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٩٦] يعني الحرم المكي عموماً.

رابع عشر: بيت الإنسان. لمن يحرم بالنذر، إذا نذر أن يحرم من مدينته أيّاً كانت في العالم. فيجب عليه أن يحرم منها، ويسافر إلى الحج محرماً.

وأما تفاصيل الحاجة إلى هذه المواقيت، فالكلام فيها موكول إلى الفقه.

المدينة المنورة

وكان تسمى يثرب، فلما هاجر إليها رسول الله صلى الله عليه وآله سميت باسمه: كقولهم: مدينة الرسول أو المدينة المنورة. وفيها مدفن النبي صلى الله عليه وآله وبعض المعصومين سلام الله عليهم وبعض الصحابة رضي الله عنهم.

وهي مدينة كبيرة تكتنفها حرتان: حرّة واقم وحرّة الوبرة اللتان تحدّان المدينة. والحرّة منطقة من حجارة بركانية سوداء.

المسجد النبوي

وأعظم أثر إسلامي تاريخي فيها هو المسجد النبوي. ويقع في قلب المدينة وهو شبه مستطيل، ومتوسط طوله من الشمال إلى الجنوب ١١٦ متراً، وعرضه من الجهة الجنوبية ٨٦ متراً. ومن الجهة الشمالية ٦٦ متراً. وبه نحو ٣٢٧ عموداً نصبت عليها قباب فخمة نقشت بماء الذهب وزخرفت بالنقوش وجدرانه محلاة بكثير من الآيات والأحاديث والأسماء.

ويرجع تاريخ تأسيس المسجد إلى عصر النبي صلى الله عليه وآله في السنة الأولى من الهجرة. وكانت مساحته ٣٥ متراً من الشمال إلى الجنوب و ٣٠ متراً من الشرق إلى الغرب. وفي السنة السابعة زاده النبي صلى الله عليه وآله حتى صار مربعاً.

ثم زاده عمر بن الخطاب في العام السابع عشر. وفي سنة تسع وعشرين جدّده عثمان بن عفان بالحجارة والجص والعمد وسقفه بالساج وما زال الخلفاء والسلاطين يعمرون فيه حتى عمارته الأخيرة التي هي عليه الآن^(١) وهي عمارة السلطان عبد المجيد العثماني سنة ١٢٦٥ هجرية.

وللمسجد خمسة أبواب:

- ١ - باب السلام، ٢ - باب الرحمة، ٣ - باب المجيدي، ٤ - باب النساء، ٥ - باب جبرئيل أو باب البقيع.

وله خمس مآذن:

- ١ - المئذنة الرئيسية، ٢ - مئذنة باب السلام، ٣ - مئذنة باب الرحمة، ٤ - المئذنة المجيدة، ٥ - المئذنة السليمانية.

الحجرة النبوية الشريفة

المقصورة الشريفة أو الحجرة، مصنوعة من النحاس الأصفر وتقع بالجهة الجنوبية الشرقية من المسجد. وفيها مدفن النبي محمد صلى الله عليه وآله والشيخين أبي بكر وعمر. وبجوارها مقصورة الزهراء سلام الله عليها. وهي مكان بيتها ومدفنها على بعض الروايات.

وطول الحجرة ١٦ متراً وعرضها ١٥ متراً. وبزوايا الحجرة النبوية أربعة أعمدة كبيرة أقيمت عليها القبة الخضراء. وأول من بنى الحجرة الخليفة عمر بن عبد العزيز.

ولها أربعة أبواب وهي:

- ١ - باب الوفود في الغرب.
- ٢ - باب التوبة بالجنوب.
- ٣ - باب التهجد في الشمال.
- ٤ - باب فاطمة في الشرق.

(١) إلى حدود نهاية القرن الرابع عشر الهجري وقبل التغيير الأخير.

والروضة الشريفة تقع بين الحجرة والمنبر، وشكلها مستطيل امتدادها من الشرق إلى الغرب ٢٢ متراً وعرضها ١٥ متراً. وفي جهتها الغربية يقع المنبر. وهو من المرمر الموشى بالذهب الخالص وضع موضع منبر النبي صلى الله عليه وآله وبه اثنتا عشرة درجة. ثلاث بخارجه وتسع من الداخل. وفوقه قبة قائمة على أربعة أعمدة. ويرجع تاريخ عمارته على شكله الحاضر إلى عهد السلطان مراد خان سنة ٩٩٨ هـ.

مساجد المدينة المنورة

وفيها عدة مساجد غير المسجد النبوي نذكر أهمها:
ولعل أهمها وأشهرها إطلاقاً هو مسجد قبا وهو يقع جنوب غرب المدينة خارجها. وقد أسسه النبي صلى الله عليه وآله بعد الهجرة.

وشكله مربع ضلعه ٤٠ متراً. وعدة أساطينه ٢٩. وفيه محراب ومنبر رخامي عتيق. وفيه مئذنة وفيه راحة محصبة. وبجداره القبلي في شرقيه محراب يقال له: طاقة الكشف. وفيه حجر منقوش بالخط الكوفي القديم. وهو ناطق بعمارة المسجد من قبل أحد الأشراف عام ٤٣٥ هـ. ويبعد عن المدينة المنورة بنحو ٤٠ دقيقة مشياً.

ويقع في المدينة: مسجد القبلتين. وهو المسجد الذي صلى فيه النبي صلى الله عليه وآله إلى بيت المقدس وأمر فيه بالتحويل إلى الكعبة المشرفة. ويبعد عن المدينة أربعين دقيقة من باب البرايخ.

وهو على هضبة مرتفعة من حرة البصرة. في طرفها الشمالي الغربي بالنسبة للمدينة.

وهو منقسم إلى قسمين: داخلي وخارجي. وفي الداخلي محراب متجه إلى الكعبة وفي الخارجي محراب متجه إلى الشام^(١).

ومن مساجد المدينة: مسجد الفتح. وهو من المساجد المبنية على

(١) يعني بيت المقدس الذي هو في الشام بالمعنى العام.

عهد الرسول صلى الله عليه وآله . وهو كائن على قطعة من جبل سلع في ناحيته الغربية . وهو يشرف على مجرى سيل بطحان .

وبناؤه الحاضر بالحجارة والجير وله دعامة واحدة في جنوبه لإسناده وأمامه رحبة مسورة بجدار قصير . وهو مقبب طوله ١٨ متراً وعرضه ٣ أمتار وارتفاعه نحوه . ويصعد إليه الإنسان من مرتقى يوصله إلى درج عدته ١٢ درجة .

ومن مساجدها : مسجد الجمعة . وهو أول مسجد صُنِّي فيه النبي صلى الله عليه وآله أول جمعة بالناس .

ويقع هذا المسجد في بطن وادي رانواء بشرق الطريق المستحدث إلى مسجد قباء . ويراه سالك هذا الطريق إلى قباء عن يساره في وهدة من الأرض .

وطوله ٨ أمتار في عرض ٤ أمتار و ٥٠ سم وارتفاعه ٥ أمتار و ٥٠ سم . وهو مبني بالحجارة المطابقة بناء جيداً . وله قبة واحدة مبنية بالطوب الأحمر وبالجير . وله حظيرة في شماله طولها ٨ أمتار في عرض ستة أمتار وارتفاع جدارها متران .

وبوابة المسجد عبارة عن عقد مفتوح بغير مصراعين . وعلى جانبيه حجران من الرخام الأبيض مستطيلان منقوشان بخط متداخل فيه : أمر ببناء هذا المسجد المبارك الجمعة مولانا أمير المؤمنين السلطان الملك المظفر السلطان بايزيد .

والسلطان بايزيد هذا من سلاطين آل عثمان وتولى السلطنة ما بين ٨٨٦ هـ إلى ٩١٨ هـ .

ومن مساجدها : مسجد الإجابة : ويقع في ضاحية المدينة الشرقية شمالي البقيع . والمسجد مرتفع عما حواله وهو اليوم خرب وأمامه بئر ذات درج وهي اليوم يابسة .

طوله ١٠ أمتار في عرض ٨ وكان ذا قبة. ويقال: إنه في هذا المسجد دعا النبي صلى الله عليه وآله وطلب ثلاثاً فأجيب بدعوتين ومنع الثالثة: أجيب بعدم إهلاك أمته بالغرق ولا بالسنة ومنع: أن لا يجعل بأسهم بينهم.

ومن مساجدها: مسجد الفضيل أو مسجد الشمس. ويقع هذا المسجد في شرق قرية العوالي. قريباً من الحرة الشرقية. وبناءه متين مرتفع. وطول المسقف منه ١٩ متراً في عرض ٤. وله ٥ قباب ومحراب بجانبه منبر ذو درجتين.

أما سبب تسميته بمسجد الفضيل فلاهراق سقاء الفضيل (خمر التمر) به حين بلغ أبا أيوب في نفر من الأنصار خبر تحريم الخمر عن النبي صلى الله عليه وآله.

وهو أيضاً مأثور لصلاة النبي صلى الله عليه وآله بموضعه ست ليال في أثناء حصاره لبني النضير.

وهناك مساجد أخرى في المدينة المنورة لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

قالوا: وللمدينة حرم كالحرمة المكي وحده من عاير إلى غير. وهما جبلان مكتنفان بالمدينة. وليس هذا الحرم حدّه المسافة كالحرمة المكي. وليس مثله في مقدار الحرمة والأمان. وإنما كل ما في الأمر أن ذلك مستحب فيه وليس بواجب.

نعم، ينبغي التعرّض لمقبرتها المشهورة.

البقيع

ويسمى بقيع الغرقد، وهو مقبرة المدينة المنورة الوحيدة منذ عصر الرسالة إلى اليوم. وفيه ما يقرب من عشرة آلاف صحابي. وفيه مدافن زوجات النبي صلى الله عليه وآله - عدا خديجة الكبرى وميمونة - وعمه العباس. وقبور عدد من الأئمة المعصومين سلام الله عليهم وهم الإمام

الحسن بن علي عليه السّلام والإمام السّجاد علي بن الحسين زين العابدين عليه السّلام والإمام الباقر محمد بن علي عليه السّلام والإمام الصادق جعفر بن محمد عليه السّلام.

وممن ذكروا أنه مدفون فيه: عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص وأبو سعيد الخدري والإمام مالك صاحب المذهب وشيخه نافع أحد القرّاء السبعة.

والبقيع عبارة عن بقعة مستطيلة بشرق المدينة خارج سورها قرية من باب الجمعة وطولها ١٥٠ متراً في عرض ١٠٠. وهو مسور من جميع الجهات. وعلى بابها كتابة تدل على أن هذا التسوير من آثار دولة آل عثمان التركية.

وأما قبر حمزة بن عبدالمطلب سيد الشهداء وعم النبي صلّى الله عليه وآله فليس في البقيع بل يقع تجاه جبل أحد لأنه قتل في معركة أحد، اغتاله وحشيّ مولىّ جبير بن مطعم.



ولا ينبغي أن يفوتنا أن نتعرض هنا مختصراً للميناء الرئيسي لمنطقة الحجاز الواقع على البحر الأحمر. كما أن الراكب بالطائرة إلى الحجاز يتزل فيها على الأغلب.

قال في الموسوعة الميسرة عنها إنها مدينة سكانها حوالي مئة ألف نسمة بالحجاز بالمملكة العربية السعودية على البحر الأحمر. ميناء مكة والميناء الأول للمملكة.

كانت إلى عهد قريب لا تصلح لرسو السفن الكبيرة لكثرة الشعاب المرجانية بمياها الساحلية. ولكن أصلح ميناؤها عام ١٩٤٩ م وأصبحت من أهم موانئ البحر الأحمر.

مركز لنشاط تجاري عظيم يدخل عن طريقها معظم الواردات وغالبية الحجاج. كانت محاطة بسور عال من اللبن حماها من الغزو. هدم عام ١٩٤٧ م.

يرجع تاريخ جدة إلى ما قبل الإسلام ولكن أهميتها كميناء ترجع إلى ٦٤٨ حينما تخيرها الخليفة عثمان لتكون ميناء لمكة.

هاجمتها كتبية برتغالية ١٥٤١ م ولكنها فشلت. كانت آخر مدينة حجازية تسلم للسعوديين. كانت تحصل على ماء الشرب بتقطير مياه البحر. حتى تم سحب مياه وادي فاطمة إليها ١٩٤٧ م. أخذت تتسع بسرعة بعد توفر مياه الشرب وتعبيد الطرق التي تربطها بمكة والمدينة.

بها مطار حديث يلحق به مدينة للحجاج. مقر وزارة الخارجية السعودية والهيئات الدبلوماسية.

وأخيراً في هذا الفصل المعقود لوصف الديار المقدسة، لا بد أن نستعرض المنطقة ككل، وهي الحجاز.

الحجاز

قال ابن منظور عنه: بلد معروف سُميت بذلك من الحجز لأنه فصل بين الغور والشام والبادية. وقيل: لأنه حجز بين نجد والسراة وقيل لأنه حجز بين تهامة ونجد وقيل: سُميت بذلك لأنها حجزت بين نجد والغور.

وقال الأصمعي لأنها احتجزت بالحرار الخمس: منها: حرّة بني سليم وحرّة واقم. قال الأزهري: سُمي حجازاً لأن الحرار حجزت بينه وبين عالية نجد. وقال ابن السكيت: ما ارتفع عن بطن الرّمة فهو نجد وقال: والرّمة واد معلوم. قال: وهو نجد إلى ثانيا ذات عرق. قال: وما اخترمت به الحرار، حرّة شوران وعامة منازل بني سليم فما احتاز في ذلك الشق كله حجاز.

قال: وطرف تهامة من قبل الحجاز مدارج للعرج. وأولها من قبل نجد مدارج ذات العرق. الأصمعي: إذا عرضت لك الحرار بنجد فذلك الحجاز.

وقال في الموسوعة الميسرة عنها: مقاطعة شمال غرب المملكة العربية السعودية على خليج العقبة والبحر الأحمر. تمتد جنوباً حتى خط

عرض ٢٠ شمالاً. ثمانية مقاطعات المملكة العربية السعودية مساحة. وتترك بينها وبين البحر سهلاً ساحلياً ضيقاً يتراوح عرضه بين ١٥ - ١٦ كيلومتراً. وتنحدر في الشرق إلى هضبة نجد توجد بضع واحات وعدة أودية تقوم فيها الزراعة.

ينقسم الحجاز إلى عدة إمارات هي: مكة وجدة والمدينة والعلی والجوف وتبوك والطائف والضيفير والقنفذة. أهم القبائل: الحويطات وبنی لیطة وبلي وجهينة وحرب وعتيبة.

كان الحجاز تحت حكم الأشراف. وكانوا يدينون بالولاء للأتراك حتى أعلن الشريف حسين بن علي استقلاله عام ١٩١٦ م وتلقب بملك العرب. غزا ابن سعود الحجاز وضمه إلى أملاكه وأعلن نفسه ملكاً عليه عام ١٩٢٦ م.

والحمد لله رب العالمين.



مركز تحقيقات تاريخ وعلوم إسلامي

فصل فيما نتصور من حكم الحج ومصلحه

وسيكون هذا الفصل تطويراً لكتابنا: فلسفة الحج ومصلحه في الإسلام. مع حذف ما لا ينبغي ذكره في هذا الصدد.

ويتم الكلام عن ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: أننا بعد أن ثبت ونصدق بأن للأحكام الشرعية مصالح معينة تعود إلى الفرد والمجتمع ولكنها لا تعود إلى الباري سبحانه، لأنه غني عن العالمين لا تضره ذنوب عباده ولا تنفعه طاعاتهم.

إننا بعد أن ثبت ذلك، بالبرهان، كما هو مبطور في محله، ضمن الجدل القديم بين الأشاعرة والعدلية، حيث نفى الأشاعرة أن يكون للأحكام أي شكل من أشكال المصلحة، وأن الله عز وجل يحكم باختياره ما يشاء ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. من دون أن يتوخى وجود شيء من المصلحة في الأمر أو المفسدة في النهي.

وقال العدلية: بل الله عز وجل عادل كامل، ومقتضى عدله الكامل هو وجود المصالح والمفاسد. فلو أمر عبثاً ونهى شططاً لم يكن عادلاً. والقرآن الكريم ناطق بعدد من المصالح كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٢٢] وكثير غيرها.

وأما قوله تعالى ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. فمراده هو أن أفعاله جلّ جلاله أعلى وأدق مما نتصور ونفهم بحيث لا يكون للمخلوقين القابلية مهما ارتفعوا في علومهم واتسعوا في معارفهم أن

يدركوا تفاصيل الحكم والمصالح المتوخاة من وراء أعماله التكوينية والتشريعية جلّ جلاله. بحيث لا يكون لهم قابلية السؤال. بمعنى أنهم لو سألوا لما كان لهم قابلية أخذ الجواب أو فهمه أو استيعابه على وجه الصحيح الكامل لقصورهم.

وليس معنى ذلك عدم وجود المصلحة في الأفعال الإلهية، لا التكوينية منها ولا التشريعية. وتتمام الكلام في علم الكلام.

إذن، فمقتضى الاعتراف بالعجز والقصور، كما هو أيضاً مقتضى التأدب والخشوع أمام ساحة الباري العظيم، هو السكوت عن السؤال وانقطاع الاستفهام عن مصلحة أي شيء عن التشريع والتكوين، ما لم يرد الله سبحانه تفهيم عبده ذلك أحياناً ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وما هذه الاستفهامات إلا نتيجة للشك المتزايد الناشء من النفس الأمارة بالسوء، والذي أخذ الاستعمار المقيت ينفخ في ناره، من أجل الإجهاز على الدين والتشكيك في شريعة سيّد المرسلين، بل التشكيك في أصل الخلقة. إنا بالله عائدون. والله في خلقه شؤون.

ولكن مع ذلك، قد يحسن لأجل تلطيف الجو أمام إيمان بعض المؤمنين أن يحاول الفرد ذلك غير يائس. لأن المصالح على واقع تفاصيلها وإن لم تكن معروفة ومكشوفة، إلا أن جزءاً منها يكون قابلاً للإدراك. مع الاعتراف بأن المصالح الإلهية قد تختلف اختلافاً أساسياً عما يدركه عقلنا وتناله أذواقنا وتقاليدينا. ولكن إذا كان هذا الذي ندركه من المصالح، في حال قصورنا وتقصيرنا، هو أمر عظيم وفهم جليل نحمد به المشرع الكامل كما هو أهله، فكيف بالمصالح الواقعية الإلهية التي هي أحسن مما نتصور وألطف مما نتذوق. وقد قيل قديماً: إن الله سبحانه أرحم بالفرد من أمه وأبيه. وهو - كما نعلم - أرحم الراحمين.

إذن، فبعد أن ثبتت للأحكام المصالح، ونحاول بمقدار ما يسع الفهم والجهد استنباطها، وإن كان مخالفاً للأدب أمام ساحة قدس القدوس

سبحانه. مع مدّ اليد موسومة بذل الاستغفار وجريمة التكرار.

يشفع لنا في ذلك: أن الواقع الاجتماعي حولنا يحتوي على هذا التساؤل، كما أن الواقع الفكري الذي نعيشه يحتوي على إدراك طرف مما يحتويه هذا السؤال، أعني على معرفة بعض المصالح والمفاسد.

بعد هذا ينبغي أن ندرك أن المصالح والحكم المتصورة في الأحكام الشرعية الإلهية على وجهين:

الوجه الأول: أن تكون المصلحة متعلقة في الفعل المأمور به، والمفسدة موجودة في الفعل المنهي عنه، وهو المتعلق باصطلاح علم الأصول. وهذا يشمل أغلب أحكام الشريعة. ويندرج الباقي في الوجه الثاني الآتي.

ومثاله ما في الآية الكريمة التي سمعناها: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩]. يعني أن الحكمة من القصاص هو أنه يكون سبباً للحياة الكريمة الموفقة. ولولا تشريع القصاص لتزايد الاعتداء وتفاقم الشر. هذا في جانب الأمر. وأما في جانب النهي فالآية الكريمة الأخرى التي سمعناها ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتراً وساء سبيلاً﴾ [النساء: ٢٢]. حيث نعرف أن الزنا يحتوي على هذه المفاسد المشار إليها في الآية... وهكذا.

الوجه الثاني: أن تكون المصلحة موجودة في نفس الأمر لا في المتعلق أو المأمور به أو المنهي عنه.

بمعنى أن الله تعالى قد يتعبّد الفرد أو الأفراد ببعض النواهي والأوامر لمجرد أن ينظر إلى مدى طاعتهم وانقيادهم للتشريع، لا لوجود المصلحة في المأمور به، بل لأجل أن ينشأ عند العبد وفي دخيلة عقله ونفسه: التسليم لأمر الله والوثوق بالتشريع والإتيان بما يرغب وتطبيق ما يريد.

فإن التسليم والرضا لله عزّ وجلّ بما يريد، مرتبة مهمة من الكمال العقلي والنفسي. بشكل يشمل ذلك حتى ما يعلم العبد أن الامتثال ليس

لأجل المصلحة في المتعلق، ولا يعود بالنفع عليه من هذه الناحية، ولكن يكفي نفعاً وجود التسليم والرضا، بطبيعة الحال.

ولعل من أمثلة ذلك: عدد ركعات الصلوات اليومية، وأوقاتها، وفي الحج، الذي نحن بصدده، عدد أشواط الطواف والسعي وعدد حصيات الرمي وعدد الجمرات الثلاث. وبعض الأحكام الأخرى والله العالم بحقائق الأمور.

وينبغي أن نكون حذرين في الحكم في اندراج تشريع معين في الوجه الأول أو الثاني. فلعلنا نتخيل اندراجه في أحدهما وهو مندرج في واقعه في الآخر. فإن جزمنا بأحد الأمرين دون علم كُنَّا واقفين موقف المفتري على الله عز وجل بدون ركن وثيق.

ومن ذلك نعرف أننا يجب أن لا ننكر مصلحة لأي حكم شرعي لمجرد كونها تناقض مصالحنا الخاصة أو مجتمعاتنا أو تقاليدنا أو مسبقاتنا الذهنية، لأن المصالح الإلهية في تدبيره التكويني والتشريعي يختلف عن كل ذلك ولا أقل من احتمال ذلك.

ثم إن المصالح المتصورة في الحج على قسمين رئيسين:

القسم الأول: المصالح المتوخاة من الحج كوظيفة اجتماعية موحدة منظوراً إلى أفعاله على وجه المجموع. وكوحدة متكاملة هو العمل الإسلامي الواحد المسمى بالحج.

القسم الثاني: المصالح المتوخاة من وراء كل فعل من أفعاله إذا نظر إليه بحياه. وإن كان مرتبطاً بمجموع الفريضة. كالمصلحة من الطواف وحده أو السعي أو رمي الجمرات - وغير ذلك - وسنعتقد لكل من هاتين الفكرتين أو الأسلوبين جهة من الكلام. بعد اعتبار هذا الكلام هو الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في المصالح المتوخاة في الحج ككل. وهذه المصالح عديدة، يمكن أن نقتصر منها على عشر.

المصلحة الأولى: كون العمل العبادي يحتوي على ذكر الله عز وجل. والحج عمل عبادي بطبيعة الحال. فهو يحتوي على ذكره سبحانه إما لفظياً أو ذهنياً. بمعنى تذكر عظميته وأهميته طاعته والأهداف الموعودة عند إنجاز عبادته وأوامره.

قال الله سبحانه: ﴿واذكروا الله ذكراً كثيراً. وسبحوه بكرة وأصيلاً﴾ [الأحزاب: ٤١، ٤٢]. وقال تعالى: ﴿واذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾ [البقرة: ١٥٢].

وتوضيح ما توخيناه: هو أن الإنسان بطبيعة تكوينه حين يعمل عملاً من أجل هدف، فإنه يكون متذكراً لهدفه في كل عمله عادة في مقدماته ونتائجه، مهما حاول التغاضي أو التناسي. فالبناء أو العامل يتذكر أنه يعمل لفلان والمسافر يتذكر أنه متجه إلى مقصده... وهكذا. ومن ذلك أننا نجد أنه من الصعب على الصائم أن ينسى صومه. وعلى المصلي أن ينسى صلاته أعني خلال أدائه لهاتين العبادتين.

فإذا كان الهدف من العمل هو الله سبحانه والتقرب إليه بما يحبه ويرضاه، كما هو الحال في الحج وغيره... كان الله سبحانه نصب العين دائماً وحاضراً للفرد باستمرار في كل أفعال الحج.

وهذا الشعور المستمر بالله عز وجل والذكر الدائم له خلال الحج. يعطي درساً واضحاً للحال التي يجب أن يكون عليها المؤمن في سائر أيام حياته وساعاته، متذكراً لله تعالى، آخذاً بنظر الاعتبار ثوابه وعقابه وغضبه ورضاه، حتى يكون شعوره بالمسؤولية تجاه ربه ودينه متكاملًا عميقًا وشاملاً.

المصلحة الثانية

أن العبد ليس متذكراً لله سبحانه فقط... بل هو دائماً في شعور مستمر على أنه يعمل في سبيل الله ويقوم في المشاعر كلها من أجله ولإطاعة أمره.

وهذا أيضاً يعطينا رمزية واضحة وكاملة، عما يجب أن يكون عليه

الفرد دائماً وأبداً، عاملاً في سبيل الله مطيعاً لأوامره، عاكفاً على مرضاته في كل سلوكه وتفاصيل حياته الفردية والاجتماعية.

المصلحة الثالثة

أن العبد لا يشعر فقط أنه يعمل في سبيل الله تعالى. بل إنه يضحى في سبيله بقيامه بهذا العمل. فإن الحج كما هو معلوم ليس أمراً سهلاً كركعات الصلاة، وإنما يحتاج إلى جهد بدني وفكري ومالي كبير، ولمدة كافية من الزمن تبدأ ببداية السفر وتنتهي بالرجوع، يؤدي الفرد كل ذلك طائعاً مختاراً راضياً لعله ينال مرضاة ربه وقربه.

وهذا يعطينا رمزاً واضحاً عن الحالة التي يجب أن يكون عليها الفرد المؤمن دائماً وأبداً في كل أيام حياته وساعاتها. فإن العمل في سبيل الله لا يكون وحده كافياً، ما لم يقترن بالتضحية من أجله بالمصالح الشخصية والشهوات والراحة الدنيوية. وإلا كان الفرد أقرب إلى سخط الله وعصيانه منه إلى قربه ورضوانه.

المصلحة الرابعة

غفران الذنوب وتصفية النفس وتطهيرها. فإن كل فرد ما عدا المعصوم، لابد أن يكون قد اقترف خلال حياته ذنباً قليلاً أو كثيراً نتيجة للدوافع الغريزية والاجتماعية المنحرفة.

وهذا ما يعلمه الله سبحانه من عباده، ومن ثم أعطاه فرضاً كثيرة وعظيمة للتوبة والغفران. وما على الفرد إلا أن يغتنم هذه الفرص، فيسد حاجته من الاستغفار وتطهير النفس، مما يكون قد علق بها نتيجة للذنوب والعيوب.

ومن أعظم تلك الفرص الحج، حيث يحب الله سبحانه وتعالى أن يرى عبده المسلم هناك خاشعاً له متوسلاً إليه منيباً خاضعاً، لكي يغفر له زلته ويعفو عن هفوته. والأدعية التي يستحب أن يقرأها الحاج في مختلف المواقف ناطقة بذلك بكل وضوح.

المصلحة الخامسة

تمثل التاريخ الإسلامي المقدس في الأماكن المقدسة.

فإن الله تعالى فرض الحج لكي يؤدي في نفس الأماكن التي نشأ فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وقام بدعوته الكبرى وأعماله العظمى في أكنافها وربوعها. وعاش فيها الصحابة والتابعين وكثير من المعصومين سلام الله عليهم، بما قاموا به من أعمال وأنجزوه من تعاليم وأقوال.

وكذلك هي الأماكن نفسها التي جاءها إبراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام وابنه إسماعيل عليه السلام وزوجته أم إسماعيل. منظوراً إلى المحنة التي مرت بها في أول وجودها في (وادي غير ذي زرع). وما قامت به من عمل. ومنظوراً إلى هذين الشخصين العظيمين حين (يرفعان القواعد من البيت). وما أديا خلال ذلك من جهود.

ومن سعادة الفرد في الدنيا والآخرة، بكل تأكيد أن يتمثل في تلك الأماكن المقدسة في ذهنه، ذلك التاريخ المقدس العظيم، فهنا وقعت غزوة بدر الكبرى وهنا حدثت غزوة أحد، وهنا غار حراء وهنا غار ثور. وهنا سعت أم إسماعيل بين الصفا والمروة وهنا الروضة المقدسة بين القبر والمنبر. وهنا مهبط جبرئيل الأمين عليه السلام بالقرآن والوحي والأحكام. إلى آخر هذه الذكريات المقدسة.

وما أسعد الفرد، إذ يتمثل مع كل ذكر من ما تحتويه من عبر وجهاد وما تعبر عنه من معان سامية من الإيمان والإخلاص والطاعة والخضوع لله عز وجل.

المصلحة السادسة: الشعور بعظمة الإسلام وهيئته وهيمنته على نفوس معتنقيه... عند الاحتكاك بالآلاف المؤلفة من الحجيج الذين يؤمنون بيت الله الحرام زرافاتٍ ووحيداناً كل عام منذ ما يزيد على عشرة قرون. وسيبقى الحال على ذلك بعونه تعالى، ما دام في الأرض موحد مخلص.

وهذا شعور قهري يحصل للفرد أمام تلك الجماهير المتدفقة، سواء

كان موالياً للإسلام أو عدواً له. وسواء كان ملتفتاً أم غافلاً فإنها حقاً هبة عظيمة وهيمنة شاملة للإسلام على نفوس معتنقيه.

المصلحة السابعة:

الشعور بالوحدة والأخوة مع الحجاج المسلمين، وبالهدف المشترك بين الفرد الحاج وغيره.

فإن هؤلاء المسلمين الذين تجمعوا من مختلف بقاع الأرض، لا تجمعهم لغة ولا تقاليد ولا أزياء ولا حدود، ولا يعرف الواحد منهم الآخر، ولم يلاقه إلا على هذا الصعيد المقدس. فالمسلمون كلهم إخوة وهدفهم واحد مشترك هو رضا الله عز وجل والتقرب إليه والتضحية في سبيله.

وهذا الشعور وإن كان خاصاً بالحج، إلا أنه يعطي الرمزية الكاملة والواضحة، والتدريب الفكري والنفسي الكافي، في بقاء هذا الشعور واستمراره وشموله لكل الحياة الفكرية والاجتماعية. من الشعور بالأخوة مع سائر المسلمين والتعالي عن الأحقاد ونبد الضغائن المصلحية غير الإسلامية التي لا تنفع إلا العدو المشترك المعادي للهدف المشترك.

المصلحة الثامنة

أن يغتنم الحاج المسلم، فرصة هذا اللقاء الأخوي الكبير، فيكون بنحو وآخر، على اتصال مع مختلف الحجاج الوافدين من مختلف البلاد الإسلامية. ليتعرف على آلامهم وآمالهم ومشاكل بلادهم وثقافتهم ومستويات تفكيرهم. فإن (من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم). كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله.

وبذلك يحصل على ثقافة ضرورية للفرد المسلم، لا غنى له عنها. وسيحصل من هذا الاجتماع الكبير على صعيد البلاد المقدسة، ما لا يمكن أن يحصل عليه في بلاده مهما تحرى المصادر وقرأ الكتب والصحف والتقارير.

المصلحة التاسعة

أن يغتنم الحاج هذه الفرصة المهمة، في هذا الاجتماع الضخم المتوجه إلى عبادة الله عز وجل لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحث على طاعة الله عز وجل في مختلف الأصعدة والحقول الفكرية والاجتماعية.

والانشغال بالطاعة المتمثلة بشعائر الحج مما يساعد نفسياً على السماع وحسن التقبل، بمختلف الدرجات. وقد قال الله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقال سبحانه: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥].

المصلحة العاشرة

أن يغتنم الرد الحاج فرصة هذا اللقاء الأخوي الكبير، وهذا الاطلاع الواسع على آلام وآمال المسلمين في مختلف البلاد المتقاربة والمتباعدة، فيتفاهم معهم ويتطرح الأفكار، حول أحسن الطرق وأفضلها وأقربها إلى الواقع العملي في الابتعاد عن الفساد والاقتراب من طاعة الله، وتحسين الوضع الديني والاجتماعي لأي مجتمع.

وإن الحج ليحتوي عادة في كل سنة على عدد مهم من رجال الفكر والعلم والأدب والاجتماع من المسلمين ممن يكون على مستوى المداولة في الهموم المشتركة والشؤون العامة للمجتمع.

فهذه نبذة مختصرة وغيض من فيض لمصالح الحج. ولعمري إنه يكفي أي واحد منها في تشريعه والاهتمام بتطبيقه. فضلاً عن أن يكون في علم الله عز وجل ما هو أهم وأوسع وأعظم.

الجهة الثالثة: في المصالح الخاصة لأفعال الحج.

فإننا بعد أن عرفنا المصالح المتعلقة بالحج على وجه العموم، لا بدّ لنا أن نستعرض المصالح الممكن تصورها في أذهاننا القاصرة لتفاصيل

الحج وأفعاله المنظور لكل واحد منها بحiale. ونذكر ذلك ضمن عدة عناوين مستقلة.

الإحرام

وهو أول عمل من أعمال الحج، بحسب النهج المرسوم له شرعاً. وينبغي سلفاً أن نقدم جهلنا بمصلحة تعيين المواقيت الخمسة الرئيسية ويحتمل أنها مواقع وجود العيون الواقعة على الطرق من سائر الجهات ليتوفر الماء للغسل. سوى أنها واقعة على طريق السالكين المسافرين إلى مكة المكرمة من جميع الجهات.

إلاً أن هنا ملحوظة لا يمكن أن تكون مجهولة، وهي وجود هذه المواقيت خارج الحرم المكي. فإن فيه مصلحة رئيسية وواضحة، وهو أن يدخل الفرد الحرم محرماً وليس على حالة الاعتيادي.

وهذا من ناحية فيه احترام مضاعف لمنطقة الحرم المقدس، الذي يكون جلاله نفحة من نفحات عظمة الله عز وجل. مضافاً إلى التربية النفسية للحاج حيث يدخل الحرم وهو على حال الحج نفسه متأدباً بأدبه خاشعاً بخشوعه متوجّهاً إلى الله من خلاله.

وبكلمة موجزة إن المصالح التي سنعرفها لمختلف خصائص الإحرام سوف نحصل بالحرم المقدس في مختلف أرجائه ومن كل الداخلين إليه. وهذا هو الذي يعطي الصبغة العامة والتربية النفسية التي يريدها الله عز وجل فيما يريده لعباده جلّ جلاله.

هذا والإحرام يحتوي على أربع نقاط رئيسية شرعية:

أولاً: وجوب الامتناع عن منافيات الإحرام كالصيد والطيب والنساء والكذب ولبس المخيط للرجال، ولبس الحلي للمرأة وغير ذلك ممّا هو مسطور في الفقه.

ثانياً: عدم لبس المخيط للرجال، من زاوية إيحائه بمنظر مشترك بين الحجاج أجمعين.

ثالثاً: التلبية، فإنها تعقد الإحرام للحاج المتمتع والحاج المفرد وفي عمرة التمتع والإفراد أو المفردة أيضاً. ونصّها: لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك. والأحوط أن يضيف إليها: إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك. ومن لا يقولها لا إحرام له.

رابعاً: الهدى للحاج القارن. وهو الذي يحج حج القران. يعني يعقد إحرامه بسياق الهدى، فيشعره أو يقلّده ويسوقه إلى منى في الحج وإلى مكة في العمرة ويذبحه هناك.

أما هذه الرابعة، فسيأتي الكلام فيها عند الكلام عن مصالح الهدى ككل سواء في حج القران أو غيره، لأن مصالحها التي ندرکها متشابهة. فيبقى الثلاث الأولى يمكن أن ندرج ما ندرک من مصالحها في نقاط ثلاث متتالية:

النقطة الأولى: في مصلحة الامتناع عن منافيات الإحرام. وأهم ما ندرک في ذلك هو التجرد عن علائق المادة وزخارف الدنيا في سبيل الله، لأجل تمحيض التوحيد لله وتركيز الإخلاص له وتعميق التوجه إليه.

فإن الإحرام بما فيه من زواجر وروادع صارمة، يدع الإنسان يشعر بعمق أنه باختياره وطيب نفسه، أراد أن يعيش هذه التضحية وأن يخطو في هذا السبيل خطوات لا يريد بها إلا رضا الله سبحانه وتعالى... وترك الأمور الدنية والأخلاقية كالجدال والفسوق، من أجل طاعته.

وهذا يعطي بحق، رمزية واضحة عما يجب أن يكون عليه الفرد المسلم في سائر أيام حياته من الالتفات إلى تقديم رضا الله عز وجل على مصالحه وأطماعه وشهواته ونزواته، فليس ينبغي أن يحول دون هذا السبيل حائل أو أن يعيق الفرد أي عائق من جميع أعماله وأحواله خاصة وعامة.

هذا مضافاً إلى ما ورد بمضمون: إن الدنيا والآخرة، ضرطان متعاديّتان ومتنافيتان. فبمقدار ما ينال الفرد من إحداها يحرم من الأخرى. وبمقدار ما يريد من إحداها ينبغي أن يستغني عن الأخرى.

ولا حاجة إلى سرد السنة الشريفة بذلك بعد نطق القرآن الكريم به .
فأما الذين نالوا من الدنيا شهواتهم وأشبعوا حاجاتهم وغرائزهم فإنه يقال
لهم في الآخرة: ﴿أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها فاليوم
تجزون عذاب الهون﴾ الآية [الأحقاف: ٢٠] . وأما الذين صبروا في ضيق
الدنيا وبلائها وكفّوا نفوسهم عنها، فيقال لهم في الآخرة: ﴿سلام عليكم
بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾ [الرعد: ٢٤] .

والإحرام إذ يحتوي على الكف عن الدنيا وتضييق النيل منها والمشي
على صراط الصبر فيها . . . يكون محتوياً لا محالة على رجحان الميزان
الأخروي وزيادة النصيب من الثواب المعنوي . ويقال لهم في الآخرة - عند
إخلاص النية وقبول الحج - : ﴿سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى
الدار﴾ .

النقطة الثانية: في لباس الإحرام غير المخيط، والذي يغلب أن يكون
أبيض وبسيطاً لا يعدو أن يكون مشفّتين كبيرتين يلف الفرد بإحدهما وسطه
ويجعل الأخرى على كتفيه .

فهذا الذي يعطي عدة انطباعات صحيحة:

الانطباع الأول: أن زي الإحرام يتساوى فيه الرئيس والمرؤوس
والغني والفقير والعزیز والحقير . كلهم بزي واحد وعمل واحد وفي سبيل
هدف واحد وعبادة واحدة .

جمعهم التشريع الإلهي على صعيد واحد، وألغى بينهم الفوارق
الدنيوية والزخارف الزائفة الفانية . وتبقى اللذة الحقيقية الباقية هي حلاوة
التقوى وطعم الإيمان وبرد اليقين .

وهذا الانطباع هو الذي قد يقرع سمعك عادةً، على أنه هو المصلحة
الرئيسية في الحج، ولعمري إنها مصلحة مهمة ولكنها متعلقة بصفة واحدة
من عمل واحد من أعمال الحج وهو الإحرام . وقد عرفنا ونعرف ما للحج
عموماً من مميزات أخرى كبيرة .

الانطباع الثاني: أن زي الإحرام يذكر بحال الموت وزيه وما يلبس

الفرد خلاله من الأكفان. تلك الحال التي تعرب وتفصح عن التساوي بين الناس بشكل أصرح ويكون انعدام الفوارق بين القبور أجلى وأوضح.

وذكر الموت مطلوب من العبد المسلم المخلص، بلا إشكال وله آثار مهمة وعميقة في حياة الفرد. وإنما ينحرف الناس ويفسد الفاسقون، عند إهمال ذكر الموت، حتى قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت يقيناً أشبه بالشك من الموت.

فذكر الموت ذكر لثواب الله وعقابه، ومصير الفرد وذاته وقصوره وضعفه وانقطاعه عن الدنيا بما فيها. الأمر الذي يشحذ همة الفرد للطاعة، وترك المعصية، وتطهير النفس وتركية القلب والتوجه إلى الرب. قال أمير المؤمنين^(١) عليه السلام: أحي قلبك بالموعظة وأمته بالزهادة وذلكه بذكر الموت.

الانطباع الثالث: أن احتشاد الناس المحرمين في المسجد الحرام للطواف أو في الموقفين أو في منى أو غيرها لأداء فرائض الحج وواجباته، يعطي صورة واضحة عن احتشاد الناس في المحشر يوم القيامة، حين يقوم الناس لرب العالمين للحساب والثواب والعقاب.

ومن المعلوم أن الفرد إذا تذكر آخرته، لم يبق بينه وبين الرغبة في الطاعة ولا الارتداد عن المعصية أي عائق غير الغفلة والتناسي.

النقطة الثالثة: في التلبية التي ينعقد بها الإحرام.

فإن الإحرام على ما يحتوي من المعنويات التي عرفنا جملة منها. لا ينبغي أن يمر مرور الكرام بدون أن ينعقد بذكر الله والاستجابة لنداء الله عز وجل إذ أوجب الحج على المسلمين وناداهم للمجيء إلى رحمته والحضور إلى بيته.

وهذا النداء حصل مرتين، وإن كانت فكرته بالأصل واحدة:
أولاً: حصل من قبل إبراهيم الخليل سلام الله عليه عندما انتهى من

(١) في وصيته الشهيرة لابنه الحسن عليه السلام.

بناء البيت أمره الله تعالى بقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ... وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٧ - ٢٩].

فقام إبراهيم عليه السلام بالنداء، وهذه التلبية جواب لنداء إبراهيم الذي هو في اللب نداء الله عز وجل. ولذا تقول: لبيك اللهم لبيك. فالجواب لله وليس لإبراهيم. وإنما كان هذا النبي العظيم مبلغاً إلى البشر بواسطة الخير بينهم وبين ربهم جل جلاله.

ثانياً: وقد تكرر النداء بعد الإسلام لتأكيد وترسيخه وإبراز أهميته حين قال جل جلاله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فتكون التلبية جواباً على هذا النداء الإسلامي الجديد. الذي هو بدوره نفس النداء الإلهي الأول. أو قل هو تكراره وتركيزه وحاملاً نفس فكرته.

وليس ينبغي للفرد أن يجيب نداء ربه في الحج وحده. بل عليه أن يطبق طاعة ربه على كل أيام حياته، ويلبى في كل تصرفاته ليكون هو الفرد الكامل الذي يحظى بالعطاء الجليل ويكون اللبنة الصالحة في المجتمع الفاضل الرشيد. وهذه هي الرمزية التي تعطيها التلبية للسير والسلوك في كل الحياة.

الطواف

تمثل الكعبة: الوجود المادي الرمزي للتوحيد الخالص الذي جاء به الإسلام، وجاء به إبراهيم الذي وضع قواعد البيت. و﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]. وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

وبالتالي تمثل الكعبة، بنحو الرمز: الوجود الإلهي على الأرض. ومن هنا انبثقت تسميته ببيت الله. وأمر الله بالتوجه إليه في الصلاة كقبلة لكل

المسلمين، وكان قصد الكعبة المشرفة. من البلد البعيد والقريب قصداً مادياً ومعنوياً للتوحيد، ولدين الله العظيم.

ويكون إظهار الإخلاص لها إظهاراً للإخلاص للتوحيد، لله الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ويكون التقرب إليها بالذبح والنحر تقرباً إلى التوحيد الإلهي في عالم المعنى والكمال الروحي والعقلي.

ويكون الدوران حول الكعبة بالطواف، وجعلها مركز الإحساس المادي رمزاً حياً من الدوران حول التوحيد، وحول الحق الصريح، وجعله مركز الإحساس المعنوي ومركز النشاط الإنساني النفسي والاجتماعي.

والإنسان إذا (دار) مدار التوحيد الخالص، وشريعة الله عز وجل وطاعته في سلوكه وإحساسه، فإنه يكون حتماً، الفرد الكامل العظيم الذي يتجهج المنهج الإلهي الكامل في تربية النفوس وكمال العقول.

يقول محمد أسد^(١) المستشرق النمساوي المسلم معرباً عما يشبه هذا المعنى:

إن جزءاً من فريضة الحج أن تطوف بالكعبة سبع مرات لا احتراماً لقدس الإسلام المركزي فحسب، بل لتذكير النفس بالمطلب الأساسي للحياة الإسلامية. إن الكعبة هي رمز وحدانية الله وحركة الحاج الجسمانية من حولها هي التعبير الرمزي للنشاط الإنساني ومضمونه. إن أفكارنا ومشاعرنا وكل ما يشمله تعبير (الحياة الباطنة) ليست وحدها التي يجب أن يكون محورها الله، بل كذلك حياتنا الخارجية النشطة ومساعدتنا العملية.

ويقول^(٢) عن بناء الكعبة المشرفة: لقد عرف من بنى الكعبة أنه ما من جمال في تناسق البناء وما من كمال في خطوطه مهما كان عظيماً يمكن أن يوفي الفكرة الإلهية حقها. وهكذا قصر نفسه على أبسط شكل مثلث الأبعاد يمكن أن يتصوره العقل، مكعباً من حجر.

(٢) المصدر: ص ٣٩٧.

(١) في الطريق إلى مكة: ص ٣٩٨.

لقد سبق لي أن رأيت في بلدان إسلامية مختلفة مساجد أبدعت في بنائها أيدي الفنانين من المهندسين المعماريين العظام وثم يعدد محمد أسد قسماً كبيراً منها ثم يقول: - كل هذه سبق أن رأيتها، ولكن شعوري لم يكن قط قوياً كما كان الآن أمام الكعبة. بأن يد الباني كانت على مثل ذلك القرب في مفهومه الديني. ففي بساطة المكعب المطلقة في الأفكار التامة لكل جمال للخط والشكل نطقت هذه الفكرة تقول: أيما جمال قد يستطيع الإنسان أن يخلقه بيديه يكون من الغرور اعتباره جديراً بالله. وإذن فكلما كان ما يستطيع الإنسان أن يتصوره بسيطاً كان ما يستطيع فعله لتمجيد الخالق أعظم ما يكون.

هذا، ويحتوي الطواف على عدة نقاط تقع ضمنه أهمها: استلام الحجر الأسود، والصلاة، التزام المستجار. ونوجز ما يمكن أن يخطر على البال من المصلحة في هذه الأمور خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: في استلام الحجر الأسود.

ويحتوي على عدة معاني: كونه رمزاً مادياً للتوحيد المعنى الأول: أنه ما دامت الكعبة المشرفة رمزاً مادياً للتوحيد المعنوي، فأحر باستلام الحجر أن يكون هو الرمز المادي للاتصال المعنوي بفكرة التوحيد وملاستها في عالم الفكر والمعنى.

المعنى الثاني: أن الحجر كما ورد - يمين الله في الأرض. فيكون استلامه مصافحة لرمز التوحيد، والله عز وجل أيضاً في عالم المعنى بما تحتوي المصافحة من بذل للولاء والحب والإخلاص بين الطرفين.

المعنى الثالث: أن الحجر بصفته يمين الله في الأرض^(١). يكون استلامه مبايعة لله تعالى.

فلئن كانت البيعة للخلفاء والعظماء مشروعة اجتماعياً وإسلامياً، مرة واحدة، للدلالة على الاقتداء بالقائد وبيع الولاء له والطاعة المطلقة. فهذا

(١) انظر علل الشرائع: ص ٤٢٤.

هو ما ينبغي أن يحدث بين الله وبين عباده. إلا أن هذه المبايعة لن تكون شكلية ولن تقتصر على المرة، بل ينبغي الاستلام في كل شوط من أشواط الطواف. وينبغي البقاء على المبايعة والولاء والإخلاص مدى الحياة.

ولئن كانت بيعة الشجرة بيعة الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]. فإنها بوجودها العام غير خاص بأولئك نفر، وإنما هي فرصة مفتوحة لكل مسلم بأن يجدد بيعته وولاءه لربه في كل شوط وفي كل طواف وفي كل عام.

المعنى الرابع: ما ورد بمضمون: أن الحجر الأسود يشهد لأعمال الخلائق يوم القيامة. وقد سمعنا بعض النصوص في ذلك، ولعلنا نسمع المزيد منه بعد قليل.

والمقصود أنه يشهد لمن استلمه أنه قد استلمه. لينال المسلم المستلم النتائج العالية الصحيحة لهذا الاستلام إن كان من أهل الإيمان والإخلاص.

وليست هذه الشهادة بدع جديد، بعد أن نطق التنزيل الحكيم بشهادة أيدي المجرمين وأرجلهم يوم القيامة وجلودهم أيضاً، بما عملوا من أعمال وما قاموا به من إجرام. فكذلك الحجر يعتبر فرصة ثمينة للحاج بأن يشهد له يوم القيامة بأنه زار البيت وأدى الحج واستلم الحجر.

المعنى الخامس: ما ورد بمضمون أن الله تعالى ألقم الحجر الميثاق الذي أخذه على عباده قبل خلقهم في دار الدنيا. ومن هنا كان استلامه تأكيداً للالتزام بهذا الميثاق.

وقد وردت في ذلك أخبار عديدة تبلغ حد الاستفاضة. منها: ما عن عبيد الله بن علي الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته لم يستلم الحجر؟ قال: لأن موثيق الخلائق فيه. وفي حديث

(١) علل الشرائع: ص ٤٢٣.

آخر قال: لأن الله تعالى لما أخذ موثيق العباد أمر الحجر فالتقمها فهو يشهد لمن وافاه بالموافاة.

وعن محمد بن سنان^(١) أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: علة استلام الحجر: إن الله تبارك وتعالى لما أخذ موثيق بني آدم التقمه الحجر فمن ثم كلف الناس بمعاودة ذلك الميثاق. ومن ثم يقال عند الحجر: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة. ومنه قول سلمان رضي الله عنه، ليجيئن الحجر يوم القيامة مثل جبل أبي قبيس له لسان وشفتان يشهد لمن وافاه بالموافاة.

وعن بكير بن أعين^(٢) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام يقول فيه: وأما القبلية والالتماس فلعلة العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق وتجديداً للبيعة. وليؤدوا إليه في ذلك العهد الذي أخذ عليهم في الميثاق فيأتونه في كل سنة وليؤدوا إليه ذلك العهد. ألا ترى أنك تقول: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة.

ويقول بعد قليل: وهو الحجة البالغة من الله عليهم يوم القيامة يجيء وله لسان ناطق وعينان في صورته الأولى يعرفه الخلق ولا ينكرونه يشهد لمن وافاه وجدّد العهد والميثاق عنده يحفظ الميثاق والعهد وأداء الأمانة. ويشهد على كل من أنكر وجحد ونسي الميثاق بالكفر والإنكار.

وهذه الروايات ناطقة بمضامينها. كل ما في الأمر أننا نحتاج إلى الإشارة إلى ثلاثة أمور باختصار:

الأمر الأول: أن الميثاق المشار إليه هو المذكور في الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(١) المصدر: ص ٤٢٤.

(٢) المصدر: ص ٤٢٩ وما بعدها.

الأمر الثاني: أن الله تعالى ألقم الحجر هذا الميثاق. أي اختاره الله عز وجل للحكمة التي يعلمها لكي يودع في ذاته هذا الميثاق. كما أن الصفات مودعة لدى الأفراد كالشجاعة والعبقرية والمكر وغير ذلك. كل ما في الأمر أن ظاهر الحال أن هذا الحجر جماد لا يعقل. وقد سمعنا من بعض الروايات كونه بالأصل من الملائكة. وعلى أي حال فهذا الإيداع يكون كما يعلمه الله سبحانه وتعالى، مهما كانت صفة الحجر وحقيقته.

الأمر الثالث: أنه يأتي يوم القيامة وله عينان ولسان يشهد على من وافاه بالموافاة. يعني يشهد لمن جاءه أنه قد جاءه. أو يشهد على من جاءه أنه وفى بالعهد والميثاق.

ولئن كانت الأعضاء الإنسانية تشهد لأصحابها بدون عين ولسان، فالحجر يمكن فيه ذلك سواء حصل فيه عينان ولسان أو لم يحصل. وإذا كان ملكاً كان حصول ذلك له أو مجيئه يوم القيامة على شكل إنسان أمر معقول لا لبس فيه.

النقطة الثانية: إيجاد صلاة الطواف في مقام إبراهيم، أو إلى جواره:

وهي تحتوي على عدد من المعاني المهمة:

أولاً: أن الله عز وجل لم يرد أن يخلو الحج، وهو أكبر عبادات الإسلام، من الصلاة، وهي عمود الدين وعلامة إسلام المسلمين، وأن الحج ليزداد شرفاً وعمقاً بانضمام الصلاة إليه، بحيث تكون داخلة في تركيبه وتعتبر من بعض أجزائه.

ثانياً: وهو مما يترتب على المعنى الأول وهو أن بطلان هذه الصلاة يؤدي إلى بطلان الحج نفسه، لنقص جزء منه كمن تعمد إنقاصها، ولم يكن قد تعلم صورة الصلاة، أو كان متلزماً بتركها، والعياذ بالله.

ثالثاً: ورد: أن الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت رد ما سواها. فيكون الحج نفسه مرتبطاً بهذا المعنى نفسه، لأنه يكون مرتبطاً بقبول جزئه وهو الصلاة. فإن قبلت الصلاة قبل الحج، وقبل ما سواه

وإن ردت رُدَّ الحج ورفض وردُّ ما سواه. فكأن الفرد لم يحج، فإن شاء مات يهودياً وإن شاء مات نصرانياً. كما ورد.

ويفترق هذا عن سابقه، بالالتفات إلى الحديث الشريف، والتركيز على جانب القبول إلى جانب الرد.

رابعاً: أن هذه الصلاة تحية معطرة وفيض من الاحترام والإكبار يجب أن يبذله الحاج لإبراهيم عليه السلام في مقامه. وهو الذي رفع قواعد البيت وأذن للناس بالحج. ولم يكن الحاج لولا عمل إبراهيم ونداؤه بتممكن أن ينال كل هذا العطاء.

فإذا كانت المساجد تحيتها الإسلامية بالصلاة فيها. والموتى يبعث إليهم الثواب عن طريق الصلاة. وليس في تلك ولا هؤلاء تلك الأهمية التي اكتسبها عمل إبراهيم العظيم. إذن، فما أجدره عليه السلام بالصلاة التي تقام في مقامه. شأنه في ذلك - بكل تواضع - شأن كل مسجد أو ميت.

هذا وإن كان من الناحية الفقهية لا يجوز أن ينوي أكثر من عنوان صلاة الطواف.

التزام المستجار

فقد ورد في السنة الشريفة وثبت في الفقه أنه يستحب للفرد الحاج أن يلتزم المستجار ويلصق جسمه به ويعترف أمام الله سبحانه بذنوبه.

ومن الواضح الأكيد، أن الاعتراف بالذنوب فضيلة، وأنه سبب للغفران. وأنه سبب الخشوع والخضوع والذلة التي يريدتها الله عز وجل لعبده أمامه في ذلك الموقف.

يكفي أن نسمع هذه الأدعية الواردة التي يقولها الفرد هناك: اللهم البيت بيتك والعبد عبدك. وهذا مكان العائد بك من النار. ثم يقول الإمام عليه السلام في الرواية: ثم أقرّ لربك بما عملت فإنه ليس من عبد مؤمن يقرّ لربه بذنوبه في هذا المكان إلا غفر الله له إن شاء الله. وتقول: اللهم

من قبلك الروح والفرج والعافية. اللهم إن عملي ضعيف فضاعفه لي واغفر لي ما اطلعت عليه مني وخفي على خلقك. قال: ثم تستجير بالله من النار.

السعي

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا. وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨].

فقد سمّاه الله تعالى طوافاً بالجبلين، كما أن ذلك الطواف طواف بالكعبة المشرفة. ونفي الجناح عن هذا الطواف وهو يعني المطلوبة، فإن كان الحج أو العمرة واجبين كان واجباً وإن كان مستحباً كان مثله. وهو قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾. يعني سعى استحباباً.

وهذا السعي يمثل السعي في حدود الشريعة الإسلامية والأوامر الإلهية التي هي حدود الله ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١].

فالفرد المؤمن ملتزم بتعاليم الله مقتصر عليها متردد في سلوكه ضمن حدودها. فإن حام حول الشبهة رجع إلى الشريعة، وإن ارتكب مخالفة لجأ إلى التوبة وإن شطّ به المزار ذكر الله فإذا هو مبصر.

وفي السعي جانب آخر مهم وهو الأسوة الحسنة والافتداء الجميل والمواساة لما فعلته أم إسماعيل عليه السلام حين عاشت أياماً في وادٍ غير ذي زرع عند بيت الله المحرم. حيث سعت بين هذين الجبلين من أجل أن تبحث عن أحد تعرّفه أمرها وتشكو إليه بثها، فلم تجد، فكررت ذلك حتى تمّ لها سبعة أشواط. كما نصّت عليه الروايات.

فعن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن إبراهيم

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٢.

عليه السَّلام لما خلف إسماعيل بمكة عطش الصبي، وكان فيما بين الصفا والمروة شجر، فخرجت أمه حتى قامت على الصفا فقالت هل بالوادي من أنيس؟ فلم يجبهما أحد. فمضت حتى انتهت إلى المروة فقالت: هل بالوادي من أنيس؟ فلم يجبهما أحد. ثم رجعت إلى الصفا. فقالت كذلك حتى صنعت سبعاً. فأجرى الله ذلك سنة. الحديث.

وهناك جانب آخر مشار إليه في الروايات من مصالح السعي، فإنه يحتوي على ذلة وكفكفة من غلواء النفس، وخاصة في الهرولة المستحبة في بعض ذلك الطريق.

فمن معاوية بن عمار^(١) قال: قال أبو عبد الله عليه السَّلام ما لله تعالى منسك أحب إلى الله تبارك وتعالى من موضع المسعى وذلك أنه يذل فيه كل جبار عنيد.

وعن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما من بقعة أحب إلى الله عز وجل من المسعى لأنه يذل فيه كل جبار.

هذا ويتكرر السعي في الحج الواحد، بمعناه الاعتيادي، مرتين، إحداهما: سعي العمرة والأخرى سعي للحج ويتكرر الطواف ثلاث مرات: طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء. وقد يسمّى طواف وسعي الحج بطواف الزيارة وحج الزيارة، لأنهما يكونان بزيارة البيت العتيق بعد الانتهاء من الموقفين ووظائف عيد الأضحى.

ويتضمن التكرار فيما نفهم معنيين مهمين:

المعنى الأول: تأكيد المفاهيم المقتبسة من هذين العاملين الجليلين، وليس كما قيل: ليس في الإعادة إفادة. بل التربية النفسية والعقلية كثيراً ما تقتضي التكرار من أجل الرسوخ وحصول التكامل.

المعنى الثاني: أن المفهوم شرعياً وفقهياً أن العمرة عمل غير الحج. إذن، فلا بدّ من وجود الطواف والسعي في كل منهما مستقلاً.

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٣، وكذا ما بعده.

يبقى طواف النساء، ولا يبعد أن يكون له شكل من أشكال الاستقلال عن الحج... لأننا قد نفتي بصحة الحج مع نقصانه وتركه. كل ما في الأمر أن الإشباع الجنسي يكون محرماً على الفرد رجلاً كان أم امرأة صبيّاً كان أم بالغاً.

إذن فهذا الطواف، شكل من أشكال التعبّد الشرعي الذي جعلته الشريعة سبباً لحلية الجنس الآخر. وليس لاصقاً بالحج ذلك اللصوق كطواف الحج مثلاً.

ومن أدلة ذلك: أنه يؤتى بطواف النساء بعد الإحلال من الإحرام، بينما لا يجوز الإتيان بالسعي والطواف بقسميهما الآخرين إلا بالإحرام.

الموقفين

أعني موقف الحجاج في عرفات وموقفهم في المشعر. وهما يعطيان شعوراً موحداً ورمزاً مشتركاً. وفي تكرار هذا الشعور مزيد من التأكيد على أهميته وترسيخ فكرته في نفوس المسلمين.

إن هذين الموقفين هما القرصة الأساسية لاطلاع كل فرد من الحجاج على إخوانه في الله والمساهمين معه في إجابة ندائه.

فإن الحاج في سائر أعماله - عدا الموقفين - لن يستطيع أن يحتك بهذا الجمع الغفير المتلاطم ويحس عن قرب بالعدد الضخم العامل في سبيل إطاعة ربه وأداء فريضة حجه.

إن الحجاج يكونون عادة في العمرة، وفي الطواف، وفي السعي، وفي رمي الجمرات، وغيرها من الأعمال، متفرقين مشتتين، لا يؤدون العمل في زمان واحد، ولا يجتمعون على صعيد واحد... إلا في أرض عرفات وأرض المشعر.

فما هو شعور الفرد المسلم عند مواجهة إخوانه وما أعظم الحكم الإسلامي وما أكبر نداء الإسلام الذي يستطيع أن يجمع هذه الآلاف في هذا العام وفي كل عام.

وما أعظم الأخوة التي تشدّ بعضهم إلى بعض، بالرغم من تباعد البلدان وتشتت اللغات. إنها أخوة الهدف والعمل والعقيدة. وهي أقوى الأخوات وأرسخها في منطق الإنسانية والتاريخ.

يقول محمد أسد^(١) بصدد ذلك: (إخوان لي عن اليمين، وإخوان لي عن اليسار، كلهم لا أعرفهم، ولكن واحداً منهم ليس غريباً عني. فنحن في فرحة سباقنا المضطربة جسم واحد يسعى إلى هدف واحد. إن العالم أمامنا فسيح وفي قلوبنا تتألق شرارة من النار التي اشتعلت في قلوب صحابة النبي صلى الله عليه وآله. إنهم يعرفون، إخواني عن يميني وإخواني عن يساري، أنهم قد قصروا عما كان ينتظر منهم. وأن قلوبهم قد تضاءلت عبر القرون، ومع ذلك فإن وعد الله حق لم ينتزع منهم... منا).

وما أؤمن هذه الأرض المقدسة التي شهدت جهود النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وابتهالاتهم الصادقة المخلصة، وشهدت ابتهالات القرون المتوالية وجهودها المتواصلة.

ولو كان الموقف واحداً، لأعطى هذا الرمز المقدس الكبير. ولكن المسلمين في هذا العام وكل عام، لا يقتصرون على التجمهر في عرفات. بل يدفعهم النداء الإلهي المقدس إلى الإسراع خلال الليل البهيم ليلبّوا الواجب المقدس في أرض المشعر الحرام. لكي يعطوا تأكيداً جديداً للإحساس الإسلامي العميق ولكي يجددوا بابتهالاتهم المتصاعدة الأمل الكبير في غفران الذنوب وستر العيوب وحل المشكلات.

يمكن أن نضيف إلى ذلك: الفرق الذي يمكن أن نعرفه بين الموقفين. ويتلخص في أمرين:

الأمر الأول: أن أرض المزدلفة توصف بالمشعر الحرام بخلاف أرض عرفات ومنى. فإنها ليست حراماً. بالرغم ممّا عرفنا من إندراج كل هذه المناطق في الحرم المكي نفسه.

(١) في الطريق إلى مكة: ص ٤٠٢.

إذن فحرمة المشعر حرمة إضافية غير حرمة الحرم المكي، لا تتصف بها سائر مناطقه، بما فيها عرفات ومنى.

الأمر الثاني: الفرق بين المنطقتين، بمقدار ما يدل عليه الاسم: المشعر وعرفات.

أما عن الحرمة فهناك حرمت ثلاث للحجاج: حرمة الحرم المكي، وحرمة الإحرام وحرمة المشعر. وكل منها لها آثارها مع اشتراكها بالاحترام والتقديس.

أما حرمة الحرم، فتتضمن - كما علمنا - حرمة الاعتداء على الإنسان والحيوان والنبات، باعتباره مستجيراً بالمنطقة حافظاً حياته ووجوده فيه. حتى لو كان مجرمًا لم يجز عقابه في الحرم. بل يجب انتظاره إلى أن يخرج.

أما حرمة الإحرام، فقد عرفنا تفاصيلها، وما تتضمنه والحكمة من ذلك.

أما حرمة المشعر الحرام، فهي ليست مجرد اشتراك بين الحرمين السابقتين، لأن هذا الاشتراك موجود في عرفات ومنى أيضاً خلال الحج، ولم تصبح لها أهمية المشعر.

ولكنها حرمة معنوية إضافية، يمكن قياسها بشكل وآخر على حرمة الكعبة نفسها، لأنها هي البيت الحرام. وهي حرمة زائدة على حرمة الحرم، بل قد أصبح الحرم حراماً من أجلها. فهي المركز والباقي شعاع له وانتشار منه.

وهذا فرقه عن حرمة المشعر الحرام التي لا نجد لها شعاعاً خارجها. مع اشتراكهما في كونها حرمة معنوية وقديساً إلهياً متعالياً.

وأما عن الأمر الثاني. ففي حدود ما يمكن فهمه: أن التسمية اختصت فيما يمكن أن تعطيه المنطقة من نتائج. فعرفات مشتقة من المعرفة، فالوقوف فيها يعطي المعرفة. والمشعر مشتق من الشعور. فالوقوف

فيها يعطي الشعور. وهذه المعرفة والشعور أمران سامقان في درجات الإيمان لا يمكن أن يعرفهما إلا من ذاق طعمهما.

منى

وهي الأرض المقدسة الأخرى التي تؤدي فيها شعائر عيد الأضحى المبارك، وينحل فيها القسم المتمتت من شرائط الحج.

وقد ورد في سبب تسميتها منى، وهي أنها السبب في إعطاء منى الإنسان وأمنيته من قبل الرب الغفور الرحيم.

فعن معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن جبرئيل أتى إبراهيم عليه السلام فقال: تمن يا إبراهيم. فكانت تسمى منى فسماها الناس منى.

وعن محمد بن سنان أن أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه العلة التي من أجلها سميت منى منى: إن جبرئيل عليه السلام قال هناك: يا إبراهيم تمن على ربك ما شئت. فتمنى إبراهيم في نفسه أن يجعل الله مكان ابنه إسماعيل كبشاً يأمره بذبحه فداء له. فأعطي مناه.

ويلاحظ هنا أن هذا المعنى يدعم ما هو المشهور من ضم الميم في (منى) وليس بالكسر، كما هو المعتقد بأنه أقرب للفصحى. فلعمري إنه بالكسر لا يبقى له أي معنى بخلاف الضم، فإنها تصبح: أرض المنى والأمنيات. وما أكثر الأمنيات التي نتمناها على الله سبحانه وتعالى.

هذا، وأما تفاصيل الأعمال التي يقوم بها الفرد في هذه الأرض المقدسة فهي: الهدى والحلق أو التقصير ورمي الجمرات، مضافاً إلى فكرة عيد الأضحى التي نقدمها في الحديث.

عيد الأضحى

تقوم فكرة الأيام المهمة في الدين، على أحد أسس ثلاثة تنقسم

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٥.

الأيام باعتبارها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار أن حادثة مهمة قد وقعت فيها. . . كولادة النبي صلى الله عليه وآله وولادة أمير المؤمنين عليه السلام ووقعة بدر ويوم المعراج ويوم الغدير ونحو ذلك.

فهذه هي أيام المناسبات التي تعطي للمسلمين بتجدد الذكرى كل عام ما يمكن أن تعطيه من إلهام مقدس لكل فرد مسلم بمقدار حاله ومستواه.

القسم الثاني: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار كونها وقتاً لأداء عبادة كبيرة في نظر الشريعة. وهنّ أهم أمثلة ذلك: ليلة القدر في شهر رمضان، بل أيام الشهر كله. وكذلك يوم عرفة في الحج. فإنها واقعة في بحران العبادة وقمة اندفاع المكلف في التوجه إلى ربه والتوسل إليه.

القسم الثالث: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار كونها أول يوم تقريباً لفراغ المكلف من عبادة مهمة في الإسلام.

فإنه من الوجداني المحسوس أن أداء أي واجب أو مطلوب يقوم به الإنسان يعطي راحة محببة واطمئناناً للضمير وشكراً لله على حسن التوفيق. وكلما كبرت العبادة وازدادت أهميتها، ازدادت أهمية الفراغ منها. حتى يمكن أن يصل هذا الشعور إلى حد يستحق أن يكون عيداً إسلامياً ينص عليه في الشريعة ويحتفل به المسلمون على طول العصور.

وأهم مثال لذلك: عيد الفطر الذي يأتي بعد الانتهاء من فريضة الصوم خلال شهر كامل. وعيد الأضحى يأتي بعد الانتهاء من الأجزاء الأساسية من الحج، وهما الموقوفان: في عرفة والمشعر الحرام. . . وبالتالي كان الحاج قد انتهى من حجه بشكل وآخر.

وليس من الصدف أن يقع عيد الفطر بعد ليلة القدر، وأن يقع عيد الأضحى بعد يوم عرفة، بعد أن عرفنا كيف أن ليلة القدر واقعة في قمة أداء العبادة وعيد الفطر واقع في الانتهاء منها. كما أن يوم عرفة واقع في موقف من أهم مواقف الحج، يليه فجر اليوم العاشر الذي هو وقت الوقوف

بالمشعر، وهما قمة أداء هذه العبادة: الحج. فيكون عيد الأضحى منذ طلوع شمسهِ واقِعاً عند الانتهاء منها.

الهدى

يمثل الهدى، وهو التقرّب إلى الله عزّ وجلّ بالذبح والنحر، عدة معاني سامية يكفي كل منها أن يكون سبباً لتشريع هذه العبادة الجليلة فضلاً عن مجموع المعاني.

أولاً: هو نوع من التضحية المالية في سبيل الله عزّ وجلّ. شأنه في ذلك، شأن الزكاة والخمس، بل والحج نفسه بما يكلف الحاج من أموال.

ثانياً: هو نوع من التضحية بالدم الذي يعطي رمزية عن التضحية في سبيل الله بالنفس والنفيس. فإنه ليس لدماء الأنعام أهمية تذكر لولا نتائجها والأفكار الدالة عليها. قال تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لَحْمَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالَهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ [الحج: ٣٧].

ثالثاً: هو من التضحية بالدم كرمز عن التضحية بالشهوات والمطامع والمطامع الدنيوية والدنيئة في سبيل الله سبحانه. فإن المهم الحقيقي هو أن يذبح الفرد نفسه الأماراة بالسوء تجاه قدس الله عزّ وجلّ وعظمته. تلك النفس التي تكون سبباً لكل عصيان وطغيان، ويكون القضاء عليها سبباً لكل خير وكمال.

رابعاً: فيه أسوة للطريقة التي كانت معروفة قبل الإسلام من التضحية لله عزّ وجلّ بالأنعام. ومن أشهرها القربان الذي قرّبه ابنا آدم أبو البشر عليه السلام ﴿فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يَقْبَلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ [المائدة: ٢٧].

وتدل الآية الأخرى على أن هذه العادة استمرت ردحاً طويلاً من الزمن. وهو قول اليهود لنبي الإسلام صلّى الله عليه وآله الذي حكاه القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ. قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالسِّبْطِ الْقَلَمِ﴾ [آل

عمران: ١٨٣]. فالآية الشريفة تدل على تحقق ذلك في العصور المتأخرة عن آدم عليه السلام.

خامساً: لا شك أننا إذا أردنا احترام شخص عظيم اجتماعياً نحرنا له الذبائح احتراماً له أو فرحاً بقدومه أو شكراً له على بعض المراحم أو لغير ذلك من المقاصد.

وإذا تم ذلك اتجه العظماء، كان ذلك أولى بالصحة والصدق تجاه خالق العظماء وعظيم العظماء.

سادساً: أن في هذا الذبح مساعدة للفقراء الذين يغلب عليهم صعوبة الحصول على اللحم خلال دهر طويل.

وقد وردت هذه الفكرة في هذا الخبر. وهو ما عن محمد بن مسلم السكوني^(١) عن جعفر بن محمد عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما جعل الله هذا الأضحى، لنتفع مساكينكم من اللحم فأطعموهم.

وقد عبر خبر آخر عن فكرة أخرى وهو ما عن أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: قلت له: ما علة الأضحية؟ فقال: إن الله يغفر لصاحبها عند أول قطرة تقطر من دمها إلى الأرض. وليعلم الله تعالى من يتقيه بالغيب. قال الله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لَحْمَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]. ثم قال: انظر كيف قبل الله قربان هابيل وردَّ قربان قابيل.

سابعاً: أن في هذه الأضحية دفعاً للبلاء، بحسب ما يرى الفرد أنه متورط به.

وأحسن دليل على ذلك، كيف أنه اندفع الذبح عن إسماعيل عليه السلام وعبد الله والد النبي صلى الله عليه وآله بالفداء. فإسماعيل فداه الله

(١) علل الشرائع: ص ٤٣٧.

(٢) المصدر والصفحة.

بذبح عظيم كما نصَّ القرآن الكريم . وعبد الله فداه جدّه بمئة ناقة، في قصة مطوّلة معروفة، كما نصَّ على ذلك التاريخ . حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله فيما ورد عنه : أنا ابن الذبيحين .

فإذا فعل الحاج ذلك دفع البلاء عن نفسه، بمقدار ما يريد، سواء كان منه البلاء المادي أو المعنوي .

فهذه وجوه سبعة لا ينبغي الاقتصار عليها على أنها المصالح الوحيدة للهدي . فلعل هناك وجوهاً أقرب لها . ولكن ينبغي الاقتصار منها على هذا المقدار في هذا الكتاب .

الحلق والتقصير

وهو الواجب الآخر بعد الهدي الذي يجب القيام به في عيد الأضحى المبارك وبه ينتهي القسط الأكبر المتمم من محرمات الإحرام وتكاليفه، ويوجب تحلل الفرد منه إلا الطيب والنساء . وله عدة معاني مهمة :

أولاً : أن الحلق هو أول فعل يقوم به الحاج، حينما يريد أن يتحلل من إحرامه . فإن الإحرام بعد أن كان يحتوي على جملة من الممنوعات . كان التحلل منه لا محالة بالإتيان بإحدى تلك الممنوعات، المحللة في أصل الشريعة على الآخرين، للدلالة على عدم الالتزام بالإحرام من الآن فصاعداً . وقد اختار الله تعالى لعباده الحجاج الحلق والتقصير ليكون قائماً بهذه المهمة .

ثانياً : أننا حين ننظر إلى الشعر وإلى حلقته، نجد له عدة معاني متعارفة عند الناس يمكن تطبيق أيّ منها على المفهوم الشرعي . ونعطي لكل واحد منها رقماً من المصلحة .

فمن ذلك : أن الشعر يعتبر جمالاً للإنسان وتكون حلقته، نوعاً من الزهد والإعراض عن الدنيا .

ثالثاً : أن الشعر قد ينظر إليه على أنه نوع من الوسخ والإزعاج،

فيكون حلقه أو تقصيره تنظيفاً وتجملاً. ولطالما أمبرت الشريعة بالنظافة والتنظيف.

رابعاً: أن الحلق قد ينظر إليه في بعض الأعراف كعقوبة على بعض أفعال الإجرام.

ومن هنا يكون الحلق في الحج رمزاً على الاعتراف بالذنب واستحقاق العقوبة، بل من قبيل إنزال الفرد العقوبة على نفسه اختياراً.

خامساً: أن الحلق إنقاص من جمال الجسم، فيكون مندرجاً في مفهوم ضرورة إنقاص الشهوات واللذات الدنيوية ومحاربة النفس الأمارة بالسوء.

ويختلف هذا الوجه عن الثاني، بأنه يحتوي على محاربة النفس الأمارة وليس لمجرد الزهد المستحب.

وقد يعرض هذا الوجه بتوجيه آخر: وهو أن الحلق يعتبر بترأ لجزء من الجسم، فكذلك يجب بتر الشهوات السيئة. كما يجب أيضاً بتر الأعضاء المذنبية من الجسم كيد السارق وبتر العضو الفاسد في المجتمع.

سادساً: أن الحلق يكون خلال هذه العصور للجنود عند أول تجنيدهم. فيكون الحلق في الحج دليلاً ورمزاً، على استعداد الفرد للتجنيد لبطاعة الله وتضريح الجسم والنفس لذلك سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي أو غيرهما.

فهذه ستة وجوه، وإذا اعتبرنا التوجيه في الوجه الخامس وجهاً بديلاً، فتكون لدينا سبعة وجوه من المصلحة، بعضها فعلية وبعضها رمزية، وبعضها حكمية وهو الوجه الأول.

وأيضاً لا نقول ذلك على وجه الانحصار وإنما نكتفي به لمجرد الاختصار.

رمي الجمرات

إذا كانت الكعبة المشرفة هي الرمز المادي لتوحيد الله تعالى، وكان الطواف واستلام الحجر، هو العمل الأساسي الذي يمثل الإخلاص له، وجعل توحيده المركز الحقيقي للإحساس والسلوك في كل أيام الحياة.

فما أحرى أن يكون هناك رمز آخر يضاد هذا الرمز ويناقضه.

ولئن كانت الكعبة مستقطبة لكل معاني الخير والعدل، باعتبارهما المتوجين الأساسيين لعقيدة التوحيد. فإن الرمز الآخر لا بد أن يستقطب كل معاني الشر والظلم، باعتبارهما المفتوحين الأساسيين لما ترمز إليه الجمرة، وهي فكرة الشيطان.

ولئن كان الطواف تعبيراً عن الولاء للخير والعدل، وإظهاراً عملياً لتأييدهما. فإن رمي الجمرة بالحصى هو العمل المهم في إظهار الشجب والاستنكار العملي للشر والظلم. وبشجهما يفهم الفرد بوضوح شجب كل فكرة ناتجة عنهما أو عمل مترتب عليهما من الكفر والضلال والعصيان والفسق والانحراف، وما تستتبعه هذه الأمور من ذنوب وموبقات.

على أننا لا يجب أن نغفل بهذا الصدد، فرقاً أساسياً، بين هذين الرمزين المستقطبين، فالكعبة بما أنها رمز عن الله سبحانه وعن توحيده، إذن فيجب أن يبقى الرمز واحداً لا يتعدّد.

على حين أن الجمرة، بما هي رمز عن الشيطان، والشياطين كثيرون بنص القرآن الكريم، فقد ناسب أن يتعدّد الرمز بتعدّد المرموز إليه.

فمن هنا نستطيع أن نعزو تعدّد الجمرات إلى الرمز عن تعدّد الشياطين. كما يمكن أن تعزى إلى تعدّد وجهات الفساد والظلم الصادرة عن الشيطان

ونستطيع أن نلاحظ في هذا الصدد: أن القسط الواجب من إظهار الولاء لله عز وجل بالطواف يعادل في العدد تقريباً ما تناله كل جمرة من دفعات الاستنكار والرمي. فالطواف الواجب ثلاثة: طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء.

وعدد دفعات الرمي لغير جمرة العقبة ثلاث أيضاً. مرة في اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ومرة في اليوم الثاني عشر ومرة في اليوم الثالث عشر والرمي في جمرة العقبة ثلاث أيضاً لمن خرج من منى في النفر الأول. وهو اليوم الثاني عشر... وهي أربع لمن بقي للنفر الأخير، أي اليوم الذي يليه فتزيد على أختيها بمرة واحدة هي المرة التي ترمى يوم العيد. لأنها أهم منهما، و(عقبة) كؤود في طريق الخير.

كما أننا إذا لاحظنا عدد أشواط الطواف وعدد الحصى المرمي في كل جمرة لرأيناه متحداً أيضاً، وهو السبعة في كلا الحالين. فنفهم من ذلك معنى مهماً وهو: أن الوازع إلى الله تعالى والوازع عن الشيطان يجب أن يكونا متعادلين في نفس الإنسان متعاونين في تربيته وكماله. وأي منهما نقص عن الآخر، كان في ضرر الفرد لا محالة.

ولعل من الطريف أن نلاحظ تشريعاً بسيطاً في الحج، لا يكاد يكون ملفتاً للنظر في ذلك الخضم الهائل من الأعمال المتواصلة، وهو استحياب جمع الحصيات، من أرض المشعر الحرام، لاستعمالها في رمي الجمرات.

إنه ليعطي رمزية كاملة وواضحة عن أن الفرد يجمع سلاحه ضد الشيطان من بقعة إلهية مقدسة من أرض الله تعالى، وهذا صادق دائماً على المستوى الدنيوي والأخروي، المادي والمعنوي.

ولعل من المستطاع أن تستفيد رمزية الجمرة عن الشيطان من تسميتها بهذا الاسم نفسه. باعتبار أن الجمرة من النار. وخلقة الشيطان من النار كما نصّ عليه القرآن الكريم.

ولا يخفى ما في تشريع رمي جمرة العقبة، التي هي أهم رموز الشيطان، في يوم الأضحى المبارك، وتجمهر المسلمين حولها طول النهار راجمين مستنكرين، لا يخفى ما فيه من الإعلان الواضح على رؤوس الأشهاد عن هذا المعنى الجليل. وهو استنكار الشيطان وشجب أعماله ومغرياته من قبل جميع المسلمين.

هذا، وقد سمعنا في الفصل السابق عند الحديث عن (منى). بعض الروايات الدالة على هذه الرمزية التي قلناها. وقد ناقشنا هناك الزعم القائل بأن رمي الجمرات إنما هو استمرار لرجم قبر أبي رغال الذي دلّ أبرهة الأشرم على الطريق، عندما كان قاصداً هدم البيت الحرام.

فالصحيح على أي حال ليس هو ذلك بل هو الرمزية عن الشيطان كما هو المشهور والوارد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى هذا، فالشيطان هو الجدار المضروب بالحصى. وأما الحصى نفسه، فهو السلاح المقدّس الوارد من أرض الله الحرام (المشعر) لمكافحة الشيطان.

وبهذا ينبغي أن نختم هذا الفصل المخصّص للحديث عن حكم الحج ومصالحه، لأننا نكون قد استوعبنا القسم الأهم من أفعال الحج التي يمكن فهم مصالحها، والإحاطة ببعض الشيء بحكمة تشريعها. والله هو العالم بحقائق الأمور ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] جلّ جلاله.



فصل الاستطاعة

وهي من المفاهيم المأخوذة بمادتها من القرآن الكريم . في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَةٍ إِلَيْهِ سُبُلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وحيث إننا نعتبر أن التعريف بالمفاهيم الفقهية الرئيسية من وظيفة هذا الكتاب، إذن ينبغي أن نتحدث عن الاستطاعة.

وقد وجدنا أن الأفضل أن نعتمد على متن أو أكثر في الحديث عنها لتتصدى بدورنا للاستدلال والمناقشة حول ما يقوله الماتن . والمتن قد يكون هو العروة الوثقى وقد يكون مناسك الحج لآية الله الخوئي مدّ ظلّه: نختار منها على قدر الحاجة .

وأول ما يمكن أن نواجهه في هذا المفهوم ما قاله في العروة^(١):

(لا خلاف ولا إشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج، بل يشترط فيه الاستطاعة الشرعية).

فإن المأخوذ في الآية الكريمة هو مفهوم الاستطاعة، والذي يمكن أن يكون مصداقاً له أحد أمور:

الأمر الأول: القدرة العقلية . بمعنى أن يكون المكلف قادراً على الحج عقلاً، مهما ترتّب على ذلك من مصاعب وأضرار.

الأمر الثاني: القدرة العرفية بمعنى أن يصدق عرفاً أنه قادر على

الحج، سواء وجدت له جميع شرائط الاستطاعة الفقهية الآتية أم لا. ولا إشكال أن بعضها دخيل في الصديق العرفي كالقدرة المالية والوقت وتخلية السرب وصحة البدن.

الأمر الثالث: القدرة الشرعية ملحوظاً فيها، خصوص الأدلة النافية للتكليف، أعني أدلة نفي الحرج والعسر والضرر ونحوها. فإن كان المكلف مصداقاً لبعضها لم يكن قادراً شرعاً لانتفاء التكليف بالنسبة إليه. بخلاف ما لو كان مصداقاً لعدم الجميع، فإنه يكون قادراً ومستطيعاً، وإن لم يكن جامعاً لشرائط الاستطاعة الآتية.

الأمر الرابع: القدرة الشرعية، كما وردت في الروايات الخاصة، من الزاد والراحلة والوقت والأمن في الطريق وتخلية السرب وغير ذلك مما يأتي.

فلا بد أن نفحص هذه الوجوه جميعاً كل منها ضمن جهة من الكلام.

الجهة الأولى: في القدرة العقلية.

قال سيدنا الأستاذ^(١): (إن مقتضى حكم العقل اعتبار القدرة والتمكن في الحج كسائر التكليف والواجبات الإلهية، والآية الكريمة أيضاً تدل على ذلك. ولا تزيد على حكم العقل. فإن الاستطاعة المذكورة فيها هي القدرة والتمكن. فالآية إرشاد إلى ما حكم به العقل، ويكون الحج بمقتضى العقل والآية المباركة واجباً عند التمكن والقدرة).

وفيما قاله مواقع للنظر والمناقشة:

أولاً: أننا لا يمكن أن ننفي كون الحج كسائر التكليف تعتبر فيه القدرة العقلية. لوضوح أنه بدونها لا يكون واجباً جزمياً. وإنما الكلام فيما هو الزائد عن ذلك من الشرائط.

لأننا تارة نلاحظ القدرة من حدّها الأدنى وأخرى نلاحظها من حدّها

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ١: ص ٧٩.

الأعلى. وبالملاحظ الأول، يكون الحجج كسائر التكاليف في اشتراطها. إذ لا معنى للتكليف مع عدم توفر الحد الأدنى من القدرة. لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق.

وأما بالملاحظ الثاني، فهو الذي ينبغي أن يكون مبحثاً في المقام لأجل تحديد مقداره وشروطه كما يأتي. وكأن السيد الأستاذ لاحظ الجانب الأول، وأهمل لحاظ الجانب الثاني.

ثانياً: أن المراد بالاستطاعة في الآية ليست هي القدرة العقلية، بل القدرة العرفية، كما سيأتي. وذلك بعدة تقرّيات نذكر أهمها:

الأول: أننا لا يجب أن نفهم الأدلة بالفهم العقلي بل بالفهم العرفي. والفهم العقلي، وإن كان دالاً على ما ذكره، إلا أن الفهم العرفي حاكم عليه لا محالة ومقيّد له باعتباره أخص منه في المورد.

الثاني: أن سائر التكاليف لم يرد فيها القيد اللفظي بالقدرة أو الاستطاعة ونحوها، فبقينا نحن وحكم العقل بلزوم حصول القدرة بأدنى مستوياتها. وأما حيث تؤخذ القدرة والاستطاعة في لسان الدليل، فهذا يعني أن الأمر يختلف عن سائر الأدلة.

إذ لو كان الحجج في نظر الشارع كذلك لأمر به ابتداء بدون اشتراط الاستطاعة، كما فعل في سائر التكاليف. وحيث فعل ذلك، فقد أوكلنا إلى معنى جديد خارج ما نفهمه من غيره.

الثالث: أنه يمكن أن يقال: إن القدرة تختلف عن الاستطاعة في المفهوم، فبينما تدل القدرة على مجرد الشرائط العقلية للتمكن... تدل الاستطاعة على ما هو أكثر من ذلك. وخاصة إذا التفتنا إلى قوله تعالى ﴿ومن استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فقد أخذ حرف الجر (إلى) وأخذ المفعول به (سبيلاً) قيوداً لها.

وهي قرائن على لزوم فهم المغايرة بينها وبين القدرة أو قل: على لزوم الفهم العرفي من الاستطاعة، أو الاستطاعة العرفية. لأن السبيل هو

الطريق، والطريق بالمعنى العام يشمل أمور حياتية كثيرة كالمال وتخليه السرب. وحرف الجبر المشار إليه يدل على لزوم توخيها والحصول عليها.

إذن، فالقدرة العقلية وحدها غير ملحوظة في الآية، وليست الآية إرشاداً لحكم العقل، بل تحتوي على مفهوم زائد تأتي الإشارة إلى تفاصيله.

الجهة الثانية: في القدرة العرفية.

وهي التي ينبغي فهمها من الآية الكريمة، كما أسلفنا. كل ما في الأمر أنه قد يقال: إن القدرة العرفية أعم من الاستطاعة الشرعية الآتي ذكرها. فقد يكون الفرد مستطيعاً عرفاً ولا يكون مستطيعاً شرعاً. كما في وضع المال عند أهله والرجوع إلى الكفاية.

وعلى أي حال، فلو بقينا نحن والآية الكريمة، لحملناها على المعنى العرفي، وقلنا بوجوب الحج عند الاستطاعة العرفية. إلا أننا سنرى أن الأدلة الواردة تقيّد ذلك بعدة أمور لا بدّ من ملاحظتها. فإن كانت تلك الأمور لا تزيد على الاستطاعة العرفية، فهو المطلوب. وإن كانت زائدة وجب تقييد الآية الكريمة بها.

الجهة الثالثة: في القدرة الشرعية المفهومة من أدلة نفي الضرر والخرج ونحوها.

غير أن هذه القدرة إن اندرجت في القدرة العرفية فهو المطلوب. وإن لم تندرج فيها، بتقريب: أن القدرة العرفية أخصّ من ذلك، ولا يعتبر كل من لا يتضرّر أو لا يتخرج قادراً عرفاً، بل يحتاج إلى أسباب أخرى قد تكون خارجة عن الاختيار.

إذن فهذه القدرة، ليست عقلية كما هو واضح لأنها أخص منها، ولا عرفية، كما أسلفنا. فلا يبقى لها محصل مستقل.

فإن قيل: إننا نفهم من نفي العسر والخرج والضرر، نفي التكليف لمن لم يكن قادراً عرفاً، لشكل من أشكال العفو والرحمة الشرعية.

ويجاب ذلك: اننا لا نضايق أن من كان لديه عسر أو حرج أو ضرر غير قادر عرفاً. إلا أن الكلام في أن من انتفى عنه ذلك فقط، يصبح قادراً عرفاً، من دون حاجة إلى أسباب أخرى. ولا أقل من احتماله.

الجهة الرابعة: في القدرة الشرعية المستفادة من أدلة الاستطاعة، وحيث يقع نوع من التعارض بين القدرة العرفية وهذا المعنى، يكون هذا المعنى أخصّ بلا إشكال، فيكون مقدماً عليه مع تمامية دليله.

إذن، فالصحيح هو أخذ الاستطاعة بهذا المعنى. ومن المعلوم أن السنة الشريفة حجة في تفسير القرآن الكريم وتقييده. فإن كان معنى الاستطاعة في الآية مردداً، فقد فسرتها السنة الشريفة. وإن كان محدداً بالقدرة العقلية، والعرفية، وهما أعم من هذا المعنى الأخير، فقد قيّدته السنة. فلا بُد من الأخذ بالدليل المقيّد.

وأما تفاصيل ذلك، فهو ما سيأتي تدريجاً. قال في العروة^(١): الاستطاعة الشرعية وهي كما في جملة من الأخبار: الزاد والراحلة. فمع عدمهما لا يجب وإن كان قادراً عليه عقلاً، بالاكْتِسَاب ونحوه. انتهى.

أما الكلام في اشتراط الزاد والراحلة للحج، وتفسير الاستطاعة به. في مقابل بعض الروايات الدالة على وجوب الحج، بدونها، فهو كما سوف نشير.

في الصحيح عن محمد بن يحيى الخثعمي^(٢) قال: سأل حفص الكناسي أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج. الحديث.

(١) ج ٢: ص ١٤٥.

(٢) الوسائل ج ٨: أبواب وجوب الحج وشرائطه. باب: ٨، حديث ٤.

ومعتبرة السكوني^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل من أهل القدر فقال: يا ابن رسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة. فقال ويحك، إنما يعني بالاستطاعة: الزاد والراحلة. ليس استطاعة البدن.

وصحيحة هشام بن الحكم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. ما يعني بذلك قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.

إلى عدد آخر من الروايات.

ولا يخفى أن تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة فقط، كما سمعناه من العروة غير صحيح، لأنه مقيد في هذه الروايات بالمعتبرة وغيرها بغيرها أيضاً. اللهم إلا أن يراد ملاحظة طرف القلة أعني زوال الاستطاعة بزوال الزاد والراحلة. كما ربما هو المقصود في معتبرة السكوني التي اقتضت عليهما.

كما يمكن أن نفهم من الزاد والراحلة، بعد التجريد عن الخصوصية، كل ما كان ميسراً للحج على غرارها مهما كان شأنه. كما هو قريب من الذوق العرفي.

كل ما في الأمر أن الشارع المقدس أخذ الأمور التي يكون التيسير للحج بها نوعياً للناس، لكن قد يوجد من الناس من لا يكفيه هذا المقدار من الشرائط كالمريض. كما قد يوجد قسم من الناس يكون هذا المقدار زائداً على حاجته وفائضاً عن إمكانه، بحيث يكون الحج متيسراً له تماماً بدون بعض هذه الشروط. كالمشي ونحوه. فيكون مستطاعاً أيضاً.

وعلى أي حال، فهناك من الروايات ما يدل على ذلك.

(١) المصدر: حديث ٥.

(٢) المصدر: حديث ٧.

منها: صحيحة معاوية بن عمار^(١) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين أعليه أن يحج. قال: نعم. إن حجة الإسلام واجبة علي من أطاق المشي من المسلمين، ولقد كان أكثر من حج مع النبي صلى الله عليه وآله مشاة. ولقد مر رسول الله صلى الله عليه وآله بكراع الغميم فشكوا إليه الجهد والعناء. فقال: شدوا أزرکم واستبطنوا ففعلوا ذلك فذهب عنهم.

ومنها: صحيحة الحلبي^(٢): قال: قلت له: فإن عرض عليه ما يحج به فاستحي من ذلك أهو ممن يستطيع إليه سبيلاً. قال: نعم، ما شأنه يستحي ولو يحج على حمار أجده أبتى. فإن كان يستطيع (يطيق) أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحج.

ومنها رواية أبي بصير^(٣) قال: قلت، لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. قال: يخرج ويمشي إن لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشي. قال: يمشي ويركب. قلت: لا يقدر على ذلك، أعني المشي. قال: يخدم القوم ويخرج معهم.

وبعض الروايات الأخرى:

وللجمع أو التفصيل بين هذه الروايات، عدة وجوه، نذكر أهمها:

الوجه الأول: أن نفهم من (الزاد والراحلة) الواردة في الطائفة الأولى، بعد التجريد عن الخصوصية، كما سمعنا، كل ما يكون سبباً لتيسير السفر، فيشمل صورة انعدام الزاد والراحلة أو قلتهما مع وجود التيسير.

إلا أن هذا وحده لا يكفي، لأن الطائفة الثانية المعارضة كالصريحة في عدم التيسير، وإن المكلف يخدم أو يركب بعضاً ويمشي بعضاً، ومن

(١) الوسائل: أبواب وجوب الحج: باب ١١: حديث ١.

(٢) المصدر: باب ١٠: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ١١: حديث ٢.

الواضح عرفاً أن هذا غير مندرج في الحج الميسر.

الوجه الثاني: ما فهمه عدد من القدماء من روايات الطائفة الأولى التي تشترط الزاد والراحلة، أنهما إنما كانا مشرطان مع الحاجة إليهما، وأما مع عدم الحاجة فهما غير مشرطين.

وبالرغم من أن هذا الفهم غير عرفي، لوضوح الحاجة إلى الراحلة والزاد حتى لأهل مكة في الذهاب إلى منى وعرفات، فضلاً عن غيرهم.

إلا أنه لو تمّ لا يكون وجهاً كافياً للجمع بين الطائفتين، لوضوح أن الطائفة الثانية ظاهرة بالحاجة إلى الراحلة، وهي مع ذلك تأمر بالحج مشياً. ولذا يقول: لا يطبق المشي أو يقول: يمشي ويركب. فالتعارض مستحكم.

الوجه الثالث: أننا يمكن أن نفهم من المشي مطلق الانتقال بما فيه السفر على واسطة النقل أو الراحلة. ولذا قد نعبر عمن سافر: أنه مشي يعني ذهب مسافراً.

ومعه يرجع معنى الطائفة الثانية إلى الأولى. ويكون الأمر بالمشي أمراً بالسفر، المساوق مع استعمال الراحلة عرفاً، ولا أقل من أنه أعمّ منها فيقيد بها.

ولكن هذا الوجه أيضاً غير تام، لا للمناقشة باستعمال المشي في معنى السفر. بل لأن روايات الطائفة الثانية كالصریح بخلاف ذلك. لأنه يقول: يركب ويمشي. نعم هو ينطبق - لو تمّ - على ما في صحيحة معاوية بن عمار حيث يقول عليه السّلام: إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين. يعني السفر، بحسب هذا المعنى.

إلا أنه يقول بعد ذلك: ولقد كان أكثر من حجّ مع النبي صلّى الله عليه وآله مشاة. ولا معنى على حمله بمعنى المسافرين. فإن الفعل بأقسامه يمكن أن يحمل على ذلك دون المشتق بحسب الذوق العرفي.

الوجه الرابع: ما اختاره السيد الأستاذ، ممّا يمكن تصديده من كلماته في هذا الصدد:

وهو: أن جملة من مضامين هذه الروايات ممّا أعرض عنه المشهور بل الإجماع. وكل ما كان كذلك فهو ساقط عن الحجّة. إذ لا يوجد من يقول بوجوب الحج مشياً على إطلاقه أعني ولو كان البلد بعيداً. أو من يقول: إنه يخدم القوم ويخرج معهم. ومع ذلك يكون حجة مصداقاً لحجة الإسلام.

ومعه تسقط الطائفة الثانية عن الحجّة أو تحمل على الحج الاستحبابي.

الوجه الخامس: أننا نقيد الطائفة الثانية بأدلة الحرج والضرر، فينتج وجوب الحج مشياً مع عدمها وإن لم توجد الزاد والراحلة. فيبقى الباقي مع توفرها. وهنا لا يمكن أن يقال: إنه بعد تقييد الطائفة الثانية، تبقى أعم من الطائفة الأولى فنخصّصها بها.

فإنه يقال: أولاً: أن الظهور الناتج من التقييد ليس ظهوراً أولاً عرفياً، قابلاً للتقييد، خاصة إذا كان المقيد أدلة عامة كأدلة الضرر والحرج. بل يكون من قبيل ورود مقيدين على دليل واحد.

ثانياً: أنه لا معنى لتقييد المشي بوجود الزاد والراحلة عرفاً. لأنه يصبح المعنى: أنه يجب المشي إذا كان له زاد وراحلة. والمحصل العرفي، هو أن المشي مناف لركوب الراحلة، فلا يمكن تقييده بها.

الوجه السادس: أن الطائفة الأولى التي تأمر الحج مع الزاد والراحلة أوضح وأصرح، فيجب الأخذ بها. وهذا ما اختاره السيد الأستاذ^(١).

إلا أن هذا غير صحيح. لوضوح أن روايات الطائفة الثانية كالصريحة في مضامينها. وقد ذكر السيد الأستاذ ذلك خلال كلامه. ولا حاجة إلى استعراض مضامينها.

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ٢ ص ٨٣.

الوجه السابع: أن مضمون الطائفة الأولى مركوز في أذهان المتشركة جداً. وإن لم يكن إجماعاً كاملاً. مضافاً إلى الشهرة الواسعة المتيقنة. الأمر الذي يجعلها مطمئنة الصحة، ويجعل معارضها مطمئن السقوط. والاطمئنان حجة. ولا بدّ من عمل الطائفة الثانية على الاستحباب.

هذا مضافاً إلى بعض المناقشات في الطائفة الثانية لا حاجة إلى الإطالة بها.

فإن قيل: إنه لا يمكن حملها على الحج المندوب ولا الجامع بين الوجوب والندب، بل المراد منها خصوص الواجب:

أولاً: لورودها مورد تفسير الآية الكريمة، والمراد منها الحج الواجب بلا إشكال.

ثانياً: أن صحيحة معاوية بن عمار صرحت بحجة الإسلام. وهي خاصة بالواجبة.

وهذا ونحوه هو الذي اضطرّ صاحب العروة على حملها على من استقرت حجة الإسلام في ذمته. ولكنه قال أيضاً إنه بعيد عن مضمونها. والمهم هو إعراض الارتكاز المتشركي عنها كما قلنا. مع إكمال علم هذه الطائفة إلى أهله.

ولا يبعد أن تكون الحكمة من صدورها هو التأكيد على أهمية الحج ووجوبه، بحيث يكون أهلاً لإنجازه ولو بالمشي أو بالذلة أو بمختلف الصعوبات.

قال في العروة^(١): لا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب والبعيد، حتى بالنسبة إلى أهل مكة. لإطلاق الأدلة. فما عن جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم لا وجه له.

لا إشكال بشمول الإطلاق لهذه الصورة. في الروايات التي تنص

على الراحلة. وإنما المهم السؤال عما إذا كان يوجد بعض التقريبات التي تخرج بها من هذا الإطلاق.

التقريب الأول: أن المفهوم عرفاً من الراحلة أنها مستعملة في السفر البعيد. الأمر الذي يعطي ظهوراً في دليلها بالاختصاص به.

إلا أنه غير صحيح. لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: أن الراحلة نحتاجها في السفر القريب والبعيد وجداناً، فالأصل الموضوعي للتقريب غير صحيح، فضلاً عن الظهور المترتب عليه.

ثانياً: أنه لو تم الأصل الموضوعي، فإن الظهور قابل للمناقشة، بحيث يكون قابلاً لتقييد الإطلاق بنحو القرينة المتصلة، كما هو المدعى. وخاصة مع عطفها على الزاد الذي يحتاج إليه كل مسافر.

التقريب الثاني: أن الواجب بنص الآية الكريمة. حج البيت، دون عرفات ومنى. فلا يكون اشتراط الراحلة شاملاً لخروج أهل مكة إلى عرفات.

وهذا أيضاً غير تام لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: ما ذكره السيد الأستاذ من أن الفرد من أهل مكة يحتاج إلى قصد البيت بعد الموقفين لطواف الحج ونحوه فيكون مشمولاً للأمر باشتراط الراحلة.

إلا أن هذا قابل للمناقشة لوضوح أن الآية تشترط الراحلة لقصد البيت الحرام لأول مرة، يعني ما إذا كان الوصول إلى البيت هو أول أفعال الحج لا آخرها.

ثانياً: أن الموقفين لم تنص عليهما الآية الكريمة. فإن اقتصرنا عليها لم يجب الحج بشكله المعروف. وإنما المهم هو تفسير السنة الشريفة لها. ولا يبعد أن يقال: إن المراد بالحج بالآية هو الوظيفة الشرعية المعروفة... بما فيها الذهاب إلى عرفات وغيرها. وليس هذا فهماً متأخراً، بعد أن حج النبي صلى الله عليه وآله على ذلك.

ومعه فالآية الشريفة شاملة للذهاب إلى عرفات كما هي شاملة للذهاب إلى البيت، كل فرد حسب وظيفته.

نعم، لا يبعد إذا كان حال الفرد في المشي كحاله في الراحلة. إما لقربه أو لقوته أو لغير ذلك من الأسباب. فلا يبعد أن لا تكون شرطاً له. ولا أقل من الاحتياط بحجّه. إلا أنه فرد نادر لا يعتنى به عرفاً.

قال في العروة^(١): المراد بالزاد هنا: المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه المسافر من الأوعية التي يتوقف عليها حمل المحتاج إليه وجميع ضروريات ذلك السفر، بحسب حاله قوة وضعفاً وزمانه: حرّاً وبرداً. وشأنه شرفاً وضعفاً.

والمراد بالراحلة: مطلق ما يركب. ولو مثل سفينة في طريق البحر. واللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة والضعف. بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة والشرف كما وكيفاً. إلى آخر ما قال.

أما تعميم الزاد لكل ما يأكل ويشرب والراحلة لكل ما يركب، فهذا واضح عرفاً. وهو أمر يختلف من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان.

ولا يقال: بأن شمول الزاد للشراب لا يخلو من نقاش. لأننا نقول: إن المفهوم من الزاد ليس خصوص ما يؤكل بل ما يحتاجه الفرد في وجبات الطعائم عادة. وهو شامل للشراب. أو باعتبار أن الشراب من شؤون الطعام عرفاً.

وأما الأوصاف الأخرى كالقوة والضعف والقرب والبعد والضعفة والشرف.

فالمأخوذ فيها مرتبتان:

المرتبة الأولى: أن الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يبقى ضعيفاً ووضيعاً. ولا يناسب حاله على الإطلاق.

المرتبة الثانية: أن الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يصل إلى

الحج بدون ذلة، وإن لم يكن بشرف، وبدون ضعف، وإن لم يكن بقوة. أو قل: إنه مقدار متوسط من الاستطاعة لا يكفل كل الحاجات، وإنما يكفل عدم المضاعفات المنظورة عادة.

أما في المرتبة الأولى، فالمشهور عدم حصول الاستطاعة بهذا المقدار، بالرغم من حصول الزاد والراحلة في الجملة.

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: الشهرة لمن يبنى على حجيتها في نفسها. غير أن الصحيح عدم تماميته لاعتمادها على القواعد المتوفرة. فليست شهرة تعبدية لتكون حجة، لو صحت كبراهها.

الوجه الثاني: أن نفهم من الزاد والراحلة، معناها العرفي الذي يستعمله الناس عادة. وهو الذي يناسب الفرد في الجملة ولا يكون له مضاعفات محتملة.

وهذا غير بعيد في نفسه، ومعه لا حاجة إلى تجسم الوجه الآتي.

الوجه الثالث: التمسك بأدلة نفي العسر والحرَج.

وهو ما تمسك به السيد الأستاذ^(١) وغيره وأورد عليه: أن أدلة الحرَج تنفي الوجوب دون المشروعية، كما هو محل الكلام، ولا يتحصل وجه فني في جوابه دام ظلّه.

ولكن يمكن أن يجاب:

أولاً: أن أدلة الحرَج تنفي من كل دليل دلّالته. فإن دلّ على الوجوب دلّ على نفيه وإن دلّ على المشروعية دلّ على نفيه، فتأمل.

ثانياً: أن نفي الوجوب يكفينا في سقوط حجة الإسلام وعدم إجزائها لو تكلفها.

ثالثاً: أن ظاهر أدلة نفي الحرَج عدم وجود التشريع بالمرة، فلا دليل

على بقاء الاستحباب، بعد القول ببساطة الجعل.

أقول: إلا أن أدلة استعمال أدلة نفي الحرج لا يكفي في المقام لوضوح أن الفتوى عند المشهور أكثر من ذلك. فلو لم يلزم الحرج لم يفتوا بوجوب الحج ما لم يبلغ الدرجة المناسبة للفرد من جميع الجهات. فالدليل أخصّ كثيراً من المدعى.

ولا يمكن أن يدعى أن الحرج مساوق لمطلق النقص.

الوجه الرابع: أننا فهمنا من الاستطاعة مفهومها العرفي لا العقلي. وهذا المقدار المفروض من الاستطاعة، في المرتبة الأولى ليس عرفياً. فلا يكون مشمولاً للآية الكريمة.

فإن قيل: إنها مفسرة في السنة المعتمدة بمطلق الزاد والراحلة، قلنا:

أولاً: أن شمولها للاستطاعة غير العرفية مخالف لظاهر القرآن الكريم، فلا يمكن الأخذ به. ثانياً: من عرفناه في الوجه الثاني من كون الزاد والراحلة، أيضاً مأخوذاً بالمعنى العرفي أيضاً. فيكونان مناسبان مع ظاهر الآية الكريمة.

إذن فالحج في المرتبة الأولى والأدنى من الاستطاعة غير واجب.

وأما المرتبة الثانية: فالظاهر عدم شموليتها للوجوه السابقة لعدم لزوم العسر والحرج، وانحفاظ معنى الاستطاعة العرفي وكذلك مفهوم الزاد والراحلة العرفي. مع أنه مشمول لإطلاق أدلة وجوب الحج، فيجب. ولا نتوخى عدم النقصان في الاستطاعة من جميع الجهات، طبقاً للرغبة والشهوة.

نعم، قد يقال: إنه مشمول للوجه الأول، وهو الشهرة، إلا أن هذا بخدوش كبرى وصغرى. أما الكبرى فلعدم حجّة الشهرة مطلقاً وفي المقام كما سبق. وأما الصغرى فلأن المورد خارج عن القدر المتيقن فلا تكون حجة فيه، ويكون مشمولاً - في مقابل ذلك - لإطلاق أدلة الاستطاعة.

وهذا شامل لمختلف المصاعب إذا كانت قليلة ملحقة بالعدم عرفاً،

أو ممّا يتحمّله الناس في مثل هذا السفر.

بقي الإلماع إلى أن صحيحة لأبي بصير سبقت تدلّ على خلاف ما سبق وفيها: (من عرض عليه الحج ولو على حمار أجدهم مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيع للحج).

وهذا معناه حصول الاستطاعة في المرتبة الأولى السابقة فضلاً عن الثانية. وموردها وإن كان هو البذل إلا أنه يمكن التعميم لغيره بإلغاء الخصوصية.

وتقييدها بأدلة نفي الحرج، كما فعل السيد الأستاذ، والمنتج لاختصاصها بما إذا كان هذا السفر على حمار أجدهم مناسباً لحاله وشأنه. غير صحيح:

أولاً: للزوم تقييد الأكثر، لأن أكثر البشر ممّن لا يناسبهم هذا المقدار من السفر.

ثانياً: أن ظاهرها غير قابل للتقييد، لورودها مورد الحرج، لأن الإمام عليه السّلام، كان يعلم بحصول الحرج في هذا المورد، ومع ذلك أمر به. فيكون من قبيل الأحكام الشرعية الواردة مورد الحرج كالجهاد.

ثالثاً: يمكن أن يقال إنه حتى مع التنزّل عن الوجه السابق، فإن إطلاقها غير قابل للتقييد، إلاً بدليل ناظر إليه خصوصاً. وأما بدون ذلك فهي واضحة العموم. ومعه يقع التعارض بينها وبين أدلة الحرج.

هذا مضافاً إلى ما سبق من أن تحكيم أدلة الحرج غير كاف لمشهور المتأخرين في التقييد، فإنهم لا يفتون بحصول الاستطاعة حتى مع هذا المقدار الذي لا حرج فيه.

غير أننا عرفنا أن مضمون هذه الرواية ممّا أعرض عنه المشهور الذي يكاد أن يكون إجماعاً، فتسقط عن الحجية.

قال في العروة^(١): إنما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده. فالعراقي إذا استطاع وهو في الشام وجب عليه. وإن لم يكن عنده بقدر الاستطاعة في العراق.

أقول: هذا لعدم الفرق بين البلدان والأمكنة، وإطلاق الأدلة بالنسبة إليها.

ولكن يمكن أن يناقش بأحد أمرين:

الأمر الأول: الانصراف الناشئ من غالبية الاستطاعة في البلد، وبدء الحج منه. فيكون للأدلة ظهور بخصوصه.

وهذه الغالبية، وإن كانت صحيحة، إلا أن وجود الانصراف بقرينة خارجية من هذا القبيل، لا تكاد تصح، إلا إذا حصلت ظهوراً فعلياً قابلاً لتقييد الإطلاق بنحو القرينة المتصلة. فهل يكفي ذلك هنا. يكفي الشك فيه لنفي حجته. ولا أقل من الاحتياط في مطلق الاستطاعة، ولعله متعلق بالإجماع.

الأمر الثاني: أن يقاس أمر الحي بالميت. وحيث إن الميت ورد وجوب الحج من بلده. فكذلك الحي. لا من باب القياس الباطل. بل باعتبار الاستشعار بأن مطلق أنواع الحج إنما تكون من البلد.

فعن أحمد بن محمد^(٢) عن عدة من أصحابنا قالوا: قلنا لأبي الحسن يعني علي بن محمد عليه السلام: إن رجلاً مات في الطريق وأوصى بحجة وما بقي فهو لك. فاختلف أصحابنا فقال بعضهم: يحج عنه من الوقت فهو أوفر للشيء أن يبقى عليه. وقال بعضهم من حيث مات. فقال: يحج عنه من حيث مات.

وفي ذلك عدة مناقشات:

الأول: أن هذه الرواية لا تأمر بالحج من البلد بل من حيث مات.

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ١ ص ٩١.

(٢) الوسائل ج ٨: كتاب الحج: أبواب وجوب الحج وشرائطه: باب ٢ حديث ٩.

ولا توجد أية رواية أخرى تأمر بذلك.

الثاني: أن تعميم هذه الرواية لمطلق الحج عن الميت حتى في غير الوصية الذي هو موردّها، لا يخلو من إشكال، وإن كان أظهر إلا أن تعميمها للحج بعنوان شمولها لكل أشكال الحج، فهو ممنوع.

ثالثاً: إمكان المناقشة في سند الرواية، باعتبار الخدش في سند محمد بن إدريس إلى عبدالله بن جعفر، وليس هنا محل بيانه.

وعلى أي حال فالصحيح ما في العروة من وجوب الحج من مكانه. وهو مختار سيدنا الأستاذ أيضاً، ما لم يسقط بأدلة العسر والحرّج أو الضرر أو نحوها.

قال في العروة الوثقى^(١): يشترط في الاستطاعة - مضافاً إلى مؤونة الذهاب والإياب - وجود ما يموّن به عياله حتى يرجع. فمع عدمه لا يكون مستطيعاً.

والمراد بهم من يلزمه نفقته لزوماً عرفياً، وإن لم يكن ممّن يجب عليه نفقته شرعاً على الأقوى. فإذا كان له أخ صغير أو كبير فقير، لا يقدر على التكسّب... فالمدار على العيال العرفي.

يدل على هذا الاشتراط. خبر أبي الربيع الشامي^(٢) قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. فقال: ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد والراحلة. قال فقال أبو عبدالله عليه السلام قد سئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا فقال: هلك الناس إذن. لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه. لقد هلكوا إذن. فقيل له: فما السبيل؟ فقال: السعة في المال. إذا كان يحجّ ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله. أليس قد فرض الله الزكاة، فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم.

(٢) أبواب وجوب الحج ج ١ باب ٩: حديث ١.

(١) معتمد العروة: ج ١ ص ١٩٩.

ورواية الأعمش^(١) عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: وحج البيت واجب على من استطاع إليه سبيلاً وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن. وأن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجّه.

إلا أن كلا الخبرين مخدوشين سنداً. وورود أبي الربيع الشامي^(٢) في إسناد تفسير علي بن إبراهيم، غير مفيد لأنه مخدوش كبرى وصغرى. وللحديث مجال آخر.

والعمدة في الاستدلال عدة وجوه:

الأول: عدم صدق الاستطاعة مع عدم المال الذي يخلفه على عياله. لأنه سيصرف المال نفسه في حجّه. وإنما يكون مستطيعاً إذا لم يلزم من ذلك الضرر على الآخرين من متعلقيه.

الثاني: تحكيم أدلة الضرر والخرج، فإنه من الحرج حرمان أسرته من النفقة. وأدلة الحرج عامة وليست خاصة لكل فرد بعياله. فإن لزم من فعل شخص وجود الحرج على الآخرين لم يجز.

الثالث: أن الحج المفروض فيه تفويت للواجب الثابت في المرتبة السابقة عنه. وهو وجوب النفقة. فبلحاظ تقدم الرتبة، يكون داخلاً في موضوع وجود الاستطاعة.

الرابع: أن وجود النفقة الواجبة من الدين، والمشهور وجوب أداء الدين قبل الاستطاعة. وخاصة إذا كان مطالباً به. والمطالبة في المقام ثابتة إذ لو تركهم رب الأسرة لباتوا منقطعين.

والقدر المتيقن من النفقة هي النفقة الواجبة. وأما النفقة غير الواجبة، التي أفتى في العروة بإسقاطها للاستطاعة. فهو يختلف باختلاف الوجوه السابقة.

(١) المصدر: حديث ٤.

(٢) معتمد العروة الوثقى: ص ٢٠.

فإن بنينا على الأخبار كان المدار صدق (العيال) سواء كانت النفقة واجبة أو مستحبة. لورودها في الخبر.

وكذلك الحال في تحكيم أدلة الضرر والخرج إذا صدق الضرر والخرج على من كان ينفق عليه استحباباً.

ولا يبعد أن يكون كذلك على الوجه الأول، إذا كانت النفقة مستمرة ومعتادة. بحيث يكون انتفاؤها عرفاً سبباً للوحشة. فلا تصدق الاستطاعة مع الاستمرار عليها.

وأما على الوجهين الأخيرين، فمن الواضح الاقتصار على النفقة الواجبة، لأنها هي الدين والواجب دون غيرها.

وحيث إن الصحيح أحد الوجهين الأخيرين، فالصحيح الاقتصار على النفقة الواجبة، ما لم يحصل الخرج الفعلي أو الضرر لمن يصرف عليه استحباباً. فتتقدم.

ذكر سيدنا الأستاذ في المناسك^(١) من شرائط الاستطاعة:

(الرجوع إلى كفاية. وهو التمكن بالفعل أو بالقوة من إعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع).

فإن كان على خلاف ذلك لم تحصل الاستطاعة، ولم يجب الحج. بمعنى أنه لو صرف المال في حجه انقطع مورد رزقه فيما بعد رجوعه.

والاستدلال على ذلك بوجوه:

أولاً: الأخبار. منها خبر أبي الربيع الشامي على رواية المفيد في المقنعة حيث يقول فيه: ثم يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك إذن.

ومنها رواية الأعمش وفيها: وإن للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجه. وقد سبقت كلتا الروايتين.

ومنها: مرسلة الطبرسي وفيها: والرجوع إلى كفاية إما من مال أو ضياع أو حرفة.

غير أن كل هذه الأخبار غير تامة سنداً. لأن أفضلها هو رواية أبي الربيع الشامي، وهو لم يثق.

الثاني: الشهرة. فإنها محرزة. إلا أن حجيتها لو كانت إنما هي في ظرف كونها تعبدي غير معتمدة على الأخبار. وفي المقام ليست كذلك، فلا تتم.

الثالث: تقديم وتحكيم أدلة الحرج والضرر كما عليه السيد الأستاذ وغيره إذ مع عدم الرجوع إلى كفاية يلزم ذلك غالباً. وهذا صحيح مع تحقق الحرج والضرر دون صورة عدم تحققه. فالأحوط تأمل الحاج في ذلك لنفسه ليحرز حصول الاستطاعة وعدمه.

ومن جملة شرائط الاستطاعة الصحة في الجسم. قال السيد الأستاذ^(١): كما أن الحج لا يجب مباشرة على مستطيع لا يتمكن من قطع المسافة لهرم أو مرض أو لعذر آخر. ولكن تجب عليه الاستئابة على ما سيجيء تفصيله.

وتدل عليه من الروايات:

صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي^(٢) قال: سأل حفص الكناسي أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج. الحديث.

وصحيحة هشام بن الحكم^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. ما يعني

(١) مناسك الحج: ص ١٢.

(٢) الوسائل ج ٨: كتاب الحج أبواب وجوب الحج وشرائطه: باب ٨: حديث ٤.

(٣) المصدر: حديث ٧.

بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.

وروايات أخرى أيضاً.

والمفهوم عرفاً من الصحة، ما يكون معه مانع المرض مرتفعاً عن السفر والحج، لا الصحة مطلقاً. فلو كان المرض غير مانع فهو مستطيع.

وهذا مضافاً إلى الإجماع، وتحكيم أدلة الضرر والحرَج. فإن وجوب الحج مع المرض المانع أو أي مانع حرجي، يكون مرتفعاً لا محالة. وإن كان يتقدّر بقدره عندئذ.

وقال سيدنا الأستاذ^(١) في شرائط الاستطاعة (الأمن والسلامة، وذلك بأن لا يكون خطراً على النفس أو المال أو العرض ذهاباً وإياباً وعند القيام بالأعمال).

وتخلية السرب منصوصة في الصحيحتين السابقتين وغيرهما. وهذا له عدة مصاديق:

أولاً: أن لا يكون الفرد مسجوناً عند سلطان عادل أو ظالم. فإن أمكن له الهرب من سجن الظالم من دون حرج وجب، لأنه يعتبر عندئذ مخلى السرب.

ولا يبعد أن يكون كذلك في سجن السلطان العادل. لأنه لا يجب عليه إتمام عقوبته في حين يكون الحج عليه واجباً، فالهرب مقدمة للواجب، والمفروض إمكانه بدون حرج، وليس الهرب مقدمة للوجوب لفرض إمكان الهرب منذ هو في السجن.

ثانياً: المنع من السفر مطلقاً أو لخصوص الحج. بسبب سلطان عادل أو ظالم أو أي فرد أو فئة. والكلام في إمكان السفر عندئذ والتهرب من المنع، ما سبق في الفقرة الأولى. إلا إذا كان ممنوعاً من قبل السلطان العادل.

(١) مناسك الحج: ص ١٢.

الحج، سواء وجدت له جميع شرائط الاستطاعة الفقهية الآتية أم لا. ولا إشكال أن بعضها دخيل في الصديق العرفي كالقدرة المالية والوقت وتخلية السرب وصحة البدن.

الأمر الثالث: القدرة الشرعية ملحوظاً فيها، خصوص الأدلة النافية للتكليف، أعني أدلة نفي الحرج والعسر والضرر ونحوها. فإن كان المكلف مصداقاً لبعضها لم يكن قادراً شرعاً لانتفاء التكليف بالنسبة إليه. بخلاف ما لو كان مصداقاً لعدم الجميع، فإنه يكون قادراً ومستطيعاً، وإن لم يكن جامعاً لشرائط الاستطاعة الآتية.

الأمر الرابع: القدرة الشرعية، كما وردت في الروايات الخاصة، من الزاد والراحلة والوقت والأمن في الطريق وتخلية السرب وغير ذلك مما يأتي.

فلا بد أن نفحص هذه الوجوه جميعاً كل منها ضمن جهة من الكلام.

الجهة الأولى: في القدرة العقلية.

قال سيدنا الأستاذ^(١): (إن مقتضى حكم العقل اعتبار القدرة والتمكن في الحج كسائر التكليف والواجبات الإلهية، والآية الكريمة أيضاً تدل على ذلك. ولا تزيد على حكم العقل. فإن الاستطاعة المذكورة فيها هي القدرة والتمكن. فالآية إرشاد إلى ما حكم به العقل، ويكون الحج بمقتضى العقل والآية المباركة واجباً عند التمكن والقدرة).

وفيما قاله مواقع للنظر والمناقشة:

أولاً: أننا لا يمكن أن ننفي كون الحج كسائر التكليف تعتبر فيه القدرة العقلية. لوضوح أنه بدونها لا يكون واجباً جزمياً. وإنما الكلام فيما هو الزائد عن ذلك من الشرائط.

لأننا تارة نلاحظ القدرة من حدّها الأدنى وأخرى نلاحظها من حدّها

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ١: ص ٧٩.

الأعلى. وبالملاحظ الأول، يكون الحجج كسائر التكاليف في اشتراطها. إذ لا معنى للتكليف مع عدم توفر الحد الأدنى من القدرة. لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق.

وأما بالملاحظ الثاني، فهو الذي ينبغي أن يكون مبحثاً في المقام لأجل تحديد مقداره وشروطه كما يأتي. وكأن السيد الأستاذ لاحظ الجانب الأول، وأهمّل لحاظ الجانب الثاني.

ثانياً: أن المراد بالاستطاعة في الآية ليست هي القدرة العقلية، بل القدرة العرفية، كما سيأتي. وذلك بعدة تقرّيات نذكر أهمها:

الأول: أننا لا يجب أن نفهم الأدلة بالفهم العقلي بل بالفهم العرفي. والفهم العقلي، وإن كان دالاً على ما ذكره، إلا أن الفهم العرفي حاكم عليه لا محالة ومقيّد له باعتباره أخص منه في المورد.

الثاني: أن سائر التكاليف لم يرد فيها القيد اللفظي بالقدرة أو الاستطاعة ونحوها، فبقينا نحن وحكم العقل بلزوم حصول القدرة بأدنى مستوياتها. وأما حيث تؤخذ القدرة والاستطاعة في لسان الدليل، فهذا يعني أن الأمر يختلف عن سائر الأدلة.

إذ لو كان الحجج في نظر الشارع كذلك لأمر به ابتداء بدون اشتراط الاستطاعة، كما فعل في سائر التكاليف. وحيث فعل ذلك، فقد أوكلنا إلى معنى جديد خارج ما نفهمه من غيره.

الثالث: أنه يمكن أن يقال: إن القدرة تختلف عن الاستطاعة في المفهوم، فبينما تدل القدرة على مجرد الشرائط العقلية للتمكن... تدل الاستطاعة على ما هو أكثر من ذلك. وخاصة إذا التفتنا إلى قوله تعالى ﴿ومن استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فقد أخذ حرف الجر (إلى) وأخذ المفعول به (سبيلاً) قيوداً لها.

وهي قرائن على لزوم فهم المغايرة بينها وبين القدرة أو قل: على لزوم الفهم العرفي من الاستطاعة، أو الاستطاعة العرفية. لأن السبيل هو

الطريق، والطريق بالمعنى العام يشمل أمور حياتية كثيرة كالمال وتخليه السرب. وحرف الجر المشار إليه يدل على لزوم توخيها والحصول عليها.

إذن، فالقدرة العقلية وحدها غير ملحوظة في الآية، وليست الآية إرشاداً لحكم العقل، بل تحتوي على مفهوم زائد تأتي الإشارة إلى تفاصيله.

الجهة الثانية: في القدرة العرفية.

وهي التي ينبغي فهمها من الآية الكريمة، كما أسلفنا. كل ما في الأمر أنه قد يقال: إن القدرة العرفية أعم من الاستطاعة الشرعية الآتي ذكرها. فقد يكون الفرد مستطيعاً عرفاً ولا يكون مستطيعاً شرعاً. كما في وضع المال عند أهله والرجوع إلى الكفاية.

وعلى أي حال، فلو بقينا نحن والآية الكريمة، لحملناها على المعنى العرفي، وقلنا بوجوب الحج عند الاستطاعة العرفية. إلا أننا سنرى أن الأدلة الواردة تقيّد ذلك بعدة أمور لا بدّ من ملاحظتها. فإن كانت تلك الأمور لا تزيد على الاستطاعة العرفية، فهو المطلوب. وإن كانت زائدة وجب تقييد الآية الكريمة بها.

الجهة الثالثة: في القدرة الشرعية المفهومة من أدلة نفي الضرر والخرج ونحوها.

غير أن هذه القدرة إن اندرجت في القدرة العرفية فهو المطلوب. وإن لم تندرج فيها، بتقريب: أن القدرة العرفية أخصّ من ذلك، ولا يعتبر كل من لا يتضرّر أو لا يتخرج قادراً عرفاً، بل يحتاج إلى أسباب أخرى قد تكون خارجة عن الاختيار.

إذن فهذه القدرة، ليست عقلية كما هو واضح لأنها أخص منها، ولا عرفية، كما أسلفنا. فلا يبقى لها محصل مستقل.

فإن قيل: إننا نفهم من نفي العسر والخرج والضرر، نفي التكليف لمن لم يكن قادراً عرفاً، لشكل من أشكال العفو والرحمة الشرعية.

ويجاب ذلك: اننا لا نضايق أن من كان لديه عسر أو حرج أو ضرر غير قادر عرفاً. إلا أن الكلام في أن من انتفى عنه ذلك فقط، يصبح قادراً عرفاً، من دون حاجة إلى أسباب أخرى. ولا أقل من احتماله.

الجهة الرابعة: في القدرة الشرعية المستفادة من أدلة الاستطاعة، وحيث يقع نوع من التعارض بين القدرة العرفية وهذا المعنى، يكون هذا المعنى أخصّ بلا إشكال، فيكون مقدماً عليه مع تمامية دليله.

إذن، فالصحيح هو أخذ الاستطاعة بهذا المعنى. ومن المعلوم أن السنّة الشريفة حجة في تفسير القرآن الكريم وتقييده. فإن كان معنى الاستطاعة في الآية مردداً، فقد فسرتها السنّة الشريفة. وإن كان محدداً بالقدرة العقلية، والعرفية، وهما أعم من هذا المعنى الأخير، فقد قيّدته السنّة. فلا بُد من الأخذ بالدليل المقيّد.

وأما تفاصيل ذلك، فهو ما سيأتي تدريجاً. قال في العروة^(١): الاستطاعة الشرعية وهي كما في جملة من الأخبار: الزاد والراحلة. فمع عدمهما لا يجب وإن كان قادراً عليه عقلاً، بالاكْتِسَاب ونحوه. انتهى.

أما الكلام في اشتراط الزاد والراحلة للحج، وتفسير الاستطاعة به. في مقابل بعض الروايات الدالة على وجوب الحج، بدونها، فهو كما سوف نشير.

في الصحيح عن محمد بن يحيى الخثعمي^(٢) قال: سأل حفص الكناسي أبا عبد الله عليه السّلام وأنا عنده عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممّن يستطيع الحج. الحديث.

(١) ج ٢: ص ١٤٥.

(٢) الوسائل ج ٨: أبواب وجوب الحج وشرائطه. باب: ٨، حديث ٤.

ومعتبرة السكوني^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله رجل من أهل القدر فقال: يا ابن رسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة. فقال ويحك، إنما يعني بالاستطاعة: الزاد والراحلة. ليس استطاعة البدن.

وصحيحة هشام بن الحكم^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. ما يعني بذلك قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.

إلى عدد آخر من الروايات.

ولا يخفى أن تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة فقط، كما سمعناه من العروة غير صحيح، لأنه مقيد في هذه الروايات بالمعتبرة وغيرها بغيرها أيضاً. اللهم إلا أن يراد ملاحظة طرف القلة أعني زوال الاستطاعة بزوال الزاد والراحلة. كما ربما هو المقصود في معتبرة السكوني التي اقتضت عليهما.

كما يمكن أن نفهم من الزاد والراحلة، بعد التجريد عن الخصوصية، كل ما كان ميسراً للحج على غرارها مهما كان شأنه. كما هو قريب من الذوق العرفي.

كل ما في الأمر أن الشارع المقدس أخذ الأمور التي يكون التيسير للحج بها نوعياً للناس، لكن قد يوجد من الناس من لا يكفيه هذا المقدار من الشرائط كالمريض. كما قد يوجد قسم من الناس يكون هذا المقدار زائداً على حاجته وفائضاً عن إمكانه، بحيث يكون الحج متيسراً له تماماً بدون بعض هذه الشروط. كالمشي ونحوه. فيكون مستطاعاً أيضاً.

وعلى أي حال، فهناك من الروايات ما يدل على ذلك.

(١) المصدر: حديث ٥.

(٢) المصدر: حديث ٧.

منها: صحيحة معاوية بن عمار^(١) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين أعليه أن يحج. قال: نعم. إن حجة الإسلام واجبة علي من أطاق المشي من المسلمين، ولقد كان أكثر من حج مع النبي صلى الله عليه وآله مشاة. ولقد مر رسول الله صلى الله عليه وآله بكراع الغميم فشكوا إليه الجهد والعناء. فقال: شدوا أزركم واستبطنوا ففعلوا ذلك فذهب عنهم.

ومنها: صحيحة الحلبي^(٢): قال: قلت له: فإن عرض عليه ما يحج به فاستحي من ذلك أهو ممن يستطيع إليه سبيلاً. قال: نعم، ما شأنه يستحي ولو يحج على حمار أجده أبتى. فإن كان يستطيع (يطيق) أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحج.

ومنها رواية أبي بصير^(٣) قال: قلت، لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. قال: يخرج ويمشي إن لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشي. قال: يمشي ويركب. قلت: لا يقدر على ذلك، أعني المشي. قال: يخدم القوم ويخرج معهم.

وبعض الروايات الأخرى:

وللجمع أو التفصيل بين هذه الروايات، عدة وجوه، نذكر أهمها:

الوجه الأول: أن نفهم من (الزاد والراحلة) الواردة في الطائفة الأولى، بعد التجريد عن الخصوصية، كما سمعنا، كل ما يكون سبباً لتيسير السفر، فيشمل صورة انعدام الزاد والراحلة أو قلتهما مع وجود التيسير.

إلا أن هذا وحده لا يكفي، لأن الطائفة الثانية المعارضة كالصريحة في عدم التيسير، وإن المكلف يخدم أو يركب بعضاً ويمشي بعضاً، ومن

(١) الوسائل: أبواب وجوب الحج: باب ١١: حديث ١.

(٢) المصدر: باب ١٠: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ١١: حديث ٢.

الواضح عرفاً أن هذا غير مندرج في الحج الميسر.

الوجه الثاني: ما فهمه عدد من القدماء من روايات الطائفة الأولى التي تشترط الزاد والراحلة، أنهما إنما كانا مشرطان مع الحاجة إليهما، وأما مع عدم الحاجة فهما غير مشرطين.

وبالرغم من أن هذا الفهم غير عرفي، لوضوح الحاجة إلى الراحلة والزاد حتى لأهل مكة في الذهاب إلى منى وعرفات، فضلاً عن غيرهم.

إلا أنه لو تمّ لا يكون وجهاً كافياً للجمع بين الطائفتين، لوضوح أن الطائفة الثانية ظاهرة بالحاجة إلى الراحلة، وهي مع ذلك تأمر بالحج مشياً. ولذا يقول: لا يطبق المشي أو يقول: يمشي ويركب. فالتعارض مستحكم.

الوجه الثالث: أننا يمكن أن نفهم من المشي مطلق الانتقال بما فيه السفر على واسطة النقل أو الراحلة. ولذا قد نعبر عمن سافر: أنه مشي يعني ذهب مسافراً.

ومعه يرجع معنى الطائفة الثانية إلى الأولى. ويكون الأمر بالمشي أمراً بالسفر، المساوق مع استعمال الراحلة عرفاً، ولا أقل من أنه أعمّ منها فيقيد بها.

ولكن هذا الوجه أيضاً غير تام، لا للمناقشة باستعمال المشي في معنى السفر. بل لأن روايات الطائفة الثانية كالصریح بخلاف ذلك. لأنه يقول: يركب ويمشي. نعم هو ينطبق - لو تمّ - على ما في صحيحة معاوية بن عمار حيث يقول عليه السلام: إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين. يعني السفر، بحسب هذا المعنى.

إلا أنه يقول بعد ذلك: ولقد كان أكثر من حجّ مع النبي صلى الله عليه وآله مشاة. ولا معنى على حمله بمعنى المسافرين. فإن الفعل بأقسامه يمكن أن يحمل على ذلك دون المشتق بحسب الذوق العرفي.

الوجه الرابع: ما اختاره السيد الأستاذ، مما يمكن تصديده من كلماته في هذا الصدد:

وهو: أن جملة من مضامين هذه الروايات مما أعرض عنه المشهور بل الإجماع. وكل ما كان كذلك فهو ساقط عن الحجية. إذ لا يوجد من يقول بوجوب الحج مشياً على إطلاقه أعني ولو كان البلد بعيداً. أو من يقول: إنه يخدم القوم ويخرج معهم. ومع ذلك يكون حجة مصداقاً لحجة الإسلام.

ومعه تسقط الطائفة الثانية عن الحجية أو تحمل على الحج الاستحبابي.

الوجه الخامس: أننا نقيد الطائفة الثانية بأدلة الحرج والضرر، فينتج وجوب الحج مشياً مع عدمها وإن لم توجد الزاد والراحلة. فيبقى الباقي مع توفرها. وهنا لا يمكن أن يقال: إنه بعد تقييد الطائفة الثانية، تبقى أعم من الطائفة الأولى فنخصصها بها.

فإنه يقال: أولاً: أن الظهور الناتج من التقييد ليس ظهوراً أولاً عرفياً، قابلاً للتقييد، خاصة إذا كان المقيد أدلة عامة كأدلة الضرر والحرج. بل يكون من قبيل ورود مقيدتين على دليل واحد.

ثانياً: أنه لا معنى لتقييد المشي بوجود الزاد والراحلة عرفاً. لأنه يصبح المعنى: أنه يجب المشي إذا كان له زاد وراحلة. والمحصل العرفي، هو أن المشي مناف لركوب الراحلة، فلا يمكن تقييده بها.

الوجه السادس: أن الطائفة الأولى التي تأمر الحج مع الزاد والراحلة أوضح وأصرح، فيجب الأخذ بها. وهذا ما اختاره السيد الأستاذ^(١).

إلا أن هذا غير صحيح. لوضوح أن روايات الطائفة الثانية كالصريحة في مضامينها. وقد ذكر السيد الأستاذ ذلك خلال كلامه. ولا حاجة إلى استعراض مضامينها.

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ٢ ص ٨٣.

الوجه السابع: أن مضمون الطائفة الأولى مركوز في أذهان المتشركة جداً. وإن لم يكن إجماعاً كاملاً. مضافاً إلى الشهرة الواسعة المتيقنة. الأمر الذي يجعلها مطمئنة الصحة، ويجعل معارضها مطمئن السقوط. والاطمئنان حجة. ولا بدّ من عمل الطائفة الثانية على الاستحباب.

هذا مضافاً إلى بعض المناقشات في الطائفة الثانية لا حاجة إلى الإطالة بها.

فإن قيل: إنه لا يمكن حملها على الحج المندوب ولا الجامع بين الوجوب والندب، بل المراد منها خصوص الواجب:

أولاً: لورودها مورد تفسير الآية الكريمة، والمراد منها الحج الواجب بلا إشكال.

ثانياً: أن صحيحة معاوية بن عمار صرحت بحجة الإسلام. وهي خاصة بالواجبة.

وهذا ونحوه هو الذي اضطرّ صاحب العروة على حملها على من استقرت حجة الإسلام في ذمته. ولكنه قال أيضاً إنه بعيد عن مضمونها. والمهم هو إعراض الارتكاز المتشركي عنها كما قلنا. مع إكمال علم هذه الطائفة إلى أهله.

ولا يبعد أن تكون الحكمة من صدورها هو التأكيد على أهمية الحج ووجوبه، بحيث يكون أهلاً لإنجازه ولو بالمشي أو بالذلة أو بمختلف الصعوبات.

قال في العروة^(١): لا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب والبعيد، حتى بالنسبة إلى أهل مكة. لإطلاق الأدلة. فما عن جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم لا وجه له.

لا إشكال بشمول الإطلاق لهذه الصورة. في الروايات التي تنص

على الراحلة. وإنما المهم السؤال عما إذا كان يوجد بعض التقريبات التي تخرج بها من هذا الإطلاق.

التقريب الأول: أن المفهوم عرفاً من الراحلة أنها مستعملة في السفر البعيد. الأمر الذي يعطي ظهوراً في دليلها بالاختصاص به.

إلا أنه غير صحيح. لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: أن الراحلة نحتاجها في السفر القريب والبعيد وجداناً، فالأصل الموضوعي للتقريب غير صحيح، فضلاً عن الظهور المترتب عليه.

ثانياً: أنه لو تم الأصل الموضوعي، فإن الظهور قابل للمناقشة، بحيث يكون قابلاً لتقييد الإطلاق بنحو القرينة المتصلة، كما هو المدعى. وخاصة مع عطفها على الزاد الذي يحتاج إليه كل مسافر.

التقريب الثاني: أن الواجب بنص الآية الكريمة. حج البيت، دون عرفات ومنى. فلا يكون اشتراط الراحلة شاملاً لخروج أهل مكة إلى عرفات.

وهذا أيضاً غير تام لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: ما ذكره السيد الأستاذ من أن الفرد من أهل مكة يحتاج إلى قصد البيت بعد الموقفين لطواف الحج ونحوه فيكون مشمولاً للأمر باشتراط الراحلة.

إلا أن هذا قابل للمناقشة لوضوح أن الآية تشترط الراحلة لقصد البيت الحرام لأول مرة، يعني ما إذا كان الوصول إلى البيت هو أول أفعال الحج لا آخرها.

ثانياً: أن الموقفين لم تنص عليهما الآية الكريمة. فإن اقتصرنا عليها لم يجب الحج بشكله المعروف. وإنما المهم هو تفسير السنة الشريفة لها. ولا يبعد أن يقال: إن المراد بالحج بالآية هو الوظيفة الشرعية المعروفة... بما فيها الذهاب إلى عرفات وغيرها. وليس هذا فهماً متأخراً، بعد أن حج النبي صلى الله عليه وآله على ذلك.

ومعه فالآية الشريفة شاملة للذهاب إلى عرفات كما هي شاملة للذهاب إلى البيت، كل فرد حسب وظيفته.

نعم، لا يبعد إذا كان حال الفرد في المشي كحاله في الراحلة. إما لقربه أو لقوته أو لغير ذلك من الأسباب. فلا يبعد أن لا تكون شرطاً له. ولا أقل من الاحتياط بحجّه. إلا أنه فرد نادر لا يعتنى به عرفاً.

قال في العروة^(١): المراد بالزاد هنا: المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه المسافر من الأوعية التي يتوقف عليها حمل المحتاج إليه وجميع ضروريات ذلك السفر، بحسب حاله قوة وضعفاً وزمانه: حرّاً وبرداً. وشأنه شرفاً وضعفاً.

والمراد بالراحلة: مطلق ما يركب. ولو مثل سفينة في طريق البحر. واللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة والضعف. بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة والشرف كما وكيفاً. إلى آخر ما قال.

أما تعميم الزاد لكل ما يأكل ويشرب والراحلة لكل ما يركب، فهذا واضح عرفاً. وهو أمر يختلف من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان.

ولا يقال: بأن شمول الزاد للشراب لا يخلو من نقاش. لأننا نقول: إن المفهوم من الزاد ليس خصوص ما يؤكل بل ما يحتاجه الفرد في وجبات الطعام عادة. وهو شامل للشراب. أو باعتبار أن الشراب من شؤون الطعام عرفاً.

وأما الأوصاف الأخرى كالقوة والضعف والقرب والبعد والضعفة والشرف.

فالمأخوذ فيها مرتبتان:

المرتبة الأولى: أن الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يبقى ضعيفاً ووضيعاً. ولا يناسب حاله على الإطلاق.

المرتبة الثانية: أن الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يصل إلى

الحج بدون ذلة، وإن لم يكن بشرف، وبدون ضعف، وإن لم يكن بقوة. أو قل: إنه مقدار متوسط من الاستطاعة لا يكفل كل الحاجات، وإنما يكفل عدم المضاعفات المنظورة عادة.

أما في المرتبة الأولى، فالمشهور عدم حصول الاستطاعة بهذا المقدار، بالرغم من حصول الزاد والراحلة في الجملة.

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: الشهرة لمن يبنى على حجيتها في نفسها. غير أن الصحيح عدم تماميته لاعتمادها على القواعد المتوفرة. فليست شهرة تعبدية لتكون حجة، لو صحت كبراهها.

الوجه الثاني: أن نفهم من الزاد والراحلة، معناها العرفي الذي يستعمله الناس عادة. وهو الذي يناسب الفرد في الجملة ولا يكون له مضاعفات محتملة.

وهذا غير بعيد في نفسه، ومعه لا حاجة إلى تجسم الوجه الآتي.

الوجه الثالث: التمسك بأدلة نفي العسر والحرَج.

وهو ما تمسك به السيد الأستاذ^(١) وغيره وأورد عليه: أن أدلة الحرَج تنفي الوجوب دون المشروعية، كما هو محل الكلام، ولا يتحصل وجه فني في جوابه دام ظلّه.

ولكن يمكن أن يجاب:

أولاً: أن أدلة الحرَج تنفي من كل دليل دلّالته. فإن دلّ على الوجوب دلّ على نفيه وإن دلّ على المشروعية دلّ على نفيه، فتأمل.

ثانياً: أن نفي الوجوب يكفينا في سقوط حجة الإسلام وعدم إجزائها لو تكلفها.

ثالثاً: أن ظاهر أدلة نفي الحرَج عدم وجود التشريع بالمرة، فلا دليل

على بقاء الاستحباب، بعد القول ببساطة الجعل.

أقول: إلا أن أدلة استعمال أدلة نفي الحرج لا يكفي في المقام لوضوح أن الفتوى عند المشهور أكثر من ذلك. فلو لم يلزم الحرج لم يفتوا بوجوب الحج ما لم يبلغ الدرجة المناسبة للفرد من جميع الجهات. فالدليل أخصّ كثيراً من المدعى.

ولا يمكن أن يدعى أن الحرج مساوق لمطلق النقص.

الوجه الرابع: أننا فهمنا من الاستطاعة مفهومها العرفي لا العقلي. وهذا المقدار المفروض من الاستطاعة، في المرتبة الأولى ليس عرفياً. فلا يكون مشمولاً للآية الكريمة.

فإن قيل: إنها مفسرة في السنة المعتمدة بمطلق الزاد والراحلة، قلنا:

أولاً: أن شمولها للاستطاعة غير العرفية مخالف لظاهر القرآن الكريم، فلا يمكن الأخذ به. ثانياً: من عرفناه في الوجه الثاني من كون الزاد والراحلة، أيضاً مأخوذاً بالمعنى العرفي أيضاً. فيكونان مناسبان مع ظاهر الآية الكريمة.

إذن فالحج في المرتبة الأولى والأدنى من الاستطاعة غير واجب.

وأما المرتبة الثانية: فالظاهر عدم شموليتها للوجوه السابقة لعدم لزوم العسر والحرج، وانحفاظ معنى الاستطاعة العرفي وكذلك مفهوم الزاد والراحلة العرفي. مع أنه مشمول لإطلاق أدلة وجوب الحج، فيجب. ولا نتوخى عدم النقصان في الاستطاعة من جميع الجهات، طبقاً للرغبة والشهوة.

نعم، قد يقال: إنه مشمول للوجه الأول، وهو الشهرة، إلا أن هذا بخدوش كبرى وصغرى. أما الكبرى فلعدم حجّة الشهرة مطلقاً وفي المقام كما سبق. وأما الصغرى فلأن المورد خارج عن القدر المتيقن فلا تكون حجة فيه، ويكون مشمولاً - في مقابل ذلك - لإطلاق أدلة الاستطاعة.

وهذا شامل لمختلف المصاعب إذا كانت قليلة ملحقة بالعدم عرفاً،

أو ممّا يتحمّله الناس في مثل هذا السفر.

بقي الإلماع إلى أن صحيحة لأبي بصير سبقت تدلّ على خلاف ما سبق وفيها: (من عرض عليه الحج ولو على حمار أجدهم مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيع للحج).

وهذا معناه حصول الاستطاعة في المرتبة الأولى السابقة فضلاً عن الثانية. وموردها وإن كان هو البذل إلا أنه يمكن التعميم لغيره بإلغاء الخصوصية.

وتقييدها بأدلة نفي الحرج، كما فعل السيد الأستاذ، والمنتج لاختصاصها بما إذا كان هذا السفر على حمار أجدهم مناسباً لحاله وشأنه. غير صحيح:

أولاً: للزوم تقييد الأكثر، لأن أكثر البشر ممّن لا يناسبهم هذا المقدار من السفر.

ثانياً: أن ظاهرها غير قابل للتقييد، لورودها مورد الحرج، لأن الإمام عليه السّلام، كان يعلم بحصول الحرج في هذا المورد، ومع ذلك أمر به. فيكون من قبيل الأحكام الشرعية الواردة مورد الحرج كالجهاد.

ثالثاً: يمكن أن يقال إنه حتى مع التنزّل عن الوجه السابق، فإن إطلاقها غير قابل للتقييد، إلاّ بدليل ناظر إليه خصوصاً. وأما بدون ذلك فهي واضحة العموم. ومعه يقع التعارض بينها وبين أدلة الحرج.

هذا مضافاً إلى ما سبق من أن تحكيم أدلة الحرج غير كاف لمشهور المتأخّرين في التقييد، فإنهم لا يفتون بحصول الاستطاعة حتى مع هذا المقدار الذي لا حرج فيه.

غير أننا عرفنا أن مضمون هذه الرواية ممّا أعرض عنه المشهور الذي يكاد أن يكون إجماعاً، فتسقط عن الحجية.

قال في العروة^(١): إنما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده. فالعراقي إذا استطاع وهو في الشام وجب عليه. وإن لم يكن عنده بقدر الاستطاعة في العراق.

أقول: هذا لعدم الفرق بين البلدان والأمكنة، وإطلاق الأدلة بالنسبة إليها.

ولكن يمكن أن يناقش بأحد أمرين:

الأمر الأول: الانصراف الناشئ من غالبية الاستطاعة في البلد، وبدء الحج منه. فيكون للأدلة ظهور بخصوصه.

وهذه الغالبية، وإن كانت صحيحة، إلا أن وجود الانصراف بقرينة خارجية من هذا القبيل، لا تكاد تصح، إلا إذا حصلت ظهوراً فعلياً قابلاً لتقييد الإطلاق بنحو القرينة المتصلة. فهل يكفي ذلك هنا. يكفي الشك فيه لنفي حجته. ولا أقل من الاحتياط في مطلق الاستطاعة، ولعله متعلق بالإجماع.

الأمر الثاني: أن يقاس أمر الحي بالميت. وحيث إن الميت ورد وجوب الحج من بلده. فكذلك الحي. لا من باب القياس الباطل. بل باعتبار الاستشعار بأن مطلق أنواع الحج إنما تكون من البلد.

فعن أحمد بن محمد^(٢) عن عدة من أصحابنا قالوا: قلنا لأبي الحسن يعني علي بن محمد عليه السلام: إن رجلاً مات في الطريق وأوصى بحجة وما بقي فهو لك. فاختلف أصحابنا فقال بعضهم: يحج عنه من الوقت فهو أوفر للشيء أن يبقى عليه. وقال بعضهم من حيث مات. فقال: يحج عنه من حيث مات.

وفي ذلك عدة مناقشات:

الأول: أن هذه الرواية لا تأمر بالحج من البلد بل من حيث مات.

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ١ ص ٩١.

(٢) الوسائل ج ٨: كتاب الحج: أبواب وجوب الحج وشرائطه: باب ٢ حديث ٩.

ولا توجد أية رواية أخرى تأمر بذلك.

الثاني: أن تعميم هذه الرواية لمطلق الحج عن الميت حتى في غير الوصية الذي هو موردّها، لا يخلو من إشكال، وإن كان أظهر إلا أن تعميمها للحج بعنوان شمولها لكل أشكال الحج، فهو ممنوع.

ثالثاً: إمكان المناقشة في سند الرواية، باعتبار الخدش في سند محمد بن إدريس إلى عبدالله بن جعفر، وليس هنا محل بيانه.

وعلى أي حال فالصحيح ما في العروة من وجوب الحج من مكانه. وهو مختار سيدنا الأستاذ أيضاً، ما لم يسقط بأدلة العسر والحرّج أو الضرر أو نحوها.

قال في العروة الوثقى^(١): يشترط في الاستطاعة - مضافاً إلى مؤونة الذهاب والإياب - وجود ما يموّن به عياله حتى يرجع. فمع عدمه لا يكون مستطيعاً.

والمراد بهم من يلزمه نفقته لزوماً عرفياً، وإن لم يكن ممّن يجب عليه نفقته شرعاً على الأقوى. فإذا كان له أخ صغير أو كبير فقير، لا يقدر على التكسّب... فالمدار على العيال العرفي.

يدل على هذا الاشتراط. خبر أبي الربيع الشامي^(٢) قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. فقال: ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد والراحلة. قال فقال أبو عبدالله عليه السلام قد سئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا فقال: هلك الناس إذن. لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه. لقد هلكوا إذن. فقيل له: فما السبيل؟ فقال: السعة في المال. إذا كان يحجّ ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله. أليس قد فرض الله الزكاة، فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم.

(٢) أبواب وجوب الحج ج ١ باب ٩: حديث ١.

(١) معتمد العروة: ج ١ ص ١٩٩.

ورواية الأعمش^(١) عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: وحج البيت واجب على من استطاع إليه سبيلاً وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن. وأن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجه.

إلا أن كلا الخبرين مخدوشين سنداً. وورود أبي الربيع الشامي^(٢) في إسناد تفسير علي بن إبراهيم، غير مفيد لأنه مخدوش كبرى وصغرى. وللحديث مجال آخر.

والعمدة في الاستدلال عدة وجوه:

الأول: عدم صدق الاستطاعة مع عدم المال الذي يخلفه على عياله. لأنه سيصرف المال نفسه في حجه. وإنما يكون مستطيعاً إذا لم يلزم من ذلك الضرر على الآخرين من متعلقيه.

الثاني: تحكيم أدلة الضرر والخرج، فإنه من الحرج حرمان أسرته من النفقة. وأدلة الحرج عامة وليست خاصة لكل فرد بعياله. فإن لزم من فعل شخص وجود الحرج على الآخرين لم يجز.

الثالث: أن الحج المفروض فيه تفويت للواجب الثابت في المرتبة السابقة عنه. وهو وجوب النفقة. فبلحاظ تقدم الرتبة، يكون داخلاً في موضوع وجود الاستطاعة.

الرابع: أن وجود النفقة الواجبة من الدين، والمشهور وجوب أداء الدين قبل الاستطاعة. وخاصة إذا كان مطالباً به. والمطالبة في المقام ثابتة إذ لو تركهم رب الأسرة لباتوا منقطعين.

والقدر المتيقن من النفقة هي النفقة الواجبة. وأما النفقة غير الواجبة، التي أفتى في العروة بإسقاطها للاستطاعة. فهو يختلف باختلاف الوجوه السابقة.

(١) المصدر: حديث ٤.

(٢) معتمد العروة الوثقى: ص ٢٠.

فإن بنينا على الأخبار كان المدار صدق (العيال) سواء كانت النفقة واجبة أو مستحبة. لورودها في الخبر.

وكذلك الحال في تحكيم أدلة الضرر والخرج إذا صدق الضرر والخرج على من كان ينفق عليه استحباباً.

ولا يبعد أن يكون كذلك على الوجه الأول، إذا كانت النفقة مستمرة ومعتادة. بحيث يكون انتفاؤها عرفاً سبباً للوحشة. فلا تصدق الاستطاعة مع الاستمرار عليها.

وأما على الوجهين الأخيرين، فمن الواضح الاقتصار على النفقة الواجبة، لأنها هي الدين والواجب دون غيرها.

وحيث إن الصحيح أحد الوجهين الأخيرين، فالصحيح الاقتصار على النفقة الواجبة، ما لم يحصل الخرج الفعلي أو الضرر لمن يصرف عليه استحباباً. فتتقدم.

ذكر سيدنا الأستاذ في المناسك^(١) من شرائط الاستطاعة:

(الرجوع إلى كفاية. وهو التمكن بالفعل أو بالقوة من إعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع).

فإن كان على خلاف ذلك لم تحصل الاستطاعة، ولم يجب الحج. بمعنى أنه لو صرف المال في حجه انقطع مورد رزقه فيما بعد رجوعه.

والاستدلال على ذلك بوجوه:

أولاً: الأخبار. منها خبر أبي الربيع الشامي على رواية المفيد في المقنعة حيث يقول فيه: ثم يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك إذن.

ومنها رواية الأعمش وفيها: وإن للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجه. وقد سبقت كلتا الروايتين.

ومنها: مرسلة الطبرسي وفيها: والرجوع إلى كفاية إما من مال أو ضياع أو حرفة.

غير أن كل هذه الأخبار غير تامة سنداً. لأن أفضلها هو رواية أبي الربيع الشامي، وهو لم يثق.

الثاني: الشهرة. فإنها محرزة. إلا أن حجيتها لو كانت إنما هي في ظرف كونها تعبدي غير معتمدة على الأخبار. وفي المقام ليست كذلك، فلا تتم.

الثالث: تقديم وتحكيم أدلة الحرج والضرر كما عليه السيد الأستاذ وغيره إذ مع عدم الرجوع إلى كفاية يلزم ذلك غالباً. وهذا صحيح مع تحقق الحرج والضرر دون صورة عدم تحققه. فالأحوط تأمل الحاج في ذلك لنفسه ليحرز حصول الاستطاعة وعدمه.

ومن جملة شرائط الاستطاعة الصحة في الجسم. قال السيد الأستاذ^(١): كما أن الحج لا يجب مباشرة على مستطيع لا يتمكن من قطع المسافة لهرم أو مرض أو لعذر آخر. ولكن تجب عليه الاستئابة على ما سيجيء تفصيله.

وتدل عليه من الروايات:

صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي^(٢) قال: سأل حفص الكناسي أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج. الحديث.

وصحيحة هشام بن الحكم^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. ما يعني

(١) مناسك الحج: ص ١٢.

(٢) الوسائل ج ٨: كتاب الحج أبواب وجوب الحج وشرائطه: باب ٨: حديث ٤.

(٣) المصدر: حديث ٧.

بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.

وروايات أخرى أيضاً.

والمفهوم عرفاً من الصحة، ما يكون معه مانع المرض مرتفعاً عن السفر والحج، لا الصحة مطلقاً. فلو كان المرض غير مانع فهو مستطيع.

وهذا مضافاً إلى الإجماع، وتحكيم أدلة الضرر والحرَج. فإن وجوب الحج مع المرض المانع أو أي مانع حرجي، يكون مرتفعاً لا محالة. وإن كان يتقدَّر بقدره عندئذ.

وقال سيدنا الأستاذ^(١) في شرائط الاستطاعة (الأمن والسلامة، وذلك بأن لا يكون خطراً على النفس أو المال أو العرض ذهاباً وإياباً وعند القيام بالأعمال).

وتخلية السرب منصوصة في الصحيحتين السابقتين وغيرهما. وهذا له عدة مصاديق:

أولاً: أن لا يكون الفرد مسجوناً عند سلطان عادل أو ظالم. فإن أمكن له الهرب من سجن الظالم من دون حرج وجب، لأنه يعتبر عندئذ مخلى السرب.

ولا يبعد أن يكون كذلك في سجن السلطان العادل. لأنه لا يجب عليه إتمام عقوبته في حين يكون الحج عليه واجباً، فالهرب مقدمة للواجب، والمفروض إمكانه بدون حرج، وليس الهرب مقدمة للوجوب لفرض إمكان الهرب منذ هو في السجن.

ثانياً: المنع من السفر مطلقاً أو لخصوص الحج. بسبب سلطان عادل أو ظالم أو أي فرد أو فئة. والكلام في إمكان السفر عندئذ والتهرب من المنع، ما سبق في الفقرة الأولى. إلا إذا كان ممنوعاً من قبل السلطان العادل.

(١) مناسك الحج: ص ١٢.

هذا مضافاً إلى أصالة عدم اشتراط التلبية بلبس غير المخيط. وكان الأحجى افتراض كون المخيط مانعاً لا غير المخيط شرطاً. لكون الشرط في الإحرام أساساً هو ذلك كما عرفنا. ولكن الأصل وهذه الصحيحة بنفسها دالة على نفي ذلك أيضاً. لأنها دالة على التلبية مع لبس المخيط كما عرفنا.

وبهذا يتم الحديث عن حقيقة الإحرام وواجباته. وملخصها: كونه في الميقات بالمعنى الذي عرفناه في فصل سابق. والنية والتلبية. مع اجزاء الإشعار والتقليد عنها. يضاف إليها لبس غير المخيط للرجال. وأما الغسل والصلاة ركعتين فهما مستحبان وإن كانت عليهما السيرة.



مركز تحقيقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل عواقب الإحرام

ينعقد الإحرام بعد النية بأحد ثلاثة أمور، كل فرد حسب تكليفه: التلبية والإشعار والتقليد.

ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.

ويمكن الحديث عن هذه الصحيحة ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: قوله: يوجب الإحرام. له عدة تفاسير:

الأول: أنه بمعنى يسبب، من باب أن السبب إذا وجد وجب وجود المعلول أو المسبب. وهو اصطلاح فلسفي وكلامي، من الصعب حمل النصوص السابقة عليه.

الثاني: أنه بمعنى الوجوب التكليفي، لأن الإحرام يستتبع واجبات تكليفية. إلا أن هذا غير محتمل لأن متعلق الوجوب في الرواية هو الإحرام دون غيره، وسبب وجوب الإحرام بهذا المعنى هو وجوب الحج أو الاستطاعة. وليست هذه الثلاثة.

الثالث: أنه بمعنى يؤكد ويشدده. لأن الوجوب فيه جهة إلزام عرفاً، فمن هنا كانت هذه الثلاثة سبباً لإلزام الفرد بالإحرام وتأكيده عليه. بحيث لا ينحل إلا بأسباب معينة. كما هو كذلك.

(١) أبواب أقسام الحج: باب ١٢، حديث ٢٠.

الأمر الثاني: أنه قد يستدل بالمفهوم لحصر الأسباب بهذه الثلاثة، وهي عدة مفاهيم متصورة:

أولاً: مفهوم الوصف. وهو ليس بحجة في علم الأصول.
ثانياً: مفهوم الحصر. وهو حجة كبروياً، إلا أنه لا صغرى له في المقام. لأنه إنما يكون بالأداة كأنما ونحوها. وبدونها لا يستفاد مفهوم الحصر.

اللهم أن يقال: إن السياق دالٌّ على الحصر. كما هو غير بعيد. لأن المفهوم عرفاً أن سبب بيان هذا الكلام من قبل الإمام عليه السلام هو ذلك.

ثالثاً: مفهوم الشرط. وهو وإن كان غير متوفر في صدر العبارة. غير أنه متوفر في ذيلها لأنه يقول: فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم. ومفهومه أنه إذا لم يفعل شيئاً من هذه الثلاثة فلم يحرم. سواء فعل كذا وكذا (مثلاً صلى ركعتين) أو لم يفعل. وهذا غير بعيد الصحة كبرى وصغرى.

كما أن الإجماع على ذلك، إلى حد قد يقال إننا لسنا بحاجة إلى هذه الظواهر معه. ووجود مؤكد، إلا أنه ليس بحجة لأنه مدركي بهذه الرواية ونحوها. نعم، لو اقتصرنا عليه وغضضنا النظر عن مدركه لكان دليلاً.

الأمر الثالث: أننا نعرف من هذه الرواية أن هذه التسميات الثلاث ليست مجرد اصطلاحات فقهية بل هي موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام وأصحابهم. وهي موجودة في كثير من الروايات وليست هذه وحدها. وعليه جرى الفقهاء جيلاً بعد جيل.

الأمر الرابع: أن هذه الصحيحة لم تبين النية. إما لكونها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، كما هو الأظهر.

وإما لكون النية ارتكازية. ولا يحتاج الفرد أكثر من ذلك.

الأمر الخامس: أن الإمام لم يكن بصدد البيان من ناحية أقسام

الحج . من حيث إن التمتع والإفراد ينعقدان بالتلبية بالخصوص . والقرآن ينعقد بالسببين الآخرين .

وهذا واضح فقهيًا . بحيث لو قيل إن الصحيحة تدل على التغيير بين الثلاثة ، كان هذا الوضوح بمنزلة القرينة المتصلة لصرف هذا الظهور .

فالآن علينا أن نفسّر هذه الأسباب الثلاثة لانعقاد الإحرام تفسيراً جيداً حسب الإمكان . والتلبية وإن تحدثنا عنها أكثر من مرة ، إلا أن جانبها اللغوي لم نذكر منه إلى الآن شيئاً ، فنقصر هنا عليه .

التلبية

قال في العروة الوثقى^(١) : و (لبك) مصدر منصوب بفعل مقدر أي ألب لك إلباً بعد إلباب أو لباً بعد لب . أي إقامة بعد إقامة من لبّ بالمكان أو ألبّ أي أقام . والأولى كونه من لبّ . وعلى هذا فأصله (لبين لك) فحذف اللام وأضيف إلى الكاف . فحذف النون . وحاصل معناه : إجابتين لك .

وربما يحتمل أن يكون من (لبّ) بمعنى واجه . يقال : (داري تلبّ دارك) أي تواجهها . فمعناه مواجهتي وقصدي لك .

وأما احتمال كونه من (لبّ الشيء) أي خالصه . فيكون بمعنى إخلاصي لك فبعيد . كما أن القول بأنه كلمة مفردة نظير على ولدى . فأضيف إلى الكاف ، فقلبت ألفه لا وجه له . لأن (على) و (لدى) إذا أضيفا إلى الظاهر يقال فيهما بالألف كعلى زيد . ولدى زيد . وليس لي كذلك . فإنه يقال : (لبيّ زيد) بالباء . انتهى .

وأما في لسان العرب مادة (لبب) فأخذها مفصلة حيث قال ؛ وقولهم لبك وليه منه (يعني من لبّ بالمكان إذا أقام به) أي لزوماً لطاعته وفي الصحاح أي أنا مقيم على طاعته . قال :

إنك لو دعوتني ودوني

(١) معتمد العروة : ج ٢ ، ص ٥٢٧ .

زوراء ذات منزع بيوني
لقلت لبيه لم يدعوني

أصله لُبِّيْتُ فَعَلْتُ من أَلَبَ بالمكان فأبدلت الباء ياءً لأجل التضعيف
قال الخليل هو من قولهم: دار فلان تُلَبُّ داري أي تحاذيها أي أنا مواجهاك
لما تحب إجابة لك والياء للتثنية وفيها دليل على النصب للمصدر.

وقال سيبويه: انتصب لبيك على الفعل كما انتصب سبحانه الله. وفي
الصحاح: نصب على المصدر كقولك حمداً لله وشكراً وكان حقّه أن يقال
لَبَّاً لك وثني على معنى التوكيد أي إلباباً لك بعد إلباب وإقامة بعد إقامة.
قال الأزهري: سمعت أبا الفضل المنذري يقول: عرض على أبي العباس
ما سمعت من أبي طالب النحوي في قولهم لبيك وسعديك قال قال الفراء
معنى لبيك إجابة لك بعد إجابة قال: ونصبه على المصدر.

إلى أن قال: وقال الأحمر كان أصل لَبَّ بك لَبَّب بك فاستقلوا ثلاث
باءات فقلبوا إحداهن ياءً كما قالوا تظنيت من الظن.

وحكي عن الخليل أنه قال: هو مأخوذ من قولهم أم لَبَّة أي محبة
عاطفة قال فإن كان كذلك فمعناه إقبالاً عليك ومحبة لك وأنشد:

وكنتم كأم لَبَّة طعن ابنها
إليها فما درت عليه بساعد

قال ويقال هو مأخوذ من قولهم داري تَلُبُّ دارك ويكون معناه اتجاهاً
إليك وإقبالي عليّ أمرك. وقال ابن الأعرابي اللَّبُّ الطاعة وأصله من الإقامة
وقولهم لبيك اللَّبُّ واحد فإذا ثبت قلت في الرفع لبان وفي النصب
والخفض لبين وكان في الأصل لَبَّيْنِكَ أي أطعتك مرتين ثم حذفت النون
للإضافة أي أطعتك طاعة مقيماً عندك إقامة بعد إقامة.

ابن سيده: قال سيبويه: وزعم يونس أن لبيك اسم مفرد بمنزلة
عليك، ولكنه جاء هذا اللفظ في حد الإضافة، وزعم الخليل أنها تثنية
كأنه قال كلما أجبتك في شيء فأنا لك في الآخر لك مجيب. قال سيبويه:
ويدلك على صحة قول الخليل قول بعض العرب لَبَّ يجريه مجرى أمس.

وَغَاقٍ قَالَ وَيَدْلِكَ عَلَى أَنْ لَبِيكَ لَيْسَتْ بِمَنْزِلَةٍ عَلَيْكَ أَنْكَ إِذَا أَظْهَرْتَ الْأَسْمَ
قُلْتَ لَبِّي زَيْدٌ وَأَنْشُدْ:

دَعَوْتُ لَمَّا نَابَنِي مَسُورًا
فَلَبِي فَلَبِي يَدِي مَسُور

فَلَوْ كَانَ بِمَنْزِلَةٍ عَلَى لَقُلْتَ فَلَبِي يَدِي لِأَنَّكَ لَا تَقُولُ عَلَى زَيْدٍ إِذَا
أَظْهَرْتَ الْأَسْمَ.

قَالَ ابْنُ جَنِي الْأَلْفُ فِي لَبِّي عِنْدَ بَعْضِهِمْ هِيَ يَاءُ التَّثْنِيَةِ فِي لَبِيكَ
لَأَنَّهُمْ اشْتَقَوْا مِنَ الْأَسْمِ الْمَبْنِيِّ الَّذِي هُوَ الصَّوْتُ مَعَ حَرْفِ التَّثْنِيَةِ فَعَلًّا
فَجَمَعُوهُ مِنْ حُرُوفِهِ كَمَا قَالُوا مِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَلْتُ وَنَحْوَ ذَلِكَ فَاشْتَقَوْا
لَبِيَّتَ مِنْ لَفْظِ لَبِيكَ فَجَاؤُوا بِلَفْظِ لَبِيَّتَ بِالياءِ الَّتِي لِلتَّثْنِيَةِ فِي لَبِيكَ وَهَذَا قَوْلُ
سَيِّبِيهِ. وَأَمَّا يُونُسُ فَزَعَمَ أَنَّ لَبِيكَ اسْمٌ مُفْرَدٌ وَأَصْلُهُ عِنْدَهُ لَبَّبٌ وَزَنَهُ فَعَلَّكَ
قَالَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَحْمِلَهُ عَلَى فَعَّلَ لِقَلَّةِ فَعَّلَ فِي الْكَلَامِ فَكَثْرَةُ فَعَلَّلَهُ فَقَلْبَتْ
الْبَاءُ الَّتِي هِيَ اللَّامُ الثَّانِيَةُ مِنْ لَبَّبَ يَاءٌ هَذَا مِنَ التَّضْعِيفِ فَصَارَ لَبِّي ثُمَّ أُبْدِلَ
الْيَاءُ أَلْفًا لِتَحْرِكِهَا وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهَا فَصَارَ لَبِّي ثُمَّ لَمَّا وَصَلَتْ بِالْكَافِ فِي لَبِيكَ
وَبِالْهَاءِ فِي لَبِيهِ قَلْبَتْ الْأَلْفُ يَاءً كَمَا قَلْبَتْ فِي إِلَيَّ وَعَلَيَّ وَلَدَيَّْ إِذَا وَصَلَتْهَا
بِالضَّمِيرِ فَقُلْتَ إِلَيْكَ وَعَلَيْكَ وَلَدَيْكَ.

إِلَى أَنْ قَالَ: وَلَبِّي بِالْحَجِّ كَذَلِكَ (أَيُّ قَالَ لَبِيكَ) وَقَوْلُ الْمَضْرَبِ بِنِ
كَعْبٍ: وَإِنِّي بَعْدَ ذَلِكَ لَبِيَّبٌ - إِنَّمَا أَرَادَ مُلَبَّبٌ بِالْحَجِّ وَقَوْلُهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَيُّ مَعَ
ذَلِكَ. وَحَكِي ثَعْلَبُ لَبَّاتٌ بِالْحَجِّ قَالَ: وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: لَبِيَّتَ بِالْحَجِّ،
وَلَكِنْ الْعَرَبُ قَدْ قَالَتْهُ بِالْهَمْزِ وَهُوَ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، وَفِي حَدِيثِ الْإِهْلَالِ
بِالْحَجِّ: لَبِيكَ اللَّهُمَّ لَبِيكَ هُوَ مِنَ التَّلْبِيَةِ وَهِيَ إِجَابَةُ الْمُنَادِي أَيُّ إِجَابَتِي لَكَ
يَا رَبِّ، وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِمَّا تَقْدُمُ. وَقِيلَ مَعْنَاهُ إِخْلَاصِي لَكَ مِنْ قَوْلِهِمْ: حَسْبُ
لَبَابٍ، إِذَا كَانَ خَالِصًا مُحْضًا. وَمِنْهُ لَبَّ الطَّعَامِ وَلَبَابُهُ، وَفِي حَدِيثِ عُلْقَمَةَ
أَنَّهُ قَالَ لِلْأَسُودِ يَا أَبَا عَمْرٍو قَالَ لَبِيكَ قَالَ لَبِّي يَدَيْكَ. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: مَعْنَاهُ
سَلِمَتْ يَدَاكَ وَصَحْتَا وَإِنَّمَا تَرَكُ الْإِعْرَابَ فِي قَوْلِهِ يَدَيْكَ، وَكَانَ حَقُّهُ أَنْ
يَقُولَ يَدَاكَ لِيَزْدُوجَ يَدَيْكَ بِلَبِيكَ. وَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: مَعْنَى لَبِّي يَدَيْكَ أَيُّ
أَطِيعُكَ وَأَتَصَرَّفُ بِإِرَادَتِكَ وَأَكُونُ كَالشَّيْءِ الَّذِي تَصَرَّفُ بِيَدَيْكَ كَيْفَ شِئْتَ.

أقول: بالرغم أن المعتقد تقليدياً أنه ليس للمتأخر أن يناقض المتقدمين فيما هو توقيفي من اللغة. إلا أنه بعد غض النظر عن ذلك يمكننا أن نقول:

إننا ينبغي أن نأخذ عدة حقائق بنظر الاعتبار:

أولاً: أن لبيك لا تستعمل إلا مع الإجابة الموافقة أي التي تكون مع الحب والتعاطف النسبي وليس مع البغض. فلو ناداك عدوك لم تقل له لبيك.

ثانياً: أن لبيك مهما كان تفسيرها ليس لها إلا وظيفة واحدة في اللغة. وهي إجابة المنادي. ولم يدع لها أحد غير ذلك.

ثالثاً: أن المنزلة أو المرتبة الاجتماعية، وغيرها، لم تؤخذ في هذه الإجابة. فهي مطلقة لكل مجيب. ولذا ورد في الحديث القدسي عن الله عز وجل:

لبيك عبدي أنت في كنفي وكل ما قلت قد سمعناه

ومعه فهذا مهما كان منشؤه، أصبح اصطلاحاً للإجابة عند النداء. بمنزلة اسم الفعل: أجبتك. ولا اعتقد أن للشنية أثراً يذكر. إذ لو كان مثني لصح استعماله مفرداً أيضاً، مع أنه ممنوع لغة وغير وارد إطلاقاً. ولو كان مثني، فمعناه أن أصل الكلمة هكذا، وأما الآن فقد أصبحت اصطلاحاً لمجرد معنى الإجابة.

وبتعبير آخر، إنهم فسروا هذا التشبيه للاهتمام بالداعي أو المنادي. إجابة لك بعد إجابة أو إطاعة لك بعد إطاعة. فماذا يقول المجيب إذا لم يكن يقصد هذا الاهتمام. هل يذكر المفرد: لبيك. أو يقول كلمة أخرى: كل ذلك لا يكون. وهذا معناه أنها الكلمة الوحيدة للجواب.

فإذا قال أحدهم لآخر: يا فلان. فليس من حقه أن يقول: نعم ولا بلى ولا ها ولا غيرها. لأن لكل واحدة معناها غير مربوط بالمقام. فنعم إجابة الاستفهام الإثباتي. وبلى جواب للاستفهام المنفي. فإن أردت الإثبات قلت بلى وإن أردت النفي قلت لا. كقوله تعالى: هألست بربكم

قالوا بلى ﴿. لأنهم أرادوا الإثبات. وأما ها فهي حرف تنبيه وليست حرف واجب.

وأما الجواب بجملة أو بشبه جملة كقوله: جئتك أو غيرها. فمعناه ترك لفظ الجواب المخصص وابتدأه رأساً بالكلام. وبتعبير آخر: إنه ذكر الجواب بدون الإجابة.

ومعه فليبك في الحج معناه في عالم المعنى: أن الله تعالى نادى عبده. فقال: يا عبدي أو يا فلان. فيقول العبد لبيك اللهم لبيك. ونداء الله هذا مأخوذ من معنى الآية الكريمة ﴿وأذن في الناس بالحج﴾ [الحج: ٢٧]. أو ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧]. فإن معناه يا عبادي حجوا. وليس حجوا وحدها.

وكذلك فإن العبد ينادي ربه بأحد الأسماء الحسنى كقوله: يا الله ويا رحمن ويا رحيم وغيرها. وهي دعوة أو دعاء له في عالم المعنى. فيكون الجواب منه جل جلاله: لبيك عبدي أنت في كنفى. ولا معنى كما عرفنا أن يقول: نعم أو بلى أو ها أو غيرها.

بقي الإلماع إلى الحقيقة الأولى، يعني التساؤل مع نداء العدو لك. فماذا تقول مع أنه لا يوجد هناك عبارة أخرى للجواب.

وهذا التساؤل له عدة أجوبة:

أولاً: أنه ليس المفروض إجابة العدو، فإن مفهوم الإجابة بنفسها هو الإقبال والموافقة وهما ممنوعان عن العدو. بل تصرف عنه وجهك لا محالة.

ثانياً: أن تلك الحقيقة، وإن كانت غالبية. إلا أنه يمكن التنازل عنها أحياناً، وليست ضرورية الثبوت طبعاً. فتجيب عدوك: لبيك. مجازاً أو حقيقة.

ثالثاً: أن لإجابة العدو كلمة أخرى نحو: تَعَسَيْكَ. من التعس. أو غيرها. قياساً على لبيك يعني بصيغتها.

كما أن إجابة الله سبحانه لعبده بليبك، تمنع لا محالة من بعض

التفسيرات التي ذكروها كالطاعة وال لزوم على الطاعة وغيرها. فإن العبد هو الذي يطيع ربه دون العكس، كما هو المعلوم. وحيث إن اللفظ مستعمل في كلا الموردين بمعنى واحد. فنعلم أن معنى الطاعة غير مأخوذ فيه بالمرة. وكذلك كل ما لا يناسب معنى الربوبية. وإنما ذكره اللغويون نتيجة للتحير في هذا اللفظ العربي الفصيح.

فهذا كله هو الحديث عن التلبية من الناحية اللغوية. وأما جهاتها الأخرى، فهي إما قد سبقت وإما هي موكولة إلى الفقه.

الإشعار

يمكن أن يكون له من الناحية اللغوية أكثر من أساس:

الأساس الأول: قال ابن منظور: والإشعار الإدماء بطعن أو رمي أو وجع بحديدة وأنشد لكثير:

عليها ولما يبلغا كل جهدا وقد أشعراها في آظل ومدمع

أشعراها: آدمياها وطعنناها.

الأساس الثاني: أن يكون من الشعور وهو العلم. بمعنى أنه يجعل للحيوان علامة يعرف بها كونه هدياً.

قال ابن منظور: وأشعره الأمر وأشعره به: أعلمه إياه وفي التنزيل: ﴿وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾ [الأنعام: ١٠٩]. أي وما يدريكم. وأشعرته. ف شعر أي أدريته فدرى. وشعر به عقله. انتهى.

ولا شك أننا الآن نستعمل الشعور بمعنى الإحساس بإحدى الحواس الخمس، وهو من باب استعمال اللفظ العام من الخاص وهو استعمال حقيقي لأنه مصداق له. وهو هو بالحمل الشائع. إلا أن شعورنا بكونه مطابقاً له وليس أعم منه، شعور خاطيء أو قائم على التسامح.

وعلى أي حال فالشعور بهذا المعنى أيضاً ينفع في المقام. لأن الحيوان مع إشعاره يحس بإحدى الحواس وهي العين أنه من الهدي.

الأساس الثالث: أن يكون من الشعار.

قال ابن منظور: والشعار العلامة في الحرب وغيرها: وشعار العساكر أن يسموا لها علامة ينصبونها ليعرف الرجل بها رفقته، إلى أن قال: وشعار القوم علامتهم في السفر. وأشعر القوم في سفرهم جعلوا لأنفسهم شعاراً وأشعر القوم نادوا بشعارهم. كلاهما عن اللحياني. والإشعار الإعلام والشعار العلامة.

قال الأزهري: ولا أدري مشاعر الحج إلا من هذا لأنها علامات له. وأشعر البدنة أعلمها. وهو أن يشق جلدتها أو يطعنها في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع وقيل طعن في سنامها الأيمن حتى يظهر الدم ويعرف أنها هدي. قال: وهو الذي كان أبو حنيفة يكرهه أو زعم أنه مثله وسنة النبي صلى الله عليه وآله أحق بالاتباع. انتهى موضع الحاجة من كلام ابن منظور.

ونحن نرى الآن بوضوح أن ابن منظور جعل الإشعار في الحج من الأساس الثالث، وهو الشعار بمعنى العلامة. في حين أنه هو الذي ذكر المعنى الأول، وهو الإدماء. ولا شك أن الإشعار في الحج شكل من أشكال الإدماء: فيصلح أن يكون أساساً له تماماً.

بل قد يقال إنه المتعين، لأن الأساسين الآخرين يصدقان على أشياء كثيرة بما فيها التقليد أيضاً. لأنه مما يحسن به وهو علامة أيضاً، فهل نسمي التقليد إشعاراً.

وأما تطبيقه الفقهي فهو ظاهر من قوله في العروة الوثقى^(١): لا ينعقد إحرام حج التمتع وإحرام عمرته ولا إحرام حج الأفراد ولا إحرام حج العمرة المفردة إلا بالتلبية.

وأما حج القران فيتحير بين التلبية وبين الإشعار والتقليد. والإشعار مختص بالبدن والتقليد مشترك بينها وبين غيرها من أنواع الهدى.

ثم قال بعد ذلك^(٢): ثم إن الإشعار عبارة عن شق السنام الأيمن بأن يقوم الرجل الجانب الأيسر من الهدى ويشق سنامه من الجانب الأيمن

(١) معتمد العروة الوثقى: ج٢، ص ٥٢٨ وما بعدها.

(٢) المصدر: ص ٥٣٤، ج٢.

ويلطخ صفحته بدمه.

أقول: وقد نطقت به الروايات بما يشبه ذلك على ما سنسمع. بقي أن نعرف أن الهدي إنما يكون من الأنعام الثلاثة: الإبل والبقر والغنم. كل ما في الأمر أن أي نوع من هذه الأنعام مقبول شرعاً إذا صدق عليه اسم أحدها. كالجمل ذي السنامين أو البقر الوحشي ونحوها من المصاديق غير الاعتيادية.

كما أن تقديم أو ذبح أي حيوان آخر، لا تصدق عليه تلك العناوين، غير مجزٍ كالطيور بما فيها الدجاج والغزلان بما فيها الوعول وغيرها ممّا يحلّ لحمه فضلاً عما لا يحل. كلها لا تكون مجزية في الهدي ولا في الأضحية الواجبة ولا المستحبة.

والإشعار، كما سمعنا وصفه يحتوي على إراقة شيء من الدم، بخلاف التقليد. ومن هنا كان خاصاً بالإبل لأن جرح سنامها يعتبر شيئاً بسيطاً بالنسبة إلى جسمها بخلاف البقر والغنم فإن الجرح يكلفها كثيراً من الناحية الصحية.

مركز توثيق التراث الحضاري
والتقني

وأما الروايات الواردة في الإشعار:

فمنها: صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: البدن تشعر في الجانب الأيمن. ويقوم الرجل في الجانب الأيسر. ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها.

وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ووزارة^(٢) قالاً: سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن البدن كيف تشعر ومتى يحرم صاحبها ومن أي جانب تشعر، معقولة تنحر أو باركة. فقال: تشعر معقولة، وتشعر من الجانب الأيمن.

وصحيحة جميل بن دراج^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين ثنتين ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى. ولا يشعر

(١) أبواب أقسام الحج، باب ١٢، حديث ٤.

(٢) المصدر: حديث ٦.

(٣) المصدر: حديث ٧.

أبدأ حتى يتهياً للإحرام لأنه إذا أشعر وقلّد وجلّ وجب عليه الإحرام وهي بمنزلة التلبية.

وفي معتبرة الحلبي^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام: (في حديث) قال: والإشعار أن تطعن في سنامها بحديدة حتى تدميها.

وقد وردت في مصلحة الإشعار بعض الروايات: فعن جابر^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام: قال: إنما استحسنوا إشعار البدن لأن أول قطرة تقطر من دمها يغفر الله عز وجلّ له على ذلك.

وفي رسالة الصدوق^(٣) عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قال: والإشعار إنما أمر به ليحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها، فلا يستطيع الشيطان أن يتسنمها.

ويمكن التعليق على ذلك بعدة أمور:
الأمر الأول: ما دلّت عليه صحيحة معاوية بن عمار وأشار إليه في العروة: من أن الفرد يقف في الجانب الأيسر ويشعر البدنة من الجانب الأيمن. لا يمكن فهمه بظاهره إذا فهمنا اليسار واليمين من البدنة نفسها، فيكون المعنى أنه يقف في يسارها ويشعرها من يمينها. وهو أمر متعذر عادة.

فيجب أن نفهم من اليسار، يسار الفرد ومن اليمين يمين البدنة. فهو يقف عن يمينها ويجعلها على يساره ويقوم بإشعارها.

الأمر الثاني: قوله: تشعر معقولة: يعني مع دخول العقل في رجلها. ولا يكون ذلك إلا إذا كانت باركة. وإنما يكون ذلك لئلا تنهزم إذا كانت واقفة أو غير معقولة.

الأمر الثالث: ورد في صحيحة جميل بن دراج أن الفرد قد يهدي بدأً عديدة. فيقوم بين اثنتين منها ويشعر من جانبه الأيمن أي البدنة على

(١) المصدر: حديث ١٦.

(٢) المصدر: حديث ١٥.

(٣) المصدر: حديث ٨.

يمناه ثم من جانبه الأيسر. وهذا معناه:

أولاً: أن يكون العدد كثيراً وليس اثنتين فقط.

ثانياً: أن يكون العدد زوجياً. فلو كان فردياً أمكن إشعار واحدة منها مستقلاً من الجانب الأيمن.

ثالثاً: أنه لا ينبغي أن يفكر الفرد بجرح الناقة من كلا جانبيها. ومعه فلا بد أن يدخل في كل مرة بين اثنتين غير الإثنتين اللتين أشعرهما قبل قليل، إذ لو كانت واحدة منها مشتركة لزم إشعارها من الجانبين.

ولا يبعد أن يقال: إن الإشعار الثاني حرام لأنه ظلم للناقة بعد تطبيق الإشعار الشرعي عليها وسقوط الأمر به وإجزائه بالأول، فيكون الثاني ظلماً.

الأمر الرابع: ورد في عدد من الروايات منها صحيحة جميل بن دراج حيث يقول: إذا أشعر وقلد وجلل. فما هو التجليل. وهل يكون ثالثاً شرعاً للإشعار والتقليد.

إلاً أننا من الناحية الفقهية ينبغي أن نجزم بعدم تأثيره شرعاً لإعراض الفقهاء عنه إجماعاً، فلا يوجد عندهم غير التلبية والإشعار والتقليد من عواقد الإحرام، ولا يذكرون التجليل. مع أن هذه الروايات بين أيديهم في منظر منهم ومسمع وفيها الصحاح.

فالمهم أن نحمل فكرة عن التجليل وأصله اللغوي. والظاهر أنه عبارة أخرى عن الإشعار للبدن. لأن منشأه له احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون من جلل يجلل إذا علاه واستوعبه، كالسحاب الذي يجلل السماء. فالبدن يجللها الدم بالإشعار يعني يعلوها ويستوعبها.

الاحتمال الثاني: أن العرب كانت تصطلح على الإبل بالجليل^(١). فيقولون: ما له دقيقة ولا جليلة أي ما له شاة ولا ناقة. ويقال: ما له جل ولا قل أي لا دقيق ولا جليل يريدون عين ما سبق، ويقال: أتيتته فما أجلني

(١) انظر لسان العرب.

ولا أحشاني أي لم يعطني جليلة ولا حاشية وهي الصغيرة من الإبل.
إذن فيكون التجليل هو التصرف بالجليل من الإبل وهو يعني الإشعار
أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن التجليل إنما هو التجليل إلى الله عز وجل
الجليل العظيم. لأن في هذا العمل إشارة وإشعاراً بذلك بلا شك.
كالتعظيم الذي يجعله البعض اسماً للركوع لأنه يقال فيه سبحانه ربّي
العظيم وبحمده. فيعود الأمر كله بحسب هذه الاحتمالات كلها إلى
الإشعار.

الأمر الخامس: بالنسبة إلى مصالح الإشعار:

ذكرت الروايات فيه عدة مصالح:

المصلحة الأولى: غفران الذنوب عندما تسقط أول قطرة من الإبل
عند إشعارها. وليس المراد سقوطها إلى الأرض بل خروجها من الجرح
نفسه.

المصلحة الثانية: جعل الإشعار أو بتعبير آخر: الدم الملطخ على
الناقة علامة كونها هدياً، بحيث لو تاهت ووجدتها شخص آخر حلت له،
بمعنى أن يذبحها عن صاحبها ويأكلها.

المصلحة الثالثة: أن الشيطان لا يستطيع أن يتسنىها. يعني أن يركب
فوق سنامها.

والشيطان لا يركبها بنفسه. وإنما المراد استعمالها في مقاصد غير
صحيحة محرمة أو مرجوحة شرعاً. فإذا تم إشعارها تعدّر ذلك، وأصبحت
كالوقف في حرمة استعمالها، وخرجت عن ملكية صاحبها من الناحية
العملية، إلا أن يصرفها بهذا المصرف وهو الهدى. ولا يجوز له أي تصرف
آخر. ومعه تكون استعمالاتها الراجعة فضلاً عن المرجوحة متعذرة.

التقليد

وهو العاقد الثالث للإحرام. قال عنه في العروة الوثقى^(١): والتقليد أن يعلّق في رقبة الهدي نعلًا خلّقاً قد صلّى فيه. وقد وردت في ذلك عدة روايات نذكر بعضها:

ففي صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يقلّدُها نعلًا خلّقاً قد صلّيت فيها. والإشعار والتقليد بمنزلة التلبية.

وفي صحيحة أخرى عنه^(٣) قال: البدنة يشعرها من جانبيها الأيمن ثم يقلّدُها بنعل قد صلّى فيها.

وفي صحيحة أخرى عنه^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم. وقد سبقت.

إلى روايات أخرى. التقليد في اللغة التعليق في العنق. ومن الناحية المنطقية يمكن أن يستعمل أي أداة تصلح علامة لكونها هدياً. كما أن له أن يستعمل أي نوع من الخيوط أو الحبال حول العنق. كما أن له أن لا يستعمل خيطاً أصلاً بل يربط النعل بشعرها أو صوفها الذي في أسفل العنق. ولعله من أجل ذلك لم يؤكّد على وجود الخيط.

هذا من الناحية المنطقية، كما أشرنا إلّا أنه من الناحية التعبدية الشرعية التي تدل عليه هذه الصحاح أنه لا بدّ أن يكون الشيء الذي يعلّقه نعلًا خلّقاً قد صلّى فيه.

والخلق بفتح الأول وكسر الثاني، هو العتيق البالي. والنعل ما يلبس في القدم ممّا لا يكون خلف القدم صاعداً منه شيء. واستحباب الصلاة في النعل العربية، مذكور في كتاب الصلاة ووارد في النصوص. وهو مفيد فقهيّاً بما يكون أسفله ليناً أو قصيراً بحيث لا يمنع وصول الأصبع الإبهام

(١) معتمد العروة الوثقى: ص ٥٣٦، ج ٢.

(٢) أبواب أقسام الحج، باب ١٢، حديث ٤.

(٣) المصدر: حديث ١١.

(٤) المصدر: حديث ٢٠.

من الرجل إلى الأرض. لضرورة السجود على المساجد السبعة، والتي منها أصبعا الرجلين.

ففي إمكان الحاج أن يعد نعلًا بهذا الوصف ويصلي فيها ليستعملها في التقليد.

وأما كونها خلفة وعتيقة، فهذا قد يكون للتسهيل على المكلف، فيمكن تجريدتها عن الخصوصية. فيمكن استعمال الجديد. ولعله من هنا كانت إحدى الروايات السابقة مطلقة من هذه الناحية (ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه).

إلا أن الصحيحة الأخرى، وهي الأولى، مما نقلناه تدل على لزوم كونها عتيقة، فتكون أخص من الأخرى فتقيدها. وتكون الفتوى بالأخص وهو أن تكون النعل عتيقة.

وأما احتمال كونها تسهيلًا، فهو وارد إلا أنه لا يعني التجريد عن الخصوصية، لأن ظاهر اللفظ كون الوصف بنفسه مطلوباً. فقد أوجبها الله سبحانه للتسهيل على المكلف. لكن لا بشكل يمكن إبدالها بالنعل الجديدة.

بقيت الإشارة إلى نقطة فقهية: وهي أنه إحدى الصحاح قالت: ثم يقلدها. فقد أمرت بالجمع بين الإشعار والتقليد. على حين قالت الصحيحة الأخرى: فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.

وهذا يعني حمل التقليد في الصحيحة الأخرى: إما على الاستحباب النفسي أو على الوجوب النفسي مع انعقاد الإحرام بدونه. وبها نقيّد جميع الروايات الدالة على الإشعار وحده. لأنها إنما تدل على انعقاد الإحرام بالإشعار لا غير. وهو لا ينافي وجوب التقليد بعده.

ومعه لا بدّ من الفتوى به. وبه أفنى في العروة الوثقى قال: والأولى في البدن الجمع بين الإشعار والتقليد. أقول: بشرط أن يبدأ بالإشعار

ويعتبره هو العاقد للإحرام دون التقليد. فلو عكس كان فعله مخالفاً للاحتياط جداً.

وهذا ثابت ما لم يثبت إعراض المشهور عنه بحيث يقرب من الإجماع، ينبغي عندئذ حمله على الاستحباب، كما هو المظنون. إلا أن هذا الظن ليس بحجة. والعمل على ظاهر الصحيحة، بالجمع بالنحو الذي قلناه.

فهذا هو الكلام عن عواقد الإحرام كما عقدنا هذا الفصل له. يعني عن معانيها ومداليلها. وأما تفاصيلها الأخرى فموكولة إلى الفقه.



مركز تحقیق و پژوهش در علوم اسلامی

غُرُورُ الْأَعْيَانِ وَالْمَقْدَرِ سِتْرُهُ

مُلْحَقُ كِتَابِ الْحَجِّ

مَنْقُولَةٌ عَنْ الْمَصَادِرِ الْمُوثُوقَةِ الصَّادِرَةِ قَبْلَ عَامِ ١٤٠٠ هِجْرِيَّةٍ



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

كتاب الاعتكاف

فصل فلسفة الاعتكاف

قالوا إن الفلسفة هي البحث عن الأسباب الأولى أو الرئيسية في الكون. وقد تفرّعت الفلسفة نتيجة لطموح الفلاسفة وذكائهم، حتى أصبحت بحثاً عن كثير من الظواهر العامة في الكون. ولا تخصّ مجموع الكون ككل.

إذن، فالسؤال عن الأسباب فلسفة، ومن هنا سمّينا كتابنا (فلسفة الحج) بهذا الاسم، لأنه تساؤل عن الأسباب الغائية في الحج، يعني عن الحكم والمصالح التي تؤخاها الشارع الإسلامي المقدّس فيه، وما يحتويه على التربية والتكامل للفرد والمجتمع.

وهذا الفصل يحتوي على التساؤل عن فلسفة الاعتكاف، لأنه يتساءل عن الأسباب الغائية فيه، يعني الحكم والمصالح التربوية الفردية والاجتماعية المتوفرة فيه. طبعاً بالمقدار الذي تناله عقولنا وتسعه أفهامنا. والله تعالى أعلم بما ينزل.

ولو كان الأمر كما يكتب الفقهاء عن الاعتكاف عادة، لكان هذا الكتاب، أعني كتاب الاعتاف، فقهاً خالصاً لا سبيل له إلى الاندراج في كتابنا هذا. غير أن بعض أساتذتنا تصدّى في كتابته عن الاعتكاف إلى أن يقول بعض الأسطر في الإشارة إلى ما يدركه من فلسفة هذا التشريع الجليل.

وكان همّه الأساسي في هذه الأسطر التي كتبها، أن ينفي ما قد يرد إلى الأذهان من أن الاعتكاف نوع من الرهبانية الممقوتة عنده وعند غيره،

لأن الإعتكاف يحتوي على مواصلة البقاء في المسجد ثلاثة أيام متواصلة مع الصوم والذكر لله عز وجل. فقد يأتي إلى الذهن كونه نوعاً من الرهبانية، ومن هنا تصدى لنفي ذلك وقال^(١):

وهو مشروع إجماعاً وقرآناً وسنة. ويبدو أن الشريعة الإسلامية بعد أن ألغت فترة الترهّب والاعتزال عن الحياة الدنيا واعتبرتها فكرة سلبية خاطئة ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ [الحديد: ٢٧]. شرّعت الاعتكاف ليكون وسيلة موقوتة وعبادة محدّدة تؤدي بين حين وآخر، لتحقيق نقله إلى رحاب الله يعمّق فيها الإنسان صلته بربه ويتزوّد بما تتيح له العبادة من زاد. ليرجع إلى حياته الاعتيادية وعمله اليومي وقلبه أشد ثباتاً وإيمانه أقوى فاعلية.

وينبغي أن نتكلم تعليقاً على هذا المضمون في عدة جهات لنخلص في النهاية إلى ما هو المفهوم من فلسفة الاعتكاف.

الجهة الأولى: في الإشارة إلى معنى الآية الكريمة التي اعتبرها المؤلف نهياً وشجّباً للترهّب أو الرهبانية. فهل هي كذلك حقاً؟

قال الله تعالى: ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم. وآتيناه الإنجيل، وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها. فاتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد: ٢٧].

ويمكن أن نفهم من هذه الآية الكريمة عدة أمور:

الأمر الأول: أن هذه الرهبانية بمنطوق الآية من عطاء الله سبحانه للذين اتبعوا النبي عيسى ابن مريم عليه السلام. وقد عدّها الله سبحانه إلى جنب الإنجيل ليكونا معاً مفخرة من مفاخر دين هذا النبي الكريم.

الأمر الثاني: (الذين اتبعوه) هم الذين اتبعوه بحق بطبيعة الحال، كما هو ظاهر الآية الكريمة. لأن من يدّعي الاتباع بالباطل لا يكون تابعاً

حقيقياً، يشهد الله له في الآية بالاتباع. وإنما ذاك صورة الاتباع وليس واقعاً.

الأمر الثالث: أن الرهبانية من الرهبة. وهي درجة عالية من درجات الخوف من الله عز وجل. قال الله عز وجل ﴿الذين هم لربهم يرهبون﴾ [الأعراف: ١٥٤]. والرهبانية مصدر اصطناعي استعمل في القرآن بدل المصدر الأول أو الحقيقي أعني الرهبة، للتمييز بين الأمرين بمقدار ما.

وما ندركه من التمييز بينهما: أن الرهبة، مجرد عاطفة نفسية أو قلبية. ولكن الرهبانية هي هذه الرهبة بالذات مع ما تستتبعه من سلوك حياتي معين. هو في الأغلب الانقطاع عن الناس وترك طريق الدنيا على العموم. وسيأتي فيما بعد إن شاء الله ما إذا كان هذا هو الطريق المنحصر للرهبنة أم لا.

الأمر الرابع: ممّا نفهمه من الآية الكريمة: أن الرهبانية: مكانها الأصلي هو القلب. ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية﴾.

فهي عطاء من الله عز وجل موطنه قلوب أولئك الذين اتبعوا نبيهم اتباعاً حقيقياً.

والقلب هو (ظرف) العواطف. كما أن العقل هو (ظرف) الإدراك والفكر. والرهبانية أو الرهبة من أجل العواطف تجاه الله عز وجل، وتحصل عندما يدرك الفرد بوضوح موقفه المتصاغر كعبد ذليل خاضع لله الربّ القوي العظيم. فتحدث في قلبه الرهبة والخشية وفي جسمه الرعدة وفي وجهه الصفرة وفي فكره الذلة وفي نفسه الضعة أمام الله العلي العظيم.

الأمر الخامس: الرهبة هي الاستظعام يعني الشعور بأن الطرف الآخر عظيم وجليل ومرهوب الجانب.

وهذا قد يحدث للأمور الدنيوية، كبعض الأعمال الصعبة ولذا قيل في المثل: إذا هبت أمراً فقع فيه. والهيبة والرهبنة متشابهان في هذا المجال.

وكبعض الشخصيات المهمة في المجتمع، كما لو كان الفرد عالماً أو حاكماً أو حكيماً. ولذا ورد أنه لا ينبغي للفرد أن يهاب غير الله عز وجل أو يرهبه ﴿فلا تخافوهم وخافون﴾ [آل عمران: ١٧٥]. وقال سبحانه ﴿من أراد العزة فإن العزة لله جميعاً﴾ [النساء: ١٣٩].

ولذا إذا اتصلت هذه العاطفة بالله سبحانه كانت حقاً لا ريب فيه. لأنه جلّ جلاله أهل لأن نرهب منه وأن نخافه وأن نستعظمه. لأنه أهل للعظمة والجلال.

الأمر السادس: تدل الآية الكريمة التي نتحدث عنها: على أن الرهبة أو الرهبانية لم تكن موجودة في ما قبل هذا الجيل من أتباع المسيح عليه السلام.

والسر الذي نعرفه في ذلك هو أن العطاء الإلهي يناسب دائماً مستوى الفرد الثقافي والإيماني والعقلي فلم يكن مستوى المؤمنين قبل ذلك يناسب مثل هذا العطاء الكبير. على حين كان هذا الجيل هو أول جيل مستحق لهذا العطاء في البشرية.

ولا يخفى أن اتباعه للمسيح عليه السلام له دخل كبير في هذا العطاء لما اشتهر بالتواتر عن هذا النبي الكريم من الزهد بالشهوات والبعد عن الدنيا والأمر بانتظار الموت والعمل للأخيرة. فعندما يرون نبيهم على هذا المنوال وهم الذين اتبعوه بحق، يكونون أولى الناس بهذا الشعور وبهذا المسلك.

الأمر السابع: تدل الآية الكريمة أن الرهبانية مكتوبة على هؤلاء.

والكتابة هنا: إما أن يراد بها الكتابة التكوينية الخلقية. وإما أن يراد بها الكتابة التشريعية.

فالكتابة التكوينية هنا أكثر من إيداع هذه الرهبة في قلوبهم. فكانه قال: ما فعلنا ذلك إلا ابتغاء مرضاة الله. يعني لكي يبتغوا مرضاة الله عز وجل.

والكتابة التشريعية تعني الطلب منهم وجوباً أو استحباباً أن يمشوا في

هذا الطريق، ويواكبوا هذه العاطفة، وهي الرهبانية، ويؤكدوها بالشكل الذي يعلمون. ولعلّ هذا هو الأظهر من الآية الكريمة، والذي فهمه أكثر المفسرين. وإن كان الأول لا يخلو من وجهة.

ومن الطريف أن السيّد الطباطبائي في تفسير الميزان^(١) نفى دلالة الآية على التشريع، بل قرّب دلالتها على عدمه لقوله ﴿ما كتبناها عليهم﴾. قال: ما فرضناها عليهم لكنهم وضعوها من عند أنفسهم ابتغاء لرضوان الله... وفيه إشارة إلى أنها كانت مرضية عنده تعالى وإن لم يشرعها بل كانوا هم المبتدعين لها.

وهذا فهم غريب مبني على الانقطاع في الاستثناء وهو خلاف ظاهر الاستثناء عموماً. بل الأصل فيه كونه متصلاً. ومن الواضح أننا لو قلنا في الآية: ابتدعوها إلا ابتغاء رضوان الله. لكانت إلا زائدة لا تفيد الاستثناء على الإطلاق بل تكون العبارة ركيكة، وحاشا القرآن الكريم من الركة.

وإنما يأتي مثل هذا الاستثناء عادة بعد النفي، كما هو في الآية فعلاً. ﴿ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء مرضاة الله﴾. فلماذا أرجع هذه الجملة الأخيرة إلى ما هو سابق على الجملة المنفية، وهو أيضاً مثبت غير منفي لا يصلح لرجوع هذا الاستثناء إليه. أعني قوله تعالى ﴿ابتدعوها﴾.

فالظاهر رجوعها إلى الجملة المنفية ليكون المراد والمحصل هو الإثبات. كقوله: ما جئت إلا لأراك. يعني: جئت لأراك. مع إفادة زائدة وهي التأكيد أولاً والحصر ثانياً.

الأمر الثامن: تدل الآية الكريمة، على أن هناك أمرين قد حصل أحدهما: إعطاء الرهبانية لقلوب هؤلاء. الثاني: تشريعها في حقهم.

والمفهوم عادة أو تقليدياً هو أن الأمر الأول سابق على الثاني. ولعل ذلك مفهوم من تأخره في الذكر في لفظ الآية.

إلا أن الإنصاف أننا لو تأملنا الآية الكريمة، لم نجد أي غضاضة في

افتراض أن الكتابة متقدمة على العطاء. فقد كتبها سبحانه عليهم وأعطاهم التجاوب مع هذه الكتابة، والإطاعة لها وتطبيقها في حياتهم.

فيكون قوله: ﴿ما كتبناها عليهم﴾ يعني ما كتبناها عليهم حين كتبناها. وذلك في عصر نبيهم المسيح عليه السلام. وإلا فكيف بلغهم أن الله تعالى كتبها عليهم إذا كان ذلك بعده.

الأمر التاسع: أن الآية الكريمة تدل على أن هذا الجيل من الذين اتبعوا المسيح عليه السلام: قد ابتدعوا الرهبانية.

والابتداع مصدر مزيد من الإبداع وهو بمعناه. وهو الإيجاد على غير مثال سابق. وهذا له عدة مصاديق.

أولاً: أن الله سبحانه ﴿بديع السموات والأرض﴾ يعني أنه خلقها على غير مثال سابق.

ثانياً: البدعة في الدين، لأنه إحداث شيء لم يكن فيه سابقاً.
ثالثاً: كل من يكشف نظرية أو يكشف جهازاً مثلاً فهو مخترع ومبتدع، لأنه جاء بشيء لم يسبق له مثيل.

رابعاً: هذه الرهبانية التي لم يكن لها وجود قبل ذلك كما أشرنا.

وإنما السؤال الآن عن نسبتها إليهم بقوله: ابتدعوها.

وجوابه: أن القرآن الكريم في كثير من الآيات نسب الأشياء إلى أسبابها تارة وإلى الله عز وجل أخرى. فمثلاً: قال ﴿أحمل فيها من كل زوجين اثنين﴾ [هود: ٤٠]. فالذي يحمل في السفينة هو نوح النبي عليه السلام. وقال: ﴿وممن حملنا مع نوح﴾ [مريم: ٥٨] يعني أن الذي حملهم على السفينة هو الله سبحانه.

ومثاله الآخر: ﴿أفرأيتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون﴾ [الواقعة: ٧١]. فإيجاد النار منسوب في نفس الوقت إلى الله عز وجل وإلى البشر. وهذا صحيح في الفلسفة، كما ثبت في محله.

والرهبانية في هذه الآية الكريمة منسوبة بكلتا النسبتين: فهي منسوبة

إلى الله عز وجل. ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية﴾.

وهي منسوبة إلى أصحابها بقوله: ﴿ابتدعوها﴾. ومثاله من بعض الوجوه: ﴿وأتاهم تقواهم﴾ [محمد: ١٧]. كما هو واضح لمن يتأمل.

ولا يتعين أن يكون هذا الابتداع من البدعة في الدين. بل الآية نص برضاء الله عز وجل عن هذه الرهبانية وإقراره لها وتشريعه لوجوبها. فكيف تكون بدعة في الدين. كما سمعنا من بعض أساتذتنا حيث يريد أن يفهم ذلك من الآية الكريمة.

بل المتعين الذي لا مناص منه أن نفهم الابتداع، بمعنى الحصول على هذه العاطفة، حيث لم تكن سابقاً في البشرية، وهذا لا يعني أنهم ابتدعوها قبل تشريع الله تعالى لهم بها وتنبيهه لهم عليها عن طريق أنبيائهم عليهم السلام.

مضافاً إلى أن الرهبانية لو كانت بدعة محرمة، لأوجبت عليهم العقاب وليس رضوان الله سبحانه. بل دلت الآية أن تركها والإعراض عنها موجب للعقاب. ﴿فما رعوها حق رعايتها، فاتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد: ٢٧]. والفاسقون هنا هم التاركون للرهبانية بحسب سياق الآية.

الأمر العاشر: أنه مهما كانت للأوامر والنواهي الشرعية من مصالح دنيوية وأخروية، فإن الهدف الرئيسي لها هو الحصول على رضوان الله سبحانه ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢].

فكذلك الرهبانية المعطاة لهؤلاء إنما أوجبها الله سبحانه عليهم لأجل أن يتبعوا رضوان الله عز وجل.

وظاهر سياق الآية، المحتوي على الاستثناء بعد النفي. ﴿ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله﴾ ظاهرها أنه ليس هناك من مصلحة غير رضوان الله عز وجل دون أي مصلحة دنيوية أو أخروية أخرى. بخلاف كثير

من التشريعات الأخرى التي قد يكون لها مصالح أخرى مضافاً إلى الرضوان.

الأمر الحادي عشر: أنه بالرغم من إعطاء الرهبانية لهؤلاء المؤمنين، وأمرهم باتباعها إلا أنهم ﴿ما رعوها حق رعايتها﴾.

والمقصود أن أغلبهم ما رعاها حق رعايتها. أو أن المقصود أن الجميع قَصَرُوا تجاه ذلك كل منهم بحسب مستواه الإيماني. ولا بدّ للفرد على أي حال أن يشعر بالتقصير أمام الله سبحانه.

إلا أنه سبحانه حين يقول: ﴿وكثير منهم فاسقون﴾. يعطي إشعاراً واضحاً أن هؤلاء الفاسقين هم الذين ما رعوها حق رعايتها. وقد أوجب ذلك لهم الفسق والخروج عن خط الطاعة. وقوله سبحانه: ﴿فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم﴾. يعني الذين رعوها.

فهذا هو الكلام في الجهة الأولى في فهم الآية الكريمة. وقد اتضح أنه لا يوجد أية بدعة محرمة في الرهبانية. وإنما هي من مفاخر هؤلاء المؤمنين الذين آتاهم الله أجرهم عليها، وعاقب من فسق فيها وانحرف عنها.

الجهة الثانية: أن الآية الكريمة واضحة في أن الرهبانية هي تكليف ذلك الجيل الموجود قبل الإسلام. فهل هي شاملة للأجيال الموجودة بعد الإسلام. بحيث لو قام بها الفرد قام بأمر مشروع أو مستحب أو واجب. أو أنه أصبح مقصراً تماماً تجاه الإسلام وأهله.

ونحن حين نتكلم في ذلك لا بدّ أن نستقي جوابه من قواعد الشريعة التي دلّت عليها أدلتها من الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

ولا بدّ أولاً أن نأخذ عدة أمور بنظر الاعتبار هي بلا شك صحيحة شرعاً، وهي تلقي ضوءاً كافياً على صحة هذا المسلك ومشروعيته، لكن مع بعض التقييدات التي سوف نشير إليها في حينه.

الأمر الأول: أننا عرفنا أن الرهبانية معنى قريب من الرهبة. والرهبة

من الصفات الجليلة للقلوب المؤمنة، في الشريعة الإسلامية.

الأمر الثاني: أنه من قطعيات التاريخ الإسلامي: أن النبي صلى الله عليه وآله كان رشحاً من عمره الشريف قبل نزول الوحي عليه، يفضل مسلك الاعتزال ويتعبد لله عز وجل في غار حراء. وربما استمر على ذلك سنين عديدة لا نحصيها.

ونحن نعلم أن لنا في رسول الله صلى الله عليه وآله أسوة حسنة بنص القرآن الكريم. لا يختلف في ذلك حاله فيما قبل الإسلام أعني نزول الوحي أو حاله بعده.

الأمر الثالث: أنه لا شك في استحباب الزهد في الشريعة الإسلامية في المأكل والملبس والمسكن، وكف اللسان والفرج مهما أمكن. وهذا مما تواترت فيه الأخبار وأجمع عليه علماء الإسلام.

الأمر الرابع: دلت الأدلة المتواترة أيضاً على رجحان الإعراض عن الدنيا وإسقاط أهميتها من نظر الاعتبار. وأن الدنيا والآخرة ضرّتان لا يجتمعان. ونحو ذلك من المداليل التي تجتمع على معنى بغض الدنيا وحب الآخرة، وفي الدعاء: اللهم أخرج حب الدنيا من قلبي.

الأمر الخامس: ما دلّ على رجحان الاعتزال عند وجود الفتن والتجنّب عن الخوض فيها. فإنما هي شكل من أشكال الامتحان الإلهي للخلق. فكل من اندرج في الفتنة فقد رسب في الامتحان وهلك. وكل من انعزل عن الفتنة فقد نجح في الامتحان واهتدى.

فقد ورد بمضمون: (إذا حصلت الفتن فكونوا أحلاس بيوتكم) أو (لا ينجو من الفتن إلا من يصير بغنمه إلى الشعاب ورؤوس الجبال).

الأمر السادس: ما دلّ على أن العباد الأفضل عند الله عز وجل هم الذين إذا وجدوا لم يعرفوا وإذا غابوا لم يفقدوا. فكيف حصلوا على هذه الصفة إلا باعتزالهم للمجتمع وابتعادهم عن أهله؟

الأمر السابع: أن مخالطة الناس في المجتمع موجب للاطلاع على

ذنوبهم وعيوبهم، وأحياناً تطرفاتهم في الباطل. الأمر الذي يوجب الهم والغم عند المسلم المخلص، بل قد لا يكون متحملاً على الإطلاق.

الأمر الثامن: أن مخالطة المجتمع يوجب عادة على الفرد أن يجاري الناس حاجاتهم وثقافتهم ومستويات تفكيرهم، الأمر الذي قد يورط الفرد في كثير مما هو حرام في الشريعة أو مشبوه يعني محتمل الحرمة. وقد ورد (من حام حول الشبهات كاد أن يقع في المحرمات).

ولا شك أن مجانبة المجتمع أو قلة الاتصال به، يكون سبباً لأن يكفى الفرد ما هو في غنى عنه مما عرفناه في هذا الأمر والأمر الذي قبله.

الأمر التاسع: لا شك أن قلة الاتصال بالمجتمع يوفر الفرد للعبادة وذكر الله سبحانه، أكثر من أي شيء آخر. ويصرف عنه كثيراً من موانع ذلك.

فإذا كان الفرد راغباً في العبادة والدعاء والاستزادة منهما، كان لا بد له عادة تقليص وجوده الاجتماعي.

هذا إلى أمور أخرى، لا تخفى على اللبيب. وكلها مرجحة للعزلة وقلة الاتصال بالناس، على مستوى إسلامي ومعترف به في الشريعة بدون شك.

نعم قد توجد تكاليف إسلامية إلزامية، يعني واجبات أو محرمات لا بد من تطبيقها وإطاعتها، تلزم الفرد بالاتصال بالناس. ولولاها لما كان للاتصال بالناس من الناحية الدينية و﴿ابتغاء رضوان الله﴾ [البقرة: ٢٠٧] أي معنى.

وهي عدة أمور:

الأمر الأول: التفقه في الدين. فإنها من الأمور الواجبة على الفرد إجمالاً، كل حسب مستواه. فقد ورد، أنه يؤتى بالفرد يوم القيامة فيقال له: لماذا لم تعمل؟ فيقول: لم أتعلم فيقال له: لماذا لم تتعلم؟ فينقطع ويؤمر به إلى النار.

والتعلّم لا يكون إلا بالاتصال بالناس لا محالة.
 الأمر الثاني: أداء حق الإخوان من المؤمنين. وأكثرها مستحب. إلا
 أن بعضها واجب فعلاً، كصلة الرحم. وتجنّب أذية المؤمن إذا لزم من تركه
 أذاه.

الأمر الثالث: أن يخاف الفرد على نفسه الحرام من بعض أنواع
 العزلة. كالذي يخاف على نفسه الحرام من ترك الزواج، أو صعوبة الصبر
 جداً من الانعزال الدائم ونحوه. على أن الزواج بنفسه مستحب والعزوبة
 مكروهة وقد تكون حراماً كما أشرنا.

الأمر الرابع: رجحان أو وجوب هداية الخلق إلى دين الله سبحانه،
 والتسبّب إلى تكثير المطيعين وتقليل العاصين، بأي أسلوب اقتضته
 المصلحة.

إلى بعض الأمور الأخرى. وهذه هي التي أشرنا إلى أنها قد تحول
 دون الرهبانية أحياناً في الإسلام، بمعنى العزلة والانفراد. ولولا هذه
 الأمور، لكان من الأقرب إلى نفس المؤمن بلا إشكال تقليص وجوده
 الاجتماعي، تطبيقاً لما سبق أن سمعناه من الأمور.

وسنعرف فيما يلي: أن ردّ الفعل الصحيح أو السلوك الصحيح مع
 الرهبة أو الرهبانية ليس هو الانفراد دائماً، بل قد يكون هو الدخول في
 معمعة المجتمع أحياناً.

الجهة الثالثة: وردت رواية في تفسير آية الرهبانية أود أو أوردتها،
 وأحاول الفهم من منطوقها:

فعن ابن مسعود^(١) قال: كنت رديف رسول الله صلى الله عليه وآله
 على الحمار فقال: يا ابن أم عبد، هل تدري من أين أحدثت بنو إسرائيل
 الرهبانية؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. فقال: ظهرت عليهم الجبابة بعد
 عيسى عليه السلام يعملون بمعاصي الله. فغضب أهل الإيمان فقاتلوهم
 فهزم أهل الإيمان ثلاث مرات. فلم يبق منهم إلا القليل.

(١) تفسير الميزان: ج ١٩: ص ١٧٥

فقالوا: إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا، ولم يبق للدين أحد يدعو إليه. فتعالوا نتفرق في الأرض إلى أن يبعث الله النبي الذي وعدنا به عيسى يعنون محمداً صلى الله عليه وآله. فتفرقوا في غيران الجبال. وأحدثوا رهبانية فمنهم من تمسك بدينه ومنهم من كفر. ثم تلا هذه الآية: ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ الآية.

ثم قال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة.

وهذه الرواية، غير معتبرة السند، ومنافية مع بعض دلالات الآية الكريمة، التي تحدثنا عنها. أهمها: أنها تدل على أن الرهبانية غير مكتوبة عليهم تشريعاً وإنما هي مبتدعة في العصر المتأخر عن المسيح عليه السلام.

والقواعد العامة تقتضي التمسك بالقرآن والأخذ به دون ما نافاه وتعارض معه. كما هو مستطور في علم الأصول. مضافاً إلى أن هذه الحروب المشار إليها في الرواية غير مسجلة في التاريخ على ما أعتقد.

ولكننا نعرف أيضاً من القواعد المسجلة في علم الأصول أن سقوط بعض الخبر عن الحجية لا يقتضي سقوط الجميع. ومعه فيمكننا أن نأخذ ببعض مداليل هذه الرواية بغض النظر عن كونها غير معتبرة سنداً.

وعلى أي حال، فنحن سنفهم منها أموراً مطابقة للقواعد. وغير متوقفة على صحة سند هذه الرواية.

وأود أن أشير إلى الاستفادة منها ضمن أمرين رئيسين:

الأمر الأول: أن الرهبانية حاصلة للظروف التي نسميها الآن بظروف التقية.

فإن مثل هذه الظروف تحدث عند الخوف من الأعداء والظالمين، وهم فعلاً، بنص الرواية قد خافوا من أعدائهم. (فقالوا: إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا).

إلا أنهم لم يعملوا بالتقية نتيجة لأوامر سابقة موجودة لديهم، كما هي موجودة لدينا من أئمتنا. وإنما لفكرة لطيفة صحيحة انتبهوا إليها. وهي الحرص على الحق والمحافظة على أهله، بحيث يجب أن لا تخلو الساحة منهم ولو في مستقبل الزمان. فلو قتل هؤلاء جميعاً لما بقي من أهل الحق أحد، ولما عرف الدين على الإطلاق. ومن هنا كان الواجب يملئ عليهم المحافظة على أنفسهم بصفاتهم البقية الباقية من أهل الإيمان.

وكان مقتضى أوضاعهم أن يتفرقوا في البراري والشعاب والغيران (جمع غار) حتى لا يهتدي الظالمون إليهم. لأنهم إن بقوا في المدن طاردوهم وأفنوهم.

إذن، فكل ذلك جاء نتيجة للحاجة الإيمانية الملحة ولم يكن أمراً اعتباطياً. كل ما في الأمر أن الزمن طال بين المسيح عليه السلام وبين نبينا صلى الله عليه وآله نسبياً الأمر الذي أوجب تولد جيل أو عدة أجيال من المؤمنين ممن اعتادوا على هذه الرهبة كبخيرا الراهب وغيره.

وإنما نسّمى الواحد منهم (راهباً) ونجمعهم على رهبان بهذا المعنى لا بصفاتهم رجال دين مسيطرين على شريحة من المجتمع. فإن من هؤلاء من يكون منحرفاً وفاسقاً كما أشارت الآية الكريمة: ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد: ٢٦].

وقد كان لهم وجود ظاهر عند بعثة النبي صلى الله عليه وآله الأمر الذي أشير إليه في القرآن الكريم: ﴿يا أهل الكتاب إن كثيراً من الأخبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل...﴾ [التوبة: ٣٤] الآية. وهؤلاء قد مسخوا معنى الرهبانية من الرهبة والخوف من الله عز وجل إلى الظلم والتطاول على المجتمع والشريعة الإلهية. الأمر الذي يجعل معنى (الراهب) مجرد اصطلاح لبعض رجال الدين أو قل لطبقة من طبقاتهم كما عليه رجال الكنيسة واليهود.

الأمر الثاني: حول دلالة الرواية على الرهبانية في الإسلام، حيث تقول: ثم قال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله

أعلم . قال الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة .
 وكلها - في الأغلب - تستدعي الاختلاط بالناس ، والدخول في معمعة
 المجتمع وعدم الانعزال عنه .
 إذن فالرهبانية هنا قد جُردت من مفهوم الانعزال والوحدة ، وبقيت
 مقتصرة على فكرة الرهبة التي هي الخوف المتعالي من الله عز وجل .
 ومن المعلوم أن المهم أمام الله عز وجل هو التكامل . وهذا التكامل
 له أحد أسلوبين :

الأسلوب الأول : الانفراد لذكر الله عز وجل وعبادته .

الأسلوب الثاني : أداء الخدمات الإنسانية للآخرين في حدود طاعة
 الله عز وجل .

ومهما يكن الأسلوب الأول قد يكون أقرب إلى النفس وأقر للقلب
 والعين ، إلا أن الأسلوب الثاني يضمن التكامل للفرد مع الإخلاص وحسن
 النية أسرع بكثير مما يضمنه له الأسلوب الأول . لأن الفرد يكون فيه في
 امتحانات دائمة ومختلفة ، تجاه مختلف الأفراد والجماعات ذوي الآراء
 المختلفة والتصرفات المتباينة والمستويات المتعددة ، الأمر الذي يجعله
 تحت المحك مباشرة . فيكون مثاله : كالذهب الذي لا ينقى إلا بالنار .

ومن المعلوم أن التكامل الذي يحدث نتيجة للتعب والامتحان أسرع
 وأعلى من التكامل الذي يحدث نتيجة للمراحة والاستسلام الذي يوفره للفرد
 الأسلوب الأول .

وهذا هو الفرق بين الرهبة الحقيقية الصحيحة والرهبة التي يتخذها
 المترهبون والصوفيون . على أننا لا ننكر أن مسلك الانعزال مؤثر فعلاً في
 التكامل أيضاً . ولا ينبغي الاعتراض على من يفضلوه ويتخذونه في حياته من
 هذه الزاوية ، إذا كان مخلصاً في نيته ومؤدياً لتعاليم شريعته .

وأما الأمور التي قلنا إنها تتوقف على اللقاء بالمجتمع : فيكون هذا
 الفرد قد أداها ، أو يشعر بعدم تكليفه الشرعي بوجوب السير فيها أو

تطبيقها. وهذا ما يختلف بين الأفراد، كما يختلف بين الأماكن والأزمان كما يختلف من حيث مستويات التفكير والثقافة الدينية وغير الدينية. والمهم عند الله عز وجل هو الإخلاص له وطلب رضاه ونيل حسن العاقبة عنده. وتبقى الطقوس الباقية، مهما كانت مهمة وصحيحة، كالقشور بالنسبة إلى ذلك اللب. ومن هنا ورد: إن الله ينظر إلى قلوبكم ولا ينظر إلى صوركم.

الجهة الرابعة: بالرغم من أن هذه الآية الكريمة التي نتحدث عنها، دلت - كما فهمنا - على وجود الرهبة في قلوب بعض الناس مع حياة النبي المسيح سلام الله عليه أو بعده. ولم تكن قبل ذلك. وهذا ما فهمناه من قوله: ﴿ابتدعوها﴾ يعني فعلوها على غير مثال سابق كما قلنا.

إلا أنه قد يقال: إن آية أخرى في القرآن الكريم تدل على وجودهم في تاريخ أسبق من ذلك.

فقد ورد لفظ الرهبان - وهم الذين يتخذون مسلك الرهبانية - في القرآن الكريم ثلاث مرات، في ثلاث آيات كريمات:

الآية الأولى: قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عداوةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا. وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مودةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى. ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ [المائدة: ٨٢].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِنَ الْآحِبَارِ وَالرَّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤].

الآية الثالثة^(٣): ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ. وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

والآية الأولى واضحة في أنها تتحدث عن القسيسين والرهبان الموجودين في عصر الإسلام. إلا أن الآيتين الأخريين غير واضحتين في

ذلك. بل قد يقال: بأن الآية الثالثة واضحة في أنها تتحدث عن أناس سابقين على الإسلام، بل لعلهم سابقون بأزمنة بعيدة. وخاصة بعد أن نسمع الآية التي قبلها، والتي تدعم هذا المعنى. وهي قوله تعالى:

﴿وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم﴾ [التوبة: ٣٠، ٣١] الآية.

فإن الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً هم هؤلاء اليهود والنصارى المذكورون في الآية قبل قليل. ومنهم اليهود الذين قالوا: عزيز ابن الله. قاتلهم الله. وهم قوم ليسوا فقط سابقين على الإسلام بل سابقين على المسيحية. وهذا معنى ينافي ما استفدناه من تلك الآية الكريمة.

والجواب: أن الآية الثانية ليست محل الشاهد في هذا المجال، لأنها إما عامة لكل العصور أو خاصة بعصر النبوة. وليس فيها ما يدل على اختصاصها بما قبل الإسلام ليرد الإشكال. كما هو واضح لمن يفكر.

والمهم هو الحديث عن الآية الثالثة، كما أن المهم دلالتها على وجود الرهبان قبل المسيحية. وأما وجودهم بعدها، فهذا ما لا إشكال فيه، وقد دلت تلك الآية الكريمة عليه. فلا يوجد تناقض بينهما من هذه الناحية.

والإنصاف أن هذه الآية الثالثة ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم...﴾ لا تدل على وجود الرهبان قبل المسيحية، حتى لو عاد الضمير في قوله: ﴿اتخذوا﴾ إلى اليهود. لأن رجال الدين اليهود كانوا يسمون بالحاخام والحبر ولا يسمّى الواحد بالراهب. فموقفهم هذا من الرهبان يعني: حين وجود الرهبان بوجودهم بعد المسيح.

والأرجح من ذلك أن قوله ﴿اتخذوا﴾ يعود إلى كل من اليهود والنصارى. ثم يأتي نوع من التفصيل بينهم. فقوله: ﴿أحبارهم﴾ يعود إلى اليهود خاصة وقوله ﴿رهبانهم﴾ يعود إلى المسيحيين خاصة. ويكون الإشكال مرتفعاً.

على أن هناك فكرة قد تخطر على البال لأجل الاستدلال على وجود الرهبان قبل الإسلام بكثير.

وذلك: لأننا عرفنا أن الرهبان جمع راهب، والراهب هو الذي يتخذ الرهبانية له مسلكاً. والرهبانية مساوقة مع الرهبة المودعة في القلب والنفس، وهذه الرهبة عطاء إلهي للعبد حين يكون بدرجة معينة علياً من الكمال. ولا شك أن عدداً من الناس غير قليل بلغ إلى هذه الدرجة قبل الإسلام. ولا أقل من الأنبياء فإن درجة الرهبة موجودة لديهم، كإبراهيم وموسى عليهما السلام وغيرهما. فكيف نقول: إن الرهبة وجدت بعد المسيحية.

وخاصة إذا لاحظنا قوله تعالى: ﴿ولما سكنت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾ [الأعراف: ١٥٤]. وهي دالة على وجود الرهبة في بعض القلوب من زمن موسى عليه السلام.

وجواب ذلك، أعني ما يرفع التنافي بين الآيتين الكريمتين من وجوه: الوجه الأول: أن يقال: إن ﴿الذين هم لربهم يرهبون﴾ هم الأنبياء خاصة، وليس يتعداهم إلى غيرهم. والأنبياء في تلك العصور كانوا كثيرين. على حين أن الآية الأخرى ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ تشير إلى وجود الرهبة لأول مرة في قلوب غير الأنبياء.

الوجه الثاني: أن هذه الآية الأخيرة: ﴿للذين هم لربهم يرهبون﴾ غير واضحة بوجود هؤلاء عند نزول التوراة فلعلهم يوجدون بعد ذلك، فتصل إليهم نسخ التوراة في المستقبل فتكون لهم ﴿هدى ورحمة﴾. وهذا ما تعرفنا به الآية الأخرى: ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ لأننا عرفنا أنهم وجدوا في عصر متأخر.

الوجه الثالث: أن نفهم من قوله ﴿ابتدعوها﴾ يعني أوجدوها على غير مثال سابق. بمعنى أنهم لم يسمعوها من أحد قبلهم. وهذا لا يعني أن بعض الناس قبلهم قد اتخذ نفس المسلك أو أنه شعر في قلبه بالرهبة

الإلهية، لكن لا بشكل يصل خبره إليهم. فمن هنا كان إيجادهم للرهبنة ابتداءً على غير مثال.

وأما ﴿الذين هم لرَبِّهم يرهَبون﴾ فهم موجودون قبل هؤلاء. بالرغم من أنهم لم يسمعوا بأخبارهم.

وهناك بعض الوجوه الأخرى لا حاجة إلى سردها.

فهذا تمام الكلام عن آية الرهبانية. ونعود إلى الحديث عن الاعتكاف الذي عقدنا له هذا الفصل، ضمن نفس التسلسل من جهات الكلام.

الجهة الخامسة: أنه تحصل ممّا سبق أن الرهبانية بمعناها العام، هي الرهبنة الإلهية، وهي مقام إلهي جيّد ممدوح في القرآن الكريم. بل إن الرهبان ممدوحون في آية أخرى ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ وظاهرها أن كونهم رهباناً يعني متخذين لمسلك الرهبانية، دخيل في إيمانهم وخشوعهم لله عزّ وجلّ مضافاً إلى أنهم لا يستكبرون.

إذن، فما قاله بعض أساتذتنا في العبارة التي نقلناها في أول هذا الفصل لا يمكن الموافقة على صحتها. ونصّها: (ويبدو أن الشريعة الإسلامية بعد أن ألغت فكرة الترهّب والاعتزال عن الحياة الدنيا واعتبرتها فكرة سلبية خاطئة...).

فقد اتضح أن الشريعة لم تعتبرها فكرة سلبية خاطئة، فقد عرفنا صحتها وصحة عدد من الأحكام الموازية لها والمشبّهة لها بالمضمون كالزهد وغيره ممّا سبق.

لكن عرفنا أنها ليست صحيحة دائماً بل أحياناً. فقد يكون الواجب الإسلامي يدعو الفرد إلى الاختلاط بالناس، كما سبق تفصيله.

وقد اعتبر المؤلف (الاعتكاف): (رهبانية) موقوتة أو موقته. تمتد ثلاثة أيام فقط، ثم يرجع الفرد إلى عمله الدنيوي.

وهي فكرة جيدة لكنها تواجه بعض المناقشات:

المناقشة الأولى: من وجهة نظره، التي تقول: إن الإسلام سدّ بكل

تشريع من تشريعاته حاجة من حاجات الفرد والمجتمع الدنيوية أو الأخروية. فإنه يكون قد سدّ بهذا التشريع أيضاً حاجة للفرد نفسية أو قلّ: روحية. وهي الحاجة إلى الرهبانية. إذن فالفرد يحتاج الرهبانية أحياناً أو في كثير من الأحيان، على اختلاف طبائع الناس وتوجّهاتهم.

فإن قيل: إنه لم يثبت أكثر من حاجته إلى ثلاثة أيام لا أكثر، نقول: إنه في الإمكان تكرار هذه الثلاثة كثيراً. وسيأتي بعد قليل استحباب جعل الاعتكاف شهراً أو شهرين. ويمكن للشهرين أن يتكررا عدة مرات في العام.

المناقشة الثانية: أنه لو كانت فكرة الرهبانية خاطئة، لكان قليلها وكثيرها خاطئاً، فمثلاً شرب الخمر لما كان محرماً، كان شرب القليل والكثير محرماً. وكذلك الكذب المحرم قليلاً أو كثيراً. وغيره.

فلماذا شرّعها الله خلال ثلاثة أيام. فمن هذا التشريع نفهم أنها فكرة ليست خاطئة.

وأما كونها سلبية فليست عيباً، لأنه لا يريد بالسلب إلا سلب الاختلاط بالناس. وهذا أمر صحيح إجمالاً في الرهبانية. كل ما في الأمر أن الفرد يتجنب الناس أو يقلّل الاختلاط من أجل تنفيذ غرض إلهي جليل.

المناقشة الثالثة: أن الاعتكاف ليس رهبانية موقوتة، بل رهبانية متكررة، فقد ورد - كما أشرنا - استحباب امتدادها إلى شهر أو شهرين. وهنا يحسن أن نذكر بعض النصوص:

ففي صحيحة أبي بصير^(١) - وهي العمدة في هذا الاستدلال - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فاجتهد فيها فأجرى الله على يديه قضاها، كتب الله عزّ وجلّ له حجة وعمره واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما. ومثلها روايات أخرى.

وقلنا إنه يمكن للشهرين أن يتكررا كثيراً أو قليلاً في العام، مع حسن

(١) كتاب الاعتكاف: باب ١٢: حديث ١.

التوجه وانفتاح الرغبة في التكامل.

المناقشة الرابعة: أن ما تصوّره المؤلف من كون الاعتكاف رهبانية مستفاد من بعض الأحكام كحرمة خروجه من المسجد بمعنى بطلان الاعتكاف به. كما أن الأغلب أن وجود الفرد في المسجد ينافي اتصاله بالناس كما ينافي عادة القيام بأعمال اقتصادية.

إلا أن هذه المنافاة ليست دائمة. لوضوح أن الفرد يستطيع أن يستقبل الناس ويتكلم معهم مهما كثر عددهم. كما يستطيع أن يياشر المعاملات الاقتصادية.

وقد يخطر في الذهن أن البيع والشراء في المسجد مكروه وخلاف الأدب الشرعي كما ثبت في الفقه. وهذا صحيح. إلا أننا نجيب:

أولاً: أن هذا الحكم على الكراهة وليس على التحريم. فيمكن للفرد، وخاصة مع الحاجة أن يبيع ويشترى بالرغم من كونه في المسجد. وخاصة في مدة محدودة لا تتجاوز الثلاثة أيام.

ثانياً: وهو أوضح وأهم، أنه يمكن للفرد أن يصنع بيده أموراً قابلة للتصريف في السوق، وهي أشياء كثيرة لا حاجة الآن إلى تعدادها. ثم يعطيها لغيره لبيعها. وهذا عمل اقتصادي خلال الاعتكاف على أي حال.

نعم، مع حسن التوجه خلال الاعتكاف، والاشتغال بالذكر والعبادة، واتخاذ الأدب الإسلامي مسلماً، لا يبعد القول، بأن ابتعاد الفرد عن الناس وعن المعاملات ونحوها إلا للضرورة. هو المسلك الصحيح الذي يعطي للاعتكاف درجة القبول والثواب المتزايد عند الله عز وجل. وهذا يعني اقتراب معنى الاعتكاف الجيد من معنى الرهبانية الموقوتة. قال (ليكون وسيلة موقوتة وعبادة محدودة تؤدي بين حين وآخر، لتحقيق نقلة إلى رحاب الله يعمق فيها الإنسان صلته بربه، ويتزود بما تتيح له العبادة من زاد).

ثم قال مباشرة: (ليرجع إلى حياته الاعتيادية وعمله اليومي وقلبه أشد ثباتاً وإيمانه أقوى فاعلية).

ولم يقصر المؤلف في التعبير، فإنه لا يريد مجرد العود إلى الحياة الاعتيادية، إلى دنيا الشهوات والغفلات. وإنما قال: وقلبه أشد ثباتاً وإيمانه أقوى فاعلية. فإن لكل عبادة أثرها على حياة الفرد أما سمعت قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. يعني تجعل الفرد مهذباً خلقاً مطيعاً لله عز وجلّ خلال سلوكه في الحياة. فمن بقي بعد صلاته غليظ القلب وقحاً ظالماً فليعلم عدم وصول صلاته إلى درجة القبول. وإن كانت مجزية على القواعد، بمعنى أنه لا يعاقب عقاب تارك الصلاة.

فكذلك الاعتكاف له أثره الجرم في حياة الإنسان، سواء في تطهير القلب أو قوة الصبر أو غفران الذنوب، أو تلقي بعض العطاء المعنوي النفسي أو العقلي. أو غير ذلك ممّا يشاء الله سبحانه هبته لعبده المعتكف. إلا أن مثل هذه الدرجات لا تنال إلا بالإخلاص وحسن النية الموجودين منذ بدء الاعتكاف حتى نهايته.

الجهة السادسة: بالرغم من أن كون الاعتكاف رهبانية موقوتة، فكرة جيدة، مع فهمها بشكل لا تنالها يد الإشكال. إلا أنه مع ذلك يمكن أن تعطى أفكار أخرى لتفسير فلسفة الاعتكاف غير ذلك.

الفكرة الأولى: أن الله عز وجلّ شرع الصلاة وشرع الصوم. وأكدت الشريعة أن الصلاة في المسجد أفضل منها في أي مكان آخر. ولكنها أعرضت عن ذلك في الصوم.

إلا في الاعتكاف، فقد جاء الاعتكاف ليكون الصوم مكافئاً للصلاة في كونه مؤدى في المسجد ويزداد لذلك فضله ومنزلة الصائم.

كل ما في الأمر أن هذا لم يعط كقاعدة عامة، يعني أن كل صوم في المسجد فهو أفضل. لأنه يحدث عند تطبيقه ضيقاً عند الناس وتعطيلاً للأعمال. لأن الصلاة في المسجد ذات زمن صغير نسبياً، بينما الصوم في المسجد لا يكون متحققاً إلا بقضاء النهار كله أو أغلبه هناك. فاقصر الشارع المقدس على ثلاثة أيام فقط، ليكون الصوم في المسجد.

الفكرة الثانية: أن هناك عبادات متعددة في الشريعة منها فردية كالصلاة والصوم ومنها اجتماعية كقضاء حاجة المؤمن. فقد يكون من الأفضل إيجاد مركب عبادي متكامل يحتوي على عبادات متعددة حسب ما يرى الشارع المقدس من مصلحة في هذا التركيب.

وهذا موجود في الشريعة كثيراً، فالصلاة نفسها تحتوي على عبادات متعددة كقراءة القرآن والدعاء والذكر والسجود وغير ذلك. ومن أوضح مصاديق ذلك: الحج، حيث يحتوي على الطواف والصلاة والدعاء والذكر والذبح، وغيرها، مما يعتبر عبادة حتى في غير الحج. وخاصة إذا لاحظنا مستحباته إلى جنب واجباته.

فكذلك الأمر في الاعتكاف، لو نظرناه كمجموع. فإن الواجب فيه أمران، كلاهما عبادة: الصوم والمكث في المسجد. وأعني بالواجب كونه جزءاً ضرورياً له.

فإذا انضم إلى ذلك الدعاء والذكر، وحصول الصلاة اليومية وغيرها في المسجد ما دام الفرد هناك أيضاً كان أفضل. فإذا انضم إلى ذلك أهمية الزمن كأحد الأشهر الثلاثة: رجب وشعبان وشهر رمضان. كان أكثر فضلاً وهكذا.

الفكرة الثالثة: إذا كان بعض أساتذتنا قد لاحظ في الاعتكاف مجرد البعد عن الناس وهجران المجتمع. فإننا يمكن أن نلاحظ أكثر من ذلك وهو الإعراض عن الدنيا وهجران الشهوات. وهذا يتحقق ولو اجتمع المعتكف بمن يشاء من الناس. والذي أشرنا إليه هو جائز على أي حال، بل لا إشعار في الشريعة أصلاً على كراهته فضلاً عن حرمة.

إلا أن الاعتكاف مع ذلك مع حسن التصرف، يحتوي على أمور أخرى واجبة حيناً ومستحبة حيناً وملازمة حيناً. فالأمر الواجب هو مجانبة الزوجة طيلة الاعتكاف وفيه هجران الشهوة الجنسية.

وفيه هجران المنزل، وصعوبة الحصول على المأكّل والمشرب نسبياً أو قلة أو رداءة ما تحصل منهما نسبياً أيضاً. وكذلك قد يختار الفرد لنفسه

هجران وسائل الإعلام المسموعة والمنظورة والمقروءة. وكذلك لو كان من أهل المحرمات أو معتاداً على بعضها كشرب الخمر أو السرقة أو العادة السرية أو غير ذلك، فإنه يتركها لا محالة خلال اعتكافه. وللقارئ أن يضيف إلى ذلك ما شاء فإنه باب واسع.



مرکز تحقیق تکوین و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل أخلاقية الجهاد المقدس

بالرغم مما يحتوي الحرب من هدر للنفوس وبذل للأموال. إلا أن الجهاد المقدس المشروع في الشريعة الإسلامية، ذو خصائص منها نظرية ومنها أخلاقية ومنها دفاعية لا يمكن أن يتعداها وإلا كان الجهاد بدعة وتحول من المشروعية إلى الحرمة والضلالة.

ونحن نذكر فيما يلي أهم تلك الخصائص بشكل موضوعي، حتى لا يكون سبباً لإثارة العواطف فيما نحن في غنى عنه. فإن المهم هو الاطلاع الفقهي على خصائص الشريعة لا غير.

ولو لم تكن هذه الخصائص موجودة لأعرضنا عن هذا الكلام كما أعرض عنه الفقهاء، فإن المتأخرين خلال عدة مئات من السنين حذفوا كتاب الجهاد من رسائلهم العملية لعدم توفر شروطه في زمن الغيبة والهدنة. وليس بين الفقهاء من يأمر بالجهاد أو يراه واجباً، والمسألة إجماعية أو تكاد. وستعرف في بعض خصائص الجهاد، لماذا حذفه الفقهاء فإن له أكثر من خصيصة توجب ذلك.

ونحن ذاكرون هذه الخصائص كل منها بعنوان فرعي مستقل:

أبوة الجهاد

ليس القتال مع أي جماعة أو مجتمع في الشريعة، إلا لمصلحة هداية ذلك المجتمع وإرادة الخير له في الدنيا والآخرة. لأن المجاهدين يعتقدون بوجود الحق في عقيدتهم وسلوكهم وهم يريدون للبشر أن يكونوا على خير وعلى حق.

فالجهد مع المشركين وأضرابهم إنما هو من باب الأبوة لهم، كما يؤدب الأب ابنه أو يؤدب العالم الجاهل. وليس للسيطرة ولا للطمع في شيء من عروض الدنيا.

قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ. فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٣].

وقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ يَعْذِبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيهِمْ وَيَخْزُهُمْ وَيَنْصَرِكُمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ١٥].

الجهد بمشيئة الله

الجهد كأي شيء آخر، يكون بإرادة الله وقدرته. وإن استعمل الفرد فيه إرادته واختياره. وهذا صحيح فلسفياً، فإن لكل شيء نسبة إلى الله سبحانه ونسبة إلى العباد. وليست النسبة متمحضة للعباد، كما نتخيل بحسب ظاهر الحياة الدنيا. وليس هذا مجال ذكره، ولعلنا نتوفر له في مجال آخر.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

نهاية الحرب

وكما يكون بدء الحرب بمشيئته سبحانه وتعالى، كذلك تكون نهايتها. قال سبحانه: ﴿كَلِمًا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

وهذه الآية وإن كانت خاصة بالظالمين، إلا أنه يعم كل حرب من باب التجريد عن الخصوصية فقهيًا، ومن باب شمول القاعدة فلسفياً وكلامياً.

جهاد المرأة

الجهاد الإسلامي ساقط عن المرأة، وإنما يشترط فيه الذكورة، يعني لا يجب الجهاد إلا على الرجال. إلا أن للمرأة عدة مواقف:

الموقف الأول: أن جهاد المرأة صبرها على زوجها.
فعن الأصمغ بن نباتة^(١) قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: كتب الله الجهاد على الرجال والنساء فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله. وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته (وعشيرته).

الموقف الثاني: حسن تربيتها لأولادها بحيث ينشؤون النشأة الصالحة الموافقة للحق وأهله، ويكونون على مستوى الرضا بالجهاد والفداء.

الموقف الثالث: في الوقت الذي يكون به الجهاد مشروعاً وواجباً، فعلى المرأة أن تتجاوب معه، وتحت متعلقها من الرجال: زوجاً وأولاداً وإخوة وغيرهم على التجاوب مع الحكم الشرعي العادل، ويحرم عليها الممانعة وتشبيط الهمة.

الموقف الرابع: تضميد الجرحى وقضاء جملة من الحاجات المتيسرة لها خلف خط المواجهة، مع المحافظة على سائر تعاليم الشريعة، بما فيها الحجاب الشرعي. وقد يصبح هذا العمل منها واجباً مع قلة من يقوم به من الرجال عند الحاجة.

إلى غير ذلك من المواقف المذكورة والمتيسرة.

إذن الوالدين

قالوا: إنه يشترط في الخروج إلى الجهاد إذن الوالدين. ويمكن الاستدلال ببعض الروايات.

فعن جابر^(٢) عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إني راغب في الجهاد نشيط. قال: فجاهد في سبيل الله. إلى أن قال: فقال: يا رسول الله إن لي والدين كبيرين يزعمان أنهما يأنسان بي ويكرهان خروجي. فقال رسول الله

(١) أبواب الجهاد: باب ٤.

(٢) أبواب الجهاد: باب ٢.

صَلَّى الله عليه وآله أقم مع والديك، فوالذي نفسي بيده لأنسهما بك يوماً وليلة خير من جهاد سنة.

إلى بعض الروايات الأخرى. وكلها خاصة بالإشارة إلى مصلحة الفرد نفسه، وأنها في خدمة والديه دون الجهاد لأن هذا أكثر ثواباً عند الله سبحانه من الآخر.

ولا تحتوي الإشارة إلى لزوم أخذ إذنهما أو وجوب طاعتهما. فإنه لم يقل إنهما أمراني بالبقاء وعدم الخروج إلى الجهاد. ولو دلت على ذلك لما كانت حجة في مدلولها لأنها ضعيفة السند. وليس من حق الوالدين نهيه عما أوجب الله سبحانه. قال الله سبحانه: ﴿وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾ [لقمان: ١٥]. بعد أن نفهم من الشرك ما يسمّى بالشرك الخفي دون الجلي. وقد أوضحنا معنى الشرك في فصل سابق في كتاب الطهارة.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه الرواية واردة مع استغناء المجاهدين عن خدمات الفرد، بحيث كان يمكن للنبي صَلَّى الله عليه وآله أن يصرفه لعدم الحاجة إليه. وهذا بخلاف ما إذا كانوا بحاجة إليه، فيكون الواجب عليه عندئذ الالتحاق بالجهاد.

ومن الناحية الفقهية أنه يقع التزاحم - لو وجد - بين إطاعة الوالدين أو الالتحاق بالجهاد، ومن الثابت على القاعدة تقديم الأهم. والأهم هنا حكم الجهاد لا محالة.

أمر الإمام

يختص الجهاد الحق، ما عدا الدفاع الاضطراري، بأن يكون بأمر الإمام المفترض الطاعة. وفي ذلك وردت روايات.

فعن بشير عن أبي عبد الله^(١) عليه السلام قال: قلت له: إني رأيت

(١) أبواب الجهاد: باب ١٢: حديث ١.

في المنام أنني قلت لك: إني مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال: أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك.

وعن عبد الملك بن عمرو^(١) قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الملك ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك. قال: قلت: وأين؟ قال: جده وعبادان والمصيصة وقزوين. فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم. فقال: إي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه.

قال: قلت له: فإن الزيدية يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلا أنه لا يرى الجهاد. فقال: أنا لا أراه؟ بلى والله إني لأراه. ولكنني أكره أن أدع علمي إلى جهلهم.

وقد يقال: إن الرواية الأولى غير معتبرة سنداً، والثانية غير واضحة الدلالة على المطلوب. قلنا: نعم، ولكن يبقى الأمر مخالفاً للاحتياط إلا في هذا الحد، لوجوب الاحتياط بالدماء على أي حال.

وبلاحظ: أن المأخوذ في الرواية الأولى عنوان: الإمام المفترض الطاعة، وليس عنوان المعصوم. فلاحظ.

جهاد الطيبين

عن سماعة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لقي عباد البصري علي بن الحسين عليه السلام في طريق مكة. فقال له: يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحج ولينه. إن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٣]. فقال علي بن الحسين: أتم الآية: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمرون بالمعروف

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) أبواب الجهاد: باب ١١: حديث ٣.

والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله. ويُشَرُّ المؤمنين ﴿[التوبة: ١١٣]﴾. فقال علي بن الحسين عليه السلام: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج.

وعن أبي بصير^(١) عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ في الفيء أمر الله عز وجل. فإنه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدونا في حبس حقنا والإطاشة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية.

وعن أبي عبدالرحمن السلمي، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه إلى أن قال: هو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الواقعية.

وقال تعالى: ﴿وَأُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنْ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله - إلى أن يقول: الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور ﴿[الحج: ٣٩ - ٤١]﴾.

دعوة المشركين إلى الحق

لا يجوز البدء بقتال المشركين، إلا أن يدعوهم إلى الإسلام عقيدة ومفهوماً. إذ لعلهم إنما جاؤوا لقتاله، باعتبار جهلهم به وبعدهم عن السماع بتعاليمه. فلا بدّ من عرض محاسن الإسلام أمامهم. فإن قبلوا فهو المطلوب وإن رفضوا استحقوا القتال.

ففي معتبرة السكوني^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن

(١) المصدر: حديث ٨.

(٢) المصدر باب ١٠: حديث ١.

فقال: يا علي لا تقاتلن أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام. وإيم الله لئن يهدي الله عز وجل على يدك رجلاً خيراً لك مما طلعت عليه الشمس وغربت. الحديث.

وعن الزهري^(١) قال: دخل رجال من قريش على علي بن الحسين عليهما السلام فسألوه كيف الدعوة إلى الدين؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم. أَدْعُوكَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى دِينِهِ وَجَمَاعِهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْآخَرُ: الْعَمَلُ بِرِضْوَانِهِ. وَإِنْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَعْرِفَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْعِزَّةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْعُلُوِّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. وَأَنَّهُ النَّافِعُ الظَّاهِرُ الْقَاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ مَا جَاءَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَا سِوَاهُ هُوَ الْبَاطِلُ. فَإِذَا أَجَابُوا إِلَى ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ.

أقول وهذا هو المضمون العام وليس المهم هذا اللفظ بل المهم أن يفهم المخاطب ويستوعب ما يقال له. مضافاً إلى أن بعض ما ورد في هذا الخبر غير واجب الاعتقاد به بالتفصيل وخاصة مع الغفلة عنه. ولذا علّق عليه صاحب الوسائل، الظاهر أن هذه أفضل الكيفيات.

قضاء الله سبحانه

إن المحاربين والمعارضين مهما أوتوا من جهد وقوة أو كثرة أو قلة، لن يستطيعوا أن يغيروا قضاء الله وقدره. وإن لكل حكم مهما كانت صفته أمداً يبدأ به وينتهي إليه، ولا رادّ لقضاء الله سبحانه بذلك.

فعن أنس بن محمد^(٢) عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام (في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام) قال: يا علي إن إزالة الجبال الرواسي أهون من إزالة ملك لم تنقض أيامه.

(١) المصدر: باب ١١: حديث ١.

(٢) المصدر: باب ١٣: حديث ٩.

وقال الإمام السجاد زين العابدين في الدعاء^(١) : ذَلَّتْ لِقَدْرَتِكَ الصَّعَابَ وَتَسَبَّيْتُ بِلَطْفِكَ الْأَسْبَابَ وَجَرَى بِقَدْرَتِكَ الْقَضَاءَ وَمَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءَ، فَهِيَ بِمَشِيئَتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ. أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمَهْمَاتِ وَأَنْتَ الْمَفْزَعُ فِي الْمَلَمَاتِ. لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ وَلَا يَنْكُشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ. إِلَى أَنْ يَقُولَ: فَلَا مُصْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ وَلَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ وَلَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ وَلَا مَغْلُقَ لِمَا فَتَحْتَ وَلَا مَيَسِّرَ لِمَا عَسَرْتَ وَلَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ... إِلَى آخِرِ الدَّعَاءِ.

حرمة الغدر والخيانة

عن طلحة بن زيد^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام. وفيها: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَغْدُرُوا وَلَا يَأْمُرُوا بِالْغَدْرِ وَلَا يَقَاتِلُوا مَعَ الَّذِينَ غَدَرُوا. الْحَدِيثُ.

وعن الأصبغ بن نباتة^(٣) قال: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ يَخْطُبُ عَلَى مَنْبَرِ الْكُوفَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ لَوْلَا كِرَاهَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَدْمَى النَّاسِ. أَلَا إِنَّ لِكُلِّ غَدْرَةٍ فَجْرَةً وَلِكُلِّ فَجْرَةٍ كُفْرَةٌ، أَلَا وَإِنَّ الْغَدْرَ وَالْفُجُورَ وَالْخِيَانَةَ فِي النَّارِ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ.

الذِّمَامُ

الذِّمَامُ مُحْتَرَمٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَمَنْ أَجَارَ شَخْصاً أَوْ جَمَاعَةً مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَجَبَ عَلَى الْآخَرِينَ الْإِلْتِمَامُ بِذِمَامِهِ وَاحْتِرَامُ عَمَلِهِ.

وقد وردت في ذلك عدة أخبار:

منها: معتبرة السكوني^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما معنى قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ. قال: لو أن

(١) من دعاء الفرج في الصحيفة السجادية.

(٢) أبواب الجهاد: باب ٢١: حديث ١.

(٣) المصدر: حديث ٣.

(٤) المصدر: باب ٢٠: حديث ١.

جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين، فأشرف رجل فقال: أعطوني الآمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه أدناهم الآمان وجب على أفضلهم الوفاء به.

والمراد من صاحبكم: الإمام أو القائد. وإنما عبّر بذلك لكونه غير مؤمن به لحد قوله ذلك.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: أن علياً أجاز آمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون. وقال: هو من المؤمنين.

وعن عبد الله بن سليمان^(٢) قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ما من رجل آمن رجلاً على ذمة (دمه) ثم قتله إلا جاء يوم القيامة يحمل لولاء الغدر.

أقول: وهذا بالطبع ثابت ومن ضروريات الفقه، ما لم تحدث هناك مصلحة أعلى من ذلك في حفظ المجتمع المسلم، إلا أن حدوث ذلك نادر. لأن الذي يعطي الآمان إنما يغطيه بعد أخذ كل ما يعرف من الملابسات بنظر الاعتبار. فلا يقع في الخطأ إلا نادراً.

الآمان

من تخيل خطأ من الأعداء المشركين فرداً أو جماعة أنه داخل في آمان المسلمين أو ذمتهم، بأي سبب كان ذلك... كان ذلك الفرد أو الجماعة في آمان حتى يرجعوا إلى مأمَنهم.

فعن محمد بن الحكم^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: لو أن قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الآمان. فقالوا: لا. فظنوا أنهم قالوا: نعم، فتزلوا إليهم. كانوا آمنين.

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: باب ٢٠: حديث ٤.

ومعنى : نزلوا إليهم يعني تخلوا عن تحصنهم أو سلاحهم اطمئناناً بأمان المسلمين .

وبعد التجريد عن الخصوصية يعم الحكم لكل حالة . وهذا ما فعله المحقق الحلي . فقد كرّر في كتاب الجهاد من الشرائع^(١) ذلك في عدة مسائل :

قال عن الذمام : ولو أذم المراهق أو المجنون لم ينعقد لكن يعاد إلى مأمنه . وكذا كل حربي دخل في دار الإسلام بشبهة الأمان . كأن يسمع لفظاً فيعتقد أنه أماناً أو يصحب رفقة فيتوهمها أماناً .

وقال^(٢) : ولو ادّعى الحربي على المسلم الأمان . فأنكر المسلم فالقول قوله . ولو حيل بينه وبين الجواب بموت أو إغماء لم تسمع دعوى الحربي . وفي الحاليين يرد إلى مأمنه . ثم هو حرب .

وقال^(٣) : ولو مات الحاكم (بالبهنة) قبل الحكم بطل الأمان ويردّون إلى مأمنهم .

إلى غير ذلك من الفتاوى .

حرمة الفرار

لا يجوز أن يفرّ الواحد أو الأكثر من أمام العدو إذا كان العدو ضعفاً من عددهم أو أقل . ويجوز الفرار إذا كان أكثر من الضعف .

والفرار قد لا يكون صريحاً ، كما هو المفهوم عادة ، بل يكون بعناوين أخرى ، كاتخاذ مواقع جديدة أو غير ذلك . كما يمكن أن يكون بمعنى عدم مبادأة العدو بالقتال ، على الإطلاق ما دام أكثر من الضعف . ومحاولة كفاية شرّه والتقية منه .

(١) كتاب الجهاد من الشرائع : ص ٢٩٠ .

(٢) كتاب الجهاد من الشرائع : ص ٢٩٢ .

(٣) كتاب الجهاد من الشرائع : ص ٢٩٣ .

وهذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع. وهو جار ما لم تحصل عنه ضرورة. كالدفاع الذي يخاف فيه على بيضة الإسلام - كما يعبرون - فإنه قد يجب الاستماتة فيه. وكما لو كان الفرار عاراً على الإسلام والمسلمين، فيجب الاستماتة لدفع العار. وقد يحصل سبب آخر للثبات وهو الاطمئنان بالفوز على العدو لسبب من الأسباب وإن كان أكثر من الضعف.

وأما بدون ذلك، فإن الحرب إذا لم تجب حرمت لأن فيها إهراق الدماء بلا مبرر شرعي. فهي إما واجبة وإما حرام فإن لم تكن واجبة فهي حرام. إلا إذا ثبت الاستحباب بدليل خاص.

عن الحسن بن صالح^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان يقول: من فرّ من رجلين في القتال في الزحف فقد فرّ، ومن فرّ من ثلاثة من القتال فلم يفرّ.

وقوله: فلم يفرّ يعني لا يشمل حرمة الفرار.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: في حديث طويل. قال: إن الله فرض على المؤمن في أول الأمر أن يقاتل عشرة من المشركين ليس له أن يولي وجهه عنهم. ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوأ مقعده من النار. ثم حولهم عن حالهم رحمة منه لهم. فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل رجلين من المشركين تخفيفاً من الله عز وجل. فنسخ الرجلان العشرة.

وقوله عليه السلام: تخفيفاً من الله عز وجل إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِثَّةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦٦].

والسر في تشريع الحكم الأول، والله أعلم بما ينزل، هو ما أشارت

(١) الوسائل: كتاب الجهاد: أبواب جهاد العدو: باب ٢٧: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

إليه الآية نفسها حين تقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ. إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِثَّةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ. الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا...﴾ [الأنفال: ٦٥، ٦٦] الآية.

وقد أعربت عن أمرين:

الأمر الأول: أن الذين كفروا قوم لا يفقهون. فإن مقتضى كفرهم وجهلهم بحقيقة الكون وحقيقة أنفسهم، هو ضعفهم وتشتت عواطفهم ﴿تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤] و﴿يَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ [الحشر: ١٤]. يعتدي بعضهم على بعض وإن اجتمعوا ومكروا بحسب الظاهر. ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣] ولو لم تكن كذلك حاصرونا وحاربونا.

الأمر الثاني: أن قوة الإيمان لو بلغت إلى درجة اليقين، فإنها تعطي إلى صاحبها اندفاعاً أشد من الجبال الرواسي. ولذا قال: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ يعني ضعفاً في اليقين الذي هو من درجات الإيمان العالية. وهذا الضعف ينتج ضعفاً في الهمة والصبر والشجاعة بطبيعة الحال.

استعمال السم وغيره

قد ورد النهي عن استعمال المبيدات العامة حتى ضد الجيش المقاتل، فضلاً عن الآخرين، كالماء والنار والسم وغير ذلك مما هو متوفر أحياناً.

ففي معتبرة السكوني^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يلقي السم في بلاد المشركين.

(١) أبواب الجهاد: باب ١٦: حديث ١.

أقول: النهي دالٌّ على التحريم، ما لم تحصل مصلحة عظيمة، لا تكون إلا نادراً. والرواية وإن كانت دالة على خصوص السم، إلا أنها شاملة لكل المبيدات العامة، بحيث يذهب البريء بذنب المجرم والأعزل بذنب المسلح، حتى لو كان سلاحاً كالذري أو غيره. وذلك بالتجريد عن الخصوصية فقهياً.

حرمة قتل النساء والأطفال

ففي معتبرة السكوني^(١) عن جعفر عن أبيه عن آبائه: أن النبي صلى الله عليه وآله قال: اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم.

وقوله استحيوا يعني: أبقوهم على الحياة.

وعن حفص بن غياث^(٢) في حديث: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن. قال: فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلن. فإن قاتلن فأمسك عنهن ما أمكنك. فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الإسلام أولى. ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها. فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها... إلخ الحديث.

البدء ليلاً

وورد أيضاً المنع عن البدء بالقتال ليلاً. فعن عباد بن صهيب^(٣) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما بيّت رسول الله صلى الله عليه وآله عدواً قط ليلاً.

وهي غير دالة على الحرمة، ولكن مقتضى الأسوة بالنبي صلى الله عليه وآله عليه وآله هو ذلك، ما لم تكن ضرورة قصوى.

(١) باب ١٨: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ١.

(٣) المصدر: باب ١٧: حديث ٣.

الأشهر الحرم

يحرم البدء بالقتال في الأشهر الحرم من السنة القمرية وهي رجب وشوال وذو القعدة وذو الحجة. وهو حكم ضروري بنص القرآن الكريم:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وقوله كبير يعني من المعاصي الكبائر. وقوله: الشهر الحرام: يعني أي شهر حرام في الشريعة. وليست الإشارة هنا إلى شهر معين، بل هو بمعناه العام.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُورَ الْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢].

الحرم المكي

أيضاً يحرم بضرورة الدين ونص القرآن الكريم، القتال في مكة والمسجد الحرام، والحرم المكي على العموم. وقد عطف المسجد الحرام على الشهر الحرام في الآية الكريمة. وأعطى أهمية أعلى من الشهر الحرام. كما هو واضح من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ. وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٧]. وقوله: أكبر عند الله يعني أهم وحرمة أعظم.

لا يستثنى من ذلك إلا فتح مكة من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله. ولكنه صلى الله عليه وآله قال: حلت لي ساعة من نهار. كما ورد عنه.

الأسير بعد الحرب

لا يجوز قتل الأسير بعد الحرب وإن كان مشركاً. فعن طلحة بن زيد^(١) قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي يقول: إن للحرب حكماً: إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها. إلى أن قال: والحكم الآخر: إذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها فكل أسير أخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار إن شاء من عليهم فأرسلهم وإن شاء فاداهم أنفسهم وإن شاء استعبدهم وصاروا عبيداً.

وهذا هو المشهور جداً بين علمائنا لم يخالف فيه إلا النادر. وتوضيحه أن الإمام، وهو المسؤول الأعلى في المجتمع، ومن يوكله إلى شخص أو جماعة معينة يكون مخيراً بين ثلاثة أمور حسب المصلحة العامة وليس أحدها القتل:

أولاً: المن: وهو الإطلاق بدون فداء.

ثانياً: الفداء: وهو الإطلاق بإزاء فداء.

ثالثاً: الاسترقاق: وهو أن ينوي عليهم التملك فيصيرون عبيداً. وهو المنشأ الوحيد للاستعباد في الشريعة بدون الولادة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى اثنين منها: ﴿حتى إذا أنхتموهم فشدوا الوثاق. فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد: ٤].

والحكم هو حكم الأسير بعد الحرب: إما أن يؤسر بعدها وإما أن يؤسر قبلها ويبقى حياً إلى انتهائها. والآية الكريمة واضحة في ذلك لقوله تعالى: ﴿حتى إذا أنхتموهم﴾ وقوله: بعد. وأما قوله: ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ فيكون ما سبقه قرينة متصلة على فهمه. فيحمل على أحد أمرين:

١ - أن يكون معنى حتى: حين.

(١) أبواب الجهاد: باب ٢٣: حديث ١.

٢ - أن يكون المعنى الانتهاء من الحرب وكل تبعاتها ونتائجها. فإن بقي أسير عندئذ وجب إطلاقه بدون فداء. وإنما التخيير المشار إليه ثابت قبل ذلك.

وأما حذف الاسترقاق من الآية، فالآية ليست نافية له. بل هي قابلة للتقييد به، كما عليه الإجماع والسنة الشريفة.

إطعام الأسير

ففي صحيحة زرارة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إطعام الأسير حق على من أسره. وإن كان يراد قتله من الغد. فإنه ينبغي أن يطعم ويسقى ويرفق به كافراً أو غيره.

وعن أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَيُطْعَمُونَ﴾ على حبه مسكيناً ویتيماً وأسيراً [الإنسان: ٨]. قال: هو الأسير. وقال الأسير يطعم وإن كان يقدم للقتل. وقال: إن علياً كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين.

وعن مسعدة بن زياد^(٣) عن جعفر عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: إطعام الأسير والإحسان إليه حق واجب وإن قتلته من الغد.

فأنت ترى أن الواجب ليس هو إطعام الأسير فقط، بل الرفق به والإحسان إليه. وإطعام الأسير بعد تعميم فهمه يشمل الطعام والشراب واللباس وكل الحاجات الضرورية.

كما أن الأسير بعد التجريد عن الخصوصية يشمل الأسير في الحرب وكل مسجون بحق. أعني غير مظلوم في سجنه. وقد نصت رواية أبي بصير على ذلك. وأما المسجون مظلوماً فالواجب إطلاقه وليس فقط إطعامه وإشراؤه.

(١) أبواب الجهاد: باب ٣٢: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

(٣) المصدر: حديث ٣.

وليس هذا خاصاً بما إذا أريد قتله من الغد، بل نصّت الروايات على ذلك لأنه أسوأ التفادير، بل يشمل بطبيعة الحال، ما إذا أريد إطلاقه أو فداؤه.

كما ينبغي أن نلاحظ أن إطلاقه مجاناً أو بالفداء لا ينبغي أن يصير إلى ضرره، بل يجب أن يضمن له الأمان في الطريق إلى أن يصل إلى مأمنه، كما سمعنا في مثله فيما سبق.

حكم البغاة

قال الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات: ٩].

فقتال الباغي جائز بل واجب بنص هذه الآية الكريمة. وواضح منها أيضاً أنه على أصل الإسلام وليس مشركاً. ولذا قال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾.

وأود أن أشير إلى ما قد قيل: من أن الله سبحانه سمى الباغي مؤمناً ليس بصحيح إطلاقاً. وإنما كان مؤمناً قبل أن يتورط في الحرب. وليس في الآية الكريمة أي إشارة إلى أنه يبقى مؤمناً حتى بعد الحرب أو بعد أن يصبح باغياً.

والباغي هو الطرف غير المحقّ منهما. وظاهر الآية كونه هو الذي لا يقبل الصلح. ﴿فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما﴾ ولم تقبل هذا الصلح المأمور به. وهذا صحيح بصفته أحد مصاديق الباطل الذي قد يتورط به أحد الطرفين، لأن قتل المسلمين بعد عرض الصلح غير جائز. فيكون المستمر بالحرب باغياً.

وما دام الباغي على أصل الإسلام فله أحكام إرفاقية كثيرة يختلف بها عن المحارب أو الأسير المشرك. ونحن نشير إليها باختصار من دون سرد أدلتها، ونوكل التفصيل إلى الفقه:

أولاً: لا يجوز الإجهاز على جريحهم.
 ثانياً: لا يجوز امتلاك غنائمهم بل يجب إرجاعها إليهم.
 ثالثاً: لا يجوز قتل أسيرهم.
 رابعاً: لا يجوز استرقاقهم رجالاً ونساءً وصبياناً.
 خامساً: لا يجوز نكاح نسائهم.
 سادساً: تبقى أموالهم المنقولة وغير المنقولة لهم.
 هذا مضافاً إلى ما في قتال أو أسر المشركين من مزايا كوجوب الإحسان إلى الأسير أو عدم جواز استعمال السم والقتل العام لهم. وكذلك وجوب دعوتهم إلى الحق بالحسنى والموعظة الحسنة أولاً. فإن أبوا جاز قتالهم.

ونعود في العناوين التالية إلى حكم المشركين المقاتلين:

عدم البدء بالقتال

فعن عبدالرحمن بن جندب^(١) عن أبيه أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا فيقول: لا تقاتلوا القوم حتى يبدؤوكم. فإنكم بحمد الله على حجة وترككم إياهم حتى يبدؤوكم حجة أخرى لكم. فإذا هزمتهم فلا تقتلوا مدبراً ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل.

وهي واضحة في الحرمة وعلى ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسين عليه السلام. إلا أنها غير معتبرة سنداً، فالقول بالوجوب فقهاً مشكلاً، والسيرة لا تعينه. نعم هو من الآداب واستجابته عالي كما هو واضح من السيرة.

نعم يستثنى من ذلك حد الضرورة القصوى لا محالة.

(١) أبواب الجهاد: باب ٣٣: حديث ١.

ذمام المبارزة

قال المحقق الحلبي^(١): المشرک إذا طلب المبارزة ولم يشترط جاز معاونة قرنه. فإن شرط أن لا يقاتله غيره وجب الوفاء له.

والمبارزة هي القتال الفردي بالسيف على الطريقة القديمة. والمهم الآن الإشارة إلى حفظ الذمام. فلو اشترط البارز أن لا يقاتله إلا واحداً أو إلا فلان أو نحو ذلك لم يجز للمسلمين المبادرة إلى إنقاذ صاحبهم ولو أئخنه أو قتله.

نعم. لو لم يشترط جازت المبادرة إلى إنقاذ قرنه وهو المقاتل المسلم. وإذا جاز وجب لأن فيه حفظ دمه.

وهذا المضمون أفتى به المحقق الحلبي وهو المشهور وهو الموافق للقاعدة، ولم أجد فيه رواية خاصة.

الصرف على العيال

بغض النظر عن التجنيد الإجباري أو الاضطراري، فإن المسلم إذا خرج للجهاد، يجب أن يعيل أهله كما سمعنا في الحج، فإنه يجب أن يعيلهم. لا أن يخرج ويدعهم يتضورون جوعاً وعرياً. فلا يكون حجه مقبولاً ولا جهاده.

وقد وردت في ذلك رواية قابلة للمناقشة سنداً ودلالة. إلا أن مقتضى القاعدة هو ذلك. لأنه مع ضيق ذات اليد يصبح للفرد نوع من التضاحم بين الصرف على العيال والصرف في الجهاد لأنه لا يستطيع الجمع بينهما. فيكون الصرف على العيال أولى لأنهم في ضرورة وأما الجهاد فالمفروض أنه ليس في ضرورة بل يمكن تعويض هذا الفرد بغيره.

هذا. وأما لو كفل معاشه في الجهاد كافل كشخص أو جهة أو دولة فإنه يضع ما يملكه أو ما يكفي عند أهله ولا يحتاج إلى الصرف الشخصي في الجهاد.

(١) شرائع الإسلام: ص ٢٩٠.

عدم قتل الرسل

من المتسالم عليه عالمياً ومنذ مئات بل آلاف السنين، كما هو المظنون، عدم قتل الرسول أو الرسل، وإن كانوا مرسلين إلى أشد الناس عداوة للطرف الآخر الذي أرسله. ولم يصدف قتل الرسل خلال التاريخ إلا نادراً من قبل بعض الملوك أو غيرهم شذوذاً لعصبيات أو نحوها.

وهذه جهة إنسانية وأخلاقية أقرها الإسلام. فعن أبي البختري^(١) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يقتل الرسل لولا الرهن.

أقول: يراد بالرهن ما إذا كان الإنسان نفسه رهناً. وهو ما يسمّى في لغة العصر: رهينة وجمعه رهائن. وله تطبيقات عديدة خلال هذا الزمن. والرواية تدل على عدم جواز قتله.

إلا أن الرواية غير معتبرة سنداً. إلا أن الأمر بالنسبة إلى الرسل واضح، لأن عليه السيرة المعترف بها شرعاً ولا أقل من عدم ورود النهي عرفاً. إلا أنه يبقى حكم الرهينة منوطاً بهذه الرواية، أو بمصلحة الجهة التي ترتبته. وقد تكون مصلحة دينية حقيقية.

حرمة إتلاف النبات والحيوان

فعن أبي حمزة الثمالي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله. لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها. الحديث.

وقد رويت بأسناد عديدة بعضها معتبر.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن

(١) أبواب الجهاد: باب ٤٤: حديث ٢.

(٢) المصدر: باب ١٥: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ١٥: حديث ٣.

النبي صَلَّى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ثم في أصحابه عامة. ثم يقول: أغز باسم الله وفي سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهر. ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعاً لأنكم لا تدرون لعلمكم تحتاجون إليه. ولا تعفروا من البهائم ما يؤكل لحمه، إلا ما لا بد لكم من أكله. الخبر.

وهذه الروايات واضحة في ما قلناه في العنوان. مضافاً إلى التبذير والإسراف المحرمين شرعاً. نعم، مع الضرورة أو توقف مصلحة الجيش على ذلك ترتفع الحرمة.

وهي تحتوي إلى جنب ذلك بعض النصائح الإنسانية العالية ممّا لم يسبق لنا ذكره أود أن أشير له فيما يلي مختصراً:

أولاً: حرمة الغلول، وهو السرقة من الغنيمة أو الإجحاف بأحد الأفراد أو أكثر في سهمه منها.

ثانياً: حرمة المثلة. فإن المثلة محرمة نصاً وإجماعاً. وورد: أن المثلة حرام ولو بالكلب العقور. ومحل الشاهد أنه لا يجوز أن يمثلوا بأجساد الكفار أو الحيوانات بمعنى أن يقطعوها أكثر ممّا يحتاجون إليه في القتال.

ثالثاً: حرمة قتل المنعزل لأمره. قال: ولا متبتلاً في شاهر. أي منعزلاً للتبتل والعبادة. وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم إلى كل فرد غير حامل السلاح.

اتخاذ الشعار

والشعار هو اللفظ الذي يُجعل للجيش لإشارة الهمة فيهم والحماس بينهم. ووجوده ليس واجباً ولكنه مستحب بلا إشكال. وعليه السيرة منذ زمان النبي صَلَّى الله عليه وآله ومن الأدب الإسلامي بلا إشكال.

ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: شعارنا: يا محمد يا محمد. وشعارنا يوم بدر: يا نصر الله اقترب اقترب. وشعار المسلمين يوم أحد: يا نصر الله اقترب. ويوم بني النضير: يا روح القدس أرح.

ويوم بني القينقاع: يا ربنا لا يغلبك ويوم الطائف: يا رضوان. وشعار يوم حنين: يا بني عبد الله يا بني عبد الله. ويوم الأحزاب: حم لا ينصرون ويوم بني قريظة: يا سلام أسلمهم.

ويوم المريسيع وهو يوم بني المصطلق: ألا إلى الله الأمر. ويوم الحديبية: ألا لعنة الله على الظالمين. ويوم خيبر يوم القموص: يا علي إنهم من عل. ويوم الفتح: نحن عباد الله حقاً حقاً. ويوم تبوك: يا أحد يا صمد. ويوم بني الملوحة: أمت أمت. ويوم صفين: يا نصر الله. وشعار الحسين: يا محمد. وشعارنا: يا محمد.

ومما يمكن تصيده من هذه الصحيحة:

أولاً: أن الشعار ضروري للجيش.

ثانياً: أنه يستفاد منه لإثارة الهمة والحماس.

رابعاً: يحسن أن يكون لفظه موزوناً نسبياً بميزان نظم الشعر، أو قريباً منه. ولا يكون ثقیل اللفظ أو مشوشاً.

خامساً: أن يكون عبارة مختصرة قابلة للحفظ من الأفراد.

وما يسمّى بسر الليل في الجيوش المعاصرة هو شكل من أشكال الشعار، فيكون مشمولاً لحكمه لا محالة.

التسوية في العطاء

ففي صحيحة محمد بن مسلم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما ولي علي عليه السلام صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما

(١) المصدر: باب ٥٦: حديث ١.

(٢) أبواب الجهاد: باب ٣٩: حديث ١.

إني والله ما أرزؤكم من فيئكم هذا درهماً ما قام عذق بيثرب .
فلتصدقكم أنفسكم . أفتروني مانعاً نفسي ومعطيكم . قال : فقام إليه عقيلاً
كرّم الله وجهه فقال : فتجعلني وأسود في هذه المدينة سواء . فقال : اجلس
ما كان ههنا أحد يتكلم غيرك . وما فضلك عليه إلا بسابقة أو تقوى .

وعن أبي إسحاق الهمداني^(١) : أن امرأتين أتتا عليّاً عليه السلام عند
القسمة إحداهما من العرب والأخرى من الموالي . فأعطى كل واحدة
خمسة وعشرين درهماً وكرراً من الطعام . فقالت العربية : يا أمير المؤمنين
إني امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم . فقال عليّ عليه السلام : والله
لا أجدر لبني إسماعيل في هذا الفياء فضلاً على بني إسحاق .

إلى روايات أخرى .

التعجيل في العطاء

عن هلال بن مسلم^(٢) عن جدّه . قال : شهدت عليّ بن أبي طالب
عليه السلام أتى بمال عند المساء فقال : اقسّموا هذا المال . فقالوا : قد
أمسينا يا أمير المؤمنين فأخّره إلى غد . فقال لهم : تتقبلون أني أعيش إلى
غد قالوا : وماذا بأيدينا . قال : فلا تؤخّروه حتى تقسموه . قال : فأتي بشمع
فقسّموا ذلك المال من غنائمهم .

وعن هارون البجلي^(٣) عن أبيه قال : أعطي عليّ عليه السلام الناس
في عام واحد ثلاثة أعطية ثم قدم عليه خراج أصفهان . فقال : يا أيها الناس
اغدوا فخذوا ، فوالله ما أنا لكم بخازن . ثم أمر ببيت المال فكس ونضج
وصلّى فيه ركعتين . ثم قال : يا دنيا غريّ غيري . ثم خرج فإذا هو بحبال
على باب المسجد . فقال : ما هذه الحبال . فقيل جيء بها من أرض
كسرى . فقال : اقسّموها بين المسلمين .

وغير ذلك من الروايات .

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٢) المصدر : حديث ٦ .

(٣) المصدر : باب ٤٠ : حديث ١ .

القسمة لغير المقاتلين

يجب أن يقسم المال المغنوم بين المقاتلين للرجال سهم وللنساء سهمان وقيل: ولذي الفرسين ثلاثة أسهم. وهذا الحكم منصوص ومسلم. ولكن قد يعطى أناس آخرون غير المقاتلين من المال. وهنا تكمن هذه الأخلاقية الجليلة. وذلك على أشكال:

الشكل الأول: إعطاء المحتاجين من غير المقاتلين إذا حضروا القسمة وشهدوا التقسيم. طبقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٨].

وسياق الآية الكريمة وإن كان خاصاً بتقسيم الإرث. إلا أنها غير ظاهرة بالتحديد به، بل عامة لكل قسمة. حتى قسمة أموال الزكاة والخمس والغنيمة. وعلى أي حال فهو من البر المطلوب شرعاً فيكون لمالك المال أو وليه أن يفعله.

الشكل الثاني: إذا غنم المقاتلون. وحضرت سرية أخرى من الجيش لم يسبق لها القتال معهم شاركهم في القسمة. كذلك نطقت الروايات.

والحكمة في ذلك حسب فهمي، هو أنهم لو كانوا قد وصلوا خلال القتال لقاتلوا، فهم يعطون على نياتهم أو العمل الذي كانوا على استعداد للقيام به.

عن حفص بن غياث^(١) قال كتب إلي بعض إخواني أن يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل من السيرة (السنن) فسألته وكتبت بها إليه. فكان فيما سألت: أخبرني عن الجيش إذا غزا أرض الحرب فغنموا غنيمة ثم لحقهم جيش آخر قبل أن يخرجوا إلى دار الإسلام، ولم يلقوا عدواً حتى خرجوا إلى دار الإسلام، هل يشاركونهم فيها. قال: نعم.

(١) المصدر: باب ٣٧: حديث ١.

وعن طلحة بن زيد^(١) عن جعفر عن علي عليه السلام في الرجل يأتي القوم وقد غنموا. ولم يكن ممن شهد القتال. قال فقال: هؤلاء المحرومون (المحرمون). فأمر أن يُقسم لهم.

وقوله: المحرومون أو المحرمون، يعني من ثواب القتال حسب الظاهر. وهذا هو الذي فهمه صاحب الوسائل أيضاً.

الشكل الثالث: إذا ولد في أرض الحرب يعني بلاد المشركين التي يغزوها الجيش الإسلامي، مولود أو أكثر، بحيث كان لأحد المقاتلين المسلمين وكانت ولادته قبل القسمة. قسم له.

ففي معتبرة مسعدة بن صدقة^(٢) عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: أن علياً عليه السلام: قال: إذا ولد المولود في أرض الحرب قسم له مما أفاء الله عليهم.

وعن أبي البختري^(٣) عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: قال: إذا ولد المولود في أرض الحرب أسهم له.

والظاهر أن المهم وجود المولود حال القسمة سواء ولد بعد الحرب أم خلاله أم قبله.

الخدعة

وهي جائزة في الحرب، وإنما الحرب خدعة. وفي بعض الروايات ما يدل على جواز الكذب أيضاً، ولا شك أنه جائز للضرورة.

عن عدي بن حاتم^(٤) وكان مع علي عليه السلام في غزوته: أن علياً يوم التقى بمعاوية بصفين، فرفع بها صوته يسمع أصحابه: والله لأقتلن معاوية وأصحابه. ثم قال في آخر قوله: إن شاء الله. وخفض صوته. وكنت

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: باب ٤١: حديث ٨.

(٣) المصدر: حديث ٩.

(٤) أبواب الجهاد: باب ٥٣: حديث ٢.

منه قريباً فقلت: يا أمير المؤمنين إنك حلفت على ما قلت ثم استثنيت، فما أردت بذلك؟

فقال: إن الحرب خدعة. وأنا عند المؤمنين غير كذوب. فأردت أن أحرص أصحابي عليهم كيلا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم. فافهم فإنك تنتفع بها بعد اليوم إن شاء الله تعالى.

واعلم أن الله عز وجل قال لموسى عليه السلام حيث أرسله إلى فرعون: ﴿فأتياه فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤]. ولقد علم أنه لا يتذكر ولا يخشى. ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى على الذهاب.

ولنا على هذه الرواية بعض الملاحظات:
أولاً: أن هذه الرواية لا تحتوي على كذب. أما كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فلأنه ترج أناطه بمشيئة الله سبحانه. وأما الآية الكريمة ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾. فلأنه (ترج) باصطلاح علوم البلاغة. والترجي من الإنشاء والإنشاء لا كذب فيه. وإنما الكذب والصدق من خصائص الخبر دون الإنشاء. كما هو موضح في محله.

ثانياً: أن قوله تعالى ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ لعل السبب الرئيسي له هو إقامة الحجة على فرعون لأنه بدونها سوف لن يثبت أنه معاند وكافر. والرواية تذكر سبباً آخر وهو تحريض موسى عليه السلام وترغيبه بالذهاب إلى مهام النبوة.

ولا يوجد هناك تناف بين السببين، فإن الحكمة الإلهية، قد تستهدف بالعمل الواحد عدة أهداف صحيحة ونافذة في نفس الوقت.

التسليح

قال الله سبحانه: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ [الأنفال: ٦٠].

وفيها: أولاً: أن إعداد السلاح يجب أن يكون بأقصى الاستطاعة والقدرة.

ثانياً: أن المهم ليس هو رباط الخيل بل كل عصر وسلاحه.

ثالثاً: أن المهم هو جعل الرهبة عند عدو الله وعدو المسلمين. فإن لم تقع الحرب فلا أقل من وجود الرهبة والخوف عند الأعداء.

رابعاً: أن المؤمنين يعادون أعداء الله. فكل من عادى الله فهو عدوهم وكل من عاداهم فهو عدو الله. فالعدو إذن مشترك بينهم وبين الله. وهذا من نعم الله العظيمة على المؤمنين.

وعن طلحة بن زيد^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: الرمي سهم من سهام الإسلام.

وفي مرفوعة عبد الله بن المغيرة^(٢)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾. قال: الرمي.

أقول: والرمي كان في الحرب القديمة والحرب الحديثة هو الطريقة المثلى للحرب والنصر. كل ما في الأمر أنهم كانوا يرمون السهام والآن يرمون النار.

ومرفوعة علي بن إسماعيل^(٣) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أركبوا وارموا. وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. ثم قال: كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبة امرأته. فإنهن حق. ألا إن الله عز وجل ليدخل بالسهم الواحد الثلاثة الجنة: عامل الخشبة والمقوي به في سبيل الله والرامي به في سبيل الله.

أقول: فهذه عدة أفكار عرضناها باختصار نسيباً، لنحمل عن الجهاد الإسلامي فكرة كافية، وأكثرها أحكام أخلاقية. وإذا كان الحرب أخلاقياً فكيف بالأخلاق حال السلم. ونحن لم نستوعب كل أحكام الجهاد، وإنما الباقي موكول إلى محله.

(١) المصدر: باب ٥٨: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: حديث ٢.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



**كتاب الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل في بعض التفاصيل

حيث إن هذا الكتاب كبعض الكتب الصغيرة الأخرى من الفقه، لا يحتوي إلا على فصل واحد. والفصل هنا يجب أن يكون بعنوان الكتاب تقريباً لأن التفاصيل إنما هي تفاصيل عنوانه إلا أنه تجنباً لتكرار العنوان جعلنا عنوان الفصل كما ترى.

وينبغي الإلماع أولاً: أنه بما أن كلمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يحتوي على سطر من الكلام تقريباً وتحتاج أحياناً إلى رعاية الاختصار. ومن هنا نقترح فيما يلي من هذا الفصل أننا إذا أردنا التعبير عن هذا المعنى قلنا (وظيفة الهداية) لما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هداية للشرعية وللأهداف التي يريد بها الله سبحانه من خلقه. وإن أردنا التعبير عن أحدهما فقط يعني الأمر بالمعروف وحده أو النهي عن المنكر وحده قلناه باسمه وعنوانه.

هذا وينبغي فيما يلي أن نتبع نفس الأسلوب في كتاب الجهاد، فنذكر كل موضوع بعنوان فرعي مستقل.

الفرق بينهما

أعني الفرق بين الأمر بالمعروف من ناحية والنهي عن المنكر من ناحية.

والفرق بينهما واضح عملياً لأن الأمر بالمعروف يحتوي على الحث على الطاعة، والنهي عن المنكر يحتوي على الزجر عن المعصية. فالفرق بينهما واضح ومؤكّد.

إلا أنه قد يقال: إن مقتضى القاعدة في الشريعة: أن ترك المعروف من المنكر وترك المنكر من المعروف. وبهذا يندرج الأمر بأحدهما بالأمر بالآخر. فالأمر بالمعروف نهى عن المنكر يعني عن ترك هذا المعروف. والنهي عن المنكر أمر بالمعروف يعني أمراً بترك المنكر.

وهذا ثابت على مستوى الإلزام وغيره. فعلى مستوى الإلزام، فإن ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب. وعلى مستوى غير الإلزام فإن ترك المستحب مكروه وترك المكروه مستحب.

وجوابه: أن هذا وإن كان صحيحاً منطقياً أو عقلياً. إلا أنه مع ذلك يمكن تسجيل عدة أجوبة نذكر أهمها:

الجواب الأول: أننا لا حاجة أن نلاحظ اللازم المنطقي أو العقلي، وإنما ينبغي أن نقتصر على الأمر العرفي والعمل. وهو ما أشرنا إليه في أول هذا العنوان من التفريق بينهما بوضوح.

وإنما ينبغي أن نقتصر على الأمر العرفي، لما أسس في علم الأصول من حجية الفهم العرفي للألفاظ. ولا شك أن هذين العنوانين (أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مما ورد في الأدلة المعتبرة، فيجب فهمهما فهماً عرفياً.

الجواب الثاني: أنهم ذكروا في علم الأصول أن ترك الواجب وإن كان حراماً وترك الحرام واجباً، إلا أننا في تشخيص المعنى يجب أن نلاحظ ما هو محط الخطاب والإنشاء. فمحط الإنشاء في الواجب هو الفعل، ومن هنا كان الأمر به دون النهي عنه ولا حتى النهي عن تركه إلا بالملازمة. ومحط الإنشاء في الحرام هو ذلك أيضاً، ومن هنا كان النهي عنه دون الأمر بتركه.

وبتعبير آخر: إن الفعل دون الترك هو الملحوظ في جانب الأمر والنهي أو البعث والزجر. فمتعلق الأمر هو فعل الواجب ومتعلق الزجر هو فعل الحرام.

وكذلك لو لاحظنا الملاك. من المصلحة والمفسدة، فإنها متعلقة بالأفعال لا بأضدادها. وقد حَقَّق في محله: أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام. فتأمل تعرف. وتمام الكلام في علم الأصول.

الفرق بين الجهاد والهداية

لأنه قد يقال: إن الجهاد أيضاً هو شكل من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هدفه في العالم هو ذلك بكل تأكيد. كما أنه قد يخطر في البال أن هذه الوظيفة أيضاً جهاد أو نوع منه، وخاصة إذا تعرض الفرد إلى نوع من الخطورة أو التضحية.

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: الفرق بين عنواني المتعلقين. فمتعلق أحد الأمرين هو الجهاد ومتعلق الآخر هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شك أننا ندرك فرقاً عرفياً ما بينهما مضافاً إلى الفرق اللغوي وهذا يكفي.

المستوى الثاني: الفرق العملي الغالي بين الوظيفتين.

فوظيفة الجهاد تستلزم الحرب غالباً أو دائماً، ووظيفة الهداية لا تستلزمها، غالباً أو دائماً. وهذا يكفي في الفرق.

ولكن قد يقال: إن وجوب الحرب وعدمه لا يصلح فرقاً بين الوظيفتين. لأن الجهاد قد يتم بدون حرب، كما في الأرض المفتوحة بالصلح، وبإسلام أهلها عليها أو نحوها، ومع ذلك فهو جهاد، يعني أن محاولة السيطرة على تلك البلدة إسلامياً من الجهاد، بلا شك.

كما أن الأمر بالمعروف قد يستلزم الحرب وذلك في عدة صور:

الصورة الأولى: الضرب الفردي أو الحرب الفردية لو صحَّ التعبير. فيما لو توقف الأمر بالمعروف على الجرح أو القتل. كما يذكر الفقهاء.

الصورة الثانية: جهاد البغاة، فإنهم بصفتهم من المسلمين أصلاً، لا يكون قتالهم جهاداً بالمعنى الاصطلاحي كما سنعرف. وإنما هو نوع من النهي عن المنكر.

الصورة الثالثة: فيما إذا كان الأمر بالمعروف موجهاً إلى جماعة أو مجتمع، وتوقف على القتال. وهو افتراض لم يسجل في رسائل الفقهاء، إلا أنه قد يحصل على أي حال.

إذن، فالفرق بين الوظيفتين ليس هو الحرب وعدمها. نعم، لو لاحظنا الغالب، لكان كذلك لأن الأغلب في الجهاد هو الحرب والأغلب في غيره عدمه. ولكن مع التدقيق يرتفع هذا التفريق.

المستوى الثالث: قالوا: إن الوظيفتين تختلفان في المتعلق بمعنى الشخص المدعو فرداً أو جماعة أو مجتمعاً.

ففي الجهاد يكون المدعو هم الكفار والمشركون. لأجل صرفهم إلى الإسلام أو إلى حكمه وسيطرته. وأما في وظيفة الهداية التي نتكلم عنها فمتعلقها المسلمون الفساق وأمثالهم. فهم إذ يتركون الطاعة نأمرهم بفعلها وإذا يفعلون المعاصي ننهائهم عنها عملاً بالوظيفة الشرعية.

وهذا تفريق لطيف بين الوظيفتين وكان بعض أساتذتنا من الملتزمين به فقهياً. إلا أنني لم أجد عليه دليلاً لا من كتاب ولا من سنة. وإنما هو تفريق اقتراحي مبني على الذوق لا أكثر. ومن هنا لا يكون حجة.

وهذا التفريق هو الذي أشرنا قبل قليل، من أن جهاد البغاة لا يكون جهاداً اصطلاحياً، لأنه ضد بعض المسلمين دون الكفار.

المستوى الرابع: قال الفقهاء: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بشروط معينة. وهذا صحيح. وقد نشير إلى ذلك فيما بعد. في حين أن الجهاد غير مشروط بتلك الشروط.

وهذا بحسب الظاهر صحيح... إلا إذا استطعنا أن نؤول الشروط بحيث نفهم منها معنى مشتركاً. إذ لا شك، أن للجهاد شروطه أيضاً، وهي بمعنى آخر تشبه شروط وظيفة الهداية.

فمثلاً من الشروط:

أولاً: أن يعلم أن هذا الفعل منكراً. يقابله في الجهاد أن نعلم أن

اسم الكتاب: ماوراء الفقه

اسم المؤلف: صدر، محمد

اسم الناشر: دار الاضواء

الجزء: 2

اسم ولقب المستخدم: عيد الوادياني

اسم الموقع: www.noorlib.ir (مكتبة نور الرقمية)

تاريخ التحميل: 1392/12/04

عدد الصفحات المحملة: 14

مساحة التحميل: من صفحة 407 إلى صفحة 420

هؤلاء كفار أو مشركون.

ثانياً: أن يحتمل الفرد طاعة الفرد العاصي للنهي أو الأمر. ويقابله في الجهاد: احتمال الانتصار فلو كان احتمالاً ضعيفاً لم يجب الجهاد. وإذا لم يجب كان حراماً على الأغلب.

ثالثاً: أن لا يخاف من الاعتداء عليه. ويقابله في الجهاد أن لا يكون المعسكر الكافر أكثر من الضعف عدداً وعدة.

فإذا أخذنا بهذا الشكل من التأويل أو الزج بين الشروط، كان هذا التفريق غير تام.

المستوى الخامس: أن المعروف والمنكر إنما هو الطاعة والمعصية من المسلمين. وهذا لا ينطبق على الكفار. وهذا في الواقع دليل من يقول بالمستوى الثالث السابق.

إلا أنه موقوف على أمرين:

الأمر الأول: أن لا يكون الكفر منكراً اصطلاحياً. وإلا كان جهاده نهياً عن المنكر لا محالة. ولا إشكال أنه من أشد المنكرات فإن الشرك لظلم عظيم ﴿لَقَمَان: ١٣﴾.

الأمر الثاني: أن لا يكون الكفار مكلفين بالفروع. فلو كانوا مكلفين بها مثل وجوب الصلاة وحرمة السرقة. كما هو الصحيح لشمول إطلاقات الأدلة للبشر أجمعين.

واللازم من تكليفهم أنهم لو تركوا الطاعة أو فعلوا المعصية بنظر الإسلام، كان ذلك منكراً أيضاً، تماماً كما لو صدر من المسلمين، من هذه الناحية، مع زيادة كفرهم أو شركهم بطبيعة الحال.

إذن، فهذا المستوى من التفريق بين الوظيفتين لا يخلو من مناقشة.

المستوى السادس: أن هدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الهداية، يعني وجود الطاعة وارتفاع أو انتفاء المعصية. وهدف الجهاد ليس هو ذلك، كهدف مباشر أو أولي، وإن استهدف ذلك في نهاية المطاف. إلا

أن هدفه المباشر هو السيطرة على البلاد وإدخالها تحت ذمة الإسلام والمسلمين وحكمهم سواء كانت تلك البلاد خارجة بالأصل عن الإسلام كبلاد الكفار والمشركين، أو متمردة كما في البغاة وهذا هو الصحيح.

معنى المعروف

قال ابن منظور: والمعروف ضد المنكر والعرف ضد النكر يقال: أولاه عرفاً أو معروفاً. والمعروف والعارفة خلاف النكر. والعرف والمعروف: الجود. وقيل هو اسم ما تبدله وتسديه.

إلى أن قال: وقد تكرر اسم المعروف في الحديث. وهو اسم جامع لكل ما عُرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات. وهو من الصفات الغالية أي أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه.

والمعروف: النصفة وحسن الصحبة مع الأهل وغيرهم من الناس. والمنكر ضد ذلك جميعه.

فقد تحصل من كلامه أن للمعروف عدة معانٍ، بعضها متقاربة:

- ١ - أن يكون مأخوذاً من العلم. فإن العرفان والمعرفة هو العلم. والمعروف هو المعلوم.
- ٢ - أن يكون من العلم العام وهو الشهرة والمعروف هو المشهور.
- ٣ - أن يكون بمعنى مطلق الخير بأي ميزان أو وجهة نظر، سواء كانت شرعية أو غيرها.
- ٤ - أن يكون بمعنى الخير المطلوب شرعاً، وهو الطاعة، وضدها المعصية المنهي عنها.
- ٥ - أن يكون بمعنى العدل والإنصاف مع الناس، كما أشير إليه فيما سبق.
- ٦ - أن المعروف هو الجود والكرم، بمعنى قضاء الحوائج مطلقاً بالمال وغيره.
- ٧ - أن المعروف هو الجود بالمال على الخصوص.

وهذا المعاني لها أصداد:

- ١ - ضد العلم الجهل.
- ٢ - ضد المشهور الشنيع.
- ٣ - ضد الخير الشر.
- ٤ - ضد الطاعة المعصية.
- ٥ - ضد العدل الظلم.
- ٦ - ضد الكرم بقضاء الحوائج الانقباض عنها.
- ٧ - ضد الكرم بالمال البخل به.

ولا يتعين لفظ (المنكر) أن يكون ضدّاً لواحد منها، أو أكثر. وسيأتي الكلام عن معناه.

وإذا أردنا أن نفهم معنى جامعاً أو مشتركاً بين ذلك كله، فليس ذلك إلا الخير لرجوع الطاعة والعدل والكرم والعلم وغيرها إليه في أصل المفهوم أو أصل اللغة، كما هو واضح لمن يفكر.

ولا يفوتنا أن نبحت الأمر من الناحية المنطقية أو الكلامية فإن الخير أو المعروف يحتاج إلى وجهة نظر تعينه وتشخصه لا محالة. بمعنى الجواب على هذا السؤال: من هو الذي يحكم أن هذا هو المعروف أو الخير.

أن الحاكم بذلك يمكن أن يكون عدة مصادر:

المصدر الأول: العقل الصّرف. وهو المسمّى بالعقل العملي في المنطق. وهو إدراك ما ينبغي أن يُعمل في مقابل العقل النظري وهو إدراك ما ينبغي أن يُعلم.

وهذا العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم وكذلك بحسن وقبح مصاديقهما وتطبيقاتهما... كالشجاعة والكرم والعلم وغيرها من مصاديق العدل، وكالكذب والسرقة والنميمة وغيرها من مصاديق الظلم. وهذا هو الصحيح على مسلك العدلية وإن أنكره الأشاعرة وناقش فيه المعتزلة. وهذا النقاش موكل إلى علم الكلام.

كما لا نريد أن ندخل فيما قاله الأخلاقيون: بأن الفضيلة وسط بين

رذيلتين. فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. والكرم وسط بين الإسراف والبخل. وكل شيء زاد عن حدّه انقلب إلى ضده أي انقلب مذموماً قبيحاً. وعلى أي حال: إن صدق هذا على عموميه أو لم يصدق، فهو من أحكام العقل العملي الذي نتحدث عنه.

المصدر الثاني: العقلاء. فإن لهم تسالماً على بعض القضايا التي تعود إلى مصالحهم بصلة. وفي الأغلب فإن البشر كلهم يتسالمون على بعض القضايا، كما قد يتسالم أهل منطقة معينة على قضايا أخرى. والأهم والأقرب إلى الصحة هو الأول بطبيعة الحال بحيث لا يفرق فيه البشر بمختلف مستوياتهم وأديانهم ومجتمعاتهم.

وأوضح هذه القضايا، بعد التجاوز عن القضايا العقلية التي يدركها العقلاء أيضاً... : التنازل عن بعض المصالح الشخصية لأجل عدم التورط باعتداء الآخرين. أو قل: لأجل أن يتعايش الناس في المجتمع بسلام. ومنه: قاعدة العدل والإنصاف. ومنه قاعدة اليد والمنع عن الغصب وأضرابه. وغيرها.

المصدر الثالث: العرف. وهو أيضاً قضايا متسالمة بين الناس ومعروفة بينهم. إلا أنه يمكن التفريق بينهما بما يلي:

أولاً: أن السيرة العقلانية عامة لكل البشر في حين يكون العرف خاصاً ببعض المجتمعات أو يمكن أن يكون خاصاً بها.

ثانياً: أن السيرة العقلانية تتناول قضايا أعمق وأهم ممّا يتناوله العرف. فبينما يتناول العقلاء قاعدة العدل والإنصاف على عمومها، يتناول العرف: طريقة البيع والشراء وتعيين الموازين والمكاييل ومقدار ما ينبغي بذل الاحترام للبعض أو الحزن لفقدانهم وغير ذلك كثير.

المصدر الرابع: الشريعة السماوية. وهي تختلف في ما بين العصور باختلاف أديان الأنبياء وشرائعهم. ونحن نعتقد كما دلّ عليه الدليل في الإسلام. أن الشريعة الحقّة والنافذة منذ بعثة النبي صلى الله عليه وآله إلى

يوم القيامة هي شريعة الإسلام الحنيف.

ومن أمثلتها وجوب الصلاة والصوم والحج وغيرها وإنما مثلنا الآن بما لا يدركه العقل والعقلاء والعرف. وسنسمع موقف الشريعة من تلك المصادر.

المصدر الخامس: القانون الوضعي. ويراد به القانون الذي تسنه الحكومات الدنيوية التي ليس لها حجية شرعية. وهذا المعنى قديم قد يصل إلى ألفي سنة أو أكثر، فلعله موجود بشكل وآخر عند الفراعنة والسومريين وغيرهم. وأما القانون الجرمانى (الألماني) والرومانى (نسبة إلى الروم وهم الإيطاليون واليونانيون وكانت تحكمهم دولة واحدة هي الدول البيزنطية)... فهذا الاتجاهان من القانون أو الفهم القانوني، كانا مشهورين قبل أكثر من ألف سنة.

والقوانين الحديثة تجعل ذينك القانونين، مضافاً إلى الشرائع والعرف من مصادرها.

فإذا لاحظنا هذه المصادر عرفنا أن المعروف عند كل منها هو ما أمر به ذلك المصدر وحث عليه والمنكر هو ما نهى عنه. ونحن بصفتنا مسلمين فإننا إنما نأخذ المصدر الرابع وهو الشريعة دون ما سواها غير أنه إذا دلّ الدليل على تبنيها على بعض محتويات المصادر الأخرى أخذنا به أيضاً بصفته مجازاً ونافذاً شرعاً لا بصفته صادراً من مصدره الأصلي. فإن مولانا الذي يجب علينا طاعته هو الله سبحانه الذي شرع الإسلام دون العقل والعقلاء وغيرها.

ومن هنا تمس الحاجة إلى أن نعرف ما الذي هو مجاز ونافذ من المصادر الأخرى وما هو الممنوع، ويكون الكلام على ذلك باختصار على ثلاثة مستويات: -

المستوى الأول: في علاقة الشرع بالعقل حيث قالوا بأن ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو معنى جعل الملازمة والتساوي بين أحكام العقل وأحكام الشرع في المورد الذي يكون للعقل فيه حكم.

وهذه القاعدة قد يراد منها القضية الخارجية يعني أننا لم نجد حكماً عقلياً إلا وقد أمضاه الشارع المقدس وحكم على طبقه وقد يراد بها القاعدة النظرية يعني أن هذا ما يجب أن يكون دائماً. والفرق بين الفهمين أننا إذا شككنا في حكم عقلي بأن الشارع هل حكم على طبقه أم لا لزمنا الالتزام بالحكم الشرعي إذا كانت القضية نظرية عامة بخلاف ما إذا كانت قضية خارجية.

ولا شك أننا من الناحية الخارجية أو الواقعية لم نجد حكماً عقلياً إلا وعلى طبقه حكم شرعي سواء كان أمراً أو نهياً وسواء كان ذلك على مستوى الإلزام أو غيره.

وأما من الناحية النظرية فمما لا شك فيه أن الشارع لا يمكن أن يعاكس الحكم العقلي لأن حكم العقل عدل ويستحيل على الحكم الشرعي النهي عن العدل فلو أمر العقل بشيء استحال النهي عنه شرعاً ولو نهى العقل عن شيء استحال الأمر به شرعاً.

غير أن التساوق بين الإثباتين يعني إذا أمر العقل أمر الشرع وإذا نهى الشرع نهى العقل فهذا مما لا دليل عليه لا في الكتاب ولا في السنة ولا العقل لأن أحكام العقل وإن كانت عدلاً إلا أنها قائمة على تصورات ضيقة للواقع الذي نعيشه لأن الشارع المقدس وهو الله سبحانه وتعالى هو علام الغيوب والمطلع على الخفيات أضعاف ما يفهمه العقل فقد تخفى على العقل بعض الجوانب التي لا تخفى على الله سبحانه، ومن هنا كان الحكم الشرعي أوثق في الاطلاع على المصالح والمفاسد من اطلاع العقل.

ومعه فإذا أمر العقل أو نهى عن شيء في حدود تصوّر المصلحة والمفسدة فقد يكون الشارع المقدس مدركاً لجهات أخرى غفل عنها العقل، إذن من الممكن أن يحكم بحكم آخر غير حكم العقل ولا يستفاد من حكم العقل وجود الحكم الشرعي المساوق له.

المستوى الثاني: موقف الشرع من العقلاء والعرف، وقد أسس في علم الأصول أن الأصل فيها صحتها شرعاً ما لم يرد النهي عنها في الشريعة.

والسر في ذلك أن الأحكام العقلانية والعرفية كانت سارية المفعول في صدر الإسلام حين كان المعصومون عليهم السلام موجودين وناطقين بالحق فما سكت عنه المعصومون من ذلك كان ذلك إقراراً له، وإقرار المعصوم حجة فيكون بنفسه سبباً لاستكشاف الحكم الشرعي بالرغم من مصدره العقل أو العرف.

يستثنى من ذلك أمران:

الأمر الأول: السيرة العقلانية أو العرفية المنهي عنها شرعاً فإن النهي عنه ينافي إقراره كالنهي عن القياس والغناء وغيرهما.

الأمر الثاني: ما كان من حكم العقل والعرف متأخراً عن عصر المعصومين بحيث لا يكون لهم وجهة نظر معروفة اتجاهه ولو بمعنى أعم وأشمل فإن السيرة حينئذ لا تكون حجة فيه. وإنما نحتاج في الاستدلال في مثل ذلك المورد إلى دليل من نوع آخر.

المستوى الثالث: موقف الشرع من القانون.

وفيدنا في المقام ما قلناه قبل قليل من أن العقل غير مطلع على المصالح والمفاسد الواقعية اطلاعاً كاملاً مضافاً إلى أن واضع القانون شخص له مصالحه وارتباطاته الاجتماعية والاقتصادية التي قد تؤثر عليه من حيث يعلم أو لا يعلم ويكفي في ذلك الاحتمال بالحكم بعدم الحجية.

وليس في جانب القانون ما هو مشابه للسيرة العقلانية من إقرار المعصومين لها لأن القوانين الرومانية والجرمانية وإن كانت سارية المفعول يومئذ لم تكن معروفة إطلاقاً في الشرق الأوسط فلا نتوقع صدور النهي عن شيء غير معروف.

نعم ما كان من القوانين مشتقاً من المصادر الأخرى كمصدر الشرع أو العقل والعقل أمكن الأخذ به بصفته معترفاً به في الشريعة.

فقد نحصل من مجموع ما سبق أن المهم في المعروف هو الأمر الشرعي دون غيره إلا إذا كان معترفاً به شرعاً والأمر بالمعروف يعني إبلاغ

الحكم الشرعي لمن يجهله أو يغفل أو يتغافل عنه. فهو تكرر للحكم الشرعي في حقيقة الأمر والأمر هو الشارع نفسه وليس الفرد الأمر بالمعروف، والناهي عن المنكر والعقوبة على عصيانه هي عقوبة عصيان الشريعة وليست عقوبة عصيان الفرد.

مما يظهر من بعضهم أن الأمر بالمعروف يجب أن يكون بصيغة خاصة هي صيغة الأمر فلو قال الأمر لشخص تجب عليك الصلاة شرعاً لم يكن أمراً بالمعروف بل يجب أن يقول صل ليتخذ صيغة الأمر ليكون أمره أمراً بالمعروف.

وهذا منه ضيق في النظر إلى جهة الأمر والنهي المأخوذ في موضوع الأدلة. إلا أن المفهوم عرفاً من تلك الأدلة أن الأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس أمراً نفسياً وإنما هو أمر طريقي لأجل إقامة الحجة على التكليف الشرعي نفسه. ومعه فكما يكون قوله صل أمراً بالمعروف كذلك قوله تجب عليك الصلاة شرعاً أمراً بالمعروف أيضاً بل هو أولى منه لأن صل أو غيره أمر منسوب إلى الأمر وصادر منه وقد لا يكون صادراً من الشريعة نفسها بخلاف ما لو ذكر ذلك بصراحة قائلاً تجب عليك الصلاة شرعاً.

معنى المنكر

قال ابن منظور: المنكر من الأمر خلاف المعروف وقد تكرر في الحديث الإنكار والمنكر. وهو ضد المعروف. وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر... واستنكره فهو مستنكر والجمع مناكير... والنكر والنكراء ممدوداً المنكر وفي التنزيل العزيز ﴿لقد جئت شيئاً نكراً﴾ [الكهف: ٧٤].

والنكر التغير. زاد التهذيب: عن حال شرك إلى حال تكرهها. النكير اسم الإنكار الذي معناه التغيير. وفي التنزيل العزيز ﴿فكيف كان نكير﴾ أي إنكاري.

ابن سيده: والنكر والنكر الأمر الشديد. الليث الدهاء والنكر نعت

للأمر الشديد والرجل الداهي . . . والنكرة إنكارك الشيء وهو نقيض المعروفة والنكرة خلاف المعرفة. ونكر الأمر نكيراً وأنكره إنكاراً ونُكراً جهله. وعن كراع. قال ابن سيده: والصحيح أن الإنكار المصدر والنُّكر الاسم . . . وفي التنزيل العزيز ﴿نُكِرْهُمْ وَأَوْجِسْ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ [هود: ٧٠].

فقد تحصل أن للمنكر بصيغة المفعول أي: منكور. بالأصل. عدة معانٍ:

١ - المجهول.

٢ - المستنكر يعني المكروه والغريب.

٣ - ما حصل إنكاره وجحوده.

وأما الأمر الشديد والرجل الداهية، فليس بلفظ المنكر بل بلفظ النُّكر والنُّكر. فلا يدخل في القائمة التي نريدها.

نعم، نصَّ ابن منظور في مادة (المعروف) أنه ضد المنكر وفي مادة (المنكر) أنه ضد المعروف. فهما ضدان في اللغة بالتأكيد.

ولكننا عرفنا للمعروف سبعة معانٍ، فهل المنكر ضده بجميع تلك المعاني أم ببعضها. والظاهر أنه ما دامت كل تلك المعاني ممّا يفهم من لفظ المعروف، وكان المنكر ضده، فهو إذن يتحمل كل تلك المعاني بطبيعة الحال، أعني أضدادها بالطبع وإن لم يتوسع فيها ابن منظور كما توسّع هناك أعني في المعروف.

ومن ناحية مصادر المعروف التي عرفناها، فإنها جميعاً تكون مصادر للمنكر. فما أجازته المصدر كان معروفاً وإن أنكره أو استنكره كان منكراً. فيكون معروفاً ومنكراً من وجهة النظر تلك.

وبالتلخيص ما حصلت به القناعة والموافقة وسكون النفس إليه فهو معروف، بأي تلك المصادر كان. وما لم تحصل به القناعة فهو منكور. غير أن الأكيد من المنكر هو ما حصل رفضه واستنكاره باليقين، يعني حصلت القناعة برفضه. وأما الأمر المشكوك أو الذي لا دليل عليه فمن الصعب أن

نسّميه منكراً. إذ لعله سيصبح بالاستدلال عليه معروفاً.

وحيث إننا قلنا إن مصدرنا الحقيقي كمسلمين هو الشريعة الإسلامية، مع ما اعترفت به من المصادر الأخرى. إذن فالمعروف يتحدّد بما وافقت عليه الشريعة واقتنعت به والمنكر ما رفضته وشجّبه.

ونريد بالشريعة، صاحبها طبعاً، وإنما يُنسب إليها مجازاً. ومن هنا لا بدّ أن ننظر بعمق تلك القضايا التي نراها مقتنعين بها من أي حقل من حقول المعرفة الإنسانية، فيكون معروفاً. وما كانوا مقتنعين بنفيها ورفضها كان منكراً.

ويكون النهي عن المنكر، من باب الهداية، يعني الإقناع والإرشاد إلى ما اقتنع به وأرشد إليه المعصومون سلام الله عليهم. من باب إرادة الخير والصالح لمن يأمره الفرد بالمعروف أو ينهاه عن المنكر.

ونكرر أيضاً ما قلناه في المعروف. فكما لا يجب أن يكون الأمر بالمعروف بصيغة الأمر: افعل. كذلك لا يجب أن يكون النهي عن المنكر بصيغة النهي: لا تفعل. لأنهما معاً إنما يفهمان من زاوية كونهما إبلاغاً للأمر الشرعي. وليس إطاعة للأمر أو الناهي كفرد. وذلك لنفس الدليل الذي سطرناه هناك.

تعقيب

قال المحقق الحلي^(١) في تعريف المعروف: هو كل فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه. إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه.

قال: والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه.

فهو أولاً: يحولنا على حكم العقل (كل فعل حسن) يعني بحكم العقل. وكذلك (كل فعل قبيح).

إلا أن حكم العقل وحده لا يوجب الأمر بالمعروف بخصوصه:

أولاً: لأن هذا الحكم موجود لدى كل عاقل، بمجرد الالتفات إليه.
فالامر ليس أعلم من المأمور من هذه الناحية.

ثانياً: أن حكم العقل ليس عليه عقوبة بغض النظر عن كونه حكماً
شرعياً. والمسلم إنما يريد لغيره النجاة من العقوبة الإلهية، وأما في غير
هذا المورد فالامر بالمعروف غير واجب.

ومن هنا قال المحقق الحلي: اختص بوصف زائد على حسنه يعني:
على حسنه العقلي. له وصف زائد. وهو اعتراف المصادر الأخرى به
وخاصة الشريعة الإسلامية.

فقد يكون حكم العقل ممّا اعترف به العقلاء أو العرف أو الشريعة أو
القانون. ليكون عندئذ ممّا يجب الأمر بالمعروف بخصوصه.

إلا أن هذا ممّا لا معنى له لعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن المصادر الأخرى وإن كانت ملتزمة تقريباً بالأخذ
بحكم العقل، إلا أنهم إنما يعترفون به بصفته عقلياً، يعني صادراً من
مرتبة أعلى منهم. فالحكم العقلي إن عمل به العقلاء أو العرف، لا يكون
عقلائياً ولا عرفياً، بل يبقى عقلياً. وإنما يحترمه هؤلاء لأجل ذلك.

المناقشة الثانية: أنه من الناحية النظرية يمكن الأمر بالمعروف للحكم
العقلي. لأن عقوبة الحكم العقلي هو ارتكاب القبيح الأخلاقي ومجانبة
العدل إلى الظلم. إذن فهناك اقتضاء للنصيحة بأن يتجنب الفرد الظلم إلى
العدل باتباعه حكم العقل.

المناقشة الثالثة: أنه لو غضضنا النظر عمّا سبق، واشترطنا اعتراف
العقلاء أو العرف أو القانون بالحكم لكي يكون الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر فيه ممكناً.

إلا أنه مع ذلك لا يكون ذلك صحيحاً من الناحية الشرعية، إذ لا
عقوبة على كل تلك المصادر من الناحية الشرعية. والفرد إنما يخاف على
نفسه وغيره عقاب الله عز وجل.

فنهصل من هذه المناقشات الثلاث، أننا لو تجاوزنا الحكم الشرعي، وما اعترفت به تلك المصادر لم يكن هناك مجال للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا شكل من التنبيه أو النصيحة غير الواجبة. نعم إذا كان الحكم شرعياً إلزامياً كان الأمر والنهي ضروريين.

ومن هنا ينحصر أن يريد المحقق الحلّي من قوله: اختص بوصف زائد على حسنه. أن يريد به الاعتراف الشرعي به وهذا صحيح. لأنه عندئذ يكون المعروف والمنكر شرعيين.

ولكن الأمر عندئذ لا يختص بالحكم العقلي، بل كل حكم وأي مصدر من المصادر السابقة إذا اعترف به الشرع المقدس كان معروفاً ومنكراً شرعيين.

إذن فقوله أولاً: كل فعل حسن. لا مورد له إلا أن يريد بالحسن، ما يكون حسناً في المصادر الأخرى غير العقل كالعقلاء والعرف وهو خلاف اصطلاحهم.

وأما قوله: إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه.. فهو مبني على الزعم بأن الفعل القبيح من الجاهل لا يكون قبيحاً والفعل الحسن من الجاهل لا يكون حسناً. وهذا قابل للمناقشة تماماً.

لأننا نحس من الوجدان العقلي أنه يحكم بالحسن والقبح على ذات الأفعال بغض النظر عن العلم بها والجهل عنها. نعم إنما يكون الجهل عذراً أحياناً أو غالباً بحكم العقل أيضاً. إلا أن كون الفاعل معذوراً لا يعني أن فعله ليس بحسن ولا قبيح.

والعذر إنما هو فعل القبيح جهلاً، وأما فعل الحسن جهلاً، فهو حسن على كل حال بمعنى أنه ضامن للمصلحة المطلوبة، وإن لم يستحق فاعله المدح. كما لا يستحق فاعل القبيح جهلاً الذم لكونه معذوراً.

وإذا كان ذات الفعل حسناً وقبيحاً، لم يحتج إلى هذا القيد لا في جانب الحسن ولا في جانب القبح.

والملاحظ أنه قدس سره قال في جانب الفعل الحسن: اختص بوصف زائد على حسنه. ولم يقل ذلك في جانب القبيح. فلماذا؟

مع العلم أننا إذا قصدنا من هذا الوصف الزائد اعتراف الشريعة به، كما فهمنا في جانب المعروف، فهو ضروري أيضاً في جانب المنكر. لأن المنكر الذي لم تعترف به الشريعة لا يجب النهي عنه. تماماً كالـمعروف العقلي الذي لم تعترف به الشريعة لا يجب الأمر به.

وأما إذا قلنا بقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع. فلا حاجة إلى هذا القيد في كلا الجانبين، لأن مجرد ثبوت كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً، يثبت كونه واجباً وحراماً شرعاً فلا يحتاج إلى هذا القيد.

وأما إذا نفينا هذه القاعدة احتجنا إلى ذلك في كلا الجانبين فلماذا تركه من جانب القبيح؟

نعم، يمكن أن يقال: بثبوت القاعدة في جانب المنكر فقط. وقد أشرنا إلى مضمون ذلك. لأن المنكر العقلي يكون تركه عدلاً، وفعله ظلماً. فإهمال الشريعة له غير ممكن لأنه إهمال للنهي عن الظلم. وهو مستحيل. فتأمل تعرف. وبذلك يكون للمحقق الحلّي المبرر في أن يضيف ذلك القيد إلى المعروف ويحذفه من المنكر.

الامر بالمستحب

وينبغي الإلماع هنا إلى أن الفقهاء اعتبروا المعروف هو الواجب الشرعي، ومن هنا كان الأمر به واجباً، إذ لو كان الحكم مستحباً لم يجب الأمر به بل يستحب. كما اعتبروا المنكر هو الحرام الشرعي. ومن هنا كان النهي عنه واجباً إذ لو كان مكروهاً لم يجب النهي عنه بل يستحب.

بل قال الشهيد الثاني^(١): إن الأمر بالمستحب والنهي عن المكروه ليس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأن الأمر بالمعروف والنهي

(١) شرح اللمعة: ج ١: ص ٢٢٤: ط لبنان.

عن المنكر واجبان إجماعاً، مع أن الأمر بالمستحب والنهي عن المنكر غير واجبين إجماعاً.

أقول: وهذا غريب تماماً. لأن المعروف لا يحتوي مفهومه على شيء أكثر من الرجحان سواء كان إلزامياً أم لا. كما أن المنكر لا يحتوي مفهومه على أكثر من المرجوحية سواء كان إلزامياً أو لا وبتعبير آخر، نحن نجد أن المستحب معروف والمكروه منكر، إلا أنهما ليسا إلزاميين.

فإذا كان الأمر كذلك كان الأمر بالمستحب أمراً بالمعروف لا محالة، والنهي عن المكروه نهياً عن المنكر لا محالة. وتكون النتيجة أن الإجماع منعقد على وجوب حقه من هذه الوظيفة وهو ما إذ كان الحكم المتعلق به إلزامياً، لا مطلقاً.

ولا يمكن أن نفهم من الدليل وهو الإجماع أن موضوعه خاص وليس بعام. إذ لا غضاضة أن يكون الإجماع قائماً على حصة من المفهوم لا على كل المفهوم. ولا يمكن أن نفهم من الدليل تحديد مقدار موضوعه السابق عليه في الرتبة.

والى هنا لم تستوعب أحكام هذا الكتاب من كتب الفقه، ولكننا ألمنا بما يمت إلى كتابنا هذا بصلة.