ماوراء الفقه

تأليف

السيد محمد الصدر





ما وراء الفقه


بسم الله الرحمن الرحیم

ما وراء الفقه

تأليف

السيّد محمّد الصدر

الجزء الأول



حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۰۷۰۸
تاریخ ثبت :

دار الأضواء
للطباعة والنشر والتوزيع
ت: ٢٧٠٨٧٣ - ٢٧١٧٨٨ - ف: ٢٧١٦٨٥
ص.ب: ٢٥/٤٠ طبيرجي - بيروت - لبنان

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده تعالى على جزيل ما أنعم، ومن نعمه أن جعلنا ممن يهتم بنشر كراث الإسلام وآل البيت (ع)، وعلى هذا الأساس فقد تصدّينا لطبع هذا الكتاب العظيم بأجزائه العشرة، وقد نال نصيبه من الاهتمام والدراسة في مختلف الحواضر العلمية بمعظم الأقطار الإسلامية، حتى نفدت الطبعة الاولى منه، وها نحن نقدّمه للقراء الافاضل مجدداً بتصحيح وتنقيح جديد، ولا يخفى فالمؤلف اليوم هو واحد من عظماء كُتّاب المسلمين ومراجعهم العظام وما زال يتحفنا كل مدةٍ بجديد من قلمه السيال وفكره النيّر. وفقنا الله لخدمة مثل هؤلاء المفكرين لتفيد الأمة منهم وتصل بهم إلى برّ الأمان. والله من وراء القصد.

الاثنين ٢٨ شوال ١٤١٩ هـ

الموافق ١٥ شباط ١٩٩٩ م

جعفر هادي الدجيلي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ .

صدق الله العليُّ العظيم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدمة

هذا الكتاب يتعرض لما وراء الفقه ، لا للفقه نفسه . فإنَّ للفقه ، كسائر العلوم ، ارتباطات بعلوم عديدة ومعلومات كثيرة ، خارجة عن صيغته الأساسية . وهذه هي المادة الخام لهذا الكتاب .

وليس الفقه وحده هكذا ، بل كلّ العلوم تقريباً بل تحديداً هكذا . تفترق في بعض الحقول ، وتلتقي في حقول أخرى . ويكون مورد التقائها أساسياً في أحد العلمين ، وثانوياً بالنسبة إلى العلم الآخر . فعلم الفلك والفيزياء يلتقيان ، وكذلك الفيزياء والكيمياء ، وكذلك الطبّ والصيدلة ، وكذلك علم النفس وعلم الاجتماع ، وكذلك الرياضيات بكلّ تلك العلوم . وكذلك الهندسة بعدد من تلك العلوم وهكذا . وكذلك بالنسبة إلى العلوم الإنسانية فإنَّ المنطق يلتقي بالفلسفة ، والفلسفة بالعرفان ، ويلتقي الفقه بالعربية ، ويلتقي علم الأصول بالمنطق وبالفلسفة ، ويلتقي علم النحو بعلم اللغة . . . إلى غير ذلك كثير .

وإذا بحثنا في الفلسفة كان تعرّضنا للمسائل المنطقية مثلاً أو النَّحويَّة جانبيّاً أو ثانويّاً . وإذا بحثنا في الفيزياء كان تعرّضنا للفلك أو الكيمياء جانبيّاً نسبيّاً وهكذا . إذن فبمقدار ما يتعرّض المختصُّون في علم معيَّن إلى حقول ومسائل العلوم الأخرى ، يكون تعرّضهم هذا ممَّا وراء ذلك العلم ، يعني كأنه بمنزلة البحث الجانبي أو الثانوي فيه . وهذا لا يقتضي التقليل من أهميته على الإطلاق . وإنما يعني أنَّ لكلّ علم سيراً معيَّناً خاصّاً به ،

وحقولاً تقليديَّةً تخصّه . فإن التفت الباحث فيه إلى أيٍّ جانب ـ أعني أي علم أو ثقافة أخرى ـ كان هذا بمنزلة الخروج عن الصّلب الأساسيّ للبحث في ذلك العلم . ومن هنا أمكن أن نصطلح عليه أنّه ما وراء ذلك العلم .

وهذا ليس شيئاً ذا أهمية واقعية . وإنما هو مبرِّر لتسمية هذا الكتاب بالشكل المجازي الملطف .

وعلم الفقه ، وهو العلم الذي يتكفّل بيان الأحكام في الشريعة الإسلامية ، والاستدلال عليها ، يعتبر مسيره الأساسي هو ذلك ، أعني ذكر المسألة أو الفرض ، ثم محاولة الاستدلال عليه بالكتاب والسُّنّة ، بما فيها القواعد الفقهية والأصولية ، المستنتجة من ذينك المصدرين نفسيهما .

والكتب الاستدلالية في الفقه كثيرة ، ليس كتابنا هذا منها ، وإن صادف أن مارسنا الاستدلال فيه في فصول عديدة ، إمعاناً في إيضاح الفكرة ، إلاّ أنَّ الهدف الأساسي منه ليس هو ذلك . وإنما الهدف الأساسي منه هو التعرّض إلى ما سمَّيناه ما وراء الفقه ، وهي العلوم والمعلومات التي تدخل في عدد من مسائله ممّا هي ليست فقهية بطبيعتها . وإنّما تندرج في علوم أو حقول خارجة عن الفقه . والتي قلنا قبل قليل إنّها ـ مجازاً ـ جانبية وثانوية في الفقه ، لأنّها تتضمَّن التفاتاً من داخل الفقه أو صُلب العلم إلى ما هو خارج عنه .

والفقه له ارتباط بهذا المعنى بمعلومات لا تُعد ولا تُحصى . لا يستطيع هذا الكتاب ، ولا ما هو أوسع منه الإحاطة بها ، بل قد لا يمكن للطاقة الفردية البشرية ذلك .

وبالرغم من أن فصول الكتاب واضحة في هذا الارتباط ، بالفلسفة ، واللغة ، والنحو ، والمنطق ، والفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، والطب ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والرياضيات ، وغيرها من العلوم ، وكثير من المعلومات العامة التي لا حصر لها . إلاّ أننا مع ذلك يحسن بنا إيجاز بعض الأمثلة :

أولاً : ارتباط الفقه بالفلك من عدّة زوايا منها : ضبط الأشهر بحركات القمر ، وضبط أوقات الصلاة بحركات الشمس .

ثانياً : ارتباط الفقه بالجغرافيا من زاوية اتّجاه القبلة ، وموارد أخرى أيضاً .

ثالثاً : ارتباط الفقه باللغة من زاوية فهم المفردات اللغويّة الواردة في الكتاب والسنّة .

رابعاً : ارتباط الفقه بالاقتصاد من ناحية تعرّضه للمعاملات كافة بشكل مفصّل ومطوّل .

خامساً : ارتباط الفقه بالأمور المالية ، من حيث مباحث الخمس ، والزكاة ، والصرف ، وتبادل العملات .

سادساً : ارتباط الفقه بالكيمياء ، من زاوية تحريم الكحول كشيء رئيسي ، وموارد أخرى .

سابعاً : ارتباط الفقه بالرياضيات في موارد عديدة من أوضحها : كتاب الإرث في أشكال تقسيم الثروة .

ثامناً : ارتباط الفقه بالمنطق من زاوية الالتفات إلى صحة البراهين والاستدلالات وفسادها هناك . وهو أمر مفروض ضمناً في كثير من الأحيان .

تاسعاً : ارتباط الفقه بالعرفان من زاوية فهم الطهارة المعنوية ، والقربة المعنوية المشروطة في العبادات . وفهم ما ورد من أنّ الصلاة معراج المؤمن . إلى غير ذلك كثير .

عاشراً : ارتباط الفقه بالنحو من ناحية تشخيص بعض المقاصد المتوقّفة على طريقة الإعراب في الكتاب أو السنّة .

حادي عشر : ارتباط الفقه بالطبّ من عدّة نواحٍ ، منها ما هو مربوط بالعادة الشهرية وتشخيص الوفاة .

ثاني عشر : ارتباط الفقه بعلم الاجتماع من عدَّة زوايا ، منها : الاجتهاد ، والتقليد ، والقضاء ، وتحريم الاحتكار ، وغيرها ممَّا هو مؤثِّر فعلاً على المجتمعات .

ثالث عشر : ارتباط الفقه بالتفسير من زاوية آيات الأحكام ، وهي الآيات المتكفلة لبيان الأحكام الشرعيَّة ، بالإضافة لارتباطات أخرى بالتفسير أيضاً .

رابع عشر : ارتباط الفقه بعلم دراية الحديث من حيث تشخيص المعتبر من غير المعتبر من الروايات ، وتقسيمها إلى صحيح ، وموثَّق ، وحسن ، وضعيف ، ومرسل ، ومرفوع ، وغير ذلك .

خامس عشر : ارتباط الفقه بالفلسفة ، يتَّضح عند الحديث عن السحْر أو التنجيم أو الموت وغير ذلك .

وأمَّا ارتباطه بالكتاب الكريم نفسه ، والسُّنَّة الشريفة ، وعلم أصول الفقه ، فهو ارتباط عضويّ لا ينفك ، إذ لا فقه من دون هذه الثلاثة على الإطلاق . إلى غير ذلك كثير ، ممَّا يتَّضح كثير منها من فصول هذا الكتاب ، وقد لا يتَّضح بعضها أيضاً ، كما سنقول الآن .

فإنَّ المعلومات (الثانوية) في الفقه عديدة جداً فوق الإحصاء ، إلاَّ أنَّ الذي ينبغي التعرّض له في هذا الكتاب ، هو ما كان له درجة من الأهمية والتوسّع والتركيز ، أمَّا المعلومات المختصرة التي لا يعدو الحديث عنها عدَّة أسطر أو لا يزيد على الصفحة ، فهذا ممَّا يصعب التعرّض له . لأنه كثير وفي نفس الوقت يسير .

ومهما يكن من أمر فقد أصبحت فصول هذا الكتاب فصولاً اختياريّة حسب ما خطر في الذهن من الاحتياج إلى التعرّض له . وقد يكون في الفقه أمور أخرى ومعلومات قد تكون أهم ممَّا تمَّ التعرّض له ، إلاَّ أننا حاولنا الاستيعاب على أي حال . ولكن الغفلة والنسيان محتملة على كلّ

حال . وقد تعرّضنا على الخصوص للقواعد الفقهية التي يمكن التحدّث عنها بشيء من التفصيل . سواء في العبادات كقاعدة الإمكان في الحيض ، أو في المعاملات ، كالفرق بين الحق والحكم ، وقاعدة اليد وغيرها . لأنّ هذه القواعد مهملة عن الاندراج في أي علم . فإنّ الفقهاء لا يتعرضون لها لا في علم الأصول ولا في الفقه ، باعتبار أنها لا تشكل جزءاً من أيٍّ منهما ، ولا دخلاً أساسياً في موضوعاتهما . ومن هنا كان الأنسب بكل تأكيد أن تكون ممّا وراء الفقه . ولكن قد تكون القاعدة واضحة فقهيّاً ، بحيث لا يمكن الحديث عنها كثيراً ، بل يكفي في إثباتها الكلام القليل ، كقاعدة الطهارة . أو تكون القاعدة أصولية كاستصحاب العدم الأزلي ، أو قاعدة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين . فقد تركنا التعرّض لها في هذا الكتاب . وإلاّ لزم التعرّض لكلّ تلك العلوم في هذا الكتاب . وإنّما نتعرض من زاوية ارتباطها بالفقه فقط .

وبالرغم من أنه قد يخطر في بال البعض أنه ينبغي تغيير أبواب الفقه وكتابته بأسلوب آخر نسبيّاً . إلاّ أننا سرنا في هذا الكتاب على الطريقة التقليدية ، وإذا كانت تلك الفكرة صحيحة فهي موكولة إلى كتاب آخر يكتبه من يشاء الله تعالى من عباده .

إذن ، فهذا الكتاب مقسَّم كتقسيم كتاب شرائع الإسلام للمحقّق الحلي تقريباً ، ما لم توجد ضرورة تمّت إلى موضوع الكتاب بصلة تدعو إلى التغيير . وكتاب الشرائع هذا يقسِّم الفقه إلى (كتب) . فبدلاً أن يسمّيها فصولاً أو أبواباً يقول : كتاب الطهارة ، كتاب الصلاة ، وهكذا إلى آخر الفقه ونحن جرينا على هذا ، وفحصنا في كلّ واحد من هذه الكتب عمّا يناسب موضوع هذا الكتاب ممّا هو وراء الفقه ، وارتباطاته الخارجية ، أو المفاهيم الرئيسية التي تحتاج إلى تحديد ، أو القواعد الفقهيّة . ومن هنا صار الأمر اختيارياً ، كما قلنا ، إذ ليس للأمر قاعدة معينة يمكن السير عليها والعصمة لأهلها . فإن وجدنا بعد ذلك بعض الموضوعات التي يمكن أن تندرج في موضوع الكتاب ، أمكن جعلها في طبعة ثانية ، أو في مستدرك له .

وبالنسبة إلى بعض الكتب الفقهية نجدها حافلة بهذه الأمور التي تناسب هذا الكتاب، فتتعدد فصول الحديث فيه. وفي بعضها تقل هذه المعلومات وقد تنعدم فلا يوجد أحياناً في الكتاب الواحد إلاّ فصل واحد. وقد حاولنا أن لا نجد كتاباً إلاّ ذكرناه، ولو بشيء بسيط من العلاقة، حتى يكون كتابنا هذا مستوعباً جهد الإمكان لكلّ كتب الفقه.

وقد عقدنا لكل موضوع فصلاً. غير أنه لا يخلو من أهمية للقارىء أن يعرف ارتباط هذا الفصل أو ذاك بأيّ مسألة معينة من مسائل هذا الكتاب من كتب الفقه أو ذاك. وهذا في الأعم الأغلب يتّضح من عنوان الفصل نفسه وموضعه في كتاب معين فقهيّ. أمّا ما لم يتيسر فيه ذلك، فلم نجد ضرورة للإشارة إليه، لأن ذلك حديث فقهيّ ليس له بكتابنا هذا مزيد صلة. وفهمه موكول إلى من له اطّلاع فقهيّ كافٍ سلفاً قبل أن يقرأ هذا الكتاب.

ولم تحتج الفصول في داخل أي كتاب من كتب الفقه إلى ترقيم. بل اكتفينا بالعنوان: فصل، فصل، لعدّة اعتبارات أهمها:

أولاً: عدم ترابط موضوعات الفصول ترابطاً جوهريّاً. بمعنى كون حديثها عن شيء واحد، أو يتوقف فهم بعضها على فهم بعض. كلا. بل يعتبر كلّ فصل بحثاً برأسه ليس له إلاّ الارتباط الموضوعي أو قل: العنواني بالفصل الآخر وبالكتاب الفقهي الذي هو فيه، وبالفقه على العموم، من دون زيادة على هذا المقدار إلاّ ما ندر.

ثانياً: إنّ عدداً من كتب الفقه، ليس لها سهم في هذا الكتاب أكثر من فصل واحد، وفي مثل ذلك يكون ترقيمه: الفصل الأول... نشازاً، لأنه الفصل الوحيد، وعدم ترقيمه مع وجود الترقيم في غيره نشاز أيضاً... فكان ترك الترقيم على الإطلاق هو الأولى.

وأمّا من حيث لغة الكتاب، أعني اقترابها من المصطلحات الفقهية، والأسلوب الفقهي وابتعادها عنه، فالشيء الأساسي هو أنّ الكتاب مسطور

لأجل الثقافة الفقهية . ومعناها أنه يجب عليه وعلى مؤلفه تبسيط العبارة نسبياً لتصل هذه الثقافة والمعرفة إلى أكبر عدد من القرّاء الكرام . وهذا ما هو ملتزم به فعلاً بشكل عام . إلاّ أننا في بعض الأحيان ، وهي أحيان عديدة ، وجدنا من المصلحة التحدّث بلغة الفقه تماماً . من أجل رد بعض الاستدلالات التي وجدنا بها بعض النقائص أو الإشكالات أو غير ذلك من الأهداف . وقد يستوعب هذا النهج الفصل كلّه ، وخاصّة عند الحديث عن القواعد الفقهية ، كقاعدة التجاوز ، أو قاعدة الفراغ ، أو قاعدة الإمكان في الحيض ، أو قاعدة اليد وغيرها . وعندئذ يحتاج القارىء إلى ثقافة فقهية مسبقة ، أكثر ممّا يحتاجه في المستوى العام للكتاب . بل قد يحتاج أحياناً إلى فهم كاف لعلم الأصول ليعرف معنى الاستصحاب والإطلاق والتقييد والترتّب وغيرها كثير .

ومهما يكن من أمر فقد أشرنا خلال مطاوي هذه المقدمة ، إلى أن التصدي لمجموع الموضوعات المخطّطة لهذا الكتاب أكثر وأكبر من القدرة البشرية الفردية . ولكن هذا لا يعني الترك بعد إمكان كثير من تلك الموضوعات بعون الله سبحانه .

ومن هنا كان الأمر ، بالإضافة إلى كونه متعباً ومطولاً . في البحث عن مصادره وغير ذلك ، كان أيضاً محدوداً بالقدرة الفرديّة ، حيث لا يوجد معاون وكفيل إلاّ الله عزّ وجلّ . وأكرم به كفيلاً ووكيلاً . ونقطة القوة في ذلك هو أنه سيكون سبباً لعذر المؤلف إن وجد في الكتاب خطأ في بعض المعلومات الخارجة عن الفقه . وسابقاً قال الشاعر :

على المرء أن يسعى بمقدار جهده وليس عليه أن يكون موفّقا

وقد وجدنا أن بعض الأمور منعدمة المصادر تماماً ، ويحضرني له مثال : هو الحديث عن كيفية الليل والنهار في الدائرتين القطبيتين . وبعض الأمور ممّا لا تتعرض له المصادر بالاستيفاء الذي نتوقعه ونحتاجه ، وبعض المصادر فيها كلام كثير خارج عن الصدد . وهكذا ، ومن هنا كان اللاّزم بذل الجهد من جميع الجهات ، عسى الله أن يتدارك هذا الضعيف الذليل

بقدرته وعزّته ، ويتقبّل عمله بأحسن القبول إنه ولي كلّ توفيق .

ولنا في نهاية هذه المقدمة الملاحظة باختصار بعدة أمور :

الأمر الأول : إنَّ هذه البحوث ممَّا تقل فيها المصادر لدى المؤلف . ومن هذه الناحية فقد يرى القارىء الكريم أنَّ عدداً من الآيات أو الأخبار ، أو الأقوال لم يتم التحويل على مصدره في الهامش اكتفاءً بالوثاقة الشخصية ، كما كان عليه ديدن المؤلفين في العصور السابقة . وهو أمر مشروع في ذاته ، وقد اتَّبعناه أحياناً لقلة المصادر .

الأمر الثاني : اتَّضح ممَّا سبق أنَّ هذا الكتاب ليس فقهيّاً بالمباشرة ، لأنه استهدف الأمور الأخرى التي تعتبر ممَّا وراء الفقه . ومعه لم يكن من الضروري التعمّق بالبحث الفقهي الاستدلالي . بل يكفي إعطاء صورة مبسَّطة عنه للقارىء . فإنَّ هذا البحث لم يكتب للاستدلال أو للمستدلين ليخطر في ذهن القارىء قلّة الاستدلال أو ضحالته أحياناً . بعد أن علمنا أن هدف الكتاب ليس هو ذلك .

الأمر الثالث : إنَّ أسلوب الكتاب مبني على إيضاح الأفكار للقارىء ولو ضمناً ، لا بالمباشرة على وجه الخصوص . بل قد يكون بالمباشرة ، كما لو كان الحديث تحت عنوان معين يبحثه من أهم جوانبه فيكون حديثاً عن العنوان مباشرة . وقد يكون الحديث عن الشيء ضمنيّاً أو عرضيّاً . ومع ذلك فهو يعطي بعض الإيضاح .

وهذا يكفي في نظر المؤلف ، بحيث يخرج القارىء بحصيلة كافية عن هذا المفهوم ، أو هذا الحكم الفقهي ، أو ذاك من خلال مجموع الفصل .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وصلَّى الله على خير خلقه وأشرف أنبيائه وآله الطيبين الطاهرين .

عيد الأضحى ١٤٠٩هـ .

محمد محمد صادق الصدر

كتاب الاجتهاد والتقليد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

الاجتهاد

الاجتهاد هو بذل الجهد . وقد ورد الجهد في اللغة بفتح الجيم وضمّها . وقد ذكروا له عدّة معانٍ :

١ ـ الطاقة .
٢ ـ ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاقّ ، فهو مجهود .
٣ ـ الغاية .

وعن ابن الأثير : أنه بالفتح المشقة وقيل : المبالغة والغاية ، وبالضم الوسع والطاقة . وقيل : هما لغتان في الوسع والطاقة . فأمّا في المشقة والغاية فالفتح لا غير . وقال الأزهري : الجَهد : (بالفتح) بلوغك الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه . وقال ابن السكّيت : الجَهد الغاية . قال الفراء : بلغت به الجهد أي الغاية . وجهد الرجل في كذا أي جدّ فيه وبالغ .

والجُهد : (بالضم) الشيء القليل يعيش به المقلّ على جهد العيش ، ومن التنزيل العزيز : ﴿والذين لا يجدون إلاّ جُهدهم . . .﴾ على هذا المعنى . وقال الفراء : الجُهد في هذه الآية الطاقة .

وقالوا أيضاً في اللغة عن الاجتهاد : هو افتعال من الجهد والطاقة ، والمراد به : رد القضية التي تعرض . . . للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنّة . ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنّة . وجاهد العدو مجاهدة وجهاداً : قاتله . والجهاد محاربة الأعداء ، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل .

هذا قول اللغويين . ولا بدّ من الإلماع :

أولاً : أنه يلزم من كثير من تعاريفهم في هذا المحل وغيره : الدّور لوضوح أخذهم اللفظ المعرَّف في اللفظ المعرِّف . فيقال عندئذ : إنَّ الفرد إمَّا أن يكون عالماً بالمعنى قبل هذا التعريف أو لا . فإن كان عالماً به استغنى عن التعريف . وإن لم يكن عالماً به ـ كما هو المفروض ـ لم يفد شيئاً جديداً لتكرر المفهوم نفسه في التعريف . كما يقول الشاعر : وفسِّر الماء بعد الجهد بالماء .

وهذا الإشكال لا مناص منه من الناحية المنطقية . إلاَّ أنَّ الذي يهوّن الخطب أنَّ اللغويين لا يتكلمون بلغة المنطق لإيجاد الحدّ والرسم ، وإنما لمجرد التفهم وهو حاصل .

وبتعبير أدق : إنَّهم يحوّلون القارىء على مفهوم ارتكازي عقلي ، موجود لديه سلفاً ، ناشىء من الارتكازات والاستعمالات اللغوية . . . كلّ ما في الأمر أنَّ اللغوي وظيفته هي الإلفات إليه وتذكير القارىء به . حتى وإن كان بالطريقة الخاطئة منطقياً .

ومعه فاللازم هو الرجوع إلى الوجدان اللغوي لنجد أن أيّاً من المعاني هي التي أشار إليها اللغويون في محل كلامنا الحالي .

لا شك أنَّ ما أعطوه من معانٍ للجهد مختلفة اختلافاً واضحاً . لأن بين بذل الطاقة والوسع من ناحية ، وبين بلوغ الغاية من ناحية أخرى . عموماً وخصوصاً من وجه ، لأنَّ بذل الطاقة قد يحصل حتى من دون حصول الغاية ، كما أن الغاية قد تحصل بدون بذل أقصى الطاقة . كما أن بذل الطاقة قد يحصّل الغاية . إلاَّ أنَّ الذي يبدو للنظر هو : أنَّ المفهوم الارتكازي المشار إليه لغوياً هو مرور الفرد بشيء من الصعوبة . وهذه الصعوبة قد تكون اختياريَّة وقد لا تكون ، كما أنها قد تكون بالغة إلى حدّ الغاية وقد لا تكون .

فالجهد غير الاختياري هو الناشىء من الفقر ، أو المرض . والمهم وجود الصعوبة من هذه الناحية سواء كانت قد بلغت أقصى الغاية أم لا .

وهذا واضح في الارتكازات اللغوية ، وإن كان على خلاف نص اللغويين سابقاً لوضوح : أننا نقول : جهده المرض . سواء كان إجهاداً عالياً جداً أو إجهاداً قليلاً .

والجهد الاختياري : هو بذل القول والعمل للحصول على غاية معينة مطلوبة ، ونريد من الغاية ، الهدف أو العلة الغائية . وإن كان من المحتمل من كلام اللغويين أنهم يريدون بذل أقصى الجهد سواء حصل المطلوب أم لا . وهذا الجهد الاختياري ، يكون المهم في صدقه هو اهتمام الفرد وتكريسه العمل سواء حصل على غايته أم لا وإنما سمّيت الغاية جهداً لأنها لا تكون عادة إلاّ بممارسة المجهود . لوضوح أنّ الحصول على الغاية قد يكون خارجاً عن قدر الإنسان واختياره كما قال الشاعر :

على المرء أن يسعى بمقدار جهده ... وليس عليه أن يكون موفّقا

والغاية إن حصلت بمجهود ، صدق عليها هذا المفهوم اللغوي : الجهد . وأمّا إن حصلت بدونه فمن غير الواضح صدقه بطبيعة الحال . ومن الواضح : أنّ بذل الطاقة يكون في سبيل غايات عديدة غير قابلة للحصر . فالتاجر يبذل المجهود للربح ، والمريض يبذل المجهود للشفاء ، والعالم يبذل المجهود لفهم العلوم المعمّقة . وهكذا .

ومن ذلك : أنّ العدو يبذل جهده وطاقته في سبيل السيطرة على عدوّه في القتال . ومن هنا جاء مفهوم الجهاد في الإسلام ، وهو الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى . إلاّ أنّ الصحيح لغويّاً : أنّ هذا المفهوم أوسع من ذلك ، لأنّ الوسع والطاقة التي يبذلها عدو الإسلام أيضاً مصداق للمفهوم اللغوي بلا شك . ومن هنا جاء بالدعاء : اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين ـ عليه السّلام ـ .

وينبغي الإلماع هنا أيضاً : إلى أنّ ما يراه البعض من أنّ مفهوم الاجتهاد قد يعطي بذل الرأي الشخصي خاصة دون الاعتماد على مبادىء وقواعد محدّدة . . . ليس بصحيح إطلاقاً . وقد سمعنا نص اللغويين على

خلافه ، وقد شجبه ونفاه المشهور من علماء الإسلام .

من كل ذلك ، يمكننا أن ندخل إلى تحديد مفهوم الاجتهاد ، كما فهمه فقهاؤنا . وقد وجد له في كلماتهم عدّة تعاريف تصب في اتّجاهين رئيسيين :

أحدهما : تعريفه : بأنَّ الاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة في تحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية . . . التي هي الكتاب والسُّنَّة .

ثانيها : تعريفه : بأنّه الملكة العقلية الحاصلة لدى الإنسان ، التي بها يمكنه تحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

فالاتّجاه في التعريف الأول يتضمن العمل على استنتاج الأحكام . فكل مسألة عمل الفرد على استنتاج حكمها فقد اجتهد فيها . وهذا هو الأقرب إلى المفهوم اللغوي الذي عرفناه . وهو الذي يراه سيدنا الأستاذ دام ظلّه[1] .

والاتّجاه في التعريف الثاني : يتضمن الجانب الداخلي العقلي للفرد . فإن كانت الملكة حاصلة له فهو مجتهد وإلاّ فلا . والمراد بالملكة عادة تلك الصفة النفسية غير القابلة للزوال عادة ، والتي تكون مصدراً وسبباً لعدد من تصرفات الفرد واستنتاجاته . فالفرد قد يحلم عند الغضب مرة أو عدّة مرات . ولكنه إذا كان معتاداً على ذلك قيل : إنَّ لديه ملكة الحلم . نظراً إلى أنه من الصعب زوال هذه الصفة عنه في مستقبل عمره . . . وهكذا .

ونقطة القوة الرئيسية في الاتّجاه الأول هو موافقته لأقوال اللغويين . إلاّ أننا في الفقه لا نريد التعرّف على أيّ فرد بذل وسعه في معرفة الأحكام الشرعية ، بل الفرد الذي يجوز تقليده بالنسبة إلى سائر الناس ، وهو الذي يكون قوله حجة شرعيَّة بين الله سبحانه وبين عباده ويمكنه أن

(١) هو آية الله العظمى الخوئي دام ظلّه . . . كما هو المستفاد من بعض كتبه الفقهية . (كتب النص في حياته قدس سره) .

يتَّخذ منصب القضاء ونحو ذلك .

فإننا إن أردنا مجرّد بذل الوسع والطاقة ، أمكن الإشكال من عدَّة نواحٍ :

أولاً : إنَّ الفرد بمجرد بدئه بالحصول على العلوم الدينية التي تؤهله أخيراً للتعرّف على الأحكام ، هو فعلاً باذل وسعه وطاقته في سبيل هذه الغاية وإن كان مبتدئاً ، فهو مجتهد بهذا المعنى .

الثاني : إنَّ أيَّ فرد اعتياديٍّ متشرعٍ يمكنه أن يستنتج بعض الأحكام في بعض المسائل الفقهيَّة الواضحة . فهو يبذل وسعه في الكتاب والسُّنَّة ويستنتج الحكم . . . وقد يكون حكمه صحيحاً فعلاً ومطابقاً للواقع أو للحجَّة . فهو مجتهد بهذا المعنى وإن كان متجزياً .

الثالث : إننا إذا أخذنا بالمفهوم اللغوي للاجتهاد ، أي بذل الوسع والطاقة ، لم يكن من الضروري بل لم يكن من الممكن ، إضافة القيد الآخر ، وهو كونه من الأدلة التفصيلية . فإنَّ مصدر هذا القيد لا يكون واضحاً ، فإنَّه إن كان مصدره كلام اللغويين فهو مرفوض أولاً . وليس كلامهم بحجة في مثل هذا الأمر الفقهي . وإن كان مصدره الإجماع ونحوه ، فالقدر المتيقن منه هو اجزاء العمل على الحكم المستنتج عن طريق حجة . ومن المعلوم أن القطع والاطمئنان حجة عقلاً وعقلائياً . فإن حصل ذلك عن غير الأدلة الاعتيادية بعد بذل الوسع ، كان اجتهاداً أيضاً .

ومن العلوم أن السيد الأستاذ لا يرى جواز تقليد أي فرد ممّن يندرج في هذه الإشكالات الثلاث ، ما لم يكن متعمّقاً ومتبحّراً في كل الفقه . . . الذي هو معنى الملكة . فقد رجعنا إلى الاتجاه الثاني . وهذا الاتجاه هو المشهور جداً بين العلماء ، بل أخذوه بنحو مسلم الصحة ، إلاَّ القليل منهم . وهذه الشهرة إن حصّلت الاطمئنان بمعناه كانت هي الحجة . ويدل عليه أيضاً عدد من النصوص منها :

رواية عمر بن حنظلة[١] قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث فتحاكما . . . إلى أن قال : فإن كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقِّهما واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال : الحكم ما حكم به أعدلها وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما . . . الحديث . وفي رواية أخرى لعمر بن حنظلة[٢] ومنها قول أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً . فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنَّما استخف بحكم الله وعلينا رد ، والرَّادُّ علينا الرَّادّ على الله وهو على حدِّ الشرك بالله . . . الحديث .

وفي رواية أبي خديجة[٣] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول فيها : اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا . فإنِّي قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر .

وفي رواية عن محمد بن عثمان العمري[٤] يقول فيها : فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ـ عليه السَّلام ـ : أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك . . . إلى أن قال : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنَّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله .

وفي رواية عن عبد المؤمن الأنصاري[٥] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : إنَّ قوماً يروون أنَّ رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ قال : اختلاف أمتي رحمة . فقال : صدقوا . فقلت : إن كان اختلافهم رحمة

---

(١) الوسائل : جـ١٨ . كتاب القضاء . أبواب صفات القاضي باب : ٩ . حديث : ١ .
(٢) الوسائل ١٨ كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب : ١١ . حديث : ١ .
(٣) الوسائل ١٨ كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب : ١١ . حديث : ٦ .
(٤) الوسائل ١٨ كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب : ١١ . حديث : ٩ .
(٥) الوسائل ١٨ كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب : ١١ . حديث : ١٠ .

فاجتماعهم عذاب؟ قال : ليس حيث تذهب وذهبوا . إنّما أراد قول الله عزّ وجلّ : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم . إنّما أراد اختلافهم في البلدان لا في دين الله . إنما الدين واحد إلى غير ذلك من النصوص .

حيث ورد فيها عدّة عناوين منها : رواة الحديث . ومنها : الفقيه . ومنها : الناظر في الحلال والحرام . ومنها : من عرف الأحكام . ومنها : من تعلم عند الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ . فإن حصل للفرد شيء من هذه العناوين صلح الفرد أن يكون قوله حجة بين الله ـ عزّ وجلّ ـ وعباده ، وصلح قاضياً وحاكماً ومعلّماً ، وكان الردُّ عليه حراماً ، لأنه مثل الردّ على الله ، وهو على حدّ الشرك بالله .

ومن الممكن الفهم بوضوح : من الفقيه ، والعارف بالأحكام . . . من حصلت له الملكة ، لأنه لا يكون الفرد كذلك إلاّ بذلك . ومن الواضح أن مجرد الممارسة لاستنتاج الحكم الشرعي على نطاق ضيّق لا يجعل من الفرد مصداقاً للفقيه والعارف . وأمّا الممارسة الموسعة فهي مقارنة مع وجود الملكة عادة .

ومن هذه النصوص نعرف أنّ لفظ الاجتهاد لم يرد في الكتاب والسُّنّة كصفة للفرد الذي يكون قوله حجة . وإنّما الوارد فيها ما عرفناه قبل قليل . فإن لم يكن الاجتهاد موجوداً في النصوص الشرعية الأصلية ، وإنّما هو مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء ، إذن فلا حاجة إلى الاهتمام بتعريفه ومعرفته وترتيب الأمور عليه .

نعم ، هو اصطلاح فقهيٌّ جدير بالاحترام لوجوده في كلمات الفقهاء في مختلف الأجيال ، بل وفي مختلف المذاهب الإسلامية . الأمر الذي قد يشكّل لنا إجماعاً على وجوب تقليد المجتهد والرجوع إليه ، وعدم جواز الرجوع إلى غيره . إلاّ أنّ القدر المتيقن من هذا الإجماع ليس أكثر من

المفاهيم الواردة في النصوص التي سمعناها قبل قليل . ولا دليل على حجيّته أكثر من المفاهيم الواردة في النصوص التي سمعناها قبل قليل . ولا دليل على حجيّته أكثر من ذلك .

وحيث إن مفهوم الملكة العقلية لم يؤخذ في هذه النصوص إذن فقد يبدو أنَّ الفرد قد يصبح قوله حجَّة شرعية بدونها . كما أنَّ بذل الوسع في الاستنباط الوارد في التعريف الأول لم يوجد في النصوص ، إذن فقد يبدو أنه لا حاجة إليه . إلاَّ أنَّ الصحيح ليس هو ذلك لما عرفناه من أنَّ الفرد لا يكون عادة فقيهاً ، ولا عارفاً بالأحكام بشكل متكامل إلاَّ إذا حصلت له الملكة . كما أنَّ المفهوم من قوله : نظر في أحكامنا وعرف حلالنا وحرامنا ، أنه بذل وسعه في ذلك ، وليس مجرد المرور العابر .

إذن ينتج من ذلك أنَّ المهم اجتماع كلا التعريفين ليكون قول الفرد حجَّة أمام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . فإنَّه بالرغم من أنَّ بين التعريفين نسبة العموم من وجه ، لأنَّ الملكة قد تحصل للفرد من دون أن يكون ناظراً للأحكام . كما قد يكون ناظراً فيها من دون ملكة . كما يمكن أن يكون ذا ملكة وناظراً في الأحكام في الوقت نفسه . والقدر المتيقن من جواز التقليد وحجيَّة القول هو الأخير . وأمَّا من حصلت له الملكة من دون أن يمارس النظر في الأحكام فيجوز تقليده نظرياً ، لأنه فقيه وعارف ، ولكن ليس له قول معيَّن ليمكن تقليده إلاَّ بعد النظر والاستنتاج للأحكام .

وأمَّا من نظر في الأحكام من دون ملكة ، فإن كان على نطاق ضيِّق وبدون خبرة مسبقة ، فقوله ليس بحجة . لأنه ليس بفقيه ولا عارف . وإن كان النظر على نطاق واسع ، فهذا ملازم عادة مع صدق الفقيه والعارف فيترتب عليه الحكم بالحجيَّة .

بقي من متفرعات الاجتهاد أمران رئيسيان ، هما : التجزي والأعلمية ، يحسن أن نحمل فيما يلي عن كل منهما فكرة مختصرة وواضحة .

التجزي في الاجتهاد:

وقد وقع الحديث فيه بين الفقهاء من ناحيتين :

الأولى : في إمكان التجزي ، أو وجود المجتهد المتجزي . فقد لا يكون المجتهد إلاّ مجتهداً مطلقاً ويستحيل أن يكون متجزياً .

الثانية : في جواز تقليد المتجزي ، والرجوع إليه في الأحكام ، على تقدير إمكانه ووجوده .

والناحية الثانية جانب فقهي خالص خارج عن موضوع هذا الكتاب ، وإنما المهم هنا هو إعطاء معنى التجزي ، ثم الحديث عن الناحية الأولى .

ويعنون بالتجزي ما إذا كان الفرد المجتهد مستطيعاً لاستنتاج أو استنباط بعض الأحكام الشرعية من مداركها الأصلية ، دون بعض . كما لو كان يستطيع أن يستنتج أحكام الصلاة دون أحكام الصوم مثلاً . وفي مقابلة المجتهد المطلق الذي يستطيع أن ينظر ويستنتج من المدارك الأصلية كل أحكام الفقه في كل أبوابه ، وبكل مستوياته .

وأمّا الحديث عن إمكان التجزي ، فهذا مربوط إلى حدٍّ ما بالتعريفين الرئيسيين اللذين عرفناهما للاجتهاد . والقول بالاستحالة ينبع من التعريف الثاني ، الذي يرى الاجتهاد ملكة عقلية ، فقد يقال : إنَّ الملكة يستحيل أن تتجزأ ، بل هي إمّا موجودة أو مفقودة . ولا معنى لأن توجد متجزئة . إلاّ أنَّ هذا غير صحيح لعدة أمور ، أهمها إشكالان :

الأول : أنَّ مسائل الفقه تختلف في سهولة الاستنتاج وصعوبته ، وفي المقدمات التي نحتاج إليها من حيث كمّيتها وكيفيتها . وليست هذه المسائل سواء أو متشابهة على الإطلاق .

ومن الواضح أنه من الممكن أن توجد للفرد خبرة كافية وملكة في الاستنتاج السهل ، ولا يكون له ملكة في الاستنتاجات الصعبة . فهذا ليس أنَّ الملكة قد وجدت متجزئة ، وإنما ملكة الاستنباط الفقهي ، كسائر ملكات

الإنسان قابلة للوجود أولاً، والنمو والتكامل ثانياً، بما فيها ملكاته الجسدية والعقلية والنفسية وغيرها. ومثل هذا المجتهد الذي نتحدث عنه قد وجدت ملكته الفقهية في السهل من الاستنتاجات، ولم تتكامل بعدُ لتكون شاملة لكل الفقه.

ولا حاجة لنا إلى أن ننظر إلى الفقه ككل لنقول: إنَّ الملكة إمَّا أن تكون موجودة فيه أو لا تكون. بل من الناحية النظرية أو الفلسفية، فإنَّ لكل مسألة في الفقه أو مجموعة من المسائل ملكة تخصّها. اعتبر في ذلك بالملكات الجسدية فقد يكون الفرد قادراً على رفع الأثقال، وغير قادر على الركض السريع. ومثل هذا المجتهد قد وجدت له الملكات بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعض.

الإشكال الثاني: أنَّ الأفراد يختلفون تماماً في الإطلاع على أمور الحياة، ومنها ما يرجع إلى مقدمات الاستنتاج الفقهي، وما يتوقف عليه في علم الأصول واللغة والفلسفة والمنطق والرياضيات وغير ذلك. فقد يكون قوياً في بعض هذه العلوم، وضعيفاً في بعضها.

الأمر الذي يترتب عليه، أن يكون استنتاجه في طرف ما هو ضعيف به من المقدمات، ضعيفاً نسبياً بطبيعة الحال. أو لعله غير قادر عليه على الإطلاق. فيكون مجتهداً متجزياً.

والفرق بين الإشكال الأول والثاني: أنَّ النظر في الأول إلى السهولة النوعية في المقدمات، بحيث يستطيع أن يفهمهما الفكر الاعتيادي أم لا. والنظر في الثاني إلى جنس المقدمات الداخيلة، فقد لا يكون الفرد مطّلعاً على بعض المقدمات وإن كانت سهلة في المنطق أو الرياضيات مثلاً... أو ليس له استنتاج محدّد في مسائل علم الأصول. هذا كله، بناء على أن يكون الاجتهاد من نوع الملكة. وقد عرفنا إمكان التجزي فيه.

وإذا أمكن التجزي هنا كان في الاتّجاه الآخر أولى بالإمكان. ذلك الاتّجاه الذي يقول: إنَّ الاجتهاد إنما هو مجرد ممارسة للاستنتاج وليس هو بملكة.

لكن يمكن تقريب الاستحالة حتى بناء على هذا الاتجاه . بأن يقال : إنَّ معنى التجزي هنا هو كون الفرد ناظراً في بعض المسائل دون بعض . وقد عرفنا أنَّ مثل هذا الفرد لا يكون له الخبرة الكافية التي تجعل منه فقيهاً وعارفاً بالأحكام لكي يكون قوله حجة ، وجائز التقليد .

والنظر التام في مسائل الفقه هو الذي يجعل من الفرد فقيهاً عارفاً . إذن ، فالمنظر الناقص خارج عن موضوع أدلة الحجيَّة ، أو قل : إنَّ الاجتهاد عندئذٍ غير موجود .

إلاَّ أن هذا الكلام غير وارد ، لأننا إذا أعرضنا عن حكاية الملكة ، فلا أقل من الاعتراف بكون الإنسان خبيراً ، أو فقيهاً ، أو عارفاً . وهذه الصفة لا تحصل بممارسة الاستنتاج من دون اطِّلاع على المقدمات ، بل بالعكس فإنها تحصل بالاطِّلاع على المقدمات ولو من دون ممارسة الاستنتاج . كما هو المجرب في كثير من الأفراد ، فإن كان خبيراً وفقيهاً لمجرد التدقيق في المقدمات ، كان مجتهداً وقوله حجة ، وإن لم ينظر في أيِّ مسألة فقهية على الإطلاق ، فضلاً عمَّا إذا نظر في بعضها .

نعم ، لو أراد أن يكوِّن الخبرة من ممارسة الاستنتاج ، فهذه طريقة خاطئة في تكوين الخبرة ، ولا يكون الفرد فقيهاً بمجرد هذه الممارسة ، بل قد لا يكون كذلك حتى لو مارس المرور على كلِّ المسائل الفقهية . . . لفرض عدم تدقيقه في المقدمات .

إذن ، فتقسيم الاجتهاد إلى المتجزي والمطلق من حيث مجرد الممارسة لا معنى له فقهياً ، ولو تنزَّلنا وقبلناه ، لم نقل باستحالته .

الأعلمية في الاجتهاد:

ويراد بها أن يكون واحد ممَّن اتَّصف بالاجتهاد المطلق أو أكثر ، يتَّصف بدقة في النظر ، وسداد في الرأي ، وسعة في الاطِّلاع أكثر من غيره . ونحن هنا لا مجال أمامنا للدخول في حكم وجوب تقليد الأعلم

بنحو الفتوى أو الاحتياط أو عدم وجوبه ، فإنَّ هذا وتفريعاته موكول إلى الفقه نفسه . وإنما ينبغي الحديث هنا عن أمرين :

الأول : في كيفية تحقّق الأعلم . بمعنى أنَّ الفرد بأيِّ شيء يجب أن يكون متفوقاً ، ليكون هو الأعلم .

الثاني : في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الأعلم .

الأمر الأول :

لا يخفى أنَّ المسائل الفقهية نفسها ومقدماتها التي تتوقف عليها عديدة ، لا تكاد تقع تحت الحصر ، من أهمها على سبيل المثال :

١ ـ علم الرجال الذي يتحدث عن حال الرواة .
٢ ـ علم الأصول مباحث الألفاظ .
٣ ـ علم الأصول مباحث الأصول العملية .
٤ ـ الفهم العرفي والسيرة العقلائية .
٥ ـ تفسير بعض الآيات القرآنية ، أعني آيات الأحكام .

ومن الواضح أنَّ الأفراد يختلفون في استيعابهم ودقتهم في فهم أمثال هذه الأمـــور . فلربما يكون أحـــدهم أذكى وأدقّ وأسلط في بعض هذه الأمور ، ويكون الآخر متميِّزاً في البعض الآخر . ومعه فكيف يتعيّن الأعلم؟ وجواب ذلك على أحد مستويين :

المستوى الأول : أن يكون أحد الفقهاء هو المتميّز في كل الأمور ، أو الأعم الأغلب فيها ، بحيث لا يساويه الآخرون بكل تأكيد . ومعه يكون من الواضح كونه مصداقاً للأعلم .

المستوى الثاني : أن ننظر إلى المقدمات التي يتوقف عليها الاستنتاج الفقهي أكثر من غيرها . وهو بشكل أساسي يتعين في علم الأصول ، فإنه باب عظيم للعمق والدقة ، بخلاف علم الرجال وغيره ، فإنَّه مهما كان عميقاً لم يبلغ ذلك المستوى بأي حال .

إذن ، فمن الواضح القول إنَّ من كان هو الأعمق والأدقّ في علم الأصول ، أو في المهم من أبوابه ، أو في الأغلب منها . هو الذي يتعيَّن للأعلمية دون غيره . وقد يستشكل : أنه ينبغي أن يكون المدار في صفة الأعلم ، هو الفهم العرفي ، فكلّما كان الفرد المجتهد ، ألطف ذوقاً وأشد عرفية في فهم ألفاظ الكتاب والسُّنَّة من ناحية ، وقوانين السوق الممكن تطبيقها على الفقه ، وهو المسمّى بالسيرة العقلائية ، من ناحية أخرى . فهذا هو الأحق بصفة الأعلمية .

وأمَّا التعمّق في المطالب العقلية من أُصولية ومنطقية وغيرها ، فإنها قد تورث اعوجاج السليقة العرفية ، وصعوبة الفهم اللطيف السلس من ألفاظ الكتاب والسُّنَّة . فكيف تكون هذه الصفة هي المدار في الأعلمية .

وجواب ذلك : أنَّ بين صفة التعمّق العقلي وصفة الفهم العرفي عموماً من وجه بحسب المصداق . إذ قد يكون الفرد المجتهد متَّصفاً بكلتا الصفتين ، كما قد يكون متَّصفاً بإحداهما دون الأخرى . ومن غير الممكن القول : يتعذر الجمع بين الصفتين لأنَّ إحداهما قد تؤثر في فساد الأخرى . لأن هذا الفساد أمر قد يحصل . إلاَّ أنه يدل على درجة متدنية من العلم والتحقيق . وأمَّا إذا كان الفرد محقّقاً متكاملاً ، فأحرى به أن يفهم هذه الجهة وأن يتجنب الفهم العقلي المضر بسهولة .

ومن الواضح أن الفرد إن كان متَّصفاً بكلتا هاتين الصفتين على معنى عدم إضرار إحداهما بالأخرى فهو المطلوب ، وإلاَّ لم يكن متَّصفاً بهما بالشكل المتكامل . مثل هذا الفرد هو الذي يتعيّن للأعلمية . بإزاء المتصف بإحدى الصفتين دون الأخرى .

وأما إذا دار الأمر بينهما ، يعني بين فردين أحدهما يتَّصف بصفة ، والآخر بالأخرى . . . فالأمر لا شك يكون لصالح من له الدقة العقلية ، لأنها هي الأعمق والأوسع بأضعاف مضاعفة من مجرد الفهم العرفي والاعتماد على السيرة العقلائية ، كمّا هو واضح لمن مارس هذين الحقلين من حقول المعرفة الإنسانية .

الأمر الثاني : في الحديث عن الأعلمية :

في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الأعلم ، لو أفتينا به كما هو الصحيح ، ولو عن طريق الاحتياط الوجوبي . وحاصل الفكرة : هو التثبّت من الإيصال إلى معرفة الحكم الشرعي إلى أكبر مقدار ممكن . فإن الشارع[1] الإسلامي المقدس ، بعد أن علم وجود الأجيال المتأخرة من المسلمين ، والمقطوعة عن مصدر الوحي النبوي ، وعن مواجهة الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ سنَّ لهم الطرق والقواعد التي توصلهم إلى معرفة الحكم الشرعي ، وهي التي يتكفل علم أصول الفقه ببيانها . وهذه القواعد قد توصل الفرد إلى الحكم بشكل قطعي ، وقد توصله بشكل ظنّي ، وقد توصله إلى الحكم الظاهري المجعول في حال الشك . وهو في كل هذه الأحوال يعلم باليقين أنه معذور باتّباع ما أوصلته إليه الطرق والقواعد من أحكام ، وعمله مجزئ ومفرغ للذمة إن شاء الله تعالى .

وعمل الشارع في جعل هذه الطرق يشبه إلى حدٍّ بعيد ما عليه الأفراد في المجتمع من التعويل في تصديق الوقائع على الالتفات وعلى المتوافر من الأخبار . فإن لم يكن له ذلك أمكنه تجنب الورطات بعمل معيَّن صالح على أي تقدير الذي هو معنى الاحتياط .

ومن الواضح أنّه كلّما كان ثبوت الخبر أوكد وأوثق كان أوضح في الذهن وأقر في القلب . فكذلك فإن إخبار المجتهد الأعلم عن الحكم الشرعي يكون أوضح في الذهن ، وأقرّ في القلب ، وأكثر إيصالاً إلى الواقع وأكثر تجنّباً لمزالق الطريق ، وأوفق بالاحتياط . فإذا دار الأمر بين خبر قيمته ٨٥ بالمئة ، وخبر قيمته ٩٥ بالمئة مثلاً . . . الذي هو معنى إخبار غير الأعلم مع إخبار الأعلم ، كان الترجيح للخبر الأرجح طبعاً . وخاصة في المجال الذي يكون بالغ الأهمية ، وهو علاقة العبد بربه وفراغ ذمته من تبعات التكاليف أمامه سبحانه وتعالى . إذن فالحكمة التي ندركها من وجوب تقليد الأعلم هي تلك .

---

(١) مأخوذ من قوله تعالى : ﴿شرع لكم من الدين﴾ . يعني من الأحكام . واسم الفاعل منه : شارع أو مشرِّع ومقنِّن .

فصل

التقليد

التقليد اصطلاح آخر مقابل للاجتهاد في ألسنة الفقهاء، وهو مأخوذ من الناحية اللغوية من أحد منشأين :

المنشأ الأول : إنَّ التقليد مأخوذ من قلّد على معنى شابهه في الصوت، أو الفعل، كتقليد القرد والببغاء للإنسان. ومحل المشابهة هو أنَّ الفرد الاعتيادي يقلّد المجتهد في أفعاله فيصلي كما يصلي، ويصوم كما يصوم، يعني في جميع الفتاوى والتفاصيل. أو أنه يقلّد المجتهد في أقواله. لا بمعنى أنه يكرّرها كالببغاء، بل بمعنى أنه يطبّقها على حياته، بعد أن يعرف الحكم الشرعي منها.

وهذا المعنى وإن كان أبعد في المجازية، إلاَّ أنه أنسب من السابق، لأنَّ التقليد في الأفعال، خاصّ بما أتى به المجتهد من تكاليف، دون ما لم يأتِ به، لوجود الفروق العديدة عادة بين المجتهد والمقلّد، كأحكام المرأة والرجلَ مثلاً.

المنشأ الثاني : إنَّ التقليد مأخوذ من قلّد إذا جعل في عنقه قلادة. على معنى أنَّ المقلّد يجعل مسؤولية عمله كالقلادة في عنق المجتهد، الذي هو بدوره يتكفل أمام الله سبحانه صحة أو بطلان ما قاله من أحكام وما أفتاه من فتاوى.

والوضع في الرقبة، بالمعنى المعنوي، معنى عرفي سائر بين الناس،

وغير مستغرب . وهو يعبّر عن الذمة أو المسؤولية . فقد يكون الفرد في رقبته دَين ، أو الحفاظ على مال معين كالأمانة ، أو الإتيان بفعل معيَّن كاحترام الأب أو المعلم .

ومهما يكن من المنشأين فكلاهما صحيح وقابل للانطباق . ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيل مناقشاتهما .

وكما عرفنا أنَّ الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء احتوى على منحيين في الفهم أحدهما : عملي : وهو ممارسة الاستنباط . والآخر نفسي : وهو الملكة التي تتضمن القدرة على تلك الممارسة . فكذلك التقليد ، يحتوي على منحيين من هذا القبيل :

أحدهما : عملي : وهو تطبيق فتاوى المجتهد ، فكل ما عمل الفرد وطبق منها ، فقد قلّده فيها ، وما لم يطبق فلم يقلّد فيه .

ثانيهما : نظري : وهو النية أو العزم على الرجوع إلى مجتهد معيَّن ، حتى وإن لم يطبّق شيئاً من فتاواه بعد .

وبالرغم من أنَّ المنحى النفسي أو العقلي ، في الاجتهاد كان هو الأرجح ، إلاَّ أنَّ المنحى العملي في التقليد هو الأرجح ، ومن هنا لم يكن الاجتهاد والتقليد معنيين متقابلين تماماً . على أنه لا فائدة عملية من تسجيل تقابلهما التام .

أما المنحى العملي في التقليد ، فينطبق عليه كلا المنشأين السابقين لمعناه . أمَّا المنشأ الأول فواضح الانطباق لأنه عملي بدوره . وأمَّا المنشأ الثاني ، فلأن تطبيق حكم المجتهد عملياً يعني ضمناً جعل مسؤولية هذا العمل في ذمته .

وهذا بخلاف المنحى النظري للتقليد ، لوضوح عدم انطباق المنشأ الأول ، الذي يتضمن التطبيق العملي ، مع مجرد نية التقليد ، فإنَّ هذه النية ليست تطبيقاً ولا لحكم واحد من فتاوى المجتهد . وإنما هو العزم على التطبيق في المستقبل لا غير .

نعم ، قد يقال بانطباق المنشأ الثاني ، لأنَّ نية التقليد تتضمن جعل مسؤولية أعمال الفرد في ذمة المجتهد . وهذا يكفي .

إلاَّ أنَّ هذا لا يخلو من توسّع في المجازية ، وكلما رجعنا إلى الأقل من العلاقات المجازية ، واقتربنا إلى المعنى الحقيقي ، كان أولى كما هو المتحقّق في علم الأصول . لأنَّ جعل المسؤولية في ذمة المجتهد إنما يكون في التطبيق العملي للفتوى . وأمَّا تسمية النية بأنها على هذا الغرار أيضاً ، فإنما هو باعتبار أنَّها عزم على ذلك التطبيق .

إذن ، فبكل صورة تكون نية التقليد ، عزماً على التقليد ، وليست تقليداً بذاتها . وإن كانت صحيحة بذاتها ، لأنها عزم على تطبيق الحكم الذي هو حجة أمام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . ولكنها على أيِّ حال ليست ضرورية ، لأنَّ العمل إن كان مطبّقاً على الحكم الذي هو حجة كفى في إجزائه وعذر فاعله ولو كان بدون تلك النية . كما لو كان العمل قد طابق الحكم صدفة .

ولذا قال مشهور الفقهاء بأنَّ العمل بدون تقليد ، إنما يكون باطلاً إذا كان مخالفاً للحكم الذي كانت حجيّته سارية المفعول عند العمل . وأمَّا إذا كان مطابقاً له ، فلا إشكال في صحته ، بالرغم من عدم وجود نية التقليد ، بل عدم الالتفات إليها .

نعم ، تكون هذه النية أقرب للاحتياط الاستحبابي ، لذهاب بعض الفقهاء أو مشهورهم إليها . كما أنها انقياد[1] أمام الحكم الشرعي الإلهي . . . لأنها تتضمن العزم على الطاعة في المستقبل وترك العصيان ، بمعنى العزم على تطبيق الحكم الحجة ، والإعراض عمَّا ليس بحجة .

ومن الآثار المهمة المترتبة على هذين المنحيين في فهم التقليد ، ما قيل

---

(١) الانقياد : اصطلاح للفقهاء معناه الطاعة فيما ليس مطابقاً للواقع من الأحكام التي قامت عليها الحجة . في مقابل الطاعة المطابقة للواقع .

من جواز البقاء على تقليد الميت إمَّا في مطلق الأحكام، أو في خصوص ما عرفه منها، أو في خصوص ما عمله منها. والدخول في تفاصيل ذلك موكول إلى الفقه.

والغرض الآن هو الإلماع إلى ارتباط ذلك إجمالاً بهذين المنحيين:

فإن كان التقليد، هو مجرد النية، جاز البقاء على تقليد الميت في كل الأحكام والفتاوى، لأن نيّته من الأول كانت شاملة لها جميعاً... ولو إجمالاً.

وأمَّا إذا كان التقليد هو التطبيق العملي، كما هو الصحيح، فإنما يجوز البقاء في تقليد الميت في خصوص ما عمله المكلَّف وطبَّقه من الأحكام دون غيره، لأنَّ مجال التقليد هو ذلك دون غيره وهذا هو الصحيح أيضاً.

وأمَّا القول الآخر القائل بالجواز في حدود ما علم من الفتاوى فهو ناشىء من المنحى الأول... لوضوح أنَّ المكلَّف لم يطبق كل الفتاوى التي علمها... وإنما نوى تطبيقها فحسب.

نعم، يحتاج هذا القول ليمتاز عن القول الأول إلى ضم هذا القيد، وهو أنَّ النية إنما تتعلق بما علم المكلَّف من الأحكام لا الأحكام كلّها حتى لو كانت مجهولة. وبتعبير أوضح إنّ المكلَّف إنما يتعهد وينوي العمل بهذه الرسالة العملية للمجتهد لا بغيرها من الأحكام. مع افتراض أنَّ استلامه للرسالة العملية بمنزلة علمه بمضامينها.

إلاَّ أنَّ هذا باطل من وجوه نذكر منه اثنين:

الأول: إنَّ استلام الرسالة ليس بمنزلة علمه بمضامينها. وإنما يعلم المضمون إذا قرأه وفهمه. وهذا لا يحصل لعدد من العوام بطبيعة الحال.

الثاني: إنَّ النية وجداناً تتعلق بالاعتماد على هذا المجتهد الذي يكون قوله حجة، في كل الفتاوى، وليس في خصوص ما هو موجود في

الرسالة . فإنَّ الفرد يدرك إجمالاً أنه يبتلى في حياته بحوادث لا توجد أحكامها في الرسالة أو لا يفهمها منها . فهو ينوي أيضاً أن يرجع إلى المجتهد في مثل ذلك أيضاً .

وعليه ، فإن كان المنحى الأول للتقليد صحيحاً ، وهو مجرد النية . إذن ، يكون القول الأول ـ وهو جواز البقاء على تقليد الميت في كل فتاواه ما علم وما لم يعلم وما عمل وما لم يعمل ـ هو الصحيح . إلاَّ أن نقطة الضعف إنما هي في صحة أصل هذا المنحى كما عرفنا .

هذا ، وكما عرفنا من جانب الاجتهاد ، أنه مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء ، والصحيح ما عرفناه من استنطاق الأدلة الشرعية ، الدالة على كون الفرد فقيهاً ، وعارفاً بالأحكام ، وناظراً في الحلال والحرام ، فإن كان كذلك كان قوله حجة ، كما سبق . فكذلك مفهوم التقليد ، فإنه مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء ولم يرد في الكتاب والسُّنَّة ، إلاَّ في رواية عن تفسير العسكري ـ عليه السَّلام[1] ـ يقول فيها : فأمَّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلِّدوه . وهي محل المناقشة من ناحية السند والدلالة بما لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله .

فالمهم في التقليد ، ما نطقت به الأدلة التي عرفنا قسماً منها في الحديث عن الاجتهاد . حيث يقول في بعضها[2] : فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً . أو يقول : وأمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا فإنهم حجَّتي عليكم ، وأنا حجة الله ـ إلى غير ذلك .

ونحن لا نتكلم في أصل وجوب التقليد ، لكي نناقش تفاصيل هذه الأدلة من حيث السند والدلالة . فإنَّ ذلك موكول إلى الفقه . وإنما نأخذ الآن بلبِّها أو القدر المتيقّن منها ، وهو كافٍ في الدلالة على وجوب

(١) الوسائل : كتاب القضاء : أبواب صفات القاضي : باب ١٠ : حديث ٢٠ .
(٢) الوسائل ١٨ كتاب القضاء أبواب صفات القاضي باب :١١ . حديث : ٩ .

الرجوع ، أو السؤال من المجتهدين ﴿فَسْئَلُوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[1] . والسؤال إنّما يكتسب الأهمية لأنه في طريق التطبيق ، فالمهم في التقليد أخيراً هو التطبيق .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(١) النحل ـ آية : ٤٣ ، والأنبياء آية : ٧ .

فصل

الاحـتـيـاط

وهو في الاصطلاح إيجاد العمل أو التطبيق الذي ينتج اليقين بفراغ الذمة والخروج عن العهدة . مأخوذ من التشبيه بالحائط الذي يدور حول بستان أو مخزن ليقي ما فيه من التلف والسرقة . ومن هنا ورد : خذ بالحائطة لدينك . وورد : أخوك دينك فاحتط لدينك .

وهو بهذا المعنى ، مفهوم جليل وضروري في بعض الأحيان . ومنه قالوا ببطلان العمل لتارك الطرق الثلاثة : الاجتهاد والتقليد والاحتياط ـ فإذا لم يلتزم الفرد بأحد هذه الطرق كان عمله باطلاً شرعاً .

إلاّ أنَّ هذا المعنى غير صحيح ، على ما سنقول . بل الصحيح ، هو بطلان تارك الطريقين : الاجتهاد والتقليد ، مع حذف الاحتياط ، يعني : عمله باطل وإن كان محتاطاً .

وتوضيح ذلك بشكل تظهر منه بعض التفاصيل أيضاً : أنَّ الاحتياط إمَّا أن يكون كلّيّاً أو جزئيّاً ، وعلى كلا التقديرين فإمَّا أن يكون في كل الأحكام أو في بعضها . وهذه الأحكام إمَّا أن نريد بها الأحكام الواقعية عند الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ، وإمَّا أن نريد بها تلك الأحكام التي تثبت عليها الحجة الشرعية . وعلى كل تقدير أيضاً فإمَّا أن يكون الاحتياط موجباً للتكرار أو لا . فالحاصل ستة عشر احتمالاً . ناشئاً عن ٤ يعني مضروبة في نفسها أربع مرات .

والمراد من الاحتياط الكلّي هو الاحتياط المستوعب لكل الاحتمالات الواردة في محل الابتلاء قلّت أو كثرت . وهو موجب ـ مع إنجازه ـ لليقين بفراغ الذمة ، سواء كان في كل الأحكام أو بعضها .

والمراد من الاحتياط الجزئي ، هو الاحتياط المقتصر على بعض الاحتمالات دون بعض ، كما لو كانت هي الأهم أو هي التي قامت عليها الحجة أو نحو ذلك . وهذا الشكل لا ينتج اليقين بالفراغ . بل الظن به ، وإن كان هذا الظن قد يكون حجة إذا كانت أطراف الاحتياط حجة . فيكون مفرغاً للذمة وإن كان جزئياً .

والمراد بالاحتياط الموجب للتكرار ، ما كان فراغ الذمة متوقفاً على تعدّد العمل ، كالصلاة المتعددة إلى الجهات المحتمل وجود القبلة فيها . والجمع بين القصر والتمام . وأمّا الاحتياط غير الموجب للتكرار فهو الأكثر مصداقاً ، كما لو احتمل وجوب شيء فأتى به ، أو احتمل حرمة شيء فتركه .

والاحتياط قد يكون من عمل الفقيه في فتواه وهو المسمى بالاحتياط في الفتوى ، كما إذا احتمل الفقيه وجوب السورة فأفتى بوجوبها احتياطاً ـ كما قد يكون الاحتياط من عمل المقلّد . كالأمثلة السابقة . وهذا قد يكون وجوبياً ، وقد يكون استحبابيّاً . وهذا ما سنذكره أخيراً بعد الحديث عن التفاصيل السابقة .

وأوسع أنواع الاحتياط هو الاحتياط التام في كل الأحكام الواقعية ، فكلّما عنّ للفرد تكليف أخذ بأحوط الاحتمالات فيه . وهذا هو الذي جعله الفقهاء بديلاً عن الاجتهاد والتقليد . وقالوا بصحته كطريق ثالث . بصفته موجباً لليقين بفراغ الذمة . إلاّ أنّ هذا غير صحيح ، لأنه يواجه عدّة إشكالات نذكر أهمها :

أولاً : قد يكون الاحتياط مستحيلاً أو متعذراً ، كما في الشك في ركعات الصلاة ، فإنّ الصلاة المشكوكة يكون قطعها مخالفاً للاحتياط ، كما

أنَّ الاستمرار بها بأيِّ شكلٍ كان مخالف له أيضاً . والفرد لا يخلو من أحد الأمرين إمَّا القطع ، أو الاستمرار ، وارتفاع النقيضين مستحيل .

ثانياً : قد يكون الاحتياط فيه عسر وحرج أو ضرر أو مشقة ، ونحو ذلك من الأمور المسقطة للتكليف شرعاً ، لقوله تعالى : ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ . وقوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ : لا ضرر ولا ضرار . ونحوها ممَّا لا مجال الآن لاستعراضها .

كما لو كان الاحتياط موجباً للتكرار بحيث يكون موجباً للمشقة والحرج . ومنه أيضاً الاحتياط في الاجتناب عن النجاسات والمتنجسات . فإن الاحتياط المطلق فيها يقتضي مقاطعة الدنيا بما فيها حتى الطعام والشراب واللباس والعائلة . وخاصة في أغلب المجتمعات التي رأيناها على مدى التاريخ . وفي هذا من الحرج ما لا يوصف .

وقد يقال بإزاء ذلك : إنَّ الاحتياط إذا كان حرجياً ، أمكن الاقتصار منه على ما دون ذلك .

إلاَّ أن هذا غير صحيح : أولاً : لأننا نتحدث عن الاحتياط التام . ومع الاقتصار لا يكون موجباً لليقين بفراغ الذمة .

ثانياً : أنَّ بعض أقسام الحرج يكون الأحوط تحملها ، وهو أمر غير محدّد في نفس الأمر .

ثالثاً : قد يكون الحرج واقعاً ، فيما يكون الظن فيه راجحاً أو المظنون فيه مهماً نسبياً ، فيكون الأحوط فعله وهكذا .

رابعاً : من الإشكالات على الاحتياط التام : أنَّ الاحتياط قد يكون في كلا احتمالي المسألة . ممَّا يجعل الاختيار متعذّراً[1] . كما لو عقد أحد زوجيته بغير اللغة العربية ، فإنَّ وجود الزوجية بهذا العقد مخالف للاحتياط ، كما أنَّ عدمها مخالف له أيضاً . وكذلك البيع بالمعاطاة ، فإنَّ

(١) الفرق بين هذا الإشكال والأول إنما هو في اتّجاه النظر فقط .

نية المشتري التملك على المبيع مخالف للاحتياط ، كما أنَّ إرجاعه إلى البائع لبطلان المعاطاة ، مخالف له أيضاً .

والأمر قد يدور بين النقيضين ، وبين الضدين أو بين الضررين . . . وهكذا . . . الأمر الذي ينتهي بنا إلى تعذّر الحكم بوجوب الاحتياط المطلق في كل الأحكام الواقعية ، أو اعتباره بديلاً عن الاجتهاد والتقليد .

ومن هنا فقد يصير الفرد إلى احتياط أضيق من ذلك ، وهو الاحتياط التام في كل الأحكام التي قامت الحجة عليها ، أو من المحتمل قيام الحجة عليها .

فهذا الاحتياط إن التزمه الفرد غير الخبير ، لم يعدُ شكل الاحتياط السابق لفرض عدم الخبرة فيما قامت عليه الحجة ، أو ما يحتمل قيامها عليه . فترد عليه سائر الإشكالات السابقة .

وإن التزمه الفرد الخبير بمواقع النظر والعمل ، فإن كانت أطرافه ما كان محتمل الحجيَّة ، لم ينقص عن الاحتياط الأول إلاَّ قليلاً ، وتكون نفس الإشكالات واردة عليه .

وإن كانت أطرافه ما قامت الحجَّة عليه ، كان الأمر منطقياً وصحيحاً في كثير من الأحيان . فإنَّ الحجة تقوم عادة على حكم واحد ، ولا تقوم على حكمين في مسألة واحدة إلاَّ نادراً كما في صورة وجود اثنين متساويين في العلم ومتّصفين معاً بالأعلمية عن الآخرين . فيكون قولهما حجة ، فإن اختلفا كانت كلتا الفتويين حجة على القاعدة ، فاللازم في مثل ذلك اختيار أقربهما إلى الاحتياط ، مع وجود الخبرة الكافية في ذلك .

وإذا تعدّينا عن هذه الاحتياطات الموسَّعة نسبياً ، لم يبق عندنا إلاَّ الاحتياطات الواقعة في حوادث بعينها . كما لو شك المكلف في القبلة ، أو شك في الركعات ولم يعرف الحكم فوراً ، سواء كان موجباً للتكرار أو لم يكن . ومن هذه الاحتياطات ما يكون واجباً ، ومنها ما يكون مستحباً . والأمر فيها موكول إلى الفقه .

بقي الإلماع في النهاية إلى الانقسام الأخير الذي ذكرناه . فإن الاحتياط كما يقوم به المكلف ، كما هو الأغلب ، قد يقوم به المجتهد الفقيه أيضاً . وذلك ، فيما إذا قام لديه طريقان كلاهما حجة على القاعدة ، ولكنهما يتعارضان في الدلالة على الحكم ، فاللازم أحياناً أن يختار في فتواه أقربهما إلى الاحتياط فيفتي به ، فتكون الفتوى ناشئة من العمل بالاحتياط . وهو المسمى ، بالاحتياط في الفتوى . يقابله : الفتوى بالاحتياط . وهو أمر الفقيه للمكلّف بالاحتياط الذي يكون عادة وجوبيّاً . وهو كثير في الرسائل العملية[1] .

وقد يكون الاحتياط استحبابيّاً ، وذلك فيما إذا قامت الحجة على خلافه ، ولكن يبقى المجال مفتوحاً للاحتياط . كما لو ذهب الفرد في الاجتهاد أو التقليد إلى عدم وجوب السورة أو جلسة الاستراحة . إلاّ أنّ الإتيان بها على أيّ حال أوفق بالاحتياط وأوكد للانقياد . ولكنه لا يمكن أن يكون وجوبيّاً لفرض قيام الحجة بخلافه ، بحيث لو لم يرد المكلف أن يحتاط ، لكان معذوراً طبقاً لتلك الحجة . كما لو ترك قراءة السورة أو جلسة الاستراحة .

---

(١) وهذا يكون في موارد عديدة : منها : ما إذا قام دليل غير معتبر على وفق الاحتياط كالشهرة والإجماع المنقول أو الخبر الحسن ، بحيث يكون المصير إلى الأصل النافي . وهو البراءة ـ صعباً من الناحية الفقهية . ومنها : موارد الاشتغال العقلي لدى الدوران بين المحذورين ، مع إمكان الاحتياط باعتبار زيادة الاحتمال في أحد الطرفين ، أو أهمية المحتمل في أحدهما أيضاً . . . إلى غير ذلك من الموارد .

فصل

العدالة

عُرِّف العدل في اللغة أنه ما يأتي في النفس أنه مستقيم . وأنه هو الحكم بالحق . . . ويوصف الرجل بأنه عدل على معنى ذو عدل . وهو صفة للمذكر والمؤنث والمفرد والجمع . يقال : امرأة عدل وجماعة عدل . وما يأتي في النفس أنه مستقيم ، هو التصرف الصالح ، الذي يوافق الضمير الخالص غير المنحرف .

وعرِّف العدل في الفلسفة : بأنه وضع الشيء في موضعه المناسب له ، وهو معنى شامل لله ـ عزَّ وجلَّ ـ وغيره . فالعدل الإلهي هو وضع الشيء في موضعه ، وكذلك هو العدل الصادر من المخلوقين ، كالحاكم والقاضي ، وكذلك تصرّف الرجل العادل في سلوكه ، لأنه تتوفر في هذه الصفة في تصرفاته .

وهذا هو الذي يفسر قول اللغويين عنه أنه الحكم بالحق . فإنَّ الحق لا يكون إلاَّ بوضع الشيء في الموضع المناسب . كما أنَّ هذه الصفة أيضاً هي التي تأتي في النفس أنها مستقيمة بالنسبة لمن يعلم استقامتها وصحة اتِّجاهها .

وقد اشتُرطت العدالة أو العدل فقهيّاً في عدة أمور : في مرجع التقليد الذي نتحدث الآن عنه ، وفي الشاهد أيّاً كانت شهادته ، وفي الحاكم في مجتمع ، وفي القاضي في الخصومات ، سواء كان منصوباً أو قاضي تحكيم ، وفي إمام الجماعة . لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة فيما جاز عمل المرأة فيه من ذلك .

وقد ورد وصف العدالة في الروايات عن المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ . نورد المهم منها :

ففي رواية عن عبد الله بن أبي يعفور[١] ، قال : قلت : لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان . ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنى والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك . والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك . . . إلى أن يقول : فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا : ما رأينا منه إلاّ خيراً ، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه ، فإنَّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين . . . الحديث .

وعن العلا بن سيَّابة[٢] قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ عن شهادة من يلعب بالحمام . قال : لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق . . . الحديث .

وعن علقمة[٣] قال : قال الصادق ـ عليه السَّلام ـ ، وقد قلت له : يابن رسول الله ، أخبرني عمَّن تقبل شهادته ومن لا تقبل . فقال : يا علقمة ، كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته . قال : فقلت له : تقبل شهادة مقترف الذنوب؟ فقال : يا علقمة ، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلاّ شهادة الأنبياء والأوصياء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق . فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة ، وإن كان في نفسه مذنباً .

---

(١) الوسائل ج١٨ . أبواب الشهادات . باب : ٤١ . الحديث : ١ .

(٢) المصدر . حديث : ٦ .

(٣) المصدر . حديث : ١٣ .

ومن اغتابه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان .

وعن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي[١] عن أبيه ، عن الرضا ، عن آبائه ، عن علي ـ عليه السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدَّثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروَّته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوّته ، وحرُمت غيبته .

وفي رواية عن عبد الكريم بن أبي يعفور[٢] ، عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : قال : تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنَّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للأزواج ، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم .

وفي رواية عن أبي علي بن راشد[٣] . قال : قلت لأبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : إنَّ مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال : لا تصل إلاَّ خلف من تثق بدينه وأمانته .

وقد سبق أن سمعنا في الحديث عن تفسير العسكري ـ عليه السَّلام ـ يقول فيه : فأمَّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه .

وللمنطق رأي آخر في العدل ، حيث قسموا العقل بحسب مدركاته إلى قسمين : عقل نظري وعقل عملي . وعرَّفوا العقل النظري بأنه إدراك ما ينبغي أن يُعلم . كإدراك أنَّ السماء فوقنا والأرض تحتنا ، إلى ملايين الحقائق الكونية وغيرها . وعرَّفوا العقل العملي بأنه إدراك ما ينبغي أن يعمل . . . يعني من التصرفات والسلوك .

---

(١) المصدر . حديث : ١٥ .

(٢) المصدر . حديث : ٢٠ .

(٣) الوسائل ٥ أبواب صلاة الجماعة باب : ١ . حديث : ٢ .

وقالوا : إنَّ العقل العملي له الحكم ـ بناء على تعريفه ـ في سلوك الأفراد ، فيحكم بالتحسين لما هو حسن ، وبالتقبيح فيما هو قبيح . مثاله : حكمه بالحسن على الصدق وبالقبح على الكذب .

وهل يعم حكمه للعدل الإلهي أو لا؟ فهذا أمر موكول إلى علم الكلام وخارج عن الفقه . وهو الذي اختلف فيه العدلية الأشاعرة . وليس هنا محله .

وقالوا : إنَّ هناك من العناوين ما يكون ذاتي الحسن والقبح ، وهو العدل والظلم . إذ يستحيل أن يحصل له عنوان ثانوي أو طارىء يزيل عنه هذا الحكم .

بخلاف العناوين الأخرى ، فإنها اقتضائية في حكمها وليست ذاتية ، فالصدق حسن في الحكم الاقتضائي ، ولكنه قد يحصل له عنوان ثانوي طارىء يزيل عنه التحسين ، كما لو كان الصدق سبباً للقتل أو السرقة . كما أنَّ الكذب قبيح ما لم يحصل عنوان ثانوي له كإصلاح ذات البين .

وقالوا : إنَّ أمثال هذه العناوين إنما تكتسب هذه القيمة العقلية الأخلاقية ، بمقدار اندراجها في ذينك العنوانين ، فمتى كان الصدق عدلاً كان حسناً ، وإذا أصبح ظلماً كان قبيحاً . والكذب قبيح ما دام ظلماً ، فإذا أصبح عدلاً كان حسناً . . . وهكذا .

ونقطة الضعف الرئيسية في ذلك هو أنَّ عدداً محدوداً من العناوين هي التي يدرك العقل حكمها ، بخلاف أكثر عناوين السلوك ، فإنَّه لا يدرك حكمها ، كعامة العلاقات الفردية والاجتماعية . مضافاً إلى أنَّ العقل ، حتى في العناوين التي يدرك حكمها ، قد تحصل عليها العناوين التي تغيّر الحكم ، كما عرفنا ، أو تجعل العقل يشك في صدق الحكم عندئذ . فإذا علمنا أن هذه العناوين الثانوية في الحياة كثيرة ، عرفنا مدى ضيق الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح .

وهذا الضيق هو الذي يجعل العقل الإنساني قاصراً عن أن يقود نفسه بنفسه ، ويجعل الفرد محتاجاً ذاتياً إلى شريعة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ .

ومع وجود هذا الضيق لا يمكن أن يكون العقل محكاً لتمييز العدالة في الفرد . لأنه ـ كما عرفنا ـ لا يميز كثيراً من أنحاء التصرفات . وهذا هو الإشكال الأصلي على ما عرفناه في التعريف اللغوي للعدل : أنه ما يأتي في النفس أنه مستقيم . لأن هذا الفهم إن قصد منه الفهم العقلي الذي تحدثنا عنه ، كان ناقصاً وغير قابل للاستيعاب .

ومن هنا كان لا بدَّ لنا في تمييز العدالة من الالتفات إلى أحد أمرين :

الأمر الأول : ما عرفناه من أنَّ العدل هو وضع الشيء في موضعه ، مع التحويل في ذلك على الواقع الموضوعي الذي يعلمه الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . فإن كان الفرد قد وضع سلوكه أو أي أمر آخر في موضعه الواقعي كان عادلاً وإلاَّ فلا .

الأمر الثاني : الشريعة . فإن كان سلوك الفرد مطابقاً لها كان عادلاً وإلاَّ فلا .

أما الأمر الأول فهو متعذر الإدراك وحده ، لوضوح تعذر الاطلاع على الواقع الموضوعي مباشرة ، أو عن طريق علم الله ـ عزَّ وعلا ـ . وإنما هناك طريقان لإدراك هذا الواقع : أحدهما : العقل الذي عرفنا قصوره . والآخر هو الشريعة .

ومن هنا نعرف أنه لا تنافي بين تعريف العدل : بأنه وضع الشيء في موضعه المناسب له وبين تعريفه : بأنه موافقة العقل العملي أو أنه موافقة الشريعة . لأن هذين الأمرين الأخيرين : أعني العقل والشريعة ، إنما يدلان على أنَّ الفرد قد وضع الشيء في موضعه المناسب له .

غير أن العقل لما كان ضيِّقاً ، كان المرجع الرئيسي في تمييز ذلك هو الشريعة .

كما لا تنافي بين حكم العقل والشريعة ، لأننا إن بنينا على القاعدة القائلة : ما حكم به العقل حكم به الشرع . فالأمر يكون واضحاً ، لأنَّ الشرع بنفسه يكون محتوياً على كل أحكام العقل وزيادة . وهذه الزيادات تخص الموارد التي عجز العقل عن إدراكها .

وإذ لم نبن على تلك القاعدة أمكننا الالتفات إلى قاعدة أخرى متسالم على صحتها بين علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم ، وهي قولهم : ما من واقعة إلاَّ ولها حكم . إذ ينتج منها : أنَّ حكم الشرع شامل لكل موارد حكم العقل سواء وافقه فيها أو خالفه . غير أنَّ الوجدان الضروري قاضٍ بأننا لم نجد أي اختلاف بين حكمي العقل والشرع .

وحتى لو فرضت المخالفة ، فإنَّ مولانا الذي يجب علينا إطاعته هو الشريعة أو قل : صاحب الشريعة ، وليس مولانا هو العقل . . . إذن ، فالمهم في تمييز العدل إنما هي ، الشريعة بالذات . وهذا هو الذي يفسر قول اللغويين في تعريف العدل : بأنه الحكم بالحق . يعني بالشريعة .

وحيث إننا متأخرون عن صدر الإسلام ، وغير معاصرين لصاحب الشريعة ، فإنما تكون الشريعة بالنسبة إلينا ما قامت عليه الحجَّة من التكاليف والأحكام . كل ما في الأمر أنَّ الطرق المثبتة لهذه الحجة ذات أشكال ومستويات مختلفة لا حاجة الآن إلى تعدادها .

فالمهم في العدل ، هو تطبيق الحكم الشرعي الذي قامت الحجة على صحته . وهذا هو الفهم الذي حامت الروايات حوله .

وإذا وصلنا إلى هذا الفهم ، بقي لدينا سؤال أخير وهو : أيّ مستويات الحكم الشرعي يكون هو المحقق للعدالة مع تطبيقه؟

فإن الحكم الشرعي ينقسم إلى وضعي وتكليفي .

فالحكم التكليفي : هو المفهوم من مدلول الأمر والنهي : (افعل ـ ولا تفعل) وفيه انبعاث نحو السلوك أو زجر عنه بذاته . كوجوب الصلاة وحرمة السرقة .

والحكم الوضعي : ما لم يكن فيه هذا الانبعاث والانزجار . وإنما هو مجرد المسؤولية أو الذمة كالضمانات والديون . وإن استلزمت السلوك ثانوياً لأدائها مثلاً .

والحكم التكليفي ينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة : الوجوب ، والاستحباب ، والإباحة ، والكراهة ، والحرمة .

- فالوجوب : هو الأمر بالشيء مع المنع عن الترك .
- والاستحباب : هو الأمر بالشيء مع الترخيص بالترك .
- والحرمة : هو النهي عن الشيء مع المنع عن الفعل .
- والكراهة : هو النهي عن الشيء مع الترخيص بالفعل .

ونستطيع أن نقول : إنَّ للأمر والنهي درجتين في الأهمية ، فالدرجة العليا إلزامية ، وهي الوجوب والحرمة . والدرجة الدنيا غير إلزامية وهي الاستحباب الكراهة .

وأمَّا الإباحة فليس فيها أمر ونهي على الإطلاق . وإن قسَّموها إلى إباحة اقتضائية ، وإباحة لااقتضائية . فالأخيرة هي الشيء بطبعه من دون أن تتعلق به رغبة الشارع المقدس في سلوك معين . والأولى - أعني الاقتضائية - هي التي رغب الشارع المقدس على الإباحة والإطلاق كقوله تعالى : ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ . وقوله - عزَّ وجلَّ - : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ .

كما قسموا الحرام إلى كبائر وصغائر . واختلفوا في تفسير الكبائر . ومهما يكن من شيء فالصغائر هي غيرها من المحرمات . مع التسالم على أنَّ كلا القسمين حرام ويستحق الفرد عليه العقاب أمام الله سبحانه وتعالى .

فقد قيل : إنَّ الكبائر هي المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم . وقيل : إنَّها هي التي توعّد الله - عزَّ وجلَّ - في كتابه عليها بالنار . وقيل : هي التي توعّد الشارع المقدس عليها بالنار ولو في غير

القرآن الكريم . أو هي المحرمات ذات الأهمية الكبيرة كالذي قالوه في الاحتياط في الفروج والدماء .

أو أن النواهي تختلف أهميتها ، فكلّ محرم بالنسبة إلى ما دونه في الأهمية هو كبيرة . وبالنسبة إلى ما هو أهم منه صغيرة ، وعلى أيّ حال فإنّه لا يترتب على اختيار أحد هذه الوجوه والبرهنة عليه أيّة أهمية أو أثر شرعي ، بعد التسالم على أنها جميعاً من المحرمات حتى لو كانت صغائر .

نعم ، لو فسّرنا الكبائر بالمحرمات ، والصغائر بالمكروهات ، لكان ذلك اختلافاً . . . إلاّ أنه وجه مخالف للمشهور .

إذا عرفنا كلّ ذلك ، رجعنا إلى السؤال : بأيّ مستويات الحكم الشرعي هذه تتحقق العدالة؟ وما هو المحتمل نظرياً حول ذلك ، وإن كان متعدداً ، إلاّ أننا نذكر ما هو الأهم :

الاحتمال الأول : إنّ الكبائر هي التي تكون محكّاً في ذلك . فالعادل هو مجتنب الكبائر . يعني حتى وإن تورط بالصغائر .

الاحتمال الثاني : إنّ المحرمات على العموم هي المحكّ . ونعني من المحرمات ما يشمل ترك الواجبات ، فإنها حرام أيضاً . فمن لم يعمل الحرام ، ولم يترك الواجب هو العادل .

الاحتمال الثالث : إنّ المحكّ في العدالة أوسع من ذلك ، بحيث يشمل قسماً من المكروهات والمستحبات .

ولكل من هذه المحتملات الثلاثة دلالة في بعض عبارات الروايات السابقة ، فراجع .

إلاّ أنّ الصحيح هو الاحتمال الثاني . وإسقاط الأول ، بعد اعتبار الصغائر من المحرمات أيضاً . فإنّ ارتكابها أيضاً خروج عن القانون الشرعي الإلهي ومحاربة له .

وكذلك مع إسقاط الاحتمال الثالث ، لوضوح أنَّ الشارع المقدس بعد أن أعطى الترخيص في مخالفة المستحبات والمكروهات ، لم يكن في ذلك إخلال بالصلاح والورع المطلوبين في العدالة . وإن كان الالتزام بها أو بالمهم منها درجة أعلى وأهم من العدالة .

بقي عندنا السؤال : إنَّ الإتيان بمنافيات العدالة وهي المحرمات أحياناً قليلة ، هل تخرج من العدالة أم لا؟ لأنَّ في ذلك وجهين رئيسين :

الوجه الأول : إنَّ العدالة هي الاستقامة التامة في إطاعة الشريعة . فمتى حصل الذنب مهما كان قليلاً ، انثلمت هذه الاستقامة وبطلت العدالة . إلاَّ أنها يمكن أن تعود فوراً أو بعد حين ، عند حصول التوبة والرجوع إلى الاستقامة .

الوجه الثاني : إنَّ العدالة هي الاستقامة في إطاعة الشريعة على وجه العموم ، بحيث لا ينافي وجود نقاط الضعف أحياناً ، يعني الإتيان بمنافيات العدالة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

خذ مثلاً : مفهوم الماء فإنه يبقى ماء وإن اختلط بالتراب القليل . أو مفهوم اللبن فإنَّه يبقى لبناً وإن اختلط بالماء القليل . فكذلك العدالة قابلة للبقاء حتى مع حصول المحرم القليل .

نعم ، لو حصل الإصرار على الذنب ، والعياذ بالله ، كان ذلك مخلاً بالعدالة ، لأنه استمرار بالذنب وذنب على ذنب .

ولعل الآية الكريمة : ﴿**الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاَّ اللَّمم**﴾ ، دالَّة على ذلك . لأنَّ اللَّمم يفسَّر عادة بما يلمُّ به الفرد من ذنب أحياناً طبقاً لنقاط الضعف في نفسه . وقد حصل استثناؤه في الآية الكريمة ، ولم يخرج فاعله ـ بظاهرها ـ من المدح إلى القدح .

ولكلٌّ من هذين الوجهين من يقول به من الفقهاء ، لكنَّ الصحيح هو الوجه الثاني . لأنَّ العدالة مفهوم عرفي كسائر المفاهيم العرفية ، التي

يكون الفقيه مسؤولاً على الأخذ بها في الفقه ، كما هو مبرهن في علم الأصول عليه . وقد مثّلنا أنَّ هذه المفاهيم لا تختل أو تختلف عرفاً بوجود القليل ممَّا ينافيها .

على أنَّ الاستقامة التامة لو توخيناها ، لم توجد إلاَّ في المعصومين أو أشباههم . نعم هي درجة عالية من العدالة بلا شك . ﴿الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة﴾ . والمهم ما عرفناه من أنَّه يصدق عرفاً على الفرد أنَّه عادل ومستقيم . وهذا الصدق محفوظ بلا إشكال مع وجود اللَّمم .

الفسق:

لا بدّ لنا ، ونحن نتحدث عن العدالة ، أن نلمَّ بالحديث عن الفسق الذي جُعل مقابلاً لها . فما هو الفسق ، وهل هو مقابل للعدالة تماماً؟ ! . . .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفسق في اللغة[1] هو الخروج . والعرب تقول إذا خرجت الرطبة من قشرها : قد فسقت الرطبة من قشرها . وكأن الفأرة إنَّما سمِّيت فويسقة لخروجها من جحرها على الناس . والفسق هو الخروج عن الأمر و﴿فسق عن أمر ربّه﴾ أي خرج .

وقال ابن الأعرابي : لم يسمع في كلام الجاهلية وفي شعرهم فاسق . قال : وهذا عجب وهو كلام عربي . . . ويقال : إنَّه لفسق أي خروج عن الحق . قال أبو الهيثم : وقد يكون الفسوق شركاً ويكون إثماً .

وهذا هو بعينه اصطلاح المتشرعة والفقهاء ، وليس لهم اصطلاح وراء هذا المعنى .

كل ما في الأمر أنَّ الذي يظهر من اصطلاحهم هو أنَّ الفاسق من

---

(١) انظر لسان العرب وغيره . مادة فسق .

كان على ظاهر الإسلام ولكنه يعمل المآثم والمحرمات . وأمّا الكفار والمشركون فلا يصدق على حالهم الفسق .

إلاّ أنّ هذا كما هو على خلاف عبارة أبي الهيثم السابقة من الناحية اللغوية ، وهو أيضاً مخالف للاعتبار لأنّ الفسق هو الخروج ، وأمّا مقدار هذا الخروج عن الشريعة فليس بمحدّد ، فيكون كلّه فسقاً ، وإن صدق معه عنوان آخر أو أكثر كالكفر أو الشرك . نعم ، قد يكون عنوان الفسق وحده صادقاً ، كما في من كان على ظاهر الإسلام .

والقرآن الكريم ناطق بكلا المعنيين . فمن كان فاسقاً على ظاهر الإسلام . مثل قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ . وقوله تعالى : ﴿ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ .

ومن كان فاسقاً خارجاً عن الإسلام تماماً فيه آيات عديدة ، منها قوله تعالى : ﴿فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كان يفسقون﴾ . وقوله : ﴿فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون بغير الحق وبما كنتم تفسقون﴾ . وقوله تعالى : ﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ وغيرها .

بقي الكلام عن تقابل الفسق والعدالة . فهل هما متقابلان تماماً؟ لأنّ العدالة هي طاعة الواجبات والمحرمات ، والفسق هو عصيانها . والفرد لا يخلو من أحد الحالين[1] .

ولكن الصحيح أنّ الفرد قد يخلو من أحد الحالين أحياناً . وذلك في عدة موارد :

---

(١) والفسق هو الخروج عن الطاعة والذنب منه أيضاً فيكون القليل منه فسقاً أيضاً . إلاّ أنّ هذا ليس بصحيح ، لأنّ القليل من الذنب هو اللّمم المسموح به في القرآن الكريم ، ومع السماح به لا يكون خروجاً فلا يكون فسقاً .

أحدها : البالغ لتوه أو الداخل في الإسلام لتوه بحيث لم يمضِ زمان كافٍ للامتثال ، أو حتى الالتفات الفعلي إليه .

الثاني : الأطفال المميزون .

الثالث : من بلغ مجنوناً ساقطاً عنه التكليف .

فمثل هذا ونحوه يمكن أن لا يكون عادلاً أو فاسقاً . إذن ، فهما صفتان يمكن أن يرتفعا ، ولكن لا يمكن أن يجتمعا بأن يكون فرد عادلاً وفاسقاً في نفس الوقت كما هو أوضح من أن نبرهن عليه .

وأمَّا الحديث عن أن هذا الفرد الذي ارتفعت عنه الصفتان ، هل يترتب عليه حكم العادل ، يعني يجوز له تولي القضاء والفتوى والشهادة ، أم لا؟

فهذا تابع إلى مقدار الاشتراط في الشريعة ، فإن اشترطنا في هذه الأمور خصوص صفة العدالة ، فهي منتفية بالفرض ، فلا يجوز له ذلك . وإن اشترطنا مجرد عدم الفسق . فهو ليس بفاسق فيجوز له ذلك . والصحيح هو الأول . والبحث موكول إلى الفقه ليس هنا محله .

هذا وهناك بعض التفاصيل عن العدالة ، قد تأتي في محلها من هذا الكتاب ، ككتاب الشهادات والقضاء . مثل الجواب عن السؤال : هل أنَّ العدالة المعتبرة في الشهادة هي المعتبرة أيضاً في الفتوى والقضاء ، أو أنها تختلف عنها؟ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



كتاب الطهارة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

الطـهـارة

قالوا في اللغة[1] : الطُّهر نقيض الحيض . والطُّهر نقيض النجاسة . والمرأة طاهرة من الحيض وطاهرة من النجاسة والعيوب . ورجل طاهر ، ورجال طاهرون ، ونساء طاهرات .

وطهـرت المرأة وهي طاهر ، انقطع عنهـا الدم ورأت الطهـر . فـإذا اغتسلت قيل : تطهرت واطّهرت . قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ . وروى الأزهري عن أبي العباس أنه قال في قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿ولا تقربوهن حتى يطْهُرن فإذا تطهَّرن فأتوهنّ من حيث أمركم الله﴾ . وقرىء : حتى يطَّهَّرن بتشديدين .

قالوا : وأما قوله تعالى : ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ فإن معناه الاستنجاء بالماء . نزلت في الأنصار ، وكانوا إذا أحدثوا أتبعوا الحجارة بالماء ، فأثنى الله عليهم بذلك .

وقوله تعالى : ﴿هنَّ أطهر لكم﴾ . أي أحل لكم . وقوله تعالى : ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة﴾ . يعني من الحيض والبول والغائط . وقال أبو إسحاق : معناه أنهن لا يحتجن إلى ما يحتاج إليه نساء أهل الدنيا بعد الأكل والشرب . ولا يحضن ولا يحتجن إلى ما يتطهر به . وهنَّ مع ذلك طاهرات طهارة الأخلاق والعفَّة .

---

(١) راجع لسان العرب وغيره . مادة الطهر .

وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين﴾ . قال أبو إسحاق : معناه طهراه من تعليق الأصنام عليه . وقال الأزهري : يعني من المعاصي والأفعال المحرمة .

وقوله تعالى : ﴿يتلو صحفاً مطهَّرة﴾ ، يعني من الأدناس والباطل .

واسم الماء الطهور . وكل ماء نظيف طهور . وماء طهور أي يتطهر به . وكل طهور طاهر وليس كل طاهر طهوراً . قال الأزهري : وكل ما قيل في قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ فإنَّ الطهور في اللغة هو الطاهر المطهِّر ، لأنَّه لا يكون طهوراً إلاَّ وهو يتطهر به . كالوَضوء (بالفتح) هو الماء الذي يتوضأ به ، والنَّشوق (بالفتح) ما يستنشق به ، والفَطور (بالفتح) ما يفطر عليه من الطعام والشراب .

قال ابن الأثير : الطُّهور (بالضم) التطهر ، وبالفتح الماء الذي يتطهر به ، كالوَضوء والوُضوء والسَّحور والسُّحور .

والماء الطَّهور (بالفتح) هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لأن فَعولاً من أبنية المبالغة ، فكأنه تناهى في الطهارة . والماء الطاهر غير الطهور ، وهو الذي لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس كالمستعمل في الوضوء والغسل .

والتطهُّر : التنزُّه والكف عن الإثم وما لا يجمل . ورجل طاهر الثياب أي منزّه . ومنه قوله تعالى : ﴿إنهم أُناس يتطهرون﴾ . أي يتنزهون عن إتيان الذكور . والتطهُّر : التنزُّه عمَّا لا يحلّ . وهم قوم يتطهرون أي يتنزهون من الأدناس . ورجل طَهُر الخُلُق وطاهره ، والأنثى طاهرة . إنه لطاهر الثياب أي ليس بذي دنس في الأخلاق . قوله : ﴿وثيابك فطهر﴾ . معناه وقلبك فطهر . وعليه قول عنترة :

فشككت بالرمح الأصم ثيابه

أي قلبه . وقيل : معنى الآية : أي نفسك فطهر . وقيل معناه : لا تكن

غادراً فتدنس ثيابك ، فإنَّ الغادر دنس الثياب ، قال ابن سيده : ويقال للغادر : دنس الثياب .

وقيل معناه : وثيابك فقصّر ، لأنَّ تقصير الثياب طهر ، لأنَّ الثوب إذا انجرَّ على الأرض لم يؤمن أن تصيبه نجاسة . وقصره يبعده عن النجاسة .

والتوبة التي تكون بإقامة الحد كالرجم وغيره : طهور للمذهب .

وقيل : معنى قوله تعالى : ﴿وثيابك فطهّر﴾ . يقول : عملك فأصلح . وعن ابن عباس فيه : يقول : لا تلبس ثيابك على معصية ولا على فجور وكفر .

وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿لا يمسّه إلاَّ المطهرون﴾ . . . عنى به الملائكة . وقوله تعالى : ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾ أي يهديهم . وطهر فلان ولده إذا أقام سنة ختانه .

هذا كله كلام اللغويين في فهم هذه المادة من كلام العرب ، وكلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ، أوجزناه عن (لسان العرب) .

والذي يتحصّل من هذا التطوير أنَّ للطهارة أو التطهير عدّة معانٍ :

١ ـ انقطاع دم الحيض .
٢ ـ الاغتسال من الحيض أو الجنابة .
٣ ـ الاستنجاء من البول والغائط .
٤ ـ التنزّه عن الدنس والباطل .
٥ ـ التنزّه عن الإثم وما لا يجمل .
٦ ـ طهارة الأخلاق .
٧ ـ طهارة القلب وهداه .
٨ ـ الطهارة التي تحصل بإقامة الحدّ .
٩ ـ الطهارة التي تحصل بالعلو عن المادّيات ، كالملائكة .
١٠ ـ الختان .

فهذه عشرة معان ، استعملت في لغة العرب بالاستعمال الحقيقي ، لأنَّ الأصل هو الحقيقةَ مع الشك في المجاز . وحتى لو كان فيها ما هو مجاز بالأصل ، أعني في أول استعمالاته ، إلاَّ أنَّ الوجدان قاضٍ باشتهاره إلى حدٍّ يتحول إلى الحقيقة خلال العصور الطويلة من الاستعمالَ . فالتبادر قائم على الحقيقة بلا إشكال .

كل ما في الأمر أنَّ هذه المعاني المتكثرة لا بدَّ من إرجاعها إلى معنى جامع واحد يكون هو الأساس في الفهم . وتكون هذه الكثرة من قبيل المصاديق له . وليس هذا المعنى الواحد إلاَّ النزاهة وانعدام الدنس . غير أنَّ الدنس يكون على أشكال ومستويات مختلفة . كما هو واضح مع النظر لتلك المعاني العشرة وسيأتي التعرّض له .

ومن الطريف : أنَّ ما قاله الفقهاء : إنَّ الأصل في وضع الطهارة لغة هو النظافة من الأوساخ الماديَّة ، كالتراب أو الدهن الذي يكون في اليد مثلاً . فيكون غسله والنزاهة عنه طهارة .

فمن الطريف أن لا يكون هذا مذكوراً في اللغة على الإطلاق . كما هو واضح لمن راجع المعاني العشرة . وإن كان من المطمأن به اندراجه ضمن مصاديق التنزّه ، وإن نسبه اللغويون ، إلاَّ إنَّ الإشكال في كونه هو الأصل . بل إنَّ كلَّ تلك المعاني هي مصاديق متساوية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي .

وقد أراد الفقهاء من ذلك أنَّ الأصل في الطهارة هو الطهارة الماديَّة ، وقد تسرّب استعمالها إلى أشكال الطهارة المعنوية بالمجاز ، ثم حصل التوسّع إلى أن انتقل الأمر إلى الحقيقة ، ولعلهم يشككون في هذا الانتقال أيضاً . إذن سيكون استعمال الطهارة في المعنوية منها مجازاً أو أقرب للمجاز .

فمن الطريف أن نفهم أن أغلب تلك المعاني العشرة إنَّما هي من الطهارة المعنوية ، بل كلها على ما سوف نقول ، وقد برهنا بالأصل والتبادر على أنها كلّها استعمالات حقيقية . والمورد الوحيد الذي من قبيل الطهارة الماديّة هو ما استدركناه على اللغويين قبل قليل . وقد عرفنا أنه غير موجود في كلامهم .

وإذا حصل لدينا أنَّ الطهارة هي النزاهة من الدنس ، أمكننا أن نجد لها مصاديق أخرى ، غير ما قاله الفقهاء واللغويون معاً ، وتشترك كلّها بنحو الاشتراك المعنوي تحت ذاك المعنى الجامع .

وتنقسم الطهارة إلى أصناف متعدِّدة ، بانقسام الدنس الذي ترفعه وتقوم بالتنزيه عنه . وهذه الأصناف للأدناس وإن اختلفت في الحقيقة ، إلاَّ أنها ذات فهم معنوي واحد ، ما دام الشعور بالدنس مشترك بينها جميعاً . على أن اختلاف الدنس في الحقائق ، لا يعني اختلاف الطهارة في الحقيقة ، لأنها تعني معنى واحداً ، وهو ارتفاع الدنس مهما كان جنسه . سواء فهمنا منها معنًى عدميّاً وهو ارتفاع الدنس وانعدامه ، أو معنًى وجوديّاً حاصلاً بعد ذلك الانعدام . وهو الصحيح الموافق للارتكاز العرفي والعقلي معاً . فإنَّ النزاهة والنظافة ذات معنى مفهوم قائم بذاته ، غير أنه حاصل بسبب زوال الدنس وانعدامه .

ومعه فالأصناف المتعدِّدة للطهارة ، كما عبّرنا ، لا تعني اختلاف هذه الأصناف في الجنس والحقيقة ، وإنما هي تقسيمات جانبية مندرجة تحت حقيقة ومفهوم وجودي واحد ، وهو النظافة والنزاهة .

ولعلنا نستطيع أن نقسم الطهارة إلى ثلاث تقسيمات رئيسية . سنجد أنَّ بعضها ينقسم إلى انقسامات أخرى .

أولاً : الطهارة الماديّة وهي التي تكون بعد زوال الدنس المادي كالتراب والدهن .

ثانياً : الطهارة الحكمية ، وهي المقابلة للدنس الحكمي ، الذي هو الحدث والخبث في المفهوم الفقهي . وسيأتي مثاله .

ثالثاً : الطهارة المعنوية ، وهي المقابلة للدنس في النفس والقلب والروح .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أنَّ الدالَّ على وجود هذه الطهارات

والأدناس المقابلة لها ، يختلف : فالدالّ على وجود الدنس الماديّ هو الحس . والدالّ على وجود الدنس الحكمي هو الشريعة ، بعد أن قامت الحجة الشرعية الفقهية على صحته . والدالّ على وجود الدنس القلبي والنفسي هو العقل والوجدان ، الأمر الذي يدعمه البرهان في علمي الفلسفة والعرفان .

والدنس المادي يختلف باختلاف موارده ، والمهم فقهيّاً ، أن يكون دم الحيض والمني والبول والغائط منه . وزوالها شكل من أشكال الطهارة .

والدنس الحكمي إنما سمّي حكميّاً لأنه إنما كان دنساً بحكم الشارع المقدس ، ولولاه لم يدرك العقل ولا الحس وجوده .

وهو ينقسم إلى الخبث والحدث . فالخبث : هو النجاسات العشر التي تطهر بصب الماء عليها عادة ، والمدرجة في الفقه ، ولا حاجة إلى استيعابها هنا كالبول والميتة والدم .

والحدث : هو ما سبّب الوضوء والغسل ، يعني يجعل الفرد بحالة حكمية معينة من الدنس بحيث لا يجوز له الدخول في الصلاة ونحوها إلاّ بعد الوضوء والغسل .

وينقسم الحدث إلى : حدث أصغر وحدث أكبر . فموجب الوضوء هو الأصغر كالبول والغائط . وموجب الغسل هو الأكبر كالجنابة والحيض .

بقي الإلماع هنا إلى أمرين :

الأمر الأول : إنه لا يُراد بالدنس الحاصل في الحدثين الأكبر والأصغر ، الدنس المادي ، يعني تلوث الجسم بالبول أو المني مثلاً .

وهذا واضح بضرورة الفقه ، ولوضوح أن إزالة هذه الأدناس لا تعني إزالة الحدث الناتج منها . إذن فالحدث دنس حكمي ، والطهارة الحاصلة مع ارتفاعه بالوضوء والغسل نزاهة حكمية .

وكذلك الأمر في الدنس الحاصل بالخبث . فإنه وإن كان سببه هو الدنس المادي ، يعني تلوث الجسم بإحدى النجاسات العشر ، الذي هو معنى ملاقاة النجاسة باصطلاح الفقهاء .

إلاّ أنَّ الحكم مع ذلك لا يعود إليها بالمرَّة لعدة شواهد :

أولاً : اشتراط الرطوبة في الملاقي . فلا يكون تلوث الجسم بعين النجاسة جافّاً موجباً للحكم بالنجاسة ولا وجوب التطهير . مع العلم أنَّ الدنس المادي متحقّق بهذا التلوث .

ثانياً : بقاء الحكم بالنجاسة حتى بعد زوال عينها ، قبل التطهير ، مع العلم أنَّ الدنس المادي يكون قد زال بزوال العين .

ثالثاً : اشتراط التعدد في غسل بعض النجاسات ، مع العلم أنَّ الغسلة الواحدة المستوعبة ، قد تكفي تماماً في إزالة العين ، أو الدنس المادي . بل يميل الفقهاء عادة إلى عدم احتساب الغسلة المزيلة بالمرة .

ينتج من ذلك أنه مع وجود عين النجاسة ، فإنَّ الدنس المادي موجود ، إلاّ أنَّ الخبث الحكمي ليس هو ذلك بالتعيين ، بل هنا شكلان من أشكال الدنس : مادي وحكمي . ولا يمكن إزالة الدنس الحكمي إلاّ بعد زوال الدنس المادي .

الأمر الثاني : الحدث دنس حكمي فقهيّاً إلاّ أنه في نفس الوقت له جانب معنوي ، لأنه يعود إلى دنس النفس وزواله يعود إلى طهارتها . ووجود مثل هذه الأحوال النفسية غير مربوط مباشرة بالخلاف الفقهي القائل : بأنَّ المطلوب في الطهارة كمقدمة للصلاة هو أفعال الوضوء والغسل . أو الحالة المعنوية الناتجة منها .

فإنَّ الصحيح فقهيّاً هو الأول ، إلاّ أنه لا ينفي وجود الحالة المعنوية ، وإنما أمر به باقتضاء وجودها . والذي يقال عادة في هذا الصدد : إنَّ الوضوء والغسل إن كانا بالغين إلى درجة القبول أنتجا تلك الحالة . وأمَّا إذا

كان لهما درجة الاجزاء فقط لم ينتجا تلك الحالة . وإن صحَّت الصلاة بهما . إذن تصبح الطهارة في مثل ذلك حكمية وليس معنوية . وأمَّا مع القبول فهي حكمية ومعنوية معاً .

والإشارة إلى هذه الحالة المعنوية موجودة في الروايات عن المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، نذكر بعضها :

فمنها عن النوفلي عن السكوني[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : الوضوء شطر الإيمان .

وعن سماعة[٢] قال : كنت عند أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ فصلّى الظهر والعصر بين يدي ، وجلست عنده حتى حضرت المغرب ، فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة . ثم قال لي : توضّأ : فقلت : جعلت فداك أنا على وضوء . فقال : وإن كنت على وضوء . إنَّ من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفَّارة لما مضى من ذنوبه في يومه إلاَّ الكبائر . ومن توضأ للصبح كان وضوؤه ذلك كفَّارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلاَّ الكبائر .

وعن سعدان عن بعض أصحابه[٣] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : الطهر على الطهر عشر حسنات .

وعن المفضل بن عمر[٤] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : من جدَّد وضوءه لغير حدث جدَّد الله توبته من غير استغفار .

وفي حديث آخر[٥] : الوضوء على الوضوء نور على نور .

وفي لسان آخر وكيفية أخرى من بيان ذلك في الروايات ، ما رواه

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ١ . حديث : ٥ .

(٢) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ٨ . حديث : ٢ .

(٣) المصدر . حديث : ٣ .

(٤) المصدر . حديث : ٧ .

(٥) المصدر . حديث : ٨ .

محمد بن كردوس[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : قال : من تطهر ثم أوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده .

وعن الصادق ـ عليه السَّلام ـ[٢] نحوه إلاَّ أنه قال بعده . فإن ذكر أنه ليس على وضوء فتيمم من دثاره كائناً ما كان ، لم يزل في صلاة ما ذكر الله .

وفي حديث[٣] عن رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ : من بات على طهر فكأنما أحيا الليل .

وعن أبي بصير[٤] ، عن أبي عبد الله ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين ـ عليهم السَّلام ـ قال : لا ينام المسلم وهو جنب ، ولا ينام إلاَّ على طهور . فإن لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد فإن روح المؤمن تروح إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فيلقاها ويبارك عليها . فإن كان أجلها قد حصل جعلها في مكنون رحمته . وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من الملائكة فيردها إلى جسده .

وفي لسان آخر من ألسنة الأحاديث : ما عن أنس[٥] عن رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ : قال : يا أنس أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك ، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل ، فإنك تكون إذا متَّ على طهارة متَّ شهيداً .

وفي لسان آخر : عن مرازم[٦] بن حكيم عن الصادق جعفر بن محمد ـ عليه السَّلام ـ أنه قال : عليكم بإتيان المساجد فإنها بيوت الله في

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ٩ . حديث : ١ .

(٢) المصدر . حديث : ٢ .

(٣) المصدر . حديث : ٣ .

(٤) المصدر . حديث : ٤ .

(٥) الوسائل جـ١ أبواب الوضوء . باب : ١١ . حديث : ٣ .

(٦) المصدر . باب : ١٠ . حديث : ٢ .

الأرض . من أتاها متطهراً طهّره الله من ذنوبه وكتب من زوّاره .

وعن كليب الصيداوي[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال : مكتوب في التوراة أنّ بيوتي في الأرض المساجد ، فطوبى لعبد تطهّر في بيته ثم زارني في بيتي . ألا إنّ على المزور كرامة الزائر .

إلى غير ذلك من الألسنة والأساليب ، إذ لولا الحالة المعنوية للطهارة لما كانت للنتائج المذكورة فيها دخل مفهوم .

وهذه الأخبار عموماً خاصة بالوضوء ، لكنها تشمل الغسل بصفته طهارة والمغتسل متطهر . وقد نصّ بعضها على الغسل .

ويخصّ الغسل عدة ألسنة وأساليب منها ما أفتى به الفقهاء وجاءت به السُّنّة من منع الجنب والحائض من المساجد ، وقراءة القرآن ، ولمس الأسماء المقدسة لله ـ عزّ وجلّ ـ وأوليائه . ولو على وجه الكراهة ، ولولا الحالة المعنوية لكان تعبداً غير مفهوم .

وكذلك الأخبار الدالّة على إجزاء الغسل عن الوضوء :

منها : عن محمد بن مسلم[٢] عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ : قال : الغسل يجزي عن الوضوء ، وأي وضوء أطهر من الغسل .

وكذلك الأخبار الدالّة على استحباب الدعاء عند الغسل .

منها[٣] : تقول في غسل الجنابة : اللهم ـ طهّر قلبي ، وزكّ عملي ، وتقبّل سعيي ، واجعل ما عندك خيراً لي .

وعن عمّار السّاباطي[٤] قال : قال أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ : إذا

(١) المصدر . حديث : ٤ .

(٢) الوسائل جـ١ أبواب الجنابة . باب : ٣٣ . حديث : ١ .

(٣) المصدر . حديث : ١ .

(٤) الوسائل جـ١ أبواب الجنابة . باب : ٣٧ . حديث : ٣ .

اغتسلت من جنابة فقل : اللهم طهّر قلبي ، وتقبّل سعيي ، واجعل ما عندك خيراً لي . اللّهم اجعلني من التّوابين ، واجعلني من المتطهرين . وإذا اغتسلت للجمعة فقل : اللهم طهّر قلبي من كل آفة تمحق ديني وتبطل به عملي . اللّهم اجعلني من التّوابين ، واجعلني من المتطهرين .

والمفهوم من استحباب هذا الدعاء كون الغسل دخيلاً في إيجاد هذه الحسنات المعنوية المنصوص عليها فيه .

إلى غير ذلك من الألسنة التي لا حاجة إلى استقصائها . ولئن كان بعضها محل المناقشة سنداً ، فإنه ليس فيها ما هو محل المناقشة دلالة . والسند ، مضافاً إلى المعتبر منها ، يدعمه الاستفاضة أو التواتر المعنوي المفهوم من مجموع هذه الروايات ، والدالة على وجود فهم مؤكّد ومركّز لدى المعصومين ـ عليهم السّلام ـ وأصحابهم عن وجود حالة الطهارة المعنوية .

يبقى سؤال واحد لا بدّ من ذكره والجواب عليه : وهو أننا قلنا قبل قليل إنه مع تحقّق الإجزاء في الوضوء والغسل يتحقق الأثر الشرعي كجواز الدخول في الصلاة ، وإن لم تحصل الحالة المعنوية . ومعه فقد يقال : إنه مع حصول الإجزاء تترتب الآثار الموجودة في هذه الأخبار السابقة ، وإن لم تحصل الحالة المعنوية . إذن ، فلا حاجة إلى افتراض وجودها ، كما كنا بصدده .

والجواب عن ذلك من عدة وجوه ، نذكر منها :

الأول : إنّ بعض ألسنة هذه الروايات كالنص في الطهارة المعنوية وغير قابلة عرفاً للحمل على الطهارة الحكمية وحدها . كقوله : الوضوء شطر الإيمان وقوله : لم يزل في صلاة ما ذكر الله . وقوله : الوضوء على الوضوء نور على نور . وقوله : اللّهم طهّر قلبي . . . يعني بنفس الغسل كما فهمناه .

هذا مضافاً إلى نص هذه الأخبار وغيرها واعتراف الفقهاء من

استحباب تجديد الطهارة ، وأنَّ الوضوء الثاني له أثر زائد على أثر الوضوء الأول . وهذا لا يصدق بالضرورة على الطهارة الحكمية . فإنَّ تلك الطهارة إنما هي زوال الحدث وقد حصل في الوضوء الأول ، ولا معنى لوجوده مرَّة ثانية لأنه من تحصيل الحاصل المستحيل . فيتعين أن يكون الوضوء الثاني مؤثراً في الطهارة المعنوية ليس إلاَّ . وهو المشار إليه بقولهم ـ عليهم السَّلام ـ : الوضوء على وضوء نور على نور . والطهر على الطهر عشر حسنات .

وإذا أمكن حصول الحالة المعنوية أحياناً أمكن وجودها دائماً . أعني في موارد استحقاق الطهارة للقبول .

وإذا اقتصرنا على هذا الجواب ، كان معناه أنَّ من ينال الإجزاء ويحرم عن القبول ، يحرم بطبيعة الحال من النتائج المعنوية المذكورة في الأخبار .

الثاني : إننا يمكن أن نتنازل جزئياً عن هذا الذي يقال عادة ، من أنَّ الحالة المعنوية لا تحصل مع الحرمان عن القبول .

ونقول الآن : إنَّه يمكن أن يكون للطهارة المعنوية درجات متعددة ، تحصل بعضها في مرحلة الإجزاء ، وتحصل المرحلة الأهم في درجة القبول .

والمراحل التي نعرفها فقهيّاً وإن كانت اثنتان الإجزاء والقبول ، إلاَّ أنها (لعلها) عند الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أكثر بكثير .

ومن الواضح أن النتائج المذكورة في الأخبار ، يتناسب وجودها ومقدارها مع درجة القبول والإجزاء ، فهي تحصل مع الإجزاء بشكل ضعيف ، ومع القبول بشكل أكيد ، وكلّما ازدادت أهمية العبادة ازداد عدد تلك النتائج ، أو ازداد تركيزها .

وأعتقد أنه قد حان الوقت للعودة إلى المعاني اللغوية العشرة لنفهمها من جديد . وذلك في مستويين :

المستوى الأول : الاستدلال بأن جميعها إنما هي من الطهارة المعنوية ،

أعني ليست المادية ، ولكنها إما حكمية أو معنوية . كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

ولا حاجة ـ في هذا الصدد ـ لاستقصائها جميعاً . لأنَّ أكثرها نص واضح في هذه الطهارة المعنوية . فما على القارىء إلاَّ مراجعتها . وإنما نذكر هنا الموارد القابلة للمناقشة فقط . وهي ثلاثة :

١ ـ انقطاع دم الحيض .
٢ ـ الاستنجاء من البول والغائط .
٣ ـ الختان .

فقد يقال فيها ، إنها من باب الطهارة المادية ، لأنها تعني نظافة الجسد من دم الحيض أولاً ، ومن البول والغائط ثانياً ، ومن لحمة الأغلف ثالثاً . فكيف تكون هذه طهارة معنوية .

وهذا وإن كان محتملاً فعلاً ، إلاَّ أنه في الحقيقة بالنسبة إلى الأولين من الطهارة الحكمية . أما انقطاع الدم فهو يسبب الطهارة باعتبار أنَّ زوال النجاسة عن بواطن الإنسان كافية في طهارتها ، كما يمكن أن يكون باعتبار انتهاء حدث الحيض وإن لم تغتسل .

وأمَّا الاستنجاء فهو ما يحدث حكماً بالغسل بالماء . وهذا واضح مع النظر الفقهي المعمّق بلا إشكال .

وأمَّا الختان ، فهو تابع للفهم الارتكازي لدى المتشرعة من أن الأغلف يحتوي على شكل من أشكال الدنس ، والدالّ على ذلك بطلان بعض عباداته شرعاً كالصلاة والطواف . مضافاً إلى وجوب إزالة الغلفة وجوباً استقلالياً . وإذا كانت الغلفة دنساً ، كان الختان طهارة ، وبه تصح تلك العبادات .

المستوى الثاني : في محاولة إعطاء فهم أوسع ومحدَّد ، لتلك المعاني اللغوية العشرة . وهنا لا بدّ من استعراضها واحداً واحداً .

أولاً : انقطاع دم الحيض .

ومثله انقطاع دم النفاس والاستحاضة ، ويمكن التعميم إلى انقطاع كلّ الأوساخ التي تخرج من الجسم ممَّا يسبِّب الحدث . كالبول والغائط .

ثانياً : الاغتسال من الحيض أو الجنابة ويعمم لكلّ الأغسال الواجبة بل والمستحبة .

ثالثاً : الاستنجاء من البول والغائط .

ويعمم إلى غسل أي النجاسات الخبثية ، الأمر الذي يحدث الطهارة الحكمية ، في الجسم الإنساني أو غيره .

رابعاً : التنزّه عن الدنس والباطل : وهو الدنس الناتج عن كل كفر وشرك وضلال فإنها كلها من الباطل .

خامساً : التنزّه عن الإثم وما لا يجمل .

أما الإثم فهو يعني كلّ ذنب . وما لا يجمل فهو أوسع من ذلك ممّا يرجع إلى حكم العقل ، أو حكم العرف والمجتمع ، أو حكم المستحبات والمكروهات الشرعية . فتكون طاعتها طهارة وعصيانها دنساً .

سادساً : طهارة الأخلاق .

والأخلاق بالمعنى المتعارف تندرج كلّها في العنوان السابق ، فلا تكون عنواناً مستقلاً . فإن عصيانها يحصل منه : الإثم وما لا يجمل . . . الذي سمعناه .

وهذا المعنى يشكل إشكالاً على كلمات اللغويين ، وهم غير معصومين عن الخطأ بطبيعة الحال .

غير أننا إذا أردنا الاتساع في الفهم ، أمكننا أن نفهم من الأخلاق مستوى أعمق من ذلك ، الأمر الذي لا يجعله مندرجاً في العنوان السابق . . . مستوى تكون فيه تصفية النفس والقلب حجر الزاوية ، كما هو

مسطور في علمي الأخلاق والعرفان . ولا حاجة الآن إلى الإطالة فيه .

سابعاً : طهارة القلب وهداه .

ونحن إذا فهمنا من الأخلاق ـ العنوان السابق ـ معناه المتعارف ، كانت طهارة القلب معنًى معمّقاً أكثر منه . وأما إذا فهمنا منها ما حاولناه من المعنى المعمّق ، كان مشابهاً لمعنى طهارة القلب ولا يكون معنًى مستقلاً .

ومعه ، فقد يبدو للنظر أنه : إمَّا أن يكون المعنى السادس مندرجاً في الخامس . وإما أن يكون المعنى السابق مندرجاً في السادس .

اللّهم إلاّ أن نفهم من طهارة القلب وهداه شيئاً أعمق ممَّا فهمناه من الأخلاق المعمَّقة . وهو الوصول إلى الهدف الحقيقي من ذلك المعنى من الأخلاق . طبقاً لعدد من الآيات الكريمة ، ومنها قوله تعالى : ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[1] .

ثامناً : الطهارة التي تحصل بإقامة الحد :

وفكرته الأساسية في حصول التوبة مع تسليم المذنب التائب نفسه للعقاب تركيزاً لمفهوم التوبة . وهذا أمر لا بدَّ من افتراضه لوضوح أنَّ من أقيم عليه الحدُّ بغير رضاه لم تحصل له الطهارة المعنوية على الإطلاق .

ويمكن تعميم ذلك إلى كلّ توبة اقترنت بالتسليم أو الرضا بشيء من الصعوبة ، كما لو تاب الفرد ومارس البكاء أو حجب نفسه عن الطعام يوماً أو نحو ذلك .

ومع التوسّع أكثر يشمل الأمر كلّ توبة . ولعمري إنَّ التوبة طهارة . والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والذي لا ذنب له طاهر بهذا المعنى بطبيعة الحال .

---

(١) الأنعام : ٦/ ٩٠ .

غير أنَّ التوبة لا تكون حقيقية إلاَّ مع العزم على الترك باستمرار، لكي تكون توبة نصوحاً ﴿توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾[1]، يعني توبة ينصح فيها العبد ربه ويعده بعدم العودة إلى الذنب. وأمَّا التوبة مع إهمال هذه الجهة، فهي وإن كانت حسنة. إلاَّ أنه ورد في بعض الروايات أنها أشبه بالاستهزاء. لأنك تذنب ثم تتوب، ثم تذنب ثم تتوب، ثم تذنب وهكذا. وليس لها ذاك الأثر الحقيقي.

تاسعاً: الطهارة التي تحصل بالملو عن الماديات، كالملائكة:

ولعمري إنَّ الأجواء الدانية والمادية للكون إنما هي ظلام ودنس. وتسمى بلغة الفلسفة بحجب الظلمة. فيكون الخروج عنها والارتفاع عليها طهارة ونوراً. وتسمى بلغة الفلسفة بحجب النور. وكلّما كان المخلوق أعلى كان أشد طهارة وزكاة، وأعظم نوراً وأوكد وجوداً. لا يفرق في ذلك بين الملائكة والنفس الإنسانية وغيرها.

عاشراً: الختان.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد فهمنا الوجه في كونه دنساً، فلو كان في الجسم شيء كالغفلة يعتبر وجوده دنساً وزواله طهارةً أمكن التعميم له. إلاَّ أنه غير موجود على أيِّ حال. فيكون التعميم في هذا العنوان بلا وجه.

فهذا هو الفهم الموسع لهذه العناوين اللغوية العشرة، التي برهنّا على أنها جميعاً على نحو الاستعمال الحقيقي، كما قد رأينا أنها جميعاً، ولا أقل الأعم الأغلب منها، يتكفل الطهارة المقابلة للمعنى المادي، يعني: إما الحكمية وإمَّا المعنوية الصرفة.

هذا مضافاً إلى ما فهمناه من المعنى الجامع الشامل للجميع، وهو معنى وجودي ناشيء من زوال الدنس المعبّر عنه بالطهارة أو النظافة، أو النزاهة، أو نحوها.

---

(١) التحريم: ٦٦/ ٨.

وإذا استعرضنا الآيات الكريمة التي وردت فيها مادة الطهارة ، لم نجد فيها ما يتعين حمله على الطهارة المادية ، نعم يمكن حمل بعضها عليها ، غير أنَّ الاحتمال الآخر يكون وارداً أيضاً بل أولى أحياناً . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

وإذا تجاوزنا ذلك يمكن تقسيم الآيات القرآنية من هذه الناحية إلى عدَّة أقسام :

أولاً : ما يراد به الطهارة الخبثية .
ثانياً : ما يراد به الطهارة الحدثية .
ثالثاً : ما يراد به كلتا الطهارتين الخبثية والحدثية .
رابعاً : ما يراد به خصوص الطهارة المعنوية .

ولا يمكن الآن أن نستوعب الآيات القرآنية الكريمة . وإنما نذكر لكل واحد من هذه الأقسام بعض الأمثلة :

فما يراد به الطهارة الخبثية ، ولو باعتبار قيام بعض القرائن على ذلك : قوله تعالى : ﴿وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به﴾[١] . وقوله تعالى : ﴿وثيابك فطهر﴾[٢] .

وما يراد به الطهارة الحدثية . قوله تعالى : ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾[٣] . وقوله تعالى : ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾[٤] . وقوله تعالى : ﴿ولكن يريد لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[٥] . يعني بالتيمم المذكور سابقاً في الآية الكريمة .

وأما ما يراد به كلتا الطهارتين الحدثية والخبثية . . . فمثل قوله :

---

(١) الأنفال : ١١ .
(٢) المدثر : ٤ .
(٣) البقرة : ٢٢٢ .
(٤) (٥) المائدة : ٦ .

﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾[١] . . . يعني يمكن استعماله في إزالة كلا النحوين من الدنس .

وأما الطهارة المعنوية . . . فمنها : ما يكون في الأموال كقوله تعالى : ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[٢] . ومنها : ما يكون في الفروج كقوله تعالى : ﴿قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم﴾[٣] .

ومنها ما يكون في القلوب كقوله تعالى : ﴿ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾[٥] .

ومنها ما يكون طهارة للنفوس يعني للإنسان ككل . مثل قوله عزّ من قائل : ﴿إنما يريد الله ليُذْهِبَ عنكم الرّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾[٦] . وقوله تعالى : ﴿إنّ الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾[٧] . وقوله تعالى : ﴿إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا﴾[٨] .

وقد تكون الطهارة المعنوية لغير الإنسان ممّا هو متعلق له ، في مصلحته . كقوله تعالى : ﴿في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة﴾[٩] . أو قوله سبحانه : ﴿رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة﴾[١٠] . وكذلك قوله تعالى : ﴿وحلوا أساور من ذهب وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾[١١] . وكذلك تطهير البيت في أرجح التفاسير في قوله تعالى : ﴿وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود﴾[١٢] . أو قوله سبحانه : ﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾[١٣] . صدق الله العلي العظيم .

---

(١) الفرقان : ٤٨ .
(٢) التوبة : ١٠٣ .
(٣) هود : ٧٨ .
(٤) الأحزاب : ٥٣ .
(٥) المائدة : ٤١ .
(٦) الأحزاب : ٣٣ .
(٧) آل عمران : ٤٢ .
(٨) آل عمران : ٥٥ .
(٩) عبس : ١٤ .
(١٠) البينة : ٢ .
(١١) الدهر : ٢١ .
(١٢) الحج : ٢٦ .
(١٣) البقرة : ١٢٥ .

فصل

في تحديد الكرّ

الكرّ في الفقه هو مقدار الماء المعتصم[1] الذي لا يتنجس بمجرد ملاقاة عين النجس . ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاث : اللون ، أو الطعم ، أو الرائحة .

وقد أعطى الفقهاء له ، تبعاً للروايات الواردة عن المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ . . . أسلوبان من التحديد : تحديد بالوزن وتحديد بالمساحة[2] . وإن اختلفوا في كمية كلا التحديدين اختلافاً غير قليل .

والواقع أنَّ الكر مكيال قديم كان يستعمله أهل العراق . وفرق الكيل عن الوزن . هو : أنَّ الكيل عبارة عن ملء ظرف متّفق عليه اجتماعياً بمقدار معين من المال . وقد يسمى باسم معيَّن . في حين أنَّ الوزن عبارة عن عيار معيّن يوضع في إحدى كفتي الميزان ، وتوضع البضاعة في الطرف الآخر ، وله اسم وقيمة أيضاً .

وإنّما حوّلنا الأئمة المعصومون ـ عليهم السَّلام ـ على الكرّ في تقدير الماء المعتصم ، لأنه كان في صدر الإسلام معروفاً بين الناس . إلاَّ أن الأجيال المتأخرة في ذلك الحين أصبحت تشك بمقداره ، وكانت فكرتها عنه مشوشة ، فرجعوا إلى الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ يسألونهم عن مقداره .

---

(١) في مقابل الجاري الذي هو معتصم أيضاً إلاَّ أنه لم يحدد بمقدار .

(٢) وهو الحجم بالاصطلاح الهندسي إلاَّ أن لغة الفقهاء جرت على ذلك .

فأعطوهم أسلوبين من التحديد : الوزن تارة والمساحة أخرى .

ونحن نحتاج الآن إلى الحديث في ثلاث جهات رئيسية أحدها عن وزن الكر ، والأخرى عن مساحته ، والثالثة : عن تطبيق الوزن على المساحة . فهل يتفقان أم يختلفان أم يكون اتفاقهما على بعض الوجوه دون بعض؟

وزن الكر:

أمَّا وزن الكر ، فهو على المشهور بين الفقهاء ألف ومائتا رطل ، بالرطل العراقي .

فإنَّ الرَّطل في ذلك الحين ، كان ثلاثة أشكال : رطل عراقي ، ورطل مكي ، ورطل مدني . فالصاع عندهم تسعة أرطال عراقية وستة أرطال مدنية ، وأربعة أرطال ونصف مكية .

ومعه يكون الكر حوالي ٦٠٠ رطل مكي ، و١٨٠٠ رطل مدني .

وبناءً على القول الآخر الضعيف فقهياً وهو أن الكر يساوي ألف ومائتي رطل بالمدني يكون عنده الكر ١٨٠٠ رطل بالعراقي و٦٠٠ رطل بالمكي . وأمَّا كون الكر ١٢٠٠ رطل مكي فهو غير محتمل فقهياً :

والمهم الآن هو تطبيق هذا الوزن على الكيلوغرام المعروف في عالم اليوم .

فإذا علمنا أن الصاع حوالي ثلاث كيلوغرامات وهو أقل منها بقليل جداً[1] . كما قامت لدينا به الحجة الشرعية . . . فكما يلي :

---

(١) لأن : الصاع ٦١٤, ٢٥ مثقال صيرفي
والمثقال ٤, ٨٨٤ × غرام

إذن : فالصاع ٢٩٩٩, ٩٩٧ غرام
يعني أنه أقل من الثلاث كيلوغرامات بـ٠٠٣, ٠ .
وأن الرطل نصف كيلو أو ٥٠٠ غرام .

الصاع ٣ كيلو
الصاع ٩ أرطال عراقية

+

الكيلو ٣ أرطال عراقية
الكيلو ٣ أرطال
الكيلو ١٠٠٠ غرام

+

الرطل ٣٣٣,٣ غرام

وكذلك :

الصاع ٣ كيلو
الصاع ٦ أرطال مدنية

+

الكيلو ٢ رطلين مدنيين

أو أن الرطل المدني نصف كيلو أو ٥٠٠ غرام .

وكذلك :

الصاع ٣ كيلو
الصاع ٤,٥ رطل مكي

+

الرطل المكي ٠,٦٦٦ من الكيلو

ويساوي ٦٦٦ غراماً .

الرطل	٣٣٣, ٣	غرام
الكر	١٢٠٠	رطل عراقي
	×	
الكر	٣٩٩٩٦٠	غرام

يعني يساوي ٣٩٩ كيلو أو أقل من الأربعمائة ب٠,٠٤٠ بالدقّة .

وبحساب الرطل المدني :

الكر	٨٠٠	رطل مدني
الكيلو	٢	رطل
	+	
الكر	٤٠٠	كيلو

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وكذلك :

الكر	٦٠٠	غرام
الرطل	٦٦٦	رطل عراقي
	×	
الكر	٣٩٩ ٦٠٠	غرام وهو يقرب من ٤٠٠ كيلو .

بعد إلغاء الكسور الصغيرة .

وإذا استخدمنا وزن المثقال الصيرفي يكون الأمر كما يلي :

الصاع	٣٠٠٠	غرام
الصاع	٦١٤, ٢٥	مثقال
	+	
المثقال	٤, ٨٨٤	غرام

وكذلك :

الصاع	٦١٤, ٢٥	مثقال
الصاع	٩	رطل عراقي
	+	
الرطل العراقي	٦٨, ٢٥	مثقال

وكذلك :

الصاع	٦١٤, ٢٥	غرام
الصاع	٦	رطل مدني
	+	
الرطل المدني	١٠٢, ٣٧٥	مثقال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وكذلك :

الصاع	٦١٤, ٢٥	غرام
الصاع	٤, ٥	رطل مكي
	+	
الرطل المكي	١٣٦, ٥٠٠	مثقال

وكذلك :

الكر	١٢٠٠	رطل عراقي
الرطل	٦٨, ٢٥	مثقال صيرفي
	+	
الكر	٨١٩٠٠	مثقال

وكذلك :

الكر	٨٠٠	رطل مدني
الرطل	١٠٢, ٣٧٥	مثقال
	×	
الكر	٨١٩٠٠	مثقال

وكذلك :

الكر	٦٠٠	رطل مكي
الرطل	١٣٦, ٥	مثقال
	×	
الكر	٨١٩٠٠	مثقال

فإذا علمنا أن الكيلوغرام عبارة عن ٢٠٤,٧٥٠ مثقال . كما يلي :

الكيلو	١٠٠٠	غرام
المثقال	٤, ٨٨٤	غرام
	+	
الكيلو	٢٠٤, ٧٥٠	مثقال

فيكون :

الكر	٨١٩٠٠	مثقال
الكيلو	٢٠٤, ٧٥٠	مثقال
	+	
الكر	٤٠٠	كيلوغرام

ومن المعلوم أن اتحاد النتيجة ، من مختلف طرق الاستخراج يكون دليلاً أكيداً على صحتها .

مساحة الكر:

أخذ الفقهاء ، كما في الروايات عن المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، مساحة الكر بالأشبار ، الذي هو المقياس المتوفر في جسم الإنسان دائماً . إلاَّ أنهم اختلفوا في مقداره على عدة احتمالات نذكر أهمها ما يلي :

الأول : إنَّ الكر ثلاثة أشبار ونصف مكعبة . وهو يساوي ٤٢,٨٧٥ شبراً مكعباً من الماء .

الثاني : إن الكر ثلاثة أشبار مكعبة مع حذف نصف الشبر من كل الأضلاع . وهو يساوي ٢٧ شبراً مكعباً .

الثالث : إنه أربعة أشبار في أربعة في ثلاثة . وهو ينتج ٤٨ شبراً مكعباً .

الرابع : إنه ثلاثة أشبار ونصف في مثلها في ثلاثة أشبار فقط . وهو يساوي ٣٦,٧٥ شبراً مكعباً .

الخامس : إنه ثلاثة أشبار في مثلها في ثلاثة ونصف وهو يساوي ٣١,٥ شبراً مكعباً .

ولا نريد أن ندخل في الأدلة الفقهيّة على هذه الوجوه ، لأنه ليس من غرض هذا الكتاب ، وإن كان من المعلوم أنَّ الأحوط هو أكثر هذه الوجوه ، كما أنَّ المختار لنا منها هو الأول .

وأمَّا قياس هذه الوجوه بالسنتيمترات . فهذا يتوقف على أن نعرف مقدار الشبر من السنتيمات . والناس يختلفون في صغر أو كبر أكفِّهم ، ومن ثم يختلفون في مقدار أشبارهم ، ولا يبعد أنه مردد بين ٢١ سم إلى ٢٥ سم فيكون المعدل مردداً بين ٢٣ و٢٣,٥ والرقم الثاني أكثر وثوقاً في النفس فيكون بناؤنا عليه .

الوجه الأول : يكون طول ضلعه : ٢٣,٥ × ٣,٥ = ٨٢,٢٥ سم . فيكون مكعبه ٥٥٦٤٢٦,٣٩٠ سم^{٣} .

الوجه الثاني : يكون طول ضلعه : ٢٣,٥ × ٣ = ٧٠,٥ سم . فيكون مكعبه ٣٥٠٤٠٢,٦٢٥سم^{٣} .

الوجه الثالث : يكون طوله ضلعه : ٩٤ ، ٩٤ ، ٥ ، ٧٠ . ويكون مكعبه ٦٢٢٩٣٨ سم^{٣} .

الوجه الرابع : يكون طول ضلعيه : ٢٣,٥ × ٣,٥ = ٨٢,٢٥ وطول الثالث : ٢٣,٥ × ٣ = ٧٠,٥ . فيكون مكعبه ٤٧٦٩٣٦,٩٠٦ سم^{٣} .

الوجه الخامس : يكون طول ضلعيه ٢٣,٥ × ٣=٧٠,٥ .

والآخر ٢٣,٥ × ٣,٥ = ٨٤,٢٥ . فيكون مكعبه ٤٠٨٨٠٣,٠٦٢ سم^{٣} .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تطبيق الوزن على المساحة:

وهو من الأفكار التي اعتاص تطبيقها على الكثيرين . إلاّ أننا بعد أن نعرف أن السانتيم المكعب الواحد يساوي غراماً واحداً من الماء المقطر . بل إنَّ تعريف الغرام عند أهل الاختصاص هو ذلك ، بل إنَّ أحدهما يعرف بالآخر عندهم .

ويكون الكيلوغرام الواحد عبارة عن مكعب ضلعه عشرة سانتيمات=١٠سم^{٣} ، أي ١٠٠٠سم^{٣} وهو ما يعرف باللتر .

ومعه تكون الأرقام السابقة للتكعيب عبارة عن مقدار الغرامات التي يتكون منها الكر طبعاً لمختلف الحجوم التي سمعناها .

فكل عدد منها بالسانتيم المكعب إنما هو العدد نفسه بالغرامات . فإذا أردنا أن نحوّلها إلى الكيلو ، فليس علينا إلاّ تقسيمها على ألف ، بإرجاع

الفارزة العشرية إلى اليسار ثلاث مراحل ، مع إسقاط الكسور الضئيلة .

فتكون النتيجة كما يلي :

الوجه الأول : ٥٥٦ كيلوغرام .
الوجه الثاني : ٣٥٠ كيلوغرام .
الوجه الثالث : ٦٢٢ كيلوغرام .
الوجه الرابع : ٤٧٦ كيلوغرام .
الوجه الخامس : ٤٠٨ كيلوغرام .

وحيث قلنا في الوزن إن الصحيح هو أنّ وزن الكر هو أربعمائة كيلو ، فيكون الأقرب إلى هذا الوزن هو الوجه الأخير . (٤٠٨) ولا يكون لهذه الثمان الزائدة أهمية في العرف السوقي والفقهي .

ولكن حيث إننا اخترنا في المساحة الوجه الأول من هذه الوجوه الخمسة ، لقيام الحجة عليه فقهياً ، فيصبح الفرق بين الوزنين ١٥٦ كيلوغرام وهي كمية معتدّ بها عرفاً ولا يمكن التسامح فيها .

ومن الناحية الفقهية إذا أردنا أن نجعل أحد الدليلين قرينة على صحة الآخر . فيمكن ذلك بأحد وجوه :

أولاً : أن يتعارض الوجهان ويتساقطا . ونرجع إلى أصالة عدم الزيادة . فتكون النتيجة في صالح الأقل . وهو الوزن دون المساحة .

ثانياً : أن نقول : إنهما ليسا متساويين في النسبة ليتساقطا ، بل بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق . لأنّ الزائد ـ أعني المساحة ـ هو الأقل نفسه مع قيد الزائد . وبعد تقييد أحدهما بالآخر يرجع المطلق وهو الوزن (الأقل) إلى المقيد وهو المساحة (الأكثر) فتكون النتيجة في مصلحة المساحة .

ثالثاً : أن نأخذ بما هو أوثقهما دليلاً .

ولا شك أنَّ دليل الوزن أوثق لعدة قرائن :

أ ـ اتفاق الروايات على كون الكر ألف ومائتا رطل مع اختلافهما في المساحة .

ب ـ الإجماع على هذا الوزن وعدم الإجماع في المساحة .

جـ ـ إن الفقهاء الذين حدّدوا الوزن إنما حدّدوه بما هو مساوٍ للأربعمائة أو أقل . ومن المسلّم لديهم أنه ليس بأزيد .

إذن ، فأيّ من هذه الوجوه تعبر عن زيادة معتد بها ولا يمكن إسقاطها عرفاً على هذا المقدار من الوزن ، فهو ليس بحجة . ولو أردنا أن نأخذ بالمساحة التي تكون مساوية تقريباً للوزن ، فإنما هي الوجه الخامس . يعني ثلاثة أشبار في مثلها في ثلاثة ونصف .

إلاّ أنَّ هذا لا ينافي أن الوجه الأول الذي اخترناه فقهيّاً أوفق بالاحتياط . باعتبار الحجة القائمة عليه هناك . ولا أقل ـ بعد التخصيص الذي ذكرناه ـ أن نصير إلى الاحتياط الاستحبابي .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن ما دلّ في عدد من المصادر من حساباتهم حول وزن الكر ، بأنه أقل من أربعمائة ككونه ٣٧٦ كيلوغراماً . . . إنما هو أمر لا تسوّغه كل هذه الوجوه فقهياً . مع العلم أنهم إنما يختارون بعضها لا محالة في مساحة الكر . ولكن قلّ منهم من يطبق نتيجة دليل الوزن على دليل المساحة . . . أو لا يوجد منهم أحد على الإطلاق !!

هذا ، ولاينبغي أن نغفل هنا أن نذكر أن بعض أساتذتنا أخذ بنظر الاعتبار الفرق في ثقل الماء الاعتيادي عن الماء المقطر فإن السنتيمتر الواحد المكعب إنما هو غرام من الماء المقطر . وأمّا الاعتيادي فسيكون أثقل قليلاً ، لما يختلط به من الأملاح والغبار . وقدره بنسبة $\frac{1}{20}$. فيكون ١سم^3= $1\frac{1}{20}$ أو ١,٠٥ من الغرام .

إلاّ أنه من الواضح أن الحسابات التي جرت قبل قليل في وزن الماء

ذي المساحة المحددة . . . ستكون أقل ، وسيكون من اللازم زيادتها بمقدار ما . إلاّ أن هذا :

أولاً : ليس في مصلحتهم لأنّ أقل وزن حاصل في المساحة هو أكثر من أكثر وزن محتمل في طرف الاستدلال على وزن الكر . وكل الوجوه الباقية أكثر من ذلك . فكيف إذا حصلت هذه الزيادة المتوقعة من ثقل الماء الاعتيادي .

ومن هنا يزداد الإشكال عليهم كما قلنا من حيث بُعد فتواهم بالوزن عن فتواهم بالمساحة . لأن الثقة ستزداد بُعداً .

إلاّ أنّ الذي يهوّن الخطب سيكون فيما يلي :

ثانياً : إنّ هذه النسبة الضئيلة نسبيّاً ١/ ٢٠ نسبة يمكن التنازل عنها عرفاً ، وغير مؤثرة في الوزن تأثيراً مهمّاً من الناحية الفقهية . وخاصة في الرقم الأخير الأقل الذي عرفناه وهو ٤٠٨ . الأمر الذي لا نكون معه بحاجة إلى معاودة النظر في الحساب أو سلب الثقة عن النتائج التي قلناها .

ثالثاً : إنّ هذه النسبة تقديرية لا دليل على صدقها بالدقة . بل هي غير موافقة للاعتبار ، لأنّ المياه الاعتيادية ، وإن كانت أثقل جزئياً من الماء المقطر ، إلاّ أن نسبته قد لا تزيد على ١٪ إلى ٥٪ .

وبتعبير آخر : إنّ المياه تختلف من حيث كمية المواد المختلطة فيها ، وليس هناك تحديد دقيق للمقدار الذي تتراوح فيه ، أو المعدل الذي يمكن قبوله . وحسب الظاهر ، فإنّ المياه التي نشربها عادة نظيفة وليس فيها إلاّ نسب ضئيلة جداً من المواد المختلطة .

إلاّ أنه لا يخفى أنّ الرقم المستنتج سابقاً من أيٍّ من الوجوه الخمسة كلّما كان أكبر كلّما اضطررنا إلى زيادته برقم أكبر طبقاً لنسبة ١/ ٢٠ . الأمر الذي يكون أوضح في الإشكال على من يقول بتلك الوجوه ممّن يقول بالوجه الأخير .

تعقيب : يمكن تطبيق الوزن على المساحة كما يلي : باعتبار ملاحظة الشبر ٢١ سم ، مع ما هو المختار من كون الكر ٣,٥ × ٣,٥ × ٣,٥ شبراً لأن : ٣,٥ × ٢١ = ٧٣,٥ سم و٧٣,٥^{٣} = ٣٩٧٠٦٥,٣٧٥سم^{٣} ، وبعد تقسيم على (١٠٠٠) يحصل (٣٩٧) كيلوغرام ، وهو مقارب جداً للمختار من أن الكر يساوي ٤٠٠ كغم . غير أن الإشكال فيه من حيث تقدير الشبر كمعدل في ٢١ سم . فإن المعدل أكثر منه جزماً كما سبق .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

المـــاء

بدأ الفقهاء في الماء فقسموه إلى المطلق والمضاف ، وقسموا كلاً منهما إلى أقسامه ، وأكّدوا بالخصوص على أقسام المطلق من حيث إنها تختلف في الحكم الشرعي .

كما أكّدوا على أنّ استعمال الماء كلفظ مفرد حقيقة في المطلق ، ومجاز في المضاف . فهل هذا صحيح ، وماذا تقول اللغة؟

قالوا[1] : الماء والماه . والماء : مصروف . وهمزة ماء منقلبة عن هاء بدلالة ضروب تصاريفه وتصغيره .

وماهت الركيّة ظهر ماؤها وكثر . وموّه الموضع صار فيه الماء . ويقال : تموّه ثمر النخل والعنب إذا امتلأ ماءً وتهيّأ للنضج . ورجل ماءُ الفؤاد وماهي الفؤاد : جبان كأن قلبه في ماء . وأنشد :

إنك يا جهضم ماهي القلب

والأصل مائه القلب لأنه من مُهت .

وأماهت الأرض : كثر ماؤها وظهر فيها النَّزُّ . وأماهت السفينة دخل فيها الماء . وأماه الرجل سقاه الماء . وأمَهْتُ الدواة صببت فيها الماء . وأماه الفحل إذا ألقى ماءه في رحم الأنثى .

---

(١) راجع لسان العرب وغيره .

وموَّه الشيء طلاه بذهب أو فضة . ومنه التمويه وهو التلبس . ومنه قيل للمخادع : مموّه . وقد موّه فلان باطله إذا زينه وأراه في صورة الحق .

وقال الليث : الموهة : لون الماء . يقال : ما أحسن موهة وجهه . قال ابن بري : وجه مموّه : أي مزين بماء الشباب .

قال رؤبة :

لما أرتني خلق المموه

والموهة : ترقرق الماء في وجه الشابة . وموهة الشباب : حسنه وصفاؤه . وكلام عليه موهة : أي حسن وحلاوة . وماه الشيء بالشيء : خلطه . وموّه عليه البر : إذا أخبره بخلاف ما سأله عنه .

وحكى اللحياني عن الأسدي : آهة وماهة . قال : الآهة الحصبة والماهة الجُدَري .

وقال في فقه اللغة[1] في تقسيم خروج الماء وسيلانه من أماكنه : من السحاب سح من الينبوع نبع إلى أن قال من العين انسكب من الجرح ثعَّ .

وينبغي أن تلتفت بادىء ذي بدء إلى التفريق بين السائل وغيره . فقد قالوا : إنك إذا أدخلت فيه أصبعك وأخرجته ، فلم يبق فيه أثر ، بمعنى امتلاء المكان فوراً ، فهو سائل وإن كان فيه أثر مهما كان قليلاً ، أو كان امتلاؤه بطيئاً فهو جامد .

ومعه فالسوائل بهذا المعنى يمكن تقسيمها إلى عدة أقسام :

أولاً : الماء الطبيعي القابل للشرب .

ثانياً : الماء غير القابل للشرب ، كماء البحر أو المياه المعدنية .

ثالثاً : السوائل التي تكون كثافتها وقوامها مشابهة للماء ، بحيث لا

(١) فقه اللغة ص ٢٨٥ .

يفرق بالنظر العرفي بينهما كماء العنب بعد تنقيته من كل الجزئيات المرئية فيه . . . وكذلك الدمع .

رابعاً : السوائل التي تكون أكثف قواماً من الماء بطبعها ، كبعض الأدوية والدبس .

يبقى بعد هذا أنواع أخرى ممّا يطلق عليها الماء ليست من السوائل . كما يلي : إلاّ أننا نذكر بالتسلسل السابق .

خامساً : الثلج وهو الماء المتجمد بالبرد

سادساً : السوائل الخالية من الرطوبة . أعني التي لا يدخل فيها عنصر الماء أبداً . كالزئبق والمعادن الذائبة بالحرارة .

سابعاً : الرطوبة . وخاصة إذا أصبحت بحيث تكون قابلة للتقطير .

ثامناً : ماء الوجه . الذي هو تعبير عرفي عن أمرين غير مترابطين بالمباشرة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أحدهما : غضارة الشباب وحسنه . وهو الذي سمعناه من كلمات اللغويين .

ثانيهما : شرف الفرد وعِرضه . فإن إراقة ماء الوجه في العرف ، إنّما هو ما يوجب الذلة عندهم . وأهم أمثلته عندهم الكُدية . ومنه قيل : السؤال ذل ولو أين الطريق .

فأيّ من هذه الأقسام تسمى ماء على وجه الحقيقة ، وأي منها يسمى ماء على وجه المجاز؟

وينبغي أن نلتفت أولاً إلى أنّ الماء كأيّ ماهية وحقيقة عرفية أخرى ، يحتاج إلى حجم أو كمية معينة مدركة بالحس عرفاً ليكون مصداقاً للحقيقة ، يعني لكي يسمى ماء .

فلو كانت الحقيقة غير مدركة بالحس عرفاً ، وكانت من الصغر بحيث

لا تحس ، لم تندرج في المصاديق ، وإن كانت كذلك بالدقة العقلية أو العلمية فالجزء الواحد ـ مثلاً ـ للماء (H_2O) الذي يتحدث عنه الكيمياويون والفيزيائيون هو ماء بالدقة ، إلاّ أنه ليس ماء عرفاً ، لأنه من الضآلة بحيث لا وجود له عرفي .

نعم ، لو اجتمعت جزئيات عديدة منه ، بحيث أحس بها العرف ، دخلت في مصطلحه عندئذ تحت مفهوم الماء .

خذ إليك مثلاً ، جزيء الهواء فإنه ليس بهواء ، بل هو أحد الغازات المختلطة فيه . كما أن جزيء الدم ليس بدم لأنه أصغر بكثير من الكريات الحمر فضلاً عن البيض .

والمهم أنَّ كل ماهية عرفية تحتاج إلى حجم معين لكي تندرج تحت صدقها . وهذا الحجم تابع للفهم العرفي ، فقد يكون كالجزء الذي ذكرناه . وقد يكون أكبر من ذلك ، كما لو وجدت بنيّة صغيرة لا تعدو أن تكون متراً أو مترين مكعبين ، فإنها لصغرها لا يسميها العرف (داراً) . . . وهكذا .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نعود الآن للمعاني الثمانية لندقق في حقيقة تسميتها .

وينبغي بهذا الصدد أن نُخرج عن حيّز الشك عدة من هذه المعاني . فبعضها هي (ماء) باليقين وهو القسم الأول منها .

وكذلك القسم الثاني كماء البحر والمياه المعدنية ، ويندرج فيه ما يسمى بالماء الثقيل (H_3O) الذي يكون فيه ثلاثة أجزاء من الهيدروجين بدل الجزأين في الماء العادي . إلاّ أنه لا يفرق في لونه وكثافته وإن فرق عنه في أثره ، لأنه يصبح مادَّة سامة عندئذ .

والمهم من الناحية العرفية والفقهية أنَّ هذه المواد العالقة لا تخل في تسميته بالماء ، لقلتها النسبية أولاً وانحفاظ شكله الخارجي من لونه وريحه وكثافته عرفاً .

نعم ، لو زادت المواد العالقة ، بشكل ملفت للنظر ، كان ذلك سبباً للشك في صدق الماهية ، كما لو ألقيت في الماء ملحاً أو تراباً أو طحيناً بالتدريج ، حتى ما إذا بدأت تتزايد كميته يبدأ الشك في بقاء كونه ماء . وإن كان في بعض مراحله يمكن استصحابه إن كان له حالة سابقة .

هذا ، وينبغي أن نخرج عن حيِّز الشك سلفاً من حيث إنَّ القسم الرابع والخامس والسادس ، ليس ماء بالمرة .

والقسم الوحيد منها الذي يكون قابلاً للمناقشة ، هو الثلج بصفته مصنوعاً من الماء وآيلاً إليه . إذن فهو ماء .

إلاَّ أنَّ هذا الفهم ليس عرفياً ، فإنَّ الوجدان العرفي حاكم بأنَّ حقيقة الجليد غير حقيقة الماء . وأنَّ التجمد من قبيل تبدّل الحقيقة . كما يحدث عند تبدّل الخشب إلى الفحم ، أو الماء إلى البخار ، أو اللحم إلى التراب ، والمادة الأصلية وإن كانت موجودة ، إلاَّ أنَّ المهم فقهياً هو الصدق العرفي لا الدقة العقلية .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ونفس الشيء نقوله في البخار ، بلا شك ، فهو ليس ماء وإن كان كالثلج من هذه الناحية ، ناشئاً من الماء وعائداً إليه في الأغلب . إلاَّ أنه حقيقة مستقلة عن الماء عرفاً .

كما ينبغي أن نلحق بهذه الأقسام : القسم السابع ، وهو الرطوبة فإنها ليست ماء عرفاً ، حتى وإن كانت متوفرة وكثيرة ، ما دام صدق الرطوبة عليها باقياً .

والسر في ذلك عرفاً : أنَّ الرطوبة المائية ، تعتبر عَرَضاً أو صفة للجسم الذي تكون عليه ، وليس لها حجم مستقل أو وجود منظور ، كاللون . وإن كانت بالدقة ناشئة من الماء ، أو هي ماء فعلاً .

ويلحق بالرطوبة ، مياه الفواكه الناضجة قبل عصرها ، يعني حال وجودها الطبيعي في الفاكهة . فإنها ليست ماء . وإنما هي مواد معينة مناسبة

مع وضع الفاكهة ، قابلة للتحوّل بسرعة نسبية إلى ماء بمجرد الضغط . وهذا واضح علمياً فضلاً عن العرف .

وإنما المهم في المناقشة بين الفقهاء هو صدق الماء على القسم الثالث ، الذي يسمونه عادة بالماء المضاف ، فهل هو ماء بالمعنى الكامل أم لا؟

والمشهور جداً هو انتفاء كونه ماء . وأهم شواهدهم على ذلك صدق النفي وكذب الحمل . فلو قلت لماء الرمان . هذا ماء . لم يصدق عرفاً . ولو قلت : إنّه ليس بماء وافقك العرف . إلاّ أنّ هذا حق بلا شك لو قصدنا من الماء ، وجوده الطبيعي الخالص . لأنّ هذا القسم الثالث ليس بخالص . فيكون قصده منه مخالفاً للواقع . إلاّ أن الذي يمكن أن يدعى هنا أحد أمرين :

الأمر الأول : إنّ الماء موضوع للجامع بين الأمرين ، يعني للمفهوم العام المنطبق على الماء المطلق والماء المضاف . لا بشرط من حيث الصفتين ، يعني غير مقيّد بكونه صافياً أو خليطاً .

الأمر الثاني : إنّ الماء موضوع بوضعين لغويين ، أحدهما للفرد والآخر للجامع . يعني مع اشتراط أحد الوضعين بالصفاء والإطلاق وعدم اشتراط الآخر . والأثر العملي للوضع الثاني هو الصدق الحقيقي اللغوي والعرفي للفظ الماء على الماء المضاف .

وبهذا الوضع الثاني يجاب ، بكل بساطة ، عن صدق النفي وكذب الحمل . فإننا إن قلنا لماء الرمان إنه ماء وقصدنا الوضع الأول المقيد بالصفاء ، فإنه كاذب لا محالة ، أمّا إذا قصدنا الوضع الثاني ، فهو صادق بالضرورة ، فإنه مصداق من تلك الحقيقة بلا إشكال . .

هذا ، ولكن ذلك متوقف على وجود أحد الوضعين اللذين أشرنا إليهما . فلا بدّ من تمحيصهما عرفاً .

أمّا الأمر الأول : الذي ندعي فيه أن الماء موضوع للجامع من دون أن

يكون موضوعاً للخالص ، فهو محل للمناقشة . لأنَّ الوجدان العرفي قاضٍ بصدق الماء بحدّه على الخالص . بقرينة التفاته أحياناً إلى كذب الحمل إذا قصدنا الماء المضاف . الأمر الذي يدل على وجود وضع للماء الخاص بحدّه .

أمَّا نفي الوضع الآخر الذي قلناه في الأمر الثاني . . . فهو مجازفة . وقابل للمناقشة . لوجود الوضوح العرفي بصدق الماء ـ بالمعنى الجامع أو العام ـ على عصير الفواكه وأشباهه . وضابطه ما قلنا : من أن السائل مشابه في الكثافة عرفاً مع الماء . وإن لم يكن كذلك بالدقة .

والتقريب الملفت إلى ذلك عرفاً : هو أن العرف يرى هذه السوائل كالماء الطبيعي . من حيث أسلوب امتصاصها وبلعها ، وكذلك إرواؤها النسبي عن العطش ، وخاصة مع بردها النسبي وهو ـ أعني العرف ـ يلتفت إلى الفرق بين ماء الرمان ـ مثلاً ـ والدبس من حيث الازدراد .

نعم تبقى هنا مناقشتان لا بدّ من عرضهما :

المناقشة الأولى : إنَّ المياه المضافة كلها ذات لون ورائحة وطعم متميز . في حين أنَّ الماء الاعتيادي خالٍ من هذه الأوصاف كلّها .

وجوابها : أنَّ هذه الأوصاف غير مضرَّة بصدق الحقيقة ، وأوضح تقريب لذلك : هو أنك لو ألقيت على الماء الصافي شيئاً يكسبه اللون أو الطعم أو الرائحة لم يخرج عن كونه ماء حقيقة . باعتراف الفقهاء أنفسهم . فكذلك الحال ما كان الوصف موجوداً فيه منذ أول تكونه .

مضافاً إلى أن العرف حين يسمي هذه السوائل ماء ، ملتفت بالضرورة إلى صفاتها ومع ذلك لم يكن مانع من التسمية .

المناقشة الثانية : ما قاله في المستمسك من أنَّ المياه المضافة حقائق متعددة وليست حقيقة واحدة كالماء المطلق .

فقد يقال : إنه كيف يمكن أن يوضع اللفظ لحقائق متعددة في

الماهية . بل هذا إمَّا أن نقول باستحالته عرفاً ، أو أن نعترف بتعدّد الوضع فيه بعدد الماهيات . وهو خلاف الضرورة .

ونحن لا نضايق من ناحية تعدد الماهيات ، إلاَّ أنَّ وضع لفظ واحد لماهيات متعددة غير قليل لغة وعرفاً . فإذا تعدَّينا لفظ الشيء أو لفظ الموجود الذي ينطبق على أجناس متعددة ، بدون أن يكون هو جنساً بدوره . فإنَّ هناك ما هو أوضح من ذلك : كالوحش والسبع المنطبق على أنواع متعددة والأنعام والحشرات المنطبقة على أنواع ، وليست هي من قبيل الجنس المنطقي أو الماهية . وإنما هي عناوين انتزاعية لأصناف مندرجة تحت ماهية الحيوان . مع أن صدقها الحقيقي الدال على الوضع الوجداني .

إذن ، فهاتان المناقشتان غير واردتين .

والدليل على وضع الأعم الذي ندَّعيه ، من كلمات اللغويين : ما نقلناه عن الثعالبي حين يتحدث عن الماء : من العين انسكب . من الجرح ثعّ . إذ من الواضح أن ما يخرج من العين والجرح ليس هو الماء الصافي بل مواد أخرى . في حين أنه لم يفرق في سياق كلامه بينهما وبين الماء النازل من السحاب أو النابع من الأرض .

وكذلك التعبير بماء العمى : الماء الأبيض والماء الأسود . فإنها مواد سائلة ليست من الماء الصافي طبعاً . وهذا التعبير سار عرفاً بوضوح ولا يحتاج إلى قرينة . وكذلك تعبير اللغويين عن المني أنه ماء الرجل[1] .

ولو استعرضنا ما في الآيات الكريمة من استعمالات الماء في غير الصافي لم نجدها قليلة . مع أننا لا نجد فيها كلفة أو قرينة .

منها ما كان بمعنى المني . كقوله تعالى : ﴿والله خلق كل دابة من ماء﴾[2] . وقوله سبحانه : ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً

(١) انظر : لسان العرب : مادة (مني) .

(٢) النور : ٤٥ .

وصهراً﴾[١] . وقوله : ﴿ألم نخلقكم من ماء مهين﴾[٢] وغيرها .

ومنها : ما كان على غرار ذلك . وهو قوله تعالى : ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[٣] .

ومنها : صديد جهنم . كقوله جلَّ وعلا : ﴿من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد﴾[٤] . وقوله تعالى : ﴿وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾[٥] . وقوله تعالى : ﴿وسقوا ماء حميماً فقطع أمعاءهم﴾[٦] . . . ومن الواضح أن الماء الاعتيادي مهما كان حاراً لا ينتج تقطع الأمعاء .

بل ورد الماء في القرآن الكريم مستعملاً بالمعنى المعنوي . . . الذي لا يدركه إلاَّ الراسخون في العلم . وهو قوله تعالى : ﴿وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾[٧] .

وورد التعبير عن البول بالماء في بعض الأخبار ، يقول فيه : فإنما هو ماء[٨] .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد يستشكل في المني ، بأنه ليس من القسم الثالث الذي نتحدث عنه بل من الرابع ، لأن كثافته أكثر من الماء بشكل واضح . وعليه فيتعين أن يكون استعمال الماء فيه مجازاً .

وجوابه من عدَّة وجوه ، نذكر منها :

أولاً : لا نسلم بأنَّ كثافته حال حرارته وتدفقه أكثر من الماء بشكل ملفت للنظر عرفاً . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

---

(١) الفرقان : ٥٤ .
(٢) المرسلات : ٢٠ .
(٣) الأنبياء : ٣٠ .
(٤) إبراهيم : ١٦ .
(٥) الكهف : ٢٩ .
(٦) محمد ـ صلَّى الله عليه وآله ـ : ١٥ .
(٧) هود : ٧ .
(٨) الوسائل جـ٢ أبواب النجاسات . باب : ١ . الحديث : ٧ .

ثانياً : إنه حتى مع تسليمه ، فإننا لا نسلم بوجود القرينة عليه في الاستعمال ، واستعمال المجاز بدون قرينة خطأ . فيتعين كون استعماله حقيقياً . وعندئذ نقول : إنه إذا كان المني الذي هو كثيف نسبياً يصدق عليه الماء ، فكيف بما هو أخف منه من السوائل المضافة؟

ثالثاً : لو تنزلنا عن المناقشتين السابقتين ، فإن غاية ما يحدث عزل الاستشهاد بالمني . ويبقى الاستشهاد بالسوائل الأخرى الخفيفة القوام قائماً . كالدمع والقيح والبول وصديد جهنم .

يبقى الحديث ، بعد كل هذا ، عن ماء الوجه ، وهو القسم الثامن . وقد ادّعى بعض أساتذتنا[1] فيه الاستعمال الحقيقي ، وأننا لا نجد وجداناً قرينة أو حاجة إلى القرينة في استعماله . وإذا تمَّ ذلك للفقيه ، فإنَّه سوف يتورط في استكناه المفهوم الجامع أو الماهية المشتركة بين الماء الصافي وماء الوجه .

والذي يمكن أن يقال في هذا الصدد : إنَّ الأصل في هذا الاستعمال أنه مجازي بلا إشكال . ناشئ من أن الوجه قد يكون أبيض بخلقته ، أو قد يكون رطباً ، فتعكس ذرات الماء الذي عليه نوراً في النهار ، فيجده الناظر لطيفاً . أو أنَّ مجرد رطوبة الوجه تجعله ألطف . أو أن ليونة لحم الوجه ورطوبته ، بمعنى أن المعاني المجازية ، دعا إلى هذا الاستعمال . ومن هنا تمّ استعمال ماء الوجه في غضارة الشباب وحسنه .

ومنه انتقل الاستعمال إلى المعنى الثاني . لأنهم وجدوا من خلال المعنى الأول أنَّ الوجه المحتوي على (الماء) يكون أفضل حالاً من الوجه الذي لا ماء فيه . فاشتقوا ذلك إلى العزَّة والذلة والاجتماعية . فقالوا في العزيز اجتماعياً : إنَّ ماء وجهه محفوظ ، وفي الذليل : إنَّ ماء وجهه ساقط . والعياذ بالله .

---

(١) خلال تدريسه قدّس سرّه .

لأنَّ العزة والذلة أول ما تبدو على الوجه ، كما هو معلوم . والعزَّة هي الجانب الأفضل والأقوى ، فمثَّلوها بالجانب الأفضل من المعنى الأول ، فاستعملوا ماء الوجه فيه .

ونلاحظ أنَّ استعمال ماء الوجه في هذا الوجه أوسع من الوجه الأول . فإنَّ انعدام ماء الوجه في الوجه الأول ، مسكوت عنه لغة ، في حين أنَّ انعدامه بالمعنى الثاني يلتفتون إليه ويعبِّرون عنه بالسقوط والإراقة : أراق ماء وجهه ، وهو ساقط . ونحو ذلك .

ومن نقاط قوته أيضاً ؛ أننا لا نحتاج فيه إلى السؤال عن استعمال الوجه بالخصوص . لأنَّ ظهور العزة والذلة إنما تبدو في الوجه بخلاف المعنى الأول . فإنَّ غضارة الشباب موجودة في كلِّ البدن . فلماذا اختير الوجه بالتعيين مع وضوح عدم صحة إضافته لأيِّ جزء آخر غير الوجه؟ تأمل تعرف .

كما نلاحظ أنَّ الاستعمال المجازي بدأ بالمعنى الأول ثم انتقل إلى الثاني . من باب سبك المجاز بالمجاز . يعني الانتقال من معنى مجازي إلى آخر بقرينة أو فذلكة مجازية ثانية .

هذا ، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال واسعاً في اللغة ، إلى حدٍّ لا يحتاج إلى قرينة . فالتسليم بكونه حقيقة غير بعيد . وهو الموافق مع ظاهر كلام اللغويين .

إلاَّ أن نقطة الضعف الرئيسية في ذلك هي انعدام الماهية المشتركة بين ماء الوجه والماء المطلق . ولا يمكن أن نستعمل ما ذكرناه من العلاقات المجازية كوسيط في ذلك . لغرض الاستغناء عنها عند الاستعمال الحقيقي .

ومعه فلا بدَّ من اتخاذ إحدى خطوتين :

الخطوة الأولى : أن ننفي كونه استعمالاً حقيقيّاً باستمرار ونقول : إن استغناء استعماله عن القرينة باعتبار كونه مجازاً مشهوراً . وهو لا يحتاج

إلى القرينة ، كما اتّفق عليه علماء البلاغة العربية . وكونه مستعملاً في اللغة ومشروحاً في القواميس اللغوية لا يعني كونه حقيقة . لأنَّ الاستعمال أعم من الحقيقة .

إلاَّ أنه يرد ذلك ، كون الأصل في الاستعمال هو الحقيقة مع الشك ، ما لم يثبت الخلاف . كما هو مقرّر في علم الأصول .

الخطوة الثانية : أن نقول في هذا الاستعمال بوضع مستقل بعد ارتقائه إلى الحقيقة واستغنائه عن القرينة . فقد أصبح استعمالاً حقيقيّاً بوضع جديد . ومعه لا نحتاج إلى أن نتجشم تصور ماهية مشتركة منه ومن الماء الصافي ، لأنَّ ذاك موضوع بوضع آخر .

إلاَّ أن هذا ينتج بعد كلّ هذا الذي قلناه . أنَّ للماء ثلاثة أوضاع لغوية مستقلة :

الأول : وضعه للماء الصافي وحده .
الثاني : وضعه للسوائل المماثلة في الكثافة للماء .
الثالث : وضعه لماء الوجه .

وتعدّد الوضع ليس محذوراً على أيّ حال ، فإن دلّ عليه الدليل فلا بأس من الالتزام به .

إلاَّ أنه مع ذلك يبقى فرق مهم في الاستعمال بين الوضعين الأولين والثالث . فإن الأولين لا يحتاجان إلى قرينة ، إلاَّ من حيث القرينة المعينة للمعنى الثاني عن الأول .

بخلاف المعنى الثالث ، فإننا إذا أطلقنا الماء يعني قلنا ماء وسكتنا ، فإننا لا يمكن أن نفهم منه ماء الوجه بحال . ومن هنا يمكن القول بأنَّ لفظ الماء المضاف إلى لفظ الوجه[1] هو الموضوع بهذا الوضع الثالث .

بقي من الضروري في نهاية المطاف الإلماع إلى نقطة ضرورية : وهي

(١) أو إلى الشباب ، كما سمعنا من اللغويين .

أنَّ الوضع الثاني وإن كان ثابتاً ظاهراً إلاَّ أنه ـ كما أشرنا قبل قليل ـ يحتاج إلى القرينة المميزة له عن الموضوع له الأول ، أي الماء الصافي . غير أنَّ الوضع الأول للماء الصافي لا يحتاج إلى أي قرينة . وهذه هي نقطة قوته على البواقي .

ومعه ، فإذا سمعنا أو وجدنا لفظ الماء مستعملاً وحده ، فهو لا يراد به إلاَّ الماء الصافي . وهو معنى الماء المطلق فقهيّاً ، يعني غير المقيّد بشيء والمستعمل وحده .

والمياه المضافة ، ماء بالوضع الثاني . ولا يكون استعماله وحده بها مجازاً ولا غلطاً . إلاَّ أنه ينبغي الإفهام بإرادته ، يعني بعزله عن المعنى الأول .

وعليه ، فما قاله سيدنا الأستاذ[1] من أن تقسيم الماء إلى مطلق ومضاف تقسيم مجازي ليس بصحيح . . . بل هو تقسيم حقيقي طبقاً للوضع الثاني . وإنما منشأ رأيه باعتبار إسقاط الوضع الثاني عن نظر الاعتبار متابعة للمشهور .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وإذا اتّسعنا قليلاً في كلمات اللغويين أمكننا أن نقول : إنَّ العرب بعد أن وجدوا أن التشبيه بالماء يعطي معنى الحسن والنضارة . انتقل استعمالهم بهذه القرينة إلى أمرين :

الأمر الأول : وصفوا حسن الكلام بالماء . فقالوا : كلام عليه موهة أي حسن وحلاوة .

الأمر الثاني : وصفوا الجسم المصبوغ بالذهب أو الفضة بالماء ، لما فيه من الجمال واللميع . فقالوا : مموّه بالذهب أو الفضة .

ومن هنا حصل انتقال آخر . وهو أن الصبغ بالذهب أو الفضة ، إنما هو صبغ بطبقة معدنية تمنع الرؤية عمّا تحتها . ومن هنا كان التمويه هو

(١) التنقيح : جـ١ . ص : ١٢ .

الخداع والتلبيس ، لأنه يحجب الرؤية عن الفكرة الصحيحة ، أو التصرف الصحيح . ومنه تمويه الباطل وإظهاره بصورة الحق . ومنه موّه عليه الخبر إذا أخبره بخلاف ما سأله عنه . كما سمعنا فيما سبق .

إلاّ أن هذه الانتقالات ، وإن كانت في أصلها من باب سبك المجاز بالمجاز ، إلاّ أنها لكثرة الاستعمال والاستغناء عن القرائن أصبحت حقائق ، كما يحكم الوجدان بعدد منها ، إن لم يكن بالجميع .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

النيـة

في النية جانبان أساسيان غير متنافيين ، بمعنى إمكان اجتماعهما في كثير من الأحيان . وهما : الجانب الأخلاقي والجانب الفقهي .

فالجانب الأخلاقي يتكفل ضرورة سلامة النية عن نوايا العدوان ، والشك ، والشرك ، والعجب ، والرياء . وبالنتيجة : أن يصبح القلب سليماً من كل سوء .

والجانب الفقهي يحتوي بعد الفتوى بوجوب النية في أيٍّ عبادة ، وتفاصيل هذه النية وأوصافها ، . يحتوي على تفاصيل أدق ، من حيث إمكان التعليق أو التردّد أو الرجاء في النية .

وأول مرحلة في الحديث عن النية إنما هي في تحديد حقيقتها ، بحيث تكون مصداقاً متكاملاً للجانب الفقهي أولاً وللأخلاقي ثانياً .

وينبغي البدء بالتعريف الفقهي :

والمعروف بين الفقهاء المتأخرين ، بل المشهور بينهم أجمعين ، أنَّ النية : هي الإخطار الذهني لمعنى العمل الذي يقوم به ، فحين يصلي الفرد يذكر في ذهنه أو يتذكر الأوصاف الرئيسية لصلاته من الوجوب والقربة والأداء والعنوان كصلاة الصبح .

إلاَّ أنَّ جماعة من المتقدمين أوجبوا ولو احتياطاً أن يذكر الفرد هذه التفاصيل لفظياً . كما أن جماعة من المتأخرين بما فيهم سيدنا الأستاذ حذفوا

حتى الإخطار الذهني ، باعتبار أنَّ العبادات الشرعية كغيرها من الأفعال الاختيارية يكفي فيها القصد الارتكازي الذي يندفع الفرد على أساسه للعمل . ومن المعلوم أن الناس حين يعملون لا ينوون لا بنحو اللفظ ولا بنحو الاخطار . وإنما فقط بنحو الارتكاز ، الذي هو النية الضرورية الموافقة لكل عمل .

ولا دليل شرعاً على ما هو أكثر من ذلك وهو الصحيح فإن الأدلة الناطقة بوجوب : العبادات ، وتفاصيلها ، ليس فيها ولا مجرد إشارة إلى النية التي تعبدنا بها الفقهاء أجيالاً متطاولة .

والمورد الوحيد الذي وردت الإشارة فيه إلى ذلك ، هو الحج . كما هو معلوم للمتتبع . ولا حاجة إلى تفصيله . وستأتي الإشارة ـ بعونه تعالى ـ إلى ما هو الحكمة المحتملة من الفرق بين الحج وغيره في ذلك .

وإذا أخذنا الجانب الأخلاقي من زاوية التصوّر الفقهي ، نجد أنَّ الفقهاء يقولون بوجوب الإخلاص في العبادت ، وأنها إذا جاء بها الفرد رياءً كانت باطلة ، في حين إذا حصل للفرد العجب بعبادته والرضا عنها لم تبطل ولكنها تكون معدومة الثواب .

أمَّا التفاصيل الأخرى من إخلاص النية ، فهي مهملة فقهيّاً ، لأنها غير داخلة في نظرهم في صحة العبادات .

وقصد الرياء والعجب عندهم يحتمل تفسيرين :

التفسير الأول : أن يكون قصد ذلك ، كقصد تفاصيل النية الواجبة . إن كانت باللفظ أو الإخطار أو الارتكاز .

وحيث اشترط المشهور الإخطار ، كان اللازم إخطار الرياء في الذهن عن قناعة ، لتكون العبادة باطلة . وأما إذا كان موجوداً ارتكازاً فقط ، فهو غير كافٍ في البطلان ، لأنه ليس مصداقاً حقيقياً للنية .

التفسير الثاني : أنَّ الجانب الأخلاقي يؤخذ فقهيّاً بشكل أعمق من

الجانب الآخر . فبالرغم من أنَّ الفقيه قد يفتي ولو احتياطاً بوجوب الإخطار الذهني ، إلاَّ أنه يفتي بالبطلان حتى مع وجود الرياء الارتكازي أو العجب . وهذا هو المشهور ، وهو ـ كما هو واضح ـ تهافت في فهم النية ، إلاَّ أن يكون مبنياً على الاحتياط أيضاً .

إلاَّ أنَّ القائل بالاكتفاء بالنية الارتكازية حتى في تفاصيل أوصاف العبادة ، يكون في فسحة من هذه الناحية ، لأن الرياء الارتكازي ، يكون منوياً بطبيعة الحال . وإن لم يخطر في الذهن بوضوح .

وإذا أخذنا الجانب الأخلاقي الخالص ، لم نجد هذه الظواهر الذهنية ونحوها ، التي اهتم بها الفقه ، إلاَّ مجرد ظواهر لأسباب أعمق منها ، مرتكزة في القلب أو النفس . وهي التي تكون منشأ لعدد لا يحصى من الأفكار والتصرفات في الفرد ، بل قد تكون هي المسيّرة له والحاكمة عليه طول عمره .

ومن هنا ، جاء مفهوم سلامة القلب ومفهوم مرضه ، الذين نطق بهما القرآن الكريم . قال الله سبحانه : ﴿إذ جاء ربه بقلب سليم﴾[١] . ولئن كانت هذه الآية الكريمة خاصَّة بالنبيِّ إبراهيم الخليل ـ عليه السَّلام ـ ، فإنَّ هناك آية عامة . وهي قوله تعالى : ﴿إلاَّ من أتى الله بقلب سليم﴾[٢] .

وكذلك طهارة القلب وهدايته قال سبحانه : ﴿ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾[٣] . وقال : ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾[٤] .

وفي مقابل ذلك مرض القلب ، قال سبحانه : ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾[٥] . وقال : ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض﴾[٦] . وكذلك الزيغ : قال سبحانه : ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه

(١) الصافات : ٨٤ .
(٢) الشعراء : ٨٩ .
(٣) الأحزاب : ٥٣ .
(٤) التغابن : ١١ .
(٥) البقرة : ١٠ .
(٦) المائدة : ٥٢ .

منه﴾[١] . والنفاق : قال سبحانه : ﴿فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾[٢] . والريب : قال تعالى : ﴿وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون﴾[٣] . إلى غير ذلك من أمراض القلب وأسوائه .

وللجانب الأخلاقي مستويات متعددة ، تتصاعد مع الإنسان بتصاعد معنويات إيمانه . بل ذكرنا في بعض كتاباتنا أنَّ الكمال غير متناهي الدرجات ، فكلّما وصل الفرد إلى درجة استحق بعمله أن يدخل الدرجة الأخرى . فإن عمل له العمل اللائق به ، ناله لا محالة . لأنَّ الله تعالى كريم لا بُخلَ في ساحته ، فلا يحجب الأمر المستحق عن مستحقه .

ويمكننا الآن أن نذكر ثلاث درجات من هذا الجانب :

الدرجة الأولى : ترك الحقد على الغير ومحاولة الإيقاع به وإضراره . وزيادة على ذلك فإنَّ الأفضل أن يريد الخير للآخرين ويعمل على ذلك .

وهذه الدرجة هي أقصى ما وصل أو يمكن أن يصل إليه أهل الدنيا ، الغالب عليهم التكالب على المتاع الرخيص ، وحب المال والشهرة والنساء ، الأمر الذي يحدو بالفرد أن يؤذي الآخرين بما أوتي من قوة ومكر في سبيل جلب الخير لنفسه ودفع الشر عنه ، في حدود فهمه .

فإذا بلغ كمال الفرد الدنيوي إلى درجة ترك فيها هذه التصرفات ، ولم يضمر الشر للآخرين ، بل وعمل أيضاً لخيرهم كان هو الكامل الأفضل في نظرهم .

وهذه الدرجة بالرغم من أنها العليا في نظرهم ، إلاَّ أنها تعتبر أخلاقياً هي أدنى الدرجات في التكامل الإنساني . إذ بدونها من غير المحتمل أنه ينال شيئاً من الكمال الحقيقي . وسيكون من أولئك الذين ﴿لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[٤] .

---

(١) آل عمران : ٧ . (٢) التوبة : ٧٧ .

(٣) التوبة : ٤٥ . (٤) المائدة : ٤١ .

الدرجة الثانية : الصبر والتسليم ونتيجة ذلك عدة أمور : منها : القناعة بما جاءه من الدنيا والصبر عمَّا لم يحصل عليه . ومنها : الصبر على البلاء الوارد عليه كالفقر والمرض وغيرهما ، وعدم الاعتراض على القدر الإلهي فيه . ومنها : كتم الغيظ والحلم على تجاوزات الآخرين ، في حدود ما هو الممكن والمناسب . فإنَّه من الصبر والتحمل الضروري من هذه الدرجة .

الدرجة الثالثة : التقوى والرضا . ونتيجة ذلك عدة أمور منها : أن تصبح الفقرات التي قلناها في الدرجة الثانية واضحة في الذهن وبسيطة في النفس ، بل ضرورية بوضوح وطيّبة على الفرد لما يرى الإنسان لها من نتائج الكمال .

ومنها : الورع عن الشبهات ، حيث يكون الفرد في درجة من التفكير ، بحيث لا يقدم على قول أو فعل إلاَّ مع إحراز صحته في نظره ، دون الموارد المشكوكة والمشبوهة ، بطبيعة الحال .

ومنها : الاهتمام بالعدل ، ومهما أمكن في علاقة الفرد بأيِّ شيء حوله : في علاقته بربّه أو علاقته بأسرته أو بأصدقائه أو بمجتمعاته أو بأمواله أو بنفسه نفسها .

ومنها : درجة من درجات الضغط على النفس التي تصعب عليها أمثال هذه الخطوات التي سمعناها . . . وحملها على التكيّف للأفكار الصحيحة التي يؤمن بها الفرد ويحاول أن يطبقها جهد الإمكان .

هذا بطبيعة الحال ، مع الالتزام بواجبات الشريعة ومحرماتها . إذ بدونها لا يمكن أن يصل الفرد إلى مثل هذه الدرجة .

وهنا لم نذكر الزهد بالطعام واللباس ونحوه . لأنَّ هذا حال قد يمر به الفرد قبل ذلك أو بعده . . . وقد لا يمر به أصلاً . وإنما ينبغي أن نذكر الزهد هنا بالمعنى الذي ورد تفسيره في أحاديث أهل البيت ؛ عليهم السَّلام ـ .

ففي الحديث[١] عن أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ : قال فيه : الزهد في الدنيا قصر الأمل .

وفي الحديث[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : أورع الناس من وقف عند الشبهة . أعبد الناس من أقام الفرائض . أزهد الناس من ترك الحرام . أشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب .

أقول : كلّ فرد حسب فهمه للذنوب ، بعد أن نعرف ما ورد عنهم ـ عليهم السَّلام ـ من أن : حسنات الأبرار سيئات المقربين .

وعن أبي الحسن الرضا ـ عليه السَّلام ـ : لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون فيه ثلاث خصال : سنة من ربه ، وسنة من نبيه ، وسنة من وليه . فالسنة من ربه كتمان سره . قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ، إلاَّ من ارتضى من رسول﴾ .

وأمَّا السنة من نبيه ـ صلَّى الله عليه وآله ـ فمداراة الناس . فإنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أمر نبيه بمداراة الناس . فقال : ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ . وأمَّا السنة من وليه فالصبر في البأساء والضراء . فإن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يقول : ﴿والصابرين في البأساء والضراء﴾ .

وعن أبي عبد الله عن أبيه ـ عليهما السلام ـ قال : لا يؤمن رجل فيه الشح والحسد والجبن . ولا يكون المؤمن جباناً ولا حريصاً ولا شحيحاً[٣] .

وعن الصادق جعفر بن محمد ـ عليهما السَّلام ـ : مطلوبات الناس في الدنيا الفانية أربعة : الغنى والدعة وقلة الاهتمام والعز .

فأمَّا الغنى فموجود في القناعة ، فمن طلبه في كثرة المال لم يجده .

---

(١) الخصال ص ١٤ .

(٢) الخصال ص ١٦ .

(٣) الخصال ص ٨٣ .

وأمَّا الدّعة فموجودة في خفة الحمل . فمن طلبها في ثقله لم يجده . وأمَّا قلة الاهتمام فموجودة في قلة الشغل ، فمن طلبها في كثرته لم يجدها . وأمَّا العز فموجود في خدمة الخالق ، فمن طلبه في خدمة المخلوق لم يجده[1] .

وإذا انتهى عندنا التعريف الفقهي والأخلاقي للنية يحسن أن نستنطق اللغة لنجد رأيها في معناها :

قالوا[2] : نوى الشيء نيّة ونية بالتخفيف ، وانتواه كلاهما : قصده واعتقده . ونوى المنزل وانتواه كذلك . والنية : الوجه يذهب فيه . الجوهري : والنية والنَّوَى : الوجه الذي ينويه المسافر من قرب أو بعد . وهي مؤنثة لا غير .

وانتوى القوم إذا انتقلوا من بلد إلى بلد . الجوهري : وانتوى القوم منزلاً بموضع كذا وكذا واستقرت نواهم أقاموا .

والنوى : الدار . والنوى : التحوّل من مكان إلى آخر أو من دار إلى دار غيرها ، كما تنوي الأعراب في باديتها .

والناوي : الذي أزمع على التحوّل . والنوى النية وهي النية مخففة . ومعناها القصد لبلد غير البلد الذي أنت فيه مقيم . وفلان ينوي وجه كذا أي يقصده من سفر أو عمل . والنوى : للوجه الذي نقصده .

وقوله في حديث ابن مسعود : من ينوِ الدنيا تعجزه أي من يسع لها يخب . يقال : نويت الشيء إذا جددت في طلبه . وفي الحديث : نية المرء خير من عمله .

ويقال : لي في بني فلان نواة ونية أي حاجة . ورجل منوي ونية منوية إذا كان يصيب النجعة المحمودة . وأنوى الرجل إذ كثرت أسفاره .

---

(١) الخصال ص ١٩٨ .

(٢) انظر لسان العرب وغيره .

ويتحصل من كلام اللغويين هذا عدة معانٍ للنية :

أولاً : القصد .

ثانياً : الاعتقاد .

ثالثاً : الوجه أو الاتّجاه الذي يذهب إليه .

رابعاً : الإزماع على التحوّل .

خامساً : الجد في الطلب .

سادساً : الحاجة .

سابعاً : كثرة السفر .

وإذا أرجعنا هذه المعاني إلى معنى بسيط أو مادي ، كان الثالث هو الأصل ، وهو اتّجاه السفر أو الذهاب . وحيث يكون لهذا الاتّجاه عدة عناصر ، تكون النية شاملة لها جميعاً :

الأول : الإزماع على الذهاب قبل المباشرة به . وهذا هو المعنى الرابع .

الثاني : المباشرة بالذهاب وتطبيقه .

الثالث : الجهة التي يذهب فيها شمالاً أو جنوباً أو غيره .

الرابع : المكان الذي يقصده ، أيّاً كان .

وهذا الذهاب ـ على أيّ حال ـ قد يكون بالاهتمام وجدّ وإتعاب النفس ، فهذا هو المعنى الخامس . كما قد يكون مع وجود الحاجة في المكان المقصود كما هو الغالب وفي الذهاب نفسه وهذا هو المعنى السادس . كما قد يكون مع تكرّر القصد وتكرار السفر وهو المعنى السابع .

ومن المعلوم أنّ القصد والإزماع لهما معنى أقرب إلى التشابه ، فمن زاوية هذا التشابه اندرج المعنى الأول في هذه الخريطة العامة . كما أن القصد لا يكون عادة إلاّ مع الاعتقاد بصحة العمل الذي يزمع الفرد القيام به . ومن هنا جاء المعنى الثاني . وبه انتهت هذه المعاني .

وظاهر كلام اللغويين أنّ الاستعمال في كل هذه المعاني حقيقة لا مجاز . ولا بدّ لنا أن نقبل . بحيث تكون مدينة الكوفة مثلاً بصفتها ،

مقصودة للمسافر : نية ، لأنها هي الوجه الذي يذهب فيه ، ـ كما عليه تعبير اللغويين ـ . كما أنَّ المسافة من بلده إلى الكوفة بصفتها اتِّجاهاً شمالياً مقصوداً هي نية أيضاً ، كما أن مباشرة السير أو السفر في هذه المسافة هي نية أيضاً وهكذا .

إلاَّ أن هذا ، كما هو وجداني وواضح ، من سقط المتاع بالرغم من تصريح اللغويين . لوضوح عدم صحة الحمل وصحة السلب . لأن لنا أن نقول : الكوفة ليست نية والمسافة نية ، والسفر إليها ليس نية . ونحن صادقون .

فإن كان الأمر كذلك فيما سبق ، فلا شك أنَّ الأجيال المتأخرة عن صدر الإسلام أصبحت تفهم النية فهماً آخر ، بحيث أصبحت تلك الاستعمالات استعمالات مجازية في ذوقها ونظرها .

وكل ما في الأمر أننا لا بدَّ أن نحفظ هذه المعاني باعتبار أمرين :

الأول : من أجل أن نحمل عليها النصوص التي صدرت في عصرها الأول ، قبل هذا التحوّل . بما فيه عصرُ صدر الإسلام ، الذي لم تحرز حدوث النقل في المعنى فيه .

الثاني : للشك في أن من حق الأجيال المتأخرة أن تضع لفظاً أو أن تنقل معناه أو أن تعين الحقيقة من المجاز ، وخاصة بعد أن ثبت كونه حقيقة فيما سبق . . . أم لا!

والأمر الأول صحيح بغضّ النظر عمَّا قد يأتي من الإيضاحات . وأمَّا الأمر الثاني ، فهو قابل للمناقشة ، لأن الوضع كما ثبت في علم الأصول ، إنَّما هو اجتماعي المنشأ ، واللغة في تحرك مستمر ، عربية كانت أو غيرها ، وإن لم يحس به جيل معين بذاته . فمن حقّ أيِّ مجتمع أن يغيّر أو ينقل أو يضع كما يشاء . وليست اللغة توقيفية بهذا المعنى ، فنحن بشر كما أن السابقين بشر .

واختلاط العرب بالآخرين وفساد أذواقهم ، وإن كان صحيحاً إلى حدٍّ ما ، ولكن هذا لا يعني سقوط حقّهم اللغوي . . . بما يعيشونه من ارتكاز وتفكير معاصر في أيِّ جيل .

ولكن هذا لا يعني أن نحمل النصوص القديمة على المعاني الجديدة بطبيعة الحال .

والمهم في القصد ، هو أنّنا بعد أن نلغي ، ولو مؤقتاً تلك المعاني الأقرب للحياة المادية ، لم يبق لنا إلاّ الأمر النفسي أو الداخلي أو الباطني . وهو ما يسمى في عرف المنطق بالعلة الغائية ، والذي يكون في أوله وجوداً ذهنياً ويكون في آخره تحقق الهدف .

إلاّ أنّ تحقق الهدف فعلاً ، حيث لم يكن محرزاً دائماً لم يمكن إدراجه في المعنى اللغوي فلا يبقى إلاّ المعنى الذهني أو النفسي . وهو الضروري لإيجاد كل أمر اختياري . حيث قالوا : إنّ الفعل الاختياري يحتاج إلى عدّة أمور ذهنية : تصوره وتصور المصالح التي تترتب عليه ، والتصديق أو الاعتقاد بصحة إيجاده . وحدوث الإرادة والعزم على إيجاده ثم تصاعد هذه الإرادة إلى حدٍّ تكون محركة للعضلات نحو أيِّ عمل ، ليوجد ذلك العمل .

ولنا أن نسقط من هذه المقدمات ، ما كان منها تصوراً محضاً ، فلم يبق لنا إلاّ العزم والإرادة النفسية الموجودة للعمل . فهي النية بالمعنى الحقيقي والمنطقي .

ولا يزيد المعنى الفقهي عن هذا شيئاً وإن اختلفوا في الإخطار والتلفّظ وعدمه . فإن هذا التلفّظ والإخطار إن أوجبناه فقهياً ولو احتياطاً ، إنما هو لإيجاد الوضوح في التصور الذي ألمعنا إليه . وقلنا قبل قليل إننا ينبغي أن نلغيه . وعليه فإنْ سمّينا التصور أو التلفظ نية ، فإنما هو استعمال مجازي بالأصل اكتسب الاصطلاح الفقهي ، وفهم المتشرعة ، حتى أصبح كالحقيقي في نظرهم ـ وإنما هو في الحقيقة مقدمة للعزم أو الإرادة التي هي

النية في الحقيقة . والتي يفهم الفقهاء كونها نية بدورهم .

وقد سمعنا من سيدنا الأستاذ قوله : إنَّ العبادات لا تحتاج من النية أكثر من أيِّ فعل اختياري آخر . وقد عرفنا أنَّ النية هي العزم والقصد والإرادة ، التي هي هنا بمعنى متشابه أو متقارب جداً . ولا أقل من عدم الاهتمام بتفصيل الفروق بينهما في هذه المرحلة من البحث .

وإذا تمَّ لنا ذلك ، أمكننا أن نفهم أنَّ الأمر الأساسي في عمل أيّ فرد هو هذا العزم والقصد ، دون الإنجاز الفعلي . فإنَّ الموانع قد تحول دون الإنجاز . وعلى أيِّ حال ، فالقصد لا يختلف سواء نجز العمل أو لم ينجز . كما قال الشاعر :

أهمُّ بفعل الخير لو أستطيعه ... وقد حيل بين العير والنزوان

وإذا تعمقنا قليلاً ، وجدنا أن هذا العزم هو عمل للفرد ، لا بمعنى أنه عمل خارجي بل هو عمل نفسي ، والعمل سواء كان خارجياً أو نفسياً ، فإنه ينسب إلى الفرد ويتحمل الفرد مسؤوليته إن خيراً فخير أو شراً فشر .

ومن هنا نستطيع أن نفسر النصوص الواردة بهذا الصدد . كالذي ورد عن السكوني[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ : نية المؤمن خير من عمله ، ونية الكافر شر من عمله . وكل عامل يعمل على نيته .

وعن أبي هاشم[2] ، قال : قال أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : إنما خلد الله أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً . وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأنَّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً .

---

(١) الوسائل جـ١ أبواب العبادات . باب : ٦ . حديث : ٣ .

(٢) المصدر . حديث : ٤ .

وعن سفيان بن عيينة[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ في حديث : قال : والنية أفضل من العمل . ألا وإن النية هي العمل ، ثم تلا قوله تعالى ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ يعني على نيته .

وعن زرارة[٢] عن أحدهما : عليهما السَّلام ـ قال : إن الله تعالى جعل لآدم في ذريته أنَّ من همَّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة . ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشراً . ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه . ومن همّ بها وعَملها كتبت عليه سيئة .

وعن علي بن أبي حمزة[٣] عن أبي الحسن موسى ـ عليه السَّلام ـ في حديث أنه قال : رحم الله فلاناً ، يا علي لم تشهد جنازته؟ قلت : لا . قد كنت أحب أن أشهد جنازة مثله . فقال : قد كتب لك ثواب ذلك بما نويت .

وعن زيد الشحام[٤] ، قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ إني سمعتك تقول : نية المؤمن خير من عمله ، فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال : لأن العمل ربما كان رياء للمخلوقين . والنية خالصة لرب العالمين ، فيعطي ـ عزَّ وجلَّ ـ على النية ما لا يعطي على العمل . قال[٥] : وقال أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : إنَّ العبد لينوي من نهاره أن يصلي بالليل فتغلبه عينه فينام ، فيثبت الله له صلاته ، ويكتب نفسه تسبيحاً ويجعل نومه عليه صدقة .

إلاَّ أننا نلاحظ هنا أن المراد من النية في هذه الأخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه . وإن لم يوجد العزم الفعلي على إنجازه لحصول الموانع ، فإنَّ المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو ذلك وإن لم يوجد العزم ، لوضوح أنَّ العزم الفعلي لا يكون إلاَّ بالرضا ، والمهم الرضا .

---

(١) المصدر . حديث : ٥ .
(٢) المصدر . حديث : ٦ .
(٣) المصدر . حديث : ٩ .
(٤) المصدر . حديث : ١٥ .
(٥) المصدر . حديث : ١٦ .

ولا يفرق أيضاً بين الرضا بفعل النفس أو بفعل الغير فإنَّ (الراضي بفعل شخص كفاعله) . (ومن رضي بفعل قوم كان منهم) .

وكذلك : من رضي بنيات فرد معين أو قوم معينين ، واعتقادهم ، بغض النظر عن العمل ، كان منهم عند الله وعند الناس . يعني لا يفرق في العمل المرضي به بين أن يكون داخلياً أو خارجياً : نية أم إنجازاً . وهذا له في المجتمع تطبيقات عديدة ومهمة لا حاجة إلى تفصيلها . وإنما يعيها ذو البصيرة الثاقبة .

وليس في التنزيل الحكيم تعرض للنية بعنوانها ، ولكنه تعرض للعزم والهمّ . إلاَّ أنه استعمل العزم على ما هو صالح واستعمل الهمّ فيما هو سيىء . وأمَّا القصد فقد استعمل في القرآن الكريم بمعنى القلة والاقتصاد لا بمعنى النية بأيٍّ شكل من أشكالها .

أمَّا العزم ففي مثل قوله تعالى : ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله إنَّ الله يحب المتوكلين﴾[1] .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

غير أنَّ العزم ورد في القرآن الكريم بمعنى يوافق القصد والهمة إلى الأمور العظيمة والصعبة في سبيل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ، والتضحية من أجل طاعته . ومن هنا قال تعالى : ﴿فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل﴾[2] . وقال جلَّ جلاله : ﴿واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور﴾[3] .

ووجد أنَّ عدم هذا النوع من العزم نوع من الخلة والضعف قال سبحانه : ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾[4] .

أمَّا الهمّ وهو قصد الأمر السيىء كما نفهم من سياق الآيات ، فمثل قوله تعالى : ﴿إذ همّ قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم

---

(١) آل عمران : ١٥٩ .
(٢) الأحقاف : ٣٥ .
(٣) لقمان : ١٧ .
(٤) طه : ١١٥ .

عنكم﴾[١] . وقوله سبحانه : ﴿وهمت كلّ أمة برسولهم ليأخذوه﴾[٢] . أو قوله : ﴿وهموا بما لم ينالوا﴾[٣] .

وإذا أعرضنا عن التدقيق في التفاصيل الفقهية لأنها خارجة عن موضوع الكتاب . وأعرضنا عن التفاصيل الأخلاقية أكثر ممّا ذكرناه ، لأنه قد يكلف القارىء كثيراً من التفكير ، ممّا هو في غنى عنه . وقد ورد (دعوا الناس على غفلاتهم) . إذن ليس لنا أن نستمر في مبحث النية أكثر من ذلك .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) المائدة : ١١ .

(٢) غافر : ٥ .

(٣) التوبة : ٧٤ .

فصل

التـقيـة

قال اللغويون[1] : وقاه الله وَقْياً ووقاية وواقية : صانه . وقيت الشيء فيه إذا صُنته وسترته من الأذى . وتوقّى واتّقى بمعنى . والوِقاء والوَقا والوِقاية والوَقاية والوُقاية والواقية : كلّ ما وقيت به شيئاً . وقالَ اللحياني : كلّ ذلك مصدر وقيته الشيء .

قالوا : وتوقى اتقى بمعنى ، وقد توقّيت اتقيت الشيء وتَقَيْته أتّقيه وآتقيه تُقًى وتَقيّة وتقاء : حذرته . الأخيرة عن اللحياني والاسم التقوى . التاء بدل من الواو ، والواو بدل من الياء .

وقوله تعالى : ﴿إلاّ أن تتقوا منهم تقاة﴾ . يجوز أن يكون مصدراً وأن يكون جمعاً . والمصدر أجود ، لأن في القراءة الأخرى : إلاّ أن تتقوا منهم تقية . التعليل للفارسي . التهذيب وقرأ حميد : وهو وجه إلاّ أن الأولى أشهر في العربية .

والتُّقى يكتب بالياء . والتقي : المتقي : وقالوا : ما أتقاه لله . ورجل تقي من قوم أتقياء وتُقَواء . والأخيرة نادرة . ونظيرها : سُخَواء وسُرَواء .

هذا ما قالوه : وهو ينتج بكلّ وضوح : أنّ التقية هي التقوى والحذر . سواء كان من الخالق أو المخلوقين . والتُّقَى يأتي فيهما معاً ، غير أنّ التقوى أقرب للحذر من الخالق ، والتقية أقرب للحذر من المخلوقين . إلاّ أنّ هذه

---

(١) انظر لسان العرب وغيره .

الفكرة قائمة على مجرَّد الاعتياد في الاستعمال . ولا حجيَّة فيه .

بل قد سمعنا قبل قليل مصادر هذا الفعل ، تُقًى وتقية وتقاء والاسم التقوى . واسم الفاعل المتقي . لا يفرق في ذلك بين الحذر من الخالق والحذر من المخلوقين .

ومن الواضح من خلال هذا السرد أنَّ هذه المادة تشمل الحذر من كل ضرر أو سوء أو شر أو نقص ، يعني كل ما يخافه الفرد قليلاً كان أو كثيراً .

والموقف تجاه الخالق باختصار : أنه جلّ جلاله لديه عدد من الأمور المحذورة . . .

١ ـ الذنوب والمعاصي . وقد ورد : ولا يخافنّ إلاَّ ذنبه ، لأنَّ الذنب هو سبب العقوبة ، ولا تأتي العقوبة عشوائية . قال الله سبحانه : ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ . وإنما تأتي بالعدل والحكمة .

٢ ـ العقوبات الدنيوية ، التي قد ترد كتقليل الرزق ، أو تقصير العمر ، أو غير ذلك ، ممَّا ورد لقطيعة الرحم وغيره .

٣ ـ العقوبات المعنوية في الدنيا وهي كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ، بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون﴾ . وقوله تعالى : ﴿إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾ . وقوله تعالى : ﴿فزادهم رجساً إلى رجسهم﴾ . وغير ذلك كثير .

٤ ـ العقوبات الأخروية ، وهي من ضروريات الدين . ونص القرآن الكريم . حتى أنه يعتبر منكره خارجاً عن الإسلام .

٥ ـ حجب النور العليا ، والتي تتقاصر عنها همم الأدنين . والتي تسبب الرهبة والهيبة في قلوب العارفين . فقد ورد أنَّ الخوف على أربعة أقسام : الخوف وهو للعاصين ، والخشية وهي للعلماء . قال الله تعالى : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ والرهبة . قال الله تعالى : ﴿والذين

هم لربهم يرهبون﴾ . والهيبة . وقد أشار الله سبحانه وتعالى إليها بقوله : ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ .

٦ ـ العدل الإلهي . قال في الدعاء : «وعدلك مهلكي ومن كل عدلك مهربي» . وقال : «اللهم عاملني بلطفك ولا تعاملني بعدلك» . لأنَّ العدل إذا شمل المذنبين اجتاحهم ، قال تعالى : ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة﴾ .

وكل هذه المحاذير قد تتعلق بها التقية أو التقوى . وكلّما كان المعنى الإلهي أكثر ارتفاعاً وأهمية كانت التقوى أكثر ارتفاعاً وأهمية .

والموقف تجاه المخلوقين باختصار أيضاً ، أن الشرور قد تحصل من البشر وقد تحصل من غير البشر .

فحصولها من غير البشر ، إمَّا من الملائكة باعتبار كونهم مأمورين بإنزال البلاء على الفرد أو المجتمع أحياناً . قال في الدعاء : «ورسلك من الملائكة إلى أهل الأرض ، بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء» .

ومنها : ما يحصل من فسقة الجن والمردة . وهو كثير في الأدعية والنصوص ، ومنها قوله ـ عليه السَّلام ـ في الدعاء : «وحميتني من طوارق الجان» .

وما يحصل من وسوسة إبليس والشياطين . وهو من واضحات الدين ونص القرآن الكريم . قال تعالى : ﴿إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزّاً﴾ . . . وقال سبحانه : ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلاَّ غروراً﴾ .

ومنها : ما يحصل من الحيوانات والهوام والجراثيم .

وإذا تعدَّينا من غير البشر إلى البشر ، وهو المهم الآن في الحديث ، وجدنا عندهم أنواعاً من الشرور التي ينبغي الحذر منها واتقاؤها :

فمنها : ما يأتي على الفرد من قبل نفسه وهو على عدة أنواع :

١ ـ ما يكون موازياً موافقاً لوساوس الشيطان . فإن النفس والشيطان يتعاونان على توريط الفرد في العصيان والطغيان .

٢ ـ ما يكون ناتجاً من حوادث الدنيا ، كالحزن الشديد أو الخوف الشديد ، أو الجوع ، أو العطش أو نحوها .

٣ ـ ما يكون ناتجاً من الجزع من بعض بلاء الدنيا وقلة الصبر على المكاره . وأهم ذلك دينياً هو الاعتراض على القضاء الإلهي .

٤ ـ ما كان ناتجاً من قلة الصبر على الطاعات أو ضروب الإنسانية ، فإنها تحتاج إلى درجة أو درجات من الضغط على النفس ، الأمر الذي قد يُحدث شيئاً من الجزع أو ردّ الفعل أحياناً .

٥ ـ ما كان ناتجاً من ضعف النفس عن التكامل المعنوي . فإن هذا التكامل يحتاج إلى قوة معنوية عالية : ﴿خذ الكتاب بقوة﴾ . أو قل : إلى قوة مناسبة لدرجته ، وهو ما لا يتوفر إلاّ القليل . غير أنه ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾ ولا يعطي فرداً من الكمال إلاّ بمقدار طاقته وتحمله . ومن هنا كانت قلة العطاء من الرحمة في كثير من الموارد .

فهذا مجمل ما يحصل من النفس من الشرور ، وكلها تحتاج إلى حذر وتقية ، ولكل منها طرقها الخاصة بها .

وأمّا الأضرار الحاصلة إلى الفرد من الغير ، فهي إن نظرناها بمعنى عام ، نجد أنّ كلّ فرد يضر أي فرد آخر إلى فرد أو أفراد لا يعلم الفاعل بوجودهم أصلاً ، وإنما يعلم بهم إجمالاً ضمن بلدة أو مجتمع .

إذن ، فكل فرد ضارٌّ ومضرور عموماً إلاّ من عصمه الله سبحانه . بل حتى من الأفراد الذين عاشوا في الأجيال السابقة ، قد تأتي اليوم إلى فرد أو أفراد أو مجتمعات منهم أضرار قليلة أو كثيرة أحياناً . ممّا لا حاجة إلى التمثيل لها .

ولكن على وجه العموم نحتاج في هذا البحث إلى شيء من التقسيم لبعض مصادر الأضرار ، لنكون على بصيرة من أمرنا في مستقبل البحث ، إذن فهي على أقسام :

١ ـ ما يأتي من الضرر من داخل الأسرة كالزوجة والأولاد .
٢ ـ ما يأتي من العشيرة كأولاد العم ، وحتى أولاد الخال وأضرابهم .
٣ ـ ما يأتي من الأصدقاء . وورد عن الإسكندر قوله : اللهم اكفني أصدقائي فإني أعلم بأعدائي .
٤ ـ ما يأتي من المغاير في الدين أو العقيدة .
٥ ـ ما يأتي من المغاير في المذهب الاجتماعي دينياً كان أو دنيوياً . وهذان الأخيران قد يحصلان في داخل مجتمع واحد ، أو قد يحصلان بين مجتمعين أو أكثر .
٦ ـ ما يأتي من الضرر من المتسلطين كشيوخ العشائر أو مدراء المعامل أو المزارع ونحوها . وقد يكون بحق أو بباطل .
٧ ـ ما يرد من الحكومات المستبدة الظالمة على شعوبها ، أو غير شعوبها أحياناً .
٨ ـ ما يأتي من الدس والضرر من الاستعمار والصهيونية العالمية ، ضد الشعوب الآمنة والضعيفة ، والعزل عن السلاح .

فهذا أيضاً مجمل ما يصل من الضرر على الأفراد من بعضهم البعض . وقد كانت ولا زالت الدنيا مسرحاً للتكالب بين أفرادها وسيطرة القوي على الضعيف . . . إلاّ من عصم الله سبحانه .

وكل هذه الأنواع من الأضرار تقابلها أنواع من ردود الفعل تختلف في معتقدات الأفراد والمجتمعات . وقد جعل الله سبحانه في شريعته الإسلامية رد فعل معين ضد عدد من هذه الأنواع ، وهو التقية . وهو رد الفعل السلبي المأمور به في الشريعة ، على حين أنّ رد الفعل الإيجابي هو الجهاد بمختلف مستوياته .

إلاّ أنّ الشيء النافذ المفعول فعلاً علينا ، والمأمور به من قبل قادتنا المعصومين ـ عليهم السّلام ـ ، هو العمل بالتقية . . . إلى أمد لا يعلمه إلاّ علام الغيوب جلّ جلاله .

وإذا عمّمنا مفهوم التقية لبعض أو لكثير ممّا يأتي من النفس من أضرار ، ولكثير ممّا يأتي من الآخرين من أضرار استطعنا ، وبكل وضوح وعمق أن نعرف مدى الحكمة والدقة المعمولة في تشريعها . ولأجل الإيضاح وتفصيل بعض ما هو مجمل في ذهن القارىء الكريم ، يمكن أن نشير إلى الفوائد الرئيسية من التقية :

أولاً : دفع ضرر النفس الناتج من وساوس الشيطان . وذلك بالاعتقاد بفساده ومحاولة عصيانه جهد الإمكان .

ثانياً : دفع ضررها الناتج من الجزع من البلاء ، وذلك بترويحها أحياناً في شيء من النزهات الطبيعية ونحوها .

ثالثاً : دفع الضرر الناتج من قلة الصبر على الطاعات . وذلك بتقليلها بمقدار ما . إذا لم يكن الأمر متعلقاً بالواجبات والمحرمات .

ولذا ورد أنّ الإمام الكاظم ـ عليه السّلام ـ ، كان يترك النوافل عند ورود الهموم والمصاعب[1] .

وأمّا الواجبات والمحرمات ، فلا سبيل إلى اختلافها أو عصيانها ، لأنها واردة بمقدار يتحملها الجميع عادة . وإذا ورد في وصف الشريعة . بأنها سمحة . وأنه ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾ . إذن فما دامت هذه تكاليف عامة يكون تحمّلها عاماً بدوره أيضاً .

---

(١) انظر الوسائل . جـ٣ . أبواب إعداد الفرائض ونوافلها . باب : ١٦ . الحديث : ٤ و٥ . وبهذا المضمون قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ : إنّ للقلوب إقبالاً وإدباراً ، فإذا أقبلت فاحملوها على النوافل . وإذا أدبرت فاقتصروا بها على الفرائض . نهج البلاغة . جـ٤ . ص : ٧٤ . ط ١ بغداد .

رابعاً : دفع الضعف المعنوي في النفس ، بقلة التسبيب إلى التحميل عليها ما لا تطيق . ما دام للفرد في ذلك اختيار . فإنه وإن كان لا بدّ من السير في طريق الكمال ، إلاّ أنه لا يكون عادة إلاّ في حدود الطاقة والإمكان . فهذا ما يرجع إلى النفس . والتقية فيه تسمى : التقية من النفس .

خامساً : دفع الضرر الناجم من الأقربين ، بأنواعهم الثلاثة الأولى السابقة . وذلك بالحلم عنهم أو كتم ما يثير أحقادهم ومكرهم[1] .

سادساً : هناك من الأعمال الفردية أو العامة ، ما يكون كتمانه سبباً في نجاحه وإعلانه سبباً في خسرانه . ومن هنا كانت التقية والحذر فيه سبباً رئيسياً في التقدم والنجاح .

سابعاً : دفع ما يأتي من الأضرار والحروب بين المتعددين في المذاهب الإسلامية ، فإنَّ ما أُريق بينهم من الدماء في التاريخ أكثر من أن يحصى .

وهذا النحو من التقية فيه نقطتان :

النقطة الأولى : أنَّ الحكمة منه هو توحيد الكلمة بين المسلمين ورص صفوفهم ضد أعدائهم الكائدين بهم باستمرار . مضافاً إلى المحافظة على نفوس وأموال هؤلاء المعتصمين بالأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ من غدر الغادرين ونصب الناصبين .

النقطة الثانية : أنَّ هذه التقية هي المصطلح المشهور بين فقهائنا على العموم . فهم لا يعنون منها غير هذا المعنى بالذات . ولكننا بعد أن نعرف أن التقية إنما تعني مجرد الحذر من أي ضرر ، كان الاقتصار على هذا القسم منها ، اقتصاراً على القليل من الكثير . ولكنه صحيح في نفسه إلاّ أنَّ إضافة الأقسام الأخرى إليه أكثر من ضروري .

---

(١) قال الله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إنَّ من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فهو خير لكم﴾ .

ثامناً : دفع الضرر الوارد من المغايرين في الدين .

تاسعاً : دفع الضرر الوارد من المغايرين في المذهب الاجتماعي دينيّاً كان أو دنيوياً .

عاشراً : دفع الضرر الوارد من المتسلطين بأقسامهم الأخيرة السابقة ، فراجع . وفي كلها تكون التقية فيها ضرورية دنيوياً وواجبة دينيّاً .

حادي عشر : دفع الضرر العالمي الناتج من الاستعمار والصهيونية .

ثاني عشر : كتم الأسرار الإلهية التي تكون فوق تحمل العامة من البشر . وقد نصّ سيدنا الأستاذ على وجوبه .

وممّا ينسب إلى الإمام زين العابدين ـ عليه السَّلام ـ :

يا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وفي ذلك ورد عن المعلى بن خنيس[١] قال : قال أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : يا معلى اكتم أمرنا ولا تذعه . فإنه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزّه الله في الدنيا ، وجعله نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنة . يا معلى ، إنَّ التقية ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له . يا معلى ، إنَّ الله يحب أن يعبد في السرِّ كما يحب أن يعبد في العلانية . والمذيع لأمرنا كالجاحد له .

وعن هذه النتائج ودفع الأضرار وردت عدة نصوص :

عن جميل بن صالح[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : إنَّ أبي كان يقول : أي شيء أقرّ للعين من التقية . إنَّ التقية جُنة المؤمن . وعن محمد بن مروان[٣] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : كان أبي يقول :

---

(١) الوسائل جـ١١ . أبواب الأمر والنهي . باب : ٢٤ . الحديث : ٢٣ .
(٢) المصدر . الحديث : ٢٤ .
(٣) المصدر . حديث : ٢٠ .

يا بني ما خلق الله شيئاً أقرّ لعين أبيك من التقية . وعن عبد الله بن يعفور[١] ، قال : سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول : التقية ترس المؤمن ، والتقية حرز المؤمن . ولا إيمان لمن لا تقية له . وعن أبي بصير[٢] ، قال : سمعت أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ يقول : لا خير فيمن لا تقية له . إلى غير ذلك من الأخبار .

ولأهميتها بالنسبة للموالين للأئمة ـ عليهم السَّلام ـ ، قرنها الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ بالدين والإيمان نفسه ، في نصوص صحيحة وصريحة متعددة ، نذكر منها غير ما سبق :

روي عن أبي عمر الأعجمي[٣] قال : قال لي أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : يا أبا عمر إنَّ تسعة أعشار الدين في التقية ، ولا دين لمن لا تقية له .

وعن معمر بن خلاد[٤] عن أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ قال : قال أبو جعفر ـ عليه السَّلام ـ : التقية ديني ودين آبائي ، ولا إيمان لمن لا تقية له .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وعن هشام بن سالم[٥] قال : سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول : ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء . قلت : وما الخباء؟ قال : التقية .

وعن أبان بن عثمان[٦] عن الصادق ـ عليه السَّلام ـ أنه قال : لا دين لمن لا تقية له . ولا إيمان لمن لا ورع له .

وعن الحسين بن خالد[٧] عن الرضا ـ عليه السَّلام ـ قال : لا دين

---

(١) المصدر . حديث : ٦ .
(٢) المصدر . حديث : ١٧ .
(٣) المصدر . حديث : ٢ .
(٤) المصدر . حديث : ٣ .
(٥) المصدر . حديث : ١٤ .
(٦) المصدر . حديث : ٢٢ .
(٧) المصدر . حديث : ٢٥ .

لمن لا ورع له ، ولا إيمان لمن لا تقية له . وإن أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية . قيل : يابن رسول الله إلى متى؟ قال : إلى قيام القائم . فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منّا . الحديث .

وعن عموم : التقية لكل ضرر ونقص . وردت عدة نصوص ، منها : عن زرارة[١] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : التقية في كل ضرورة ، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به . وعن زرارة ومحمد بن مسلم[٢] قالوا : سمعنا أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ يقول : التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم . . . فقد أحلّه الله له .

وهذا ينتج عدة أمور ، أهمها :

الأمر الأول : إنَّ التقية لا تختص بالتقية القائمة بين أهل المذاهب الإسلامية . كما عليه اصطلاح فقهائنا ، بل تعم كل المعاني السابقة ، ما دامت في نفسها منشأ للضرر والضرورة .

الأمر الثاني : إنَّ التقية ما دامت هي مجرد الحذر من أي ضرر ، فإنَّ الناس كلّهم يعملون بها بمختلف أديانهم ومجتمعاتهم وأجيالهم . وليس من حق أحد أن يعترض على من يعمل بهذا الشكل ، فإنه أمر عقلي وعقلائي واضح .

الأمر الثالث : إنَّ التقية وإن كانت بحدها ناشئة من الخوف . إلاَّ أنها بمعناها العام تشمل كل ضرورة ، كان ناشئةً من الخوف أو من غيره من عوارض الزمن كالفقر والمرض .

ومن الواضح فقهيّاً ، أنَّ الضرورة مسقطة للتكليف الذي يقع في موردها ، حتى أنَّ سيدنا الأستاذ استشهد بهذا الصدد بحديث الرفع ، وهو ما روي بسند صحيح عن رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ ، قال : رفع

---

(١) المصدر . باب : ٢٥ . الحديث : ١ .

(٢) المصدر . باب : ٢٥ . الحديث : ٢ .

عن أمتي تسع . ما لا يعلمون إلى أن قال : وما أكرهوا عليه ، وما اضطروا إليه . وسيأتي الحديث عنها في الجملة .

الأمر الرابع : إنَّ التقية لما شملت كل ضرورة ، كان بالإمكان بوضوح أن نتفهم معنى التقية من النفس الذي قلناه .

فإن المنشأ الأساسي للضرورات ، إنما هو الضغط النفسي الذي يشكّل ردَّ الفعل ضد عدد كثير من حوادث الدهر . وقلّة الصبر وقلّة التحمُّل . . . لوضوح أنَّ الفرد لو كان له التحمّل الكافي لاستطاع أن يتجاوز عدداً مهماً من الضرورات . . . لعلّها حتى إذا أدّت إلى الهلاك .

إذن ، فالأصل في الضرورات هو ذلك ، وإنما تنسب الضرورات إلى غيرها من الأسباب بالملابسة والعلاقة . لا أقول بالمجاز للتسالم على استعمالها الحقيقي . إذن فهو أولى باسم الضرورة والتقية من غيره .

التقية كقاعدة فقهية:

بعد أن علمنا بمعنى التقية ، يلزمنا أن نمر مرور الكرام على هذه الجهة من حيث إنها قاعدة فقهية ، مع تجنب الفروع والتفاصيل إلاّ لمجرد المثال .

والتقية يمكن أن تتّصف بالأحكام الخمسة المعروفة ، مع شيء من تفاصيلها . أمّا الوجوب فهو حالها العام عدا ما استثني إن وجد . وبذلك نطقت الأخبار السابقة وغيرها .

وأمّا الحرمة ، فكما لو أجبره الجائر على قتل النفس المحترمة ، فإنه لا يجوز له أن يقتله تقيّة . لما دلّ على أنَّ التقية إنما شرّعت لحقن الدماء ، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية .

هكذا ذكر سيدنا الأستاذ هنا . ويمكن أن نستدل له بدليل آخر ، وهو أنَّ محط الضرر ومتعلقه إنما هو هذا المكلف . فلا يجوز له أن ينقل هذا الضرر إلى غيره وهو الذي أمره بقتله . بل يجب عليه أن يقدم نفسه دونه . لا بصفته فداء له بل إطاعة لله ـ عزَّ وجلَّ ـ .

كما أنَّ هذه الحرمة يجب أن تقيّد بما إذا كان النفسان في أهمية واحدة عند الشارع المقدس . وأمَّا إذا كان المكلف المأمور أهم عند الشارع من الآخر ، فلا يمكن أن نقول بالحرمة ، بل لا بدّ من المصير إلى الإباحة أو حتى الوجوب أحياناً .

قال[١] : وقد تتّصف التقية بالحرمة التشريعية . وهذا كما إذا أجبره الجائر على الصلاة خلف من نصّبه إماماً للجماعة ، أو خلف رجل آخر علمنا فسقه . فإنَّه إذا صلّى خلفه ناوياً بها التقرّب والامتثال فقد فعل محرّماً تشريعياً لا محالة . لأنَّ التقية تتأدّى بصورة الصلاة معه . وحيث إنه يعلم ببطلانها وعدم كونها مأموراً بها حقيقة ، فلو أتى بقصد القربة كان ذلك محرّماً تشريعياً لا محالة .

إلاَّ أنَّ هذا ، في الحقيقة ، لا يصلح مثالاً ، لأن قصد الامتثال ليس تحت التقية بأيِّ حال . كلّ ما في الأمر أنَّ التقية أصبحت من أجزاء العلة لهذ القصد . وقصد الامتثال اختياري محض . وإنما الكلام فيما إذا أصبح مورد التقية ومتعلقها بنفسه متعلقاً للحرمة التشريعية . وهذا لا مورد له . لوضوح رجحان تطبيق التقية وجوباً ، أو استحباباً . فلا يكون متعلقها منهياً عنه ، أو ساقط التكليف ليكون قصده تشريعياً . فلئن فرض سقوط العنوان الأولي . فلا أقل من إمكان قصد الأمر الثانوي الناشىء من التقية .

قال[٢] : ونظيره ما إذا أتى بالعبادة تقية ، وقلنا إنها غير مجزئة عن المأمور بها . . . ومن ذلك ما إذا وقف بعرفات في اليوم الثامن من ذي الحجة تقية ، وقلنا بعدم إجزائه . . . فإنه لا يجوز له أن ينوي به التقرّب والامتثال ، وإلاَّ لارتكب عملاً محرّماً تشريعياً لا محالة .

أقول : إلاَّ أنَّ الصحيح هو الإجزاء ، وهو الذي يبني عليه السيّد الأستاذ . ومن هنا لا يكون نقضاً على ما قلناه من أنه لا مورد له . وأمَّا

(١) التنقيح جـ٤ . ص :٢٥٦ .

(٢) التنقيح جـ٤ . ص : ٢٥٦ .

اتّصافها بالاستحباب فقد مثل له الشيخ الأنصاري[1] بالمداراة مع العامة ، ومعاشرتهم في بلادهم ، وحضور مجالسهم ، وعيادة مرضاهم وغير ذلك ممّا لا يترتب أيُّ ضرر على تركه . إلاّ أنه قد يترتب بالتدريج .

قال سيّدنا الأستاذ : وفيه ما تقدم من أنّ التقية متقومة بخوف الضرر الذي يترتب على تركها ، ومع العلم بعدم ترتب الضرر . . . لايتحقق موضوع التقية ، كما مرّ .

أقول : إلاّ أنه يمكن أن يورد على ذلك ، كما يلي :

أولاً : إنّ الشيخ الأنصاري افترض ترتّب الضرر بالتدريج . ومعه يكون كلّ عمل جزء العلة ، مهما كان جزءاً تافهاً منها ، في الضرر . وليس ممّا لا يترتب عليها أي ضرر على الإطلاق ، كما فهم سيّدنا الأستاذ .

ثانياً : إنّ هناك كما يأتي فعاليات مطلوبة ومنصوص عليها في روايات المعصومين ـ عليهم السّلام ـ في العلاقة مع العامة ، حتى بدون أي ضرر . وهذا وإن لم يكن من التقية بالمعنى اللفظي ، أو المؤدى المنطقي ، ولكنه من التقية في حيّزها العام . بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إنّه سمي تقية أولاً مجازاً ثم انتقل إلى الحقيقة لكثرة الاستعمال . وكان منشأ الملابسة هو شبهة بما يخاف منه الضرر في العلاقة مع العامة يومئذ .

التقريب الثاني : إنّ كلّ المطلوبات في العلاقة مع العامة من نوع التقية ، لا بمعنى أننا نحسب لكلّ مورد حسابه ، بل بمعنى أننا نقيّم الجو العام المأمور به في العلاقة معهم ككلّ ، وذلك من أجل الحكمة التي قلناها فيما سبق ، وهي وحدة المجتمع المسلم أولاً . والمحافظة على موالي الأئمة المعصومين ـ عليهم السّلام ـ ثانياً .

---

(١) انظر : رسالة في التقية من ملحقات المكاسب .

إذن ، فلا يكون المورد خارجاً من التقية ، وإن لم يخف منه الضرر .

إلاّ أنّ هناك استشكالاً وارداً على الشيخ الأنصاري نفسه . وهو ما إذا افترضنا كما افترض ، ترتب الضرر التدريجي . وعندها سوف لن تكون التقية مستحبة بل واجبة . ويخرج المورد عن مثال الاستحباب .

قد ذكر السيّد الأستاذ موارد أخرى كمثال لاستحباب التقية يطول بنا المقام في استعراضها .

وأمّا اتّصافها بالكراهة . فقد مثّل له[١] بما إذا أكره الفرد على إظهار البراءة من أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ . وقلنا : إنّ ترك التقية حينئذ وتعريض النفس للقتل أرجح من فعلها وإظهار البراءة . كما احتمله بعضهم .

أقول : والأخبار ناطقة برجحان ترك التقية عندئذ ، بل ظاهر بعضها الوجوب .

منها : ما عن محمد بن ميمون[٢] عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جده ـ عليه السّلام ـ قال : قال أمير المؤمنين ـ عليهم السّلام ـ : ستدعون إلى سبّي فسبّوني . وتدعون إلى البراءة مني ، فمدوا الرقاب فإني على الفطرة . وما عن دعبل بن علي الخزاعي[٣] عن علي بن موسى الرضا ، عن أبيه عن آبائه ، عن علي بن أبي طالب ـ عليهم السّلام ـ أنه قال : ستعرضون على سبّي فإن خفتم على أنفسكم فسبّوني . ألا وإنكم ستعرضون على البراءة مني فلا تفعلوا ، فإني على الفطرة .

ومن المسلّم أنّ ظاهر الأمر في الرواية الأولى ، والنهي في الثانية ، هو الوجوب وحرمة التقية . فإن اقتصرنا على ذلك لم يكن هذا مثالاً

---

(١) التنقيح ٤/٢٥٨ .

(٢) الوسائل ١١ . أبواب الأمر والنهي . باب : ٢٩ . حديث ٨ .

(٣) المصدر . حديث ٩ .

للكراهية . إلاّ أنَّ الصحيح هو عدم الحرمة لوجوه الروايات المرخّصة ، التي بها يمكن أن نحمل هذه الروايات السابقة على مجرد الرجحان .

منها : ما عن أبي بكر الحضرمي[١] عن أبي عبد الله في حديث : أنه قيل له : مدّ الرقاب أحب إليك أم البراءة من علي ـ عليه السَّلام ـ؟ فقال : الرخصة أحب إليّ . أما سمعت قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في عمَّار : ﴿إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ .

وعن عبد الله بن عجلان[٢] عن أبي عبد الله قال : سألته فقلت له : إنَّ الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك أن ندعى إلى البراءة من علي ـ عليه السَّلام ـ فكيف نصنع؟ قال : فابرأ منه . قلت : أيهما أحب إليك؟ قال : أن تمضوا على ما مضى عليه عمار بن ياسر . . . الحديث .

وهنا ملاحظتان :

الأولى : إنَّ قوله : فابرأ منه . وإن كان أمراً ، إلاّ أنه في مورد احتمال الخطر ، فلا يفيد أكثر من الجواز .

الثانية : إن قوله : الرخصة أحب إليّ ، يفيد رجحانها على تحمل القتل .

وهذا أمر قد يختلف في كل واقعة عن أخرى . فقد يكون الأرجح ذلك ، وقد يكون الأرجح القتل . مع العلم أنَّ كليهما جائز .

روي عن عبد الله بن عطاء[٣] قال : قلت لأبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : رجلان من أهل الكوفة أخذا فقيل لهما : ابرآ عن أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ فبرىء واحد منهما وأبى الآخر فخلّي سبيل الذي برىء وقتل الآخر . فقال : أما الذي برىء فرجل فقيه في دينه . وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة .

---

(١) الوسائل ١١ . أبواب الأمر والنهي . باب : ٢٩ . حديث ١٢ .

(٢) المصدر . حديث : ١٣ .

(٣) المصدر . حديث : ٤ .

وظاهرها رجحان تحمل القتل ، خلافاً للسيّد الأستاذ الذي استفاد منها[١] التساوي لأنها : إنما دلّت على أنَّ من ترك التقية فقتل فقد تعجل إلى الجنة . ولا دلالة لذلك على أنَّ ترك التقية باختيار القتل أرجح من فعلها . وذلك لأنَّ العامل بالتقية أيضاً من أهل الجنة . وإنما لم يتعجل ، بل تأجل . فلا يستفاد منها ، لتساويهما .

أقول : وهذا من الغريب . لأنها واضحة في أمرين :

الأول : إنَّ من يختار التقية لا عقاب عليه . بل هو مستعمل للفقه الصحيح في دينه .

الثانية : إنَّ من يختار القتل فقد تعجل الجنة . وأمَّا الآخر ، فليس له هذه الجنة بأيِّ حال . بل هو غير معاقب فقط . فإن كان من أهل الجنة ـ كما قال السيّد الأستاذ ـ فبسبب آخر غير البراءة .

ومن تلك الروايات : عن مسعدة بن صدقة[٢] ، قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليهم السَّلام ـ : إنَّ الناس يروون أنَّ عليّاً ـ عليه السَّلام ـ قال على منبر الكوفة : أيها الناس ، إنكم ستدعون إلى سبِّي فسبُّوني ، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني . فقال : ما أكثر ما يكذب الناس على عليّ ـ عليه السَّلام ـ ثم قال : إنما قال : إنكم ستدعون إلى سبِّي فسبُّوني . ثم تدعون إلى البراءة مني وإني لعلى دين محمد ـ صلَّى الله عليه وآله ـ ، ولم يقل ولا تبرؤوا مني . فقال له السائل : أرأيت إن اختار القتل دون البراءة فقال : والله ما ذلك عليه . وما له إلاَّ ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان . الحديث .

وقد استفاد منها سيّدنا الأستاذ التساوي في هذه المهمة أيضاً . قالوا : لقصور دلالتها على حرمة القتل ووجوب التبري عند الإكراه ، لأنه ـ عليه

---

(١) التنقيح ج٤ ص ٢٦٣ .

(٢) الوسائل (المصدر السابق) . باب : ٢٩ . حديث : ٢ .

السَّلام ـ إنما نفى كون القتل على ضرره ويبّين أنَّ ما ينفعه ليس إلاَّ ما مضى عليه عمار . . . إلخ .

أقول : إلاَّ أنَّ التدقيق فيها يدلنا على ذلك الذي نفاه . لأنه ـ عليه السَّلام ـ قال : والله ما ذلك عليه . يعني أنَّ ذلك غير واجب عليه . ثم قال ـ عليه السَّلام ـ : وما له إلاَّ ما مضى عليه عمار بن ياسر . إلخ .

وحيث إنَّه ليس للفرد إلاَّ ذلك ، فهو نكرة في سياق النفي ، فكأنه قال : وما له شيء من التصرف إلاَّ ما مضى عليه عمار . فهو يفيد نفي أن يكون التعرّض للقتل ممَّا يجوز للفرد .

غير أنه قد يناقش في دلالتها على الحرمة . من حيث إنه ـ عليه السَّلام ـ قال : والله ما ذلك عليه وما له ، بحيث تكون الجملة هنا كاملة . فيكون المعنى أحد أمرين : فإما أن نستفيد منها : أنَّ التعرّض للقتل ليس عليه ولا له ، يعني ليس ضد مصلحته ولا في مصلحته . فلا تكون دالّة على الحرمة . وإمَّا أن نستفيد منها : أنَّ حكم ذلك ليس عليه ولا له . بل إنما هو موكول إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ والشريعة الإسلامية . فلا تكون أيضاً دالّة على الحرمة .

إلاَّ أنَّ الإشكال في صحة وقف الكلام عند هذه الجملة . والذي يهون الخطب وجود روايات أخرى دالّة على الترخيص .

ومن تلك الروايات ما رواه محمد بن مروان[1] قال : قال لي أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : ما منع ميثم من التقية ، فوالله لقد علم أنَّ هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه ﴿إلاَّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ .

وقد فهم منها السيّد الأستاذ[2] التساوي أيضاً . قال : لأنها إنما تدل على أرجحية التقية بإظهار التبري منه ـ عليه السَّلام ـ فيما إذا كانت كلمة

(١) الوسائل جـ١ أبواب الأمر والنهي . باب : ٢٩ . حديث : ٣ .

(٢) التنقيح : جـ٤ . ص : ٢٦٤ .

(ميثم) غير منصرفة . فيصحّ وقتئذ أن تقرأ كلمة (منع) مبنية للفاعل . والمفروض أن كلمة (ميثم) لا تكتب منصوبة (ميثماً) لعدم انصرافها ، فتدلنا الرواية على توبيخ ميثم لتركه التقية وتعرضه للقتل والهلاك .

ثم رجح أنَّ كلمة (ميثم) منصرفة ، ومعه لا بدّ من قراءة الفعل مبنياً للمجهول . فيكون المعنى : أنَّ التقية لم تكن ممنوعة عن ميثم بل كانت مرخصة له وكان عالماً بجوازها . ومع ذلك اختار القتل باختياره . إذن فلا يستفاد منها توبيخ ميثم على عمله بل معناها أحد أمرين :

أحدهما : أنَّ ميثم اختار القتل لتساويه مع التقية . قال : وحينئذٍ لا يستفاد منها مدح ميثم ولا قدحه .

ثانيهما : أنَّ ميثم اختار القتل بالرغم من علمه بالتساوي ، لعدم طيب نفسه بالتبري من سيّده ومولاه ولو بظاهر اللسان . لقوة إيمانه . وشدة حبّه لمولاه . فتكون الرواية دالّة على مدحه ـ رضوان الله عليه ـ . وعلى كلٍّ حال لا يستفاد منها أرجحية التقية على القتل .

إلاَّ أنَّ في ما قاله السيّد الأستاذ مواقع للنظر :

أولاً : إنَّ الإمام أبا عبد الله الصادق ـ عليه السَّلام ـ ، ما بدأ بالحديث عن ميثم إلاَّ بقصد بيان الحكم الشرعي للآخرين وأنه يمكن الأخذ بالتقية دون تحمّل القتل . لا على أن يكون ميثم خاطئاً أو معاتباً كما سنقول إن شاء الله تعالى .

ثانياً : لأن كلمة ميثم وردت في الرواية غير منصوبة . فلماذا نقرأها مرفوعة . إذ يحتمل أن تكون ساكنة ـ على تقدير الرفع ـ للوقف . أو أنها ـ فعلاً ـ ممَّا لا ينصرف للعملية والعجمة . أو غير ذلك من الدواعي . ومن الظاهر أن قراءة (منع) بصيغة المبني للمجهول خلاف الظاهر جداً ، كما هو خلاف الهدف الذي يستهدفه الإمام من الكلام ، وخلاف سياقه . لأنه عندئذ يكون عطف قوله : فوالله لقد علم . . . إلخ غريباً : نسبيّاً عن صدر الرواية .

لا أقل من القول : إنَّ المراد ـ على تقدير البناء للمجهول ـ أنه رخص له بالتقية ترخيصاً خاصاً . في حين أن ذيل الرواية يقتصر على بيان الترخيص العام ، كتطبيق له . وفي ذلك من التهافت ما لا يخفى .

إذن ، فالبناء للمجهول في الفعل (منع) غير وارد . والرواية واردة في مقام بيان جواز التقية أو رجحانها .

ومع ذلك ، فلا يمكن أن يستفاد منها توبيخ ميثم ـ رضوان الله عليه ـ وكيف يوبّخ من قبل الإمام الصادق ـ عليه السَّلام ـ ، وهو الصاحب المفضل لأمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ إلى حدٍّ قد اختار القتل في سبيله .

والإمام الصادق ـ عليه السَّلام ـ حين يقول : ما منع ميثم من التقية؟ يعلم سلام الله عليه ما الذي منعه من ذلك . ألا وهو حبّه ومزيد إخلاصه لمولاه الأعظم أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ .

وقد ورد هذا مفسَّراً في رواية أخرى[1] عنه ـ رضوان الله عليه ـ يقول : دعاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السَّلام ـ وقال : كيف أنت يا ميثم إذا دعاك دعي بني أمية عبيد الله بن زياد إلى البراءة مني؟ فقلت : يا أمير المؤمنين ، أنا والله لا أبرأ منك . قال : إذاً والله يقتلك ويصلبك . قلت : أصبر فذاك في الله قليل . فقال : يا ميثم إذاً تكون معي في درجتي . الحديث .

إذن فتكليفه الشرعي واضح في ذهنه وهو أنه أخذ الرخصة بالشهادة بل رجحانها من الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ نفسه . وهدفه أيضاً واضح في ذهنه وهو أن يكون بالشهادة في درجة الإمام ـ عليه السَّلام ـ كما وعده سلام الله عليه .

وعلى أيٍّ حال ، فهذا تكليف خاص بميثم ـ رضوان الله عليه ـ . وتدلنا الرواية التي تقول : وما منع ميثم من التقية . على عدم رجحان ذلك لأيٍّ أحد غيره .

---

(١) الوسائل (المصدر السابق) . حديث : ٧ .

وعلى أيٍّ حال ، فالجواز في هذا المورد لكلا العملين : التقية والقتل ، يكاد يكون من الضروريات فقهيّاً . ولا أقل أن نصير إليه بالأصل بعد تعارض الروايات .

ومن الواضح ، عموماً من منطوق الروايات . أنَّ التقية فيها فائدة دنيوية ، مهما كانت فيها جنبة دينية ، وهي المحافظة على النفس أمام الآخرين الذين قد يريدون الكيد بأهل الحق . كما أنَّ تحمّل القتل فيه فائدة أخروية وهي درجة الشهادة . ومن المعلوم أنَّ رجحان التقية من ذاك الجانب لا يعني مرجوحية الشهادة بهذا المعنى وانعدام الثواب أو كونها مكروهة . كالذي كنَّا في صدده .

وعلى أيٍّ حال ، فيبقى هذا المورد مثالاً للتقية المستحبة . إن قلنا بها وأخذنا بالروايات الدالّة على رجحانها . ومثالاً للتقية المكروهة ، إن قلنا بها وبأنَّ الروايات دالّة على رجحان الشهادة ومثالاً للتقية المباحة ، إن قلنا بتساوي الأمرين . كما هو مقتضى الأصل وقول السيّد الأستاذ .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

خصائص أخرى لقاعدة التقية:

لا إشكال أنَّ التقية تكون سبباً لارتفاع كثير من الآثار المترتبة على الأحكام التكليفية النفسية . ومن أوضحها ترتب استحقاق العقوبة على العصيان . إذ لو ترك الواجب أو جاء بالحرام تقية لم يلحقه أيّ عقاب بلا إشكال . لكن الكلام في الجهات الأخرى التي :

إحداها : وجوب قضاء الفائت بالتقية .

ثانيتها : الكفارة المترتبة على الترك لو كانت ، كترك صوم شهر رمضان ، في عيدهم تقية ، أو الإتيان بمنافيات الإحرام في الحج تقية .

ثالثتها : الضمان المترتب على إتلاف مال الغير تقية .

وقد أدرج السيّد الأستاذ الجهتين الثانية والثالثة في جهة واحدة ، مع

أنه ينبغي التفريق بينهما ، من حيث إن الأخيرة تحتوي على حق المخلوق . في حين تختص سابقتها بحق الخالق سبحانه .

رابعتها : أنَّ الفرد لو اضطر في التقية إلى ترك جزء أو شرط في واجب فهل يرتفع أصل وجوب الواجب أو يبقى غير مقيد بذلك الجزء أو الشرط أو عدم المانع .

ونتكلم في هذه الجهات تباعاً :

الجهة الأولى : في وجوب قضاء الفائت بالتقية . فقد يقال : بعدم وجوب القضاء بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إنَّه يستفاد من أدلة التقية ارتفاع جميع الآثار المترتبة على التكليف الساقط بالتقية بما فيها القضاء .

التقريب الثاني : إنه يستفاد من أدلتها كون التارك كالفاعل . إذن فالمفطر كالصائم . وحيث إنه قد صام يومه ، بالتنزيل الشرعي ، إذن فلا يجب قضاؤه .

إلاَّ أن كلا التقريبين غير تامين :

أمَّا التقريب الأول : فالتقية ، وإن كانت رافعة لكل الآثار ، ولكنها إنما تؤثر ذلك مع تحققها لا مع عدمها . والمفروض أنه في وقت القضاء لم يكن الفرد في تقية ، إذن فما الذي يوجب ارتفاع القضاء بعد فوت الصوم وجداناً ، بغض النظر عن التقريب الثاني . إذن ، فيكون مشمولاً لأدلة وجوب قضاء الفائت .

وأمَّا التقريب الثاني ، فلأنه لا يستفاد من أدلة التقية أنَّ التارك كالفاعل . كلّ ما في الأمر أنه معذور ، وأنه قد قام بتكليفه الفعلي الصحيح . وأمَّا أنَّ الصوم الذي تركه وجداناً يكون بمنزلة الموجود تعبّداً ، فهذا ممَّا لا سبيل إلى فهمه في الأدلة .

إذن ، فالصوم متروك فائت ، فيجب قضاءه[١] . نعم لو كان القضاء أيضاً تحت التقية ، بحيث لم يستطيع الصوم ولو متكتّماً إلى الشهر الآخر من رمضان ، أمكن القول بسقوط القضاء باعتبار الدليل على أنّ من كان معذوراً عن القضاء عاماً كاملاً لا يلحقه وجوب القضاء بعد ذلك .

والدليل عليه إمّا قياسه على حال المريض ، الذي تمّ الدليل فيه بهذا الخصوص فيما إذا استمر به المرض عاماً كاملاً وتعذّر عليه الصوم . وهذا القياس غير بعيد بعد التجريد عن خصوصية المرض إلى كلّ عذر ، كما هو المفهوم عرفاً .

وإمّا لجريان أصالة البراءة عن وجوب القضاء بعد الشهر الآخر ، بعد احتمال سقوط القضاء . وعدم وجود إطلاق كاف في أدلة وجوبه ، بعد تقييدها إجمالاً ببعض الموارد كالمرض ، واحتمال شمولها للموارد الأخرى ، كما قلنا .

الجهة الثانية : في الحديث عن الكفارة المترتبة على الترك لو كانت . ومقتضى القاعدة سقوط الكفارة وأشباهها ، بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إنّه يستفاد من أدلة التقية كون تطبيقها من الدين . وهذا صريح عدد من الأخبار التي سمعنا بعضها . وما كان من الدين لا كفارة على إنجازه .

وبتعبير آخر ، إنّ الكفارة إنما تأتي بحسب الفهم العام من أدلتها إذا كان الترك ذنباً وعصياناً . وأمّا إذا خرج عن هذه الصفة . فتخرج موضوعاً عن أدلة الكفارة .

التقريب الثاني : إنّ أدلة التقية مسوقة مساق الامتنان . وكلّما كان

---

(١) ويؤيده ما رواه رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ : يقول فيه : فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله . (الوسائل . كتاب الصوم . أبواب ما يمسك عنه الصائم باب : ٥٧ . حديث : ٥) .

مخالفاً للامتنان ، كان قابلاً للرفع بأدلتها . ومن ذلك تحميل الكفارة ونحوها علة ذمة المكلف . ويؤيد ذلك ما رواه الأعمش[١] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : في حديث شرائع الدين ، يقول فيه : واستعمال التقية في دار التقية واجب . ولا حنث ولا كفارة على من حلف تقية ، يدفع بذلك ظلماً عن نفسه .

ويعد التمسك بعموم العلة من هذا الحديث ، وهي دفع الظلم ، يمكن التعميم لكل كفارة . ويمكن جعل هذه الرواية تقريباً ثالثاً لولا المناقشة في السند .

الجهة الثالثة : في ضمان الأموال التالفة بسبب التقية . فقد يقال : بعدم الضمان . بأحد تقريبين :

التقريب الأول : ما استفدناه من أدلة التقية من أنها من الدين . إذن فهذا الإتلاف من الدين ، وما كان من الدين لا تبعة فيه .

التقريب الثاني : ما استفدناه من أدلتها أنها في صدد الامتنان ، وليس من الامتنان ثبوت الضمان .

إلاَّ أنَّ كلا التقريبين غير تامين لوجود قرينة ضمنية كالمستعملة في الأدلة ، وهو كونها في صدد الامتنان . وهي ليست بصدد الامتنان على فرد معين بل على عموم المؤمنين . ومن المعلوم أنه ليس من الامتنان على المالك سلب الضمان عن المتلف .

وألحق السيّد الأستاذ بهذا التقريب ما إذا باع داره اضطراراً للحاجة الماسَّة إليه . إذ ليس من الامتنان القول ببطلان البيع .

إلاَّ أنَّ إدراج هذه المسألة في مبحث التقية غريب ، لوضوح أنه لا مورد ولا معنى ، لأنْ يبيع داره للاضطرار وللتقية معاً . فإن باعها لأجل كلا

---

(١) الوسائل جـ١١ . أبواب الأمر والنهي . باب : ٢٤ . حديث : ٢١ .

السببين ، كان من الامتنان صحة البيع . إلاّ أنَّ هذا لا مورد له .

وأمّا إن باعه لأجل التقية فقط ، فمن الواضح أنَّ مقتضى الامتنان بطلان البيع ، كالإكراه تماماً .

الجهة الرابعة : في سقوط الجزئية والشرطية والمانعية عند تعلّق التقية بهما .

ويجب أن يخص الكلام ، بما إذا كان لدليل الجزئية ونحوها إطلاق يشمل المورد ، وأما إذا لم يكن له إطلاق ، كالثابت بالسيرة والإجماع ، ونحوها من الأدلة اللبّية ، فلا إشكال في سقوط الجزئية ، ووجوب الواجب غير مقيّد بها ، وأجزائه .

إذا عرفنا ذلك ، فقد يستدل لسقوط الجزئية وأخويها ، بما عن الشيخ الأنصاري ، من التمسك بعموم أدلة التقية : كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم[١] قالوا : سمعنا أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ يقول : التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له .

ورواية أبي عمر الأعجمي[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ في حديث أنه قال : لا دين لمن لا تقية له . والتقية في كل شيء إلاّ في النبيذ والمسح على الخفين . وهي شاملة لمحل الكلام لأنه مندرج في المستثنى منه .

وقال سيّدنا الأستاذ في تقريبه[٣] : ومن الظاهر أنَّ حلّية كل حرام بحسبه ، فإذا كان العمل محرّماً نفسيّاً في نفسه مع قطع النظر عن التقية ، فهي تجعله مباحاً نفسيّاً . . . كما أنّه إذا كان محرّماً غيريّاً فالتقية تجعله مباحاً غيريّاً . ومعناه عدم كون العمل مشروطاً بذلك الشيء .

مثلاً ، إذا اضطر المكلف إلى التكفير في صلاة ، أو إلى ترك البسملة ،

(١) المصدر . باب : ٢٥ . حديث : ٢ .

(٢) المصدر . حديث : ٣ .

(٣) التنقيح : جـ٤ . ص : ٢٧٤ .

أو إلى استعمال التراب للتيمم في صلاته وهي من المحرمات الغيريَّة لاشتراط الصلاة بعدم التكفير وعدم ترك البسملة ، فالتقية تجعلها مباحة غيريَّة ، بمعنى عدم اشتراط الصلاة بعدم التكفير أو بعدم ترك البسملة ، وهكذا .

وأجاب السيد الأستاذ بما حاصله : بأنَّ الصحيحة وإن أحلَّت كلّ محرَّم أصبح مورداً للتقية ، إلاَّ أنه ليس معناه : أن التكتف يخرج عن كونه مبطلاً للصلاة بسبب التقية حتى تصح معه الصلاة ، بل التكتف المعنون بالمبطلية في الصلاة يحكم عليه بالحليّة لأجلها ، فيصير إبطال الصلاة جائزاً بالتقية . وأمَّا أنَّ التكتف لأجل الحكم بحلّيته وارتفاع حرمته يخرج عن كونه مبطلاً للصلاة فلا يكاد يستفاد من الروايات بوجه .

إلاَّ أنَّ هذا لا يخلو من مواقع للنظر :

أولاً : لا إشكال أنَّ أدلة التقية تجعل التكفير جائزاً . يعني يتَّصف بالجواز النفسي . إذن فالمصلي قد أتى بشيء جائز في صلاته ، فلا تكون باطلة .

ثانياً : يمكن أن يستفاد أنَّ هذه الأدلة تلحق الوجود بالعدم والعدم بالوجود تعبُّداً وتنزيلاً . فإن تكتف الفرد ، فكأنه لم يفعل ، وإذا ترك البسملة فكأنه فعلها ، لأنه إنما فعل ذلك بالأمر الشرعي ، للجواز إن لم يكن للوجوب . ومعه فلا وجه للحكم ببطلان صلاته .

ثالثاً : لو تنزلنا وسلمنا مع السيّد الأستاذ أنَّ إبطال الصلاة يصبح جائزاً . إلاَّ أنَّ هذا إنما يتم في الواجبات التي تكون قابلة للإسقاط في نفسها . وأمَّا الصلاة ، فهي لا تسقط بحال ، كما ثبت ذلك بالإجماع وبأدلة أخرى .

ومعه فالحكم الأولي للصلاة وإن كان ساقطاً . وهو المقيد بالشرطية أو المانعية ، إلاَّ أنَّ حكماً آخر بوجوبها يكون ثابتاً ، في طول التقية ، بدليل عدم سقوطها التام . وهذا الوجوب لا يمكن أن يكون مقيَّداً بالشرط الساقط

بالتقية ، لأنَّ الدليل الذي أسقط الوجوب الأول أسقط الشرطية .

وبتعبير آخر ، إنَّ الوجوب الجديد يأتي في طول التقية المسقطة للشرطية ولو بنحو السقوط النفسي . فلا يحتمل عوده إلى الشرطية . فيكون الوجوب الجديد خالياً منه . ومعه يكون الإتيان بالصلاة بدونه مجزياً لا محالة .

غير أنَّ هذا مقيد بظرف التقية لا محالة ، إذ مع ارتفاعه يعود الدليل الأول إلى الفعلية ، فيكون مقتضى القاعدة وجوب الإعادة والقضاء .

إلاَّ أنَّ هذا غير صحيح . أمَّا في القضاء ، فواضح لأنه بأمر جديد . ولم يثبت الفوت ليجب . وأمَّا في الأداء ، فلأن الصلاة عند إنجازها ، كانت جامعة لكل الشرائط المطلوبة منه وقتئذ ، ولم تكن البسملة أو ترك التكفير شرطاً . وإذا جاء بالصلاة جامعة للشرائط لم يجب عليه الإعادة فضلاً عن القضاء . نعم ، يكون أثر ارتفاع التقية بالنسبة إلى أفراد الصلاة الأخرى .

رابعاً : يمكن أن يستدل بهذا الصدد بالمسيرة الموثوق حصولها ، وهي عدم إعادة الصلاة من قبل الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ ، وأصحابهم عند أداء الصلاة بنحو التقية .

وما هو المتيقن أنه لم يرد الأمر بالإعادة أو القضاء ، ولا في دليل ضعيف . فإن كان هناك احتياط فليس منشؤه إلاَّ احتياطات بعض الفقهاء بهذا الصدد .

وقد يتوهم أننا توصلنا قبل فترة إلى وجوب قضاء الصوم ، ولم نتوصل هنا إلى وجوب قضاء الصلاة . فكيف يكون ذلك ، وهل هما إلاَّ عبادتان متشابهتان من هذه الناحية؟

ويندفع هذا التوهم بالوجدان الذي أشرنا إليه بأنَّ الصوم متروك وفائت في وقته . فقد سببت للتقية انعدامه . فيجب قضاؤه . على حين أنَّ الصلاة قد أتى بها وجداناً . وهي أيضاً جامعة للشرائط المطلوبة في ظرف التقية ، فلماذا يجب القضاء؟

اللهم إلاّ أن يقال : إننا أشرنا أنه يمكن أن يستفاد من أدلة التقية أنها تنزل الموجود منزلة المعدوم وبالعكس . إذن يكون هذا الذي ترك الصوم بمنزلة الصائم فلا يجب عليه القضاء .

لكن الصحيح ، خلاف ذلك . فإنَّ من الصعب أن يكون المستفاد من أدلة التقية هو ذلك . وإنما تدل على مجرد الأمر بالمتابعة للتقية وجوباً أو جوازاً ، لا أكثر .

نعم ، بالنسبة إلى الصلاة بالخصوص ، قد ترجع مثل هذه الاستفادة ، بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إنَّ الصلاة حيث كان لها كيان مستقل بحيث إنَّ تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، فكل ما وقع فيها مما هو جائز لا يضرها بما فيه ما أصبح جائزاً بالتقية ، وعدم الإضرار بها يعني إلحاقه بالعدم . لأنه لولا التقية لحكم بوجوده ومانعيّته .

التقريب الثاني : حيث حكم بصحتها على أيّ حال ، فلو كانت هذه الأمور موجودة في نظر الشارع لأفسدتها ، لأن المتبادر والمفهوم متشرعياً منها الإبطال . وحيث صحت الصلاة ، إذن فهذه الأمور ملحقة بالعدم ، فتأمّل .

لو ترك العمل بالتقية :

أمّا لو وجبت عليه التقية ولم يعمل بها ، فلا إشكال في الحرمة التكليفية ، واستحقاق العقاب .

وأمّا بالنسبة إلى الحرمة الوضعية ، يعني بطلان العمل المتأتي به مخالفاً للتقية . فهذا له عدة صور :

الصورة الأولى : أن لا يأتي بالشرط المتحقق عندهم ولا بالشرط الواقعي .

الصورة الثانية : أن يأتي بشرط على خلاف مذهب صاحبه وإن كان عليه بعض مذاهب العامة .

الصورة الثالثة : أن يأتي بالشرط الواقعي للعبادة ، حسب الحجة القائمة لديه لولا التقية .

والحديث عن كل صورة من هذه الصور ، في جهة من الجهات :

أمّا الجهة الأولى : فالوجه المصير إلى القول ببطلان العمل . لأنه غير مشمول لأدلة التقية لأنه لم يطبّقها ، ولا للأدلة الواقعية لأنه ترك تطبيقها أيضاً . فالعمل ناقص من كلتا الجهتين فيكون باطلاً .

لا فرق في ذلك بين الصلاة والحج وغيره . خلافاً للسيّد الأستاذ الذي قال في مورد الحج ما مؤدّاه : إننا لا نستفيد من أدلة التقية انقلاب الوظيفة الواقعية إلى العمل المطابق للعامة . وإنما نستفيد فقط سقوط الجزئية أو الشرطية الواقعية . فإذا ترك الوقوف بعرفات في اليومين الثامن والتاسع لم يخالف شرطاً لفرض سقوط شرطية التاسع وعدم شرطية الثامن . فالوجه المصير إلى الصحة .

والوجه في مناقشته : هو أنّ الشارع المقدس ، إنما رفع اليد عن الشرطية الواقعية في حدود العمل على طبق التقية . ولم يدل دليل على ما هو أوسع من ذلك . فإن لم يعمل على طبق التقية كان دليل الشرط الواقعي محكماً في الإفساد .

وبتقريب آخر : إن هذا العمل الناقص مجمع على بطالته قبل كل المذاهب الإسلامية ، لأنه فاقد شرطاً أو جزءاً على كل الفتاوى . فكيف يمكن المصير إلى صحته؟

وعدم القول بانقلاب الوظيفة في هذا المورد بل كل مورد ، هو الصحيح ، لأنّ أدلة التقية لا تدل على أكثر من وجوب موافقة العامة في أعمالهم . ولا تدل على جزئية أو شرطية ما اعتبروه شرطاً أو جزءاً .

إلاّ أنّ هذه الأدلة دلّت على الإجزاء مع الإتيان بما يوافق العامة . ومع عدمه يكون الإجزاء غير متحقّق .

وبتقريب آخر : إنَّ السيّد الأستاذ اعترف بحرمة مخالفة التقية ، وإذا ترك المكلف الشرط العامي ، كان مخالفاً لها ، فيكون قد فعل حراماً . فتكون العبادة منهيّاً عنها ، فتقع باطلة .

الجهة الثانية : أن يأتي بشرط أو جزء موافق مع مذاهب أخرى ، وهذا يختلف باختلاف الاستفادة من أدلة التقية : فإن هذا يمكن أن يكون على وجهين :

الوجه الأول : دلالة هذه الأدلة على مطابقة العمل المأتي به لمورد التقية ، والمفروض أنَّ مورد التقية هو هذا دون ذاك . فالإتيان بغيره لا يكون عملاً مطابقاً للمورد ومن ثم للتقية . والمفروض أنه أيضاً فقد للشرط الواقعي . فيكون فاسداً .

الوجه الثاني : ما اختاره السيد الأستاذ[1] من أنَّ المستفاد من الأخبار الواردة في التقية أنها إنما شرعت لأجل أن تختفي الشيعة من المخالفين ، وأن لا يشتهروا بالتشيّع والرفض ، ولأجل المداراة والمجاملة معهم . وهذا يحصل لو أظهر الفرد مذهب الحنابلة أمام الحنفي أو العكس .

ولم يرد في شيء من أدلة التقية وجوب اتباع أصنافهم المختلفة ، ولا دليل على وجوب اتباع من يتقي منه في مذهبه .

وحين يدور الأمر بين هذين الوجهين ، فإن تمت القرينة العامة المذكورة في الوجه الثاني ، فهو المطلوب وإلاَّ فالمصير لا محالة يكون إلى الوجه الأول . ولا يبعد أن تكون تلك القرينة العامة صحيحة .

الجهة الثالثة : أن يأتي المكلف بما هو الشرط او الجزء الواقعي لولا التقية ، ويخالف مقتضى التقية ، في العبادة .

وهنا لا بدّ أن نفترض أنَّ الجزء العامي المتروك أو الشرط ليس مستحباً في نظرهم بل هو واجب . كما أنَّ الجزء الواقعي المأتي به ليس مستحباً بل هو واجب .

---

(١) التنقيح : جـ٤ . ص : ٣٣٢ .

فأمَّا إن كان الجزء المتروك في نظرهم مستحباً ، فلا إشكال من صحة عبادته وإن فعل الحرام بترك التقية . والظاهر أن قول آمين بعد الحمد والتكتف ، من هذا القبيل في نظرهم . ومعه فتركهما لا يوجب البطلان .

كما أنه قد يظهر من ذلك ، أنه ليس هناك فعل واجب عندهم يكون مقتضى التقية فعله . فإنَّ هذا يبقى بلا مثال بعد التسليم باستحباب التأمين والتكتف .

ولكن مع فرضه فالصحيح بطلان العبادة لأنها تكون مصداقاً للحرام ، وإن طابقت المطلوب الواقعي لولا التقية . فتكون باطلة .

وما ذكره السيّد الأستاذ من أنَّ ذلك مربوط بأن نفهم من أدلة التقية اشتراط ما يشترطون في الواجب . . . غير صحيح . لأنَّ ظاهر تلك الأدلة ، وإن لم يكن ذلك . إلاَّ أنَّ مخالفة التقية تكفي لجعل الواجب مصداقاً للحرام .

ولا فرق في ذلك أيضاً بين فعل ما يجب تركه أو ترك ما يجب فعله . فإنَّ مصداقية الواجب للحرام محفوظة .

نعم ، هذا مربوط بعدم وجود المندوحة . يعني مع عدم إمكان التخلص أو الإخفاء . وأمَّا مع إمكانه فيخرج المورد عن التقية ، ويعود الحكم الواقعي منجزاً . فإذا خالفه باختياره عندئذ كانت صلاته باطلة .

هذا ، وهناك تفاصيل فقهيّة عديدة للتقية أعرضنا عنها لأنها خارجة عن موضوع الكتاب . ولكن قبل الانتهاء من هذا البحث لا بدّ من الإشارة إلى أمرين :

الأمر الأول : ما أشرنا إليه قبل أسطر من اشتراط عدم المندوحة ، من حيث إنَّ السيّد الأستاذ لم يختر ذلك في العبادات .

ولكن الصحيح هو اشتراط عدم المندوحة مطلقاً ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول : إنَّ التقية ، إنما هي خروج العمل عن عهدة الفرد وقناعته ودخوله في عهدة وقناعة العامة . وهذا إنَّما يكون عند عدم المندوحة . وأمَّا مع وجودها وإمكان التخلص بالإخفاء مثلاً أو تأجيل العمل . أو نحو ذلك . فلا يكون هناك تقية ، موضوعاً . وإذا خرج المورد موضوعاً من تحت التقية ، لم يشمله الحكم ، وكان مشمولاً للأدلة الواقعية .

الوجه الثاني : ما ذكره السيّد الأستاذ[1] من التمسك بالروايات القائلة (التقية في كلّ ضرورة) .

قال : وهذا لا لأجل القول بمفهوم اللقب ، كما ربما يتراءى من الروايتين ، بل من جهة أنَّ تقديم ما حقّه التأخير يفيد حصر المسند في المسند إليه . فإن حق العبارة لولا الحصر أن يقال : كلّ ضرورة فيها التقية ، فتقديمه ـ عليه السَّلام ـ التقية على كل ضرورة إنما هو لأجل حصر التقية في موارد الضرورة . بحسب ظاهر الكلام . وبما أنَّ معنى التقية في كلّ ضرورة ، أنَّ التقية مشروعة في كل ضرورة ، لعدم كونها ناظرة إلى نفس التقية ، فيستفاد من هاتين الصحيحتين عدم مشروعية التقية في غير موارد الضرورة .

إلاَّ أنَّ هذا قابل للمناقشة تماماً : لأننا نتساءل عن : ما هو المسند والمسند إليه أو المبتدأ والخبر؟ فإن كان المبتدأ هو قوله : كلّ ضرورة ، أو في كلّ ضرورة ، كان ما قاله لا يخلو من وجه ، لأن حق لفظ التقية التأخير بصفته خبراً ، ولكنه ـ عليه السَّلام ـ قدمه فيفيد الحصر .

إلاَّ أنَّ ذلك ، على أنه خلاف الظاهر ، فهو ممَّا لا يحتمل في القواعد العربية ، فإن قوله : في كلّ ضرورة جار ومجرور ومضاف إليه ، فكيف أصبح بمنزلة المسند أو المبتدأ . وإنما الظاهر أنَّ التقية هي المسند أو المبتدأ ، بصفتها واقعة في أول الكلام . وتقديرها النحوي : التقية كائنة أو متحقّقة في كلّ ضرورة . فانتفى الحصر .

---

(١) التنقيح جـ٤ . ص : ٣٠٥ .

لكن يبقى السؤال عن المغزى أو الهدف من بيان هذه الجملة . وما هو الأظهر من ذلك هو أن يكون المراد تعميم حكم التقية لكل ضرورة .

لأن المشهور عند المتشرعة كما هو المشهور عند الفقهاء ، هو أن التقية خاصّة بعلاقة أهل المذاهب الإسلامية . ومعه تكون التقية أخص من الضرورة . ولكن يراد هنا تعميم مفهوم التقية لكل ضرورة سواء حصلت بسبب الاختلاف في المذهب أو أي اختلاف آخر .

كما يمكن أن يراد من ذلك إعطاء الضرورة حكم التقية ، فإنهما قد يختلفان في مقتضاهما كما هو واضح . إلاّ أنه مع ذلك ، فإن مقتضى الضرورة هو العمل بحكم التقية ، أي تطبيق هذا المقتضى كما يجب تطبيق مقتضى التقية .

ومن آثار ذلك أنّ المكلف لو تحمّل الضرورة وصبر عليها وجاء بالشرط الواقعي ، تقع العبادة منه باطلة .

هذا ولكن قد يتمسك كما تمسك السيد الأستاذ ، بالروايات الواردة عن المعصومين في الحث والترغيب في الصلاة معهم ، وفي عشائرهم وفي مساجدهم . بل في بعضها أن الصلاة معهم في الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ .

قال[1] : فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين صورة التمكن من الإتيان بالوظيفة الواقعية إلى آخر الوقت وصورة عدم التمكن . . . بل ظاهر أمرهم ـ عليهم السّلام ـ . . . أن تكون الصلاة معهم وفي صفوفهم بالقدرة والاختيار ، لا خصوص ما إذا كانت لأجل الضرورة والاضطرار .

إلاّ أن هذا ليس بصحيح على إطلاقه . فإن متعلق التقية هنا أمران مختلفان :

---

(١) التنقيح جـ٤ . ص : ٣٠٨ .

الأمر الأول : حضور جوامعهم ومجامعهم . وهذا غير مربوط بعدم المندوحة ، بل يجوز بالقدرة والاختيار ، بل هو مرغوب فيه ومستحب .

الأمر الثاني : إنَّ الفرد الذي امتثل هذا الاستحباب ، سيحصل موضوع التقية ، في الصلاة بصلاتهم . فهذا هو الذي نؤكد عليه ، من حيث إن موضوعها إنما يتحقّق فيما إذا حصل الالتفات والتركيز من قبلهم . وأمّا إذا استطاع الفرد أن يطبق الحكم الواقعي ، بدون أن يناله ظن أو تهمة ، فهذا خارج عن موضوع التقية ، فإذا لم يفعل كان مقصّراً ، وعبادته غير مجزية .

إذن ، فالمبادرة في أول الوقت إلى جوامعهم جائزة والدخول في موضوع التقية جائز . وبهذا المقدار لا يعتبر عدم المندوحة بل حتى الكون في الصف الأول من صفوفهم جائز أيضاً ، بل مستحب .

إلاّ أنَّ هذا لا يعني إهمال التفاصيل وتطبيقات الشروط والأجزاء التي يمكن للفرد أن يأتي بها وهو في تلك الحال ، مطابقة للوظيفة الواقعية . ولكن السيّد الأستاذ لم يفصل ذلك .

الأمر الثاني : الذي نريد ذكره في الختام :

أنه قد يقال : إنَّ أدلة التقية تختص بزمان معين كعصر الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ ، كان العامة فيه مقتدرين ومهتمين بتطبيق فقههم على القريب والبعيد . وأمّا في هذه الأيام فلم يبق في ذلك أثر ، إلى حد ذهب موضوع الخوف تماماً ومعه لا يبقى أي موضوع لأدلة التقية .

وعن المحقق الهمداني[1] ، أنه اختار هذا الاختصاص .

إلاّ أنَّ الصحيح خلافه في حدود ما هو مأمور به من مجالستهم ومجاملتهم وحضور جوامعهم ومجامعهم . وذلك لأجل تطبيق وتنفيذ الحكمة من وراء تشريع التقية وهي توحيد كلمة المسلمين ، وجعلهم يداً على من سواهم من الأعداء المتربصين بهم الدوائر .

---

(١) التنقيح جـ٤ . ص : ٣١٩ .

نعم يبقى ما أشرنا إليه في الأمر السابق ، وهو أن المكلف الآن أصبح أكثر اقتداراً على تطبيق الشرائط الواقعية للصلاة والأجزاء والموانع . وإذا كان هذا ممكناً ارتفع موضوع التقية ، كما قلنا ، ووجب الإتيان بالواقع كما قلنا هناك .

ومن الطريف ما احتمله السيّد الأستاذ من شمول حكم التقية لبعض التصرفات الدنيوية بل المحرمة . وهو وإن كان قد نفاه ، إلاّ أننا نقول : إنّ مجرد إثارة الاحتمال حوله غير وارد .

قال[1] : وأما إذا لم يترتب على ترك التقية ضرر على نفسه ولا على غيره بل كانت التقية لمحض جلب النفع من الموادّة والتحابب والمعاملة معهم في الحياة . فلا تكون مسوغة لارتكاب العمل المحرم ولا ترك الواجب . فليس له الحضور في مجالسهم المحرمة كمجلس الرقص وشرب الخمر ونحوهما . لأجل المجاملة لعدم تحقّق مفهوم التقية حينئذ ، حيث لا ضرر يترتب على تركها .

ومصدر الغرابة في هذا الكلام أنّ مفهوم التقية إنّما هو مكرس في الإطار الديني لنا ولهم . فإذا خرج الأمر عن هذا الإطار خرج عن موضوع التقية .

وبتعبير آخر : أنهم يقومون بالتكتف والوضوء المنكوس بصفتهم متدينين في مذهبهم ، لكنهم لا يقومون بمجلس الرقص والشرب بهذه الصفة . فموافقتهم على ذلك موافقة غير مشروعة . بل إنّ موافقة الشيعي للشيعي على مثل ذلك غير مشروعة فضلاً عن غيره .

نعم ، مقتضى إطلاق الروايات جواز بل استحباب التحابب إليهم في المباحات وليس فقط في العبادات . فلو استلزم ذلك قيد من قيود التقية لم يكن ذلك محذوراً ، وخرج عن قاعدة : (إنّ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار) . . . لأنه إنما فعل ذلك باعتبار الجواز الشرعي والاستحباب . فيكون تطبيق حكم التقية بالمقدار الضروري صحيحاً .

---

(١) التنقيح جـ٤ . ص : ٣١٥ .

فصل

الـكـافـر

هناك في الشريعة ، عدد من البشر يحكم عليهم بالنجاسة ، فمن هم ، وما هي صفتهم الأساسية ، وما هو حكمهم بالتحديد؟

وينبغي أن نعرف بادىء ذي بدء ، أنَّ هناك عدداً من العقائد خارجة عن الإسلام بالمرة : وهي :

الأول : إنكار الألوهية إنكاراً تامّاً . سواء كانوا مادّيين ، بمعنى أنهم أوكلوا مسير الحوادث إلى القوانين الكونية المرئية ، أو غيرهم بمعنى أنهم أوكلوها إلى قوانين فوق الطبيعة ، كالذي يعتقده بعض السحرة والمنجمين .

الثاني : إنكار التوحيد . وهو الشرك . وهو وإن كان على قسمين رئيسيين ، الشرك الجلي والشرك الخفي . إلاّ أنَّ ما هو خارج عن الإسلام هو الجلي دون الخفي ، كما سيأتي توضيحه .

الثالث : إنكار نبوة نبيّ الإسلام ، أو تكذيب ما علمنا بصدوره عنه من أحكام وأقوال وعقائد ، بحيث يكون تكذيبها تكذيباً له ، ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، وهذا الأخير يسمّى بمنكر الضروري في الدين . وسيأتي توضيحه .

الرابع : منكر المعاد . وهذا وإن كان واضحاً في الكتاب والسنة إلى حد الضرورة . إلاّ أن الجهة الفقهية الأهم فيه هو أن منكر المعاد منكر لضروري من ضروريات الدين . لأن المعاد من أوضح ضروريات الدين .

الشرك :

وينبغي لنا أن نفحص مفهوم الشرك جيّداً ، من زاوية مفهومه الإسلامي ، بجميع مراتبه المتصوّرة نظرياً ، لكي نكون على بصيرة من أمرنا فيما يحكم عليه بالنجاسة وما لا يحكم .

وذلك لوضوح أنّ السبب الثالث ليس بمجرده يوجب حكماً بالنجاسة ، على القول بطهارة أهل الكتاب كما يأتي . كما أنّ السبب الرابع راجع إلى السبب الثالث كما عرفنا . نعم لو قيدنا السبب الثالث بغير الكتابيين أمكن القول بنجاسة الباقي ، يعني من لم يكن من المسلمين ولا الكتابيين .

وكذلك يمكن أن ندرج السبب الأول في مفهوم الشرك على ما سيأتي بعد قليل . لنجد ما الذي يبقى سبباً رئيساً أو موضوعاً فقهياً للحكم بالنجاسة .

والشرك يمكن تقسيمه أولاً إلى قسمين : لأنه إمّا أن يكون الله سبحانه الذي يؤمن به المؤمنون أحد الشريكين ، أو لا يكون . بل يكون هناك في معتقد الفرد آلهة من نوع آخر .

ولا يبعد أن يكون هؤلاء أعني من يؤمن بغير الله سبحانه تماماً ، مندرج تحت مفهوم الشرك كما يستفاد من بعض آيات القرآن الكريم . كقوله سبحانه : ﴿أم لهم إله غير الله سبحان الله عما يشركون﴾[١] . وقوله تعالى : ﴿وإذا رأى الذين أشركوا شركاءهم قالوا : ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك﴾[٢] .

وهو المعنيّ بقوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾[٣] .

---

(١) الطور : ٤٣ .

(٢) النحل : ٨٦ .

(٣) الأنبياء : ٢٢ .

يعني حين يكون المدعى وجود الآلهة المغايرة لله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿إلاَّ الله﴾ سواء كان واحداً أو متعدداً غيره . وأما قوله ﴿لفسدتا﴾ فضمير التثنية راجع إلى السماء والأرض لا إلى الآلهة .

وكذلك ، فإن الجمع في لفظ الآلهة لا يدل على أكثر من معنى الجنس . وهو ينطبق على الواحد والاثنين والأكثر . كل ما في الأمر : أنَّ أغلب هذه المعتقدات يقوم على التعدد ومن هنا جاء لفظ الجمع .

وأن أوسع المفاهيم التي تمسك بها المعتقدون بهذا المسلك ، هو التمسك بالأسباب الطبيعية . وهم الماديُّون قديماً وحديثاً . ونقل عنهم قولهم في القرآن الكريم : ﴿وما يهلكنا إلاَّ الدهر﴾[1] . حيث نفوا وجود فاعل آخر غير الدهر ، يعنون بذلك الأسباب الظاهرية .

وكذلك الشيطان ، حيث إن المنقول عن اليزيديين أنهم يؤمنون به ربّاً . وهو المشار إليه في القرآن الكريم بقوله تعالى على لسان الشيطان : ﴿إني كفرت بما أشركتمونِ من قبل﴾[2]

وتقديسهم للشيطان مؤكد ، إلاَّ أنَّ نفيهم لما هو أعلى منه بحيث يكون هو المسيطر الحقيقي على الكون كله ، غير مؤكد .

وكذلك الجن ، في معتقدات السحرة والكهنة ، الذين يعتبرونهم الأسباب النهائية للحوادث . وإن لم يكونوا بدورهم أسباباً طبيعية . وهو المشار إليه بقوله : ﴿بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون﴾[3] .

وكذلك الفلك والقوانين الفلكية ، التي كان يؤمن بها بعض المنجمين الملحدين القدماء ، على أساس أنها القوانين النهائية للعالم . ولم نجد لها بخصوصها إشارة واضحة في القرآن الكريم ، ولكنها تندرج تحت آيات

---

(١) الجاثية : ٢٤ .

(٢) إبراهيم : ٢٢ .

(٣) سبأ : ٤١ .

أخرى . منها ما سبق كقوله تعالى : ﴿لو كان فيها آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ . أو قوله : ﴿أم لهم إله غير الله سبحان الله عما يشركون﴾ . أو قوله تعالى : ﴿ما يهلكنا إلاّ الدهر﴾ .

وأمّا عبدة الأصنام ، فليس فيهم على ما يبدو من يقدس الصنم كشيء نهائي . وإنما يقدسه مع الاعتراف بوجود الخالق للعالم وهو قوله تعالى : ﴿ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى﴾[1] .

وكانت عبادتهم للأصنام تنشأ من مناشيء مختلفة ، متسببة عن الجهل والتخلف في الثقافة والذكاء إلى درجة عجيبة .

منها : أنهم يعتقدون أنّ من الضروري وجود صورة للإله المجرد على شكل محدد ، لكي يكون هو الرمز بينهم وبينه .

ومنها : أنهم يخلدون أولئك الذين أحبوهم وأخلصوا إليهم في حياتهم من مصلحين وزعماء كبوذا وكونفشيوس وغيرهما . يخلدونهم على شكل مجسمة أو تمثال ، ثم تصبح المجسمة معبودة بالتدريج لأن الأجيال المتأخرة منهم ترى التقديس المهم في دينهم مشخصاً في هذا التمثال .

ومنها : أنهم يعتقدون بوجود الفاعلية والوعي لدى هذه الأصنام ، حيث إنها تقرّبهم إلى الله زلفى .

وعلى أيّ حال فعبادة الأصنام تعتبر من أنواع الشرك التي تكون مقترنة بالاعتقاد بوجود الله سبحانه .

وإذا دخلنا في الحديث عن هذا القسم ، وبدأناه بالحديث عن عبادة الأصنام ، كما أشرنا قبل قليل . بقي علينا أن نعد الأقسام الأخرى .

وأهم ما تصوّره الفلاسفة والمتكلمون شركاً بهذا الصدد ، واعتبروه المثال الأمثل والأفضل للشرك الصريح . هو : الإيمان بوجود إله آخر مع الله

---

(١) الزمر : ٣ .

سبحانه ، يتّصف بنفس صفاته وخصائصه لو صحّ التعبير . وعقدوا في علمي الفلسفة وعلم الكلام فصولاً مطولة للبرهان على التوحيد . وأنّ (شريك الباري) بهذا المعنى غير متحقّق ، وأنه مستحيل بالذات .

وهذا صحيح تماماً والدليل كامل الصحة ، كما أنّ الاعتقاد به هو الشرك الصريح بالمعنى الكامل . كما أن مناقشة هذا الاحتمال كمجرد احتمال نظري يعتبر خدمة للعقائد الدينية بلا إشكال .

إلاّ أن الذي يهون الخطب ، أنه لا يوجد بين البشر معتقد بهذا الاعتقاد على الإطلاق . بل هي مشكلة غير معروضة اجتماعيّاً وعقائدياً على الإطلاق . وسنذكر فيما يلي ما وصلنا من معتقدات الثنويّة وغيرها ، وليس فيها الاعتقاد بمثل هذا المعتقد .

ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى : ﴿أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى﴾[1] . أو قوله تعالى : ﴿وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد﴾[2] .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أو أنّ المراد بها مطلق التثنية والتثليث . يعني بشكل يندرج فيه هذا المسلك وغيره . بل لعلها أقرب إلى غيره من العقائد . أما الآية الأولى فبقرينة الجمع في قوله : ﴿آلهة أخرى﴾ . والمفروض في هذا المسلك وجود اثنين فقط . وأمّا الآية الثانية فباعتبار قوله تعالى : ﴿ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾[3] . حيث يكون المراد نفي التثنية بهذا المعنى . أو نفيها بأيّ معنى آت ممّا هو موجود ومعروض في المجتمع ، لا ما هو غير موجود على الإطلاق ، وإن كان مندرجاً فيه نظرياً بطبيعة الحال .

ويأتي بعد ذلك : دور الثنوية الذين يقولون بوجود إلهين حاكمين للعالم . أحدهما إله الخير ، والآخر إله الشر .

---

(١) الأنعام : ١٩ .

(٢) النحل : ٥١ .

(٣) المائدة : ١١٦ .

وهذا هو معتقد المجوس . وهو ليس من جنس الشرك المشار إليه فيما سبق . لأنهم يعتقدون أنَّ إله الخير هو الأكبر والأهم في الكون . ولكنهم يقدسون إله الشر بالرغم من هوانه لأجل أن يكفّوا شره . فهم يجاملونه لدفع كيده ويتحببون إليه . ومن هنا كان من الطريف اختيارهم للإله الأهون والأسوأ ممَّا يعتقدون له الربوبية .

وليس من الواضح أن إله الشر هذا هو الشيطان أو غيره ، إلاَّ أنَّ المظنون هو ذلك ، إذ لا يوجد من الأطروحات المتصورة للآلهة اجتماعياً غيره ليكون صالحاً لتمثيل دور إله الشر .

وإذا تمّ لدينا الإطلاع على ما عرفناه . أمكننا أن نؤكد أنَّ مصطلح الشرك الصريح عند المتشرعة شامل لعباد الأصنام . وهؤلاء الثنوية ، ولمن يؤمن بإلهين متكاملين ، إن كان له وجود على وجه الأرض .

ولا يبقى بعد ذلك من يقول بالتعدّد إلاَّ الثالوث المسيحي . وهو خارج عن اصطلاح الشرك الصريح ، بالرغم من أنه يحمل فكرته تماماً . لأنهم من ناحية : كعبّاد الأصنام يعتبرون المسيح تجسيداً للذات الإلهية ، ويعتبرونه ممّن يقرّبهم إلى الله زلفى . وكذلك هم كالثنوية من حيث يعتبرون المسيح وأمه إلهين أنزل درجة من الله سبحانه الذي هو المسيطر الحقيقي على الكون كله .

فالأب عندهم هو الإله الحقيقي . وأمَّا الابن وهو عيسى ، وروح القدس وهو مريم العذراء أمه ، فهم من أتباعه وظلاله . إلاَّ أنهما مع ذلك يحملون جنبة من الذات الإلهية باعتقادهم . وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ . وقوله : ﴿من دون الله﴾ . أي أنزل وأهون من المرتبة الإلهية الحقيقية . وليس لنا أن نفسرها بمعنى أنهما إلهان مع إنكار الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . فإن هذا ما لا يعتقده المسيحيون بحال .

والمهم في سياق كلامنا هذا أنهم يحملون في معتقدهم هذا فكرة

الشرك الصريح نفسه . إلاّ أنّ كونهم من أتباع النبي عيسى ابن مريم ـ عليهما السّلام ـ جعل لهم تشريفاً رفعهم عن هذا المستوى فهم في مصطلح المتشرعة من (أهل الكتاب) . وهناك من يقول بطهارة أهل الكتاب وهو الصحيح ، بالرغم من إجماعهم على نجاسة المشركين[1] .

وبهذا الإجماع تكون جميع أقسام المعتقدات السابقة ، داخلة تحت حكم النجاسة . وربما يستدل له بقوله تعالى : ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ .

إلاّ أنّ الصحيح اختصاص المراد بالآية بالنجاسة المعنوية ، دون النجاسة الحكمية المبحوث عنها فقهياً ، وليس الآن محل بحث ذلك . ولعل فيما يأتي ما يلقي بعض الضوء عليه .

وإذا تجاوزنا الشرك الصريح ، وصلنا إلى الشرك الخفي ، المشار إليه بقوله تعالى : ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلاّ وهم مشركون﴾ . وما ورد من أن الشرك : أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء . ونحو ذلك من النصوص .

وهناك ما يسمى بشرك الطاعة ، وهو بذل الطاعة لغير الله سبحانه . وقد ورد فيه خبر . وهو أمر صحيح ، إذ إنه لولا الاعتقاد بالمطاع لما حصلت الإطاعة . إذن فالشرك الخفي يتضمن ، لا محالة ، شكلاً من أشكال الاعتقاد والاهتمام . وإن لم يكن مشابهاً تماماً للعبادة التي يؤديها المؤمنون لرب العالمين .

ولا يمكننا بهذا الصدد أن نذكر جميع أقسام الشرك الخفي . لأنّ بعضه لا يدركه إلاّ الخاصة الأقلون من البشر ، والراسخون في العلم ، كما

---

(١) ومن الطريف أنّ الفقهاء بالرغم من أنهم يعتبرونهم مندرجين في الشرك ، إلاّ أنهم لا يعطونهم صفة الشرك الصريح أو الخفي . مع أنه لا بدّ من أحد القسمين . والظاهر اندراجهم في الصريح ، إلاّ أن تشريفهم ذاك ، رفعهم عن مستوى التصريح ضدهم .

أنه ليس له نتيجة من الناحية الفقهية لوضوح طهارة كلّ هؤلاء المشركين بالشرك الخفي ، فيكون الإتيان على أقسامهم لمجرد الاطلاع على التسبيب إلى شيء من الموعظة .

ونحن ذاكرون فيما يلي الأقسام الواضحة للشرك الخفي ، مع الإعراض عن الأقسام الأخرى :

أولاً : الشرك بطاعة الشيطان ، كما قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿**إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون**﴾[١] . يعني حصل لهم الشرك بسببه أو بسبب طاعته . وقال جلّ جلاله : ﴿**وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم . وإن أطعتموهم إنكم لمشركون**﴾[٢] . والمراد بالضمير في ﴿**أطعتموهم**﴾ إمَّا أن يعود إلى الشياطين ، أو إلى أوليائهم . وعلى أيّ حال فالأمر أيضاً يعود إلى الشياطين ، لأنَّ أولياءهم إنما أخذوا أفكارهم منهم ، كما تنص الآية . وعليه فكل العصاة والمذنبين على مختلف اتجاهاتهم يندرجون في هذا القسم ، لأنَّ العصيان دائماً ناتج عن إيحاءات ووساوس الشياطين .

ثانياً : الشرك بطاعة الهوى والنفس الأمّارة بالسوء . قال تعالى : ﴿**أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم**﴾[٣] . يعني جعل هواه إلهاً بدل أن يجعل الله له إلهاً ، وذلك لأنه أبدل طاعة الله بطاعة الهوى . فعصى ربه وأطاع نفسه ﴿**وإن النفس لأمّارة بالسوء إلاّ ما رحم ربي**﴾[٤] .

ثالثاً : الشرك بطاعة الجن مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه . فيكون هذا قسماً آخر غير الاعتقاد بالجن وبالاستقلال فإن ذاك من الشرك الجلي وهذا من الشرك الخفي .

قال الله سبحانه : ﴿**وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم**﴾[٥] . والآية

---

(١) النحل : ١٠٠ .
(٢) الأنعام : ١٢١ .
(٣) الجاثية : ٢٣ وانظر الفرقان : ٤٣ .
(٤) يوسف : ٥٣ .
(٥) الأنعام : ١٠٠ .

يمكن أن تنطبق على كلا هذين الاعتقادين بالجن . ولعلهما إلى الاعتقاد بشكل الشرك الجلي أوضح ، بدلالة قوله تعالى : ﴿وخلقهم﴾ ، باعتبار أنَّ المعتقدين بهم يعتقدون أنهم غير مخلوقين . ولكن يحتمل أن يكون ذلك أخذاً منهم الاعتراف بكونهم مخلوقين ، وكيف يكون المخلوق مطاعاً من دون الله سبحانه .

وقال تعالى : ﴿ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس﴾[١] . وقال سبحانه : ﴿ربنا أرنا اللّذين أضلانا من الجن والإنس﴾[٢] .

ويحتمل في طاعة الجن عدة احتمالات :

منها : أن يراد من الجن : الشياطين ، لأنهم من جنسهم . وطاعة الشيطان موجودة بين البشر وإن كانت طاعة الجن غريبة .

ومنها : أن يكون عدد من الجن مساعدين فعلاً للشياطين . ويعملون عملهم .

ومنها : أن يكون عدد من الناس يرون فعلاً الجن ويطيعونهم في تصرفاتهم . لا أقل من حصول ذلك في بعض الأجيال أو بعض الأماكن .

رابعاً : الشرك الخفي بطاعة رجال الدين المنحرفين الذي يأمرون الناس بالعصيان ويوجهون الجهلاء في الطريق الخطأ . قال تعالى : ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾[٣] . وجاء في الخبر حول الآية عن أبي بصير[٤] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم . ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم . ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرَّموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون .

خامساً : اتخاذ بعض المخلوقات الصالحة أرباباً من دون الله سبحانه

---

(١) الأنعام : ١٢٨ .
(٢) فصلت : ٢٩ .
(٣) التوبة : ٣١ .
(٤) تفسير الميزان جـ٩ . ص : ٢٥٤ .

وتعالى كما قال سبحانه : ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً من دون الله أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾[١]؟ .

وقوله : ﴿من دون الله﴾ لا يراد به الاعتقاد بالتعطيل والإلحاد في الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . لندرة من يقول بذلك . بل لا يوجد من ذلك أحد منهم وإنما يعتقدون بذلك مع اعتقادهم بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ . كل ما في الأمر أنهم يعتقدون أن الخلق والرزق والموت والحياة بيد الملائكة ، أو بيد الأنبياء ، أو بيد الأولياء . ويطيعونهم بغض النظر عن طاعة الله . فيكون هذا من الشرك الخفي .

والظاهر أنَّ القدماء الذين كانوا يؤمنون بتعدّد الآلهة ، إنما يعنون بهم الملائكة ، ويرون أن هناك إلهاً مسيطراً على كل أولئك الآلهة . نعم ، نراهم يعطون لآلهتهم أوصاف البشر كالغضب والجنس والطمع . بل والزواج والتوالد أيضاً .

غير أن هذا القول يعتبر من الشرك الصريح أو الجلي وليس من الشرك الخفي . والقول بنجاستهم هو الصحيح . وإنما يندرج هذا القسم بالشرك الخفي ، إذ كان على أشكال أخرى من إطاعة هذه المخلوقات الصالحة ، مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه وسيطرته . غير أنَّ الشرك قائم بالاعتقاد بالاستقلال لهم عن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . مع العلم أنها إنما هي مخلوقات مندرجة في طاعة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . لأنهم ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾[٢] .

وبهذا الشعور الاستقلالي للملائكة والأنبياء والأولياء ، أصبح الأمر شركاً خفيّاً أو جليّاً أحياناً . بالرغم من أن المطيعين لهم إنما يتلقون الأوامر والنواهي المرضية لله ـ عزَّ وجلَّ ـ في الواقع . غير أنهم يشعرون بطاعة المخلوق لا بطاعة الخالق .

---

(١) آل عمران : ٨٠ .

(٢) التحريم : ٦ .

ولعل من ذلك الاعتقاد بألوهية الإمام أمير المؤمنين علي ـ عليه السَّلام ـ ولكننا لا نعلم أن اعتقاد العلويين بذلك ، هل هو من الاعتقاد بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ أو عدمه؟ والنقل عنهم متهافت ومختلف . فهناك من يقول عنهم إنهم مسلمون ، وآخرون يقولون عنهم بخلاف ذلك . فإن كانوا مسلمين فهم أطهار ، وإلاَّ فهم أنجاس . والله أعلم بحقيقة عقيدتهم .

سادساً : من أشكال الشرك الخفي ، النظر إلى الأسباب ، كمؤثرات فاعلة بغض النظر عن القدرة الإلهية والمشيئة . وهذا له عدة مستويات نذكر منها ما يناسب المقام .

فمثلاً بالرغم من أنَّ نسبة الرزق إلى الله سبحانه وتعالى من الضروريات والواضحات في الدين . قال تعالى : ﴿قل من يرزقكم من السماوات والأرض ، قل الله﴾[١] . وقال سبحانه : ﴿وهو الذي يطعمني ويسقيني﴾[٢] . والآيات الدالة على ذلك غزيرة جداً .

ومع ذلك فنحن ننسبه إلى أنفسنا ، وأن الرزق قد حصل بعملنا وبكدِّ أيدينا . قال سبحانه : ﴿قال إنما أوتيته على علم عندي﴾[٣] . والقائل هو قارون الذي كان ﴿من قوم موسى﴾[٤] . ولئن كانت هذه الآية خاصة به ، فهناك آية عامة لكلّ أحد . قال جلَّ جلاله : ﴿ثم إذا خولناه نعمة منا قال : إنما أُوتيته على علم عندي﴾[٥] .

وكذلك فإن الهداية منسوبة إلى الله تعالى : ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾[٦] . والآيات الناطقة بذلك عديدة . إلاَّ أننا ننسبه إلى أنفسنا . وفي الكتاب الكريم ما يدل على ذلك قال تعالى : ﴿له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا﴾[٧] .

---

(١) سبأ : ٢٤ .
(٢) الشعراء : ٧٩ .
(٣) القصص : ٧٨ .
(٤) القصص : ٧٦ .
(٥) الزمر : ٤٩ .
(٦) القصص : ٥٦ .
(٧) الأنعام : ٧١ .

وكذلك الشفاء من المرض منسوب إلى الله سبحانه . قال تعالى : ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾[١] . وإخراج الزرع منسوب إليه سبحانه . قال تعالى : ﴿ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾[٢] . وكذلك قيادة السفن ـ الشراعية منها على الأقل ـ منسوب إليه سبحانه قال سبحانه : ﴿ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله﴾[٣] . وغير هذه من الآيات .

وكذلك فإن الأنعام ، تعتبر من نعم الله المنسوبة إليه مباشرة . قال تعالى : ﴿الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون﴾[٤] . وغير هذه من الآيات .

ومع ذلك ، فإنَّ هذه الأشياء كلّها ، ممّا ننسبها إلى أسبابها بكلّ وضوح ، وبدون أي تأمل . فالشفاء من الدواء . والزرع من الزارع وهو الفلاح . والسفن نحن نصنعها ونسير بها . والأنعام نحن نولدها ونربيها ونستفيد منها . ولا حاجة في هذا الوجدان الواضح إلى الاستشهاد بآية أو رواية . وهو في واقعه من أشكال الشرك الخفي .

سابعاً : من أشكال الشرك الخفي : الرياء .

وفيه وردت السنة . منها : ما روي عن زرارة وحمران[٥] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله . والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس ، كان مشركاً .

وقال[٦] أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : من عمل للناس ، كان ثوابه على الناس . يا زرارة : كلّ رياء شرك .

ومنها : ما روي عن أبي الجارود[٧] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ :

---

(١) الشعراء : ٨٠ . (٢) الواقعة : ٦٤ .

(٣) الإسراء : ٦٦ . (٤) غافر : ٧٩ .

(٥) الوسائل : جـ١ . أبواب مقدمة العبادات . باب : ١١ . حديث : ١١ .

(٦) المصدر : نفس الحديث . (٧) المصدر : حديث : ١٣ .

قال : سئل رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ عن تفسير قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً﴾ . فقال : من صلّى مراءاة للناس فهو مشرك . (إلى أن قال) : من عمل عملاً ممّا أمر الله به مراءاة للناس فهو مشرك . لا يقبل الله عمل مراءٍ .

وعن مسعدة بن زياد[1] ، عن جعفر بن محمد ، عن آبائه ـ عليهم السَّلام ـ : أن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ سُئل فيما النجاة غداً (إلى أن قال) : فاتقوا الله في الرياء فإنه الشرك بالله . إنَّ المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء : يا كافر ، يا فاجر ، يا غادر ، يا خاسر . حبط عملك وبطل أجرك . فلا خلاص لك اليوم فالتمس أجرك ممّن كنت تعمل به .

وفي حديث آخر[2] عن علي بن أسباط ، عن بعض أصحابه ، عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ أنه قال : الإبقاء على العمل أشد من العمل . قال : وما الإبقاء على العمل؟ قال : يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فتكتب له سراً . ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية . ثم يذكرها : فتمحى وتكتب له رياء .

ويتَّصف الشرك عموماً بصفات معينة غير محمودة ، وكلما كان الشرك في القلب أكثر تطرّفاً كانت هذه الصفات أشد تركيزاً . حتى أنها قد تسيطر على حياة الفرد كلّها .

نعم ، توجد أنواع من الشرك الخفي لا يدركها إلاَّ أهلها ، ومثل هذا الشرك من الصعب أن نقول إنه يتَّصف بالصفات الذميمة الآتية ، وإن كانت الطهارة منه والتنزه عنه أولى رجحاناً وأعلى مكاناً . وهذه الصفات كما يلي :

---

(١) المصدر : حديث : ١٦ .

(٢) المصدر : باب : ١٤ . حديث : ٢ .

١ ـ النجاسة المعنوية : قال تعالى : ﴿إنما المشركون نجس﴾[١] . وأوضح دليل على أنه يراد بهذه النجاسة جانبها المعنوي ، أن النجاسة بالمصطلح الفقهي ، إنما هو معنى متأخر عن عصر صدور الآية ، فلا يمكن حمل منطوق الآية عليه . وهذا هو الوجه الذي اختاره السيّد الأستاذ . وهناك تقريبات أخرى لا حاجة إلى تفصيلها .

٢ ـ الرجس : وهو مذكور في القرآن الكريم مقروناً بالشرك الصريح . قال تعالى : ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾[٢] . إلاّ أن نفهم من الأوثان أيّ متعلق من متعلقات الشرك مطلقاً . وعندئذ يمكننا أن نسمع قوله تعالى : ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾[٣] .

٣ ـ البراءة : الصادرة عن الله ورسوله ضد المشركين قال تعالى : ﴿إن الله بريء من المشركين ورسوله﴾[٤] .

٤ ـ الكفر : فإنّ المشرك كافر . والكفر ليس فقط هو الخروج عن الإسلام ، بل هو أوسع من ذلك حتى أنه ليس ترك شكر النعمة . كفراً بها . قال تعالى : ﴿حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله . قالوا : ضلوا عنا . وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾[٥] .

وقوله : ﴿أين ما كنتم تدعون من دون الله﴾؟ يدل على أنهم كانوا يتصفون بالشرك ، ببعض درجات لا محالة .

ولا ينبغي أن يفوتنا في هذا الصدد سماع الآيات التالية :

قال تعالى : ﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً مبيناً﴾[٦] . قال سبحانه : ﴿ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً﴾[٧] . وقال تعالى : ﴿إنه

(١) التوبة : ٢٨ . (٢) الحج : ٣٠ .
(٣) الأحزاب : ٣٣ . (٤) التوبة : ٩ .
(٥) الأعراف : ٣٧ . (٦) النساء : ٤٨ .
(٧) النساء : ١١٦ .

من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة﴾[١] . وقال جلّ جلاله : ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خرّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾[٢] . وقال عزّ من قائل : ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم . أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾[٣] .

غير أنه ينبغي التسليم أن ظاهر عدد من هذه الآيات ، هو اختصاصها بالشرك الجلي ولا تعم الشرك الخفي . والله العالم بحقائق الأمور .

فهذا هو الكلام عن الشرك بأقسامه . وقد عرفنا أنه أعمّ الأسواء في البشرية وأهمها . كما عرفنا أنّ الشرك الصريح أو الجلي موجب للنجاسة ، كما هو الصحيح فقهيّاً ، إلاّ في المسيحيين . وأمّا الخفي منه فليس موجباً للنجاسة ، وإن أوجب البعد عن الله سبحانه وعدم الإخلاص له ، بمقداره .

ومن الممكن القول ، بأنّ كلّ الأديان والمذاهب الخارجة عن الإسلام ، ما عدا الكتابيين ، فمعتقدهم من الشرك الجلي ، وأمّا الكتابيون فالأصح فيهم الطهارة الذاتية ، والاحتياط فيهم استحبابي .

يبقى الكلام في أمرين :

أحدهما : في تعداد الفرق الضالة ممّن هو محسوب على الإسلام .

ثانيهما : في تعداد الكتابيين وتحديدهم .

أمّا الأمر الأول:

فقد ذهب الفقهاء إلى إلحاق عدد من المعتقدات في داخل المسلمين بالكفر ، حتى أنهم أفتوا بنجاسة معتقديها . وخلاصة فكرة الدليل على ذلك فكرتان :

---

(١) المائدة : ٧٢ .

(٢) الحج : ٣١ .

(٣) البقرة : ٢٢١ .

الفكرة الأولى : التحاق الفرد بمعتقده بمنكر ضروري من ضروريات الدين . فإن لزم من المعتقد ذلك ، فهو كفر ، لأنه تكذيب لنبيِّ الإسلام ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ كما قلنا . وأمَّا إذا لم يلزم منه ذلك فهو مسلم . ما دام يشهد الشهادتين ويؤمن باليوم الآخر ، فله ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، وحسابه على رب العالمين .

الفكرة الثانية : ما دلّ دليل تعبّدي من السنة الشريفة على نجاسته ، سواء تحقَّقت فيه الفكرة الأولى أو لم تتحقق .

أمَّا الفكرة الأولى ، فما هو المحتمل انطباقها عليه عدة معتقدات أهمها : المجسمة والمجبرة والمفوضة والحلولية .

ومن المسالك الحديثة التي كانت أصلاً من الإسلام ثم انسلخت عنه بالمرة : البابية والبهائية[1] . ومعه لا بدّ من القول بنجاستهم .

وأمَّا الفكرة الثانية ، فهو عنوان : الناصب الذي يراد به من ينصب العداوة لأهل البيت ـ عليهم السَّلام ـ .

فينبغي فيما يلي أن نعطي عن هذه العناوين فكرة مختصرة .

المجسمة:

وهو من يعتقد لله سبحانه وتعالى جسماً في الجملة غير أنَّ المعاني المتصورة لذلك عديدة . نذكر أهمها :

المعنى الأول : أن يكون معتقداً بأن الله ـ سبحانه وتعالى عمَّا يشركون ـ جسم رجل أو إنسان له يدان ورجلان ورأس وعينان وأذنان ولسان ونحوها . إلاَّ أنه خالق ورازق .

قال سيّدنا الأستاذ[2] حول ذلك : إنَّ هذا القائل إن التزم بلازمه من

---

(١) يكفي في ذلك : أنك إذا سألت البهائي عن دينه فسيقول لك : بهائي . ولا يقول : مسلم . بل يقول : أنا بهائي ولست بمسلم .

(٢) التنقيح : جـ٢ . ص : ٨٦ .

الحدوث والحاجة إلى الحيّز ونفى القدم فلا إشكال في الحكم بكفره ونجاسته لأنه إنكار لوجوده سبحانه حقيقة . وأمّا إذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى وأنكر الحاجة ، فلا دليل على كفره ونجاسته وإن كان معتقده باطلاً .

والفرع الأول لسيّدنا الأستاذ صحيح . إلاّ أن الفرع الثاني قابل للمناقشة . لأنَّ هذا الفرد المفروض وإن قال بالقدم وأنكر الحاجة . إلاّ أنه قائل بخلاف ضرورة الدين وهذا يكفي في كفره ونجاسته . إلاّ أن يقدّم لقوله تأويلاً .

المعنى الثاني : أن يعتقد المجسِّم ، بأن لله ـ عزَّ وجلَّ ـ جسماً كسائر الأجسام إلاّ أنه مجهول الشكل والهوية . والكلام فيه نفس الكلام السابق . وعلى ما اخترناه يكون نجساً .

المعنى الثالث : أن يقول : إنه جسم لا كالأجسام ، كما ورد عنه سبحانه . أنه شيء لا كالأشياء . مع كونه قديماً وغير محتاج إلى الغير .

وقال سيّدنا الأستاذ عنه[1] : ومثل هذا القول لا يستتبع الكفر والنجاسة . وأمّا استلزامه الكفر من أجل أنه إنكار للضروري حيث إنَّ عدم تجسّمه من الضروري . فهو يبتنى على الخلاف المتقدم من أنَّ إنكار الضروري هل يستلزم الكفر مطلقاً أو أنه يوجب الكفر فيما إذا كان المنكر عالماً بالحال بحيث يكون إنكاره مستلزماً لتكذيب النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ؟

أقول : وكأنه اعترف بالنجاسة على هذا التقدير . في حين لم يذكر ذلك على الإطلاق في القسم السابق . وأمّا ما هو الصحيح من الخلاف المشار إليه ، فالرأي الثاني . إلاّ أن المفروض أن المسلمين ينبهون هذا الفرد عن فساد معتقده فإن بقي على الفساد كان ملتفتاً طبعاً وكان كافراً نجساً .

---

(١) المصدر : ص : ٨٩ .

المجبرة :

وهم من يقول بأنَّ الله سبحانه وتعالى يجبر العباد على أفعالهم ، حتى أنهم بالنسبة إليه كالقلم بيد الكاتب ، والعصا في يد الضارب .

ورأى سيِّدنا الأستاذ[١] أنهم إن التزموا بتوالي ولوازم عقيدتهم من إبطال الثواب والعقاب والتكاليف بل وإسناد الظلم إليه سبحانه وتعالى . فلا تأمل في كفرهم ونجاستهم ، لأنه إبطال للنبوات والتكاليف .

وأمَّا إذا لم يلتزموا ـ كما لا يلتزمون ـ حيث اعترفوا بالتكاليف والعقاب والثواب . فهم غير محكومين بالنجاسة .

أقول : ويمكن الاستدلال بالسيرة على طهارتهم أيضاً ، من أجل أنَّ عدداً منهم كان معاصراً للمعصومين ـ عليهم السَّلام ـ وكانوا معاشرين معهم ومع أصحابهم . ولم يرد مع ذلك احتمال نجاستهم أو كفرهم ولو في خبر ضعيف على الإطلاق . وأمَّا ما قاله السيِّد الأستاذ[٢] من أن القائلين هم الأشاعرة وهم أكثر من غيرهم من العامّة . فلا يخلو من مناقشة . إذ من الصحيح أن المسلك (الرسمي) الموروث عن الأشاعرة هو ذلك ، أو ما يستلزم ذلك . إلاَّ أن فيهم عوام الناس وفيهم من يكون مفكراً نابهاً قد يختلف مع غيره في ذلك فنسبة الجبر إلى عموم الأشاعرة لا يخلو من مبالغة .

المفوضة:

وهم من يقول : بأن الله سبحانه خلق الخلق . واعتزل عنه . وأوكل الأمر إلى الخلق أنفسهم ، فالكون الآن يسير طبقاً للقوانين الطبيعية المستقلة عن إرادة الله سبحانه . واستنتجوا أن اختيار الفاعل المختار ، كالإنسان ، يكون محفوظاً تماماً ، خلافاً للمجبرة . فيكون هو الخالق أو الموجد لأعماله .

---

(١) المصدر : ص : ٩٠ .

(٢) المصدر : ٩١ .

وقال سيّدنا الأستاذ حول ذلك[1] : إنهم إن التزموا بما يلزم مذهبهم من إعطاء السلطان للعبد قبال سلطانه تعالى . فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم ، لأنه شرك لا محالة ، أقول : يعني من الشرك الصحيح .

إلاّ أنه قال : إنّهم لا يلتزمون بذلك ، ومعه فالحكم بنجاستهم غير وارد . أقول : كما أنَّ الاستدلال على طهارتهم بالسيرة في محله ، كما قلنا في المجبرة تماماً .

الحلولية:

وهم الذين يقولون بأنَّ الله سبحانه وتعالى يحل في خلقه . وهذا القسم لم يتعرض له السيِّد الأستاذ . إلاّ أن نفس التقسيم وارد في حقهم . فإنهم إن قالوا : بأنَّ الله تعالى حالّ في الخلق حلول الحاجة إليه . فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم . لوضوح أنَّ الله سبحانه وتعالى غني عن خلقه ، فهو إنكار لضروري في الدين .

وإن لم يلتزموا بذلك لم يحكم بنجاستهم . والقول في السيرة نفسها في السوابق . غير أنَّ المظنون أنَّ الحلولية ، يختلفون عن سوابقهم . لأنَّ المجتمع في عصر المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، كان ذا حساسية معينة ضدهم ، وكانوا يقاطعونهم ويبكّتونهم . إلاّ أنَّ بناءهم على نجاستهم يومئذ غير ثابت .

النواصب:

والناصبي أو الناصب هو من ينصب العداوة والبغضاء لأهل البيت ـ عليهم السَّلام ـ . وقد وردت الروايات مؤكدة على نجاسته . نذكر بعضاً منها :

---

(١) المصدر : ص : ٩١ .

ما روي عن أبي يعفور[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ في حديث قال : وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام . ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم . فإنَّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإنَّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه .

ودلالة الرواية بعدة تقريبات أهمها اثنان :

التقريب الأول : النهي عن الاغتسال بالماء النازل عن جسم الناصبي . وليس ذلك إلاَّ لنجاسته ، بدلالة ارتكاز المتشرعة ولنص الرواية أيضاً . ومن المعلوم أنه ماء قليل ينفعل بملاقاة النجس . ولم تكن الحنفيات موجودة يومئذ .

التقريب الثاني : إننا نعلم أنَّ الكلب في الشريعة محكوم بالنجاسة ، والرواية تصرح بذلك ، وحملها على غير النجاسة الحكمية متعذر ، لارتكاز المتشرعة الذي كان متحقِّقاً يوم صدور الرواية ، وللاستصحاب القهقري الحجة في اللغة . ومعه ، فتكون نجاسة الناصب الذي هو أنجس منه حكمية أيضاً . وهذا ليس معناه أنه (متنجس) بل هو عين نجاسة كما أن الكلب عين نجاسة .

ويؤيد ذلك ما روي عن خالد القلانسي[٢] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : ألقى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب أو بالحائط . قلت : فالناصب . قال : اغسلها .

وما ذكره سيّدنا الأستاذ[٣] من احتمال قيام السيرة على مخالطة

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الماء المضاف . باب : ١١ . حديث : ٥ . وانظر حديث : ٤ أيضاً .

(٢) المصدر جـ٢ . أبواب النجاسات . باب : ١٤ . حديث : ٤ .

(٣) التنقيح جـ٢ . ص : ٨٧ .

النواصب في زمن الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ ، والأمر الذي يرجح الحكم بطهارتهم غريب . لأنَّ السيرة إنما تكون حجة إذا لم يكن منهياً عنها . وقد ورد النهي والتحذير عن سؤر الناصب ونجاسته . فالسيرة إذاً كانت موجودة ليست بحجة . على أنها مشكوكة التحقق ، كما أتعب السيِّد الأستاذ نفسه في إثبات ذلك .

ويلحق بالنواصب الخوارج:

وهم الفرقة المعروفة التي انشقت عن الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ في حرب صفين ، وناجزته الحرب في النهروان . واستمروا ولا زالوا يعتقدون بكفره ، ويتقربون إلى الله ببغضه . ومنهم قاتله عبد الرحمن ابن ملجم المرادي ـ لعنه الله ـ .

فإنهم أيضاً من النواصب ، بل أشدّ منهم لعدة جهات :

منها : أنَّ النواصب لم يناجزوا الحرب لأئمة الهدى ـ سلام الله عليهم ـ في حين أن الخوارج ناجزوهم الحرب .

ومنها : أنَّ النواصب يبغضون الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ولكنهم يسكتون عن الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ باعتبار الخليفة الرابع لدى العامة وأحد المبشرين بالجنة . إلاَّ أن الخوارج قد انصبت عداوتهم ضد هذا الإمام العظيم نفسه الذي هو أعظم الأئمة وإمام الأئمة . فيكونوا أشد من النواصب .

إذن ، فما دلّ على نجاسة الناصب يشملهم . وكذلك ما دلّ على نجاسة منكر الضروري في الدين ، لأن الأمة أجمعت على مدح ذلك الإمام العظيم أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ وإن لم تجمع على إمامته ، فالاعتقاد بكفره وذمه خلاف الضروري .

الأمر الثاني:

في تحديد أهل الكتاب . ولا إشكال أنَّ النصارى واليهود منهم وإنما الإشكال في اثنين آخرين هما : المجوس والصابئة .

المجوس:

فإننا وإن كنا قلنا إنهم من الثنوية ، لأنهم يدعون إلى إلهين : إله الخير وإله الشر أو إله النور وإله الظلمة . ولا إشكال أنَّ هذا هو السائد عندهم الآن وهو معتقدهم (الرسمي) .

إلاَّ أن في المسألة احتمالاً آخر ، وهو أن يكون لهؤلاء نبي حقيقي وكتاب حقيقي . ولكن الأجيال المتأخرة عن نبيهم حرّفت عقيدتهم وكتابهم . وعلى أيِّ حال ، فهم من أهل الكتاب في الجملة ، لو صحّ هذا الاحتمال .

إلاَّ أن هذا الاحتمال ، ممَّا لا دليل عليه . وحتى لو كان صحيحاً ، فإنه لا يؤدي إلى القول بطهارة هؤلاء الموجودين بعد أن كانوا من الثنوية فعلاً وعلى غير معتقدات أنبيائهم السابقين . غير أنَّ الأدلة الدالة على طهارة أهل الكتاب غير خاصة باليهود والنصارى ، بل هي شاملة لهم ، فالقول بطهارتهم هو الصحيح سواء صحّ كونهم من أهل الكتاب أم لا[1] .

الصابئة :

والكلام فيهم من حيث احتمال وجود نبي حقيقي وكتاب حقيقي قديمين ، قد حرّفته الأجيال المتأخرة . يشبه الكلام في المجوس . غير أن المجوس معتقدهم في الثنوية واضح . وأما الصابئة فمعتقداتهم غامضة ، لأنهم لا يعلنون عنها ولا يصرّحون بها للأغيار . كما هو مسلك عدد من الأديان كالدروز والسيك . وربما اصطلح على مثل هذه الأديان : بالباطنية .وإن كان ذلك لا يخلو من مناقشة ليس الآن محلها .

وأما الحكم بنجاستهم ، فهو يتوقف على أحد أمرين : فإمَّا أن نجد لديهم ما يكون إنكار الضروري في الدين ، وهذا لا يمكن إثباته . لما قلناه

(١) لأن هذه الأدلة ليس موضوعها أهل الكتاب . وإنما ذكرت عناوين : اليهودي والنصراني والمجوسي تفصيلاً .

قبل قليل من عدم إمكان الاطلاع على معتقداتهم . وإما أن نحكم بنجاسة من لم يكن مسلماً ولا كتابياً ولو بالإجماع المركب بعد إسقاط الاحتمال السابق .

ولكن الاحتمال السابق ، وهو احتمال أنهم من أهل الكتاب ، ذو وجود فعلي في أذهان الفقهاء . ومعه فالحكم بطهارتهم ولو بمقتضى الأصل ، يكون هو الصحيح . ولكنهم مع ذلك قالوا بنجاستهم . فيكون المورد مورداً للاحتياط الوجوبي على أي حال .

ولكن قد يقال : إنَّ هناك في القرآن الكريم ما يرجّح القول بطهارتهم . وهو قوله تعالى : ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[1] .

إلاَّ أن التمسك بهذه الآية غريب ، لأننا إن أحرزنا الشروط المعروضة في الآية الكريمة وهي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح . فهو المطلوب ، إلاَّ أنَّ هذا غير محرز كما هو واضح . فالصابئون الموجودون لا نعلم اندراجهم في هذه الآية لنحكم بطهارتهم .

وكذلك قوله تعالى : ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة**﴾[2] .

وتقريب الاستدلال : أنَّ هؤلاء المذكورين في الآية الكريمة قبل المشركين ، قد جعلهم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بإزاء الذين أشركوا وعزلهم عنهم . إذن ، فهم ليسوا بمشركين ، بمقتضى هذه الدلالة فلا بدَّ من الحكم بطهارتهم .

وجواب ذلك ، أنه لا بدَّ من القول بأنَّ المراد بالذين أشركوا قسم

---

(١) المائدة : ٦٩ .

(٢) الحج : ١٧ .

معين من الناس . وليس كل المشركين بالشرك الجلي . فقد يكون المراد عبدة الأصنام ، كما هو الأرجح ، أو ما يشملهم ويشمل الدهرية والملحدين .

وتقريب ذلك ، أنَّ بعض الطوائف السابقة على قوله . والذين أشركوا ، هم من الذين أشركوا بلا إشكال . كالمجوس والنصارى . وحيث عزلوا في العبارة ، نعرف أن المراد بهم غيرهم . وعطف العام على الخاص خلاف الظاهر وخلاف السياق ، كما هو واضح لمن يتأمل الآية الكريمة ، فالمراد بالذين أشركوا قسم معين كما قلنا .

وإذا تمّ ذلك ، فلا دليل على أن من سبق ﴿والذين أشركوا﴾ هم ليسوا من الذين أشركوا لنحكم بطهارتهم قبل بعضهم ، هكذا يقيناً . فقد يكون الباقي كذلك . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . فالحكم بطهارة الصابئة بدلالة هذه الآية غير تام .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل

في الأغسال المجزية عن الوضوء

كل غسل قامت الحجة على مشروعيته واجباً كان أو مستحباً وقامت الحجة أيضاً على صغراه يعني موضوعه أو متعلقه . . . فهو يجزي عن الوضوء مع إنجازه . كما هو الصحيح وعليه مشهور المتأخرين . وقد ورد أن الوضوء بعد الغسل بدعة .

والمقصود من الموضوع أو المتعلق ، أنّ الفرد قد يعلم أن هذا اليوم هو أول شعبان مثلاً وكانت الحجة قامت لديه اجتهاداً أو تقليداً على مشروعية الغسل في هذا اليوم ، فيغتسل فيغنيه عن الوضوء لأجل الصلاة أو أي عمل مشروط بالطهارة وجوباً أو استحباباً . والمهم في تحقيق الموضوع كونه يعلم أنه أول شعبان لأن الأغسال من ناحية متعلقها وموضوعها على أقسام :

الأول : الغسل لأجل المكان كالغسل لدخول الحرم . ووقته قبل الدخول .

الثاني : الغسل لأجل دخول الزمان ، كغسل أول الشهر ووقته بعد دخوله .

الثالث : الغسل لأجل الفعل كغسل الزيارة ويُعمل قبلها . وكلّ هذه الأنواع مستحبة ولا يوجد منها واجب بذاته ما لم يجب بالنذر أو بالأجر .

وأمّا الواجب فمن الضروري أن يكون الموضوع قد حصل قبله ويُعمل

الغسل بعد انتهائه كالجنابة والحيض . ولا يوجد موضوع من هذا القبيل للغسل المستحب .

هذا كله مع إحراز المشروعية والموضوع .

وأمّا مع الشك في ذلك ، كما سوف نشير ، فالأمر يختلف جزئياً . لأنه لو لم يعلم بمشروعية الغسل ، لم يكن له الجزم بالنية ، كالغسل في عصر يوم الجمعة أو يوم الخميس قضاء مقدماً . بل اللازم إنجاز الغسل بنية رجاء المطلوبية . ومعه فإذا انتهى الفرد من الغسل لا يعلم أنه قد أجزأه عن الوضوء أو لا . لأنه لو لم يكن في علم الله سبحانه مشروعاً ، لم يكن مجزياً . فاللازم في مثل ذلك أن يذهب ويتوضأ إن أراد الصلاة ، وكانت حالته السابقة هي الحدث الأصغر . وتكون نية الوضوء في مثل هذا الحال على أشكال كلّها صحيحة .

١ ـ بنية رجاء المطلوبية .

٢ ـ بنية الواقع .

٣ ـ بنية مطلق المطلوبية أي الأعم من الوجوب والاستحباب (ويكون بعد دخول الوقت) .

٤ ـ بنية الاستحباب النفسي المتعلق به . فإن الوضوء على أيّ حال مطلوب ذاتي .

فإن قيل : إنَّ حالته السابقة إن كانت هي الحدث وكان داخل الوقت كان عليه نية الوجوب ، بناء على وجوب مقدمة الواجب ، كما هو الصحيح والمشهور . فكيف ينوي الاستحباب .

وجوابه : أنَّ الوضوء المبيح للصلاة ليس من الضروري أن يؤتى به من أجل الصلاة ليكون بنية الوجوب . بل يمكن أن يكون هدفه شيئاً آخر ، ولو مجرد الكون على طهارة فضلاً عن غيره من الأهداف كقراءة القرآن وغيره .

نعم ، في فرض السؤال لو نوى كونه مقدمة للصلاة ، فاللازم نية

الوجوب في الوضوء المسبوق بالحدث . أمّا الوضوء المسبوق بالحدث والغسل معاً ، كالذي نتحدث عنه ، وكان ينوي به التقديم للصلاة ، لم يجز أن ينوي به الاستحباب النفسي . بل ينويه بإحدى النوايا الثلاث الأولى .

هذا من ناحية مشروعية الغسل ، وكذلك من ناحية الشك في الموضوع ، كما لو شك في أنَّ اليوم هو أول الشهر أو لا . . . واغتسل غسل أول الشهر . فمن الضروري أن ينوي الرجاء في الغسل . كما أنه من الضروري أن ينوي إحدى النوايا الأربع السابقة في الوضوء بعده . وعلى أيٍّ حال فالحديث عنه هو الحديث السابق .

بقي أن نعرف كيف يكون الغسل مشكوك المشروعية .

أمّا الأغسال الواجبة ، فغير مندرجة في هذا الكلام ، لأنها جميعاً واضحة المشروعية .

إلاّ أنَّ الأغسال المستحبة ، قد تردنا بطريق حجة . فتكون مشروعة باليقين وتكون مجزية عن الوضوء . وقد تكون واردة بطريق غير حجة . كالرواية الضعيفة ـ مثلاً ـ كما هو الأغلب . إلاّ أنَّ الفقهاء مع ذلك أفتوا باستحبابه وجواز إنجازه ولو رجاءً . ولكنهم أفتوا بعدم إجزائه عن الوضوء ولو احتياطاً . الأمر الذي يحتاج معه إلى النوايا السابقة .

والسر في فتواهم بالاستحباب ، بالرغم من ضعف الطريق وهو ما يسمى بقاعدة التسامح بأدلة السنن . طبقاً لروايات وردت فهموا منها ذلك :

منها ما في الصحيح عن صفوان[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به (فعمله) كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يقله . (وإن لم يكن على ما بلغه) .

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب مقدمة العبادات . باب : ١٨ . الحديث : ١ .

وفي الموثق عن هشام بن سالم[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال : من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه .

إلى عدة روايات أخرى ، إلى حد قد يقال : كونها مستفيضة . يوثق بصدور بعضها إجمالاً .

وتقريب الاستدلال لمحل الكلام بأحد تقريبين :

التقريب الأول : التمسك بالفقرة الأولى من الروايات ، والتي تقول بما مضمونه : من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له ذلك .

فإن هذا البلوغ قد يكون بطريق حجة ، وقد يكون بطريق ليس بحجة . فمن زاوية شموله لما ليس بحجة ، يمكن الفتوى بالاستحباب ، ولو رجاءً .

التقريب الثاني : التمسك بالفقرة الأخيرة ، وهو قوله : وإن لم يكن على ما بلغه . الذي يعين الشق الثاني من الإطلاق الذي عرفناه في الفقرة الأولى . فلو كان الطريق مكذوباً والرواية لا أصل لها ، ولكن المكلف لا يعلم ، كان ثواب العمل له .

وقد يقال : إنه يمكن أن يستفاد من هذه الروايات الاستحباب الكامل للأعمال الواردة بالطرق غير المعتبرة . فلا حاجة إلى نيتها رجاء . كما تكون الأغسال المندرجة تحتها مجزية عن الوضوء ولا حاجة إلى نيتها رجاء أيضاً .

وقد ذهب إلى ذلك جمع من الفقهاء : وجواب ذلك : أننا إن فهمنا من الثواب معنى الإجزاء بحيث كانت هذه الروايات ، وهي حجة ، تجعل روايات المستحبات كلها حجة ثانوية ، وإن لم تكن كذلك بالعنوان الأولى . . . فإن فهمنا الإجزاء أو الحجيّة ، كان ذلك الاحتمال وجيهاً بل صحيحاً .

---

(١) المصدر : الحديث : ٣ .

إلاّ أنّ معنى الثواب لغة وعرفاً ليس ذلك . بل هو الطمع بالثواب الأخروي ، بغض النظر عن الإجزاء والحجيّة . ومعه فالمكلف يعطى الثواب لا الإجزاء ولا الحجيّة . إذن فتبقى أدلة المستحبات خالية عن الحجيّة . فلا بدّ فيها من نية الرجاء كما لا بدّ من حاجة الأغسال المندرجة تحت هذه القاعدة إلى الوضوء المنوي به الرجاء أيضاً .

وقد يقال : إننا يمكن أن نتمسك بقوله في الصحيحة : وعلى شيء من الخير . حيث افترض الإمام ـ عليه السَّلام ـ ذلك العمل الوارد خيراً محرزاً من هذه الناحية . في حين أنه قال : وإن لم يكن على ما بلغه . ومعنى ذلك أن الإمام ـ عليه السَّلام ـ بمثل هذا اللسان والبيان يريد أن يجعل الحجيّة لما لا حجيّة له والإجزاء لما لا إجزاء له .

وجواب ذلك : احتمال أن يكون المراد بالخير ، ما كان خيراً بنظر العقل أو ذوق المتشرعة ، أو فرد مما كان أكثر أفراده مستحباً ونحو ذلك . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولسان الرواية بعيد عن التنزيل ، لنفهم منه ما قال السائل ودعوى أنها تشير إلى تنزيل سابق يكون به العمل خيراً في المرتبة السابقة . فهو أشكل من الاستفادة السابقة ، كما هو غير خفي .

إذن ، فلم يبق لنا إلاّ نية الرجاء في الأغسال ، وكذلك حاجتها إلى الوضوء المقصود به الرجاء .

وأمّا تعيين هذه الأغسال ، أو بتعبير آخر تمييز أي الأغسال واردة بطريق حجة لتجزي عن الوضوء تماماً . وأنها ليست كذلك . فهذا راجع إلى الاجتهاد أو التقليد . فالمجتهد يرجع إلى رأي نفسه والمقلد يرجع إلى رأي مجتهده .

ونحن ذاكرون فيما يلي قائمة بعناوين الأغسال الواردة بطريق حجة ، في رأينا ، والتي تكون مجزية عن الوضوء . ونقسمها حسب التقسيم السابق : المكان والزمان والفعل .

الأغسال المكانية : الغسل لدخول الحرم المكي . والغسل لدخول مكة ، والغسل لدخول الكعبة ، والغسل لدخول المدينة ، والغسل لدخول حرم رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، والغسل لدخول حرم أي واحد من المعصومين ـ عليهم السّلام ـ أعني مدافنهم .

الأغسال الزمانية : غسل يوم عيد الفطر . وغسل يوم عيد الأضحى . وكلاهما يوم واحد وإن اعتبره الناس عدة أيام . فعيد الفطر هو يوم الأول من شوال مع إحراز الهلال شرعاً وقيام الحجة على ثبوته . وكذلك الأيام الأخرى من الأشهر التي سنشير لها . وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذي الحجة الحرام مع قيام الحجة على الهلال أيضاً .

والأحوط انتهاء وقتها عند الزوال . فالوقت محصور من طلوع الشمس إلى زوالها من الفطر والأضحى .

وغسل يوم عرفة وهو التاسع من ذي الحجة الحرام ، وغسل يوم التروية وهو اليوم الثامن منه ، وغسل يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر منه ، وغسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون منه ، وغسل الليلة الأولى والليلة السابعة عشرة والليلة الحادية والعشرين والليلة الثالثة والعشرين من شهر رمضان المبارك .

والغسل عند احتراق قرص الشمس أو القمر عند الكسوف أو الخسوف . وغسل يوم المبعث النبوي ، وهو اليوم السابع والعشرون من رجب .

الأغسال الفعلية : غسل الإحرام في الحج المستحب . وإنما قيدناه بالمستحب لأن الكلام الآن في الأغسال المستحبة . وإلاّ فغسل الإحرام لأيّ حج واجباً كان أو مستحباً ثابت بطريق حجة ومجزىء عن الوضوء . والغسل للاستخارة ، والغسل للاستسقاء ، والغسل لإنجاز صلاة الكسوف أو الخسوف أداء وقضاء .

وعلى أيّ حال ، فيجب أن يحرز المكلف ثبوت غسله شرعاً بطريق حجة ليعمل عليه . وإلاّ فالأحوط له مع الشك أن يطبق نية الرجاء . ومعه فالأحوط في كلّ ما يسمعه الفرد من الأغسال غير ما سبق أن يكون كذلك .

نذكر بعض المشهور منها ، ممّا يكون فيه نية الرجاء ضرورية .

فمنها : تقديم غسل الجمعة يوم الخميس . غسل أول يوم من كلّ شهر ، عدا ما سبق . غسل ليلة الفطر ،الغسل للذبح والنحر والحلق في الحج .الغسل لمسّ الميت بعد تغسيله .الغسل في الليالي الفرد من شهر رمضان عدا ليالي القدر . الغسل في جميع ليالي العشر الأواخر منه عدا ليالي القدر . غسل يوم النيروز . غسل أول رجب ووسطه وآخره . غسل ليلة النصف من شعبان والغسل في يوم النصف منه . والغسل في اليوم التاسع من ربيع الأول واليوم السابع عشر منه . الغسل في اليوم الخامس والعشرون من ذي القعدة . الغسل لزيارة المعصوم من بعيد . الغسل لقتل الوزغ . والغسل لمن قصد مصلوباً ليراه بعد ثلاثة أيام .

فصل
قاعدة الإمكان
في الحيض

وهي قولهم : ما يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض . ولم نجد من خاض غمار الاستدلال عليها مفصّلاً ، إلاّ السيّد الأستاذ . أمّا الآخرون فقد اقتصروا على ادّعاء الإجماع عليها ، والاستفادة البسيطة من بعض الأخبار . وحيث إنها قاعدة خارجة نسبيّاً عن تفاصيل المسائل الفقهية ناسب بحثها في كتابنا هذا . وحيث إن المنهجة والاستفادات التي سار عليها بحث السيّد الأستاذ لا تخلو من نظر ، كان اللازم هنا إعطاء منهجة واستفادات جديدة حسب توفيقه ـ عزّ وجلّ .

ومقتضى الترتيب في المنهج أن نحاول أن نفهمها أولاً . ثم أن نستدل عليها ثانياً .

فهم القاعدة:

وأول ما يوجهنا فيها لفظ الإمكان المأخوذ فيها . فما المراد به؟ والاحتمالات في ذلك عديدة :

الأول : الإمكان الاحتمالي . والمراد به مجرد الاحتمال . يعني : ما يحتمل أن يكون حيضاً فهو حيض .

الثاني : الإمكان الذاتي . والمراد به عدم الاستحالة . يعني : كل ما لا يستحيل أن يكون حيضاً فهو حيض .

الثالث : الإمكان الوقوعي . والمراد به عدم وجود محذور عقلي في الحكم بكونه حيضاً . فما لم يكن كذلك فهو حيض .

الرابع : الإمكان القياسي . وهو الذي اصطلحه السيِّد الأستاذ[1] في هذا المقام . وأراد به القياس إلى أدلة الشروط والأخبار الواردة في الحيض . فكل دم يمكن أن يكون حيضاً بالقياس إليها فهو حيض .

الخامس : الإمكان الشرعي . وهو الذي نصطلح به في هذا الصدد . ومعناه : أن كلّ دم لا محذور أن يكون حيضاً من الناحية الشرعية فهو حيض . وهذا يقرب إلى حد ما من الاحتمال الرابع ، ولكنا سنتبين فيما بعد الفروق بينهما .

وأما تمحيص هذه الاحتمالات :

فالاحتمالان الثاني والثالث غير واردين بالمرة ، لأنَّ القائل بهما أخذ المسألة من الناحية العقلية والفلسفية مع أنَّ الأمر شرعي ولا دخل له في الفلسفة . لوضوح أن الدم الأقل من ثلاثة أيام مثلاً ليس محالاً عقلاً أن يكون حيضاً ولا يلزم منه محذور عقلي . ولكن الشارع لم يحكم بحيضيته .

قد يفسّر ذلك : بأنَّ الإمكانين راجعان إلى التشريع . يعني الإمكان الذاتي شرعاً والإمكان الوقوعي شرعاً . فهذا :

أولاً : خلاف المصطلح لهذين الاصطلاحين المختصين بالعلوم العقلية .

ثانياً : يكون المراد منها راجعاً إلى أحد الاحتمالين الأخيرين ، ولا يكونان احتمالين مستقلين .

وأمَّا الاحتمال الأول : ففيه وجهان :

الوجه الأول : مجرد الاحتمال الصرف . وهو ساقط في نفسه ، ما لم

---

(١) التنقيح : جـ٦ . ص : ٤٢٨ .

يؤول بإرادة شيء آخر يعود إلى الوجه الثاني أو غيره فلا يكون وجهاً في نفسه .

والوجه في سقوطه . أنَّ هذا الاحتمال إن كان الدليل المعتبر قد قام على خلافه ، فلا إشكال في عدم حجيته . وإن لم يقم الدليل على خلافه من ناحية سائر الشرائط الشرعية ، إذن فهو ليس مجرد الاحتمال ، وإنما يعود إلى الوجه الثاني أو إلى الاحتمالين الأخيرين من الخمسة المتقدمة .

الوجه الثاني : أن يراد به الاحتمال القائم فقهيّاً وشرعاً ولا نافي له بدليل معتبر . فهذا بعينه أحد الوجهين الأخيرين .

والذي يقرب من الوجدان أن الأصحاب إنما أرادوا بالاحتمال هذا الوجه الأخير ، بعد أن كان فساد ما تقدم من المحتملات واضحاً . إذن فالأمر راجع إلى أحد الاحتمالين الرابع والخامس ، وليس لنا خلاف حقيقي معهم . وإنما لا بدّ من الوقوف على تمحيص ذين الاحتمالين نفسيهما .

وتمحيصهما متوقف على ما ذكره السيّد الأستاذ من شروط جريان قاعدة الإمكان هذه .

ومن الطريف أنه ذكر[1] : أنها لا تجري في الشك بنحو الشبهة الحكمية ولا بنحو الشبهة الموضوعية ، وذكر له بعض الأمثلة التي سنسمع قسماً منها .

مع العلم أنَّ الشك في المسائل الفقهية كلّها ، ويراد به الشك السابق على الدليل ، لا يعدو أحد هذين الشكلين . أو ـ على الأقل ـ هما الشكلان الأعم والأكثر منطقية في الفقه كله . فماذا يبقى إذا استثنينا هذين الشكلين؟

وكأنَّ السيِّد الأستاذ أيضاً أراد بالشبهة الموضوعية : الشبهة المصداقية[2] ، أو أراد اندراجها فيها على الأقل . والمهم الآن أنَّ قاعدة

(١) المصدر ص : ٢٣٧ و٢٣٨ .
(٢) المصدر : ص : ٢٤٨ .

الإمكان لا تشمل الشبهة المصداقية أيضاً .

فماذا يبقى من الشكوك المحتملة فقهياً أساساً إلاّ الشك في المتعلق . وهو أمر لا ربط له في المقام ، فإنه من الشك في الامتثال . فإن المتعلق هو المأمور به فإذا شك أنه امتثله أم لا كان ذلك من الشك في المتعلق .

إذن ، فعلى ما قاله السيّد الأستاذ لا يبقى مورد لهذه القاعدة على الإطلاق .

ومن الطريف أن الفرع الذي وافق[١] على كونه مصداقاً محتملاً للقاعدة وهو ما إذا كان الدم ثلاثة أيام مستمرة وغير متجاوز العشرة والمتخلل بينه وبين الدم السابق أقل الطهر . والمردد بين الحيض والاستحاضة لأجل الشك في تحقق الشرائط محكوم بالحيضية بمقتضى النصوص . أقول : هذا أيضاً شك بنحو الشبهة الحكمية ، ولم يتحصل بين هذا الفرع والفرع الذي ذكره مثالاً للشبهة الحكمية أي فرق .

وذاك الفرع[٢] هو ما إذا رأت المرأة الدم ثلاثة أيام ، وشككنا في أنه حيض من جهة الشك في أنه هل يعتبر التوالي في الثلاثة أم لا . فكلا الفرعين شبهة حكمية راجعة إلى الشك في تحقّق الشرائط المعتبرة ، ولم يتحصل فرق بينهما . كلّ ما في الأمر أن الشرط يختلف ، فالشرط المشكوك في الفرع السابق هو احتمال أن يكون الحيض في وقت العادة إن كانت ذات عادة . أو كونه بلون الحيض إن كانت مضطربة ونحوه . والشرط المشكوك في الفرع الأخير هو احتمال توالي الدم في الثلاثة .

وعن مثال الشبهة الحكمية المزبور رأى السيد الأستاذ[٣] أن المرجع فيه هو إطلاقات وجوب الصلاة وجواز الوطء . ولم نجد من تمسك فيه بقاعدة الإمكان .

---

(١) المصدر : ص : ٢٤٧ .

(٢) المصدر : ص : ٢٣٧ .

(٣) المصدر : المصدر والصفحة .

وجواب ذلك من عدَّة وجوه ، منها :

الوجه الأول : إنَّ الدليل على توالي الثلاثة هو ظهور الثلاثة في التوالي عرفاً . وليست تلك الإطلاقات .

الوجه الثاني : إنَّ تلك الإطلاقات لا يمكن شمولها للمورد لكونها من الشبهة المصداقية لأنها مقيدة بغير الحائض ، والمفروض الشك في كونها حائضاً أم لا . فلا بدّ من قاعدة مسبقة رتبة من أصل أو ظهور يعين كونه حيضاً أو لا .

وللشبهة الموضوعية ذكر عدة أمثلة[١] تشترك في الفكرة الأساسية وهي إحراز الشبهة الحكمية ، يعني التأكد من الحكم أو قل : من الشرط أو الشروط المعتبرة في الحيض .

فمنها الشك في بلوغ الصبية الذي ينتج الشك في أن ما رأته من الدم هل هو حيض أم لا . لاشتراط البلوغ في الحكم بالحيض .

وفي مثله لا يُصار إلى قاعدة الإمكان . قال[٢] : ومن هنا أوردوا على من قال بحيضية الدم حينئذ من جهة استكشاف بلوغها برؤية الدم واجداً للصفات بأن من جملة شرائط الحيض البلوغ ومع الشك كيف يمكن الحكم بكون الدم حيضاً .

والصحيح أن هذا ليس مورداً لقاعدة الإمكان من أجل وجود قواعد مسبقة في الشريعة تدلنا على الحكم . وهو عدم كونه حيضاً . ولا يمكن ـ شرعاً ـ أن يكون حيضاً .

وذاك الدليل : إمَّا ما دلّ من الروايات على أن الحيض من علامات البلوغ وإما استصحاب عدم البلوغ الذي يكون موضوعاً للحكم بعدم الحيضية .

---

(١) المصدر : ص : ٢٣٨ .

(٢) المصدر والصفحة .

ومن أمثلة الشبهة الموضوعية[1] : ما إذا كانت المرأة عمياء ولم يكن عندها من تستخبره الحال ، فلم تدر أنَّ الدم واجد للصفات أو غير واجد . وفي مورد يكون تكليفها الرجوع إلى الصفات كبروياً .

قال ولا يحكم بالحيضية إذا لم يكن واجداً للصفات لأن الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض فلا يحكم في شيء من ذلك بالحيضية ، بمجرد كون الدم حيضاً .

أقول : وكأن المفروض أنها ذات عادة ، وأنها رأت الدم في غير أيامها . وإلاَّ لم يستقم الجواب لأن التعليل الذي ذكره لا يشمل المبتدئة والمضطربة كما هو واضح .

وإذا أخذنا هذا المفروض مسلماً ، لم يمكن الحكم بالحيضية ، لا لأن الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض ، كما قال بل لأن أي دم تراه المرأة خارج العادة فهو ليس بحيض وإن كان دماً عبيطاً . للوضوح الفقهي أن ذات العادة ترجع إلى عادتها في مثل هذه الموارد .

وإذا اطلعنا على هذه الأمثلة أمكننا أن نميز بين التعريفين الرابع والخامس لقاعدة الإمكان ، أي ما اختاره السيِّد الأستاذ وما اخترناه .

أمَّا ما اختاره ، فهو أن ننسب المسألة من مسائل الحيض ، إلى الأخبار والأدلة الواردة . فإن أمكن بالقياس إليها ذلك فهو حيض وإلاَّ فلا .

وهذا الوجه فيه عدَّة مناقشات نذكر بعضها :

أولاً : أنَّ الإمكان بالقياس إليها ، ما معناه؟ هل معناه دلالتها على كونه حيضاً أو لا . فإن كان معناه ذلك ، كان تمسكاً بهذه الأدلة لا بقاعدة الإمكان . وإن لم يكن معناه ذلك فمن أين يمكن أن نستفيد الحيضية .

ثانياً : أن الاعتقاد بالإمكان أو قيام الحجة عليه ، يحتاج إلى مقتضي

---

(١) المصدر : ص : ٢٣٩ .

وشرط وعدم المانع . فإن كان السيِّد الأستاذ قد قصد ذلك كله ، بحسب الفهم من الأدلة ، فهو المطلوب ، ويكون هذا هو عين ما قصدناه في الوجه الخامس ، كما سنوضحه . إلاَّ أنَّ هذا خلاف ظاهر عبارته . بل ظاهرها الاقتصار على النظر إلى المقتضي ، فإن وجدناه إلى جانب الإمكان كفى ذلك في القاعدة .

ومن الواضح أنَّ هذا وحده غير كاف لاحتمال وجود المانع . ومن هنا قلنا في الوجه الخامس : أن لا يكون هُناك محذور . أي مانع عن التمسك بالقاعدة واعتبار الدم حيضاً . وهذا هو الفرق بين الوجهين . وهو أقرب أيضاً إلى معنى الإمكان لأنَّ الممكن ما لا استحالة أو لا محذور فيه ، وليس هو الذي يتوفر فيه المقتضي فقط .

أدلة القاعدة:

ما استدل به أو يمكن أن يستدل به على قاعدة الإمكان في الحيض عدة أمور :

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الدليل الأول : الإجماع المدعى .

إلاَّ أنَّ الأمر كما قال السيِّد الأستاذ[1] في جوابه من أنه ليس إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأي الإمام . بل استند القائلون بالقاعدة إلى الأخبار ، فتكون هي المدار في الاستدلال . ولا أقل من احتمال استنادهم إليها .

الدليل الثاني : الغلبة .

يعني غلبة الحيض على الاستحاضة ، وأنه أكثر بين النساء منها . إلاَّ أن هذه الغلبة : أولاً : غير مسلمة لأنَّ دم الاستحاضة كثير جداً . فإن كان هناك غلبة للحيض فهي بنسبة ضئيلة نسبياً . لا تفيد غير الاحتمال .

ثانياً : ما قاله السيِّد الأستاذ[2] من عدم الدليل على الظن الناتج من هذه الغلبة ـ لو سلم ـ .

---

(١) المصدر : ص : ٢٤٠ .

(٢) المصدر والصفحة .

الدليل الثالث : أصالة عدم الاستحاضة .

وجوابه من وجوه :

الوجه الأول : ما قاله السيِّد الأستاذ[١] من معارضته بأصالة عدم الحيض . إلاَّ أن هذا وحده لا يكفي ، إذ لا بدّ أن نرجع بعد التعارض إلى الأدلة والأصول المتوفرة التي منها قاعدة الإمكان لو كان قد تمّ الدليل عليها مسبقاً . وسيأتي بعض التوضيح حوله .

الوجه الثاني : ما قاله[٢] أيضاً من كونه من أوضح الأصول المثبتة لأنَّ دم الاستحاضة والحيض دمان متغايران ، فأصالة عدم أحدهما لا يثبت وجود الآخر ، إلاَّ باللازم العقلي . إلاَّ أنَّ هذا الوجه أيضاً لا يكفي ، لأنه ليس مرادنا من هذا الأصل تعيين كونه حيضاً ، بل مراد المستدل أن يعين إمكان كونه حيضاً ، لأنه إنما هو استدلال على قاعدة الإمكان .

ومن هنا توجّه الإشكال ، وهو أنَّ أصالة عدم الاستحاضة لا يعين الإمكان ، كما لا يعين الفعلية . فإن كان هناك استصحاب مدعى فهو استصحاب عدم إمكان الحكم بالاستحاضة حال طهرها ، فالأمر كما كان ، استصحاباً .

إلاَّ أن هذا غير تام ، لأنه مثبت أيضاً ، لأنه لا يعين إمكان الحيض إلاَّ باللازم العقلي . على أنه غير جارٍ لتعدد الموضوع . فإن الموضوع قبله هو المرأة الطاهرة والموضوع بعده هي المرأة التي رأت دماً . وهو موضوع آخر عرفاً . فتأمل .

الدليل الرابع : أصالة السلامة .

بتقريب : أن الاستحاضة نحو من الأمراض أو العيوب ، فتجري أصالة السلامة في المرأة أو في الدم لنفي كونه عيباً فيتعين أنه ليس باستحاضة بل حيض .

---

(١) المصدر : ص : ٢٤١ .

(٢) المصدر والصفحة .

ويؤيده ما دلّ من الأخبار، على أن دم الاستحاضة إنما عرق عابر[١]. وأنه فاسد[٢]. إلاّ أنّ هذا الاستدلال ليس بتام:

أولاً: لعدم الدليل على هذا الأصل في مثل هذا المورد لأنّ الدليل إمّا أن يكون هو السيرة أو الأخبار، وكلاهما غير تام.

أمّا السيرة، فباعتبار قياس أصالة السلامة هنا على أصالة الصحة في المعاملات. إلاّ أنه ليس بصحيح، لأنه لو سلم وجود السيرة هناك فلا نسلم هنا. لوضوح أنّ العقلاء لا يدركون الفرق بين الدمين.

وأمّا الأخبار، فمنها ما عن غير واحد[٣] في حديث طويل عن أبي عبد الله يقول فيه: وسئل عن الاستحاضة فقال: إنما ذلك عرق عابر (عايذخ) أو ركضة من الشيطان. وفي آخر عن يونس عن بعض رجاله[٤] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، قال في حديث: فذلك الذي رأته لم يكن من الحيض إنما كان من علة، إمّا قرحة في جوفها وإمّا من الجوف.

وفي خبر آخر عن إسحاق بن جرير[٥] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ في حديث يقول فيه: ودم الاستحاضة فاسد بارد.

إلاّ أن هذا الاستدلال لا يتم لعدم تمامية الخبرين الأخيرين سنداً، وعدم تمامية الأولى دلالة، لأنّ الصفات التي سمعناها منه لا يدل على أصالة السلامة المطلوب إثباتها. كما هو معلوم. وغاية الأمر دلالته على قلّة نسبة الاستحاضة للحيض. وهذا وجه آخر غير أصالة السلامة.

الدليل الخامس: على قاعدة الإمكان: الأخبار.

ولا بدّ هنا من عرض الأخبار التي يدعي دلالتها عليها.

---

(١) الوسائل جـ٢. أبواب الحيض. باب: ٥. حديث: ١.

(٢) المصدر: باب: ٣. حديث: ٣.

(٣) المصدر: باب: ٥. حديث: ١.

(٤) المصدر: باب: ١٢. حديث: ٢.

(٥) المصدر: باب: ٣. حديث: ٣.

منها : الأخبار الواردة في أنَّ الدم الذي تراه الحبلى حيض . يعني بعد كونه جامعاً للشرائط ، إلاَّ من هذه الناحية . كصحيحة عبد الله بن سنان[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : أنه سئل عن الحبلى ترى الدم أتترك الصلاة . قال : نعم . إنَّ الحبلى ربما قذفت الدم .

وصحيحة أبي بصير[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : سألته عن الحبلى ترى الدم . قال : نعم ، إنه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلى .

ومرسلة حريز عمن أخبره[٣] عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السَّلام ـ في الحبلى ترى الدم . قال : تدع الصلاة فإنه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج . وتلك الهراقة .

وتقريب الاستدلال بها ما ذكره السيِّد الأستاذ[٤] : من أن كلمة ربما لا تفيد غير الاحتمال . فالسائل إنما سأله عن حكم الدم لاحتمال عدم كونه حيضاً . ولو من جهة احتمال أنَّ الحامل لا تحيض . فدلت الصحيحة بتعليلها على أنَّ كلّ دم محتمل لأن يكون حيضاً فهو حيض .

إلاَّ أنَّ هذا التقريب غير تام . لعدة وجوه :

الوجه الأول : أنه مبني على أن قاعدة الإمكان معناها الاحتمال . لا ما اختاره السيِّد الأستاذ نفسه من معناها . إذ لا يستقيم على ما اختاره لوضوح أنَّ الإمام ـ عليه السَّلام ـ لم يرد القياس إلى الأدلة المتوفرة .

الوجه الثاني : أنَّ كلمة (ربما) لا تفيد الاحتمال في هذا السياق على الإطلاق . وإنما تفيد معنى (قد) أو (أحياناً) يعني أنها قد تقذف الدم أو أنها تقذفه أحياناً . وهو أمر واقعي لا ربط له بالاحتمال الذهني .

---

(١) المصدر : باب : ٣٠ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ١٠ .

(٣) المصدر : حديث : ٩ .

(٤) التنقيح جـ٦ . ص : ٢٤٣ .

ويؤيده في المرسلة من (أنه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج) فإنه تعبير عن معنى واقعي لا عن أمر ذهني .

الوجه الثالث : أن ربما لو دلّت على الاحتمال ، فغايته أنَّ الإمام ـ عليه السَّلام ـ نفسه تمسّك به لأجل الحكم بالحيضية . إذ من الواضح أنه لم يعط للسائل حكماً ظاهرياً أساسه احتمال الحيض . فإنَّ قوله (نعم) وقوله (تدع الصلاة) واضح بالحكم الواقعي .

ومن الأخبار المستدل بها : موثقة يونس بن يعقوب[١] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة . قال : تدع الصلاة . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة . قال : تصلي . قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة . قال : تدع الصلاة . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة . قال : تصلي . قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة . قال : تدع الصلاة . تصنع ما بينهما وبين شهر فإن انقطع الدم . وإلاَّ فهي بمنزلة المستحاضة .

وتقريب الاستدلال بما ذكره السيِّد الأستاذ[٢] من أنَّ قوله : تدع الصلاة ، يدل على أنَّ الدم المحتمل كونه حيضاً أو استحاضة حيض . وذلك لضرورة أنَّ الدم ثلاثة أيام أو أربعة يحتمل أن يكون استحاضة ولا تعين له في الحيضية .

بل الحال كذلك في جميع النساء لعدم علمهن بالغيب وأنَّ الدم حيض ، لأن مجرد رؤية الدم بهذا المقدار لا يدل على أنه حيض . ومع ذلك فقد حكم الإمام ـ عليه السَّلام ـ بكونه حيضاً .

غير أنَّ هذا الوجه غير تام لابتنائه كسابقه على معنى الاحتمال . أمَّا إذا قسنا المسألة بالقواعد الواردة ، فإنَّ الأمر متعين بالحيضية في الرؤية

---

(١) الوسائل (المصدر السابق) باب : ٦ . الحديث : ٢ .

(٢) انظر التنقيح : جـ٥ . ص : ٢٤٤ .

الأولى للدم ، التي سبقتها أيام طويلة من الطهر . أو قل : إنَّ الأمر يختلف بين ذات العادة والمضطربة ، كما يختلف في لون الدم . ولكل صورة حكمها خارجاً عن قاعدة الإمكان . وإنما نصير إلى هذه القاعدة مع تعذر كل القواعد السابقة رتبة عليها .

ولا يحتاج الأمر إلى علم الغيب إذا استمر بها الدم ثلاثة أيام متتابعة فما فوقها . بل لا يحتاج إليه أيضاً فيما دونها في الأغلب ، إلاَّ في المبتدأة التي لا تعلم استمرار الدم بها حتى بهذا المقدار . وإلاَّ فالأعم الأغلب من النساء يعلمن استمراره سواء كنَّ من ذوات العادات أم لا .

مضافاً إلى أنَّ هذه الرواية من المجملات المحتاجة إلى التأويل ، في كثير من فقراتها . الأمر الذي يجعل الإجمال محتملاً حتى في الفقرة الأولى أيضاً فتأمَّل .

ومن الأخبار المستدل بها : صحيحة عبد الله بن المغيرة[1] عن أبي الحسن الأول ـ عليه السَّلام ـ في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت . ثم رأت الدم بعد ذلك . قال : تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس .

وتقريب الاستدلال : ما ذكره السيِّد الأستاذ[2] من أنَّ التعليل دالّ أنَّ المدار في الحكم بالحيضية عدم اشتماله على المانع . لأنه يبين أنَّ الدم في مورد السؤال لا مانع من كونه حيضاً لتحقّق شرائطه التي منها تخلل أقل الطهر بينه وبين الحيضية السابقة لمضي أيام الطهر مع أيام النفاس .

والجواب من وجهين :

الأول : إنَّ الحكم فيها وارد مورد الغالب ، لأنَّ الأعم الأغلب من النساء يرين الدم كل شهر تماماً أو تقريباً . فكذلك نسبة للنفاس إلى الحيض أيضاً . فينبغي أن يقع الحيض بعد شهر من ابتداء النفاس .

---

(١) الوسائل جـ٢ . أبواب النفاس . باب : ٥ . حديث : ١ .

(٢) التنقيح جـ٦ . ص : ٢٤٦ .

وأمَّا توهّم المرأة أنها كانت في حالة نفاس طيلة الشهر فهو توهم باطل ، بل أنَّ أيام الطهر قد جازت خلال الشهر كما جازت أيام النفاس . فمثلاً : أنَّ أيام النفاس كانت هي العشرة الأولى ، وبقيت المرأة طاهرة عشرين يوماً ، يعني مستحاضة وهي لا تعلم . فمن الضروري أن تكون الآن في أول حيضها .

هذا هو المضمون المفهوم من الرواية وليس له أيّ ربط باحتمال كون الدم حيضاً من ناحية الحكم الظاهري .

الثاني : إنَّ احتمال كون الدم حيضاً . إن أريد به ما كان في ذهن السائل ، فهذا صحيح ، ولكن لا ربط له بالحكم . لأنه لولا الاحتمال لما جاء السؤال . وكل سؤال فيه احتمال كائناً ما كان . وإن أريد به موضوع القاعدة الظاهرية التي ينصبها الإمام فهذا بعيد عن سياق الرواية ، لوضوح أنَّ الإمام ـ عليه السَّلام ـ يأمر بالحكم الواقعي بالحيضية لا الظاهري .

ومن الأخبار المستدل بها :

الأخبار الدالة على أنَّ المرأة إذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى . وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة . كصحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى . وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة .

وهناك نصوص أخرى بمضمونها .

وتقريب الاستدلال ما ذكره السيِّد الأستاذ أيضاً ، من التمسك بالفقرة الثانية من الرواية وهي قوله : وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة . بعد تقييد العشرة بعشرة الطهر . وضرورة تخلل أقل الطهر عشرة أيام . فيدلنا على أنَّ الدم المردد بين الحيض والاستحاضة ـ كما في المقام ـ حيض لا محالة .

---

(١) الوسائل (المصدر السابق) . باب : ١١ . الحديث : ٣ .

وجواب ذلك : أنَّ موضوعها واقعي وليس بظاهري ، تماماً كالروايات السابقة . في حين أنَّ مضمون القاعدة حكم ظاهري بالحيضة مترتب على تقدير الشك فيه وليس واقعياً .

على أنَّ الرواية لو أردنا أن نقيسها إلى الأدلة الأخرى ، كما هو الوجه الذي اختاره السيِّد الأستاذ للقاعدة ، فلا بدّ لها من عدة تقييدات . لأننا لا نعلم كم كانت مدة الدم الأول ولا بمقدار الطهر الذي هو أقل من عشرة . فلا بدّ من تقييدها بما إذا لم يزد المجموع على العشرة . وهو موضوع واقعي للحكم بالحيض لم يؤخذ فيه الشك .

وأمَّا الفقرة الثانية ، وهو ما إذا رأت الدم بعد العشرة . فلا بدّ من تقييدها بما إذا لم تكن معلومة العادة زماناً ، وإلاَّ كان اللازم العمل على موعد عادتها . إلاَّ أن تعلم أنَّ عادتها تقدمت . وعلى أيِّ حال فهو أيضاً موضوع واقعي للحكم بالحيضية .

وإذا قبلنا وجود الشك مأخوذاً فيها ، فإنما هو شك السائل ، الذي أخذه الإمام ـ عليه السَّلام ـ بنظر الاعتبار في الجواب ، في حين لم يؤخذ في موضوع الجواب أيُّ شك .

وإذا تمت جولتنا هذه في الأخبار المدعى دلالتها على قاعدة الإمكان عرفنا أنَّه ليس هناك أيّ خبر دالّ على تلك القاعدة . إذن ، فهي قاصرة من حيث المقتضي ، لأنَّ كل الأدلة السابقة عليها بما فيها الإجماع والأخبار لم تنهض للدلالة عليها . ومن الواضح أنَّ من عدم المقتضي لم يبحث عن وجود المانع .

وقد ذكر السيِّد الأستاذ عدّة السنة للروايات التي تصلح أن تكون معارضة لتلك الدالة على القاعدة .

إلاَّ أنَّ الصحيح : أنَّ الروايات الواردة في باب الحيض أخذت كل الاحتمالات بنظر الاعتبار . بما فيها اختلاف لون الدم ، والتي رواها السيِّد الأستاذ في الطائفة المعارضة . . . مما لم يُبق مجالاً لجريان قاعدة الإمكان ،

لأننا ليس لنا مورد مهمل من حيث القواعد العامة ونشك في كونه حيضاً لنجري قاعدة الإمكان .

ومنه تعرف أنَّ كلّ تلك الروايات الواردة تصلح للمعارضة مع هذه القاعدة بأحد شكلين :

الشكل الأول : كونها نافية لها ، باعتبار كونها محددة لتكليف آخر ، قد لا يكون هو الحكم بالحيضية . وحتى لو كان ذلك ، فإنه من أجل موضوع آخر غير مجرد إمكان التحيض .

الشكل الثاني : أنَّ تلك الأخبار ترفع القاعدة موضوعاً ، حتى على تقدير ثبوتها . فإنها بتحديدها للتكاليف بطريق حجة لا يبقى المكلف شاكاً فقهياً ليكون مشمولاً للقاعدة .

وبتعبير آخر : لا يوجد مورد ينطبق عليه تعريف القاعدة الذي سمعناه وهو أن لا يكون هناك محذور من جهة الأدلة لكي يكون الدم حيضاً . لأنَّ الحكم بالحيضية إن كان من جهة تلك الأدلة ، فهو استغناء عن تلك القاعدة ، وإن كان من جهة مخالفة تلك الأدلة وعصيانها ، إذن ففيه محذور لتطبيق القاعدة فلا ينطبق التعريف .

ولنطبق مختصراً هذه الفكرة على الفرع الذي رآه السيّد الأستاذ مصداقاً محتملاً لقاعدة الإمكان ـ وهو ما إذا استمر الدم ما بين الثلاثة والعشرة ، وفصل بينه وبين الدم السابق أقل الطهر .

فإنها مورد لقاعدة الإمكان ، مع ثبوتها أولاً . وعدم وجود دليل أسبق منها رتبة يشمل المقام .

مع العلم ، أننا نجد تلك الأدلة . وذلك أن هذه المرأة إمَّا أن تكون مبتدأة أو ذات عادة أو مضطربة .

أمَّا المبتدأة فيجب أن تعتبر الدم الثاني استحاضة ، خلافاً لقاعدة الإمكان . وذلك لأنها يجب أن تتحيض بالشهر مرة واحدة ، كما نطقت به

الروايات . وهي إن تحيضت بالدم الثاني ، كان الفاصل أقل من ذلك . فإن الفاصل عند التحيض الشهري إنما هو حوالي العشرين يوماً .

منها : حسنة عبد الله بن بكير[١] . قال : في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة . أنها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى تمضي أكثر من الحيض . فإذا مضى ذلك وهو عشرة أيام ، فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت ، فمكثت بقية شهرها . ثم تترك الصلاة في المرة الثانية . . . الحديث .

وفي حسنة أخرى لعبد الله بن بكير[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : قال : المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الدم عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً . . . الحديث .

ومورد الروايتين وإن كان هو استمرار الدم إلاَّ أن حكمهما بلزوم البناء على الطهارة (بقية شهرها) أو (عشرين يوماً) . يشمل المورد .

وأمَّا إذا كانت ذات عادة ، فمن الواضح أنها تعمل على عادتها ، وهو واضح فقهياً ولا حاجة إلى سرد الروايات عليه . الأمر الذي يسبب البناء على كون الدم الثاني استحاضة ، وليس حيضاً ، كما تقتضيه قاعدة الإمكان .

وإذا كانت مضطربة رجعت إلى عدَّة مراجع محددة لها : إما التمييز باللون أو إلى عادة نسائها أو إلى العدد . وعلى كل تقدير يكون لها حكمها . ومن الواضح أنها إن عملت بالمرجعين الأخيرين كان الدم الثاني استحاضة . وأمَّا إذا عملت على التمييز فقد نحكم بأنه حيض إذا كان بلونه ، لا لقاعدة الإمكان ، بل لما دلّ على ذلك من الروايات .

إذن ، فالصحيح ، أن قاعدة الإمكان لا أساس لها في الفقه .

---

(١) الوسائل جـ٢ . أبواب الحيض . باب : ٨ . حديث : ٥ .

(٢) المصدر : حديث ٦ .

فصل

في آيات الوضوء والتيمم

قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من سورة المائدة[1] ، ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين . وإن كنتم جنباً فاطهروا . وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه . ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقال تبارك وتعالى في سورة النساء[2] : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون . ولا جنباً إلاّ عابري سبيل حتى تغتسلوا . وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً . فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إنَّ الله كان عفواً غفوراً﴾ .

وفي هاتين الآيتين الكريمتين جهات من الكلام بعضه عن الوضوء وبعضه عن التيمم وبعضه عن الصلاة ، وبعضه عن الغسل ، ومنه ما يتكفل أغراضاً أخرى كنفي الحرج وغير ذلك .

---

(١) الآية : ٦ .

(٢) الآية : ٤٣ .

ونقتصر فيما يلي على ما يرتبط بالطهارات الثلاث الوضوء والغسل والتيمم ، لأنَّ هذا الفصل مربوط بكتاب الطهارة . ولا نذكر جميع النقاط ، لأنَّ بعضها فقهيّة خالصة خارجة عن كفالة هذا الكتاب كطريقة الوضوء والتيمم . وإنما نتعرض فيما يلي إلى جهات معينة مختارة ، من هاتين الآيتين الكريمتين .

الجهة الأولى : قوله تعالى : ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ .

دلت هذه الآية الكريمة على مسح بعض الرأس دون جميعه . باعتبار وجود الباء الجارة فيها .

وقد ورد ذلك في السنة بشكل واضح حيث روى زرارة[1] في الصحيح قال : قلت لأبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : ألا تخبرني من أين علمت وقلت : إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ . فضحك فقال : يا زرارة قاله رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ ونزل به الكتاب من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ . لأنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ قال : ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ . فعرفنا أنَّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل . ثم قال : وأيديكم إلى المرافق . فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه . فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين . ثم فصل بين الكلام ، فقال : ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ . فعرفنا حين قال : برؤوسكم أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء . ثم وصل الرجلين بالرأس ، كما وصل اليدين بالوجه فقال : ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ . فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما . ثم فسّر ذلك رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ للناس فضيّعوه .

وهي واضحة في فهم الآية الكريمة ، غير أنَّ السيِّد الأستاذ يشير إلى أنها خالية عن تعيين المحل الممسوح من الرأس . فلا بدّ في تعيينه من الرجوع إلى أدلة أخرى .

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ٢٣ . حديث : ١ .

أقول : كما أنها لا تعيّن العضو الماسح أيضاً ، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى أدلة أخرى . غير أنَّ الجهة الأدبية أو البلاغية فيها وهو فهم التبعيض لطيف جداً . والأمور المشار إليها فقهيّة لا مجال لها هنا .

والمهم الآن أن نتلمس طريقة فهم التبعيض من الآية الكريمة . فإن فيها عدة محتملات أو وجوه :

الوجه الأول : إن الباء مستعملة في التبعيض : إمَّا لذاتها ، وإمَّا لتضمينها معنى من . وقد يمثل لها بقولنا : أخذت بفلان أو أمسكت به . يعني ببعضه وهو يده . وقوله تعالى : ﴿لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾ يعني ببعضها ، لا جميعها بطبيعة الحال . وقوله سبحانه : ﴿برؤوسكم﴾ . جارٍ في هذا الطريق .

غير أنَّ المنحى (الرسمي) للغويين ينفي ورود الباء للتبعيض . قال ابن جني[1] : أمَّا ما يحكيه أصحاب الشافعي من أنَّ الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه أصحابنا ولا ورد فيه بيت . ونقل عن سيبويه أنه أنكر مجيء الباء بمعنى التبعيض . وعليه استند[2] العلامة (الحلي قده) في إنكاره ذلك ، كما حُكي[3] .

الوجه الثاني : أن تكون الباء زائدة ، ويكون التبعيض مستفاداً من السياق . وذلك بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إنَّ المفهوم لغة وعرفاً من مفهوم مسح الرأس هو مسح بعضه لا مسحه كله . إذ لو كان قد أمر بالغسل ، لأمكن فيه ذلك عرفاً ، أعني الاستيعاب . وأمَّا المسح فيبعد عرفاً وعملياً استيعابه لكل الرأس . فتكون الآية بنفسها دالّة على مسح البعض .

---

(١) انظر لسان العرب . مادة (با) .

(٢) التنقيح : جـ٤ . ص : ١٤١ .

(٣) غير أنه يمكن أن يقال : إنّ مجيء الباء بمعنى من مسلم لغة . ومن تكون للتبعيض بلا شك . فلتكن الباء في الآية الكريمة تبعيضية بهذا المعنى .

التقريب الثاني : إنَّ الباء وإن كانت زائدة ، إلاَّ أنَّ لإزادتها مصلحة وليس ذلك عبثاً في القرآن الكريم . وليس ذلك إلاَّ لإفادة التبعيض . إذ لا نتصور غير ذلك إذا فهمنا أنَّ الرأس هو الممسوح ـ كما هو المفروض ـ لا أنه هو الماسح ، كما سيأتي .

الوجه الثالث : أن يكون التبعيض مستفاداً من تغيير السياق . مهما كان معنى الباء في ذاتها . فاستعمالها هنا وإن فرض مجازيّاً ، إلاَّ أنَّ الاستفادة لتبعيض واضح من أجل تغيير السياق .

وأعني بتغيير السياق ، ما أشير إليه في صحيحة زرارة السابقة ومضمونه أنَّ الله سبحانه وتعالى استعمل الباء هنا ولم يستعملها في الوجه واليدين ، فدلّ ذلك . يعني السياق ، على التبعيض هنا والاستيعاب هناك .

وهذا أحد وجوه فهم الرواية ، وهي قابلة للحمل على وجوه أخرى ممَّا سبق أو يأتي ، وهي صادقة وواضحة بكل صورة .

الوجه الرابع : أن تكون الباء للإلصاق . وهي من معانيها لغة ، كقولنا مررت بزيد . فالمراد أنَّ المسح يلتصق بالرأس . وأمَّا التبعيض ، فيستفاد ممَّا ذكرناه في الوجهين الثاني والثالث .

الوجه الخامس : ما احتمله السيِّد الأستاذ[1] ، من أنَّ الماسح حقيقة وإن كان هو اليد والممسوح هو الرأس غير أنَّ وجود الباء يدلنا على العكس . لأنَّ الرأس أصبح آلة وسبباً لمسح اليد ، يعني ما فيها من رطوبة . نظير المسح بالحائط . فإن معناه أنَّ الحائط قد صار سبباً لمسح اليد يعني لما فيها من أوساخ أو غيرها .

وأضاف : أنه إذا صار الماسح هو الرأس يتعين أن يكون المسح ببعضه لا بتمامه . كما هو الحال في المثال المتقدم . فإنَّ المسح لا يكون بكل الحائط ، ولا تتوقف صحة التعبير على ذلك . فكذلك الحال في الرأس .

---

(١) التنقيح : جـ٤ . ص : ١٤٢ .

إلاَّ أنَّ هذه الاستفادة وإن كانت طريفة إلاَّ أنها لا تخلو من بعض المناقشات :

أولاً : إنَّ الجزء الماسح عرفاً هو المتحرك ، والجزء الممسوح هو الثابت ، فالحائط ثابت واليد متحركة ، والرأس ثابت واليد متحركة . فتكون اليد ماسحة والرأس والحائط ممسوحان .

ولا يتعين في هذا المثال أن يكون الحائط ماسحاً ، وإنما قد تستعمل الباء هنا للتبعيض أو الإلصاق أو نحوها ويصح به التعبير .

ثانياً : إنَّ الآية لم تشر ـ كما أشرنا ـ إلى الجزء الماسح ما هو ، هل هو اليد أو غيره . وإذا كان شيئاً آخر غير اليد فقد لا يصدق عرفاً أنَّ الرأس هو الماسح . كمسح الرأس بالحائط . فإننا لو تابعنا هذه الفكرة لوجدنا الحائط ماسحاً والرأس ممسوحاً . وكذلك في مثل مسحه بالثوب أو بالقماش .

ثالثاً : إنَّ هذا المعنى خلاف سياق الآية الكريمة . إذا قارنّا هذه الفقرة بالفقرات المتقدمة ، في جانب الغسل ، فكما أنَّ الوجه واليدين مغسولان ، فكذلك الرأس والرجلين ممسوحان . وهذا واضح من السياق .

وإذا لم يتم هذا الوجه تبقى لنا الوجوه السابقة ، ويبقى وضوح الآية الكريمة والرواية الشريفة قائماً .

الجهة الثانية : قوله تعالى : ﴿وأرجلكم﴾ .

حيث قرئت بالخفض والنصب معاً[1] . وكلاهما قراءة جائزة فقهياً . فإن قرأناها بالخفض ، فهي معطوفة لا محالة على ﴿رؤوسكم﴾ ، فيكون حكمها نحوياً هو الجر وفقهياً هو المسح .

---

(١) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر وحمزة ﴿وأرجلكم﴾ بالخفض . والأعمش عن أبي بكر بالنصب مثل حفص . وقرأ يعقوب والكسائي ونافع وابن عامر ﴿وأرجلكم﴾ نصباً . وهي قراءة ابن عباس . لسان العرب . مادة كعب .

ونقل في (الميزان)[1] : القول بأنَّ الجر للإتباع . قال : وهو خطأ . فإن الإتباع على ما ذكروه لغة رديئة لا يحمل عليها كلام الله تعالى . على أن الإتباع ـ كما قيل ـ إنما ثبت فيما ثبت في صورة اتصال التابع والمتبوع ، كما قيل في قولهم : حُجر ضب خربٍ ، بجر الخرب إتباعاً لا في مثل المورد ممّا يفصل العاطف بين الكلمتين .

أقول : وهذا القول صحيح منه ـ قدس سرّه ـ تماماً .

وأما إذا قرأناها بالنصب ، ففيها احتمالان :

الاحتمال الأول : أنها معطوفة على قوله ﴿وجوهكم﴾ . بالرغم من البُعد بين الكلمتين بمقدار حوالي سطر .

الاحتمال الثاني : أنها معطوفة على قوله : ﴿برؤوسكم﴾ . ومحلها الجر إلاّ أن النصب قد جاء باعتبار العطف على محل ﴿رؤوسكم﴾ . لأنَّ المسح يأتي متعدياً بدون الحرف ، فيقال : «امسحوا رؤوسكم» . فتكون الكلمة منصوبة ، وإذا دخلت الباء كانت زائدة ، فجرت اللفظ وبقي المحل منصوباً ، فتكون الكلمة اللاحقة للحرف العاطف معطوفة على المحل وهو النصب .

وينبغي التسليم ، بأنَّ كلا الاحتمالين ، لا يخلو من صعوبة لغوية ، هما : العطف على البعيد لفظيّاً أو العطف على المحل ، وكلاهما لا يُصار إليه بسهولة . الأمر الذي يعين ترجيح القراءة بالجر دون النصب لأنه عندئذٍ يكون معطوفاً على اللفظ الملاصق له عطفاً اعتيادياً .

وعلى تقدير النصب ، فالإنصاف أنَّ الاحتمال الثاني ، وهو العطف على المحل أرجح من الاحتمال الأول . وذلك : لتخلل ألفاظ كثيرة بين المعطوف والمعطوف عليه وخاصة وجود الفعل . والفاعل : ﴿وامسحوا﴾ الذي يمثل نحوياً جملة متكاملة ، يصح السكوت عليها . فهذا العطف

(١) جـ٥ . ص : ٢٢٢ .

يجعلنا نعطف لفظاً من جملة على لفظ من جملة أخرى . أو قل : تعطف لفظاً في نهاية إحدى الجملتين على لفظ في بداية الجملة المتقدمة . وهو معنى رديء وإذا لم يكن رديئاً فهو خلاف الظاهر جداً . ومعه فإذا أخذنا بالاحتمال الثاني ، نكون قد أخذنا بأظهر الاحتمالين . طبقاً لحجية الظهور المعتبرة شرعاً .

ومعه يكون على كلا التقديرين : أعني قراءتي الجر والنصب ، يكون العطف على قوله ﴿برؤوسكم﴾ . غاية الأمر أنه لو كان مجروراً فهو معطوف على اللفظ ولو كان منصوباً فهو معطوف على المحل . فيكون مشمولاً لحكمه وهو وجوب المسح .

الجهة الثالثة : قوله سبحانه : ﴿إلى الكعبين﴾ .

قالوا في اللغة[1] : واختلف الناس في الكعبين بالنصب . والكعب : العظم لكل ذي أربع . والكعب : كل مفصل للعظام . وكعب الإنسان ما أشرف فوق رسغه عند قدمه . وقيل : هو العظم الناشز فوق قدمه . وقيل : هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم .

وأنكر الأصمعي قول الناس أنه في ظهر القدم . وذهب قوم إلى أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم .

وقيل : الكعبان من الإنسان العظمان الناشزان من جانبي القدم . قال ابن الأثير : الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم من الجنبين .

والمتحصل من هذا الاختلاف بوضوح نسبي أنَّ الكعب فوق ظهر القدم وليس إلى جانبيه . بدليل اتفاق عدد من هؤلاء القائلين على ذلك . وإن اختلفوا في بعض الخصائص . مع نسبة القول الآخر إلى القيل (وقيل : الكعبان إلخ) . وهو تضعيف له .

والظاهر أن مرادهم ممَّا فوق القدم واحد وإن اختلفت العبارات : (ما

(١) انظر : لسان العرب . مادة كعب .

أشرف فوق رسغه عند قدمه) والإشراف هو الارتفاع أو (العظم الناشز فوق قدمه) والنشوز الارتفاع أيضاً أو (العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم) أو (أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم) . وإنما عبر بالتثنية لتعدد القدمين أنفسهما ، كما في نفس الآية الكريمة على ما سنذكر .

والمهم أنَّ كلّ هذه الأقوال مرجعها إلى شيء واحد وهو العظم المرتفع قرب مفصل الساق على ظهر القدم . وتكون نهايته عند المفصل .

وروايتنا ناطقة بذلك نفسه ، وهي الحجة في المعنى ، حتى وإن اختلفت عن اللغة في بعض التفاصيل . لأنَّ من حق الشارع المقدس أن يحدد المعنى الذي يريده في موضوع حكمه ، وأنَّ المراد في موضوع وجوب مسح الرجلين هو ذلك ، كما سنذكر قريباً ، بدلالة هذه الروايات .

ففي الصحيحة عن زرارة وبكير[1] أنهما سألا أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ عن وضوء رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فدعا بطست . . . إلى أن قال : ثم قال تعالى : ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ . فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين ، إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه . قال : فقلنا : أين الكعبان . قال : ههنا يعني المفصل دون عظم الساق . فقلنا : هذا ما هو؟ فقال : هذه من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك . الحديث .

فقوله : ههنا . يعني المفصل دون عظم الساق . أي نهاية عظم الساق ومبدأ القدم . وهو المفصل يعني محل تحرّك القدم عند اتصاله بالساق . قوله : هذا ما هو؟ إشارة إلى شيء أعلى من ذلك . لأنَّ مفصل الساق ذو تسريح وتعرج نسبي ولا يكون مستقيماً في عظم الساق إلاَّ بعد مسافة . فهما أعني الراويين أشارا إلى نقطة معينة من هذا التعرج وقالا : هذا ما هو؟ يريدان التأكد من أن هذا غير داخل في الكعب أو في محل وجوب المسح .

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ١٥ . حديث : ٣ .

وجاء الجواب : (هذا من عظم الساق) . يعني فلا يجب مسحه (والكعب أسفل من ذلك) نازلاً إلى جهة القدم قليلاً .

وعن ميسر[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : ألا أحكي لكم عن وضوء رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ . إلى أن يقول : ثمّ وضع يده على ظهر القدم ثم قال : هذا هو الكعب . وقال : وأومأ بيده إلى الأسفل العرقوب . ثم قال : إن هذا هو الظنبوب .

فقوله : هذا هو الكعب ، ليس كلّ ظهر القدم طبعاً ، لأنه لا يحتمل ذلك . وإنما هو الجزء المرتفع منه إلى جهة الساق لا محالة . وقوله : إنَّ هذا هو الظنبوب . لدفع ما عليه بعض العامة من المسح إلى العظمين الناتئين في طرفي أسفل الساق . بعنوان كونهما هما الكعبين . كما سمعنا من بعض اللغويين . فيقول الإمام ـ عليه السَّلام ـ عنه إنه ليس كعباً بل يسمى : الظنبوب . فلا يجب مسحهما .

وكذلك يمكن الاستدلال لا على ما دلّ من الروايات على وجوب مسح ظهر القدم . ممَّا لا حاجة إلى نقله لأنه يستوجب الإطالة .

هذا وأمَّا وجوب مسح كل هذه المنطقة ، أعني ظهر القدم طولاً . وهل الغاية داخلة في المغيّين ونحو ذلك من الأبحاث ، فهو موكول إلى الفقه .

ولكن قد يقال : إن التثنية في الكعبين دالة على أنهما العظمان الناتئان في طرفي الساق لتعددهما في كل قدم وأمَّا ما كان في ظهر القدم فواحد .

وجوابه : إنَّ التثنية إنما هو باعتبار تعدّد (القدمين) فلو أخذنا بفكرة السؤال لكان اللازم الجمع : (بكعوبهم) لأنها أربعة لدى الإنسان . فالتثنية دالة على خلاف المعنى الذي أراده السائل .

---

(١) المصدر : حديث ٩ .

الجهة الرابعة : قوله سبحانه : ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ وقال في الآية الأخرى : ﴿ولا جنباً إلاّ عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾ .

وبعد التجاوز عن المسائل الفقهية نتساءل عن قوله تعالى : ﴿إلاّ عابري سبيل﴾ . ما معناه بعد التسالم على أن قوله : ﴿فاطهروا﴾ وقوله : ﴿تغتسلوا﴾ بمعنى واحد عمليّاً . كل ما في الأمر أن الغسل هو العمل الظاهري بتفاصيله . والطهارة هو الأثر الناتج منه ، كما قلنا في فصل الطهارة . وعلى كلّ تقدير قول الآية الكريمة على حرمة الدخول في الصلاة على المجنب ما لم يرفع جنابته بالغسل . وهو معنى مانعية الجنابة وشرطية الطهارة .

فلماذا استثني عبور السبيل من وجوب غسل الجنابة ، وكيف؟

عبور السبيل هو المشي فيه ، على معنى أنه يعبر من محل خروجه إلى محل وصوله بواسطة الطريق الذي يقطعه أو يمشي فيه .

وعبور السبيل ، يكون على نحوين ، مختلفين باختلاف السبل أو الطرق التي يحتاج إليها الفرد .

النحو الأول : الطرق القصيرة ، كالتي تكون داخل مدينة واحدة والمهم فيها شرعاً أنها لا تنافي أوقات الصلاة . بل من الممكن أن يصل المكلف إلى هدفه ويصلي فيه وإن كان جنباً فإنه يغتسل ويصلي . فلا حاجة إلى استثنائه لأنه ليس فيه أي كلفة أو صعوبة .

وحتى لو كان مقصوداً من الآية ، فإنه سيعني أنه لا يجب إيجاد غسل الجنابة في الطريق بل في محل الاستقرار لا محالة . وهذا معنى عرفي مفهوم شرعاً .

لا يستثني من ذلك إلاّ حال ضيق الوقت ، وهو في الطريق وتمكن من استعمال الماء فيجب عليه المباشرة بالغسل . والاستثناء في الآية وارد مورد الغالب .

النحو الثاني : الطرق الطويلة . التي يكون قطعها سفراً . وخاصة في الأسفار القديمة التي كان التعب فيها شديداً أو الماء فيها شحيحاً . وفي مثل ذلك لا يجب الغسل ، أعني إذا فقد الماء في السفر أو كان محل ضرورة استعماله ، ويقود الوظيفة الشرعية إلى التيمم المنصوص عليه بعد سطر في نفس الآية الكريمة .

إذ من الواضح أن قوله ﴿إلاّ عابري سبيل﴾ يعني استثناء وجوب الغسل . ولكن هذا لا يعني جواز الدخول في الصلاة مع الجنابة . بل الشريعة هيأت له وظيفته في التيمم .

وبتعبير آخر : فإنَّ الغُسل بالماء ساقط . وأمَّا التيمم فيرجع إلى وظيفة المكلف . فإن كان واجداً للتراب ، وجب عليه . وإن لم يكن واجداً له كان فاقداً للطهورين .

الجهة الخامسة : قوله تعالى : ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ .

وبالرغم ، من وجود عدة أسئلة حول هذه الآية الكريمة . إلاّ أننا نوكل عدداً منها إلى مواضعها من التفسير والفقه . . . إلاّ ما جاء منها عرضاً في الكلام .

ونحاول الجواب بعونه سبحانه على السؤال الرئيسي في الآية الكريمة . وتوضيحه :

أنها عددت بظاهرها أربعة أسباب للتيمم : المرض والسفر والمجيء من الغائط ، وملامسة النساء . وهو الجماع على الصحيح .

مع العلم أنه من الواضح فقهياً أن المرض والسفر بمجردهما لا يوجبان التيمم ، ما لم يقترنا بأحد السببين اللذين بعدهما . وهما المجيء من الغائط الذي هو الحدث الأصغر بصفته أحد مصاديقه ، والجماع وهو الحدث الأكبر بصفته أحد مصاديقه . فما لم يحدث أحد الحدثين لا حاجة إلى التيمم حتى

في المرض والسفر . فلماذا وردا في الآية كسببين مستقلين للتيمم .

حتى قالوا : إنَّ ذكر المرض والسفر مستدرك[١] . وقالوا[٢] : إن الآية من معضلات القرآن الكريم ، كما في كشف الكشاف وقد ذكر الإشكالات من وجوه :

١ ـ ترك ذكر الحدث في أولها .

٢ ـ وذكر الجنابة فقط بعده .

٣ ـ والإجمال الذي لم يُفهم أنَّ الغسل بعد الإقامة ـ يقصد القيام ـ إلى الصلاة أم لا .

٤ ـ وترك : كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء .

٥ ـ ثم عطف (إن كنتم) عليه . وترك تقييد المرض .

٦ ـ وتأخير (فلم تجدوا) عن قوله (أو جاء) .

٧ ـ وذكر (جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء) ، مع عدم الحاجة إليها . إذ يمكن الفهم مما سبق .

٨ ـ والعطف بأو والمناسب الواو .

٩ ـ والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط .

١٠ ـ والتعبير عن الحدث الأصغر بـ (جاء أحد منكم من الغائط) .

١١ ـ والاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة .

١٢ ـ والتعبير عن الجنابة بـ (لامستم) .

وكل هذه الأسئلة كلها من تسويلات الشيطان ، ضد واضحات الشريعة والقرآن . وإنما ذكرناها ، لنكون على بصيرة وشجاعة في ردّها ، ولا يقول القائل إنَّ ترك السؤال يغني عن الجواب .

وقد أشرنا إلى أننا سنتجاوز بعض الأسئلة أما هذه الأسئلة الاثني

---

(١) يعني زائد . انظر الميزان : جـ٥ . ص : ٢٢٨ .

(٢) المستمسك : جـ٤ . ص : ٢٩٠ .

عشر منها ، فسنذكرها . ولكن ما تركها السائل مثل : مفهوم عدم وجدان الماء . ومعنى التيمم . فسنعرض عنه لأنه جانب فقهيّ خالص .

ومن الطريف أنَّ هذه الأسئلة لا تشمل السؤال الذي حررناه ، وهو الوجه في ذكر المرض والسفر كسببين للتيمم . ومن اللازم أن نذكر الجواب عليه أولاً ثم نحاول أن نجيب على الباقي .

والجواب يكون بأحد عدة وجوه :

الوجه الأول : أن نلتزم أن المرض والسفر هي من الأحداث الموجبة للوضوء أو التيمم إلى جانب الأحداث الأخرى . وكل من كان على وضوء أو تيمم ثم حصل له مرض أو سفر ، وجب عليه تجديد ما يتمكن منهما .

وهذا هو ظاهر القرآن الكريم وظاهره حجة ، كما ثبت في محله . والسؤال إنما طُرح لأجل الاعتقاد بعدم سببية المرض والسفر للوضوء والتيمم .

اللهمَّ إلاَّ أن يقال في جوابه : إنَّ ظاهر القرآن الكريم حجة ، إلاَّ فيما علمنا يقيناً بخلافه . وهذا الظاهر من هذا القبيل ، فلا يكون حجة ، للوضوح الفقهي في كلّ المذاهب الإسلامية عليه فلا بدّ أن نحاول أن نفهم من الآية الكريمة غير ما يتبادر من هذا الظاهر . كما يأتي في الوجوه الآتية .

الوجه الثاني : أن تكون أو بمعنى الواو . كما احتمله الكثيرون من عدد من المذاهب الإسلامية . أقول : ولعلها نزلت بالواو فعلاً ، وزادت الهمزة سهواً . إن كان هذا الاحتمال غير وارد ظاهراً ، لأن الصحيح هو الضبط وعدم التحريف في ألفاظ القرآن الكريم .

إلاَّ أن كون الحرف بمعنى الواو ، وإن لم يكن بلفظه احتمال وجيه . وإنما وردت على هذا الشكل لتوحيد الشكل بلاغيّاً في عطف الجمل الأربعة ، لتكون على سياق واحد . وإلاَّ فالواقع ـ بناء على هذا الوجه ـ أنَّ

العطف قد تمّ بين احتمالين على اليمين ، وهما المرض والسفر . واحتمالين على اليسار وهما الغائط والملامسة . فقد عطف هذا المجموع على هذا المجموع . ومقصوده وجوب التيمم مع انضمام بعضها إلى بعض إجمالاً .

وعطف المجموعات في اللغة العربية ليس سهلاً ، إذا اقترن إلى عطف الأفراد أيضاً .

وقد احتاج القرآن الكريم إلى مثل ذلك عدة مرات نذكر بعضها : منها قوله تعالى : ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات﴾ . إلى آخر الآية .

فقد عطف مجموعات متعددة على بعضها البعض بنفس الحرف الذي عطف الأفراد به . فالمسلمين والمسلمات مجموعة كما أنَّ المؤمنين والمؤمنات مجموعة ، والقانتين والقانتات مجموعة . وهكذا . وقد عطفها بحرف واحد هو الواو . لعدم توفر حرف آخر في اللغة ، يمكن استعماله بين المجموعات أو يميز بين المجموعات والأفراد وإنما يبقى هذا التمييز ذهنياً خالصاً لمن يلتفت إليه .

ويشبهها من بعض الجهات قوله تعالى : ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً﴾ .

حيث عطف مجموعتين على بعضهما ، وإحدى المجموعتين هي كل الأوصاف إلاّ الأخيرتين والمجموعة الأخرى قوله : ﴿ثيبات وأبكاراً﴾ . فقد عطف أفراد المجموعة الأولى بنفس الطريقة التي عطف بها المجموعة الأولى على الثانية . وهي بحذف حرف العطف . نعم . عطف أفراد المجموعة الثانية بالواو . ولو كان قد عطفها كلها بالواو أو بأي حرف آخر لكان الكلام ممسوخاً ، وحاشاه .

فكذلك الحال في آية التيمم التي نتكلم عنها ، عطف المجموعتين بنفس حرف العطف في الأفراد لضيق اللغة عن غير ذلك .

فإنه لو كان قد استعمل الواو . فإمّا أن يستعمله في العبارة التالية ﴿أو لامستم النساء﴾ . أو تبقى معطوفة بأو . فإن أبدلها إلى الواو تغيّر الحكم عمّا هو المقصود ، وكان التيمم واجباً مع اجتماع الحدثين الأصغر والأكبر دون أحدهما . وهذا ليس مقصوداً بالتأكيد .

وإن بقيت العبارة الأخيرة معطوفة بأو مع وجود العطف بالواو قبلها ، كان ذلك خلاف البلاغة في السياق بلا إشكال ، على أفضل طرق اللغة العربية في البيان . ويبقى التمييز بين المجموعتين ، والفهم الفقهي للرواية ، موكولاً إلى فكر المفكرين وتفسير المعصومين ـ عليهم السّلام ـ .

فإن لم تكن أو بمعنى الواو ، فلا أقل أنها هي المقصود الضمني أو اللبي منه لكي يصح عطف المجموعات على بعضها .

الوجه الثالث : إنّ ذكر المرض والسفر ، جاء وارداً مورد الغالب . لوضوح أن المرض والسفر ، هما السببان الرئيسيان لفقد الماء . وخاصة في العهود السابقة حيث كان الطب ضعيفاً تجاه المرض وكان السفر على الحيوانات التي لا تصل الناس إلاّ في ردح طويل من الزمن . ولا يوجد بإزائهما سبب رئيسي وغالب لذلك .

ومن هنا ، أصبح قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء﴾ في محله جداً ومنطقي تماماً . بخلاف ما لو ذكر الغائط والملامسة فقط ثم قال : فلم تجدوا ماء ، لكان ذلك غريباً ، لأن أغلب أوقات الإنسان أنه يستطيع الحصول على الماء فلماذا يفترض عدمه؟ ومن هنا كان ذكر السفر والمرض ضرورياً لأجل قلب الأغلبية بالعكس . لأن الأغلب في هاتين الحالتين صعوبة الحصول على الماء .

الوجه الرابع : إنّ هذه الأمور الأربعة كلّها أسباب على وجه الإجمال للتيمم ، كلّ بحياله واستقلاله .

لوضوح أنه ليس أيّ منها علّة تامة للتيمم ، حتى الغائط والملامسة . فإنّ رفع الحدث قبل دخول الوقت بل في سعة الوقت غير الواجب كما

أنه من المحتمل أن يجد الماء فلا يجوز له التيمم . كما أنه من المحتمل أن يرتفع التكليف عن الفرد قبل أن يؤمر بالصلاة ، بالموت أو الجنون أو غيرهما ، فلا يكون للحدث أيّ أثر في وجوب التيمم على الإطلاق ، لأنه إنما يجب لأجل الصلاة .

كما أنّ السفر والمرض أيضاً ليسا علّة تامة للتيمم ، لاحتمال أن يجد الماء خلالهما متوفراً . أو يحصل بهما أحد موانع التكليف أيضاً ، كالموت أو الإغماء أو الجنون .

فالمهم أن يكون لكلّ من هذه الأمور الأربعة سببيّة ناقصة وتأثير بمقدار ما ، في وجوب التيمم .

كما لا يفوتنا أن نلتفت إلى أن السبب الآخر ، وهو عدم وجدان الماء ، مهما كان رئيسيّاً ، ليس إلاّ سبباً ناقصاً لوجوب التيمم . لما عرفناه قبل قليل من عدم وجوبه قبل الوقت وخلاله ما لم يتضيق مع احتمال ارتفاع التكليف .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إذن ، فالسببيّة الناقصة محفوظة تماماً . في كلّ هذه الأسباب ، ومن حقّنا أن ندرجها مدرجاً واحداً لإفهام هذا المعنى . وإن كان نحو السببيّة وشكلها يختلف من مجموعة إلى مجموعة ، أعني السفر والمرض أولاً ثم الغائط والملامسة ثانياً وعدم وجدان الماء ثالثاً . وبيان شكل سببيّتها للتيمم موكول إلى الفقه .

وبعد أن انحلت المعضلة الرئيسية نعود إلى تلك الأسئلة السابقة فنحاول الجواب عليها ، وقد عرفنا أنّ أكثرها بل كلّها من وساوس الشيطان ، وواضحة الجواب بعد كل الذي تقدم .

أولاً : ترك ذكر الحدث في أول الآية .

فإن عنى قبل تشريع الوضوء أعني قبل قوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إلخ . فجوابه من وجهين على الأقل :

الوجه الأول : تفسير القيام إلى الصلاة أنه قيام من النوم . والنوم حدث . فالقيام إليها منه قيام بعد حدث . فقد ذكر الحدث ببعض أمثلته وهذا يكفي جداً .

وأمّا اصطلاح الحدث ، فهو اصطلاح متأخر لا نتوقع وجوده في القرآن الكريم بحسب فهمنا .

الوجه الثاني : إن الفرد وإن لم يكن محدثاً استحب له حين إرادة الصلاة أن يتوضأ ، كما ثبت في الفقه ووردت به الروايات . فالوضوء مطلوب قبل الصلاة إمّا وجوباً أو استحباباً . والأمر بالوضوء في محله جداً على أيٍّ حال .

وإذا عنى السائل عدم ذكر الحدث قبل تشريع التيمم يعني قوله تعالى : ﴿فتيمموا﴾ إلخ . فهذا أسخف من سابقه لأنَّ الحدث مذكور بمثالين هما للغائط والملامسة لا بمثال واحد مع أننا لا نتوقع ذكر الحدث بعنوانه كما أسلفنا .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ثانياً : قال : وذكر الجنابة فقط بعده . يعني قد اقتصر من الحدث الأكبر على ذكر الجنابة دون الحيض وغيره .

وهذا الكلام من الغرائب بعدما فهمناه من مثال الغائط ، وجود الحدث الأصغر ومن مثال الملامسة وجود الحدث الأكبر . وليست الآية قاموساً فقهياً لتعداد الأحداث الموجبة للوضوء والغسل كلها .

ثالثاً : قال : والإجمال الذي لم يُفهم أنَّ الغسل قبل الإقامة (يعني إقامة الصلاة أو القيام إليها) أم لا .

وهذا كلام مؤسف . لأنَّ الآية الكريمة كلها مبتنية على قوله تعالى في أوّلها : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾ يعني فتوضأوا أو تيمموا مع تعيين وظيفية المكلف لأحدهما .

فإذا فهمنا من قوله : ﴿إذا قمتم﴾ يعني أردتم أو توجهتم بشكل

وآخر إلى الصلاة . لا بمعنى دخلتم فيها ولا بمعنى انتهيتم منها ، كما هو واضح . . .

أمَّا الوضوء والغسل بعد الدخول في الصلاة ، فهو قطعي العدم ، إلاَّ ما خرج بدليل في بعض الأحيان النادرة ، كالذي ورد في وضوء المسلوس . فلا يحمل عليه معنى القرآن الكريم .

وأمَّا الوضوء والغسل بعد الصلاة . فهو خلاف الظاهر جداً . لأنه لو أراده لقال : إذا أقمتم الصلاة . ولم يقل : إذا قمتم إلى الصلاة . فأين الإجمال المدعى في الآية الكريمة .

رابعاً : قال : وترك : كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء .

وهذا يكاد أن يكون مضحكاً ، وجلَّ الرب عن الإشكال فلننظر إلى مدى عظمة القرآن وخسّة الإشكال .

أولاً : كون الفرد حاضراً غير مسافر ، لا أثر له على الإطلاق في وجوب الغسل والوضوء والتيمم .

ثانياً : أما الصحة فمشار إلى ضدها ، وهو قوله تعالى : ﴿وإن كنتم مرضى﴾ بشرط أن نفهم أنه قيد للوضوء والتيمم معاً . بمعنى أن الوضوء مقيّد بعدم المرض . أو قل : بالصحة والتيمم مقيد بوجود المرض أو بعدم الصحة .

وهذا صحيح لا محال لأننا يمكن أن نفكر على مستويين :

المستوى الأول : أنَّ الآية ذات سياق واحد . وكل لفظ فيها فهو قرينة متصلة على ما قبله وما بعده . وللمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن ، كما ثبت في علم الأصول . ومعنى ذلك أنَّ قيد المرض هو قيد للوضوء المذكور قبله وللتيمم المذكور بعده .

المستوى الثاني : لو فرضنا أنَّ تشريع الوضوء غير مقيد بالمرض في لفظ الآية . إلاَّ أنَّ التيمم مقيد به لا محالة . ومن الواضح في سياق الآية ، كما هو واضح فقهياً ، أنَّ التيمم بديل عن الوضوء ويجب عند تعذره . ومن هنا يكون التيمم بكل أسبابه كالقيد للوضوء . يعني إنما يجب الوضوء إذا لم يجب التيمم أو قل إذا لم تحصل أسبابه بما فيها المرض .

ثالثاً : في جواب هذا السؤال حول قول السائل : قادرين على استعمال الماء . يعني لم يذكر في الآية الكريمة ذلك . بل قد ذكره جلّ جلاله : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ أكثر من مرة . فإنَّ عدم القدرة على الماء ناتج من المرض المذكور في الآية ومن السفر المذكور أيضاً . ومنصوص عليه بقوله : ﴿فلم تجدوا ماء﴾ .

ولا حاجة لنا بعد كلّ هذا إلى أن نقول مكرراً أن السائل ، كأنه يتوقع كون القرآن الكريم قاموساً فقهياً مفصلاً . أقول ، ومع ذلك فهو قاموس مفصل لكلّ شيء . لم نجد شيئاً مما ذكره السائل إلاَّ وقد ذكره .

خامساً : قال : ثم عطف ﴿إن كنتم﴾ عليه وترك تقييد المرض . يعني عطف قوله : ﴿إن كنتم مرضى﴾ على تشريع الوضوء ، وترك تقييد المرض . . . لكن بأيّ شيء لم يصرح السائل؟ وأوضح ما يرد إلى الذهن أنه ينبغي تقييد المرض بأن يكون مرضاً يضر معه استعمال الماء لا كل مرض .

أمَّا عطف المرض على الوضوء ، فلا إشكال فيه ، لأنه بدأ بتشريع التيمم .

وأما ترك تقييد المرض ، فجوابه من وجهين :

الوجه الأول : إننا نفهم من المريض هو الذي يكون مرضه تشديداً نسبياً ، بحيث يراه الفرد الاعتيادي فيقول هذا مريض .

تماماً كما فهموا من قوله : ﴿الزانية لا ينكحها إلاَّ زان أو مشرك﴾

فهموا من الزانية : الباغية المعلنة لا التي تزني مرّة أو مرتين . يعني فهموا منها أنها : شديدة الزنى . كما فهمنا من المريض أنه شديد المرض . وبتعبير آخر : ينبغي أن يشار عرفاً إلى المرأة بأنها زانية ، ولا يكون ذلك إلاّ للباغية ، كما ينبغي أن يشار للفرد بأنه مريض ولا يكون ذلك إلاّ للشديد .

والمرض الشديد في الأعم الأغلب يضر معه الماء إلى حد لا يكون احتمال عدم الضرر معتنى به عرفاً . . . كما هو واضح .

ومعه لا حاجة إلى تقييد المرض لفظياً بذلك كما شاء السائل .

الوجه الثاني : لو تنزلنا عن الوجه الأول ، لقلنا ، إنّ المرض مقيد بالقرينة المتصلة بقوله : ﴿فلم تجدوا ماء﴾ . لأنه واقع في سياقه وبنفس الآية . إذن ، فيجب أن يكون المريض ممن لا يجد الماء . وهذا معناه بكل وضوح أنّ المريض الذي يضره الماء ، هو الذي يجب أن يتيمم . لأنّ الذي لا يضره الماء واجد للماء لا أنه فاقد له .

سادساً : من الإشكالات . قوله : وتأخير ﴿فلم تجدوا﴾ عن قوله ﴿أو جاء﴾ .

فكأن السائل يرى أنّ الآية ينبغي أن تنص على فقدان الماء أولاً بقوله : ﴿فلم تجدوا﴾ ثم على الحدثين الأكبر والأصغر : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ إلخ . وهذا غريب ، لأكثر من وجه في جوابه :

الوجه الأول : أنّ القرينة المتصلة لا يفرق عرفاً وقاعدةً ، في تأثيرها في المعنى ودلالتها على المطلوب بين تقديمها وتأخيرها وما دام المتكلم عازماً على ذكرها ، أو عالماً بوجودها ، كفى ذلك في اعتماده عليها في القرينية .

الوجه الثاني : أننا لو لاحظنا من الناحية العملية والحياتية للمتشرعة ـ على الأقل ـ أنّ الفرد إنما يحس بأنه لم يجد ماء إذا كان محدثاً بالأصغر أو الأكبر ـ يعني الغائط والملامسة مثلاً ـ فالإحساس به متأخر رتبة عن الإحساس بالحدث . ولا معنى للإحساس بعدم الماء مع كون الفرد على

وضوء وغسل لعدم الحاجة إليه عندئذ . فتأخير النص على عدم الماء باعتبار هذه النكتة الحياتية الواضحة .

سابعاً : من الإشكالات : أنه ذكر : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾ . مع عدم الحاجة إليهما إذ يمكن الفهم ممَّا سبق . يعني يمكن أن يفهم الحدث الأصغر من قوله : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ بعد تفسيره بأنه قيام من النوم . كما يمكن أن يفهم الحدث الأكبر من قوله : ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ . فلماذا كرر ذكر الحدثين .

وجوابه : أمَّا الحدث الأصغر ، فمن الواضح أنه غير واضح من سياق القرآن الكريم نفسه ، لأننا نحتاج إلى تفسيره بالقيام من النوم ليصح السؤال ، ومن المعلوم أنَّ هذا التفسير وارد في السنة وغير واضح في القرآن ، والمتبادر عرفاً من القيام هو إرادة الصلاة وحصول الهمة إليها والرغبة فيها لا القيام من النوم بالخصوص .

فحتى لو كان المقصود الواقعي ، هو القيام من النوم ، إلاَّ أن إجمال العبارة في هذا المعنى ، يكفي مبرراً لأجل تكرار نفس المضمون للإيضاح من جديد . هذا في الحدث الأصغر . ويأتي فيه أيضاً ما سنقوله في الحدث الأكبر .

وأمَّا الحدث الأكبر ، فمن الممكن ملاحظة عدة فوارق بين مجيئه في الآية أولاً وذكره ثانياً ، نذكر بعضها :

أولاً : وهو الفرق الأساسي ، بأن الذكر أولاً لأجل تشريع غسل الجنابة أساساً عند الرغبة في الصلاة مع صفة الجنابة . أو عند القيام من النوم وحصول الجنابة فيه أو بعده . على حين يكون ذكر الجنابة أو ملامسة النساء ، أمراً مربوطاً بالتيمم ، يعني إذا اتصفتم بتلك الصفة ﴿ولم تجدوا ماء فتيمموا﴾ .

ثانياً : يمكن أن نفهم من قوله تعالى : ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ أنها جملة بإزاء أو في مقابل قوله : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ . إلخ . فالجملة

السابقة تشريع للوضوء . والثانية تشريع للغسل بشكل مستقل .

وهو ينتج استحباب الغسل سواء رغب الفرد في الصلاة أو لم يرغب . وهو غير بعيد ، وإن لم يُفتِ مشهور الفقهاء على طبقه .

على حين تكون الجملة التي بعدها ﴿وإن كنتم مرضى﴾ ، إلخ . تشريعاً للتيمم ، مع بيان أسبابه التي منها الجنابة .

فإذا عدنا إلى السؤال قلنا : إنَّ ما زعمه السائل تكراراً بلا موجب ، هو الصحيح الذي لا محيص عنه ، بل في الواقع لم يحصل أي تكرار في المحصّل العام للآية الكريمة .

ثامناً : من الإشكالات : قال : والعطف بأو والمناسب بالواو . وهذا ما سبق مفصّلاً أن بحثناه . وحاصل ما أردناه : أنَّ هذا الذي ورد في القرآن هو الأجود ، لعدة أسباب سبقت ومن أوضحها : أنَّ مقتضى عطف المجموعات على بعضها هو ذلك ، مع قصور العربية عن أسلوب آخر . فراجع .

تاسعاً : من الإشكالات : والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط .

وهذا عجيب ، ناشيء من توقّع السائل ، كما ذكرنا أن يكون القرآن الكريم قاموساً فقهياً أو(رسالة عملية) .

ومن المؤسف للسائل أن تقول له : إنَّ القرآن الكريم ذكر الأحداث كلها ولم يقتصر على الغائط . لأنَّ الأحداث الموجبة للوضوء فقهيّاً هي ما ورد في الأخبار الصحيحة الصريحة . لا ينقض الوضوء إلاَّ ما خرج من أحد سبيليك أو النوم .

أمَّا النوم فمذكور في أول الآية الكريمة إجمالاً : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ يعني من النوم . وعلى أيّ حال فالمجيء من الغائط لا ربط له بالنوم ، فهو يثير مشكلة أخرى غيره . لا نتوقع أن نفهمه منه .

كما أنه من الممكن القول إنَّ النوم مذكور ضمناً كسبب للتيمم أيضاً . في قوله : ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾ ، لوضوح أن المرض والسفر في العهود السابقة كان يطول عدة أيام ، ممّا يضطر خلالها إلى النوم بطبيعة الحال .

وأمَّا الأحداث الأخرى فمذكورة جميعها ضمن قوله : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ . فإنه لم يقل : أو تغوطتم . بل قال ما مضمونه أو ذهبتم إلى بيت الخلاء . لأنَّ الذهاب إلى الغائط سابقاً كان بمنزلته . وإذا دخل الفرد إلى بيت الخلاء جاءت منه الأحداث كلها كما هو معلوم ، ولم يقتصر على حدث واحد في الأعم الأغلب .

ومن الطريف أنَّ السائل تخيّل لفظ الغائط بمعنى معين ، فجاء منه هذا السؤال المؤسف . مع العلم أنه بمعنى المنخَفَض وقد كانوا سابقاً يخرجون إلى المنخفضات من البرية ليقضوا حوائجهم . ثم استعمل هذا اللفظ في معناه الجديد جديداً متأخراً .

عاشراً : من الإشكالات : أنه قال : والتعبير عن الحدث الأصغر بقوله : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ .

وقد عرفنا قبل قليل أنَّ هذا هو أحسن لفظ كنائي للتعبير عن الأحداث التي تحدث عند التخلي كلها وعدم الاقتصار على البعض .

ولعل السائل تخيّل أنَّ الفرد يذهب إلى الغائط ليتنزّه أو يأكل أو يزور أقاربه !!! فاستغرب من العبارة . مع العلم أنَّ الهدف منه عرفاً بكل وضوح واحد وهو قضاء الحاجة .

حادي عشر : من الإشكالات : الاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة . يعني أنه لم يذكر الحيض والاستحاضة مثلاً .

ويمكن الجواب على مستويين :

المستوى الأول : إنَّ الآية تخاطب الرجال مباشرة ولا تعني النساء

بلفظها . نعم يمكن التعميم إليهن باعتبار اليقين بالاشتراك بالحكم . وإذا تمّ ذلك ، فالحدث الأكبر الواضح الوحيد الذي يحدث للرجال هو الجنابة . وأمّا الحيض والاستحاضة والنفاس ، فهي أحداث نسائية ، كما أنّ لمس الميت بعد برده وقبل غسله . حدث نادر ، ولعله ليس بحدث فقهيّاً وإن أوجب الغسل ، تعبّداً . والكلام في ذلك موكول إلى محله .

المستوى الثاني : إنه بعد الإعراض عن مس الميت النادر . . . يبقى الحدث المشترك بين الجنسين هو الجنابة ، دون غيرها . ومن الواضح أن قوله : ﴿**أو لامستم النساء**﴾ متضمن لجنابة المرأة أيضاً . . . يعني : ولامستكم النساء أيضاً . . . كل من زاويته . على أننا بعد أن عرفنا أن القرآن الكريم ليس قاموساً فقهيّاً ، يكون الاقتصار في التمثيل للحدث الأكبر بالجنابة ، كافياً جداً وخاصة وهي أعم الأحداث والمشتركة بين الجنسين .

ثاني عشر : من الإشكالات : والتعبير عن الجنابة بـ (لامستم) .

وهذا من الغرائب . لأننا إمّا أن نفهم أنّ مطلق الملامسة موجبة لغسل الجنابة أو التيمم بدله . كما فهم بعض العامة ، فينسدّ السؤال كما هو واضح . لأن اللمس بنفسه يكون مقصوداً .

إلاّ أن الصحيح أنّ المقصود هو الجنابة ، وإنما عبر بهذا التعبير لما ورد في الأخبار : أنّ الله ستير يحب الستر . ومن الواضح أنه ليس من المصلحة الأدبية ولا الدينية ولا البلاغية أن يصرح بالجماع ونحوه من الألفاظ الصريحة .

فمن المبكي أو المضحك حقّاً أن نجد أفكاراً كأفكار هذا السائل المعترض على وضوح القرآن وعظمته إلى حدٍّ يرى أنّ الآية أصبحت في نظره من معضلات القرآن التي لا حل لها .

هذا ، وهو لا يفهم أنه سوف يقرأ كتابه البسطاء والجهلاء الذين من المحتمل أن تبقى بعض هذه الشبهات في أذهانهم ، فيكون هو المتورط

والمسؤول أمام الله سبحانه في إثارة الشبهات . ولو كان أقل ديناً وأكثر جرأة لنسب الغلط إلى الآية الكريمة لولا أنه يخاف على نفسه وسمعته من المجتمع المسلم ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم .

فهذا هو الكلام في هذه الجهة الخامسة من الحديث عن هاتين الآيتين الكريمتين .

الجهة السادسة : قوله تعالى : ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ .

فما هو معنى التيمم ومعنى الصعيد ومعنى الطيب . ومن هنا يقع الكلام في نواحٍ ثلاث :

الناحية الأولى : في معنى التيمم :

قالوا في اللغة[1] تيممه قصده . وتيممه تقصده . وتيمم الصعيد للصلاة وأصله التعمد والتوخي من قولهم تيممه وتأمه . قال ابن السكيت : قوله تعالى : ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ أي اقصدوا لصعيد طيب . ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب . ويمم المريض فتيمم للصلاة .

وليس لنا ما نضيفه على اللغة سوى أمرين :

أحدهما : إنَّ التيمم إن كان حقيقة في القصد إلاّ أنه أصبح حقيقة في هذه الوظيفة الشرعية بعد اشتهار استعماله واستغنائه عن القرينة .

ثانيهما : إنَّ (يمم) المريض ، استعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية هذه كأنه اشتقاق منه بمعنى جعل غيره يتيمم أو ساعده على التيمم .

الناحية الثانية : في معنى الصعيد .

قال اللغويون[2] : الصعيد التراب . وقال ثعلب : هو وجه الأرض لقوله تعالى : ﴿فتصبح صعيداً زلقاً﴾ .

---

(١) انظر : لسان العرب . (٢) المصدر نفسه .

وقالوا : الصعيد المرتفع من الأرض . وقيل : الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة . وقيل : ما لم يخالطه رمل ولا سبخة . وقيل : وجه الأرض لقوله تعالى : ﴿فتصبح صعيداً زلقاً﴾ . وقيل : الصعيد الأرض . وقيل : الأرض الطيبة . وقيل : هو كل تراب طيب . وفي التنزيل : ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ .

وقال الفراء في قوله : صعيداً جرزاً . الصعيد التراب . وقال غيره : هي الأرض المستوية .

وقال أبو إسحاق : الصعيد وجه الأرض . . . إلى أن قال : قال تعالى : ﴿فتصبح صعيداً﴾ ، لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض . لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه أن الصعيد وجه الأرض .

قال الليث : يقال للحديقة إذا خربت وذهب شجراؤها : قد صارت صعيداً أي أرضاً مستوية لا شجر فيها . ابن الأعرابي : الصعيد : الأرض بعينها . والصعيد الطريق سمي بالصعيد من التراب . والجمع من كل ذلك صُعُدان .

فنجد أنَّ الاحتمالات المعروضة في هذه الأقوال عديدة منها ما هو محتمل ، ومنها ما هو المتعين والصحيح . ولا بدّ لنا أن ننظر ما هو الأوفق بالوظيفة الشرعية .

الأول : الصعيد الأرض بعينها . بحيث نفهم منه معنى الكرة الأرضية .

وهذا غير محتمل . لأنه إنما يريد الأرض المنبسطة المحسوسة . فيعود إلى معنى : وجه الأرض .

الثاني : الصعيد المرتفع من الأرض . وهذا محتمل إلاّ أنّه لا دخل له في الوظيفة الشرعية . لليقين فقهياً بأنه إذا جازت وظيفة التيمم في المرتفع جازت في المنخفض .

الثالث : الأرض الطيبة .

الرابع : كل تراب طيب .

والقائل بأحد هذين الوجهين أخذ معنى الطيب من الآية الكريمة . كأنه غافل عن أن الطيب فهمناه من كلمة مستقلة وليس من لفظ الصعيد نفسه . ولو كان معنى الطيب مستبطناً في الصعيد لما احتاج إلى وصفه بالطيب مكرراً . إذن فهذان الوجهان ساقطان .

الخامس : الصعيد هو الأرض المستوية . وهذا محتمل إلاّ أنّه لا دخل له في الوظيفة الشرعية لعدم الفرق فقهياً بين المستوية وغيرها ، كما أنهم لم ينصّوا هنا على نوع التراب الذي فيها من طين أو تراب أو صخر أو غيره .

السادس : الصعيد الطريق . وهذا وضع جديد . جاءه من كونه ترابياً ، على طريقة الطرق الصحراوية كما سمعنا من اللغويين وهو بعيد عن الوضعية الشرعية . لأننا نعلم أنه ليس مراداً بآية التيمم .

السابع : الصعيد التراب وبمعناه : أنه ما لم يخالطه رمل ولا سبخة . وهو أحد الوجهين المحتملين في الآية الكريمة مع الوجه الآتي .

الثامن : الصعيد وجه الأرض ، لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض ، كما سمعنا ، وسمعنا من أبي إسحاق قوله : لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه . أقول : والخلاف موجود ، إلاّ أنه لوضوح هذا الاستعمال كان المخالف كأنه غير موجود .

ويؤيده ما سمعناه من أنه يقال للحديقة الخربة : صعيد فإنها بعد الخراب لا تصبح تراباً خالصاً ، كما هو واضح .

ويؤيده من نص على أنّ الصعيد الأرض ، يعني وجهها .

كما يؤيده ، استعمالات القرآن الكريم الأخرى للصعيد في غير هذه الآية الكريمة . إذ لا يحتمل أنه يريد التراب الخالص . والقرآن الكريم ، يمكن جعل بعضه قرينة على بعض . وهو قوله تعالى : ﴿فتصبح صعيداً زلقاً﴾ ،

وقوله تعالى : ﴿صعيداً جرزاً﴾ . إذ من الواضح أنه يريد وجه الأرض لا التراب الخالص . وهو أقرب إلى مفهوم(الأرض المستوية) منه إلى أيّ شيء آخر . إلاّ أننا عرفنا أنّ الاستواء لا دخل له في الوظيفة الشرعية .

ومن هنا كان الأرجح والموثوق به لغوياً ، هو هذا المعنى الأخير . وهو ما يعبر عنه الفقهاء بمطلق وجه الأرض يعني سواء كان تراباً أو صخراً أو رملاً ونحوه . ما لم يكن من المعادن أو من النباتات : فإنه خارج عن هذا المفهوم . ولا أقل من الاحتياط فيه ، أعني ترك التيمم عليه .

الناحية الثالثة : في معنى الطيب .

قال في اللغة[1] ، الطيب على بناء فَعْل . والطيِّب نعت . وفي الصحاح : الطيِّب خلاف الخبيث ، قال ابن بريَ : الأمر كمَا ذكر إلاّ أنه قد تتسع معانيه . فيقال : أرض طيبة للتي تصلح للنبات ، وريح طيبة . إذا كانت لينة ليست بشديدة . وطُعمة طيِّبة إذا كانت حلالاً . وامرأة طيِّبة إذا كانت حصاناً عفيفة . ومنه قوله تعالى : ﴿الطيِّبات للطيبين﴾ وكلمة طيِّبة إذا لم يكن فيها مكروه . وبلدة طيِّبة أي آمنة كثيرة الخير . ومنه قوله تعالى : ﴿بلدة طيِّبة ورب غفور﴾ . ونكهة طيِّبة إذا لم يكن فيها نَتْن ، وإن لم يكن فيها ريح طيِّبة كرائحة العود والند وغيرها . ونَفْس طيِّبة بما قدر لها أي راضية . وحنطة طيِّبة أي متوسطة الجودة . وتربة طيِّبة أي طاهرة . ومنه قوله تعالى : ﴿فتيمموا صعيداً طيِّباً﴾ . وزبون طيِّب أي سهل في مبايعته . وسبي طيِّب إذا لم يكن فيه غدر ولا نقض عهد . وطعام طيِّب للذي يستلذ الأكل طعمه .

ابن سيده : طاب الشيء طيباً وطاباً : لذّ وزكا . . . والكلمة الطيِّبة : شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله . وقد يرد الطيِّب بمعنى الطاهر . ومنه الحديث : إنه ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال لعمار : مرحباً بالطيِّب المطيِّب أي الطاهر المطهر . إلى آخر ما قالوه .

---

(١) انظر : لسان العرب .

والمستفاد من هذا كله أنَّ الطيِّب صفة كمال ، تُدرك نفسياً أو عقلياً لكلِّ شيء أو لكثير من الأشياء كلٌّ بحسب ما يناسبه . وبالنسبة إلى الصعيد يصبح عندنا عدّة احتمالات :

أولاً : الصعيد الطيب : الطاهر ، يعني من النجاسات الخبثية الحكمية . وهو فعل مشروط فقهياً بذلك .

ثانياً : الحلال ، يعني أن لا يكون مغصوباً . وقد سمعنا قبل قليل : طعمة طيِّبة إذا كانت حلالاً . وهو فعل مشروط فقهياً بذلك .

ثالثاً : ذو الرائحة الزكية ، فإنَّ التراب ونحوه ممّا هو طبيعي وخالص ، ذو رائحة مستحسنة . غير أنَّ هذا غير دخيل فقهياً في الحكم .

رابعاً : الخالص الذي لا يكون مشوباً بغيره . وهو الذي اختاره صاحب(الميزان) [١] ، لأنَّ الوضع الطبيعي للتراب أن يكون باقياً على حاله الأصلي غير مختلط بغيره .

أقول : فان اخترنا أنَّ الصعيد هو التراب الخالص كان معنى الطيِّب عدم اختلاطه بالحصى والرمل فضلاً عن غيرهما . وإن قلنا : إنَّه وجه الأرض ، كان الطيِّب بمعنى عدم اختلاطه بالمعادن وكل ما هو خارج عن اسم الأرض . وهذا ضروري فقهيّاً إذا كان الاختلاط بنسبة ملحوظة أو كبيرة .

خامساً : أن لا يكون الصعيد متحولاً إلى غيره ، كالتراب المطبوخ المتحول إلى الجص أو النورة أو الطابوق أو غيرها .

وأضاف على ذلك في(الميزان) [٢] . ومن ذلك يستفاد الشروط التي أخذت في السنة في الصعيد الذي يتيمم به .

---

(١) انظر : الميزان : جـ٦ . ص : ٢٢٩ .

(٢) المصدر والصفحة .

أقول : ومعه حق . فإنَّ القرآن الكريم نبع ثريّ للمعاني ، لا يمكن نفاذه : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ .

والمتحصل من كل ذلك اشتراط كون التراب طاهراً ، حلالاً غير مغصوب ، غير مشوب بغيره بكمية كبيرة ، ولا متحولاً إلى غيره من المواد كالجص والنورة . ولا يشترط في الفقه أكثر من ذلك في حكم التيمم .

الجهة السابعة : قوله تعالى : ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ .

نتعرض هنا إلى ناحيتين إحداهما : حول وجود الباء ، والثانية : حول وجود منه .

الناحية الأولى : حول وجود الباء .

وهي تماماً كالباء التي مرّت في نفس الآية قبل قليل في قوله تعالى : ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ وكما استفدنا هناك أنَّ الباء للتبعيض بأيّ شكل من أشكال الفهم السابقة . فإنها كلّها تأتي هنا أيضاً . لأنَّ العامل وهو ﴿امسحوا﴾ نفسه أيضاً . فما قيل هناك عن معنى الماسح والممسوح يأتي هنا .

وبذلك وردت الروايات :

منها صحيحة زرارة التي نقلنا قسماً منها في الحديث عن مسح الرأس ، والتي سمعنا منها أنه قال :(إن المسح ببعض الرأس لمكان الباء . ولكنه يستمر في شرح الآية فيقول ـ عليه السَّلام ـ : ثم قال : فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم . فلما أن وضع الوضوء عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً . لأنه قال : بوجوهكم . ثم وصل بها ﴿وأيديكم منه﴾ أي من ذلك التيمم . لأنه علم أنَّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها . ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج . والحرج : الضيق .

وقوله : وضع : يعني أسقط الله سبحانه الوضوء عمّن لم يجد الماء .

وقوله :(أثبت بعض الغسل مسحاً) يعني أثبت الله تعالى في محل بعض الغسل ، أو في بعض محل الغسل مسحاً . لأن المغسول هو كلّ الوجه في حين أنَّ الممسوح هو بعضه ، كما هو مستفاد من محل الباء . فقد أسقط وجوب المسح عن بعض محل وجوب الغسل . في الوجه وفي اليدين أيضاً . لأنَّ الواجب غسلهما من المرفقين ، والمسح مختص بالكفين .

ومن المعلوم نحوياً أنَّ العطف بتقدير تكرار العامل ، فكأنه : قال فامسحوا بوجوهكم وبأيديكم . وكما أن الباء في الوجوه تفيد التبعيض فكذلك هنا . وهذا يقرِّب في القسم الأول من الآية التي تتحدث عن الوضوء أمرين :

الأمر الأول : إنَّ قوله : أرجلكم معطوف على(برؤوسكم) كما أنَّ أيديكم معطوف على قوله : بوجوهكم . وهذا واضح من وحدة السياق .

الأمر الثاني : إنَّه كما فهمنا هنا ـ يعني في التيمم ـ تكرار العامل وهو الباء ، كذلك نفهم ذلك في جانب الوضوء كأنه قال : وامسحوا برؤوسكم وبأرجلكم . بحيث يستفاد التبعيض في الأرجل ، كما يستفاد في الرؤوس .

وكلا هذين الأمرين يرجحان قراءة الجر ، ويبعّدان قراءة النصب . كما هو معلوم . فراجع وتأمّل .

الناحية الثانية : حول قوله تعالى : منه . فإنه موجود في الآية في سورة المائدة وغير موجود في سورة النساء . وقد سمعنا من صحيحة زرارة تفسيره :(أي من ذلك التيمم . لأنه علم أنَّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها) .

يعني أننا نستفيد من حرف(من) أنَّ الواجب هو المسح ببعض الغبار العالق باليد لا بجميعه . لأنها هنا تبعيضية .

وقد أفتى جماعة من الفقهاء القدماء بوجوب(العلوق) بفتح العين أي

أن الغبار يجب أن يعلق بالكف بحيث ينتقل من الكف إلى الوجه واليدين . وإلاّ بطل التيمم .

وهذا فهم مبني على تفسير الصعيد بالتراب الخالص ، وأمّا إذا فسرناه بمطلق وجه الأرض ، حتى لو كان صخراً أو رملاً ، فلا يعلق بالكف منه أي شيء .

إلاّ أن المراد من الضمير في(منه) لا يتعين أن يكون هو الصعيد . . .

وإن كان هو الظاهر الأولى بالطبع . إلاّ أنه يمكن أن يرجع إلى(التيمم) المستفاد من قوله(فتيمموا) كما قال الإمام ـ عليه السّلام ـ في الصحيحة(أي من ذلك التيمم) .

وهذا مبني على أنّ مادة التيمم معناها قرآنياً وظيفة التيمم التي يفهمها المتشرعة . إلاّ أنّ هذا معنى متأخر عن عصر نزول القرآن الكريم ، فلا يمكن حمل ألفاظه عليه . إلاّ أنّ تفسيره في الصحيحة بذلك كافٍ لأنها حجة في تفسير القرآن الكريم .

إلاّ أنّ الإشكال في أن الصحيحة دالّة على ذلك ، لأنه قال بعد هذه العبارة (لأنه يعلق من ذلك الصعيد) الأمر الذي يجعله قرينة متصلة على أن المراد من التيمم : الغبار العالق وليس وظيفة التيمم .

فنبقى إلى الآن على وجوب (العلوق) لولا أمرين :

الأمر الأول : إنّ الصعيد مطلق وجه الأرض . وهو ممّا لا يعلق في الكف منه شيء . فيكون لفظ الصعيد قرينة متصلة على التنازل عن ظهور الآية الكريمة بالوجوب . فإمّا أن نحملها على الاستحباب ، وإمّا أن نحملها بإرجاع الضمير إلى التيمم لا الصعيد . وإمّا أن نحملها على تقدير وجود العلوق ، يعني : إذا اختار المكلف التيمم على التراب دون الصخر ، ونحو ذلك .

الأمر الثاني : خلو الآية الثانية ، في سورة النساء من قوله (منه) .

فتكون الآية الثانية مطلقة باصطلاح علم الأصول والآية الأولى مقيدة . وعند تعارض المطلق والمقيد يوجد اختياران :

الأول : حمل المطلق على المقيد ، وهو مقتضى القاعدة العامة ، ومعناه : أنَّ هناك لفظ (منه) ضمنية في الآية الثانية أيضاً . ويفسر بكل ما قلناه في الأمر الأول .

الثاني : أن نحمل المقيّد على الاستحباب ، وتقتصر في الوجوب على المطلق . فإذا دلّ دليل خارجي على ذلك أخذنا به ، كما هو ثابت في الفقه . إلى حد يميل الفقهاء المتأخرون إلى أنَّ (العلوق) لا اعتبار به أصلاً لا وجوباً ولا استحباباً ولا دخل له في صحة التيمم على الإطلاق .

إلاَّ أنَّ في ذلك إهمالاً لقوله تعالى (منه) ، والدال ـ على أقل تقدير ـ على استحباب العلوق بل على استحباب اختيار التراب على سائر أشكال الصعيد ليحصل العلوق . وتفصيل الكلام أكثر من ذلك موكول إلى الفقه .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

الشهيد

قال الفقهاء : إنَّ الشهيد مستثنى من وجوب تغسيل الميت وتكفينه . بل لا يُغسّل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه . فهنا نسأل عن معنى الشهيد وعن أحكامه الرئيسية .

وللشهيد عدة معانٍ في اللغة : نذكر أهمها :

فالشهيد اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى .

والشهيد : الشاهد في حق ونحوه . والشاهد والشهيد : الحاضر . والمهم الآن هو المعنى الآتي :

حيث قالوا[1] : الشهيد المقتول في سبيل الله . والجمع شهداء . والاسم الشهادة . واستُشهد : قتل شهيداً . وتشهّد : طلب الشهادة . والشهيد الحي : أي هو عند ربّه حي عن النضر بن شميل . قال أبو منصور : أراه تأوّل قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يرزقون﴾ .

وقالوا في سبب تسميته بالشهيد :

١ ـ كأن أرواحهم أُحضرت دار السلام أحياء . وأرواح غيرهم أُخّرت إلى البعث .

٢ ـ سمّي الشهيد شهيداً لأن الله وملائكته شهود له بالجنة .

---

(١) لسان العرب . مادة شهد ، بتصرف .

٣ ـ وقيل سموا شهداء لأنهم ممّن يستشهد يوم القيامة مع النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ على الأمم الخالية . قال الله ـ عزّ وجلّ ـ : ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ . قال أبو منصور : والشهادة تكون للأفضل فالأفضل من الأمة . فأفضلهم من قتل في سبيل الله .

٤ ـ وقيل : لأنه حيٌّ لم يمت ، كأنه شاهد أي حاضر .

٥ ـ وقيل : لأن ملائكة الرحمة تشهده أي تحضره .

٦ ـ وقيل : لقيامه بشهادة الحق في أمر الله حتى قتل .

٧ ـ وقيل : لأنه يشهد ما أعد الله له من الكرامة بالقتل . وقيل غير ذلك ، فهو فعيل بمعنى فاعل وبمعنى مفعول ، على اختلاف التأويل .

قال أبو منصور : ثم يتلوهم في الفضل من عده رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ شهيداً . فإنه قال : المبطون شهيد ، والمطعون شهيد قال : ومنهم أن تموت المرأة بجُمْع .

ودلّ خبر عمر بن الخطاب : أن من أنكر منكراً وأقام حقّاً ولم يخف في الله لومة لائم أنه من جملة الشهداء .

الكسائي : الشهيد في الأصل من قتل مجاهداً في سبيل الله . ثم اتسع فيه فأطلق على من سمّاه النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ شهيداً ، من المبطون ، والغَرِق ، والحَرِق ، وصاحب الهدم ، وذات الجنب وغيرهم .

أقول : يستفاد من السنة الشريفة بهذا الصدد أنَّ هذه الشهادة تحدث لأحد أمرين :

الأمر الأول : القيام بوظيفة شرعية ضرورية ، واجبة أو مستحبة ، وحصول الموت بسببها ، كالذي قتل في سبيل ماله وعرضه . ومن قتل لأنه قال كلمة الحق تجاه سلطان جائر .

الأمر الثاني : الموت مع حصول قدر داهم ، لا يد للفرد في ردّه . كالغرق والحرق والهدم ، وبعض أنواع المرض المؤدي إلى الوفاة ، بل جميعها ، ما لم يكن من الفرد تسامح في إيجادها أو استمرارها .

وأعظم أنواع الشهادة عند العارفين ، هو أن يصبح الفرد شاهداً أو مشاهداً لدرجات الرحمات الخاصة العليا المعدّة عند الله سبحانه لأوليائه والخاصة من خلقه . ولعل المقتول في سبيل الله تعالى ، إنما سمّي بذلك لأجل بلوغه شيئاً من هذه الدرجات من أجل همته في طاعة الله ـ عزّ وجلّ ـ ، حتى حصول الوفاة له .

وفي التاريخ الإسلامي[1] أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قال للإمام الحسين ـ عليه السّلام ـ في كلام في المنام ـ : حبيبي يا حسين . إنّ أباك وأمك وأخاك قدموا عليّ وهم مشتاقون إليك وإن لك في الجنان لدرجات لن تنالها إلاّ بالشهادة .

فجعل الحسين ـ عليه السّلام ـ في منامه ينظر إلى جده ، ويتضرع إليه ويقول : يا جدّاه لا حاجة لي في الرجوع إلى الدنيا فخذني إليك وأدخلني معك في قبرك .

فقال له رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : يا بني لا بدّ لك من الرجوع إلى الدنيا حتى ترزق الشهادة . وما قد كتب الله لك فيها من الثواب العظيم . فإنك وأباك وأخاك وعمّك وعم أبيك تحشرون يوم القيامة في زمرة واحدة حتى تدخلوا الجنة .

أقول : عمّه هو جعفر بن أبي طالب ـ رضوان الله عليه ـ وعم أبيه هو حمزة بن عبد المطلب ـ رضوان الله عليه ـ ومن سعادتهما بلا شك أن يحشرا مع الأئمة المعصومين ـ عليهم السّلام ـ كأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ والحسن والحسين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ .

---

(١) انظر : مقتل الحسين للسيد محمد تقي . بحر العلوم . ص : ١٦٤ .

وسيّد الشهداء ، لقب تشريف عظيم يطلق على ثلاثة ، كلهم عظماء نالوا الشهادة في صدر الإسلام .

فأولهم : في نيل الشهادة حمزة سيّد الشهداء وأسد الله ورسوله ـ الذي قتل في جيش رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم في غزوة أحد . . .

وثانيهم : في الترتيب التاريخي أمير المؤمنين وسيّد الوصيين الإمام علي بن أبي طالب ـ صلوات الله عليه ـ وقد ورد في الدعاء[1] : السّلام عليك يا سيّد الشهداء .

وأحر به أن يكون كذلك ، لعظمة ذاته : بل هو أولى من الاثنين الأخيرين الملقبين بهذا اللقب الجليل . لأنه خير منهما ، وأعظم منزلة ، وأعلى درجة عند الله بلا إشكال ، بل هو إمامهما وقائدهما ووليّهما المفترض الطاعة أمام الله سبحانه لهما . فهو أولى أن يكون سيّد الشهداء منهما ، بالرغم من جلالة قدرهما .

وثالثهم : في الترتيب التاريخي : الإمام السبط سيّد شباب أهل الجنة وسيّد الشهداء الإمام الحسين بن علي ـ عليه السّلام ـ وتسميته بهذا اللقب أوضح من الشمس فلا نحتاج إلى نقل . وفي الحديث (لا تطلب أثراً بعد عين) .

إذا عرفنا معنى الشهادة وسبب التسمية يحسن بنا أن نمر باختصار ، وبمقدار ما يناسب الكتاب على شيء من أحكام الشهيد .

قال في العروة الوثقى[2] : يستثنى من ذلك ـ يعني من وجود تغسيل الميت ـ طائفتان :

---

(١) انظر : مفاتيح الجنان . ص : ٣٧٥ .

(٢) المستمسك : جـ٤ . ص : ٩٨ .

إحداهما : الشهيد المقتول في المعركة عند الجهاد مع الإمام ـ عليه السَّلام ـ أو نائبه الخاص . ويلحق به كل من قتل في حفظ بيضة الإسلام في حال الغيبة .

فقد أخذ شرطاً في هذا الحكم أن يكون الجهاد مشروعاً . وهو الذي عليه مشهور الفقهاء بل إجماعهم .

وإنما يكون الجهاد مشروعاً في ثلاث أحوال :

أحدها : أن يكون بأمر الإمام المعصوم ـ عليه السَّلام ـ .

ثانيها : أن يكون بأمر نائبه الخاص الذي نصّبه للجهاد أو لأمر يشمل الجهاد .

ثالثها : أن يكون كلا الأمرين غير متحقّق ، إلاَّ أنَّ الجهاد لأجل دفع الأعداء الذين يُخاف منهم على (بيضة الإسلام) وهذا اصطلاح من الفقهاء عن المجتمع الإسلامي ككل ، بحيث يُخاف على وجود الإسلام أساساً أو وجود المسلمين .

ولا يكون الجهاد في غير هذه الصور الثلاث مشروعاً . فلا يكون القتيل فيه أو بسببه شهيداً . ولا يشمله الحكم بعدم التغسيل والتكفين .

قال في العروة[1] : من غير فرق بين الحر والعبد والمقتول بالحديد أو غيره عمداً أو خطأ . رجلاً كان أو امرأة أو صبياً أو مجنوناً إن كان الجهاد واجباً عليهم .

أقول : بل تكفي المشروعية واجباً كان أو مستحباً ، بدون أن يخدع الفرد نفسه فيتخيل الباطل في صورة الحق .

والمهم أن يكون مقتولاً لنفس الهدف ، وليس من قبيل من مرّ هناك صدفة فقتل . بل الأحوط أن يكون حاملاً للسلاح فلو كان موجوداً لجلب

---

(١) المصدر : ص : ٩٩ .

الطعام مثلاً ، لم يكن بهذا الحكم . ونقصد من حمل السلاح كونه من وظيفته ، وإن لم يكن حاملاً له فعلاً . كما لا يفرق بين أن يكون حاملاً له ، كما في السلاح الخفيف أو منفّذاً له ، كما في السلاح الثقيل .

وقال[١] أيضاً : ويشترط فيه أن يكون خروج روحه قبل إخراجه من المعركة ، أو بعد إخراجه مع بقاء الحرب ، وخروج روحه بعد الإخراج بلا فصل . وأمّا إذا خرجت بعد انقضاء الحرب فيجب تغسيله وتكفينه .

أقول : وقد اشترط بعضهم إدراك المسلمين له بعد موته ، فإن كان به رمق لم يكن مشمولاً للحكم .

فعن زرارة[٢] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : قال : قلت : كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال : نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسّل ويدفن كما هو . ثم قال : دفن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ عمّه حمزة في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها . . . الحديث .

وعن أبان بن تغلب[٣] قال : سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول : الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسّل إلاّ أن يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد ، فإنه يغسّل ويكفن ويحنط . إنَّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كفن حمزة في ثيابه ولم يغسّله ولكنه صلّى عليه .

وعن أبي خالد[٤] قال : اغسل كل الموتى : الغريق وأكيل السبع وكل شيء إلاّ ما قتل بين الصفين ، فإن كان به رمق غسل وإلاّ فلا .

وعن عمر بن خالد[٥] ، عن زيد بن علي عن آبائه قال : قال أمير

(١) المصدر : ص : ١٠١ .

(٢) الوسائل : جـ٣ . أبواب غسل الميت . باب : ١٤ . حديث : ٨ .

(٣) المصدر : حديث : ٩ .

(٤) المصدر : حديث : ٣ .

(٥) المصدر : حديث : ١٠ .

المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ : ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل ، إلاَّ أن يكون أصابه دم . فإن أصابه دم ترك . ولا يترك عليه شيء معقود إلاَّ حلّ .

وعن أبي البختري[1] وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه : أنَّ علياً ـ عليه السَّلام ـ لم يغسل عمار بن ياسر ولا عتبة يوم صفين ودفنهما في ثيابهما وصلَّى عليهما .

وينبغي لنا الآن أن نمر باختصار ، على المصالح والحكم التي ندركها لهذا الحكم ، بغض النظر عن أننا ندرك بوضوح وجوه الحكمة إجمالاً في كلّ الأحكام الشرعية الإسلامية أم لا؟ ! . . . وهي عديدة ، نذكر منها :

أولاً : إن تغسيل الميت إنما هو لأجل إيجاد طهارته المعنوية ودفع ما وقع عليه من خبث معنوي بموته .

ندرك ذلك : إذا قسنا غسل الميت بباقي الأغسال فالجنابة قذارة معنوية موجبة للغسل ، وكذلك الأحداث النسائية . وإذا لاحظنا النوم الذي هو قرين الموت بنص القرآن الكريم . نجد أنَّ الشريعة اعتبرته حدثاً يوجب الوضوء .

ومعه يتعين أن يكون الموت شكلاً من أشكال الحدث ، يوجب الغسل لأجل رفعه . بحيث يذهب الميت إلى قبره طاهراً غير ملوث بذلك الحدث .

هذا في الميت الاعتيادي . أمَّا في الشهيد فموته شرف عظيم ومنزلة كبيرة ، وغير مقترن بأيِّ حدث ، ليكون موجباً للغسل .

ومن المستطاع القول : إنَّ المفهوم مما سبق ، أن الموت بكل أشكاله من أنواع الحدث . إلاَّ الشهادة نفسها فإنها مطهّرة للفرد ، بحيث يرتفع معها الحاجة إلى الغسل . بل هي بكل تأكيد أكثر تطهيراً من الغسل .

---

(١) المصدر : حديث : ١٢ .

ثانياً : إنَّ الشهادة في سبيل الله سبحانه وتعالى : تجعل لجسم الفرد احتراماً وتقديساً ، عاليين ، ممَّا يترتب عليه عدة نتائج :

١ ـ عدم تعريضه لعمليات الغسل والتكفين .

٢ ـ احترام ثيابه أيضاً ودفنها معه .

٣ ـ احترام كلّ ما سقط منه حتى الدم فيدفن معه .

٤ ـ عدم حاجته إلى الحنوط . وهو المحتوي على الرائحة الطيبة . لأن رائحة الشهيد عند الله أعلى من ذلك .

ثالثاً : سهولة الدفن .

فإنَّ الحرب لا محالة يحصل فيها قتلى كثيرون . فإذا كان الحكم الشرعي بوجوب التغسيل والتكفين نافذاً ، كان ذلك صعباً على المسلمين ، بل لعله يخل بوضعهم العسكري أحياناً . فكان إسقاط هذه العمليات عنهم ، أمراً أساسيّاً عن التسهيل على الجيش المحارب ، والاهتمام بوقائع الجهاد دونها .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أمَّا الدفن فهو أمر لا مناص منه ، لأن الجثث لا بدّ من سترها احتراماً لها أولاً ، وتخليصاً للأحياء من مضاعفات بقائها على وجه الأرض . نعم ، لو كانت المهمات العسكرية أحياناً أهم من الدفن أمكن تأجيله ردحاً من الزمن .


كتاب الصلاة
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل
في
أوقات الصلاة

أوقات الصلاة اليومية ، إمَّا أن يراد منها أوقات الوجوب ، أو يراد بها أوقات الفضيلة ، التي هي أوقات الوجوب أيضاً عند العامة ، وعند بعض قدماء الخاصة ولو من باب الاحتياط . كما أنها تحديد لأوقات النوافل ، بحيث تصبح بعد انقضائها من باب القضاء .

ونحن ذاكرون فيما يلي أوقات الوجوب ، وفي ضمنها أوقات الفضيلة . مع الالتفات إلى أننا لا ينبغي أن نكرر هنا نصوص المسائل الفقهيّة إلاَّ بمقدار الضرورة ، وأنَّ هدف الكتاب هو بحث ما وراء تلك المسائل ، فيختص الجانب الأهم من هذا الفصل في الحديث عن كيفية التعرّف على الأوقات . مع شيء من التفاصيل الفقهيّة لكي لا يكون البحث مبتوراً .

ويقسم الكلام في الأوقات في جهات ثلاث ، لأننا نتحدث حسب أوقات النهار ، فنبدأ بصلاة الصبح ، ثم وقت الظهرين ثم وقت العشاءين .

الجهة الأولى : وقت صلاة الفجر أو الصبح أو الغداة وهذه هي أسماؤها .

يبدأ وقت صلاة الصبح عند أول الفجر الصادق .

حيث قالوا : إنَّ الفجر فجران : أولهما في الزمان الفجر الكاذب ثم

بعده يأتي الفجر الصادق وهو أول وقت الصلاة .

والروايات ناطقة بذلك ننقل بعضها : كخبر علي بن مهزَيار[١] : كتب أبو الحسن بن الحصين إلى أبي جعفر الثاني ـ عليه السَّلام ـ : جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلاة الفجر ، فمنهم من يصلّي إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء ، ومنهم من يصلّي إذا اعترض في أسفل الأفق واستبان . ولست أعرف أفضل الوقتين فأصلّي فيه . فإن رأيت أن تعلّمني أفضل الوقتين ، وتحده لي ، وكيف أصنع مع القمر ، والفجر لا يتبين حتى يحمر ويصبح ، وكيف أصنع مع الغيم ، وما حد ذلك في السفر والحضر . فعلت إن شاء الله .

فكتب بخطّه وقراءته : الفجر يرحمك الله تعالى هو الخيط الأبيض المعترض وليس هو الخيط الأبيض صعداً . فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تتبينه . فإن الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يجعل خلقه في شبهة من هذا . فقال تعالى : ﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ . فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم ، وكذلك هو الذي يوجب الصلاة .

وروي[٢] : أنَّ وقت الغداة : إذا اعترض الفجر فأضاء حسناً . وأمَّا الفجر الذي يشبه ذنب السرحان فذاك الفجر الكاذب . والفجر الصادق هو المعترض كالقباطي .

وعن أبي بصير[٣] ليث المرادي : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ فقلت : متى يحرم الطعام والشراب على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر . فقال : إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء . . . الحديث .

وعن علي بن عطية[٤] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ أنه قال :

---

(١) الوسائل جـ٣ . أبواب المواقيت . باب : ٢٧ . حديث : ٤ .

(٢) المصدر : حديث : ٣ . (٣) المصدر : حديث : ١ .

(٤) المصدر : حديث : ٢ .

الصبح (الفجر) هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سوراء .

ويمكن أن يفرق بين الفجرين الكاذب والصادق ببعض الأمور :

الأمر الأول : إنَّ الأفق الشرقي في نهاية الليل يظهر فيه نور خفيف ، ولكنه طويل كذنب السرحان ، وهو الذئب ، فيكون متعامداً مع الأفق[1] . وهو الفجر الكاذب .

ثم إنَّ هذا الضوء ينطفىء ويسود الظلام فترة من الزمن ، قد تكون حوالي نصف ساعة ، ثم ينبثق في نفس الأفق نور خفيف موازٍ للأفق[2] يشبه جريان النهر الأبيض .

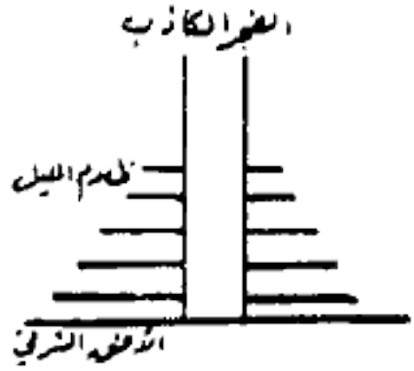
وإنما سمِّي صادقاً لأنه هو الذي يدوم ويستمر بالاتساع ، على حين يخبو الأول ويزول . وإذا اتَّسع الفجر قليلاً شمل منطقة معتد بها من جهة السماء الشرقية ، فصار كالقبطية البيضاء . والقباطي نوع من القماش كان يجلب من بلاد القبط . وهي مصر فهو يشبه قطعة بيضاء من القماش الأبيض مفتوحة في الأفق .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

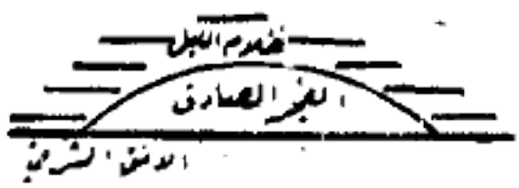
وهذا التشبيه لطيف ومحترم . إلاَّ أن فيه نقطتين ينبغي الالتفات إليهما :

أولاً : إنَّ بياض الفجر في الأفق وإن شُبِّه بالبياض الحقيقي ، ولكنه على أيِّ حال ، من الناحية الواقعية ، هو قلة في الظلام وليس نوراً

(١) يوضحه التخطيط التالي .



(٢) يوضحه التخطيط التالي .



متكاملاً . فهو أشبه بزرقة السماء إلى أي شيء آخر . ولكنه في وسط سواد السماء بجميع أطرافها يراه الفرد وكأنه أبيض حقيقي .

ثانياً : إنَّ الفجر إنما يصبح كالقطعة من القماش إذا انتشر في الأفق قليلاً ، وذلك بعد بزوغه الحقيقي بحوالي عشر دقائق إلى ربع ساعة . ومن ثم نعرف أنَّ تحديده ببياض النهر أقرب لوقت بزوغه حين يكون في أوله موازياً للأفق ومجاوراً له .

فهذا الفرق الأول بين الفجرين يحتوي على فارقين :

أحدهما : إنَّ الفجر الكاذب طولي ، والفجر الصادق عرضي .

ثانيهما : إنَّ الفجر الكاذب ينطفيء ، والفجر الصادق يتسع[1] .

الأمر الثاني : إنَّ الفجر الكاذب لا ينطفيء ، بل يبقى موجوداً إلى حين ظهور الفجر الصادق . إذن فالضوء يبقى في الأفق مستمراً . إلاَّ أنَّ الفجر الكاذب غير قابل للاتِّساع ، فيبقى على حاله إلى أن يبزغ الفجر الصادق تحته ، ويبدأ بالاتِّساع أو بالارتفاع ، والله سبحانه العالِم بحقائق الأمور . وبناء على هذا الفرق لا يكون هناك أي مدة بين الفجرين .

إلاَّ أنَّ التعرف على ضوء الفجر تحول دونه عدة حوائل بعضها مستمر من العهد السابق ، وبعضها حديث في العصر المتأخر .

أولاً : يمنع رؤيته السحاب إذا حصل في جهة الشرق ، كما أشير له في إحدى الروايات التي سمعناها .

ثانياً : يمنع رؤيته ضوء القمر في العشر الوسطى من كل شهر . بل

---

(١) وقد يستشعر لترجيح هذا الوجه من الآية الكريمة : ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ . على أن نفهم حصول الأمور الثلاثة كما ذكرت في الآية الكريمة بالترتيب . فالخيط الأبيض يأتي أولاً وهو الفجر الكاذب . ثم ينطفيء ويسود الظلام ، وهو الخيط الأسود . ثم يبزغ الفجر ، يعني الصادق .

حتى في قسم من العشر الأواخر ، حين يبزغ القمر في آخر الليل . وقد سمعناه من بعض الروايات أيضاً .

ثالثاً : يمنع رؤيته البرد ، ويعني أنَّ الناس في الشتاء يضطرون إلى الكمون تحت السقوف ولا يمكنهم التطلع إلى الأفق تحت السماء .

رابعاً : يمنع رؤيته الضباب الذي يكون متراكماً أحياناً ، بل دائماً في كثير من البلدان في نصف الكرة الشمالي . فمثلاً (لندن) مشهورة بأنها بلد الضباب . وغيرها .

هذا من دون التحدث عن العوائق الفردية كالعمى والإقماد وغيره . وكل هذه الأمور من الموانع الدائمة في الدهر .

خامساً : ضوء الكهرباء وهو مانع حديث جاء مع الحضارة الأوروبية الحديثة . وجعل من المتعذر الاطلاع على الفجر إلاَّ نادراً .

ولو تحدثنا عن الموانع على سطح الأرض لتزايد العدد ، كالجبل الذي يكون إلى جهة الشرق في بعض البلدان . فإنَّ الفجر الذي هو (حجة) شرعية لو صحّ التعبير ، إنما يقاس في الأفق المستقيم لا في الأفق الجبلي لو صحّ التعبير أيضاً . ومع وجود الجبال ، يكون التعرّف على الأفق متعذّراً .

وكذلك قد تكون هناك أشجار أو بيوت أو أي شيء آخر يمنع عن الاطلاع على الأفق ، فيمنع عن التعرّف على الفجر في أول حصوله ، ممّا يستوجب الانتظار حتى يظهر فوق هذا المستوى ، وهو خلاف المفروض عند التحقيق .

نعم ، بالنسبة إلى الموانع المؤقتة التي قد تحدث في بعض الليالي وتزول ، كالسحاب ، وضوء القمر ، فإنه يمكن أن يقاس الفجر على الليالي السابقة بالساعة ، فيزداد وينقص بدقيقة أو دقيقة ونصف لكل ليلة حسب أي وقت في السنة .

إذن ، فالطريقة الاعتيادية المضمونة لمعرفة الفجر ، هي رؤية ضوئه . ما لم تحصل بعض الموانع .

ولكن يقول عدد من المؤذنين الثقات وبعض العلماء : إنه تهب عند الفجر ريح خفيفة ذات رائحة طيِّبة يعرفون بها بزوغه . وهو أمر لا يمنعه شيء من تلك الموانع على الإطلاق .

ويستدلون على قولهم هذا بقوله تعالى : ﴿والصبح إذا تنفس﴾ . فإنَّ الضوء بمجرده لا يحسن وصفه بالتَّنَفّس . وإنما النفس من قسم الريح المتحركة الضعيفة نسبيّاً . فكذلك الحال في الفجر . وكذلك بالنسبة إلى الرائحة الزكية . لأن النفس ينقل ما في الفم من الروائح إلى الخارج ، وهي أحياناً قد تكون جيِّدة ، كمن يعلك علكاً ونحوه . فكذلك الحال في الفجر . فالآية الكريمة كالنص في ذلك . وإن ناقش بها (من لا يؤمن بها) . وإليه يشير الشاعر ، وهو ابن أحمد الكندي السّري في وصفه للفجر حين يقول[1] :

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وركائب يخرجن من غلس الدجى مثل السهام مرقن منه مروقا
والفجر مصقول الرداء كأنه جلباب خود أشربته خلوقا

والخود : المرأة الحسنة الخلق الشابة ، والخلوق ضرب من الطيب المائع . فهو يمثل بياض الفجر بالجلباب ، كما سمعنا تمثيلية في الروايات بالقباطي البيضاء . ويمثل ريحه الطيبة بالخلوق .

ولأبي بكر الخالدي في وصف الجو وإدبار الليل وإقبال الفجر يقول[2] :

والجو يسحب من عليل هوائه ثوباً يجود بظلّه المتمرقق
حتى رأينا الليل قوس ظهره هرماً وأثر فيه شيب المفرق
وكأن ضوء الفجر في باقي الدجى سيف حلاه من اللجين المحرق

(١) انظر : جواهر الأدب . للسيد أحمد الهاشمي . جـ٢ . ص : ٣٧٣ .
(٢) نفس المصدر : ص : ٣٧٤ .

فهو يمثل ضوء الفجر بالشيب وريحه الطيّبة بالهواء العليل وحمرته التي تحدث بعد ذلك بالذهب : اللجين .

ومحل الشاهد من هذه الأشعار هو الاستشعار بأن نسمة الفجر أمر سائر بين عدد من الناس . وإن أنكره الآخرون .

وقد يخطر في الذهن : أنَّ هذا لو كان أمراً واقعيّاً ، لذكر في الروايات ، وحيث لم يُذكر ، إذن يدل على عدم واقعيته .

وجوابه : أنَّ الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، حوّلونا على الجهة الواقعية للفجر ، أعني الفجر بالمعنى التكويني في خلقة الله سبحانه . وليس ذلك إلاَّ الضوء . وكذلك فعل القرآن الكريم حين قال : ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ .

وهذه الجهة الواقعية كافية تماماً لحسم الأمر . كل ما في الموضوع قد يكون لبعض الأشياء علامات عند وقوعها ، فمن عرف علامة وقوع الفجر أمكنه العمل عليها . والحجة الفقهية في ذلك هي الوثوق أو الاطمئنان بحصول الفجر عند حصول علامته . وهو ما يحصل فعلاً عند من يتبيّنها .

والآن بقي علينا أن نعرف استمرار ونهاية وقت الصلاة ، بعد أن عرفنا أول وقتها . فإن هذا الوقت يسمى ما بين الطلوعين ، يعني طلوع الفجر وطلوع الشمس . وفي بعض الروايات أنها ساعة ليست من الليل ولا من النهار . إلاَّ أنها من الناحية الفقهيّة المستفادة من السُّنَّة الشريفة أنها من النهار وليست من الليل ، لأن وجوب الصوم يبدأ من الفجر ، والصوم إنما يكون في النهار ، ولا يجوز إلحاق أي جزء من الليل به . وفي القرآن الكريم سمعنا وصفه بالصبح في قوله تعالى : ﴿والصبح إذا تنفس﴾ . ولا يترتب أي أثر فقهيٌّ على أنها من الناحية العرفية هل هي ليل أو نهار؟

والمعروف بين الناس أن مدَّتها ساعة ونصف تماماً على طول أيام السنة ، إلاَّ أنَّ المطمأن به كذب هذه الشهرة . وأنَّ هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصر بقصره . وتتراوح بحوالي ساعة وعشرين دقيقة إلى ساعة

وخمس وأربعين دقيقة . وضبط مدّتها طيلة أيام السنة لم يتيسر إلى الآن مع الأسف ، كما أنَّ نسبتها إلى الليل أو النهار لم يتيسر ، وإن كان بحسب الظن أنها عُشر مدة الليل[١] . والله العالم بحقائق الأمور .

وبالطبع فإن هذا الحديث ، حتى لو كان مضبوطاً ، فإنه إنما يصدق في خطوط العرض بحوالي المدارين إلى مسافة من جانبيهما . أما في خط الاستواء وقريباً من القطبين ، فيحتاج ذلك إلى إعادة نظر . ولا يتيسَّر لكاتب هذه الحروف ذلك مع شديد الأسف . والمهم الآن هو الانتباه إلى هذه المسألة ، ثم يكون التحديد بيد الأجيال الآتية .

وبعد مضي ساعة أو أكثر ، يتزايد الضوء في السماء ، وتبدأ الحمرة المشرقية في الوجود . فإن نفس المنطقة التي ظهر فيها الفجر ، تكون الآن مكسوّة بحمرة في الأفق بحوالي ذراعين أو ثلاث ، بحسب النظر . ولا تزول إلاَّ عندما يقرب بزوغ الشمس ، إذ تبدأ طلائع الضوء القوي الصادر من قرص الشمس تصعد فوق الأفق ، فتتضاءل الحمرة المشرقية حتى تزول .

حتى يأتي وقت يحصل فيه الشروق . وهو من الناحية الفقهيّة : ظهور أوّل جزء من قرص الشمس فوق الأفق ، وإن لم يظهر القرص كله ، وإن لم ينتشر ضوؤها .

ومن المعروف الأكيد ، أنَّ الشمس تشرق خافتة نسبياً[٢] ، لأنهم قالوا : إنَّ وصول نورها إلى الأرض يستدعي ثمان دقائق . وبعد مضي هذه الدقائق يبدأ القرص باللمعان . من دون أن يكون نوره قد انتشر كثيراً . ويحتاج هذا الانتشار إلى حوالي ربع ساعة أو أكثر ، تكون الشمس خلالها قد صعدت فوق الأفق بمقدار ذراع ، في النظر ، أو أكثر .

وأوّل وقت ظهور الحمرة المشرقية التي سمعنا عنها . هو فقهياً آخر

---

(١) نُقل عن سيدنا الأستاذ في بعض فتاواه : أنه قال : إنها سُبْعُ الليل .

(٢) إلى حدٍّ تكون قابلة للنظر الاعتيادي المباشر .

وقت فضيلة صلاة الصبح ، وآخر وقت نافلته . بمعنى أنه لو صلّى الفرد الفريضة عندئذ كانت ضئيلة الثواب ولو صلّى النافلة كان اللازم أن ينويها قضاء ، ولا أقل من نية الرجاء احتياطاً . فهذا هو الحديث عن وقت صلاة الصبح .

الجهة الثانية : في وقت صلاة الظهر وصلاة العصر :

قال الفقهاء : إنّه إذا زالت الشمس ، فقد دخل وقت كلتا هاتين الصلاتين ، ولكن تختص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها ، وهو أربع ركعات مع مقدماتها الواجبة ، أو بدونها . كما تختص العصر من آخر الوقت بمقدار أدائها . وسيأتي تحديد آخره .

ومعنى الزوال : عبور الشمس عن دائرة نصف النهار . وهي دائرة وهمية تقطع الأرض نصفين من الشمال إلى الجنوب . فإذا عبرت الشمس هذه الدائرة تكون قد زالت أي زالت عن نصف النهار بالضبط وتوجهت لتوّها نحو الغرب .

والمفروض أنّ عبور الشمس عن تلك الدائرة يتم في النصف من الوقت بين بزوغ الشمس وغروبها ، يعني في نصف النهار تماماً . وبتعبير آخر أدق : أنّ الزوال يتم بعد نصف النهار بعدة ثوان . فإنّ الشمس حين تكون في الوسط تماماً[1] فهي إذن تكون في نصف النهار تماماً . وحين تتجه نحو الغرب قليلاً[2] يكون الزوال قد حصل .

---

(١) يوضحه المخطط التالي .



(٢) يوضحه المخطط التالي .



إلاّ أنه تبقى هناك بعض الأسئلة :

أولاً : إنَّ الفقهاء وغيرهم ، قالوا : إنَّ دائرة نصف النهار تقطع الأرض نصفين من الشمال إلى الجنوب . ولكن يبقى السؤال عن محل رأس الخط الوهمي بالضبط في الشمال وكذلك في الجنوب . هل هو الشمال الجغرافي أي القطب الشمالي الاعتيادي . أو هو الشمال المغناطيسي . أو هو نقطة أخرى في الشمال غيرهما؟

ثانياً : هل أنَّ الزوال يتحقق قبل خروج القرص كله من دائرة نصف النهار . يعني بمجرد أن يتزحزح مركزه نحو الغرب ولو قليلاً . أو أنَّ الزوال لا يتحقّق إلاّ بخروج القرص كله عن دائرة نصف النهار .

ثالثاً : إنَّ المفروض بدوياً أنَّ خط دائرة نصف النهار ، يقاطع خط مسير الشمس من الشرق إلى الغرب بزاوية قائمة متكاملة . فهل هذا صحيح ، أو أنَّ هناك اختلافاً بمقدار ما؟

رابعاً : إنَّ المفروض أنَّ الزوال يحصل في نصف النهار أو بعده بثوان تحديداً . فهل هذا صحيح ، وهل هناك من الموانع ما يحول دون ذلك؟

ونجيب عن كلّ سؤال في ناحية من الكلام :

الناحية الأولى :

في الكلام عن رأس الخط الوهمي لدائرة نصف النهار وقد أعطى الفقهاء رأيهم الإجمالي ولم يحدِّدوا شيئاً معيَّناً . فقد أوكلوا الأمر إلى الفهم العرفي الاعتيادي . فإنَّ كل فرد يحمل فكرة عن الشمال والجنوب . وهذا يكفي . ويكون تحديد دائرة نصف النهار على هذا الفهم الإجمالي .

وهذا الاتّجاه في الفهم له نقطة ضعف ونقطة قوة :

نقطة الضعف : إنَّه من الواضح أنَّ استقامة واتجاه دائرة نصف النهار سوف يختلف باختلاف رأسيها الشمالي والجنوبي ، إلى عدَّة درجات ، الأمر

الذي يفتقر إلى الدقة الرياضية . ويترتب على ذلك عدم إمكان التعرّف على لحظة الزوال بالمعنى الحقيقي . نعم ، في بعض مناطق العالم تتحد الدائرة من كلا القطبين الجغرافي والمغناطيسي . كالخط الطولي مرقم ١٠٠ والذي يوجد عليه القطب المغناطيسي . فإنّ الدائرة ستمر على كلا القطبين في نفس الوقت . وكذلك في بعض مناطق خط الاستواء . حيث تتقاطع الدائرتان . فيكون هذا التقاطع هو دائرة نصف النهار لتلك المنطقة[1] ، غير أنّ الإشكال والصعوبة تبقى في أغلب مناطق العالم .

نقطة القوة : إننا لا نحتاج إلى دقة بهذا المقدار المفروض لأكثر من سبب .

السبب الأول : إنّ نقطة القطب الجغرافي ، وكذلك نقطة القطب المغناطيسي ، غير محدد بالضبط ، بل هي عامّة أو قل : مستهلكة في مسافة كبيرة قد تصل إلى عدة كيلومترات مربعة . وإذا استطعنا أن نحصرها في كيلومتر مربع واحد ، فقد عملنا عملاً عظيماً . وعلى كل تقدير فرأس الخط الوهمي ، لا يمكن أن يكون له مبدأ محدّد بالمعنى الرياضي المتكامل . وهذا واقع كأنه لا فكاك منه .

السبب الثاني : إنّ الفقه ، كما لا يخفى على ممارسيه ، مبني على الفهم العرفي ، والعرف يتجه عادة إلى شيء من التسامح وعدم الدقة في النظر . ومعنى ذلك أنّ هذا المقدار من النظر العرفي يكفي فقهيّاً لتحديد دائرة نصف النهار .

وهذا هو السبب الذي حدا بالفقهاء أن يجملوا في كلماتهم ولم يحددوا تحديداً كاملاً .

---

(١) كما يتضح من المخطط التالي .



أ ـ دائرة نصف النهار من القطب الجغرافي .
ب ـ دائرة نصف النهار من القطب المغناطيسي .
جـ ـ تقاطع الدائرتين عند خط الاستواء .

وسنرى فيما يأتي ، فيما ورد من الروايات التي تعطي طريقة التعرّف على الوقت ، وبخاصة الزوال : أنها تعطي تحديداً أو علامات تقريبية أقرب إلى الفهم العرفي من أيّ شيء آخر . الأمر الذي يجعل موقف الفقهاء مُبرّراً بحجة شرعية متكاملة .

ولكنهم على أيّ حال سوف يخسرون الدقة في تحديد وقت الزوال . ومن زاوية الشارع المقدس ، فإنه يتوقع من المكلفين أن يحتاطوا بالانتظار قليلاً ، حتى يتأكدوا من دخول الوقت . فإن مضي الزمان كفيل بذلك كما هو واضح .

ونحن هنا ، وإن كنّا نؤمن بأنَّ الحجة الشرعية ، قائمة على هذا المقدار من التسامح ، إلاَّ أننا نحاول جهد الإمكان زيادة التحديد . بمعونة الله سبحانه ، إلى حدٍّ لا تحول دونه إلاَّ عدم العصمة ، كما يعبرون . فنحن الآن نجمع بين مسلكي التسامح والدقة . فإن لم نستطع الحصول على الدقة أحياناً ، فلا نكون مقصرين : لأننا ـ أولاً ـ قد أوفينا ما في ضميرنا من الحاجة وإن لم ننجح . ولأننا ـ ثانياً ـ نعتقد بكفاية التسامح العرفي .

إذن ، فمن زاوية الدقة يعود السؤال : هل أن دائرة نصف النهار ، تبدأ من القطب الجغرافي أو المغناطيسي أو غيرهما . بعد أخذ ما قلناه في السبب الأول من نقطة القوة السابقة ، والتي لا يمكن تلافيه بأيّ حال .

وكل ما نستطيع أن نعرضه من الجواب الآن ، في ضيق الإمكانيات الفردية التي نملكها : أننا جرَّبنا في منطقتنا من جنوب العراق . فوجدنا أنَّ دائرة نصف النهار أقرب تماماً إلى الشمال المغناطيسي منها إلى الشمال الجغرافي ، بل هي من الجانب الآخر عن الشمال الجغرافي ، بشكل تكون أبعد عن الشمال الجغرافي .

توضيحه : أنه بعد تحديد خطي الشمالين الجغرافي والمغناطيسي يكون الشمال الجغرافي إلى اليمين والشمال الآخر إلى اليسار . ويكون الفرق

بينهما عشر درجات بالضبط . هذا مع اتجاه الفرد بوجهه إلى الشمال .

وأمّا دائرة نصف النهار فهي إلى يسار الخط المغناطيسي . بدرجة أو نصف درجة ، في حين أننا عرفنا أنّ الخط الجغرافي على يمين المغناطيسي بعشر درجات[1] .

وهذا يعود بعد تحديد الشمالين إلى علامات الزوال التي سوف نأتي على ذكرها فإنها تتحقّق في هذه المنطقة ، فمثلاً : إنّ الظل يبلغ نهاية قصره وبدء ارتفاعه عند هذه النقطة ويكون عند وصوله إلى الخط الجغرافي قد طال بشكل ملحوظ . الأمر الذي يعين أنّ دائرة نصف النهار تحدّد بالخط المغناطيسي تقريباً وليس الجغرافي . فإذا وصل ظل الشاخص الدقيق على الخط المغناطيسي فقد عبرت الشمس دائرة نصف النهار بحوالي درجة ، وهذا يكفي تماماً لحصول الزوال . وسيأتي في علامات الزوال إيضاحات أخرى حول ذلك .

إلاّ أنّ هذا بالطبع لعله خاص بالمنطقة التي تمّ فيها القياس ، وليس في الإمكان القياس في كل بلدان العالم . كما أننا لا يمكن أن نتوصل إليه بالحساب الرياضي التجريدي ، لانعدام المصادر المتكفلة لهذا الحساب . والله سبحانه ولي التوفيق .

الناحية الثانية :

في الجواب على السؤال الثاني : متى يحصل الزوال ، هل بزحزحة

---

(١) كما في المخطط التالي .



١ ـ القطب الجغرافي .
٢ ـ القطب المغناطيسي .
٣ ـ رأس دائرة نصف النهار .
٤ ـ الدائرة القطبية .

مركز الشمس عن دائرة نصف النهار أو بخروج القرص كله[1] .

الظاهر هو الأول . لأنه يكفي أن تتجه الشمس نحو الغرب ، ولو قليلاً جداً . فإن هذا القليل الذي نتحدث عنه ليس قليلاً في السماء بل يساوي عدة كيلومترات فوق قرص الشمس . وليس من الضروري أن يخرج القرص كله عن دائرة نصف النهار .

إلاّ أنّ هذا الفرق لا يكاد يظهر له أثر عملي . فإننا عرفنا أننا نبحث عن نصف الدرجة ، هنا على سطح الأرض ونكتفي به في حصول الزوال . ومن الواضح ، أنّ نصف الدرجة هذه لا تعني فقط زحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار ، بل ابتعاد القرص كاملاً عن هذه الدائرة مسافة كبيرة نسبياً في السماء .

نعم ، لو استطاع أحد أن يضبط هذا الفرق ، اكتفينا معه نظرياً ، بالوجه الأول ، وهو زحزحة المركز .

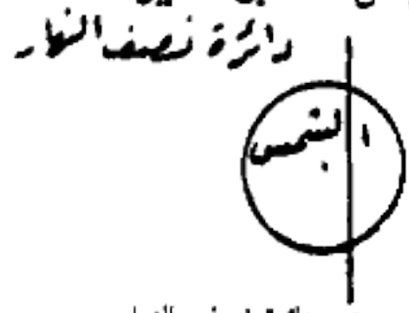
الناحية الثالثة :

حول السؤال الثالث : هل أن دائرة نصف النهار تقاطع خط مسير الشمس من الشرق إلى الغرب إلى الشرق تماماً . أو لا؟

جواب ذلك يتوقف على الالتفات إلى عدّة أمور :

الأمر الأول : لو كانت دائرة نصف النهار تبدأ من الشمال الجغرافي ، وكانت الشمس تسير بشكل موازٍ لخطوط العرض . لرسمت زاوية قائمة

(١) كما يتضح من المخططين التاليين .



زحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار



خروج القرص كله عن دائرة نصف النهار

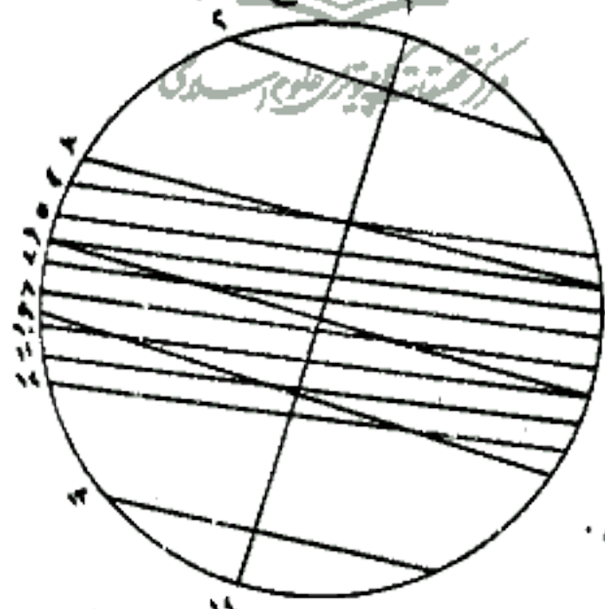
معها . لأنَّ دائرة نصف النهار عندئذ كأنها أحد خطوط الطول أو هي خط طول ذلك البلد الذي نتحدث عنه ، أي بلد كان . ولو حسبنا انقساماته إلى دقائق وثوان . ومعه فتكون الزاوية بين مسير الشمس والدائرة ، هي نفسها الزاوية بين خط طول وخط عرض البلد . . . أيّاً كانت .

الأمر الثاني : إنَّ الأمر ليس كما قلنا في الأمر الأول وخاصة بعد أن رجحنا أنَّ دائرة نصف النهار تبدأ من الشمال المغناطيسي ، بل أبعد منه بقليل عن الشمال الجغرافي .

الأمر الثالث : إنَّ الشمس لا تسير موازية لخطوط العرض ، على الإطلاق وإن كان يبدو لبدو النظر ذلك . بل هي تسير بخط حلزوني تصعد مرة إلى المدار الشمالي (مدار السرطان) ثم تنزل بخط حلزوني إلى المدار الجنوبي (مدار الجدي) .

وهذا الخط الحلزوني غير موازٍ لخطوط العرض ولا لخط الاستواء ـ

وهذا مخطط لإيضاح الفكرة



١ ـ مركز الكرة الأرضية المائل .
٢ ـ الدائرة القطبية .
٣ـ المدار الشمالي : مدار السرطان ومنه يظهر التقاء طرفي المدار عند مسير الشمس .
٤ ـ ٥ خطان يمثلان مع كثير من الخطوط مسير الشمس الحلزوني :
٦ ـ خط الاستواء ومنه تظهر الزاويتان الحادتان له مع مسير الشمس .
٧ ـ ٨ ـ خطان من خطوط مسير الشمس الحلزوني .
٩ ـ المدار الجنوبي : مدار الجدي . ومنه يظهر التقاء طرفيه أيضاً .
١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ خطوط من مسير الشمس .
١٣ ـ الدائرة القطبية الجنوبية .
١٤ ـ القطب الجنوبي الجغرافي .

وهو أحد خطوط العرض المتوازية ـ وإنما يرسم معها تقاطع ذو زاويتين حادتين جداً عند الشرق والغرب . ومنفرجتين جداً عند الشمال والجنوب . والمداران الشمالي والجنوبي ، ليسا من خطوط العرض ، بل هما خط مسير الشمس عند بلوغها إلى غاية الارتفاع والانخفاض ، نتيجة لوجودها تجاه الشمس بشكل معين ناتج من انحراف قطرها .

إذن ، فالمداران ، يعني أيّاً منهما كان ليس دائرة متكاملة بالدقة ، يعني لا يلتقي طرفاه ، بل تبدأ الشمس في نهاية أطرافها بالدوران حوله بالخروج عنه . فيلتقي طرفا الخطين عند دخول الشمس فيه وخروجها عنه . ويشكل أيضاً زاويتين حادتين عند الشرق والغرب ومنفرجتين عند الشمال والجنوب .

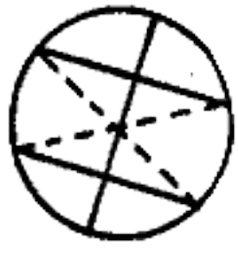
وبعد ملاحظة ذلك كله نستطيع أن نلتفت إلى أنَّ خط مسير الشمس لا يقاطع دائرة نصف النهار بالدقة ، وإن كان مقاطعاً لها بالتسامح العرفي . بل لا يكون ـ بالدقة ـ في زاوية موحّدة ومضبوطة في كل البلدان على خط عرض واحد ، بل ولا في بلد واحد على طول السنة كما هو معلوم . وهذا أمر نظري . ليس له أثر فقهي عملي .

ملحوظة : إننا لو لاحظنا دوران الأرض حول الشمس فقط في مدة سنة . فإن مسير الشمس يشكّل خطّاً حلزونيّاً واحداً بين المدارين :

ويظهر في المخطط التالي :



أو هكذا للإيضاح أكثر .



ولكننا إذا لاحظنا الأرض حال دورانها حول نفسها وجدنا الشمس ترسم خطوطاً حلزونيةً كثيرةً على عدد أيام السنة أو عدد دورانات الأرض حول نفسها . وبتعبير آخر : إنَّ نفس ذاك الخط الحلزوني الواحد ينتشر على وجه الأرض بحساب دقيق لا مجال الآن إلى تحديده واستيعابه .

ولعل المخطط التالي يوضح ذلك ، على أن نفهم كل خط من خطوط ضوء الشمس قد سقط على الأرض في يوم غير اليوم الذي سقط فيه الآخر . لتتضح الصورة ذهنياً أكثر :



مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الناحية الرابعة :

في الجواب عن السؤال الرابع : هل أن الزوال يحصل في نصف النهار ، أو بعده بثوان . أو أنه يختلف عنه . وبتعبير آخر ، أنَّ التحديدين : الزماني والمكاني للزوال يختلفان . فبالرغم من أنَّ التحديد المكاني هو في النصف ، لأن دائرة نصف النهار هي في النصف تماماً من حيث المكان إلاَّ أن الزمان قد يختلف عن ذلك . وأثر ذلك فقهياً ، موجود . وهو أننا إذا أثبتنا أنَّ الزوال يقع في نصف النهار تقريباً ، ما عدا عدة ثوانٍ . أمكن أن نحسب وقت الشروق ووقت الغروب بالساعات والدقائق ونقسمها نصفين ، فيكون النصف هو وقت الزوال .

وجواب السؤال يقتضي ملاحظة عدة أمور :

الأمر الأول : ملاحظة ما قلناه في جواب السؤال الثاني : من أنَّ الزوال يحصل بزحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار ، لا بخروج القرص كله . ومن الواضح أنَّ الوقت يختلف بين هذين الافتراضين . ولكننا

عرفنا فيما سبق أنَّ هذه الدقة لا تكاد تكون عملية أو ممكنة .

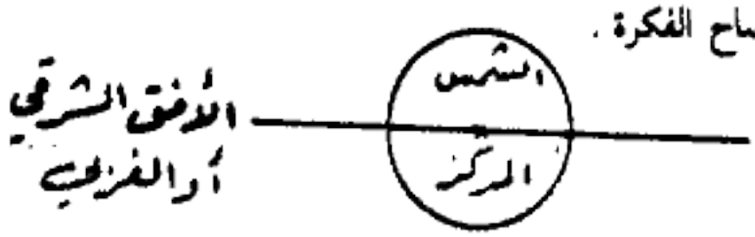
الأمر الثاني : ملاحظة معنى الشروق والغروب .

فإننا لو اعتبرنا رياضياً : أنَّ الشروق يكون عند حصول مركز الشمس مع الأفق المستقيم الشرقي . . . والغروب يكون عند حصول مركزها عند الأفق المستقيم الغربي[١] . إذن فمن المنطقي أن نقول : إنَّ الوقت هو النصف تماماً .

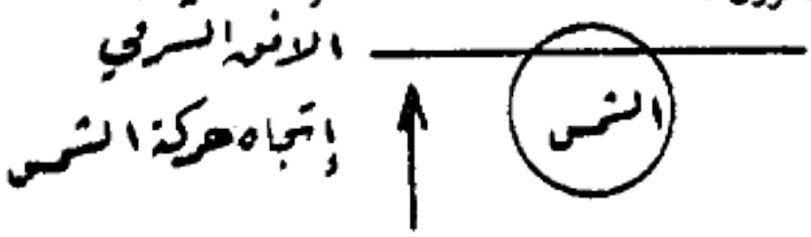
ولكننا عرفنا أنَّ الشروق يعني خروج أول جزء من القرص فوق الأفق[٢] . والغروب هو نزول آخر جزء منه تحت الأفق[٣] . إذن ، فالمدة تمتد أكثر بمقدار ما من جانبي الشروق والغروب . ولكن ، بغض النظر عمَّا سوف نسمعه في الأمر الثالث ، فإنه من المفروض أن زمان ظهور نصف القرص الأعلى على الأفق شرقاً يساويه مقدار اختفاء نصف القرص الأسفل تحت الأفق . ومن الملاحظ أن نفس النصف الذي يبدأ بالشروق هو نفسه الذي يبدأ بالغروب .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

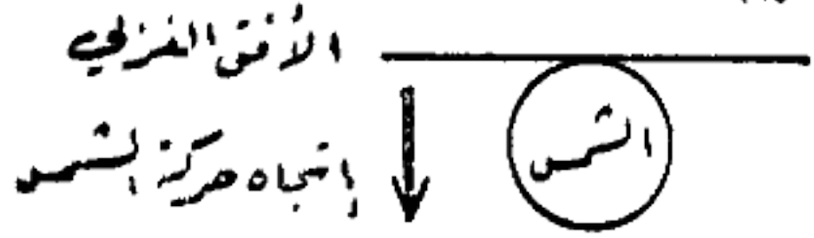
(١) مخطط لأجل إيضاح الفكرة .



(٢) مخطط لإيضاح الشروق .



(٣) مخطط لإيضاح الغروب .



الأمر الثالث : إنَّ المفروض مؤكداً في العلم الحديث أنَّ سرعة دوران الأرض حول نفسها هي نفسها باستمرار وإلى الأبد . كما أنَّ سرعة دورانها حول الشمس هي نفسها وإلى الأبد .

فلو كان الأمر كذلك ، لتمّ المطلوب . فيكون الزمان الأوسط هو زمان الزوال . وهو أمر مظنون إلى درجة يمكن الوثوق بها فقهيّاً ، إلاَّ أنَّ في النفس منها شيء ، مما لا حاجة إلى تفصيله . ويكفي الآن أن نسمع قوله تعالى : ﴿إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ .

فلو كانت السرعة مختلفة دائماً أو أحياناً ، بأسلوب محدَّد أو بأسلوب لا نستطيع تحديده . . . إذن لا يكون نصف الوقت هو وقت الزوال . غير أننا قلنا إنه بالرغم من ذلك ، فإن الحجة الشرعية بخلافه .

فالمحصل أنه يمكن فقهيّاً القول : بأنَّ نصف الوقت هو وقت الزوال .

أساليب تحديد الزوال:

يمكن تحديد حصول الزوال بعدة أساليب ، نذكر أهمها :

الأسلوب الأول : تنصيف الوقت بالساعات والدقائق بين وقت الطلوع ووقت الغروب . كما أشرنا إليه قبل قليل وقلنا إن الحجة الشرعية الفقهيّة قائمة عليه . لا يفرق في ذلك بين التوقيتات المختلفة للوقت . أعني الساعة الزوالية والساعة الغروبية والصيفية وغيرها إن وجدت .

الأسلوب الثاني : جعل الشمس على الحاجب الأيمن .

وطريقته : أن يستقبل الفرد الجنوب ، وينتبه إلى الشمس التي هي فوق رأسه بالتقريب . فإن حصلت في نصف النهار كانت فوق أنفه ، وهو الوسط . فإن تحركت قليلاً إلى جانب الغرب ، وهو جانب يمينه فقد أصبحت فوق حاجبه الأيمن ، فذلك هو الزوال .

ومعه يكون من المفهوم أنه لا حاجة إلى أن تتوسط حاجبه الأيمن بل

يكفي أن تكون عليه في الجملة . فلو دخلت في أول جزء منه الذي يلي الأفق كان ذلك كافياً في تحقّق الزوال . ولا حاجة إلى البقاء تحت الشمس وترقّب حركتها ، بل يكفي التأكد من وجودها فوق الحاجب إجمالاً ولو لأول مرة . كما لو كان هذا الفحص قد حصل عند الزوال أو بعده بقليل .

وقد وردت في ذلك رواية[1] عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قال : أتاني جبرئيل فأراني وقت الظهر حين زالت الشمس ، فكانت على حاجبه الأيمن .

وينبغي في هذه العلامة ملاحظة أمرين :

الأمر الأول : إنها ليست دقيقة رياضياً ، بل هي عرفية مجعولة لسائر الناس . ولعل الشمس لا تكون على طرف الحاجب الأيمن إلاّ بعد زوالها بخمس دقائق أو نحوه .

الأمر الثاني : إنها علامة غير عامة للعالم كله . بل خاصة ببعض الأماكن .

وقد قال عدد من الفقهاء : إنها علامة مخصوصة بمن كانت قبلته نقطة الجنوب أو قريبة منها . وقيّده بعضهم بمن يستقبل القبلة وآخر بقبلة العراق . وكله ليس بشيء .

وإنما ذلك تبع لمحل وجود الشمس والمنطقة التي يكون الفرد فيها . فمثلاً إذا كانت الشمس في المدار الشمالي ، كانت هذه العلامة صادقة لمن كان على هذا المدار وشماله إلى القطب الجغرافي . وغير صادقة بالنسبة إلى من يكون في جنوبه .

بل أولئك عليهم أن يقلبوا الاتجاه ، فيتجهوا بوجوههم إلى الشمال ليواجهوا قرص الشمس فيكون الغرب على يسارهم لا على يمينهم . فإذا مالت الشمس إلى جهة يسارهم فكانت على حاجبهم الأيسر ، كان الزوال قد تحقّق .

---

(١) الوسائل جـ٣ . أبواب المواقيت . باب : ١١ . حديث : ٥ .

وأمّا إذا كانت الشمس على المدار الجنوبي ، صدقت العلامة ، لمن كان في هذا المدار ومن كان في جنوبه إلى القطب الجغرافي الجنوبي . ولم تصدق في شماله واحتاج من يكون في الشمال إلى التوجّه إلى الجنوب ، على عكس ما قلنا في المدار الشمالي .

وهذا ينتج أنَّ من يكون على المدار الشمالي أو في شماله تصدق عليه هذه العلامة دائماً . ومن يكون على المدار الجنوبي أو جنوبه يحتاج إلى عكسها المشار إليه دائماً . ومن يكون بين المدارين يحتاج إلى تعيين موقع الشمس منه . هل هي في شمال بلاده أو في جنوبها ، وعلى أيّ حال يتم بالاتجاه إلى قرص الشمس أينما كان . فإن كان الوجه إلى الجنوب كانت العلامة صادقة ، وإن كان الوجه إلى الشمال كان عكسها صادقاً .

الأسلوب الثالث : لمعرفة الزوال : زيادة الظل بعد نقصه أو ظهوره بعد انعدامه . وقد وردت في ذلك بعض الأخبار :

منها : عن سماعة[1] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : جعلت فداك متى وقت الصلاة . . إلى أن قال : فأخذ العود فنصبه حيال الشمس . ثم قال : إنَّ الشمس إذا طلعت كان الفيء طويلاً ، ثم لا يزال ينقص حتى تزول . فإذا زالت زادت . فإذا استبت فيه الزيادة فصل الظهر . الحديث .

وعن علي بن أبي حمزة[2] قال : ذكر عند أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ زوال الشمس . قال : فقال : تأخذون عوداً طوله ثلاثة أشبار وإن زاد فهو أبين . فيقام : فما دام ترى الظل ينقص فلم تزل . فإذا زاد الظل بعد النقصان فقد زالت .

أقول : إذا نُصب أي شيء في أرض مسطحة أو صحراوية ونحوها ،

---

(١) الوسائل جـ٤ أبواب المواقيت . باب : ١١ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٢ .

كالعود أو جسم إنسان أو ما يشابهه في نسبة العرض إلى الارتفاع[١] . على أن يكون النصب مستقيماً تماماً .

فإذا بدأ ضوء الشمس الانتشار عند الشروق أصبح لهذا الجسم ، ويسمى فقهياً : الشاخص ، مأخوذاً من لفظ شخص الإنسان . . . كان له ظل طويل إلى جهة الغرب[٢] . وقد نعرف نظرياً أنه لا متناهي أو أنه يتجاوز منطقة الأفق الغربي على الأقل .

وكلّما تصاعدت الشمس تقاصر الظل . فإذا حصلت الشمس منذ نصف النهار انقطع التقاصر والنقص ، فإذا بدأت الشمس بالمسير نحو الغرب ، مهما كان قليلاً ، الذي هو معنى الزوال . . . بدأ الظل بالاستطالة إلى الجهة المعاكسة أعني إلى الشرق . ثم لا يزال يطول كلّما مشت الشمس نحو الغرب إلى أن يحصل له ظل طويل يتجاوز الأفق . ثم يحصل الغروب .

وهذه العلامة بهذا المقدار من الفهم ، قابلة للتطبيق ، شمال المدار الشمالي وجنوب المدار الجنوبي ، بدون فرق فقهيّ . وإن كان من الناحية العملية أنَّ الظل القصير الذي يحصل عند منتصف النهار يكون في الشمال متجهاً إلى الشمال وفي الجنوب متجهاً إلى الجنوب . إلاَّ أنَّ هذا لا يضر بالعلامة فقهياً .

وأمَّا من يكون بلده على المدارين أو بينهما ، فتحتاج هذه العلامة إلى شيء من التدقيق . لأن منطقة المدارين بالذات تكون الشمس مسامتة للرأس تماماً في السنة مرة واحدة . وفي المناطق التي بينهما تكون الشمس مسامتة

---

(١) إنما قيدنا بذلك ليكون مجرى الظل أوضح . وإلاَّ فكل الأجسام في النهار ذات ظل متحرك . إلاَّ أنها غير واضحة في كثير من الأحيان .

(٢) ليس إلى نقطة الغرب تماماً . فإن هذا يختلف باختلاف أيام السنة واختلاف موقع البلد . نعم في يوم انعدام الظل في المدارين أو ما بينهما يكون هذا الظل متجهاً إلى نقطة الغرب تماماً . كما أنه عند الغروب يكون متجهاً إلى نقطة الشرق تماماً .

للرأس مرتين في العام . مرة عند صعودها إلى المدار الشمالي وأخرى عند نزولها إلى المدار الجنوبي .

فإذا أصبحت الشمس مسامتة للرأس تماماً انعدم الظل وقت نصف النهار . فتكون هذه العلامة هكذا : أنَّ الظل من جهة الغرب يستمر في النقصان حتى ينعدم . ثم حين تتجه الشمس نحو الغرب يوجد ظل قليل متجهاً نحو الشرق . فأول أوقات وجود الظل هو الزوال . ثم يستمر الظل في الاستطالة .

ولكن هذا يكون في تلك البلدان في اليوم أو اليومين اللذين ينعدم فيهما الظل . أو إذا توسعنا بالتسامح العرفي ، استطعنا أن نقول : إنَّ الأمر كذلك بيومين قبله وبيومين بعده . وأمَّا في غير تلك الأيام فالظل لا ينعدم . فنعود إلى كون العلامة هي زيادة الظل بعد نقصه . لا أنها وجوده بعد انعدامه .

والفكرة على أيِّ حال واحدة ، وهي : أولاً : وصول الظل إلى أقصى قلّته وتقلُّصه ، سواء بقي منه شيء أو انعدم . وثانياً ، أنه يبدأ الاستطالة من جديد .

ولا يخفى أنه في الوقت الذي يبقى من الظل شيء ، نستطيع به أن نعرف منطقة وجود دائرة نصف النهار[1] ، لو صحّ التعبير . لأنه إن بلغ الظل أقصى تقلّصه كان ذلك هو المطلوب . يعني قبل أن يبدأ بالزيادة ولو ثانية واحدة .

وهذا ، أعني عدم انعدام الظل يمكن أن يتحقّق في كل مناطق العالم . أمَّا خارج المدارين ففي كل أيام السنة ، وأمَّا في داخلهما ففي الأيام التي لا تتعامد الشمس فيها أو تكون مسامتة للرأس . وهي أغلب أيام السنة .

وهذا هو الذي طبقناه في الناحية الأولى من أول هذا الفصل حيث

(١) فإن خط الظل يكون نفسه خط دائرة نصف النهار .

قلنا إنَّ دائرة نصف النهار تقع إلى يسار الخط المتّجه إلى الشمال المغناطيسي ، فراجع .

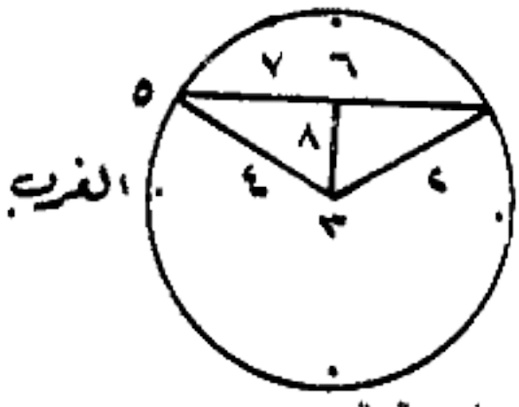
الأسلوب الرابع : لمعرفة الزوال : الدائرة الهندية .

قال في المستمسك[1] : وكيفيتها : أن تساوي موضعاً من الأرض بحيث لا يكون فيه انخفاض وارتفاع وتدير عليه دائرة . بأي بُعد . وتنصب على مركزها مخروطاً محدّد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً . بحيث يحدث من جوانبه أربع زوايا قوائم متساوية .

وعلامة استقامته أن يقدر ما بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلاثة مواضع . فإن تساوت الأبعاد فهو عمود .

فإذا طلعت الشمس وحدث لذلك المقياس ظلّ إلى جهة المغرب ، تنتظر حتى ينقص الظل ويصل طرفه إلى محيط الدائرة ، للدخول فيه ، فتعلم عليه علامة . ثم تنتظر خروجه بعد الزوال ، فإذا وصل إلى محيط الدائرة من جهة المشرق تعلّم عليه علامة أخرى ، ثم تصل ما بين العلامتين بخط مستقيم ثم تنصّف ذلك الخط . ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط آخر ، فهو خط نصف النهار . فإذا أردت معرفة الزوال في غير يوم العمل ، تنظر إلى ظل المقياس ، فمتى وصل إلى هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء . فإذا مال رأس الخط إلى جهة الشرق . فقد زالت .

وهذا مخطط توضيحي للدائرة الهندية :



١ ـ نقطة انطباق الظل الشرقي على محيط الدائرة .
٢ ـ الظل الشرقي .
٣ ـ مركز الدائرة وهو محل المخروط .
٤ ـ الظل الغربي .
٥ ـ نقطة انطباق الظل الغربي على محيط الدائرة .
٦ ـ نقطة الوسط في الخط .
٧ ـ الخط الواصل بين النقطتين .
٨ ـ الخط بين منتصف الخط الواصل ومركز الدائرة وهو الذي يعرف به الزوال .

(١) انظر : جـ٢ . ص : ٦٨ .

ولنا على هذه الطريقة بعض الملاحظات :

أولاً : لا يجب أن يكون الشاخص مخروطياً ، بل يمكن أن يكون عمودياً أسطوانياً رفيعاً . بل هو أفضل من ناحية ضبط ظلّه على طوله في حين يكون ظلّ قاعدة المخروط عريضاً .

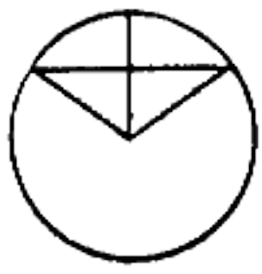
ثانياً : إنَّ هذه العلامة إنَّما تصدق في أوقات وأماكن عدم انعدام الظل . وأمَّا مع انعدامه فلا معنى لاستعمالها . إلاَّ أنَّ الذي يهون الخطب أنَّ انعدام الظل لا يكون إلاَّ في أيام يسيرة جداً في العام .

ثالثاً : إنَّ جاعل هذه الدائرة يفترض أن منتصف الخط لا يمر بمركز الدائرة كما لاحظنا المخطط في السابق . وهذا إنما يحدث في غير صورة انعدام الظل .

رابعاً : إنَّ الخط المتّجه إلى الشمال الذي ينبغي رسمه ما بين المركز ومنتصف الخط ، ينبغي أيضاً إطالته إلى محيط الدائرة ليكون أوضح بالتعيين والتحديد ، بشكل أكيد[1] .

خامساً : إنَّ جاعل هذه الدائرة يفترض مرور الظل على هذا الخط المتجه إلى الشمال . وهذا إنما يحصل مع وجوده لا في صورة انعدامه . ولذا قلنا بأنها علامة عاطلة مع انعدام الظل .

سادساً : إنَّ جاعل هذه الدائرة ، يفترض جعلها في النصف الشمالي من الكرة الأرضية . غير أنها بنفسها يمكن جعلها في النصف الجنوبي . غير أنَّ الخط الذي يُرسم بين نقطتي الشرق والغرب لن يكون ماراً بشمال المركز ، بل يكون ماراً بجنوبه ، وهذا لا يفرق في دلالة هذه العلامة .



(١) مخطط يوضح إطالة الخط الأوسط من الدائرة . قارن بالمخطط السابق .

سابعاً : بعد رسم الخط ما بين نقطتي الشرق والغرب يمكن استعمال أداة الهندسة البسيطة (المنقلة) لرسم خط متعامد على هذا الخط ، يكون هو خط دائرة نصف النهار . ويستغنى به عن الخط الذي اقترحه الجاعل بين نصف هذا الخط ومركز الدائرة[١] . وفي هذا الذي قلنا ، عدة نقاط من القوة :

النقطة الأولى : إن هذا الخط المتعامد لا يجب أن يكون في وسط ذلك الخط ، بل يمكن أن يكون في أيّ أجزائه حتى لو كان في طرفه ، وإنما المهم أن يرسم معه زاوية قائمة . كما لا يجب أن يكون متجهاً من الخط الأول إلى الشمال ، بل يمكن أن يكون متجهاً منه إلى الجنوب .

النقطة الثانية : إنه إذا فرض مرور الخط المرسوم بين الشرق والغرب على مركز الدائرة نفسه[٢] ، كما لو كان عمل هذه الدائرة في يوم انعدام الظل ، عندئذ لا مجال للخط الذي اقترحه الجاعل ويتعين العمل بالخط الذي اقترحناه .

النقطة الثالثة : إنَّ الخط الذي اقترحه الجاعل ، لا يكون إلاَّ قصيراً غالباً . وأمَّا الخط الذي اقترحناه ، فيمكن أن يكون طويلاً بالمقدار الذي يريده الفرد المستفيد من الدائرة .

---

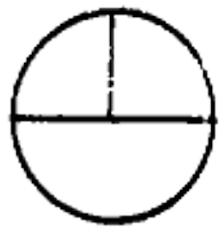
(١) مخطط توضيحي .

فالخط الأعلى هو الخط المقترح .



فالخط الأعلى هو المرشد للزوال وهو الذي يمثل دائرة نصف النهار وهذا يكون عند انعدام الظل . ويلاحظ عدم وجود المثلث تحته .

(٢) مخطط توضيحي .



ثامناً : إنَّ المهم في معرفة الزوال هو هذا الخط الأخير الممتد بين الشمال والجنوب . إمَّا بالشكل الذي اقترحه الجاعل أو بالشكل الذي اقترحناه . فإذا حصل أن امحت الدائرة وامحى الخط المتجه بين الشرق والغرب . كان بقاء الخط المشار إليه كافياً .

تاسعاً : إنَّه من الضروري أن تكون هذه الدائرة ، وبالتالي هذا الخط المهم المشار إليه ، مرسوماً على مكان ثابت ، وليس على مثل الورقة القابلة للنقل . إذ لو تحركت بعد أن تمّ عملها ولو قليلاً ، فشل العمل بالمرة ولا يمكن إرجاعه إلاَّ بعمل جديد .

عاشراً : إنَّ هذا العمل إنما هو تطبيق الخط المتجه إلى الشمال الجغرافي أو إلى الشمال المغناطيسي . ولكن إذا أردنا أن نعرف الفرق بين أحدهما ودائرة نصف النهار ، كان من الضروري رسمهما من مركز واحد . مع رسم خط دائرة نصف النهار ، وقياس الفرق بينهما بالدرجات .

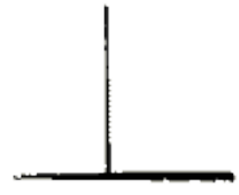
ثم قال في المستمسك بعد البيان الذي سمعناه قبل قليل ، مباشرة ، قال :

وأسهل من هذا الطريق طريق آخر : وهو أن ينصب مقياساً في الأرض بعد تسويتها . فإذا طلعت الشمس وحدث له ظل ، رسم خطاً على ذلك الظل إلى جهة المغرب مبدأه من قاعدة المقياس ، ثم ينتظر إلى حين الغروب فيرسم خطاً على ظله إلى جهة المشرق مبدأه من قاعدته أيضاً .

فإن كان الخطان خطاً واحداً مستقيماً ـ كما في يومي الاعتدالين ، ننصف ذلك الخط بخط مستقيم على نحو تحدث من تنصيفه زوايا[1] .

---

(١) مخططه :



وإن كان الخطان خطين متقاطعين ـ كما في غير اليومين المذكورين ـ فلا بدّ أن يحدث من تقاطعهما زاوية ، فلينصّفها بخط آخر نصفين متساويين[١] .

وهذا الخط المنصّف في الصورتين هو خط نصف النهار . فإذا مال ظلّ الشاخص عنه إلى المشرق فقد زالت الشمس .

ولا يعتبر في صحته أن يكون رسم الخط المنطبق على الظل عند الطلوع والغروب . بل يكفي أن يكون الرسم في زمانين متساويي النسبة إلى الطلوع والغروب في القرب والبُعد .

ولنا على هذه الطريقة عدّة ملاحظات :

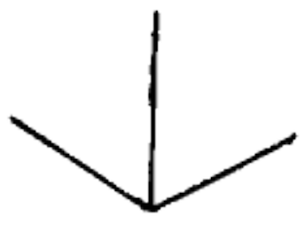
أولاً : إن الشمس عندما تشرق لا ترسم ظلاً للأشياء ، إلاّ بعد فترة مهمة من طلوعها . على حين أنه من جهة الغرب يبقى الظل إلى دخول بعض القرص تحت الأفق . إذن فالزمانان لملاحظة الظلّين غير متساويين . وهذه تعتبر نقطة ضعف رئيسية في هذا العمل ، وكذلك تجاه العمل السابق . لوضوح أنّ الظل لا يصل إلى محيط الدائرة هناك في أي الاتجاهين الشرقي أو الغربي ، إلاّ والظل في أوضح أشكاله .

نعم ، يمكن تلافي ذلك بما قاله أخيراً بقوله : بل يكفي أن يكون الرسم في زمانين متساويي النسبة إلى الطلوع والغروب .

أقول : مثلاً بعد الشروق بساعتين وقبل الغروب بساعتين مع ملاحظة ما قلناه في الأمر الثاني من الناحية الرابعة التي سبقت في أول هذا الفصل .

---

(١) مخططه :



ثانياً : يمكن أن نضيف ما يلي : وهو أنه بعد أن يرسم الخطين للظلين ، ويكونان على غير استقامة واحدة . فيحسب مسافة معينة من المركز على كلا الخطين ، كأن يأخذ عشر سنتيمترات مثلاً . فيضع نقطتين على الخطين . ثم يخط ما بين النقطتين خطاً يتّجه ما بين الشرق والغرب[١] . ثم يرسم خطاً متعامداً على هذا الخط ، يكون هو خط دائرة نصف النهار[٢] .

كما يستطيع أن ينصّف هذا الخط المتّجه بين الشرق والغرب بنقطة ، ثم يرسم خطاً بين المركز وبين هذه النقطة ، ولو أراد أن يمتد أكثر أمكنه ذلك[٣] . فهذا الخط الأخير يتّجه ما بين الشمال والجنوب ، يكون هو خط دائرة نصف النهار .

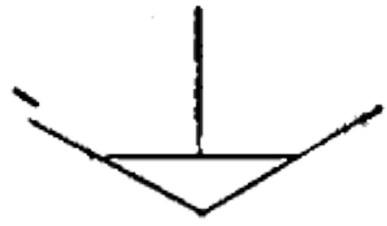
ثالثاً : إنّ بعض ما قلناه في التعليق على العمل السابق ، ينطبق على هذا العمل أيضاً . كالذي قلناه أولاً وثانياً وتاسعاً وعاشراً . بل ربما كل النقاط فراجع .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الأسلوب الخامس : لمعرفة الزوال : تركيز الضوء المثلث . فإنّ الفرد بعد أن يحدّد خط دائرة نصف النهار بأحد الأساليب السابقة ، يمكنه أن يستغني عن الشاخص بالضوء المثلث .

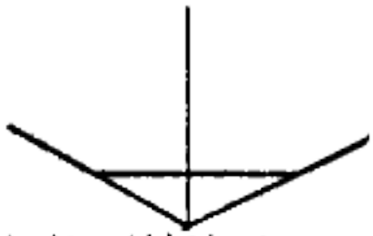
وذلك أنّ العدسة المكبّرة إذا وضعت تحت الشمس بميل معين ، رسم مثلثاً على الأرض حادّ الزاوية ، يمكن تركيز حدة زاويته بتحريك الزجاجة ، كما يمكن أن تكون الزاوية الحادة إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى حسب وضع العدسة والمهم هو تركيز الزاوية ، دون اتجاهها .

(١) مخططه :



(٢) إنظر المخطط

(٣) مخططه :



قارن بالمخططات السابقة

فإذا وضعنا العدسة فوق خط دائرة نصف النهار بحيث يمر الخط من مركزها ، بأدنى مقدار ممكن . مع ميَلان العدسة بحيث تكون إحدى حافَتيها أقرب إلى الأرض ، ويمكنها أن تُحدث مثلثاً .

فإذا كان الوقت قبل الزوال بفترة لم يظهر المثلث ، حتى تصعد الشمس ويقرب الزوال . وعندئذ يبدأ المثلث بالظهور . إلاّ أن زاويته الحادة ليست على خط نصف النهار ، بل إلى الغرب منه . ثم يستمر بالاقتراب حتى تصبح الزاوية الحادة فوق الخط تماماً . فذاك هو نصف النهار[١] ، فإذا تزحزح قليلاً جداً فذاك هو الزوال .

وبحسب فهمي فإن هذه علامة عامة بكل الكرة الأرضية ، كما في عدد من العلامات السابقة . وغير خاصة بمنطقة معينة .

الأسلوب السادس : لتعيين الزوال : صياح الديكة نثبتها هنا لما ورد فيها من أخبار ، وإلاّ فمشهور الفقهاء قد أعرض عنها ، بعنوان أنّ الديك حيوان لا يحصل لنا أي احتمال لمطابقة عمله للواقع . والحق معهم بحسب الظاهر ، لكننا ينبغي أن نعترف بجهلنا بالقضايا الواقعية التي يعلمها الله وأولياؤه .

ففي موثقة سماعة[٢] ، قال : سألت عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس والقمر . فقال : تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق والتي يقال لها الديكة؟ قال : نعم . قال : إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس . أو قال : فصلّ .

ورواية الحسين بن المختار[٣] : قال : قلت للصادق ـ عليه السّلام ـ :

(١) مخططه :



(٢) الوسائل جـ٣ . أبواب المواقيت . باب : ١٤ . حديث : ١ . (٣) المصدر : حديث : ٢ .

إني مؤذن فإذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت . فقال : إذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولاءً فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلاة .

ومثلهما بعض الروايات الأخرى .

ويمكن تبرير هذه الخصيصة للديك بأحد أسلوبين :

الأسلوب الأول : ما ورد في مدحه من الأخبار . ففي حديث المناهي[1] . قال : نهى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ عن سبّ الديك . وقال : إنّه يوقظ للصلاة .

قال الصدوق[2] : وقال الصادق ـ عليه السّلام ـ : تعلموا من الديك خمس خصال : محافظته على أوقات الصلاة ، والغيرة والسخاء ، والشجاعة ، وكثرة الطروقة . وبعض الأخبار الأخرى . ممّا يدل على أن للديك صفات خصّه الله تعالى بها ، قد لا نعرفها عملياً ، ولا يبعد أننا إذا عاشرناه يمكننا الاطلاع على كثير منها .

الأسلوب الثاني : ما ورد في العلم الحديث من أنّ للديك إحساساً مجهولاً لنا بالوقت . فقد حبسوا الديك في غرفة مظلمة دائمة الظلام . ومع ذلك كان الديك يصيح صيحته المعروفة في الأوقات المعتادة له . فكيف كان يتعرف على الوقت؟

ولا ينبغي أن يفوتنا أن الروايات لو تمّت حجّيتها ، لم تعط لصوت الديك حجيّة مطلقة في تحديد الوقت ، وإنما هو خاص بما إذا تعذرت المعرفة من النواحي الأخرى ، لبعض الموانع ، كالسحاب المتراكم أو العجاج الكثيف .

---

(١) المصدر : حديث : ٣ .

(٢) المصدر : حديث : ٤ . وفي بعض الأخبار تحديد الصفات الخمسة بما يلي : معرفته بأوقات الصلاة . والغيرة والشجاعة وكثرة الطروقة ومعرفة الرب . وورد في تفسير صياحه أنه يقول خلاله : سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح .

ومن المحتمل أن للديوك عادة الصياح في كل وقت صلاة . وهذا أكيد في الفجر وراجح في غيره . كما أنه من المحتمل أن يكون لهم عادة الصياح في خصوص ما إذا كان الزوال مُغمّاً يعني فيه غيم . إلاّ أن الذي يهوّن الخطب : أنّ هذه الروايات وإن كان فيها الموثق ، وهو حجة معتبرة ، إلاّ أنّ الأصحاب أعرضوا عنه ، الأمر الذي يسقطه من الحجية . فلا يمكن أن نقول بدلالة صياح الديك على الزوال من الناحية الفقهيّة الظاهريّة .

فهذه ست أساليب لتعيين الزوال أكثرها أساسي ومهمّ ، وهناك أساليب أخرى ، لا بدّ من الإعراض عنها كراهة التطويل ، يعرفها من يعرفها من الناس مع حسن التوفيق .

أوقات الفضيلة بعد الزوال:

بعد أن عرفنا أول وقت صلاة الظهر محدّداً بالزوال ، علينا أن نعرف نهايته . وهذه النهاية لها معنيان :

المعنى الأول : نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة قضاء ، ويخرج وقتها بالمرة . فذلك هو الغروب الذي نتحدث عنه في جهة قادمة .

المعنى الثاني : نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة ضعيفة الثواب . . . يعني نهاية وقت الفضيلة ، حيث تكون مجزية ولكنها ليست مقبولة . فمثلاً : من الزوال إلى قدمين من الظل ، على ما سوف نفسّره هو وقت فضيلة الظهر . ومن القدمين إلى أربعة أقدام هو وقت فضيلة العصر .

وهذا التحديد له عدة آثار فقهية :

الأثر الأول : انتهاء وقت الفضيلة للفريضة .

الأثر الثاني : انتهاء وقت النافلة بالمرة ، بحيث لو صلّيت بعد ذلك ، لكان اللازم فيها نية القضاء . وإن قرنت بالفريضة على الطريقة المشروعة .

الأثر الثالث : ابتداء وقت الفريضة على ما هو ظاهر بعض الأخبار ، وسوف نناقشه بعون الله سبحانه .

الأثر الرابع : انتهاء وقت الفريضة ، بحيث تصبح بعدها قضاء ، كما بنى عليه كل العامة ، واعتبرها بعض علمائنا ولو من باب الاحتياط . فلو صلّى الفريضة عندئذ متأخرة ، كان اللازم عليه في رأيهم أن ينويها رجاء مرددة بين الأداء والقضاء احتياطاً .

وعلى أي حال ، فالصحيح هو وجود الأثرين الأولين دون الأخيرين ، على ما سوف نقول .

ونحن فيما يلي لا يمكننا أن نسرد الأخبار الواردة بهذا الصدد وهي كثيرة ، وإنما نعطي من كل مجموعة نموذجاً كافياً . والمجموعة تسمى باصطلاحهم (طائفة) فنحن نسير على ذلك ، ونقول ؛ إنه يمكن تقسيم الروايات الواردة في المقام إلى عدّة طوائف :

الطائفة الأولى :

روايات القدمين والأربعة أقدام . منها صحيحة عن أربعة من أصحاب الإمام الباقر ـ عليه السّلام ـ [1] : زرارة بن أعين ، وبكير بن أعين ، ومحمد ابن مسلم ، ويزيد بن معاوية العجلي ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السّلام ـ أنهما قالا : وقت الظهر بعد الزوال قدمان ، ووقت العصر بعد ذلك قدمان .

ورواية محمد بن فرج [2] قال : كتبت أسأله عن أوقات الصلاة . فأجاب : إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك ، وأحبّ أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين ، ثم صلّ سبحتك ، وأُحبّ أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام . الحديث .

ولا بدّ قبل الوصول إلى الطائفة الثانية من الآثار إلى أمرين :

---

(١) الوسائل جـ٣ . أبواب المواقيت . باب : ٨ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٣١ .

الأمر الأول : في معنى القدم : قالوا : إنَّ الشاخص المتيسّر الذي يقاس به الزوال . هو شخص الإنسان أو جسمه . وحيث إنَّ طول الجسم عادة سبعة أقدام ، فيكون سُبع هذا المقدار (قدماً) لا محالة . فإذا كان الظل قصيراً بمقدار سُبع القامة ، كان قدماً ، وإذا كان ضعف ، ذلك كان قدمين ، وإذا كان أربعة أضعافه كان أربعة أقدام وهكذا .

ثم قيست عليها كل الشواخص التي تستخدم في معرفة الزوال ، مهما قصرت أو طالت . فيكون سُبعها قدماً وضعف ذلك قدمان وهكذا .

وبهذا الاصطلاح قد يكون القدم سنتيمتراً واحداً أو أكثر أو أقل .

ومن المطمأن به أنَّ هذا الاصطلاح كان موجوداً في عصر الأئمة ـ عليه السَّلام ـ ، وهو فعلاً مستفادٌ من بعض الروايات ، الأمر الذي يمكننا معه أن نحمل القدم على هذا المعنى في الروايات .

الأمر الثاني : إن ظاهر صحيحة الفضلاء الأربعة (الرواية الأُولى ممَّا سبق) أن وقت الظهر يبدأ بالقدمين . ووقت العصر يبدأ بالأربعة . ومعه لا يجوز أن يقدمهما الفرد على ذلك الوقت .

ويؤيده ما عن إسماعيل الجعفي[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ . قال : أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قال : قلت : لم؟ قال : لمكان الفريضة ، لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه . ممَّا يدل على أن لكل من الفريضتين وقتها المستقل . بعد أن تعرف أن مقدار معنى الذراع : قدمين على ما سيأتي .

وجواب ذلك من عدَّة وجوه نذكر أهمها :

الوجه الأول : إنَّه من المعروف ضرورةً في الإسلام أنَّ وقت فريضة الظهر يبدأ بالزوال . إذن فصحيحة الفضلاء مبتنية على ذلك أساساً . وعليه فالإمام ـ عليه السَّلام ـ حين يحدد القدمين والأربعة أقدام لا يمكن أن

(١) المصدر : حديث : ٢١ .

يحدد أوّل الوقت ملغياً لذلك وقت الزوال . وإنما يحدد بذلك نهاية الوقت على أقصى تقدير .

الوجه الثاني : إنّ المشهور جداً من فقهائنا فهموا هذه التحديدات . إنما هي للاستحباب والفضيلة ، لا للوجوب .

الوجه الثالث : ما دلّ من الروايات على كونه للاستحباب يكون قرينة على حمل صحيحة الفضلاء عليه . كالرواية التي رويناها بعدها . فإنه ـ عليه السّلام ـ يقول فيها ؛ وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين إلخ . وهذه المحبة إنما هي ترجيح استحبابيّ بوضوح .

الوجه الرابع : ما دلّ على أن هذا التحديد إنما هو وقت للنوافل منها : عن زرارة[1] ، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ ، قال : أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت : لم؟ قال : لمكان الفريضة . لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعاً ، فإذا بلغت ذراعاً بدأت الفريضة وتركت النافلة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وهي نص ، في أن هذا الوقت للنافلة ، وأنها تصبح بعده قضاء ، وهي نص ، بجواز الإتيان بالفريضة بعده لأنه قال : (بدأت بالفريضة) . بعد أن تتذكر ما قلناه من أن معنى الذراع : قدمين .

الطائفة الثانية :

روايات الذراع والذراعين . وقد سمعنا بعضها ونروي بعضاً آخر منها :

صحيحة زرارة[2] عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال : سألته عن وقت الظهر ، فقال : ذراع من زوال الشمس ، ووقت العصر ذراعان من

---

(١) المصدر : حديث : ٢٠ .

(٢) المصدر : حديث : ٣ و٤ .

وقت الظهر صح . فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس . . . الحديث .

وعن إسماعيل الجعفي[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : قال : كان رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ إذ كان في الجدار ذراعاً صلَّى الظهر ، وإذا كان ذراعين صلَّى العصر . قال : قلت : إنَّ الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل . فقال : كان جدار مسجد رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ يومئذ قامته .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمرين :

الأمر الأول : في معنى الذراع . ومهما يكن المعنى اللغوي للذراع ، فإن الأخبار الصحيحة الصريحة هنا ، تدل على أنَّ المراد به قدمان . ولا يهمنا المعنى اللغوي لأننا عرفنا قبل قليل . أنَّ القدم معنى اصطلاحي بمعنى سُبع ظل الشاخص مهما كان طوله . فيكون الذراع بمعنى السُّبعين ، من هذا الظل .

ومن تلك الروايات : صحيحة زرارة وهي الأولى من الطائفة الثانية . وقوله فيها : ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر ، يعني : أربعة أقدام محسوبة من أول الظهر وهو الزوال . وليس المراد بالظهر صلاة الظهر ، كما هو واضح .

الأمر الثاني : في مبدأ الحساب .

نبدأ بالحساب كما فهما في صحيحة زرارة السابقة من الظهر أو الزوال . إلاَّ أنَّ هذا فيه معنيان :

المعنى الأول : أن نبدأ بالحساب من حين بدأ الظل بالارتفاع والاستطالة إلى جهة الشرق ، بعد أن مشت الشمس إلى جهة الغرب ، فكأننا نعتبر بقية الظل التي كانت حين الزوال غير موجودة ونحسب بعدها مقدار سُبع الشاخص أو أكثر .

---

(١) المصدر : حديث : ١٠ .

المعنى الثاني : أن نبدأ بالحساب من مركز الشاخص أو أسفله تماماً . بما فيه الظل الباقي عند الزوال .

وهذا هو الأظهر ، لأنَّ الروايات تنص على القدم والقدمين والذراع والذراعين ونحوها ، يعني طول الظل بالنسبة إلى طول الشاخص . وهذا واضح أننا نحسب طول الظل كله . ولا يكون ذلك إلاَّ من الحساب من المركز .

وأمَّا قوله في صحيحة زرارة : ذراع من زوال الشمس فوقت الزوال مبدأ للحساب بحسب الزمان لا بحسب المكان أعني طول الشاخص . بل ظاهر الذراع والذراعين حسابهما من المركز فهذه الصحيحة لا تنافي الروايات الأخرى .

الطائفة الثالثة :

روايات القامة والقامتين . منها : رواية محمد بن حكيم[1] ، قال : سمعت العبد الصالح ـ عليه السَّلام ـ وهو يقول : إنَّ أول وقت صلاة الظهر زوال الشمس ، وآخر وقتها قامة من الزوال . وأوَّل وقت العصر قامة . وآخر وقتها قامتان . قلت : في الشتاء والصيف سواء؟ قال : نعم .

وعن أحمد بن عمر[2] عن أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ قال : سألته عن وقت الظهر والعصر . فقال : وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظل قامة . ووقت العصر : قامة ونصف إلى قامتين .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمرين :

الأمر الأول : في معنى القامة . وقد أكّدت الروايات ، على أنَّ معنى القامة ذراع واحد . وليس معناه قامة كاملة ، يعني سبعة أقدام التي تساوي

(١) المصدر : حديث : ٢٩ .

(٢) المصدر : حديث : ٩ .

ثلاثة أذرع ونصف بالاصطلاح السابق . . . والذي يساوي طول الشاخص كاملاً .

ففي رواية عن أبي حنظلة[١] ، قال : قال لي أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب عليّ ـ عليه السَّلام ـ .

ولئن كانت هذه الروايات المفسِّرة غير معتبرة ، فإنَّ الرواية التي نصَّت على القامة بهذا المعنى ، غير معتبرة أيضاً .

الأمر الثاني : في عدم الاختلاف في الشتاء والصيف . فإن مبدأ الحساب وإن كان هو مركز الشاخص ، إلاَّ أنَّ الظل يطول في الشتاء أسرع منه في الصيف لأن الشمس تكون منحرفة نحو الجنوب كثيراً في نصف الكرة الشمالي أو نحو الشمال في نصفها الجنوبي .

وقد نصَّت الروايات على عدم الفرق بين الفصلين ، يعني أنَّ هذا الحساب ينبغي السير عليه طيلة السنة . . . وإن اختلف في حساب الساعات . كما دلَّت على ذلك رواية محمد بن حكيم السابعة . ومنها رواية لعبيد بن زرارة[٢] قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : عن أفضل وقت الظهر ، قال : ذراع بعد الزوال . قال : قلت : في الشتاء والصيف سواء؟ قال : نعم .

فإن قيل إنَّ هذه الروايات قد لا تكون معتبرة . قلنا : يكفي ظهور القدم والذراع في حسابه من مركز الشاخص وإطلاقه لكل أيام السنة ، في جميع الروايات الدالَّة على ذلك .

الطائفة الرابعة :

في روايات السَّبحة : فإن هنا إيراداً عملياً عاماً بين الناس ، وهو أنَّ

---

(١) المصدر : حديث : ١٤ . وانظر الأخبار . رقم ١٥ و١٦ و٢٦ .

(٢) المصدر : حديث : ٢٥ .

تكليف الناس ، ولو استحباباً ، بأن ينظروا إلى الشواخص ويحسبوا أطوالها وأقدامها ، أمر غيرعملي ، وقد تحول دونه الحوائل ، كالسحاب والضباب اللذان يمنعان الشمس ، فيتسببان إلى منع وجود الظل ، وكالبرد المانع من الخروج تحت السماء مضافاً إلى انشغال الناس بمهامهم أحياناً . وإن كانت فترة الظهر وما بعده أقل أوقات النهار انشغالاً عادةً .

ومن هنا وردت الأخبار تعطي معنى (السبحة) :

منها عن عبد الله بن محمد[1] قال : كتبت إليه : جعلت فداك روى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله ـ عليهما السَّلام ـ ، أنهما قالا : إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين ، إلاَّ أنَّ بين يديها سبحة إن شئت طوّلت ، وإن شئت قصرت . وروى بعض مواليك عنهما : أن وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر على أربعة أقدام من الزوال . فإن صلّيت قبل ذلك لم يجزك . وبعضهم يقول : يجزي (يجوز) ولكن الفضل في انتظار القدمين والأربعة أقدام . وقد أحببت جعلت فداك أن أعرف موضع الفضل في الوقت . فكتب : القدمان والأربعة أقدام صواب جميعاً .

ورواية محمد بن الفرج[2] قال : كتبت أسأله عن أوقات الصلاة . فأجاب : إذا زالت الشمس فصل سبحتك ، وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين . ثم صلِّ سبحتك وأحب أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام . . . الحديث .

وصحيحة محمد بن أحمد بن يحيى[3] قال : كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ : روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب : لا القدم ولا القدمين . إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين وبين يديها سبحة

(١) المصدر : حديث : ٣٠ .

(٢) المصدر : حديث : ٣١ .

(٣) المصدر : باب : ٥ . حديث : ١٣ .

وهي ثماني ركعات . فإن شئت طوّلت وإن شئت قصرت . ثم صلّ الظهر . فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات إن شئت طوّلت وإن شئت قصرت . ثم صلّ العصر .

وعن الحارث بن غيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعاً[1] قالوا : كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع . فقال أبو عبد الله : ألا أُنبئكم بأبين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر . ألا إنَّ بين يديها سبحة . وذلك إليك إن شئت طوّلت وإن شئت قصرت .

وهي روايات عديدة بمضمون متقارب ، رواها في الوسائل في الباب الخامس من أبواب المواقيت .

فقوله ـ عليه السَّلام ـ : ألا أنبئكم بأبين من هذا . وقوله ـ عليه السَّلام ـ : لا القدم ولا القدمين . يعتبر إلغاءً عملياً لتلك المقادير والتحويل ومن أسلوب آخر جديد . وهذا الإلغاء العملي ، لا يعني الإلغاء النظري ، يعني سقوط تلك التقديرات عن الحُجية ، بل هي خطوة نحو أسلوب أوضح و(أبين) .

ولكن يمكن للفرد على أيّ حال أن يعرض عن ذلك الأسلوب المطول إلى هذا الأسلوب الجديد . إمَّا لتعذّر أو لصعوبة ملاحظته ، أو لأن ملاحظته توجب اللهو بهذه الأمور عن ذكر الله والصلاة أحياناً على حين أن هذا الأسلوب لا يعدو أكثر من إنجاز النوافل نفسها ، كما سنوضح .

وليس معنى ذلك أن تلك الروايات تأمر بالبُعد عن ذكر الله سبحانه . بل هي منهج لمن يستطيع ذلك بسهولة ، أو من يعتبر العمل على ذلك قربة زائدة ، أكثر من أعماله الدنيوية الاعتيادية . أو يكون مستوى الفرد بحيث لا يعيقه شيء عن ذكر الله وطاعته . وهنا لا بدّ أن نعرف معنى السبحة لنعرف الأسلوب الجديد .

---

(١) المصدر : حديث : ١ .

وهي مأخوذة من السباحة أو من التسبيح . والسباحة على معنى السباحة في الزمان . فالسبحة تعني برهة من الزمن قد تعني نصف ساعة إلى ساعة ، بشكل غير محدد ، حسب ما يشاء الفرد ، أو حسب توفّر وقته ، أو حسب إطالته في نوافله . وأمّا إذا أخذناها من التسبيح فتكون بمعنى ذكر الله ـ عزّ وجلّ ـ ، والروايات على أيّ حال تنص على أنّ المراد منها النافلة كقوله ـ عليه السّلام ـ : فصل سبحتك ، وقوله ـ عليه السّلام ـ : أو بين يديها سبحة وهي ثمان ركعات .

ومعه يتلخص الأسلوب الجديد بعد الإعراض عن ملاحظة الأقدام والقامات ، أنه إذا زالت الشمس فإنّ المتشرع يشتغل بالنافلة التي هي قبل فريضة الظهر . (إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت) ثم يصلّي الظهر . وفي مثل ذلك يكون (القدمان) تقريباً قد حصلا . بعد الأدعية التي قد يقرأها الفرد بعد الفريضة . فيشتغل بنافلة العصر ثمان ركعات أيضاً ، ثم يصلّي فريضة العصر . وبعد الأدعية والأذكار ، يكون الأربعة أقدام قد حصلا تقريباً . من دون أن تكون العناية بها قد ألهت المكلف عن ذكر الله سبحانه أو أتعبته على الإطلاق .

هذا ولا ينبغي أن نطيل في هذه الجهة أكثر ، سوى الإشارة لأمر واحد ، وهو أنّ عامة الفقهاء قد فهموا نوعاً من التعارض بين هذه الروايات . إلاّ أننا قد عرفنا تنسيقها تماماً . بعد أن كانت تفسر بعضها بعضاً .

فالأصل هو القدم الذي هو سُبع الشاخص ، والذراع قدمان ، والقامة ذراع أي قدمان . فيرجع مدلول الروايات كلها إلى أنّ وقت الظهر قدمان ، ووقت العصر بعده بقدمين : والتفصيل أكثر من هذا المقدار موكول إلى الفقه .

الجهة الثالثة : في وقت صلاة المغرب : أو معنى الغروب والمغرب

يتضاءل في الأفق الغربي ضوء قرص الشمس وتعلوه حمرة ، وهو

على شفير الأفق . ثم يبدأ بالدخول تحت الأفق حتى يختفي تماماً . وعندئذ يكون الغروب . وهو دخول آخر جزء من قرص الشمس تحت أوّل جزءٍ من الأفق أو قل : تحت الأفق . وخلال نزول القرص في الأفق يبدأ من جهة الأفق الشرقي حدوث حمرة خفيفة تشتد بالتدريج كلّما تزايدت زرقة السماء نتيجة الظلام . وبعد أن يتم الغروب تكون (الحمرة المشرقية) قد اكتملت . ثم تبدأ هذه الحمرة بالتصاعد إلى وسط السماء ، حتى تسامت الرؤوس ، وبحسب فهمي ، أنه كلّما نزل قرص الشمس تحت الأفق تصاعدت الحمرة من هذه الجهة فكأنه يجرّها وراءه مع انخفاض مسافة معينة بينهما .

وبعد فترة تمشي الحمرة من فوق الرؤوس إلى جانب الغرب ، ويسود وسط السماء زرقة المغرب . وتتركز الحمرة إلى جانب الغرب تماماً . وتكون حمرة قائمة نسبيّاً لمدى الظلام النسبي الذي يكون عندئذ ، وكلّما اشتد الظلام تزايد قتامها حتى تزول بحوالي ساعة بعد الغروبً وتصبح ظلاماً كاملاً .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ووقت المغرب هو أوّل وقت وجوب فريضة المغرب . فمتى يتحقق هذا الوقت؟ هنا ، من الناحية النظرية عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : إنَّ الغروب أو ما يسمى (سقوط القرص) يعني دخوله تحت الأفق . . . كاف في وجوب الصلاة . وهذا الاحتمال عليه العامة كلهم . وقليل من فقهائنا .

الاحتمال الثاني : إنَّ الصلاة تجب لذهاب الحمرة المشرقية من جهة الشرق ، ويكتفي الفقيه عندئذٍ بصعودها فوق الرأس . لأنها تكون قد ذهبت من جهة المشرق .

وكذلك من يعبر من الفقهاء بزوال الحمرة المشرقية ، ويعني به زوالها أي انعدامها من جهة المشرق .

الاحتمال الثالث : زوال الحمرة المشرقية ، بتفسير آخر ، وهو أن نحسب حساب دائرة نصف النهار . ونعتبر لها وجوداً دائمياً في الليل والنهار . فإذا عبرتها الشمس كان الزوال . وإذا عبرتها الحمرة المشرقية كان المغرب ، وإذا عبرتها النجوم التي توجد في الأفق الشرقي عند الغروب ، كان نصف الليل وهكذا .

فالمهم هنا أن تعبر الحمرة المشرقية التي أصبحت في وسط السماء . . . أن تعبر وسط السماء أو دائرة نصف النهار ،إلى جهة الغرب ، ليصبح وقت الصلاة ناجزاً . وهو وقت (المغرب) .

ولكن هنا فرق بين قرص الشمس الذي يعبر دائرة نصف النهار ، وهذه الحمرة . فإن قرص الشمس محدّد ونراه صغيراً نسبياً . على حين تكون هذه الحمرة منتشرة في منطقة كبيرة من السماء . إلاّ أنّ الذي يهون الخطب أنها سريعة الانتقال إلى جهة المغرب ، فبينما تحتاج الشمس إلى عدّة ساعات لتصل إلى الأفق الغربي بعد الزوال ، لا تحتاج هذه الحمرة إلى أكثر من عدّة دقائق لتنحسر كلها إلى جهة الغرب .

هذا ما يحدث في السماء . ولكن ما خبر الساعة خلال ذلك . أو قل : في كم دقيقة يتم كل ذلك ابتداء من سقوط القرص إلى انحسار الحمرة إلى جهة المغرب . أو قل : ما هو فرق الزمن بين الغروب والمغرب .

المشهور على الألسن أن الفرق عشر دقائق تماماً . . . إلى حد كانوا يوقّتون الساعة الغروبية على أن تكون في الثانية عشرة تماماً عند سقوط القرص . ويقولون إنه : في الثانية عشرة وعشر دقائق تجب الصلاة .

غير أن وجوبها مبني على الاحتمالات السابقة . فمن قال بوجوبها عند سقوط القرص ، فمعناه وجوبها عند تمام الساعة الثانية عشرة . ومعناه أن وقت الغروب والمغرب واحد لأن معنى المغرب عندهم هو وقت وجوب الصلاة .

ومن قال بوجوب الصلاة عند ذهاب الحمرة من جانب الشرق فقط . فإنه يكفيه سبع أو ثمان دقائق على أقصى تقدير بعد الغروب .

ومن قال بتأخّر المغرب إلى زوال الحمرة عن دائرة نصف النهار ، وهو أقصى الاحتمالات وأحوطها ، لم يكفه عشر دقائق بطبيعة الحال بل احتاج إلى اثنتي عشرة إلى ثلاث عشرة دقيقة . والأمر (مطاط) نسبياً ويحتاج إلى التأكد من زوال الحمرة من فوق الرؤوس ، ولكني أعتقد أنها على أي حال لا تبلغ إلى الثانية عشرة والربع غروبية .

أما بزوغ (نجم المغرب) فيتم قبل ذلك ، ولعله لا يتأخر عن سقوط القرص إلاّ دقيقتين أو ثلاث .

والروايات عن الأئمة المعصومين ـ سلام الله عليهم ـ دالة على الاحتمالات الثلاثة كلها ، فلا بدّ من الناحية الفقهية من معالجة هذا التعارض الظاهري بينها .

أولاً : ما يدل على أن وقت وجوب الصلاة هو الغروب أو سقوط القرص .

وهي روايات عديدة :

منها رواية داود بن فرقد[1] قال : سمعت أبي يسأل أبا عبد الله ـ عليه السّلام ـ : متى يدخل وقت المغرب . فقال : إذا غاب كرسيها قلت : وما كرسيها . قال : قرصها . فقلت : متى يغيب قرصها قال : إذا نظرت إليه فلم تره .

وفي معتبرة عبيد الله بن زرارة[2] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ : إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلاّ أن هذه قبل هذا . . . وإذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلاّ أن هذه قبل هذه .

---

(١) الوسائل جـ٢ . أبواب المواقيت . باب : ١٦ . حديث : ٢٥ .

(٢) المصدر : حديث : ٢٤ .

ثانياً : ما يدل على أن وقت وجوب الصلاة ذهاب الحمرة من طرف المشرق .

منها : رواية محمد بن علي[١] قال : صحبت الرضا ـ عليه السَّلام ـ في السفر فرأيته يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد . أقول : يكون ذلك بذهاب الحمرة من هناك .

ورواية محمد بن شريح[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : قال : سألته عن وقت المغرب فقال : إذا تغيرت الحمرة في الأفق وذهبت الصفرة ، وقبل أن تشتبك النجوم .

على أن نفهم من الأفق ، الأفق الشرقي . إذ لا يحتمل إرادة الأفق الغربي لأن ذهاب الحمرة منه متأخر جداً .

ثالثاً : ما يدل على أن وقت وجوب الصلاة زوال الحمرة من فوق الرأس .

منها : صحيحة ابن أبي عمير عمن ذكره[٣] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ ، قال : وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة ، وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق . فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص .

أقول : يعني نتأكد من سقوط القرص إذا كنّا شاكين به إلى ذلك الحين .

ومعتبرة عبد الله بن وضاح[٤] قال : كتبت إلى العبد الصالح ـ عليه السَّلام ـ : يتوارى القرص ويقبل الليل ، ثم يزداد الليل ارتفاعاً . وتستتر عنا

---

(١) المصدر : حديث : ٨ .

(٢) المصدر : حديث : ١٢ .

(٣) المصدر : حديث : ٤ .

(٤) المصدر : حديث : ١٤ .

الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ، ويؤذن عندنا المؤذنون . أفأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً . أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل . فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة . وتأخذ الحائطة لدينك .

وفي بعض الروايات (مسّوا بالمغرب قليلاً) يعني أجّلوها قليلاً إلى جهة المساء .

فهذه هي طوائف الروايات الثلاث ، ونحن لا نريد أن ندخل ببحث استدلالي متكامل . فإن ذلك موكول إلى محلة في الفقه . وإنما نذكر للجمع بين هذه الروايات بعض الوجوه مختصراً .

الوجه الأول : الأخذ بالمطلق وحمل المقيد على الاستحباب .

والمطلق هو ما أمر بالصلاة عند الغروب والمقيد هو الطوائف التي تأمر بالتأجيل ، فنحمل الأمر بالتأجيل على الاستحباب وكلما كانت الصلاة مؤجلة أكثر ، يعني عن زوال الحمرة عن المشرق أو زوالها عن وسط السماء (فوق الرؤوس) . . . كان ذلك أفضل وأحوط .

الوجه الثاني : الأخذ بظاهر القرآن الكريم ، وترجيح الروايات التي تساوي مدلوله .

قال الله سبحانه : إلى غسق الليل . وهو وقت صلاة المغرب ومن الواضح أن غسق الليل لا يمكن أن يتم بمجرد سقوط القرص . لأنه يحتوي على ظلام أكثر من ذلك بكثير . فلا بدّ من تأخير الصلاة عن السقوط أو الغروب .

وقد يقال : إنه على ذلك لا بدّ من تأخيرها عن زوال الحمرة عن الرأس . لأن غسق الليل أكثر من ذلك .

قلنا : إن هذا غير محتمل . فإن جميع الروايات واضحة ومجمعة على حصول وقت وجوب الصلاة عندئذ . أما في وقته أو قبل ذلك . فتكون حجة في نفي التأخير أكثر من ذلك .

فالمهم أن القرآن الكريم يدعم الاحتمال الثالث ، وهو زوال الحمرة عن فوق الرأس .

الوجه الثالث : إن ظاهر عدد من الروايات الآمرة بالتأخير ، أعني الاحتمال الثالث ، هو أن التأكد من سقوط القرص لا يتم إلاّ عندئذ . فالوقت الحقيقي وإن كان هو سقوط القرص ، إلاّ أننا يجب أن نتأكد من سقوطه ، وهذا لا يكون إلاّ عند زوال الحمرة عن جانب المشرق .

منها صحيحة يزيد بن معاوية[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من المشرق ، فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها .

وحيث نعرف أن هذا بنصّه غير محتمل ، فيمكن أن نحمله على أقرب احتمال ، وهو التأكد من سقوط القرص .

ومنها : رواية أحمد بن أشيم[2] عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ . قال : سمعته يقول : وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق . وندري كيف ذلك . قلت : لا . قال : لأن المشرق مطل على المغرب وهكذا . ورفع يمينه فوق يساره . فإذا غابت ههنا ذهبت الحمرة من ههنا .

إلاّ أن هذا الشكل من البيان غير تام ، لأن الصحيحة مجملة المضمون ، وكذلك ما شاكلها من الروايات . ورواية ابن أشيم مرسلة . وهما على أي حال تأمران بذهاب الحمرة من المشرق ، وهو الاحتمال الثاني ، ولا يبقى للاحتمال الثالث إلاّ الاحتياط .

فالمهم في تعيّن الاحتمال الثالث هو دعم القرآن الكريم له وكونه أوفق بالاحتياط . من عدة زوايا منها : التجنّب عن مخالفة من أفتى بذلك من العلماء[3] . وبقية الاستدلالات موكولة إلى محلها .

---

(١) المصدر : حديث : ١ . (٢) المصدر : حديث : ٣ .

(٣) ومنها : حصول الإجماع على دخول الوقت به . ومنها : موافقة معتبرة عبد الله بن وضاح السابقة .

وأما التأخير أكثر من ذلك فهو من وساوس الشيطان . فإنه مما يتسبب إلى زوال وقت الفضيلة للفريضة ، وزوال وقت النافلة . بعنوان الزيادة في الاحتياط ، فإنا لله وإنا إليه راجعون .

يبقى هنا أمران :

الأمر الأول : إن وقت وجوب صلاة المغرب ، هو وقت وجوب الإفطار ، فلا يجوز قبله . فإن أخّرناها احتياطاً أخّرنا الإفطار احتياطاً أيضاً . ولا يحتمل تقدّم موعد الإفطار عن موعد الصلاة ، بإجماع علماء الإسلام ، كل ما في الأمر : أن كل من اتخذ أحد الاحتمالات الثلاثة السابقة قال : بوجوب الصلاة والإفطار فيها .

الأمر الثاني : هل أن وقت وجوب صلاة المغرب هو نهاية وقت وجوب صلاة الظهر . أو أن هناك وقتاً لا تجب فيها أي صلاة .

الصحيح ، هو الثاني ولو احتياطاً . لأنه بالتأكيد ينتهي وقت الظهرين عند سقوط القرص . وقد أخذنا بالاحتمال الثالث لوجوب المغرب .

إذن ، فهذه الاثنتا عشرة دقيقة أو نحوها الفاصلة بين الغروب والمغرب لا تجوز فيها صلاة الظهرين ولا صلاة العشاءين .

نعم ، لو أخذنا بالاحتمال الأول ، كان سقوط القرص نفسه نهاية وقت الظهرين وبدأ وقت العشاءين .

وقت فضيلة صلاة المغرب ونافلتها:

قال الفقهاء : إن الوقت من المغرب إلى نصف الليل وقت مشترك بين صلاتي المغرب والعشاء . غير أنه تختص المغرب من أولها مقدار أدائها : ثلاث ركعات ، وتختص العشاء من آخره بمقدار أدائها : أربع ركعات .

ووقت فضيلة المغرب ، وكذلك وقت نافلة المغرب التي تصبح بعده قضاء ، هو ذهاب (الحمرة المغربية) . وهو أن يسود الظلام جانب الأفق الغربي بعد أن كان يسوده الحمرة .

يدل على وقت فضيلة المغرب صحيحة زرارة وفضيل[١] قالا : قال أبو جعفر ـ عليه السَّلام ـ : إن لكل صلاة وقتين غير المغرب ، فإن وقتها واحد ، ووقتها وجوبها . ووقت فوتها سقوط الشفق .

على أن نفهم من (وقت فوتها) فوت الفضيلة ، كما هو المشهور جداً بين فقهائنا إلاَّ النادر من القدماء . ونفهم من سقوط الشفق : ذهاب الحمرة المغربية . فإن الشفق بمعنى الحمرة وسقوطه ذهابه إلاَّ أنه لا يعين الأفق الشرقي من الغربي . غير أن تعيينه في الغربي واضح . لأن ذهاب الحمرة من الأفق الشرقي هو أول وقت صلاة المغرب لا آخره .

ومنها معتبرة إسماعيل بن مهران[٢] قال : كتبت إلى الرضا ـ عليه السَّلام ـ (إلى أن قال) : فكتب : كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق . وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها إلى البياض في أفق المغرب .

وهي واضحة في ذهاب الحمرة المغربية . غير أنها تصرح ، كعدد من الروايات الأخرى : أنه عندما تزول هذه الحمرة يبقى في الأفق الغربي (بياض) أي ضوء خفيف يبقى فترة من الزمن[٣] ، وفي بعض الروايات : إلى ثلث الليل . أقول : هذا الشيء لم أتبيّنه . ولعل السنين تختلف في ذلك .

أما وقت النافلة ، فالحجة فيه ولو احتياطاً ، هي الشهرة بين الفقهاء . غير أن نية القضاء إذا أدّاها الفرد بعد زوال الحمرة المغربية يحتاج إلى دليل .

ويمكن أن يُستشعر من الأدلة : أن وقت فضيلة كل فريضة هي وقت أداء نافلتها . وقد دلّت الروايات على وقت فضيلة صلاة المغرب ، فتكون

---

(١) المصدر : باب : ١٨ . حديث : ٢ .

(٢) المصدر : حديث : ٤ .

(٣) انظر باب : ٢٣ من أبواب المواقيت من الوسائل .

دليلاً على وقت نافلتها . غير أن الشأن في صحة الكبرى . فإنها وإن صحت في الظهرين مثلاً إلاّ أن صحتها مطلقاً مما لا دليل عليه .

وقت صلاة العشاء ونافلتها:

لا بدّ أن نعني من ذلك ، نهاية الوقت ، بعد أن عرفنا أن أول وقتها يكون بعد مقدار أداء ثلاث ركعات من المغرب . يبقى أن نمر على عدة أمور :

الأمر الأول : في وقت فضيلة العشاء .

وفيه عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : إن وقت الفضيلة يبدأ من حيث ينتهي وقت فضيلة فريضة المغرب . وهو ذهاب الحمرة المغربية .

والحجة في ذلك ، ولو احتياطاً ، هو الشهرة . نعم قد يستدل له بما دلّ من الروايات على جواز الإتيان بفريضة العشاء قبل زوال الحمرة . مما يدل أن وقتها الأصلي الأفضل بعدها ، إلاّ أن للفرد أن يأتي بها قبله من باب العفو .

منها : صحيحة عبيد الله الحلبي[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ : قال : لا بأس أن تؤخر المغرب حتى يغيب الشفق ، ولا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق .

وكلا الأمرين في هذه الرواية من باب العفو والرحمة الإلهية ، على خلاف وقت الفضيلة . والعتمة يعني : صلاة العتمة هي صلاة العشاء .

كما يمكن أن يستدل عليه بما دلّ ـ كما يأتي ـ على ثلث الليل ، بعد وضوح أن ذهاب الحمرة لا يكون قبل ذلك . إلاّ أن هذا الوضوح غير واضح ، إلاّ أن يراد التقريب في ثلث الليل لا الدقة .

---

(١) المصدر : باب : ٢٢ . حديث : ١ .

الاحتمال الثاني : إن وقت الفضيلة يبدأ بثلث الليل .

دلّت على ذلك صحيحة أبي بصير[١] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لولا أن أشق على أمتي لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل . ومثلها عدة روايات أخرى .

إلاّ أن هذه الرواية وأمثالها على خلاف المطلوب أدلّ لقوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لولا أن أشق على أمتي لأخّرت العشاء . الدال على أن الأمر الفعلي بالتأخير لم يصدر لوجود المشقة على الأمة .

الاحتمال الثالث : إن وقت فضيلتها نصف الليل .

روي عن أبي بصير[٢] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ ، قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لولا أن أشق على أمتي لأخّرت العشاء إلى نصف الليل .

وهو مضافاً إلى الإيراد على الاحتمال الثاني نفسه ، فإنها غير تامة سنداً ، فلا تكون حجة . فالصحيح ، ولو احتياطاً هو الاحتمال الأول .

وأما نافلة صلاة العشاء ، فهي ركعتان من جلوس بعدها . وليس لوقتها تحديد . بل يبقى وقتها ما دام وقت الفريضة .

ونهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل على المشهور فيحسن أن نعقد له عنواناً مستقلاً .

نصف الليل:

ما هو نصف الليل وما هي آثاره الشرعية وأحكامه؟

لنصف الليل معنيان محتملان :

أحدهما : نصف الليل ما بين الغروب والطلوع .

ثانيهما : نصفه ما بين الغروب وطلوع الفجر الصادق[١] .

---

(١) المصدر : باب : ١٧ . حديث : ١٢ . (٢) المصدر : باب : ٢١ . حديث : ٥ .

(٣) وأما احتمال أخذ الفجر الكاذب حداً لذلك فهو غير وارد مطلقاً عندنا .

وقد استدل للأول بعدة أدلّة ، أهمها ما أشرنا إليه قبل فترة ، من أن دائرة نصف النهار كما هي مستعملة نهاراً فهي مستعملة ليلاً أيضاً . فإذا وصلت إليها النجوم الطالعة مع الغروب فقد انتصف الليل .

ويدل عليه ما رواه عمر بن حنظلة[١] أنه سأل أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ فقال له : زوال الشمس نعرفه في النهار فكيف لنا بالليل . فقال ـ عليه السَّلام ـ : لليل زوال كزوال الشمس . قال : فبأي شيء نعرفه : قال : بالنجوم إذا انحدرت .

وخبر أبي بصير[٢] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : دلوك الشمس زوالها وغسق الليل بمنزلة الزوال من النهار .

وقد يجاب بناء على القول الآخر ، بما في المستمسك[٣] : من أن الدائرة الموهومة لا بدّ أن تكون مفروضة بنحو يتحقق منتصف الليل ما بين الغروب والفجر .

إلاّ أن هذا من الغرائب لأن الدائرة وإن كانت موهومة إلاّ أن وضعها الجغرافي ثابت ، ولا يمكن أن نقول : إن دائرة نصف الليل غير دائرة نصف النهار . وقد سمعنا من هذه الروايات ما يدل على ذلك .

وعليه ، ولبعض الأدلة الأخرى ، ينبغي التسليم ، بأن نصف الليل هو نصفه ما بين الغروب والطلوع .

إلاّ أن هذا المعنى ألغاه الشارع المقدس بعد أن اعتبر ما بين الطلوعين نهاراً في عدد من أحكامه أوضحها بدء الصوم من الفجر . بنص القرآن الكريم وضرورة الدين . فقد اعتبر الليل منتهياً ببزوغ الفجر الصادق .

والليل بهذا المقدار ، هو ليل (شرعي) وليس ليلاً (رسمياً) أو لغوياً . إلاّ أنه لا يبعد وجود أحد أمرين :

---

(١) المصدر السابق : باب : ٥٥ . حديث : ١ .

(٢) المصدر السابق : حديث : ٢ .

(٣) انظر : جـ٥ . ص : ٨٥ .

الأمر الأول : إن الشارع المقدس بإلغائه ما بين الطلوعين من الليل ، اعتبر الباقي هو الليل ، واصطلح عليه اصطلاحاً بحيث لا بدّ من حمل كلامه عليه في السنّة الشريفة .

الأمر الثاني : إن المتشرعة في الصدر الأول أصبحوا يفهمون من الليل هذا المعنى ـ أعني ما بين الغروب وطلوع الفجر ـ بحيث أصبح هذا المعنى حقيقة عندهم ، ولا بدّ أن يحمل عليه كلامهم وكلام الأئمة ـ عليهم السّلام ـ معهم .

وما دام الليل بهذا المقدار ، فنصفه نصف هذا المقدار وإن لم يحصل فيه ما يشبه الزوال . والأمر الأول وإن كان قابلاً للمناقشة إلاّ أن الأمر الثاني موثوق بحصوله .

وقد يخطر في الذهن : أنه إذا استعمل الليل في لسان الشارع المقدس لزم أن نحمله على هذا المعنى أما إذا استعمل لفظ نصف الليل ، فلا بدّ أن نحمله على المعنى اللغوي .

إلاّ أن هذا غريب ، لوضوح أن لفظ نصف الليل يتضمن لفظ الليل الذي قبل السائل حمله على المعنى الشرعي .

وأما الروايتان المشار إليهما ، اللتان تعينان نصف الليل بدائرة نصف النهار فجوابهما :

أولاً : ضعف السند .

ثانياً : أنهما إخبار عن واقع الليل بالمعنى اللغوي أو الجغرافي ، بغض النظر عن المعنى المتشرعي . ولا أقل من احتمال ذلك لا أنها تتضمن حكماً شرعياً بهذا الخصوص .

ثالثاً : إن المعنى الشرعي مؤكد ومركز إلى حد لا يفيد في الردع عنه هذا المقدار من الروايات القليلة . فإن السيرة القوية المشهورة تحتاج إلى أدلة قوية ومشهورة أيضاً ، وهي غير متحققة فعلاً .

فالصحيح : أن نصف الليل المتشرعي هو النصف ما بين الغروب والفجر الصادق وعليه يحمل ما ورد في السنّة الشريفة .

وقد يخطر في الذهن : أننا كما حذفنا من آخر الليل ما بين الطلوعين ينبغي أن نحذف من أول الليل الوقت ما بين الغروب والمغرب ، فلا نحسب أول الليل من سقوط القرص بل من ذهاب الحمرة المشرقية .

إلاّ أن هذا غير تام لأن الدليل الشرعي قائم على اعتبار ما بين الطلوعين نهاراً . وغير قائم على أن الفترة المشار إليها نهار . كل ما في الأمر أننا أمرنا أن نصلي فريضة المغرب بعد ذهاب الحمرة . وهذا لا يدل على أن وقتها في أول الليل بالضبط .

فما دام أول الليل عرفاً هو سقوط القرص ولا دليل في الشرع على خلافه فلا بدّ من البناء عليه . فيكون الليل من سقوط القرص إلى بزوغ الفجر الصادق . وأما الفجر الكاذب فلم يعتبره الشارع المقدس نهاراً ، بل صرّح بإلغائه ، فلا يمكننا اعتباره نهاية الليل أو الحساب على أساسه .

وبعد أن عرفنا نصف الليل ، يبقى عندنا النظر إلى أحكامه الشرعية . وهي على ما في كلمات بعض الفقهاء ، كما يلي :

أولاً : نهاية وقت صلاة العشاء .

ثانياً : نهاية وقت نافلة العشاء .

ثالثاً : أول وقت صلاة الليل .

فهل هذه الأحكام ثابتة .

أما الحكم الأول ، فقد دلّ عليه مرسل داود بن فرقد[1] عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ : قال : إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات . وإذا

(١) الوسائل جـ٣ . أبواب المواقيت . باب : ١٧ . حديث : ٤ .

مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة ، حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات . فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء إلى انتصاف الليل .

وهذه الرواية :

أولاً : غير معتبرة لإرسالها .

ثانياً : في مضمونها ما أعرض عنه المشهور ، وهو أنهم بنوا على أن ما بين المغرب ونصف الليل وقت الصلاتين ، لا أن كل صلاة لا تشارك الأخرى بالوقت المختص بها ، كما تنص عليه هذه الرواية . ومن آثار ذلك ما لو صلّى شريكتها نسياناً فإنها تصح .

فالدليل من الروايات المعتبرة على أن نهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل مفقود . ولكن بنى عليه المشهور الأمر الذي ينبغي الالتزام به ولو احتياطاً .

ولكن يبقى : أن الفرد لو صلاّها بعد نصف الليل فيجب أن ينوي فيها نية القضاء . . . هذا يحتاج إلى دليل أيضاً ، ومعه تكون نيّة الرجاء أو نيّة (الواقع) هي المتعينة .

وأما صلاة المغرب ، فقد يقال إنها كذلك ، لوضوح : اشتراك الصلاة في جميع الوقت بغض النظر عن الاختصاص . فإذا احتملنا استمرار وقت صلاة العشاء إلى الفجر احتملنا استمرار وقت صلاة المغرب إلى الفجر أيضاً ، ما لم يبق منه مقدار أربع ركعات .

إلاّ أن هذا الكلام مرجوح جداً من الناحية الفقهية . وانتهاء وقت صلاة المغرب بنصف الليل كالأكيد . ونية القضاء عنده ، كذلك إلى حد قد يستدل على وقت العشاء بوقت المغرب من باب أنهما متلازمان شرعاً . وهذا غير بعيد ، ولكن يبقى للاحتياط بنية العشاء مجال ، ولو لاحتمال عدم التلازم .

وإذا كان الأمر غير واضح في الجملة في صلاة العشاء فهو مثله في نافلتها . ولا دليل هنا ، إلاّ تصريح المشهور بامتداد وقت النافلة بمقدار وقت الفريضة . فيكون احتمال امتداد الوقت إلى الفجر شاملة لهما معاً . ونية الرجاء والاحتياط بعد نصف الليل الشرعي شاملة لهما معاً حتى لو صلّى العشاء أول وقتها وأجّل النافلة إلى ذلك الحين .

وأما الحكم الثالث : وهو أن نصف الليل هو أول وقت استحباب صلاة الليل .

فهذا ما قال به قسم من الفقهاء ووردت به بعض الروايات غير المعتبرة ، إلاّ أن الظاهر أنه من باب العفو أو العذر ، وهذا لا ينافي أن وقتها الرسمي المحدّد هو السحر . كما سوف نقول .

وقت صلاة الليل

فيه عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : أنه هو ثلث الليل الأخير .

روى إسماعيل بن سعد الأشعري قال : سألت أبا الحسن الرضا عن ساعات الوتر . قال : أحبها إليّ الفجر الأول . وسألته عن أفضل ساعات الليل . قال : الثلث الباقي .

إلاّ أنه واضح المناقشة دلالة لأن أفضل ساعات الليل لا يعني أنها وقت لصلاته . وكونه يسأل عن الوتر في سؤاله الأول لا يعني أنه مربوط بالسؤال الثاني .

الاحتمال الثاني : أن وقتها آخر الليل .

كما عن مرازم[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال : قلت له : متى أصلي صلاة الليل . قال : صلّها آخر الليل .

---

(١) المصدر : باب : ٥٤ . حديث : ٤ .

الاحتمال الثالث : إن وقتها السحر .

كرواية الأعمش[١] عن جعفر بن محمد ـ عليهما السَّلام ـ (في حديث شرائع الدين) يقول فيه : وثمان ركعات من السحر وهي صلاة الليل .

ونحوها غيرها . والسحر معنى عرفي معين من وقت ما قبل الفجر يجعله الصائمون وقتاً لطعامهم المسمى بالسحور . والأرجح أنه أصغر من ثلث الليل .

والمهم فقهياً ، أن أكثر الروايات الواردة في توقيت صلاة الليل إما غير تامة سنداً أو غير تامة دلالة . ومنها احتمالات أخرى ككونها وقتها من أول الليل أو من انتصافه أو في سدس الليل الأخير[٢] أو بعد الفجر .

وعلى أي حال ، فالأحوط والأفضل تضييق الوقت صوب الفجر وإن كان هناك عضو أكيد في الإتيان بها قبل ذلك ، وخاصة مع الأعذار . وتمام الكلام في ذلك موكول إلى الفقه .

كما أن الأخبار ناطقة بجواز تقديم نافلة الفجر قبل الفجر اختياراً ، وجواز إدخالها مع صلاة الليل ، حتى قيل فيها : إن صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة ، يعني مع نافلة الفجر . إلاَّ أنه يستحب إعادتها بعد الفجر . والموضوع الآن لا يستدعي أكثر من ذلك من التفاصيل .

---

(١) المصدر : أبواب إعداد الفرائض والنوافل . باب : ١٣ . حديث : ٣٥ .

(٢) وبه قال سيدنا الأستاذ وبعض أساتذتنا إلاَّ أنه غريب . لأن الرواية عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ عن أول ركعتي الفجر . فقال : سدس الليل الباقي . (المصدر : باب : ٥٠ . حديث : ٥) . خاصة بركعتي الفجر إلاَّ أن تضم إليها ما دلّ على أن ركعتي الفجر من صلاة الليل . وهو كما ترى .

فصل

في القبلة

يعتبر وجوب التوجّه إلى القبلة في الصلاة مع الإمكان، من ضروريات الدين، حتى سمي المسلمون: أهل القبلة. وكانت القبلة إحدى الأمور الرئيسية التي تجمع بين المسلمين، وهي الإيمان بالله ورسوله وبالقرآن والصلاة والزكاة والحج والصوم والقبلة... ونحوها.

فما معنى القبلة.

ليست القبلة هي الكعبة المشرفة تماماً، بل هي: جهة الكعبة، مأخوذاً من الاستقبال، يقال، وقف قبالته وقبلته، يعني أمامه وباتجاهه. فالقبلة هي الكعبة الشريفة من هذه الزاوية فقط، وهو الاتجاه إليها في الصلاة وبعض الأمور الأخرى.

على أنهم توسعوا في معنى القبلة، فقالوا: إنها الكعبة لمن كان داخل المسجد الحرام، والمسجد الحرام لمن كان داخل مكة أو داخل الحرم المكي، والحرم المكي لمن كان خارجه، وهو كل الأرض.

وقالوا: إن القبلة هي جهة الكعبة وإن لم يستقبلها المصلي تماماً... وهذا صحيح كما سيأتي.

ومع هذه التوسعات، يبتعد معنى القبلة عن الكعبة أكثر، وإن كانت هي أخص مصاديقه.

وعلى أي حال فالاحتمالات في القبلة كما يلي:

الاحتمال الأول : إن القبلة هي الكعبة الشريفة . وهذا ضروري في الدين ، لا يحتاج إلى استدلال ، وإن كانت السنة الشريفة ناطقة به . وأما الكتاب الكريم فهو غير واضح به . ولكن يمكن أن يستشعر من بعض آياته . كقوله تعالى : ﴿**جعل الله البيت الحرام قياماً للناس**﴾[١] . على أن نفهم من القيام : القيام للصلاة أو ما يعمه ونفهم من البيت الحرام الكعبة كما هو الصحيح . وكقوله تعالى : ﴿**وما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مُكاءً وتَصْدِيَةً**﴾[٢] . على أن نفهم على أن هؤلاء المنافقين المشار إليهم في الآية إنما يتبعون السيرة الإسلامية المعتادة بالتوجّه إلى البيت وهو الكعبة ، في الصلاة .

الاحتمال الثاني : القبلة هي المسجد الحرام .

وبه نطق الكتاب الكريم . قال تعالى : ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾[٣] . وقال سبحانه : ﴿**ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام**﴾[٤] .

وبه نطقت بعض السنة كرواية بشر بن جعفر الجعفي[٥] ، عن جعفر ابن محمد ـ عليهما السّلام ـ قال : سمعته يقول : البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة للناس جميعاً .

ومثلها بعض الأخبار الأخرى ، وكلها غير نقية سنداً ، على أننا يمكن أن نفهم من المسجد الحرام في الآية الشريفة ، الكعبة . ولكنه لا يخلو من بُعد .

فقد يقال : إن الكعبة قبلة بالضرورة والمسجد الحرام قبلة بنص القرآن الكريم . وأما الحرم فالدليل كونه قبلة ضعيف . وسيأتي معنى الحرم في كتاب الحج إن شاء الله تعالى .

---

(١) المائدة : ٩٧ .
(٢) الأنفال : ٣٥ .
(٣) البقرة : ١٤٤ .
(٤) البقرة : ١٤٩ و١٥٠ .
(٥) الوسائل جـ٣ . أبواب القبلة . باب : ٣ . حديث : ٢ .

الاحتمال الثالث : إن القبلة هي الجهة التي تكون بها الكعبة .

روى محمد بن الحسين بسنده عن زرارة[١] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ أنه قال : لا صلاة إلاَّ إلى القبلة . قال : قلت : وأين حد القبلة . قال : ما بين المشرق والمغرب قبلة كله .

وحسنة أبي هاشم الجعفري[٢] ، قال : سألت الرضا ـ عليه السَّلام ـ عن المصلوب (إلى أن قال) : وإن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر . فإن بين المشرق والمغرب قبلة .

وإن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن .

إلاَّ أن في هذه الأخيرة بعض الناقش ، لأنه يقول : (وإن كان قفاه إلى القبلة) (وإن كان منكبه الأيمن إلى القبلة) إذن فهو يسلّم بالقبلة التي يراها المتشرعة ، فيبقى قوله (فإن بين المشرق والمغرب قبلة) محمولاً على حال الضرورة .

وأما الرواية الأولى ، فلا يبعد أن تكون تامة سنداً ودلالة . ولكن يبقى النظر في نسبتها إلى الأدلة الأخرى .

الاحتمال الرابع : إن كل الجهات قبلة . آخذاً بقوله تعالى : ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾ . وهذا صحيح .

إلاَّ أنه من المؤكد فقهياً ، أنه ليس مع العلم والاختيار . وإنما هي قبلة المتحير الذي لا سبيل له إلى معرفة القبلة . ودلّت عليه بعض الأخبار الصحيحة .

منها صحيحة زرارة[٣] ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه

---

(١) المصدر : باب : ٢ . حديث : ٩ . وانظر : باب : ٩ . حديث : ٢ .

(٢) المصدر : أبواب صلاة الجنازة . باب : ٣٥ . حديث : ١٠ .

(٣) المصدر : أبواب القبلة . باب : ٨ . حديث : ٢ .

السَّلام ـ أنه قال : يجزي المتحير أبداً أينما توجّه . إذا لم يعلم أين وجه القبلة .

وقوله (أينما) بمنزلة الفاعل ليجزي . وكل الجملة جواب الشرط متقدم لقوله إذا لم يعلم .

وصحيحة زرارة[1] قال : سألت أبا جعفر ـ عليه السَّلام ـ عن قبلة المتحيّر ، قال : يصلي حيث يشاء .

وتمحيص المهم من هذه الاحتمالات يتم خلال العناوين الآتية :

القبلة هي الحيّز :

فالقبلة هي حيّز الكعبة ، وليس بناؤها القائم . فلو انهدم البناء ، لا سمح الله تعالى ، لم تنعدم القبلة . وهذا واضح بضرورة الفقه .

ارتفاع القبلة :

للكعبة المشرفة طول وعرض وعمق . أما طولها وعرضها الموازيان للأرض ، فلا يجوز الزيادة عليهما من كل جهة مع الصلاة قريباً من الكعبة نسبياً .

وأما عمقها أو ارتفاعها ، فلا حدّ له . ومن هنا نقلوا الإجماع والتسالم على أن الكعبة قبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء . وإن ناقش به السيد الأستاذ .

ولا بدّ أن يقصد من تخوم الأرض : الطبقة الأرضية القابلة للسكنى من وجه الأرض . . . إلى نهاية هذه الطبقة . أما الطبقة الحارة الداخلية ، فلا معنى لسكناها ، ومن ثم لا معنى لجعل القبلة فيها . ولكن لا يبعد صحة الصلاة هناك مع إمكان النزول إليها بجهاز مثلاً . وعندئذ تكون الكعبة قد وصلت إلى هناك .

---

(١) المصدر : حديث : ٣ .

ولا بدّ أن يقصد عنان السماء مقدار الجو الطبيعي حول الأرض . بمقدار ما يمكن أن تصعد إليه البيوت والطائرات أيضاً ، وكذلك الصلاة فوق الجبال العالية أو في المناطيد أو غيرها .

وأما إذا خرجنا من الجو ، كالصلاة في القمر الصناعي الدائر حول الأرض ، فمن الصعب أن نقول بارتفاع الكعبة إلى ذلك الحد ، لأن العرف لا يهضمه ولا يفهمه . بل لا بدّ له من التوجّه إلى بناء الكعبة مع الإمكان . وسنفصل الحديث عنه وعن الصلاة في القمر وغيره فيما بعد .

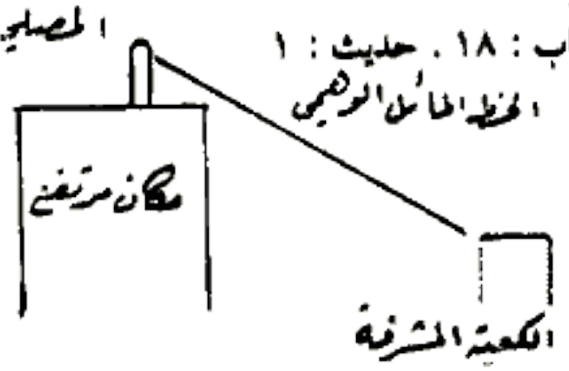
والدليل على هذا الذي قلناه ، هو الإجماع والتسالم بين الفقهاء والمتشرعة أيضاً وعليه السيرة القطعية من زمان الأئمة بدون نكير .

وأما إذا تجاوزنا ذلك ، لم نجد في السنة ما يسعفنا فقد وردت روايتان ضعيفتان خاصتان بجانب الارتفاع دون الإشارة إلى جانب الانخفاض (أعني تخوم الأرض) . . . الأمر الذي يجعل كلا الجانبين بلا دليل .

إحداهما ما عن عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال : سأله رجل قال : صليت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي . قال : نعم إنها قبلة من موضعها إلى السماء .

نعم ، يمكن التمسك بالأدلة الدالة على اعتبار الجهة دون شخص الكعبة ، وسنذكر مختصراً لها فيما بعد . . . على اعتبار أنه كما يمكن التوسّع في الجهة عرضاً كذلك يمكن التوسّع في الجهة طولاً ، إلاّ أن هذا لا يخلو من نقاش .

وأما سيدنا الأستاذ فهو يرى أن الاستقبال يتم بخط مائل[2] . وأوضح



(١) الوسائل جـ٢ . أبواب القبلة . باب : ١٨ . حديث : ١
(٢) مخططه التوضيحي .

ما يرد عليه من الإشكالات بعد كونه خلاف الإجماع والسيرة : أن الخط المائل قد لا يُسعف في صدق الاستقبال ، كما لو كان المكان قريباً من الكعبة نسبياً وعالياً جداً ، بحيث يكون الخط المائل الوهمي شديد الانحدار . فعندئذ لا تكون المقابلة العرفية صادقة قطعاً . حتى لو قلنا بصدق التوسّع في الجهة من جانب الارتفاع مع العلم بصحة الصلاة قطعاً .

وأما لو اعتبرنا ارتفاع الكعبة نفسها ، كانت المقابلة متحققة ، يعني للجزء المعنوي المرتفع من الكعبة[1] .

القبلة هي الجهة:

وهذا الحكم في الجهة ، أعني عدم وجوب مقابلة شخص القبلة ، بل مقابلة الجهة التي تكون فيها . . . هذا الحكم يكاد أن يكون من القطعيات فقهياً ومتشرعياً ، وإن خالف فيه بعض الفقهاء ولو من باب الاحتياط .

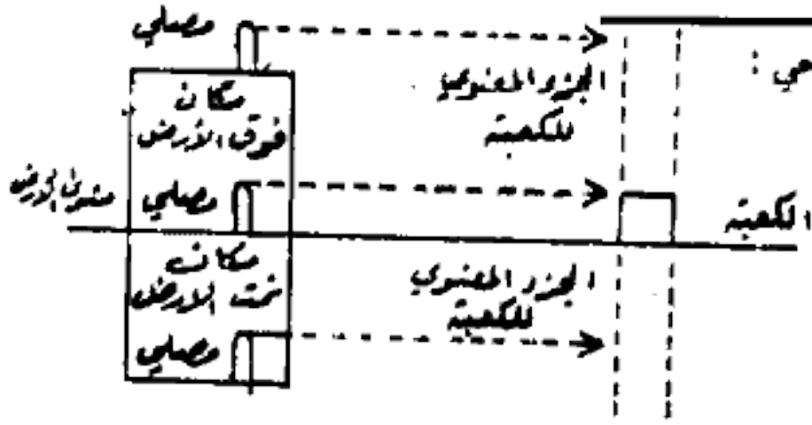
ويمكن الاستدلال على ذلك بوجوه :

الوجه الأول : السيرة القطعية الخالية من النكير ، بل ما يسندها موجود ، كما يأتي في الوجوه الآتية ، وخاصة الوجه الأخير منها .

وتتلخص السيرة بعدم التدقيق بالتوجّه إلى القبلة في البلدان المختلفة التي كانت تحت حكم الإسلام في عصر الأئمة المعصومين ـ عليهم السّلام ـ .

ولم نجد منهم ـ عليهم السّلام ـ أمراً بالتدقيق ، كما لم نجد أمراً

(١) مخططه التوضيحي :



بالنهي عن التسامح ، ولا في دليل ضعيف واحد . بل وجدنا أدلة تدعم التسامح كما سوف يأتي في الوجه الخامس من جعل الشمس على الحاجب الأيمن والجدي بين المنكبين وغيرها .

وقد كان الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ يناقشون أصحابهم في شكل صلاتهم من حيث السرعة وقلة الخشوع ونحوها . ويوجهونهم نحو صلاة متكاملة . ولكنهم لم يناقشوا ولا مرة واحدة عن شكل التوجّه إلى القبلة . إذ لو كانوا قد ناقشوا لوردنا أن ذلك ، ولو خبر ضعيف لم يرد .

الوجه الثاني : الفهم العرفي الواضح في صدق التوجّه إلى الشيء من بُعد ، وإن لم يحصل التوجّه الحقيقي نحوه ، فلو أخرجنا خطاً مستقيماً من الفرد إلى الشيء الآخر لم يلتصق به ، ولكنه يصدق عرفاً التوجّه إليه .

فالتوجّه إلى القطب الشمالي عرفاً ليس إلاّ التوجّه إلى جهة الشمال ، والتوجّه إلى قبرص من العراق ليس إلاّ التوجّه إلى الغرب وهكذا .

وهذا يعني ، أن التوجّه صادق حتى لو كان الخط الموهوم المشار إليه بعيداً عن الشيء الآخر .

نعم ، للعرف أن يدقق أكثر من ذلك ، فيختار من جهة الشمال وسطها التقريبي ، فيعتقد أنه متوجّه إلى القطب بدقة . فهذه الدقة هي أقصى ما يستطيعه العرف وهو أمر صحيح في أي توجّه بعيد .

وكلما قلّت المسافة قلّ التسامح العرفي ، أو قل : اقتضى التسامح العرفي انحرافاً أقل . وهكذا .

الوجه الثالث : إن اتساع الدائرة الهندسية تقتضي ذلك .

فلو جعلنا الشيء ـ كالكعبة ـ في مركز دائرة كبيرة ، تشمل الأرض كلها ، كان الوجه إلى مركزها أوسع كلما ابتعدنا ، يكفي أن نفهم هندسياً بوضوح أن الدرجة الهندسية تتسع بسعة محيط الدائرة ، أو بطول قطرها ـ وهما تعبيران عن شيء متشابه بهذا الصدد ـ .

فلو كان قطر الدائرة متراً كانت الدرجة ستتمتراً مثلاً . وأما لو كان قطرها كيلومتراً لكانت الدرجة متراً كاملاً . فكيف لو كانت الدائرة أوسع من ذلك بكثير[١] .

فلو كان مصليان متباعدين مئة كيلومتر مثلاً ، لشكل توجههما نحو الكعبة مثلثاً حاد الزاوية ، لو كان توجههما دقيقاً نسبياً .

وقد يستشكل : أن هذا الاستدلال ينتج ضد المطلوب ، لأنه ينتج وجوب الدقة في الاستقبال إلى مركز الدائرة ، وليس التسامح .

وجواب ذلك : أن هذا الإشكال بالدقة وإن كان صحيحاً إلاّ أننا يمكن أن نفهم من الأدلة الشرعية أن المركز واسع إلى حد الكفاية[٢] . وليس المركز كنقطة هندسية صغيرة . ومع اتساع المركز يتسع التوجّه بطبيعة الحال .

على أنه يمكن أن يقال أيضاً : إن اتساع الدرجة بالبعد يعطي فكرة من اتساع جهة التوجّه بالفهم العرفي .

غير أن هذا الجواب يرجع بنا إلى الحاجة إلى ضم الوجه الثاني ، كما أن الفكرة الأسبق منه ، ترجع بنا إلى الحاجة إلى الوجه الخامس الآتي . فلا يكون وجهاً مستقلاً .

الوجه الرابع : الروايات الدالة على ما بين المشرق والمغرب كله قبلة ، وقد سمعنا نموذجاً منه . إلاّ أنه يتوقف على تماميتها سنداً ودلالة وهو غير بعيد .

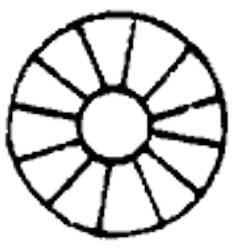
---

(١) مخططه التوضيحي :



لاحظ اتساع الدرجة بالبعد عند المركز

(١) مخططه التوضيحي :



وهي تعين القبلة في وجه واسع جداً ، فلما يفتي به الفقهاء ، فتكون المقادير الكبيرة من الانحراف عن القبلة ، مما يكون محلاً لإعراض الفقهاء عن هذا الدليل ، فلا يكون حجة ، بهذا المقدار .

ولو تمت أمكن الفهم الموسع منها . فمن كانت قبلته إلى الجنوب التقريبي كفى توجّهه إلى ما بين المشرق والمغرب . ومن كانت قبلته إلى الشرق كفى توجهه إلى ما بين الشمال والجنوب وهكذا .

الوجه الخامس : التمسك بالأدلة الآتية المروية عن المعصومين سلام الله عليهم ، في تعيين سمت القبلة للجاهل بها كالاعتماد على الجدي أو على الشمس أو نحو ذلك . مما يعطي دلالة واضحة على التسامح بالمقدار العرفي في التوجّه إلى القبلة . غير أن بعض أسانيد تلك الأدلة قابلة للمناقشة كما سيأتي .

وبعد أن عرفنا الاكتفاء من القبلة بالتوجّه إلى الجهة لا إلى شخص الكعبة ، كما عرفنا أنه لا يمكن أن يكون ما بين المشرق والمغرب كله قبلة ، فماذا يبقى في اليد من ذلك ، أو قل ما تكون نتيجة هذه الأدلة الخمسة .

وينبغي الالتفات أولاً أننا ينبغي أن نحسب حساب الاتجاه الدقيق نسبياً للكعبة ، ثم ننظر أن الوجوه السابقة كم تقتضي من التسامح فيها .

والوجوه التي قيلت في ذلك متعددة .

الوجه الأول : وهو المشهور على ألسنة الفقهاء ، وخاصة المتأخرين منهم . أن الفرد يستطيع أن يتيامن أو يتياسر بمقدار شبر عن القبلة الدقيقة في محل سجوده .

وهذا لا شك داخل تحت الأدلة السابقة ومشمول لحجية استقبال القبلة ، وإنما يبقى السؤال عما هو الأكثر منه .

الوجه الثاني : أنه لا يضر الانحراف بمقدار ثلاثين درجة .

قال عنه في المستمسك[١] ، وقد ذكر بعض مشايخنا . . . أن قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته إليها نسبة قوس الجبهة إلى مجموع دائرة الرأس . ولما كان الغالب أن قوس الجبهة خمس من دائرة الرأس تقريباً ، فقوس الاستقبال من دائرة الأفق خمس تقريباً الذي يبلغ اثنتين وسبعين درجة . وعليه فلا يضر الانحراف ثلاثين درجة تقريباً .

وعلّق عليه في المستمسك : ما ذكره مما لا يشهد به عرف ولا لغة ، ولا تساعده كلماتهم . فاستظهاره من الأدلة غير ظاهر الوجه .

أقول وهذه مناقشة للأصل الموضوعي ، وهو أن نسبة دائرة الأفق كنسبة دائرة الرأس . وهناك أمور أخرى قابلة للمناقشة . فلو حصلنا على خمس دائرة الأفق (٧٢) درجة ، فكيف حصلنا على الثلاثين درجة ، وهي ليست خمس ذلك الرقم ولا نصفه ، وليس له إليه نسبة ذات نتيجة محددة فقهياً .

على أنه لو أراد إمكان الانحراف عن القبلة من كلتا الجهتين ثلاثين درجة ، فيكون مجموع القبلة ستين درجة ، فهذا كثير جداً ومخالف للاحتياط جداً . نعم لو كان مراده هو أن مجموع التسامح من كلتا الجهتين ثلاثين لكان قريباً من الفهم العرفي ، ومن الممكن الموافقة عليه . إلاّ أن ظاهر كلامه هو الأول .

الوجه الثالث : ما نقل عن المقداد السيوري قده[٢] أنه قال : إن القبلة : إنها خط مستقيم يخرج من المشرق والمغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة . فالمصلي يفرض من نظره خطاً يخرج إلى ذلك الخط . فإن وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال .

وإن كان على زاوية حادة أو منفرجة فهو إلى ما بين المشرق والمغرب .

---

(١) جـ٥ . ص : ١٨١ .

(٢) المصدر : ص : ١٧٨ .

وهذا الكلام قائم على افتراض أن نقطة المشرق والمغرب الاعتداليين محددة في الواقع تماماً ودقيقة . وهذا قد يكون له نوع من الصحة لأنه هو الوسط ما بين المدارين . إلاّ أنه عندئذ يمر الخط المفتوح بخط الاستواء لا بسطح الكعبة المشرفة ، لأن وسط المدارين هو خط الاستواء نفسه .

وعلى أي حال ، فالافتراض الآخر ، وهو تعامد خط القبلة على الخط الأول بزاوية قائمة . إنما يصح فيمن كانت قبلته إلى الشمال أو الجنوب تماماً . ولا يصح في غيرها من بلاد الله على الإطلاق كما هو واضح .

الوجه الرابع : أن نفترض أن المصلي في مركز دائرة ، وهو متجه إلى الكعبة تماماً . وكلما اتسعت الدرجة في البُعد كان ذلك استقبالاً معتبراً مشروعاً .

قال في المستمسك[1] في شرحه ، والظاهر أنه مختاره : ومعيار الاستقبال على النحو المذكور أن ينظر المصلي إلى قوس من دائرة الأفق يكون بحسب نظره ـ بعد التأمل والتدقيق ـ مستقبلاً لجميع أجزائه . ثم يفرض خطين يخرجان من جانبيه إلى طرفي القوس . فكل ما يكون في هذا الانفراج فهو مستقبل ـ بالفتح ـ . ولما كان هذا الانفراج يضيق من جانب المصلي ويتسع من جانب القوس فكلما يكون المستقبل ـ بالفتح ـ من جانب المصلي أقرب تكون المحاذاة أضيق ، وكلما كان أبعد كانت المحاذاة أوسع .

وهذا الوجه وإن كان ينتج اتساع الجهة باتساع الدائرة . . . إلاّ أنه لا ينتج اتساع جهة الاستقبال . فلو فرضنا أن المصلي انحرف في صلاته ولو قليلاً عن جهة (التأمل والتدقيق) على حد تعبيره . لضاع هذا الوجه كله ، وأصبحت جهة محاذاته شيئاً آخر غير الكعبة . مع أنه لا تأمل في صحة صلاته عندئذ .

---

(١) المصدر : ص : ١٨٠ .

الوجه الخامس : إنه كما أنه لا تحديد لجهة القبلة بالضبط ، بل هو موكول إلى العرف وسيرة المتشرعة كما عرفنا مما سبق . . . كذلك لا تحديد لمقدار الانحراف . بل إن مقدار الانحراف عن الكعبة الدقيقة لو صحّ التعبير ، إنما هو بمقدار ما يوافق عليه العرف والمتشرعة . وهو أمر تقريبي وليس دقّياً طبعاً .

والمهم أن يوافق العرف والمتشرعة ، أن هذا الفرد متوجه إلى القبلة إجمالاً . وهذا يكفي . وهذا لا يحتاج إلى سؤال أحد ، بل يكفي أن يجده الإنسان في وجدانه بصفته أحد أفراد العرف وأحد أفراد المتشرعة .

ولعل التحديد بالانحراف بمقدار شبر من كلا الجانبين . تعبير آخر عن ذلك . وإن كان احتمال إمكان الزيادة قائم فعلاً ، إلاّ أنها كلما زادت كانت أكبر في مخالفة الاحتياط . مع التعمد طبعاً لا مع الجهل والنسيان . فإن ذلك له حكمه . وهذا الوجه الخامس هو الصحيح .

وهذا الوجه ينتج أيضاً اتساع جهة المحاذاة بالبُعد ، لكن بمقدار ما يوافق العرف والمتشرعة على صدق الاستقبال .

كما أن هذا الوجه صادق على كل مناطق العالم ، كما هو واضح لمن يفكر . لا يستثنى منه إلاّ المنطقة المقابلة للكعبة تماماً أو عرفاً من الجانب الآخر للكرة الأرضية ، والتي نتحدث عنها في عنوان مستقل .

القبلة في الجهة المقابلة:

قالوا : إن المصلي لو كان في الجهة المقابلة في الكرة الأرضية للكعبة المشرفة تقريباً . فإن كان يعلم أن أحد الخطين أو الخطوط أقصر ، وجب عليه التوجّه به والصلاة على طبقه .

وأما إذا علم أنه بالجهة المقابلة تماماً ، بحيث تكون الخطوط من حوله والتي تصل إلى الكعبة بطول واحد ، كان مخيّراً في أن يصلي إلى أي جهة شاء ، فإنه يكون على أي حال مستقبلاً للقبلة .

وهذا الكلام كله صحيح تماماً، مع مراعاة الفهم العرفي. يعني - مثلاً -، لو كان المصلي في الجهة المقابلة للكعبة بالفهم العرفي، وكانت الخطوط كلها بطول واحد بالفهم العرفي لا بقياس الأمتار. أمكن له أن يتوجه إلى أي جهة شاء.

القبلة في الكعبة المشرفة:

ونعني به الصلاة داخل الكعبة أو فوق سطحها. والفكرة نظرياً فيهما واحدة. وهي أن يضع المصلي قسماً من حيّز الكعبة أمامه ويصلي. أما إذا خالف ذلك بمعنى أنه سجد في نهاية حيّز الكعبة، فسوف يستقبل الفضاء الخارجي ولن يكون مستقبلاً للكعبة، أو لأي جزء من أجزائها.

وكلا هذين مشتركان أيضاً في فكرة أخرى، وهي الاكتفاء بقسم من حيّز الكعبة، ولا ضرورة إلى التوجّه إلى جميعها. ولو التفتنا فإن المصلين جميعاً كأفراد يستحيل أن يتوجهوا إلى كل الكعبة بل إلى جزء من حيّزها طبعاً. فكفاية ذلك ينبغي أن يكون مسلماً فقهياً، مع التسليم واليقين بصحة الصلاة في الكعبة المشرفة.

ولكن يبقى هناك فرقان بين الصلاة في الداخل والصلاة على السطح:

الفرق الأول: إن الصلاة في الداخل يكون لا محالة متوجهة إلى جدار من جدران الكعبة، وهي تمثل بعض حيّزها طبعاً. في حين أن سطحها بلا جدران فقد يفكر المصلي أن يسجد في نهاية السطح بحيث يستقبل الفضاء كما قلنا، فتفسد الصلاة. ولكن هذا الاحتمال غير وارد في داخل الكعبة إلاّ من جهة الباب.

الفرق الثاني: إنه من المسلم فقهيّاً أن المصلي يصلي قائماً في داخل الكعبة. وأما من يصلي على السطح، فالصحيح أنه يصلي قائماً كذلك. ولكن هناك قول بأنه يصلي مستلقياً ووجهه إلى السماء، بالإيماء للركوع والسجود.

وقد وردت في ذلك رواية عن عبد السلام بن صالح[١] عن الرضا ـ عليه السَّلام ـ في الذي تدركه الصلاة ، وهو فوق الكعبة . قال : إن قام لم يكن له قبلة . ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه إلى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور . ويقرأ . فإذا أراد أن يركع غمض عينيه ، وإذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه ، والسجود على نحو ذلك .

ولو كانت معتبرة سنداً لوجب الأخذ بها ، بغض النظر عن المناقشات في مضمونها ، فإنها تكون أخص من أدلة الأجزاء والشرائط . وأما مواجهة البيت المعمور ، فنوكل علمه إلى أهله . ولكنها غير معتبرة سنداً .

وقوله : إن قام لم يكن له قبلة ، مبني على أنه يسجد مواجهاً للفضاء أو عدم الاكتفاء بجزء من حيّز الكعبة[٢] . غير أننا قلنا إن الاكتفاء بجزء من الحيّز قطعي وشامل لكل المصلين .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

علامات القبلة:

والمهم فيها فقهياً تحصيل الاطمئنان بالتوجّه إلى الجهة العرفية للقبلة . وإلاّ فإن الأدلة الدالة على ذلك في السنة الشريفة غير معتبرة . إلاّ أن الاطمئنان حجة معتبرة .

والعلامات عديدة:

العلامة الأولى : الجدي .

الجدي هو النجم الثابت فوق القطب الشمالي الجغرافي . وقد وردت في استعماله كعلامة على القبلة عدة روايات .

---

(١) الوسائل جـ٢ . أبواب القبلة . باب : ١٩ . حديث : ٣ .

(٢) قد يستثنى من ذلك جانب الشاذروان من الكعبة المشرفة . فإنه لا يبعد أن يكون قبلة أيضاً فتصح صلاته . نعم لا يبعد الاحتياط الاستحبابي بتركه .

منها : ما عن إسماعيل بن أبي زياد[١] عن جعفر بن محمد ـ عليه السَّلام ـ عن آبائه ـ عليهم السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ : وبالنجم هم يهتدون . قال : الجدي . لأنه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة ، وبه يهتدي أهل البر والبحر .

وعن محمد بن مسلم[٢] عن أحدهما ـ عليهما السَّلام ـ : قال سألته عن القبلة ، فقال : ضع الجدي في قفاك وصله .

وروى محمد بن علي بن الحسين[٣] قال : قال رجل للصادق ـ عليه السَّلام ـ : إني أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة في الليل . فقال : أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي . قلت : نعم . قال : اجعله على يمينك . وإذا كنت في طريق الحج ، فاجعله بين كتفيك .

ولو تمت هذه الأخبار سنداً لأعطتنا سعة في الفهم :

أولاً : إنه لا خصوصية للجدي ، وإنما يستعمل (لأنه نجم لا يزول) إذن ، فكل شيء ثابت من نجم أو غيره يمكن استعماله في التوجّه إلى القبلة .

ثانياً : إن استعمال الجدي ـ أو غيره ـ ليس على شكل واحد . بل بالمقدار الذي نعلم بوجود القبلة إجمالاً . فيكون استعماله تحديداً أكثر نسبياً ، فمرة في القفا ومرة يميناً وهكذا .

ثالثاً : إن هذه العلامة وكذلك ما يأتي من غيرها تدل ـ كما قلنا فيما سبق ـ على الاكتفاء بالجهة وجواز ترك الدقة في التوجّه إلى القبلة .

رابعاً : إنه في المورد الذي لا نعلم جهة القبلة أصلاً لا يمكن استعمال هذه العلامات . كما لو كان الفرد لا يعلم أنه في أي منطقة من مناطق الأرض هو الآن . وإن كان هذا الفرض بعيداً جداً .

---

(١) المصدر : باب : ٥ . حديث : ٣ .

(٢) المصدر : حديث : ١ .

(٣) المصدر : حديث : ٢ .

وقد يخطر في البال : أن الجدي يعين الشمال ، كما أن الشرق والغرب يعينان جهتيهما . فقد يمكن استعمال الجهات لمعرفة القبلة .

وجوابه : إن هذا متوقف على المعرفة الإجمالية للقبلة ، وإنها إلى جهة الجنوب مثلاً . فلو كانت القبلة ضائعة على الفرد تماماً . . . لم تفد حتى معرفة الجهات .

ولكن حيث إن هذه الأخبار غير تامة سنداً ، فالمهم هو تحصيل الاطمئنان بالتوجّه العرفي والمتشرعي للقبلة . وإن كان يمكن أن يقال : إنها أعني الأخبار أقرب إلى الاعتبار لأنها متعددة أولاً ، ومعمول عليها من قبل المشهور ثانياً .

إلاّ ، أن هذا ليس له أثر عملي ، لأن استعمال هذه العلامات ستكون حجة في القبلة للاطمئنان ، ولو بدون هذه الأخبار . وافتراض حجيتها بما دون الاطمئنان ليس عملياً ، لأن هذه العلامات منتجة للاطمئنان لا محالة .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أن العلم بجهة القبلة إجمالاً ضروري في استعمال هذه العلامات . فالفرد قد يعلم أن القبلة في الجنوب أو في الشمال أو في الشرق أو في الغرب . ولا حاجة إلى أوضح من هذا العلم ، كالعلم بأنها في الجنوب الغربي مثلاً . وإن كان لو علم الفرد ذلك ، لكانت الدقة في الاستقبال أكثر ، مع استعماله للعلامة .

فهنا ـ على أي حال أربع صور ـ :

الصورة الأولى : أن يعلم أن القبلة في الجنوب إجمالاً . فيضع الجدي وراء ظهره أو بين كتفيه كما جاء في الخبر .

الصورة الثانية : أن يعلم أنها في الشمال إجمالاً ، فيضع هذا النجم أمامه .

الصورة الثالثة : أن يعلم أنها في الشرق ، فيجعله على يساره .

الصورة الرابعة : أن يعلم أنها في الغرب ، فيجعله على يمينه .

وأما التدقيق أكثر من ذلك ، فكما يلي :

أولاً : إن هذه الأخبار كالصريحة بعدم الحاجة إليه . إذ لو كان التدقيق لازماً لقيل بوجوب جعل الجدي من الجهة اليمنى من ظهره مثلاً . وهكذا .

ثانياً : إنه لا دليل أساساً ، كما عرفنا على وجوب التوجّه أكثرمن هذا المقدار .

ثالثاً : أن هذا الذي يستعمل هذه العلامات ، له درجة من الجهل بالقبلة ، فإذا استعملها بقي جاهلاً بالتدقيق طبعاً . فيكون معذوراً . وسيأتي أن قبلة الجاهل ما بين الشرق والغرب . فتصح صلاته على أي حال .

العلامة الثانية : استعمال الشرق والغرب أو أحدهما ، نهاراً . كما كان استعمال الجدي ليلاً .

ومع رؤية الشمس لا يحتاج الالتفات إلى تعيين الشرق والغرب إلى تفكير زائد . إلاّ إذا كانت في وسط النهار ، فيحتاج إلى شيء من الانتظار ليعرف أنها تتجه إلى أي جهة لتكون هي جهة الغرب .

ومع معرفة الشرق أو الغرب . يمكن فرض تعيين القبلة ، كما في الصور الأربع التالية :

الصورة الأولى : أن يعلم أن القبلة في الجنوب إجمالاً . فيضع الشرق على يساره أو الغرب على يمينه .

الصورة الثانية : أن يعلم أنها في الشمال إجمالاً ، فيضع الشرق على يمينه أو الغرب على يساره .

الصورة الثالثة : أن يعلم أنها في الشرق فيتوجّه إليه ، أو بتعبير آخر يجعل الغرب خلفه .

الصورة الرابعة : أنها في الغرب إجمالاً ، فيتوجّه إليه ويجعل الشرق خلفه .

العلامة الثالثة : استعمال الشمس ، وهي في وسط السماء . والمهم أن تكون عند الزوال ، ولا يهم أن يكون قبل ذلك أو بعده بربع ساعة أو نحوها . فإنه مما لا يضر بالتعيين عرفاً .

وهذه العلامة فيها نقطة قوة ونقطة ضعف عن سوابقها .

نقطة القوة : أنها أدق تعييناً ، كما سنرى ، إذ لم يصدف في تلك العلامات أنها عينت القبلة في مثل الجنوبي الغربي مثلاً . ولكن هذه العلامة قادرة على ذلك ، كما سنرى .

ونقطة الضعف : أنها لا تشمل كل العالم ، ولا تشمل كل الجهات . بل تختص بما إذا علم الفرد أن القبلة في الشمال أو علم أنها في الجنوب . وأما لو احتمل وجودها في الشرق أو في الغرب فلا تصلح دلالتها على ذلك .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وعلى أي حال فهذه العلامة لها ست صور :

الصورة الأولى : إذا علم الفرد نفسه في الشمال الشرقي من مكة المكرمة ، بمعنى واسع ، كالعراق مثلاً ، فإنه يجعل الشمس فوق حاجبه الأيمن .

الصورة الثانية : إذا علم أنه في الشمال الغربي من مكة المكرمة ، كقبرص ، فإنه يجعل الشمس فوق حاجبه الأيسر .

الصورة الثالثة : إذا علم أنه في شمال مكة المكرمة تماماً ، أعني بالفهم العرفي ، فإنه يجعل الشمس فوق أنفه بين حاجبيه .

فهذه ثلاث صور مذكورة في كلمات بعض الفقهاء . والصور الثلاث الأخرى عكسها :

الصورة الرابعة : ما إذا علم الفرد نفسه في الجنوب الغربي من مكة المكرمة كالسودان ، فإنه يجعل الشمس من الجهة اليسرى من ظهره .

الصورة الخامسة : إذا علم أنه في الجنوب الشرقي كحضرموت فإنه يجعل الشمس من الجهة اليمنى من ظهره .

الصورة السادسة : إذا علم أنها في الشمال تماماً ،وأنه في جنوب مكة تماماً كصنعاء ، فإنه يجعل الشمس وسط ظهره .

إلاّ أن هذا يتوقف على محل وجود الشمس على مدار السنة . فإن كانت صاعدة إلى مدار السرطان ، كانت الصور الثلاث الأخيرة لاغية ولا معنى لها . لأن الشمس عندئذ تكون قرب مكة نسبياً ، فلا بدّ في كل المناطق السابقة من استقبالها أعني الشمس بالوجه بأحد الصور الثلاث الأولى .

وإن كانت الشمس نازلة إلى مدار الجدي ، كانت الصور كلها صادقة . إلاّ اللذين هم على جنوب هذا المدار ، فتكون الصورة الأولى فقط صحيحة عليهم .

نعم ، في البلدان التي بين المدارين ، في الأيام التي تتعامد عليهم الشمس ، في أي يوم من أيام السنة ، فمن الصعب تطبيق هذه العلامة بصورها الستّ . ولكن يهون الخطب أنه يمكن تطبيقها ، بعد خروج هذا اليوم بحوالي أسبوع ، ثم العمل على نتيجة ذلك .

ولكن ينتج من ذلك أن الفرد لو علم نفسه في تلك المناطق ، وشك في تعامد الشمس ، لم تكن هذه الحجة علامة فيه ، لأنه يكون من قبيل الشبهة المصداقية لهذا الشرط .

العلامة الرابعة: للقبلة:

الاعتماد على وجود الشمس فوق مكة المكرمة عندما ينعدم الظل

فيها . فإنها تقع جنوب مدار السرطان بعدة كيلومترات ، فتمر الشمس عليها في طريقها إلى المدار وعند نزولها عنه . فينعدم الظل فيها مرتين في السنة ، لكن المرتين متقاربتان نسبياً .

فإذا علم المكلف من بعض المصادر الموثوقة ذلك اليوم المعين ، أياً من اليومين كان ، أمكن له أن يتوجّه إلى قرص الشمس نفسه ويصلي فإنه متوجه إلى القبلة .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن مكة المكرمة يجب أن تكون عند نصف النهار . وأما المناطق الأخرى فيمكن أن تكون في أوقات مختلفة وإن لم تكن في أوقات الصلاة بالتعيين ، ولو كانت الشمس عندهم في الأفق أو تحته بقليل شرقاً أو غرباً . نعم في المناطق التي يسودها الليل لا يمكن تطبيق هذه العلامة .

ويمكن أن نلتفت أنا إذا أردنا الدقة لزمنا أن نتوخى الزوال من يوم التعامد . وأما إذا أردنا التوجّه العرفي أمكنت نفس العلامة قبل ذلك بيوم أو يومين وكذلك بعده .

فهذه العلامات الأربع ، تستعمل فيها الظواهر الطبيعية للاستدلال على القبلة .

وإذا مشينا على غرارها أمكن استغلال بعض الظواهر الأخرى كالفجر الذي لا يكون إلاّ في الشرق وهلال أول الشهر وكذلك نجمة الغرب اللذين لا يكونان إلاّ في الغرب ونجم سهيل والعيوق والثريّا وغيرها إن عرفناها .

وهناك علامات ليست من الظواهر الطبيعية ، منها ما يعود إلى اقتناع الناس في بلد معين بالقبلة كتوجيه القبور أو المساجد أو جماعة المصلين ونحوها .

وهناك دلالات ترجع إلى الحجية الشرعية ، كأخبار ذي اليد والبينة والواحد الثقة . وكل ذلك موكول بحثه إلى الفقه نفسه .

يبقى هناك دلالتان تعينان الجهة ولا يمكن أن تعينا الاتجاه الحقيقي للكعبة . ولكن الجهة ، كما عرفنا ، كافية على أي حال .

إحداهما : استعمال البوصلة الاعتيادية والتوجّه بإتجاه المؤشر الشمالي أو الجنوبي ، حسب القناعة بوجود القبلة شمالاً أو جنوباً .

وكذلك فيما إذا كانت شرقاً أو غرباً . فإنه يمكن أن يتجه بخط متعامد مع مؤشر البوصلة بزاوية قائمة تقريباً .

ثانيتهما : استعمال الخريطة في الأطلس الاعتيادي . فإن صدقها مطمأن به . كل ما في الأمر أنه يحتاج الفرد إلى بوصلة لكي يعين بها الجنوب الصحيح ، فيجعل جنوب الخريطة إلى جنوب البلد . ثم يمد خيطاً وهمياً أو حقيقياً أو مسطرة أو نحوها من البلد باتجاه مكة المكرمة . فذلك يكون القبلة .

والإشكال فيه أنه ليس دقيقاً بل تقريبياً ، لأن خطوط الطول المنحنية لا تشكل زاوية مشابهة للخطوط المستقيمة . إلاّ أن هذا التقريب وعدم الدقة مسموح بها في معرفة القبلة كما عرفنا .

القبلة في الفضاء:

الفضاء متدرج في البُعد عن الأرض :

أما في الجو القريب من الأرض ، فيكون التوجّه إلى الكعبة نفسها بعنوان وجودها المعنوي أو الوهمي الممتد إلى عنان السماء وقد قلنا بصحة ذلك فيما سبق .

وأما خارج الجو بقليل ، كالأقمار الصناعية الدائرة حول الأرض ، فإن أمكن تعيين القبلة بالشكل الاعتيادي فيتعين وجوبه . وأما السؤال عن حركة الأقمار الصناعية فكيف يتم التركيز على القبلة ، فهذا تابع لمسألة عامة ترجع إلى الصلاة في أي واسطة نقل كالسفينة والسيارة والطائرة وغيرها .

وهو أمر مبحوث في الفقه وليس هنا محله . غير أنهم قالوا : أنه يدور إلى القبلة مهما دارت راحلته أو واسطة نقله .

فإن لم يمكن التوجّه إلى الكعبة ، وكذلك في أي منطقة بعيدة لا يمكن فيها ذلك . فالقبلة هي الكرة الأرضية نفسها . لوجود الكعبة فيها بوجودها المادي أو امتدادها المعنوي . والتوجّه إلى الأرض توجّه إلى الكعبة في الجملة بلا إشكال . وخاصة مع اتساع الجهة مع هذا المقدار من البُعد[1] .

وكذلك لو كان الفرد يبعد بحيث يرى الأرض نجمة في السماء ، كما لو كان يصلي على القمر أو أحد الكواكب الشمسية . فإنه يتوجه إلى الأرض بلا إشكال .

وإنما الإشكال فيما إذا غابت الأرض ، كما يغيب القمر أحياناً هنا ، أو كان الفرد في بُعد سحيق بحيث لا يرى الأرض أصلاً .

فعندئذ يكون مشمولاً لقوله تعالى : ﴿فأينما تولّوا فثم وجه الله﴾ . وأينما توجّه كان ذلك مجزياً .

نعم في الصورة الأخيرة ، وهو ما إذا لم يكن يرى الأرض ولكنه كان يرى الشمس . فالأحوط التوجّه إلى الشمس . لأنه ـ من الناحية الفقهية ـ : إن التوجّه إليها توجّه إلى الأرض والتوجّه إليها توجّه إلى الكعبة . وبتعبير آخر : يتعرف الفرد على محل وجود الكعبة ، بتعرّفه على محل وجود الشمس . وهذا غاية ما يستطيعه هناك . ويصدق التوجّه بلا إشكال مع اتساع الجهة .

---

(١) وقد يقال : إنه يمكن التوجّه إلى الوجود الوهمي للكعبة الممتد في الفضاء . ويكون ذلك مجزياً . إلاّ أنه ليس بصحيح . أولاً : لأن الجعل الشرعي لهذا الامتداد ، لم يثبت أنه بهذا المقدار غير العرفي . ثانياً : إن التعرف على ذلك من هناك بغضّ النظر عن التوجّه إلى الأرض ، في عداد المستحيل .

ولو كان في مجرة أخرى أمكن القول بأن الأحوط أن يتوجّه في صلاته إلى مجرتنا بصفتها تحتوي على الكعبة المشرفة . فيكون التوجّه إليها توجّهاً إليها بالاتساع .

نعم ، لو تعذر كل ذلك ، كان مشمولاً للآية الكريمة التي سمعناها ، والتي فهموا منها إمكان التوجّه إلى أي جهة مع تعذّر القبلة .

والحديث لا يستدعي أكثر من ذلك في هذا الكتاب . وإنما يحتاج إلى كتاب مستقل يتحدث فيه المؤلف عن فقه الفضاء . على أن كثيراً من هذه الافتراضات لم يصل إليها الإنسان بعد ، فالأمر فيه وفي حكمه موكول إلى الأجيال التالية .

قبلة المتحير:

إذا لم يعرف الفرد القبلة ولم يكن له ظن بجهة معينة ، ولو جهة واسعة . فهنا وجهان لتكليفه .

الوجه الأول : وهو المشهور أنه يصلي إلى أربع جهات ، يكرر صلاته أربع مرات ، مع سعة الوقت . فإن لم يسع اكتفى بصلاة واحدة حيث شاء .

وجوابه من عدة جهات :

الجهة الأولى : إن القاعدة الأولية تقتضي الاكتفاء بثلاث صلوات ، لا أربع ، لتسالمهم بأن صلاة الجاهل مجزية إذا كانت بين اليسار واليمين عن القبلة الواقعية . بل ذهب بعضهم أنها مجزية ما لم يستدبر .

ومن الواضح أنه إذا صلّى إلى ثلاث جهات متساوية ، فقد صلّى بعضها إلى القبلة أو ما لا يبتعد عنها إلى اليمين أو الشمال قطعاً . إذ من اليمين إلى الشمال ١٨٠ درجة ، في حين تكون الصلاة إلى ثلاث جهات ، تقع واحدة منها في بُعد ١٢٠ درجة ، أو أقل : بل بالتأكيد أقل لأن غاية

البُعد المتصور ، هو أن تقع الكعبة في الواقع ما بين جهتين من صلاته . ومعناه أن إحداها تبتعد عن القبلة ٦٠ درجة فقط . فلماذا ـ بعد كل ذلك ـ يجب أن يصلي إلى أربع جهات . ما لم يدل دليل تعبدي على ذلك . وهو غير متوفر على ما سنسمع . بل الدليل بخلافه على ما سنرى .

الجهة الثانية : إن الإجماع على ذلك غير متوفر ، وإنما هي مجرد شهرة . ولو كان متحققاً فهو ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ـ عليه السَّلام ـ لأن اعتماد الفقهاء كلياً على الروايات . ولا أقل من احتماله . فيسقط الإجماع عن الحجية .

الجهة الثالثة : إن الروايات الواردة في ذلك غير تامة سنداً . منها : مرسلة محمد بن علي بن الحسين[١] قال : روي فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أنه يصلي أربعة جوانب . وعن محمد بن يعقوب[٢] : وروي أيضاً أنه يصلي إلى أربع جهات .

فهذه روايات مراسيل وبإزائها الروايات الصحيحة التي سنسمعها في الوجه الثاني .

الوجه الثاني : أنه يصلي حيث يشاء . ورد في ذلك خبران صحيحان أحدهما عن محمد بن مسلم[٣] عن أبي جعفر أنه قال : يجزي المتحير أبداً أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة .

ثانيهما : عن زرارة[٤] قال : سألت أبا جعفر عن قبلة المتحير . فقال : يصلي حيث شاء .

وقوله : حيث شاء يعني في الاتجاه لا مجرد المكان كما هو واضح ،

---

(١) الوسائل جـ٣ . أبواب القبلة . باب : ٨ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٤ .

(٣) المصدر : حديث : ٢ .

(٤) المصدر : حديث : ٣ .

لأنه هو الوجه العرفي في تطبيق الجواب على السؤال الذي كان عن اتجاه المصلي إلى القبلة .

وعليه فالصحيح هو هذا الوجه الثاني . وإن كان الوجه الأول أوفق بالاحتياط ، ولكنه ـ على أي حال ـ احتياط استحبابي .

هذا ولكن ينبغي أن يصدق عليه أنه متحير في القبلة حقيقة ، وليس له ظن أو طريق إلى تحصيل الظن بأي جهة كانت ، وإلاّ لزم العمل بالظن .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل
حول
قراءة القرآن الكريم

بمناسبة وجوب قراءة فاتحة الكتاب وسورة بعدها في الصلاة ، يحسن أن نتعرض لبعض التفاصيل الرئيسية لقراءة القرآن الكريم ، وقد يكون لبعضها أثر فعلاً في قراءة الصلاة وخاصة إذا اختار المصلي سورة مما قد يقع الكلام عنها في هذا الفصل .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

حجية القراءات:

لا شك في عدم جواز قراءة القرآن بطريقة ليست حجة ، لا في الصلاة ولا في غيرها . وإنما يجب أن نختار القراءة التي تتصف بالحجية دائماً . وإن تعددت القراءات ، وكانت كلها تتصف بالحجية فلا إشكال في جواز قراءتها كلها أو قل : أي منها . وإن سقط بعضها عن الحجية سقط عن جواز قراءتها أيضاً .

فالمهم هو الفحص عن أن أي قراءة حجة . ومن هنا كان النظر في حجية القراءات ضرورية شرعاً وفقهاً .

وتقريب الاستدلال على حجية القراءات يكون بأحد أساليب :

الأسلوب الأول : القول بتواتر القراءات السبع أو العشر ، وإذا كانت متواترة كانت قطعية الصدور عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فتكون حجة لا محالة .

إلاّ أن هذا ليس بصحيح جزماً ، فإن القرآن الكريم ، وإن كان متواتراً ، إلاّ أن الكلام في تواتر هذه القراءات ، وهي ليست كذلك ، لأننا يمكن أن ننظر في إسناد هذه القراءات إلى مرحلتين على الأقل :

المرحلة الأولى : في نسبة القراءة إلى صاحبها . وهي مظنونة الصحة ، ولعلها مظنونة التواتر ، بغض النظر عما سوف نقوله في المرحلة الآتية .

ولكن هذا وحده لا يجعلها متواترة بالشكل الذي تكون حجة . لأن حجيتها متوقفة على تواترها عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، لا عن أصحابها فقط . وهذا التواتر إنما يتم بعد تسليم التواتر في المرحلتين الآتيتين .

المرحلة الثانية : في النظر إلى نفس القارىء الذي تنسب إليه القراءة وطلابه الأقربين .

ومن الواضح أن الرواية ، مهما كانت متواترة فهي تنتهي إلى شخص القارىء وهو واحد . فتكون من قبيل الخبر الواحد ، وسيأتي فحصه .

وكذلك لو نظرنا إلى طلابهم الذين سمعوا هذه القراءات منهم فإن السامعين لأي واحد من القراء ليس عدداً ضخماً يشكل تواتراً ، بل هو عدد محدود من الطلاب ، قد لا يعدو الواحد والاثنين ونحوهما . فالتواتر في مرحلة الطلاب منقطع أيضاً .

وهذا معناه انقطاع التواتر بين القراء أنفسهم إلينا بالطلاب أنفسهم .

فمن باب المثل : أن عاصم الكوفي له راويان فقط بغير واسطة هما حفص وأبو بكر[1] . ولحمزة الكوفي راويان : خلف بن هشام . وخلاد بن خالد[2] . ولنافع راويان هما : قالون وورش[3] . وللكسائي راويان هما

(١) البيان للخوئي : ص : ١٤٥ .

(٢) المصدر : ص : ١٥١ .

(٣) المصدر : ص : ١٥٤ .

الليث بن خلاد وحفص بن عمر[١] . وهكذا . فكيف يتم التواتر براويين . بل لا يتم في كل جيل بأقل من عشرة فأكثر .

مضافاً إلى المناقشة في حال بعض هؤلاء الرواة من حيث الضبط والوثاقة ، بالشكل الذي نتوقعه للقرآن الكريم . إلاّ أن الدخول في هذه التفاصيل يخرج بنا عن بناء هذا الكتاب .

المرحلة الثالثة : في النظر إلى سند صاحب القراءة إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وهو وإن كان قد يدعى التواتر إلاّ أنه غير محتمل إذ لو كان متواتراً لما كثرت القراءات والمصلحة حتى في زمن الخلافة الأولى فأقصاه كونها أخبار آحاد وهو مما لا يثبت به القرآن الكريم مضافاً إلى مكان المناقشة في حجيتها في أنفسها أيضاً .

الأسلوب الثاني : دعوى الإجماع على هذه القراءات من السلف إلى الخلف .

إلاّ أن هذا الإجماع مخدوش الصحة ، بل هو قطعي العدم .

فإنه (لم تكن[٢] القراءات السبع متميزة عن غيرها حتى قام الإمام أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد ـ فكان على رأس الثلاثمئة ببغداد ـ فجمع قراءات سبعة من مشهوري أئمة الحرمين والعراقين والشام . وهم : نافع وعبد الله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن عامر وعاصم وحمزة وعلي الكسائي . وقد توهم بعض الناس أن القراءات السبع هي الأحرف السبعة وليس الأمر كذلك . . . وقد لام كثير من العلماء ابن مجاهد على اختياره عدد السبعة لما فيه من الإيهام) .

وقال[٣] إسماعيل بن إبراهيم القرّاب : فالتمسك بقراءة سبعة من

(١) المصدر : ص : ١٥٦ .

(٢) البيان للخوئي ص : ١٧٦ .

(٣) المصدر والصفحة .

القـرّاء دون غـيـرهـم ليس فـيـه أثر ولا سنة . وإنما هو من جـمع بعض المتأخرين ، لم يكن جمع أكثر من السبع . فصنف كتابه وسمّاه كتاب السبعة . فانتشر ذلك في العامة .

وقال الإمام أبو محمد مكي[1] : قد ذكر الناس عن الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممّن هو أعلى رتبة وأجل قدراً منهم فكيف يجوز أن يظن ظان أن هؤلاء السبعة المتأخرين ، قراءة كل واحد منهم أحد الحروف السبعة المنصوص عليها . هذا تخلف عظيم .

وقال ابن الجزري[2] : وأنت ترى ما في هذا القول . فإن القراءات المشهورة اليوم السبع عشرة والثلاث عشرة ، بالنسبة إلى ما كان مشهوراً في الأخبار ، قُلّ من كُثر ونزر من بحر ، فإن من له اطلاع على ذلك يعرف علمه العلم اليقين .

وذلك أن القرّاء الذين أخذوا عن أولئك الأئمة المتقدمين من السبعة وغيرهم كانوا مما لا يحصى وطوائف لا تستقصى . والذين أخذوا عنهم أيضاً كثر وهلم جراً . فلما كانت المئة الثالثة واتسع الخرق وقلّ الضبط . وكان علم الكتاب والسنة أوفر ما كان في ذلك العصر ، تصدّى بعض الأئمة لضبط ما رواه من القراءات .

إذن ، فأقصاه وجود الشهرة لو سلمناها ، وليس الإجماع .

ولو كان هناك شهرة أو إجماع ، فإنه لا يكون حجة إلاّ في مورد اتفاق القراءات ، وهذا لا يزيد على فكرة تواتر القرآن الكريم نفسه ، أما لو اختلف القرّاء . إذن سيحصل التكاذب بينهم . ومع التكاذب كيف تكون الحجية . لأنه مع التكاذب يحصل التعارض بين الدليلين ويسقطان عن الحجية ، كما هو ثابت في علم الأصول .

---

(١) المصدر : ص : ١٧٧ .

(٢) المصدر : ص : ١٧٧ .

ولو احتملنا ، أن النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قرأ على كل هذه الأشكال المروية ، بحيث تكون كل رواية محتملة الصدق فهنا لا مجال لتطبيق فكرة الإجماع . لأن الإجماع ليس على صحة القراءة يعني : ليس على أن النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قرأ كذا . . . بل الإجماع ـ إن كان ـ فهو على وثاقة القارىء واحترامه لا أكثر . فيعود الأمر إلى خبر الواحد الثقة الذي سنناقشه عما قليل .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الإجماع عند طائفة من المسلمين ، لا يكون حجة عند طائفة أخرى مخالفة لهم في المذاهب . ما لم يكن الاتفاق قائماً بين علماء المسلمين جميعاً ، وهو غير متحقق في هذا المجال .

الأسلوب الثالث : دعوى كون هذه القراءات من قبيل خبر الواحد الثقة ، ومثل هذ الخبر حجة ، كما ثبت في علم الأصول .

ولو نظرنا إلى القرّاء العشر وطلابهم لوجدنا المصادر العامة قد وثقت أغلبهم ، وإن طعنت في قسم من صفات بعضهم . فيكون ـ لو تركنا الدقة ـ من خبر الواحد الثقة بهذا المقدار .

ولكن يرد عليه :

أولاً : أننا نحتاج في حجية القراءة ، إلى إسناد صحيح كامل من جيلنا إلى الصدر الإسلامي الأول : النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأصحابه . بحيث يرويها ثقة عن ثقة . فإذا كان أحد الرواة في أية قراءة ضعيفاً أو غير معتمد عليه ، لا تكون القراءة معتمدة أو حجة . سواء نظرنا إلى القارىء نفسه أو طلابه أو إلى سنده إلى الصدر الأول أو سندنا إليه .

ولكن من الصعب أن يتحقق ذلك في كل الطبقات وفي كل القراءات ، بل يوجد في كل قراءة من يوجد فيه النقص وقد صرحت المصادر به . ومعه كيف تكون الرواية حجة ، أو أقل . كيف تكون القراءات حجة .

ثانياً : أننا نحتاج في التوثيق أو إلى العمل بخبر الثقة إلى الاشتراك في المذهب في الإسلام . أما إذا اختلف المذهب فلا يمكن أن تبقى الحجية ، كما هو ظاهر ، عند علماء كلا الفريقين .

ثالثاً : ما قاله السيد الأستاذ[١] : من أن القراءات لم يتضح كونها رواية لتشملها هذه الأدلة . فلعلها اجتهادات من القراء . قال : ويؤيد هذا الاحتمال ما تقدم من تصريح بعض الأعلام بذلك .

أقول : ولكن القراءات عندهم مروية . فلو اقتصرنا على هذا الوجه لم يكن بإطلاقه تاماً . نعم ، لا يبعد أنهم اجتهدوا في بعض الأساليب ، ومعه يحصل الشك في أن هذا المورد ـ أي مورد قرآني ـ هل هو مما رووه أو مما اجتهدوا به . فيكون القول بحجيته من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد .

الأسلوب الرابع : إن هذه القراءات ممضاة من قبل أئمتنا المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ .

وقد بنى على ذلك المشهور بين علمائنا ، منهم بعض أساتذتنا[٢] والسيد الأستاذ[٣] وغيرهما .

وتقريبه : إن هذه القراءات أصبحت بالتدريج مشهورة متداولة بين المسلمين من مختلف المذاهب ، الأمر الذي يقتضي النهي عنها من قبل الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ لو كانت غير مرضية . فالسكوت عنها كاف في الحكم بحجيتها ، شأن كل سيرة عقلائية ممضاة ، كما هو مؤسس في علم الأصول .

ولو كان قد صدر النهي عنها لوردنا ، على حين لم يردنا ذلك ولو

---

(١) المصدر : ص : ١٨٠ .

(٢) انظر : الفتاوى الواضحة . ص : ٣٧٥ .

(٣) انظر منهاج الصالحين : ١٧٥ . ط٩ .

بخبر ضعيف ، بل قد ورد ما يدعم هذه القراءات ويسندها . وهو قولهم ـ عليهم السَّلام ـ : اقرأوا كما يقرأ الناس .

وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه :

أولاً : إن هذا الإمضاء إنما يكون حجة فيما لو كانت هذه القراءات قد سرت إلى أصحاب الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ أعني مواليهم والمؤمنين بهم . وأما لو كانت قاصرة على العامة فلا نتوقع النهي عنها ، مرضيّة كانت أو لا . وهذا مما لم يثبت .

فإن الموالين ، كانوا يأخذون قراءة القرآن عن الأئمة وأصحابهم ، لا عن القرّاء الآخرين . وعلى أي حال يكفي الشك في سريان تلك القراءات إلى هذا الطرف ، ليبطل الاستدلال .

ثانياً : إن عدم النهي ، لا تجري فيه أصالة الجهة ، بل يوثق بكونه ناشئاً من التقية . بل إن قوله ـ عليه السَّلام ـ : اقرأوا كما يقرأ الناس ناشئاً منها أيضاً .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ثالثاً : بعد التنزل عن الوجهين الآخرين ، لا بدّ من إحراز شهرة القراءة ، لكي يكون عدم النهي عنها سبباً لحجيتها . وأما إذا لم نحرز شهرتها يومئذ ، سقط هذا الاستدلال . ومع احتمال ذلك يسقط الاستدلال أيضاً لأنه يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية .

نعم ، لا يبعد ـ في حدود هذا الوجه ـ أن تكون بعض القراءات ذات شهرة بمقدار ما ، كقراءة عاصم ونافع . ومن الصعب أن نثبت أن تكون القراءات السبع مشهورة يومئذ فضلاً عن العشر فضلاً عن غيرهما .

ومن الطريف أن يناقش سيدنا الأستاذ في تواتر القراءات وحجيتها ، ثم يعتبرها مشهورة بحيث تكون قابلة للإمضاء كما أسلفنا[1] . فإنها لو كانت متواترة كانت مشهورة ، وحيث لا تكون متواترة ففي الأرجح أنها

(١) المصدر السابق : ص : ١٨٢ وما بعدها .

ليست مشهورة إلاّ صدفة ، بحيث يبقى إشكال الشبهة المصداقية قائماً في أغلبها .

رابعاً : يمكن أن يقال بصدور النهي عن بعض القراءات على الإجمال ، ولم تكن ظروف التقية في ذلك الحين ، قابلة لأكثر من ذلك . مما يجعل الأمر مشكوكاً ، وداخلاً تحت التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

منها رواية عن عمرو بن جميع[1] عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه ـ عليهم السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، تعلموا القرآن بعربيته وإياكم والنبز فيه يعني الهمز . قال الصادق ـ عليه السَّلام ـ : الهمز زيادة في القرآن إلاّ الهمز الأصلي . مثل قوله : ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ . وقوله : لكم فيها دفأ . وقوله : فادّارأتم فيها .

أقول : ومن الذي يعطي الهمز المنهي إلاّ هؤلاء القرّاء إلاّ أن الرواية غير تامة السند .

عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ[2] : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها ، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر . فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ، لا يجوز تراقيهم . قلوبهم مقلوبة ، وقلوب من يعجبه شأنهم .

وقد حملها الناس على أن هذه الرواية تنهى عن الغناء بالقرآن . ولكننا لو التفتنا إلى أن هذا الأمر لم يكن مشكلة قائمة يومئذ بل وإلى العصر الحاضر لا يوجد من يحاول أن يغني بالقرآن الكريم .

وتصدي الإمام للنقاش يرجّح أن يكون ضد مشكلة قائمة لا يريد الإمام ـ عليه السَّلام ـ وجودها . وليس ذلك إلاّ كثرة القراءات واللعب بألفاظ القرآن .

---

(١) الوسائل : جـ٤ . أبواب قراءة القرآن . باب : ٣٠ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : باب : ٢٤ . حديث : ١ .

إذا تمّ ذلك ، فينبغي أن نلتفت إلى عدة أمور :

الأمر الأول : إن رواياتنا متضافرة وكثيرة ، في أن الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ أسلوبهم في قراءة القرآن ، وهو لا شك يغني عن أخذ القرآن من غيرهم ، كما يغني أصحابهم أيضاً .

ولا نروي هنا ما ورد في الحثّ على حفظ القرآن ، وتلاوته وترتيله ، وتعلمه وتعليمه وغير ذلك مما هو أكثر من أن يحصى . وإنما نقتصر على بعض الروايات الواردة في قراءة الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ أنفسهم للقرآن الكريم .

فمن ذلك ، ما عن علي بن محمد النوفلي[١] عن أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ قال : ذكرت الصوت عنده . فقال : إن علي بن الحسين كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته .

وعن معاوية بن عمار[٢] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : الرجل لا يرى أنه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته . فقال : لا بأس . إن علي بن الحسين ـ عليه السَّلام ـ كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . وكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار . وإن أبا جعفر عليه السَّلام كان أحسن الناس صوتاً . وكان إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته ، فيمرّ به مار الطريق من الساقين وغيرهم ، فيقومون فيستمعون إلى قراءته .

وعن حفص[٣] قال : ما رأيت أحداً أشد خوفاً على نفسه من موسى ابن جعفر ـ عليه السَّلام ـ ولا أرجى للناس منه . وكانت قراءته حزناً . فإذا قرأ فكأنه يخاطب إنساناً .

وعن داود بن فرقد والمعلى بن خنيس جميعاً[٤] قالا : كنا عند أبي

---

(١) المصدر : حديث : ٢ .
(٢) المصدر : باب : ٢٣ . حديث : ٢ .
(٣) المصدر : باب : ٢٢ . حديث : ٣ .
(٤) المصدر : باب : ٧٤ . حديث : ٤ .

عبد الله ـ عليه السَّلام ـ فقال : إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال . ثم قال : أما نحن فنقرؤه على قراءة أبي .

إلى غـــير ذلك من الروايات . وهي ظاهرة بوضـوح في نقطتين مهمتين :

النقطة الأولى : وجود قراءة محددة لهم ـ عليهم السَّلام ـ . بحيث يستغنى بها عن الأخذ عن غيرهم . وأما احتمال : أن يأخذوا هم من أحد القراء السبعة أو غيرهم فهذا قطعي العدم .

النقطة الثانية : إن هذه القراءات التي كانوا ـ سلام الله عليهم ـ عليها ، مسموعة معروفة ، لا تفوت على أي شخص وفقه الله سبحانه إلى سماعها .

الأمر الثاني : إن هناك من العامة من انتقد القراءات بما فيها السبع انتقاداً شديداً ، ووصف القراءة بالقبح أو الخطأ أو الضعف أو اللحن أو الشذوذ[1] . وسنذكر بعض النماذج لذلك .

وهذا يدل على أنهم لا يقيمون القراءة بمقام القرآن الكريم نفسه ولا يعدلونها به . وهذا يدل على عدة أمور :

١ ـ إن القراءات ليست متواترة ، إذ لو كانت كذلك لمثلت القرآن الكريم نفسه . ولما جاز الاعتراض عليها .

٢ ـ إنها ليست إجماعية ، بنفس التقريب .

٣ ـ إنها ليست مشمولة لحجية الخبر الواحد الثقة . إذ لو كانت كذلك لكانت حجة ، فلا يجوز أيضاً الاعتراض عليها .

٤ ـ لعلها أو بعضها ، من وضع القرّاء أنفسهم واجتهادهم ، كما احتمل السيد الأستاذ على ما سمعنا . وهذا يزيد في الطين بلة ، من حيث

---

(١) القراءات القرآنية . للدكتور حازم سليمان الحلي . ص : ٤٠ .

إمكان انتقادها ، وافتراقها عن مستوى القرآن الكريم افتراقاً شاسعاً[١] .

ومن أمثلة ذلك : أن جماعة من القرّاء بما فيهم ابن مسعود وابن عباس وحمزة الزيات والحسن البصري وقتادة وآخرون قرؤوا ﴿واتقوا الله الذي تتساءلون به والأرحام﴾ بجر الأرحام . فرد البصريون هذه القراءة لأنها تتعارض مع القاعدة البصرية التي لا تجيز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة حرف الجر . فقال المبرد : هذا مما لا يجوز عندنا ونسب إليه أنه قال : لا تحل القراءة بها .

وقال الزجاج[٢] : وأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلاّ في اضطرار الشعر وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم .

ومن أمثلة ذلك أنه قرأ الجمهور : ﴿وجعلنا لكم فيها معايش﴾ ، بالياء . وقرأ نافع وابن عامر ـ وهما من السبعة ـ معائش .

قال الزجاج : ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة . وقال المازني : أصل هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية .

وقال النحاس : الهمزة لحن لا يجوز . وقال ابن الأنباري : وهي قراءة ضعيفة في القياس[٣] .

ومن أمثلته[٤] : أن ابن عامر قرأ : ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم﴾ . بنصب الأولاد ، ففصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول وهو أمر منعه البصريون .

قال ابن خالويه : هو قبيح في القرآن . وقال أبو علي الفارسي ، هذا قبيح الاستعمال ولو عدل عنها كان أولى . وقال أبو عبيد : لا أحب قراءة ابن عامر لما فيها من الاستكراه . وقال الزمخشري : وأما قراءة ابن عامر

---

(١) المصدر : ص : ٤٤ ـ ٤٥ .
(٢) المصدر : ص : ٤٦ .
(٣) المصدر : ص : ٥٠ ـ ٥١ .
(٤) المصدر : ص : ٥٢ ـ ٥٣ .

فشيء لو كان في مكان الضرورة لكان سمجاً مردوداً . . . فكيف به في الكلام المنثور .

والفراء رد قراءة حمزة الزيات ـ وهو أحد السبعة ـ ورمى بعض القرّاء بالوهم ، في خفض الياء من قوله : بمصرخي . وقال ومما اوهموا فيه قوله : وما تنزلت به الشياطون . وهي قراءة الحسن البصري[1] .

إلى غير ذلك من الأمثلة . وهي دالة بوضوح على النتائج التي قلناها .

الأمر الثالث : بعد كل هذه النتائج فكيف لفقهائنا أن يفتوا بجواز القراءة طبعاً لإحدى هذه القراءات ، كما سبق أن ذكرنا .

وجوابه : أن أغلب ألفاظ القرآن الكريم محفوظة ومجمع على قراءتها على شكل واحد . أعني بالحروف والحركات الأساسية . بغض النظر عن قواعد التجويد كالغنة والمد والقلقلة وما إليها . هذه الأمور التي لا تغيّر الكلمة عرفاً ، وليس لها أهمية فقهية من الناحية العملية . فمهما اختلف القرّاء في هذه التفاصيل فهم مجمعون على شكل الكلمة الأصلي .

ولكن يبقى هناك بعض الأمور التي وقعت محل الاختلاف . فإن كان الاختلاف بين موثوق وضعيف أو مشهور وشاذ وجب الأخذ بالموثوق والمشهور ، ولا يكون ما يقابله حجة . وإن كان كلا الشكلين مشهوراً ، بمعنى انقسام القراء إلى قسمين متساويين تقريباً في طريقة القراءة . كما في قوله تعالى : ﴿يطهرن﴾ بالتشديد وبدونه أو قوله تعالى : ﴿وأرجلكم﴾ بالفتح والكسر . فهذا مما لا يستطيع فقهاؤنا تعيينه .

فهم يفتون بجواز القراءة على كلا الشكلين ، ولكنهم عند الاستدلال بالآيات الكريمة على الأحكام الدالة عليها ، يتكلمون على كلا الوجهين ، كاحتمالين ، ولا يستطيعون تعيين أحدهما . لأنه ليس لأحدهم طريق مسند وحجة إلى إحدى القراءتين .

---

(١) المصدر : ص : ٦٧ .

القواعد العربية:

يوجد في بعض آيات الكتاب المجيد ما ظاهره مخالفة القواعد العربية ، الأمر الذي يحسن أن نعرضه ونحاول الجواب عليه .

فمن ذلك قوله تعالى : ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى . . .﴾ الآية[١] .

من حيث إن ﴿الصابئون﴾ معطوف على اسم (إن) المنصوب فينبغي أن يكون منصوباً ، كما أصبح منصوباً في الآية الأخرى المماثلة الواردة في سورة البقرة[٢] .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[٣] .

فإن الظاهر أن (المقيمين) معطوف على (الراسخون) فينبغي أن يكون مرفوعاً ، كما رفع ما بعده : (المؤتون) و(المؤمنون) .

وكذلك قوله تعالى : ﴿إن هذان لساحران﴾[٤] . فإن ظاهره أن (هذان) اسم (إن) فينبغي أن يكون على النصب .

وقوله تعالى : ﴿ومن أوفى بما عاهد عليه الله﴾[٥] . . . الآية . فإن المشهور قراءة الهاء في (عليه) بالضم ، فما الوجه في ذلك؟

ولكل من هذه الآيات الكريمة ، وجوه من المحامل المطابقة للقواعد العربية ، على ما سوف نقول . . . ولكن لو فرضنا أن فيها مخالفة للقواعد العربية ، انفتحت أمامنا أوجه جديدة للجواب .

---

(١) المائدة : ٦٩ .
(٢) آية : ٦٢ .
(٣) النساء : ١٦٢ .
(٤) طه : ٦٣ .
(٥) الفتح : ١٠ .

الوجه الأول : أن كل ذلك من خطأ الكتّاب الأوائل للقرآن الكريم . ثم أصبح الخطأ مشهوراً بين الناس كأنه صحيح .

ويدعم هذا الاحتمال رواية عن عروة عن عائشة[1] قال : سألتها عن قوله : ﴿والمقيمين الصلاة﴾ وعن قوله ﴿والصابئون﴾ وعن قوله : ﴿إن هذان﴾ . فقالت : يا ابن أختي هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب (يعني الكتابة) . وما روي عن بعضهم : أن في كتاب الله أشياء ستصلحها العرب بألسنتها .

الوجه الثاني : أنه اختلاف في القراءات . وقد عرفنا أن في القراءات أوجهاً كثيرة من الوهم والاجتهادات .

لكن الرواية التي سمعناها في الوجه الأول ، تدل على وجود هذا الشكل من القراءة من الصدر الأول في الإسلام . فليس ناتجاً من اختلاف القرّاء المتأخرين بما فيهم السبعة . إلاّ أنه اختلاف بين القرّاء المتقدمين كابن مسعود وغيره . ويؤيد ذلك أنهم قالوا : وفي مصحف ابن مسعود : والمقيمون الصلاة .

الوجه الثالث : أن هذا الأسلوب القرآني من البيان إنما هو لبيان الإعجاز ، بشكل لا يشبهه أي أسلوب آخر .

إذ يقال : إنه بالرغم من وجود مخالفة القواعد العربية ـ على افتراض وجوده كما نحن عليه مؤقتاً ـ فإن إعجاز القرآن وتحدّيه للأجيال ثابت وصحيح وحجة . إذن فهو من الإعجاز بحيث لا يخل به ذلك ، ولا يمكن أن ينسب إلى الغلط .

وأدل دليل على ذلك ، هو أن فصحاء الجاهلية خضعوا لإعجاز القرآن وعظمته ، مع أنهم لو استطاعوا أن يطعنوا فيه من أي جهة لطعنوا ، وكان ذلك أوضح في مضادة الإسلام وأهله .

---

(١) تفسير الميزان : جـ٦ . ص : ١٣٩ .

الوجه الرابع : أن القرآن الكريم ، يحتوي على كل شيء ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ، بما فيه مخالفة القواعد العربية . فلو كانت هذه المخالفة غير موجودة لكان الكتاب غير مستوعب لكل شيء .

الوجه الخامس : أن المولى المطاع هو الله سبحانه وتعالى ورسوله ، وليس هو النحاة ، مهما شعروا بوجوب طاعتهم ، وهددوا وتوعدوا ووضعوا كرسيهم عالياً ، كما يقولون .

وعليه ، فإذا أمر النحاة بشيء فليس من اللازم إطاعتهم ، بل إذا اقتضت المصلحة عصيانهم كان تطبيق تلك المصلحة أولى من طاعتهم . وأما الوجه في هذه المصلحة فيُعرف من الوجوه الأخرى التي ذكرناها أو غيرها .

ويؤيد ذلك ، أن قواعد النحو لم تكن موجودة على الإطلاق في زمن نزول القرآن الكريم ، فضلاً عن أن يشعر الناس بأهميتها واحترامها ، كما أصبحت عليه الأجيال المتأخرة ، جراء التركيز الشديد على القواعد العربية . وإنما كان العرب إلى ذلك الحين يتكلمون على السجية ، بما ورد على لسانهم من حديث . ومن هنا تشعبت اللغات . ورويت هناك كثيراً من مخالفة القواعد النحوية على ألسنتهم ، حاول النحاة بعد ذلك توجيهها مهما أمكن أو جعلها استثناء من القاعدة ، وزعموا أن النص العربي لا يخطىء .

الوجه السادس : أنه من المتسالم عليه أن كلام القرآن الكريم حجة أكثر من أي شيء مما ورد من النصوص العربية . والنحاة لا بدّ يذعنون بأن القرآن الكريم أقوى وأعلى من آرائهم وقواعدهم ، بل أقوى وأعلى من كلام العرب أنفسهم . فلو خالف القواعد القطعية ، كان هو المتقدم والمفصح وكان غيره هو المخطىء فضلاً عما إذا كان كلامه قابلاً للتوجيه .

وهذا قد ينتج أن لنا أن نخالف القواعد العربية ونتبع قواعد القرآن الكريم ، لو صحّ التعبير في حدود ما دلنا عليه من أسلوب في الكلام العربي .

الوجه السابع : أن جميع الآيات السابقة ، قابلة للحمل على ما يطابق القواعد العربية المسلمة ، وليس فيها ما هو قطعي المخالفة ، وهذا ما حاوله المفكرون من النحاة والمفسرون على مدى الأجيال .

وهذا التوجيه منهم ينشأ من عدة أسباب أهمها :

أولاً : تركيز قواعدهم التي قالوها . إذ لو كان القرآن الكريم مخالفاً لتلك القاعدة ، لكان ذلك دليلاً واضحاً على عدم شموليتها . وهو ما لا يريدونه لأنفسهم .

ثانياً : احترام القرآن الكريم ، ورفعه عن أي شيء يتصورونه من النقص . حيث إن المفهوم عندهم أن مخالفة القواعد نقص واضح . وهو مما يربأ عنه القرآن الكريم .

إلاّ أننا عرفنا ، وخاصة في الوجه الثالث والرابع السابق . أن هذا الأسلوب ، ليس نقصاً بل هو كمال ، بل هو من أدلة الكمال نفسه .

بقي علينا أن نعرف وجوه الخلل لتلك الآيات الكريمة على القواعد العربية .

أولاً : (الصابئون) معطوف على محل اسم إن محلاً ، وإن كان مرفوعاً لفظاً للتأكيد .

ثانياً : (المقيمين) معطوف على محل (الراسخون) محلاً ولكنه منصوب لفظاً على المدح .

ثالثاً : (إن هذان) سقطت عن العمل بالسكون . فلو أرجعناها إلى أصلها أعملناها (إن هذين لساحران) كما عليه بعض القراءات .

رابعاً : إن الضم في قوله (عليه الله) لأجل تضخيم لفظ الجلالة ، إذ لو جاء مكسوراً كان لفظ الجلالة مخففاً .

والتضخيم هنا ذو مصلحة لأجل إبراز أهمية المعنى الذين تتحدث الآية الكريمة عنه .

قواعد التجويد:

لا إشكال من الناحية الفقهية ، من كفاية قراءة القرآن الكريم في الصلاة أو غيرها ، بشكل مطابق للفصاحة في الجملة ، وللقواعد النحوية ، من ناحية أخرى .

بل أفتى المشهور أن الخطأ النحوي إذا لم يغيّر المعنى كان مجزياً ، ولا يجب إعادته ، وإن كان أحوط استحباباً . لكن ينبغي أن يكون الفرد غير متعمد ، كما هو معنى الخطأ .

وإما أن يتوخّى الفرد أعلى أشكال الفصاحة في قراءته ، فلم يفت أحد بوجوبه . ونقصد بهذا الشكل تطبيق قواعد التجويد ، التي تجعل القراءة أفصح وألطف .

ولكن الإنصاف أن تطبيقات قواعد التجويد ، قابلة للمبالغة أحياناً ، فيتورط الإنسان في السماجة في قراءته بدلاً أن ينال الجمال والكمال .

بل وجد من الفقهاء ، من يستشكل في أساليب القلب والإبدال ونحوها المقترحة في علم التجويد ، بل يجب أن تبقى الحروف على طبعها الأولى في النطق لتكون فصيحة .

ويؤيد ذلك ، أننا نستطيع التأكيد أن القرآن لم ينزل على طريقة التجويد ، بل نزل على اللفظ الاعتيادي ، فإن أراد الفرد أن يقرأ القرآن على ما أنزل ، فيجب أن يقرأه بلفظه الاعتيادي .

فالقلب والإبدال المقترح في علم الصرف والحركات المفترضة في علم النحو ضرورية للفصاحة ونعلم بنزول القرآن بها . وأما القلب والإبدال المقترح في علم التجويد فالأمر فيه مختلف تماماً .

بل الأمر عند فقهائنا أكثر من ذلك كما سنرى حيث يعتبر من واضحات وأوليات علم التجويد : المنع من الوقف مع الحركة ومن الدرج بالسكون . فإن سكّن الفرد الحرف الأخير وجب عليه الوقف ، وإن حركه وجب عليه الدرج .

ولا أعهد أحداً من الفقهاء من أفتى بوجوب ذلك بصراحة ، لوضوح عدم الدليل من الكتاب والسّنة عليه ، فهم بين محتاط وجوباً ومحتاط استحباباً ، كما عليه أعني الاستحباب بعض أساتذتنا والسيد الأستاذ .

ولا يخفى أن الدليل معهم ، فإن السرعة في قراءة القرآن الكريم مفروضة ومنتشرة ، كما أن سائر الطبقات ومختلف الثقافات ، بل حتى مختلف اللغات من يقرأ القرآن الكريم . وهذا أمر يشكّل سيرة قطعية قائمة منذ زمان المعصومين ـ عليهم السّلام ـ إلى العصر الحاضر . الأمر الذي يبرهن على أن كل التسامحات التي تحدث مع سرعة القراءة أو عدم إتقانها النسبي ، مما لا يخل بالمعنى أو بأقل درجات الفصاحة ، أو لم يكن عمدياً ، فهو مسموح به شرعاً .

وبدلاً من أن نتوقع النهي عن هذه السيرة فإننا نرى العشرات من الروايات الدالة على الإكثار من قراءة القرآن وتكراره ، الأمر الذي يشكل إمضاء لتلك السيرة لا نهياً عنها .

ومن الواضح ، أن أكثر قواعد التجويد عدداً بل أكثرها وضوحاً مما لا يلتزم به الناس في القراءة البطيئة فضلاً عن السريعة . الأمر الذي يجعل الاحتياط الوجوبي بالنسبة إليها أمراً متعذراً . فضلاً عن الفتوى بالوجوب .

وأما الوجه في الاحتياط الاستحبابي ، فليس إلاّ توخي عدم مضادة قول من يرى الاحتياط الوجوبي .

وقد يقال : إن هناك من الأدلة ما يكفي للفتوى بالاستحباب باتباع قواعد التجويد ، وليس الاحتياط الاستحبابي فقط .

منها : قوله تعالى ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ .

ورواية عبد الله بن سليمان[1] قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ . قال : قال أمير

(١) الوسائل : أبواب قراءة القرآن . باب : ٢١ . حديث : ١ .

المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ : بيّنه تبييناً . ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل . ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية . ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة .

وعن أبي بصير[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ في قوله تعالى : ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ . قال : هو أن تتمكّث فيه وتحسّن به صوتك .

وعن علي بن محمد النوفلي[٢] عن أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ قال : ذكرت الصوت عنده . فقال : إن علي بن الحسن ـ عليه السَّلام ـ كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته . الحديث .

إلاّ أن غاية ما تدل عليه هذه الروايات هو استحباب البطء في القراءة وتحسين الصوت فيه . وهذا لا يقتضي اتباع قواعد علم التجويد ، بل يتم مع اتباع القواعد النحوية والصرفية فقط . فلعل قراءة التجويد تبقى من دون دليل حتى على الاستحباب .

نعم ، لو قلنا بأن التجويد عرفاً مندرج في معنى تحسين الصوت وتحسين طريقة القراءة ، كما لا يبعد ، في كثير من قواعده ، أمكن القول باستحبابه .

إلاّ أننا قلنا إن المبالغة فيه قد تؤدي إلى السماجة أحياناً . كما سنسمع .

قال بعضهم[٣] : وقد يبالغ بعض القراء في التفخيم والترقيق بحيث يفقد الحرف وجوده عند الترقيق ، أو يتحول إلى حالة الحصرمة عند التفخيم . وإنما يراعى دائماً التوسط دون التكلف أو التعسف .

وقال في مورد آخر[٤] : وهناك من يكسر الحرف الساكن سكون بناء

(١) المصدر : حديث : ٤ . (٢) المصدر : باب : ٢٤ . حديث : ٢ .
(٣) نظرات في علم التجويد . إدريس الكلاك ص : ١٠٩ .
(٤) المصدر : ص : ١١١ .

كي يتمكن من النطق بالحرف الأخير، وهو ساكن في حالة الإظهار مثل : بكِرْ . بَعِضْ . علِمْ . ولا يجوز وقوعه في القرآن .

وقال في مورد آخر[١] : ولا تفخّم اللام إلاّ في كلمة واحدة هي لفظ الجلالة . . . وهذا عند حفص وبقية القراء عدا ورش فإنه يفخّم اللام في لفظ الجلالة وفي غير لفظ الجلالة عندما يأتي قبلها حرف إطباق . . . نحو(ظللوا من أظلم . الصلاة . مصلى . الطلاق . طلقتم) . أقول : ولا شك في سماجة تضخيم اللام في هذه الموارد وعدم عرفيتها .

وقال في مورد آخر[٢] : ومن الإقلابات الشائعة على ألسنة العامة إقلابهم الدال على الجيم في قراءة : لقد جاءكم . . . وإقلاب الدال إلى ذال في قوله : ولقد ذرأنا . . . والدال إلى شين مثل : قد شغفها .

وقال في مورد آخر[٣] : والأولى النطق بالحرف على غير هيئة التشديد الذي أسموه بالانفجار الصوتي أو النبرة القوية الذي يؤدي إلى خلخلة في الصوت وبشاعة في النطق، مما تنزه عنه اللغة العربية ذات الجرس اللفظي المتزن .

قال[٤] : ومن الخطأ كذلك ما يقع فيه بعض القراء المصريين من كسر حروف القلقلة بدل تسكينها . مثل قولهم سُبِحان بدل سُبْحان . وقدِ كان بدل قَدْ كان .

أقول : إلى غير ذلك من موارد السماجة التي تأتي بها المبالغة في تطبيق قواعد التجويد . فلعل الفتوى بكراهتها أولى . ولكن في الحدود الاعتيادية من هذه القواعد، مع المطابقة للذوق السليم، يمكن أن يقال : بأنه تحسين مندرج في كبرى الاستحباب ولكن الفتوى بوجوبه، مما لا وجه له .

---

(١) المصدر : ص : ١٠٤ .

(٢) المصدر : ص : ١٠١ .

(٣) المصدر : ص : ٩٢ .

(٤) المصدر : نفس الصفحة .

وهذا يكفي في مناقشة علم التجويد فقهياً ، بدون حاجة إلى الدخول في تفاصيل قواعده .

تجزئة القرآن الكريم:

للقرآن الكريم أسلوبان من التجزئة كل منهما ينقسم إلى أجزاء أصغر :

الأسلوب الأول : تجزئته إلى السور ، وتجزئة السورة إلى الآيات .

وهذه التجزئة منصوص عليها في القرآن الكريم نفسه . أما تسمية السورة سورة . ففي أكثر من موضع قال تعالى : ﴿وسورة أنزلناها وفرضناها﴾ وقال سبحانه ﴿فليأتوا بسورة من مثله﴾ . وأما الآيات فمكررة في القرآن الكريم كثيراً ، إلاّ أن بعضها يكون الأظهر منها إرادة الآيات اللفظية القرآنية لا الآيات الكونية وهي محل الشاهد الآن كقوله تعالى : ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ .

إذن ، فهذا المقدار من التجزئة ثابت وصحيح إلاّ أن الخلاف في بعض مصاديقه . فمثلاً : اختلفوا في أن سورة الفيل وسورة ألم نشرح سورة واحدة أو اثنتان . وقال الذين يدعون الوحدة أن وجود البسملة بينهما لا يضر بوحدتهما لأنها قد تقع في وسط السورة كما ورد في سورة النمل .

وجواب ذلك إجمالاً : أن ما وقع في سورة النمل مندرج في ضمن الكلام وليس آية مستقلة إذ قال تعالى : ﴿وإنه بسم الله الرحمن الرحيم﴾ . وأما حين ترد البسملة آية مستقلة ، فهي دليل تعدد السورة . فإن الوارد مؤكداً على أن الصحابة لم يكونوا يعرفون نهاية سورة وابتداء أخرى إلاّ بنزول البسملة .

وهذا كما يدل على أن هاتين السورتين متعددتان ، يدل على أن البسملة جزء من السورة التي تأتي هي في افتتاحها . وأن البسملة جزء من كل سور القرآن الكريم . وتمام الكلام في محله .

وكذلك اختلافهم في سورتي الفيل وقريش . وهناك من الأدلة الفقهية ما يساق على وحدة هاتين السورتين وتلك السورتين غير ما سبق وليس هنا محله . غير أن من المؤكد أن قراءتهما في ركعة واحدة خلاف الاحتياط لاحتمال الجمع بين السورتين المنهي عنه . كما أن قراءة واحدة منها مخالف للاحتياط لاحتمال الاقتصار على بعض السورة . فترك هذه السور الأربع في الصلاة واجب احتياطاً .

وأما بالنسبة إلى أسماء السور فلا نعلم من الذي وضعها وكيف تمّ الاتفاق عليها . وبعضه وإن كان جيداً في المعنى كسورة الحمد والتوحيد ، إلاّ أن بعضه ليس كذلك كذكر الحيوانات : البقرة والفيل أو ذكر الكافرين والمنافقين ، أو باسم غير موجود لفظه في السورة كالأنبياء والممتحنة وغيرهما . إلاّ أنه لا سبيل اليوم إلى إحداث بعض التغيير .

والأولى الجري على ما فعله السيد الشريف الرضي في كتابه : مجازات القرآن حيث يعنون هكذا : السورة التي تذكر فيها البقرة والسورة التي تذكر فيها النساء والسورة التي تذكر فيها الأنعام . وهكذا في كل السور . وهي التفاتة بارعة .

وما يمكن أن يستدل به على حجية أسماء السور بعض الأدلة . نذكر أهمها :

الدليل الأول : السيرة الصاعدة إلى زمان المعصومين ـ عليهم السّلام ـ بل لعلها صاعدة إلى زمان النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ من التسالم على تسمية السور بهذه الأسماء .

وهذا صحيح في الجملة ، إلاّ أنه يجب أن نحرز شمول السيرة لكل السور بهذه الأسماء نفسها . مع العلم أن هذا العموم مشكوك التحقق في زمن المعصومين فضلاً عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ ولا أدل على ذلك من الاختلاف في أسماء بعض السور كالمؤمن وغافر ، وكالإسراء وبني إسرائيل .

على أن المظنون جداً أن سكوت الأئمة ـ عليهم السَّلام ـ عن هذه التسميات أو عن كثير منها على الأقل ، لا تجري فيها أصالة الجهة ، كما يعبرون في علم الأصول ، باعتبار اشتهارها بين طبقات كثيرة من المذاهب الإسلامية المتعددة .

الدليل الثاني : وجود الروايات عن الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، في تسمية هذه السور . وهي كثيرة مروية في عدة موارد منها : ثواب من قرأ هذه السورة أو تلك ، وهو حقل من حقول المعرفة على أي حال .

وجواب ذلك من وجوه :

أولاً : عدم جريان أصالة الجهة كما أشرنا .

ثانياً : مجارات الناس والحديث معهم بألسنتهم وعلى قدر عقولهم .

ثالثاً : إن بعض الأسماء تختلف في الروايات عما هي موجودة عليه الآن . مما لا مجال للدخول في تفاصيله .

رابعاً : إن كثيراً من هذه الروايات بل الأعم الأغلب منها غير تام سنداً ، فلو كان ناطقاً ببعض الأحكام لم يحكم الفقهاء على طبقه .

وإذا لم يتم هذان الدليلان ، لا يبقى لدينا غير جواز تسمية السور بمعنى الإشارة إلى واقعها ، طبقاً لما يعرفه المجتمع لا أكثر .

الأسلوب الثاني : من تجزئة القرآن الكريم ، تجزئته إلى ثلاثين جزءاً وكل جزء إلى أربعة أحزاب . فيكون المجموع مئة وعشرين حزباً .

والتجزئة إلى الأجزاء الثلاثين متسالمة فعلاً ، إلاَّ أن هناك بعض المصاحف من يقسم الجزء إلى حزبين والحزب إلى النصف والربع ، فلا تكون هذه التجزئة الأخرى متسالمة .

وعلى أي حال ، فالأسلوب الثاني يفقد كلا الدليلين السابقين ، لأننا لا نعلم تاريخ هذه التجزئة ولا من الذي عملها ، ولم يرد عنها ذكر في الروايات .

ومن المؤكد أن التابعين ومن بعدهم كانوا يتحرجون من أن يضيفوا لنصف القرآن الكريم أي شيء زائد أو غريب ، وهذا شامل لأمثال هذه التجزئات ، فمن المؤكد أنها جاءت متأخرة ، ولا نعلم تاريخها . وعدم ورود ذكرها في الروايات يؤكد تأخرها الكثير ، وأنها لم تكن موجودة في عصر المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ أو لم تكن مشهورة أو مهمة في نظر الناس ، بحيث لا بدّ من التركيز عليها .

ولو ورد أحياناً ذكر لأجزاء القرآن في الروايات[١] ، فيجب أن يحمل على المعنى اللغوي ، وليس على هذه الطريقة المتبعة .

ولئن قلنا في أسماء السور بعدم جريان أصالة الجهة فهنا أولى ، كما هو واضح لمن يفكر .

أغراض السور:

هناك غرض عام لنزول القرآن الكريم جملة وتفصيلاً : وقد نطق به القرآن في عدد من آياته .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كقوله تعالى : ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾[٢] . وقوله جلّ وعلا : ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾[٣] . وقوله تعالى : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة﴾[٤] . وقوله سبحانه : ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾[٥] . إلى غير ذلك من الآيات الكريمة .

---

(١) ورد في صفة المتقين أنهم (تالين لأجزاء القرآن) انظر نهج البلاغة : جـ١ . ص : ١٦١ . وانظر أيضاً : الوسائل جـ٤ . أبواب قراءة القرآن : باب : ٣ . حديث : ٦ .

(٢) الشعراء : ١٩٣ـ١٩٥ . (٣) الفرقان : ١ .

(٤) النمل : ٨٩ .

(٥) النحل : ١٠٢ .

وهي تبين عدة أغراض عامة وأهداف شاملة وليس غرضاً واحداً : كالرحمة والهداية والتثبيت والبشرى وتبيان كل شيء والإنذار . ولا حاجة الآن إلى شرح معانيها أكثر مما هي واضحة .

وإنما محل الشاهد الآن هو التساؤل عما إذا كان لكل سورة غرضها الخاص بها . كجزء من الغرض العام للقرآن ، وكتطبيق من تطبيقاته كما هي جزء منه أم لا؟

وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك . فيحسن أن نذكر بعضاً منها ، والله أعلم بما ينزل :

سورة التوحيد : نفهم منها أن الغرض ذكر الصفات الرئيسية لرب العالمين جلّ جلاله ، وأهمها التوحيد .

سورة الحمد : نفهم منها إجلال الله سبحانه والخشوع له . فإنها تبدأ بتمجيده ثم تعرّج على الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم .

سورة الكافرون : نفهم منها المباينة بين عقيدة الحق وعقيدة الباطل .

سورة الواقعة : نفهم منها تقسيم الناس إلى ثلاثة أقسام ، بشكل لا يمكن فيه الزيادة والنقصان ، مهما اختلف أصحاب الأقسام في درجاتهم أو دركاتهم . وهم : المقربون وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال وهم أصحاب المشأمة أيضاً .

سورة يوسف : نفهم منها التعرّض إلى جملة من الحوادث التي وقعت لهذا النبي الجليل ـ عليه السّلام ـ ، لغرض الاعتبار بها والاستلهام منها .

سورة القصص : نفهم منها التعرض إلى نبوة النبي موسى بن عمران ـ عليه السّلام ـ ، لغرض الاعتبار بها أيضاً ، مع زيادات على حوادثها ترتبط بأشكال أخذ الاعتبار منها ، وليست أجنبية بالمرة عنها ، ولذا ذُكر قارون في آخرها الذي(كان من قوم موسى فبغى عليهم) .

ونفهم من المعوذتين الاستعاذة من الشرور، بالطريقة المذكورة فيهما. وهكذا: سورة الفيل وسورة الإيلاف وسورة القارعة وسورة المنافقين وبعض السور الأخرى.

ويغلب إمكان فهم الغرض العام من السورة على السور القصار. فإنه أسهل من السور الطوال.

ويبقى كثير من السور الطوال وغيرها لا نفهم منها غرضاً محدداً. وهذا محمول على أحد وجهين:

الوجه الأول: إنه لا ضرورة للقول بأن كل سورة تتكفل غرضاً محدداً أو غرضين مثلاً، ولا دليل على ذلك. وإنما السورة تعتبر حديثاً عاماً يطرق أغراضاً متعددة جداً، تدخل تحت الغرض العام للهداية القرآنية والدليل على ذلك متعدد.

١ ـ إن بعض الآيات، وليس السور ـ تطرق معاني مختلفة غير متفقة كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾. فإذا كان ذلك في الآية الواحدة، فوجوده في السورة من باب الأولى.

٢ ـ إنه ورد: أن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ حين كانت تنزل بعض الآيات، كان يقول ما مضمونه: ألحقوها بمكان كذا في القرآن. فلم يكن هو ـ صلّى الله عليه وآله ـ يضمن لها الترتيب بحسب النزول. وإنما كان هو ـ صلّى الله عليه وآله ـ مخوّلاً أن ينظم السور برأيه.

وإذا كان النزول ذا غرض معين، فقد نفهم أن الترتيب الجديد يخرجها عن ذلك الغرض. أو قل: إنه يدل على عدم وجوده فتأمل.

وعلى أي حال يكفي عدم الدليل على وجود الغرض للسور بمفردها.

الوجه الثاني: إنه بالرغم من الوجه الأول، فإننا نحتمل[1] وجود

(١) لأننا قلنا إنه لا دليل عليه، ولم نقل إن الدليل قائم على خلافه.

الغرض للسور ، ولو بترتيب النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ لها . لكننا لا نستطيع أن نفهمه لأنه ليس بمستوى عقلنا وتفكيرنا ، بل هو من معاني القرآن المعمقة التي لا يلتفت إليها إلاّ الراسخون في العلم . ومعه فمحاولة ذلك ، لا بدّ أن تبوء بالفشل .

ومن المؤسف أنه لا توجد روايات واردة من المعصومين ـ عليهم السّلام ـ تحدد ذلك ، لكي نأخذ بها أو تستعين بها على كشف هذا المعنى الغامض .

وعدم وجود الروايات ، وإن كان يرجح عدم وجود الغرض المشترك . إذ لو كان موجوداً لصرّح به ولو في بعض السور[1] . لكن يمكن أن يكون عدم وروده من باب دقته فوق أذهان العامة ، مما اقتضت المصلحة كتمانه .

السجود في القرآن الكريم:

من المعروف بل من ضروريات الدين وإجماع المسلمين ، أن في القرآن الكريم مواضع يكون السجود فيها عند القراءة أو الاستماع مطلوباً وراجحاً بعضه على نحو الوجوب وبعضه على وجه الاستحباب .

والمتسالم عليه بين فقهائنا ، هو وجوبه في أربعة مواضع : في حم فصلت وحم السجدة والنجم واقرأ . والباقي سجودات مستحبة في أحد عشر موضعاً :

١ ـ الأعراف ، عند قوله : ﴿وله يسجدون﴾[2] .

٢ ـ الرعد ، عند قوله : ﴿وظلالهم بالغدوّ والآصال﴾[3] .

٣ ـ النحل ، عند قوله : ﴿ويفعلون ما يؤمرون﴾[4]

---

(١) نعم ، ورد ذلك عن سورتي التوحيد والواقعة فقط ، حسب علمي .

(٢) آية : ٢٠٦ . (٣) آية : ١٥ .

(٤) آية : ٤٨ .

٤ ـ الإسراء ، عند قوله : ﴿ويزيدهم خشوعاً﴾[١] .

٥ ـ مريم ، عند قوله : ﴿خروا سجداً وبكياً﴾[٢] .

٦ ـ الحج ، عند قوله : ﴿يفعل الله ما يشاء﴾[٣] .

٧ ـ الحج أيضاً ، عند قوله : ﴿افعلوا الخير﴾[٤] .

٨ ـ الفرقان ، عند قوله : ﴿وزادهم نفوراً﴾[٥] .

٩ ـ النمل ، عند قوله : ﴿رب العرش العظيم﴾[٦] .

١٠ ـ ص ، عند قوله : ﴿وخر راكعاً وأناب﴾[٧] .

١١ ـ الانشقاق ، عند قوله : ﴿لا يسجدون﴾[٨] .

وقولنا(عند قوله) تقريبي ، وإلاّ فلقارىء القرآن الكريم أن يتم الآية فقط وله أن يتم المقطع القرآني المتصل بمعنى واحد . وله ـ في المستحبات ـ أن يؤجل سجدته إلى انتهائه من التلاوة . ولكن هذا التأجيل في السجدات الواجبة مخالف للاحتياط جداً .

بقيت الإشارة إلى بعض الأمور :

الأمر الأول : أفتى قسم من الفقهاء منهم متقدمون ومتأخرون باستحباب السجود عند كل لفظ للسجود في القرآن . وقد وردت في ذلك بعض الروايات .

منها صحيح محمد بن مسلم[٩] كان علي بن الحسين ـ عليه السّلام ـ يعجبه أن يسجد في كل سورة فيها سجدة .

ولا بدّ أن يراد في هذه الرواية ونحوها من السجود ، السجود لله ـ

(١) آية : ١٠٧ . (٢) آية : ٥٨ .

(٣) آية : ١٨ . (٤) آية : ٧٧ .

(٥) آية : ٦٠ . (٦) آية : ٢٥ .

(٧) آية : ٢٤ . (٨) آية : ٢١ .

(٩) الوسائل جـ٤ . أبواب قراءة القرآن . باب : ٤٤ . حديث : ٢ .

عزّ وجلّ ـ . فإن ما ورد في القرآن من مادة السجود أو لفظه مختلف من هذه الناحية . فإن أكثره وإن كان مرتبطاً به سبحانه : إلاّ أن بعضها مرتبط بغيره . كقوله : ﴿إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾[١] . وقوله : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[٢] . وقوله تعالى : ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله﴾[٣] . وقوله تعالى : ﴿ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجداً﴾[٤] .

وعلى أي حال ، فمضمون هذه الفتوى صحيح فقهياً ، إما بنحو الفتوى وإما بنحو الاحتياط الاستحبابي على الأقل .

الأمر الثاني : ظاهر عدد غير قليل من آيات القرآن الكريم ، أن السجود راجع لسماع أي آية من آيات القرآن بل مع وجود العتب والتعنيف الشديدين على تركه . كقوله تعالى : ﴿وإذا قرىء القرآن لا يسجدون . والله أعلم بما يوعون . فبشرهم بعذاب أليم﴾[٥] . وقوله تعالى : ﴿يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾[٦] . . . إذا فهمنا أن السجود للآيات نفسها .

وكذلك قوله : ﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً﴾[٧] . وقوله : ﴿وممن هدينا واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكياً . فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً﴾[٨] . وغيرها .

وعلى أي حال ، فالأمر لا يعدو الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه . ولكن الفتوى بالاستحباب طبقاً لظاهر هذه الآيات أمر غير بعيد .

الأمر الثالث : العمدة فقهياً في مشروعية السجود وجوباً أو استحباباً ، إنما هو المرور على مادة السجود أو لفظه ، بغض النظر عما قلناه في الأمر الثاني .

---

(١) يوسف : ٤ . (٢) الحجر : ٢٩ .
(٣) النمل : ٢٤ . (٤) يوسف : ١٠٠ .
(٥) الانشقاق : ٣١ وما بعدها . (٦) آل عمران : ١١٣ .
(٧) الإسراء : ١٠٧ . (٨) مريم : ٥٨ـ٥٩ .

فلو قرأ قسماً من الآية المحتوية على السجود، من أولها أو من آخرها، ولم يمر على مادة السجود، فليس هناك سجود فقهيّاً، وإن كانت اللفظة مجاورة له. كقوله تعالى: ﴿كلا لا تطعه﴾ وغيره.

وقد أفتى بعض أساتذتنا[1] بعدم وجوب الذكر في سجود التلاوة أخذاً بالأصل الخالي من الحاكم أو الوارد لأن الروايات الآمرة بالذكر فيه غير تامة سنداً في رأيه. فيبقى الأمر على الاستحباب من باب التسامح في أدلة السنن. إلاّ أن الظاهر أن بعضها معتبر، فالأحوط وجوب الذكر، ودليله موكول إلى الفقه.

بقي أن نعرف أن ما هو الضروري في هذا السجود هو حصول مسمّى السجود، بالشكل المرتكز في الذهن متشرعياً يعني أن يكون له جهة تشابه مع سجود الصلاة في الجملة، ولا يفرق عنه تفريقاً نوعياً.

والمهم الأساسي في السجود هو وضع الجبهة على الأرض مع الإمكان. وأما الأجزاء والشرائط الأخرى لسجود الصلاة، فلا يلحقها شيء منه إلاّ بمقدار ما أشرنا إليه من المشابهة بينهما متشرعياً، أو أن يصدق على المكلف أنه ساجد من هذه الزاوية أيضاً. مضافاً إلى عدم لزوم الحرام فيه، كما لو كان محل السجود مغصوباً.

ولذا أفتى المشهور بسقوط غالب شرائط وأجزاء سجود الصلاة عن سجود التلاوة كالطهارة من الحدث والخبث من الحيض والجنابة وغيرهما. وكذلك الاستقبال والستر وطهارة موضع السجود واستكمال الأعضاء السبعة في السجود. وإن اختلفوا في بعض الأمور. والظاهر رجوعها إلى كونها دخيلة في صدق السجود. فلاحظ.

فالمهم فيها النية وصدق السجود متشرعياً، والذكر على الأحوط. وليس قبلها ولا بعدها تكبير واجب بل ولا مستحب، ولا بعدها تشهد ولا تسليم.

---

(١) انظر الفتاوى الواضحة. ص: ٤٣٣.

قصد الدعاء بالقرآن:

هل يجوز قصد الدعاء بالقرآن الكريم؟

أما في غير الصلاة ، فهو واضح الجواز والصحة ، كقوله تعالى : ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ . وغيرها كثير .

كما يمكن التكلم بالقرآن الكريم . لا أقصد بكل الكلام ، كما نقل عن امرأة أنها كانت تفعل ذلك خلال العصر الأول للإسلام . كما لا أقصد الاستشهاد بآيات القرآن الكريم على كثير من المقاصد والغايات . فإن هذا أيضاً واضح وصحيح .

وإنما أقصد إجراء المثل على الأشياء الكثيرة ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ . وإذا حالفك التوفيق وجدت القرآن ناطقاً بشكل عجيب بمختلف الأشياء لا بمداليله اللفظية المباشرة بل بمعنى آخر ينطبق تلقائياً على المورد ونفهمه بوضوح . وهذا يختلف في الموارد اختلافاً كثيراً . كتطبيق أسماء الكفار أو أسماء الأنبياء أو أسماء الأماكن على أشخاص أو أماكن أو غيرها مما يمر بحياة الفرد . فتكتسب الآية معنى جديداً واضحاً بهذا الصدد .

وهذا هو الأسلوب الرئيسي لفهم القرآن الكريم مع الاستخارة به . إذ ليس هناك آية تنطبق على المورد انطباقاً كاملاً بكل ظاهرها . وإنما تنطبق بنوع من الاختلاف في التطبيق .

والمهم في هذا العنوان الذي ذكرناه هو الدعاء خلال الصلاة بالقرآن الكريم .

فإن كان في غير الجزء الواجب ، فلا إشكال فيه ، ولا يكون من (كلام الآدميين) المنهي عنه والمبطل للصلاة لوضوح أن قصد الدعاء لا يخرجه عن كونه قرآناً . والفرد ملتفت إلى أنه يقرأ القرآن فعلاً . وقراءة

القرآن غير مبطلة للصلاة . لكن بشرط أن لا يقصد الجزئية من الصلاة لا الواجبة ولا المستحبة ، لأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل في أجزاء الصلاة . فإن قصد عامداً بطلب صلاته لأنه تشريع محرم .

وأما قصد الدعاء من القرآن في الجزء الواجب . ومثاله قوله تعالى : ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ . حيث يحتمل أن يقصد المصلي الدعاء بهذه الآية الكريمة ، وهي جزء واجب من الصلاة وأما السور القصار فليس فيها دعاء .

نعم لو قرأ السور الطوال كالبقرة وآل عمران ، فإنها تحتوي في بعض آياتها على دعاء ، فيكون هذا مثالاً آخر . إلاّ أنه نادر الوجود عادة لصعوبة قراءة مثل هذه السور في الصلاة .

وقد قيل بعدم جواز قصد الدعاء ولو من باب الاحتياط الوجوبي ، لاحتمال التنافي بين قصد القرآنية وقصد الدعاء . فإن قصد أحدهما بطل الآخر والمهم في الصلاة وجود القرآن وقصده .

إلاّ أن هذا القصد ينبغي أن يلاحظ على أكثر من مستوى :

المستوى الأول : أن يقصد الفرد الدعاء محضاً ، مع تغافله أو إهماله لجهة القرآن الكريم . ويقتصر على الآية بهذا المقدار . فهذا واضح البطلان ومبطل للصلاة مع الاقتصار عليه .

المستوى الثاني : أن يقصد الفرد القرآن والدعاء معاً ، بحيث يكون الداعي إلى قراءة الآية الكريمة كلا الأمرين بمقدار متساوٍ . وهذا أيضاً مبطل لأن المهم هو قصد الجزئية بالقرآن كشيء أساسي ولم يحصل .

المستوى الثالث : أن يقصد القرآن كشيء أساسي والدعاء كشيء ثانوي . يعني ـ عملياً ـ أنه يستغل قراءة القرآن في الدعاء ضمناً . ولكن قصد الدعاء يخرج الآية الكريمة عن الجزئية في نظره ولو ارتكازاً . فهذا أيضاً باطل ما لم يكرر الآية بالشكل المشروع . إذ لا بدّ من قصد الجزئية ولو ارتكازاً .

المستوى الرابع : أن يقصد القرآن كشيء أساسي وكجزء من الصلاة ولو ارتكازاً . وإنما يقصد الدعاء ضمناً . فهذا أمر جائز لأن ما هو المطلوب وهو الإتيان بالآية الكريمة كجزء من الصلاة قد حصل .

فإن كان هناك احتياط استحبابي بالترك ، فإنما هو للخروج عن مخالفة من قال بالمنع ، ولاحتمال منافاة الدعاء مع القرآن مطلقاً ، وإن كان احتمالاً مرجوحاً على أي حال .

الاعتبار بالقرآن الكريم:

وهو أمر ضروري في قراءة القرآن ، سواء كان في الصلاة أو غيرها . وإن كانت القراءة مجزية بدونه على أي حال فقهياً . إلاّ أنها لا تحصّل للفرد أي ثواب أو أي درجة عند الله تعالى ما لم يحصل الاعتبار والتفكر . وبمقدار ما يحصل ذلك يحصل القبول .

وهو أمر لا ينافي الصلاة بطبيعة الحال ، بل هو يدعمها ويرفع من شأنها كما هو واضح .

ولكن لمجرد الالتفات أقول : إنه ينبغي التفريق بين معاني القرآن الكريم . فإنها كلها جليلة ومقدسة ، ولكن بعضها يناسب محل التوجّه والخشوع إلى الله سبحانه وبعضها لا يناسب ذلك ، لأنها معانٍ عقلية أو اجتماعية أو فقهية أو نحوها ، مما يكون التأمل فيها علمياً ولا يناسب وضع الصلاة والتوجه . بل يكون مبعداً أكثر مما يكون مقرباً كآيات الأحكام وغيرها .

نعم ، هو في غير أوقات الصلاة والتوجّه ، ضروري بل واجب بالوجوب الكفائي ولا شك باستحبابه النفسي ، لأجل معرفة ما في القرآن من أسرار وعلوم وقانون لكي يطبقه الفرد على نفسه وغيره فيحظى بسعادة الدارين .

وإن الأدلة الآمرة بالتفكر بالقرآن الكريم شاملة لكل أشكاله

وحقوله . . . غير أن الفرد ينبغي أن يضع لكل حقل موضعه ويورد كل منها مورده . فكما أن الاستشهاد بآية في الميراث لا معنى له في بحث فلسفي ، كذلك إيرادها في وقت الاعتبار والخضوع .

ولذا عبرنا في عنوان الفصل بالاعتبار ، لأننا نتحدث الآن عن قراءة القرآن في الصلاة وأوقات الخشوع . والأدلة من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة طافحة بذلك نورد عدداً منها :

قال تعالى : ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾[١] .

وقال سبحانه : ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾[٢] .

وقال جلّ جلاله : ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾[٣] .

وقال جلّت عظمته : ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[٤] . وغيرها من الآيات .

وعن أبي حمزة الثمالي[٥] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : قال أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ ، ألا أخبركم بالفقيه حقاً . من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يؤيسهم من روح الله . ولم يرخص في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره . ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم . ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر . ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقّه .

وعن طلحة بن زيد[٦] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : إن هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى ، فليجل جال بصره ويفتح

(١) النحل : ٤٤ . (٢) الحشر : ٢١ . (٣) ص : ٢٩ .
(٤) النساء : ٨٢ . (٥) الوسائل جـ٤ . أبواب قراءة القرآن . باب : ٣ . حديث : ٧ .
(٦) المصدر : حديث : ١ .

للضياء نظره . فإن التفكّر حياة قلب البصير ، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور .

وعن سماعة[١] ، قال : قال أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو ويسأله العافية من النار ومن العذاب .

وعن السكوني[٢] عن أبي عبد الله عن آبائه ـ عليهم السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ في حديث ـ : إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وقائل مصدق . ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار . وهو الدليل يدل على خير سبيل . وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل ، وهو الفصل ليس بالهزل . وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم . ظاهره أنيق وباطنه عميق . له نجوم وعلى نجومه نجوم . لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه . مصابيح الهدى ومنار الحكمة وجليل على المعرفة . لمن عرف الصفة ، فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره . ينج من عطب ويتخلص من نشب . فإن التفكير حياة قلب البصير ، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور . فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص .

وعن عبد الله بن سليمان[٣] قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ عن قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ . قال : قال أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ : بينه تبييناً . ولا تهذه هذ الشعر ولا تنثره نثر الرمل . ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية . ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة .

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى . وخطبة الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ في نهج البلاغة في وصف القرآن الكريم أشهر من أن تذكر ، فراجعها إن شئت .

---

(١) المصدر : حديث : ٢ .

(٢) المصدر : حديث : ٣ .

(٣) المصدر : باب ٢١ . حديث : ١ .

وكما يمكن تحصيل المعاني أو الاعتبار بالقرآن الكريم عند قراءته، كذلك يمكن عند سماعه أو استماعه. ومن هنا جاء الحثّ على الاستماع في القرآن والسنّة.

قال الله سبحانه، ﴿**وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون**﴾[١]. وهذه الرحمة المتوقعة عند استماع القرآن الكريم على أشكال، منها للثواب الأخروي، وهو الفهم المشهور. ومنها: التفات الإنسان إلى معاني القرآن وخطورها بالتدريج على ذهنه، الأمر الذي يورثه اعتباراً وخشوعاً وكمالاً.

وفي السنة عن عبد الله بن أبي يعفور[٢] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال: قلت له: الرجل يقرأ القرآن أيجب على من سمعه الإنصات له والاستماع. قال: نعم. إذا قرىء عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع.

وعن زرارة[٣] قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول: يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وغيرها. وإذا قرىء عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع.

إلى غيرها من الروايات.

وينبغي أن نلتفت هنا إلى عدة أمور:

الأمر الأول: إن الإنصات والاستماع ضروريان للفهم. لوضوح أن مجرد السماع بدون تركيز وانتباه لا تحصل منه أي فائدة، إلاّ أن يشاء ربي شيئاً.

الأمر الثاني: إن قوله ـ عليه السَّلام ـ. (وجب عليك الإنصات) لا

(١) الأعراف: ٢٠٤.

(٢) الوسائل (المصدر السابق) باب: ٢٦. حديث: ٤.

(٣) المصدر: حديث: ٦.

يراد به الوجوب الفقهي ، بل مطلق المطلوبية ، لأنه لم يكن يومئذ للوجوب معناه الاصطلاحي الفقهي الإلزامي ، لكي نحمل النص عليه . وإنما هو بمعنى الرجحان الشديد والاستحباب الأكيد . وهو المطلوب .

الأمر الثالث : قوله في الصلاة وغيرها ، يعني في صلاة الجماعة . إذ وردت هذه الرواية ، وغيرها مما لم نذكره ، دليلاً على استحباب إصغاء المأمومين لقراءة الإمام في صلاة الجماعة . ووردت روايات في استحباب رفع الإمام صوته في القراءة ليُسمع المأمومين ، وهذا شكل من أشكال التفاعل بين الإمام والمأمومين . للالتفات إلى فوائد القرآن الكريم . غير أن هذه الرواية المشار إليها في أول هذه الملاحظة تدفع احتمال أن يكون رجحان الاستماع خاصاً بالصلاة ، بل هو شامل للصلاة وغيرها ، كما هو الواقع .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل

قاعدة الفراغ

وفكرتها الإجمالية ، أن الفرد إذ فرغ من عمل عبادي معين كالوضوء أو الصلاة مثلاً . ثم شك أنه أتى بجزء معين خلال تلك العبادة أم لا ، فإن له أن يبني على الصحة ، وأنه أتى بالجزء المشكوك إن شاء الله تعالى .

ونبدأ بسرد ما ورد فيها من روايات لنكون على بصيرة من أمرنا حين نتحدث عن القاعدة .

صحيحة زرارة[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا . فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء . فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمّى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك . فإن لم تصب بللاً ، فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك . وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء . . . الحديث .

وموثقة عبد الله بن أبي يعفور[2] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك

---

(١) الوسائل جـ١ . أبواب الوضوء . باب : ٤٢ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٢ .

بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه .

وصحيحة محمد بن مسلم[١] : قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : رجل شكّ في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة . قال : يمضي على صلاته ولا يعيد .

ورواية محمد بن مسلم[٢] : قال : سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول : كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً ، فامضه ولا إعادة عليك فيه .

وصحيحة بكير بن أعين[٣] قال : قلت له : الرجل يشك بعدما يتوضأ قال : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك .

والقدر المتيقن من هذه الروايات ، وهو مورد النص والإجماع : أن المكلف إذا انتهى من الوضوء واشتغل بشيء آخر كالصلاة أو القراءة أو أي شيء آخر . . . ثم شكّ في بعض أفعال الوضوء ، كما لو شكّ أنه غسل يده اليمنى أم لا أو شكّ أنه مسح رأسه أم لا . فإن وظيفته الشرعية هو البناء على صحة الوضوء وعدم الاعتناء بالشكّ . سواء كان في الصلاة الأولى أو ما بعدها ، ولا يجب عليه الوضوء ما لم يحدث .

إلاَّ أنَّ هنا تفريعات كثيرة زائدة على هذا القدر المتيقّن . هل تشمله هذه القاعدة المسماة فقهياً بقاعدة الفراغ أم لا . ونعرض الأهم من هذه التفريعات من خلال الأسئلة التالية :

١ ـ يشترط بعض الفقهاء في هذه القاعدة أن يكون المكلف محرزاً حين الشكّ أنه كان ملتفتاً عند الوضوء . فلو لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة . فهل الأمر حقاً كذلك .

---

(١) المصدر : حديث : ٥ .

(٢) المصدر : حديث ٦ .

(٣) المصدر : حديث : ٧ .

٢ ـ إذا شكّ في الفراغ وعدمه . كما لو كان الشكّ في الجزء الأخير من الوضوء ولم يكن مضى زمان معتد به . فهل تجري القاعدة أم لا .

٣ ـ هل يجب أن يكون المكلف داخلاً في عمل مستقل عرفاً . أو يكفي مضي زمان معتد به ، وكم هو هذا الزمان .

٤ ـ إذا شعر الفرد بالانتهاء من العبادة هل يكون ذلك كافياً ، وإن لم يمض زمان معتد به أو لا .

٥ ـ قاعدة الفراغ خاصة بالوضوء في الروايات ، فهل تشمل بإطلاقها سائر العبادات كالصلاة والحج .

٦ ـ هل تشمل هذه القاعدة بإطلاقها جانب المعاملات في الفقه أم لا

ونبدأ بالجواب على هذه الأسئلة ضمن جهات :

الجهة الأولى : في شرط قاعدة الفراغ .

وهو أن يحرز الفرد الشاك نفسه أنه كان متذكراً وملتفتاً عند الوضوء . فإن لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة .

والدليل على ذلك هو قوله في صحيحة بكير : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك .

فهل يستفاد من هذه الجملة ذلك ، كما فهم الفقهاء أم لا . مع العلم أنه يحتمل في فهمها عدة أمور :

الأمر الأول : أنها كالتعليل لقاعدة الفراغ ، فتصلح أن تكون مقيدة لها . فتنتفي القاعدة بدونها . وهذا هو الوجه الذي بنى عليه الفقهاء المشترطون لذلك .

إلاّ أن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً :

أولاً : إن قاعدة الفراغ غير مذكورة في صحيحة بكير إطلاقاً وإنما ذكر

في السؤال موضوعها فقط : الرجل يشكّ بعدما يتوضأ . والإمام ـ عليه السلام ـ لم يجب بقاعدة الفراغ حتى يكون قد قيدها بهذه الجملة المبحوث عنها ، وإنما وقعت هذه الجملة في الجواب رأساً .

وقد يخطر في البال : أننا نفهم القاعدة من الروايات الأخرى ، ونجعل هذه الجملة قيداً لها .

إلاّ أن هذا المقدار يجاب بدوياً بأنه لا دليل على أن هذه الجملة مربوطة بقاعدة الفراغ أساساً بعدما خلت روايتها عن التعرّض لها .

إلاّ أن هذا يجاب ، بأننا نعرف ذلك من انحفاظ الموضوع وهو موضوع واحد للقاعدة المستفاد من الروايات الأخرى والقيد المستفاد من هذه الرواية .

إلاّ أن هذا بمجرده غير كاف ، بغض النظر عما سوف نقوله في الأجوبة الآتية . لأن ظاهر صحيحة بكير أن الجواب فيها كاف للمكلف ، بغض النظر عن قاعدة الفراغ . وذلك : أن الالتفات عند العمل أمارة كافية للحكم بصحة الوضوء . ومع وجود الأمارة لا حاجة إلى جريان القاعدة .

ثانياً : إنه يمكن أن ننفي استفادة التعليل منها لأنها جملة مثبتة بسيطة خالية من الشرطية والتعليل اللفظي ، كما هو واضح .

ومع انعدام الشرطية ، لا تعارض بين المنطوقين ، فلا يتم التقييد . ومع انعدام التقليل اللفظي ، لا مجال للتمسك بالإطلاق .

ثالثاً : يمكن أن نفهم من هذه الجملة مجرد إضفاء جهة نفسية على الشاك لدفع الشكّ . لكي يرتفع شكّه تكويناً في الموارد الأخرى ، لا كقاعدة ظاهرية منصوبة حال الشكّ .

فكأنه قال : لا موجب للشكّ لأن الفرد غالباً يكون خلال الوضوء ذاكراً وملتفتاً إلى أفعاله . وإنما يبدأ بالنسيان بعد ذلك ، ومعه فالأفضل الإعراض عن الشك والنسيان بالمرة .

ويتلخص من ذلك : أننا إن استفدنا من هذه الجملة الأمارية ، كانت حاكمة على قاعدة الفراغ . ومعه لا مجال لتقييد القاعدة بها . وإنما يحصل موضوع القاعدة مع انتفاء موضوعها . على القاعدة في كل الأدلة الحاكمة والواردة .

الأمر الثاني : أن نستفيد منها الحكم الظاهري على مستوى الأصل العملي ، فهو تعبير آخر عن قاعدة الفراغ الجارية في هذه الحصة وهو حال وجود الالتفات ، وغير شامل للحصة الأخرى . ولكنه لا يمكن أن يكون نافياً لها لعدم وجود المفهوم له وعدم استفادة التعليل . حيث لم يقل لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك .

الأمر الثالث : أن نستفيد منها مجرد الإقناع الرافع للشك تكويناً من النفس ، فهذا لا يندرج في الحكم الشرعي ليكون مقيداً .

ومعه ، فعلى كل تقدير لا مجال لتقييد إطلاق القاعدة المستفادة من الروايات الأخرى ، بهذه الجملة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والإجماع غير متحقق لا وجداناً ولا نقلاً سوى الشهرة . وإن كان فهو غير تعبدي ، وإنما هو راجع إلى التمسك بهذه الصحيحة ، الذي عرفنا ما فيه .

والصحيح هو الاحتمال الأوسط وهو الحكم الظاهري العملي . لأننا ننفي كونه لمجرد الإقناع ، لأن الظاهر من الجواب هو بيان الحكم الشرعي إذا كان السؤال عنه ، كما هو محرر في علم الأصول .

كما ننفي الاحتمال الأول ، وهو الأمارية ، لأنها تحتاج إلى استفادة التنزيل منها ، وهو متعذر . فتبقى أصلاً عملياً غير تنزيلي خاصاً بمورده ، وغير مقيد للموارد الأخرى لقاعدة الفراغ إذ لا تنافي بين المثبتين أو لا مفهوم له .

فإن قيل : إنه يمكن استفادة المفهوم من تركيز الإمام ـ عليه السَّلام ـ

على هذه الحصة ، إذ لولا ذلك لكان ذكرها لغواً . وخاصة وأن الحصة لم ترد في السؤال ، ليكون سبباً لاختصاص الجواب بها .

قلنا : إنه يكفي الاحتمال في إبداء بعض (المصالح) اللفظية أو النوعية في بيان الحصة لينتفي المفهوم . وبها ينتفي مطلق مفهوم الوصف على ما هو محقق في علم الأصول .

والنكتة المحتملة هنا ، هي الغلبة ، فإن الأعم الأغلب للفرد أنه ملتفت إلى أفعاله خلال العمل . وإنما يشك أو ينسى بعد الانتهاء . أو قل : إن الغالب بمن يشك بعد العمل أنه لا وجود للشكّ خلاله . فتخصيص الإمام ـ عليه السَّلام ـ كلامه بالحصة الغالبة خال من الاستهجان ، فلا يكون المفهوم مستفاداً .

الجهة الثانية : في جريان القاعدة مع الشكّ في الفراغ وعدمه .

فإن المكلف يجب أن يحرز موضوع القاعدة الوارد في النصوص ، وهو أن يكون (بعد الوضوء) أو (في حال أخرى) أو (ما مضى من صلاتك وطهورك) ونحوه . والمفروض في هذه الجهة أن هذا لم يحرز ، للشك في أنه انتهى من الوضوء أم لا . ومثاله ، كما ذكرنا الشكّ في الإتيان بالجزء الأخير منه ، كمسح الرجلين أو الرجل اليسرى ، مع عدم الشعور بالانتهاء أيضاً بطبيعة الحال .

ولا شك أن شيئاً من هذه العناوين لا يصدق ، فإنه ـ عليه السَّلام ـ يقول في صحيحة زرارة : فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت منه في حال أخرى .

ومع تحقّق موضوع الرواية ، لا شك في جريان القاعدة ، وهو الدخول في حال أخرى عرفاً ، حتى ولو كان الشكّ في الجزء الأخير . إلاَّ أن المفروض عدم مضي زمان معتد به ، وبقاء زمان إمكان التدارك .

وفي موثقة ابن أبي يعفور : وقد دخلت في غيره . إذا كان المراد بالضمير هو الوضوء ، فيكون حالها الحال السابق .

وأما إذا كان الضمير راجعاً إلى أفعال الوضوء . لأنه يقول : إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فإن كان المراد به : (في شيء من أفراد الوضوء) فما قلناه ثابت .

وعلى هذا التقدير يعود الضمير إلى الوضوء نفسه ، وهو الأقرب لفظياً إليه . وإن كان المراد به : (في شيء من أجزاء الوضوء) فيكون الضمير راجعاً إلى (الشيء) المعبّر عن أحد أفعال الوضوء ويكون الجار والمجرور من توابعه . ومعه تكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز ، وليس على قاعدة الفراغ ، وتكون أجنبية عن المقام .

وأما احتمال : أن يكون الضمير ـ مع ذلك ـ عائداً إلى الوضوء ، فتكون دالة على قاعدة الفراغ . فغير ظاهر . لأن الظاهر رجوعه إلى الموضوع الرئيسي للكلام في الجملة السابقة وهو الشيء . ويكون الجار والمجرور إيضاحاً لا بدّ منه لإبراز المراد .

وفي صحيحة بكير : الرجل يشك بعدما يتوضأ . وظاهره الشك في الأفعال لا في أصل الوضوء ، إذ لا معنى لكونه بعد الوضوء عندئذ . والشك مقيّد بكونه بعد الوضوء ، فيجب أن يحرز هذا الأمر تكويناً ، والمفروض عدم إحرازه في المقام .

وأولى من ذلك قوله في صحيحة محمد بن مسلم : رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة . فإنه يخرج بنا عن فرض المسألة . إذ في مورد الرواية تجري القاعدة كما قلنا .

وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم : كل ما مضى من صلاتك وطهورك ، فذكرته تذكراً لأن ظاهره التذكر بعد مضي زمان معتقد به . فلا تكون الرواية منطبقة على المقام .

نعم ، يمكن تقريب كون المكلف (بعد الوضوء) بتقديم أساليب أخرى في فهم هذا العنوان :

الأسلوب الأول : لا شك أن الفرد تيقن آناً ما بفراغه من الوضوء ثم حصل له الشك في الآن الثاني . فيقال : إن اليقين بانتهاء الوضوء حجة بحدوثه ، وإن ارتفع بعد ذلك بالشك ، على طريقة قاعدة اليقين التي يزول يقينها بنحو الشك الساري .

غير أن الصحيح هو عدم صحة قاعدة اليقين وعدم إمكان استفادتها من أدلة الاستصحاب .

الأسلوب الثاني : أن نجعل يقينه بالفراغ آناً ما أمارة نوعية على حصول الفراغ فعلاً . وهو الظن النوعي بمطابقة يقين المتيقن للواقع .

ولا يجاب هذا الأسلوب ، كما أجاب السيد الأستاذ[1] بأنه لا دليل على اعتبار وحجية هذا الظن النوعي ، لأنه يقال : إن الظنون النوعية حجة بالسيرة العقلائية ، فإنهم يبنون على ظنونهم النوعية بلا إشكال ، إلاّ أن الإشكال يأتي من جهتين :

١ ـ في مقدار الظن النوعي الذي يعمل به العقلاء . فهذا اليقين بعدما تعقبه الشك أصبح الظن بصدقه ضئيلاً . مما قد يخرجه عن السيرة ، ولا أقل من كونه من قبيل الشبهة المصداقية له .

٢ ـ إن العقلاء إنما يبنون على ظنونهم النوعية القائمة فعلاً دون ما هي في طريقها إلى الزوال . ومثل هذا الظن المتضائل بالشك في الآن الثاني ، قد يخرجه عن حيّز السيرة ولا أقل من كونه أيضاً من قبيل الشبهة المصداقية له .

الأسلوب الثالث : إن المراد بالفراغ : الفراغ الاعتقادي البنائي ، لا الفراغ الحقيقي لعدم إمكان الشك في فساد العمل مع تحقّق الفراغ الحقيقي عن العمل .

ويجاب ذلك ببعض الوجوه :

---

(١) التنقيح : جـ٥ . ص : ١٥٥ .

١ ـ إنه مخالف لظاهر الروايات الدالة على واقع الفراغ بلا إشكال ، لا مجرد الاعتقاد .

٢ ـ إن هذا الاعتقاد قد زال بالشك في الآن الثاني فما هو الدليل على حجيته ، بعد انتفاء الوجوه السابقة .

٣ ـ إنه يمكن الشك في صحة العمل وفساده حتى مع الفراغ الحقيقي . لأن الواقع لا ربط به بالقصور الذهني ربطاً كاملاً . فقد لا يصل الواقع إلى الذهن وصولاً كاملاً بل وصولاً ناقصاً فيحصل الشك فيه . وهذا وجداني في كثير من الأمور الواقعية ، التي نشك في حصولها .

الأسلوب الرابع : إن المراد بالفراغ : الفراغ الادعائي . وهو يتحقق بالإتيان بمعظم الأجزاء وهو حاصل بالفرض .

وجوابه : أنه يفتقر إلى الدليل على الحجية .

وقد يجاب بما أجاب السيد الأستاذ[1] بأن صحيحة زرارة المتقدمة دالة على نفيه لدلالتها على لزوم الاعتناء بالشك ما لم يقم عن وضوئه .

وجوابه : إن الشك بالجزء الأخير قد يأتي متأخراً بعد أن يقوم عن وضوئه ، مضافاً إلى إمكان فهم الطريقية من هذا العنوان ، وليس الموضوعية ، يعني الإشارة لواقع الانتهاء من الوضوء ، وليس التحول إلى حال أخرى ، فتأمل ولاحظ .

الأسلوب الخامس : الفراغ العرفي ، كما فهمه السيد الأستاذ[2] وقال : ولكن متعلقه ليس هو العمل الصحيح بل ذات العمل الأعم من الصحيح والفاسد . إذ لا معنى للشك في الصحة مع الفراغ عن العمل الصحيح .

وقد عرفنا بعض ما فيه :

---

(١) التنقيح : جـ٥ . ص : ١٥٤ .

(٢) المصدر : ص : ١٥٥ .

١ ـ عرفنا أنه يمكن الشك بالفراغ مع العمل الصحيح ، لأن الواقع قد لا يصل إلى الذهن بتمامه فيشك . وهذا وجداني . نعم . لو قيل : إنه لا يمكن الشك في الصحة مع إحراز الفراغ عن العمل الصحيح . فهذا معناه اليقين بالفراغ واليقين بالصحة ، فيخرج الأمر عن موضوع المسألة .

٢ ـ إنه كيف يكون ذات العمل محفوظاً مع فرض نقصان جزئه إلاّ أن نفهم الوجود العرفي له أيضاً . وهو مما لم يشر له السيد الأستاذ . وحمل الأدلة الشرعية في حدود الماهيات الشرعية عليه ، لا يخلو من مناقشة موكولة إلى الأصول .

إذن ، فالفراغ مع الشك في الجزء الأخير غير محرز فلا يكون المورد مصداقاً للقاعدة ، بل يكون شبهة مصداقية له ، فلا تشمله القاعدة ويجب الاعتناء بالشك بالاحتياط بالمسح مجدداً مع الإمكان وبدونه إعادة الوضوء بنية الرجاء أو نية المطلوبية النفسية .

الجهة الثالثة : هل يجب أن يكون المكلف داخلاً في عمل مستقل عرفاً . أو يكفي مضي زمان معتد به أو لا يحتاج هذا أيضاً .

ظاهر عدد من الروايات لزوم الدخول في عمل مستقل عرفاً غير الوضوء . ففي صحيحة زرارة : إذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت .

وفي موثقة ابن أبي يعفور : وقد دخلت في غيره . إذا رجع الضمير إلى الوضوء ، وفهمنا من الغير ما هو مغاير له عرفاً من الأعمال .

ورواية محمد بن مسلم : كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً . الأمر الدال على مضي زمان معتد به وهو ملازم عادة للدخول في عمل آخر مهما كان تافهاً .

ومن باب الأولى : ما في صحيحة محمد بن مسلم : رجل شك في

الوضوء بعدما فرغ من الصلاة . لأنه يكون قد انتهى من عدة أعمال بعد الوضوء ، أو لا أقل من عمل كامل عرفاً وهو الصلاة .

وهذه النصوص تكون عرفاً قرينة على ما في صحيحة بكير من كونه (بعد الوضوء) فنفهم منه أنه بعد الوضوء بمقدار معتد به ، أو مع الدخول في عمل آخر .

هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال على هذا المطلوب . وهذا معناه تخصيص صحيحة بكير بمفهوم صحيحة زرارة . الدال على أنه إذا لم يصر الفرد في حال أخرى لم تجر القاعدة .

إلاّ أنه يمكن المناقشة في ذلك بعدة وجوه :

الوجه الأول : تجريد المورد عن الخصوصية عرفاً . وأن المهم هو الانتهاء من الوضوء ، دون ما يتعقبه من أعمال .

وقد يجاب : بأن الأمر إذا كان كذلك كان قوله في صحيحة زرارة (إذا قمت من الوضوء وفرغت منه) كافياً ويكون قوله : وقد صرت في حال أخرى لاغياً .

إلاّ أنه يجاب : بأنه ليس لغواً باعتبار إفادته الإيضاح العرفي والتركيز التام على الانتهاء من الوضوء . إذ قد يكون الانتهاء قبل عدة ثوانٍ ، يعتبر انتهاء مجازياً عرفاً أو محل شكّ ، على حين يكون الانتهاء بعد الدخول بأعمال أخرى انتهاء مركزاً ومفروغاً عنه .

وقد يجاب : بإيقاع المعارضة بين قوله في صحيحة زرارة : إذا قمت من الوضوء ، الدال بإطلاقه على جريان القاعدة وإن لم يدخل في عمل آخر . وبين مفهوم قوله في الصحيحة نفسها : وقد صرت في حال أخرى . الدال بإطلاقه على عدم جريان القاعدة عندئذ .

إلاّ أن هذا ليس بشيء لأكثر من وجه .

أولاً : لأنه من تعارض القرائن المتصلة . ومن المعلوم أن حجية الكلام لا تتم بدونها ، بخلاف القرائن المنفصلة . ومعه فالتعارض بين القرائن المتصلة غير وارد .

ثانياً : هذا فرع عدم التجريد عن الخصوصية بالفهم العرفي ، إذ مع هذا التجريد لا يبقى للمنطوق مجال فضلاً عن المفهوم .

ثالثاً : إن أداة الشرط واحدة ، وغير متكررة في الجملة الثانية ، فيكون المورد من قبيل وجود أفعال شرط متعددة في جملة شرطية واحدة . فيكون بعضها مقيداً لبعض ، ويكون القدر المتيقن أو المتحصل من المجموع هو الشرط الحقيقي .

غير أن هذا يقتضي وجوب الدخول في حال أخرى ، كشرط للقاعدة ، لولا التجريد عن الخصوصية .

الوجه الثاني : أن يؤخذ الدخول في الحال الأخرى ، بنحو الطريقية لا بنحو الموضوعية .

فإنها لو أخذت بنحو الموضوعية لزم أن تكون شرطاً للقاعدة . وأما لو أخذت كطريق عقلاً وعقلائياً للانتهاء من الوضوء ، كان النظر إلى ذي الطريق دونه . فيكون الشرط هو الانتهاء .

ولا مجال هنا لإشكال اللغوية ، لأنه طريق غالب بلا إشكال .

وقد يجاب ، بأن الظاهر من العنوان حمله على الموضوعية دون الطريقية ، فتحتاج الطريقية إلى قرينة ، وبدونها لا مجال لها . وهي مفقودة في الصحيحة .

وجوابه : أنه يمكن جعل قوله : بعد الوضوء من صحيحة بكير قرينة على فهم الطريقية . وأن المهم هو كونه (بعد الوضوء) دون ما بعده من الأفعال ، إلاّ بمقدار دلالتها العرفية على الانتهاء .

وخاصة بعد قوله في صحيحة بكير : هو حين يتوضأ أذكر . إذ جعل المقابلة بين (حين الوضوء) و (بعد الوضوء) . وهما حالان ضدان لا يجتمعان . فلو كان المفروض الدخول في عمل آخر لكان لهذين الضدين ضد ثالث مهمل وهو العمل الآخر .

الوجه الثالث : تقييد صحيحة زرارة بصحيحة بكير وحيث دلّت على أن يكون الشك بعد الوضوء مباشرة . فيكون منطوقها أخص من منطوق صحيحة زرارة .

وبتعبير آخر : نقيد منطوق صحيحة زرارة بمفهوم صحيحة بكير الذي يقول : إذا لم يكن مباشرة لم تجر القاعدة . ويكون التعدي إلى ما بعده من الأزمنة بالإجماع ونحوه .

إلاّ أن هذا الوجه غير تام لعدة وجوه : أهمها : عدم دلالة صحيحة بكير على اشتراط المباشرة بشرط لا بعد الوضوء ، كل ما في الأمر كونها مطلقة ، من حيث كون الفرد قد دخل في حال أخرى أولاً . ومعه تكون صحيحة زرارة أخص ، ولا أقل من المعارضة ، ويكون جريان القاعدة قبل الدخول بعمل آخر ، مما لا دليل عليه .

فالعمدة هو الوجهان الأولان :

الجهة الرابعة : في حجية الشعور بالانتهاء والفراغ من الوضوء ، وإن لم يمض زمان معتد به ، فضلاً عن الدخول في عمل آخر .

وهذا الشعور يشبه اليقين الذي تعرضنا له بأساليبه الخمسة في الجهة الثانية . بل هو يحمل نفس فكرته من حيث إن الفرد يشعر آناً ما بأنه انتهى من الوضوء ثم يشك . وهذا الشعور يكون على مستوى القناعة واليقين عادة .

ويأتي في هذا الشعور ما قلناه من حجية الظن النوعي في الأسلوب الثاني والفراغ الاعتقادي في الأسلوب الثالث . والفراغ العرفي في الأسلوب

الخامس ، بشرط أن نفهم من الشعور بالانتهاء أمارة عرفية على حصوله . وهو غير ما قاله السيد الأستاذ هناك .

وفي هذا الشعور مزية ونقطة قوة على ذلك اليقين . وهي أن اليقين لا محالة يزول بالشك الحاصل بعده بنحو الشك الساري . ولكن الشعور بالانتهاء له جهة نفسية أكثر من كونه جهة عقلية ، فهو قابل للبقاء حتى بعد حصول الشك ، ولو باعتبار احتمال الانتهاء واحتمال صدق اليقين السابق .

وبهذه القابلية للبقاء يصلح أن يكون هذا الشعور أمارة عرفية أو نوعية على الانتهاء نفسه ، فيكون موضوع القاعدة متحققاً تعبّداً بهذه الأمارة .

وهذا أمر قريب للنفس ، وإن كان الاحتياط الاستحبابي بعدمه قائم تقصياً من خلاف من يقول بخلافه .

الجهة الخامسة : في تعميم قاعدة الفراغ من الوضوء إلى غيره من العبادات كالصلاة والحج .

وهذا أمر مفروغ عنه عند كثيرين . إلاّ أنه لا ينبغي إهماله بدون استدلال .

فقد يقال : بأن القاعدة خاصة بالوضوء ولا تعم غيره . أخذاً بالروايات الصحاح نفسها . إذ يقول في صحيحة زرارة : مما أوجب الله عليك وضوءه . وفي موثقة ابن أبي يعفور إذا شككت في شيء من الوضوء . وفي صحيحة محمد بن مسلم : رجل شك في الوضوء . وفي صحيحة بكير : الرجل يشك بعدما يتوضأ .

وهي نص بالوضوء ، ولا إطلاق فيها لغيره . وخاصة إذا لاحظنا التعبير في صحيحة زرارة حيث يقول : وضوؤه يعني غسله . والواجبات الأخرى كالصلاة لا تحتوي على الغسل إطلاقاً . فيكون التعميم متعذراً .

وجوابه : أن النص على الوضوء وإن كان مسلماً ، إلاّ أنه لا ضير فيه لما سوف يأتي من استفادة التعميم . وإنما الإشكال الوحيد هو في صحيحة زرارة . وجوابه من وجوه :

١ ـ إذا أمكن التعميم من مفهوم الوضوء كما سوف يأتي يمكن التعميم من مفهوم الغسل أيضاً . إذ نفهم منه مجرد المثالية عرفاً . وهذا يكفي . وإنما نصّ عليه باعتبار كونه حاصلاً في الوضوء .

٢ ـ إننا لو تعبدنا بمفهوم الغسل ، لم تجر قاعدة الفراغ في شرائط الوضوء التي ليست من قبيل الغسل كالترتيب والموالاة والنية ، ونحوها . مع أنه لا إشكال فقهياً في جريانها . إذن ، فمفهوم الغسل بعنوانه غير وارد .

٣ ـ إنه لا دليل على أن (وضوءه) بمعنى غسله . بل الإمام ـ عليه السَّلام ـ يسمي جزء الوضوء وضوءاً . والوضوء لم يرد في اللغة بمعنى الغسل وإنما هو بمعنى النزاهة والنظافة . فالمراد هنا جزء الوضوء . فرجع الأمر إلى مفهوم جزء الواجب فإذا أمكن التعميم كما سيأتي ، لم يختص ذلك بكل الواجب بل كان بجزء الواجب ألصق . بل هو مورد قاعدة الفراغ نفسها ويكون مثل قوله في موثقة ابن أبي يعفور إذا شككت في شيء من الوضوء .

إذن ، فالدليل على اختصاص القاعدة بالوضوء غير موجود . ولكن لا بدّ من الدليل على التعميم لتتم الحجة في غير الوضوء من العبادات .

والتعميم تارة إلى الصلاة خاصة وأخرى إليها وإلى غيرها من العبادات .

أما التعميم إلى الصلاة ، فبغض النظر عما سنقوله في التعميم الآتي ، الذي يشمل الصلاة بحد ذاته . فإن التعميم إلى الصلاة يستقل به وجهان آخران :

الوجه الأول : النظر إلى الوضوء والصلاة كعمل واحد ، أو مجموعة

مترابطة عرفاً ومتشرعياً من الأعمال . وهو واضح في سيرة المتشرعة لأنهم ملتزمون بالإتيان بالوضوء والصلاة بالتتابع العرفي أو النسبي إلاّ ما ندر . ولا أقل من شعورهم أن الوضوء إنما هو لأجل الصلاة ، وأن الصلاة لا تصح إلاّ بالوضوء . الأمر الذي يجعل بينهما ترابطاً مهماً إلى حد يبرر الارتكاز بأنهما يُنظران كعمل واحد .

خذ إليك مثلاً : أجزاء الصلاة وشرائطها . فإن المكون للصلاة إنما هي الأجزاء الداخلة قيداً وتقييداً . وأما الشرائط فهي مغايرة للصلاة من وجه من الناحية الفقهية ، ولكن العرف والمتشرعة مطبقون على اندراجها في الصلاة ، بلا إشكال كالاستقبال والموالاة والطهارة من الخبث .

فإذا تمّ ذلك ، أمكن الالتزام أن الحكم الذي يثبت للوضوء يثبت للصلاة ، فكما أن الصلاة في العرف المتشرعي كأنها استمرار للواجب المترابط البادىء بالوضوء . فكذلك حكم الوضوء بقاعدة الفراغ يستمر إلى حين إنجاز الصلاة والانتهاء منها .

إلاّ أن هذا التقريب فيه مواقع للنظر . لأن قياس الوضوء على شرائط الصلاة الداخلية قياس مع الفارق في الفهم المتشرعي . باعتبار أن للوضوء ماهية مستقلة عندهم بخلاف الشرائط الداخلية ، فإنها تعتبر كأجزاء للصلاة متشرعياً وإن لم تكن كذلك فقهياً .

على أنه على خلاف المطلوب أدل . لأنه ينتج أن الواجب أصبح واجباً واحداً من أول الوضوء إلى آخر الصلاة . فقاعدة الفراغ لا تجري في الوضوء إلاّ بعد الفراغ من الصلاة . وهو خلاف ضرورة الفقه ونص هذه الروايات .

إلاّ أن هذا الإشكال الأخير ، دال على عدم فهم أصل التقريب ، لأن المطلوب لم يكن إيجاد واجب ترابطي واحد من الوضوء والصلاة ، وإنما إيجاد الفهم التنزيلي المتشرعي بالنظر إلى الوضوء والصلاة ، كمجموعة مترابطة ، وهو وإن كان (مجازاً) من الناحية الفقهية ، إلاّ أنه أقرب إلى الصحة في الذوق المتشرعي بلا إشكال .

غير أن المهم هو قيام الحجة على تعميم الأحكام من الوضوء إلى الصلاة، بعد ضرورة: أن المتشرعة كما يفهمون جهة الوحدة بينهما، يفهمون أيضاً جهة الفرق.

الوجه الثاني: التمسك برواية محمد بن مسلم، كل ما مضى من صلاتك وطهورك تذكرته تذكراً فأمضه.

وهي نص في الصلاة، وشاملة بلفظ الطهور للغسل أيضاً. إلاّ أن الكلام في صحتها سنداً، لأن فيها الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وهو غير واضح الاعتبار.

إذن، فالوجهان الخاصان بالصلاة غير تامين.

وأما التعميم إلى العبادات ككل، وإلى الأجزاء والشرائط معاً. فكما يلي:

فإن القدر المتيقن من قاعدة الفراغ هو الأجزاء كما هو واضح. وقد يستشكل من ناحية الشمول للشرائط من ناحية قوله في صحيحة زرارة: مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، على اعتبار أن الوضوء هو الغسل وهو خاص بالأجزاء ولا يشمل الشرائط.

إلاّ أننا ناقشناه مفصلاً. وتبين أن المراد هو الأجزاء بغض النظر عن كونها محتوية على الغسل، لأن الغسل ليس من معاني الوضوء أصلاً.

ومعه تكون قاعدة الفراغ شاملة، للشرائط، بعناوين أخرى كقوله: في موثقة ابن أبي يعفور: إذا شككت في شيء من الوضوء، والشيء شامل للأجزاء والشرائط. وانصرافه إلى الأجزاء وإن كان محتملاً، إلاّ أنه ليس بمقدار يكون حجة.

وقرينة ذلك، أن الوضوء أخذ في التعبير كواجب مترابط، فيكون الشيء يراد به كل ما له دخل في صحته، وهو يعمم الأجزاء والشرائط معاً.

بقي علينا التعميم إلى سائر العبادات . وذلك يكون بإلغاء خصوصية الوضوء عرفاً ، واستفادة المثالية ، أو كونه مورد الكلام ، مع كون الموضوع الأساسي هو الفراغ نفسه . وهو أمر غير بعيد عن الذوق العرفي والمتشرعي .

ولذا تسالم عليه مشهور المتأخرين ، بل مشهور الفقهاء . وإن لم تكن هذه الشهرة بحد ذاتها دليلاً مستقلاً ، إلاّ أنه على أي حال يدعم الفهم العرفي بالتعميم وإلغاء الخصوصية .

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن التعميم يختص بالواجبات المترابطة ، وهي بالفهم المتشرعي ، ما يجب فيه الترتيب والموالاة . كالغسل والصلاة والطواف والسعي ونحوها .

وأما ما ليس كذلك ، كالصوم ، وكالحج إذا نظرناه ككل مترابط والجهاد والأمر بالمعروف ونحوه . فالأمر لا يخلو من إشكال ، ولا حاكم على استصحاب عدم الشرط أو الجزء المشكوك . لكن جريانها في الحج ككل غير بعيد ، لأن المهم هو الفهم المتشرعي الترابط ، وهو متحقق فيه .

الجهة السادسة : في شمول القاعدة للمعاملات . ولا معنى لشمولها لنتائج المعاملات . كالملكية والحرية والوقفية وغيرها . وإنما نتوقع أن تشمل الأسباب ، كالإيجاب والقبول والقبض ونحوها .

وهذا يحتاج إلى تجريد عن الخصوصية أوسع مما سبق ، لأنه يفقد كل المعاني السابقة ، حتى الأخير الذي هو أعمها ، وهو مجرد الترابط بالفهم الشرعي . إذ لا يوجد ترابط بمعنى الجزئية أو اشتراط الموالاة بين العقد والقبض مثلاً . فشمولها لمثل هذه الحالات مشكل .

نعم ، لو قلنا بالترابط العرفي والمتشرعي بين الإيجاب والقبول ، وحصل الشك بعد إنجازهما في صحتهما من ناحية نقص في بعض الأجزاء والشرائط ، فقد يقال بشمول قاعدة الفراغ لها .

وقد يُبرر ذلك بقاعدة الصحة في المعاملات ، التي جرى عليها الفقهاء ، من دون أن يدل عليها دليل في الكتاب والسنّة . فلعلهم قالوا بها بعنوان الفراغ وتطبيقاً لقاعدته .

والترابط الوحيد المحتمل في العقود ، هو الترابط بين ألفاظ الإيجاب نفسه وألفاظ القبول نفسه ، وبينهما باعتبار لزوم الموالاة لو قلنا به . ففي مثل ذلك يكون للقاعدة وجه .

وأما في مثل العقد بغير العربية أو تقديم القبول على الإيجاب أو ذكر بعض الشروط التي كان أحدهما أو كلاهما عازمين على ذكرها ، فجريان القاعدة فيها دونه خرط القتاد .

وأما قاعدة الصحة في المعاملات ، فسيأتي التعرّض لها بعنوانها في كتاب البيع بعونه وحسن توفيقه تعالى .

الجهة السابعة : التي لا بدّ من التعرّض لها في نهاية البحث عن القاعدة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إنه قد يقال : إن الأخبار التي سمعناها لا دلالة لها على قاعدة الفراغ أصلاً . فالقاعدة أساساً غير ثابتة .

ففي صحيحة زرارة يقول بعد قوله (لا شيء عليك فيه) الذي يُفهم من قاعدة الفراغ . يقول : فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه . وهذا بنفسه على خلاف تلك القاعدة ، فتكون هذه بمثابة القرينة المتصلة على عدم إرادتها .

وفي موثقة ابن أبي يعفور يحتمل أن يتعرض لقاعدة التجاوز لا الفراغ . إذا أرجعنا الضمير إلى (شيء) لا إلى (الوضوء) . وكان المراد من شيء جزء الوضوء لا مصاديقه . فكيف يستدل بها مع هذا الاحتمال .

وأما في صحيحة محمد بن مسلم فيقول : رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة . وهو ظاهر بأن الشك في أصل الوضوء لا في أجزائه .

أقول : لو تمت كل هذه المناقشات ، فإنها تجعل هذه الروايات غير دالة على قاعدة الفراغ ، إلاّ أنه تبقى صحيحة بكير دالة عليها ، وهذا يكفي . لأنه قال : الرجل يشك بعدما يتوضأ فالوضوء مفروض الوجود ، وليس الشك في أصله . وإنما الشك في أجزائه وشرائطه ، وكذلك رواية محمد بن مسلم . تبقى دالة على القاعدة .

إلاّ أن الصحيح عدم ورود شيء من هذه الإشكالات ، بحسب ما هو الأظهر من هذه الروايات .

أما الأخيرة وهي صحيحة محمد بن مسلم ، فلا يحتمل أن يراد به الشك في أصل الوضوء ، لأن مقتضاه بطلان الصلاة باستصحاب الحدث . وهذا المعنى من الوضوح في ذهن المتشرعة بحيث يعرف جواب الإمام ـ عليه السَّلام ـ بالصحة وعدم وجوب الإعادة إليه .

وكذلك موثقة ابن أبي يعفور : لأن الظاهر من قوله : في شيء من الوضوء أجزاؤه وشرائطه لا مصاديقه . فإنه بعيد في نفسه مضافاً إلى ما قلناه في صحيحة ابن مسلم .

إلاّ أن الأمر هنا في عود الضمير في (غيره) فإن كان عائداً إلى الشيء كانت دالة على قاعدة التجاوز ، وإن عاد إلى الوضوء كانت دالة على قاعدة الفراغ .

ورجوعه إلى الشيء ، وإن كان أقوى لو بقينا بدون العبارة الآتية لما سبق أن قلناه من أن الجار والمجرور : (من الوضوء) يكون بمنزلة التوضيح للشيء . والشيء هو الأساسي في الجملة وإرجاع الضمير للفظ الأساسي أظهر وأولى .

إلاّ أنه يقول بعد ذلك : إنما الشك في شيء لم تجزه . فإن استظهرنا من الشيء (الوضوء) كانت قرينة متصلة على تأسيس قاعدة الفراغ . وكانت حاكمة على القرينة السابقة ، لأن السابقة قرينة سياقية وهذه قرينة لفظية .

وإذا فهمنا من الشيء الأجزاء والشرائط أيضاً، كانت الرواية دالّة على قاعدة التجاوز والظاهر أن وحدة السياق بين الجملتين تقتضي أن يكون المراد من الشيء في صدر الرواية وذيلها، شيء واحد. وحيث استفدنا من الصدر الأجزاء والشرائط، تعيّن أن يكون المراد بالذيل ذلك. فتكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز لا الفراغ.

وأما صحيحة زرارة فهي واضحة بالاحتياط الاستحبابي للمسح الثابت في طول الشك، بالرغم من كون الحجة على خلافه.

لأنه يقول قبل الأمر بالمسح (لا شيء عليك فيه) الدال على أن الأمر بالمسح مشمول له في نفسه وإنما هو على وجه الاستحباب. ويقول بعده: فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك. وهو أمر يمكن أن يستفاد منه التعليل الشامل حتى لصورة وجود البلل. فتأمل.

وبتعبير آخر يدور الأمر بين أمرين:

أحدهما: أن نأخذ بظاهر الأمر بالمسح بالوجوب، ونجعله قرينة على إلغاء قاعدة الفراغ، أو عدم دلالة الرواية عليها.

ثانيهما: أن نأخذ بظاهر (لا شيء عليه) ونحمل الأمر بالمسح على الاستحباب.

ولا شك أن الوجه الثاني أولى. لأن قوله لا شيء عليه كالنص من زاوية كونه نفياً للجنس، وغير قابل للتقييد ببعض الأفراد عرفاً: كما هو غير قابل للحمل على الاستحباب، أو التبعيض الأزماني أو أي شيء آخر. بخلاف الأمر فإن حمله على الاستحباب بمكان من الإمكان.

ومعه يكون قوله: لا شيء عليه. قرينة متصلة على فهم الرواية حتى نهايتها. إذ يكون مفهوم الشرط في ذيلها: وإذا وجدت بللاً فامسح واعتد بالشك. مسوقاً مساق الاستحباب، وإن كان من الواضح أنه استحباب مؤكد.

وتمام الكلام موكول إلى الفقه.

فصل
قاعدة التجاوز

وتعني إجمالاً، ما يفتي به الفقهاء من أن المصلي إذا شكّ في جزء الصلاة بعد أن تجاوز محله، لم يعتنِ بشكّه، واعتبر الجزء المشكوك كأنه موجود، وصحت صلاته وعبادته.

وكما فعلنا في قاعدة الفراغ من سرد الروايات أولاً يحسن أن نفعل الشيء نفسه في هذا الفصل أيضاً.

موثقة عبد الله بن أبي يعفور[1] التي سمعناها في قاعدة الفراغ عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء. إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه.

صحيحة زرارة[2] قلت لأبي عبد الله عليه السَّلام ـ: رجل شكّ في الأذان ودخل في الإقامة. قال: يمضي. قلت رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر قال: يمضي. قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ. قال: يمضي. قلت: شكّ في القراءة وقد ركع قال: يمضي. قلت: شكّ في الركوع وقد سجد. قال: يمضي على صلاته. ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.

وصحيحه محمد بن مسلم[3] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال: كل ما شككت فيه مما مضى فأمضه كما هو.

---

(١) الوسائل جـ١. أبواب الوضوء. باب: ٤٢. حديث: ٢.

(٢) المصدر: جـ٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة. باب: ٢٣. حديث: ١.

(٣) المصدر: حديث: ٣.

وموثقة سماعة[١] : قال من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو . وفي رواية عن الفضيل بن يسار[٢] ورواية أخرى عن سماعة[٣] مثلها ، وبعده يقول : إنما السهو على من لم يدر أزاد أم نقص منها .

وحسنة علي بن جعفر[٤] عن أخيه موسى بن جعفر ، قال : سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر وقال شيئاً في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة . قال : إذا شك فليمض في صلاته .

وصحيحة إسماعيل بن جابر[٥] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ ، (في حديث) قال : إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض . وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[٦] قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد . قال : يسجد . قلت : فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد . قال : يسجد .

والكلام فيها يكون ضمن عدة جهات :

١ ـ في أصل ثبوتها واستفادتها من الأدلة كقاعدة عامة . مع بيان مضمونها .

٢ ـ في شرطها وهو تجاوز المحال .

٣ ـ في فرقها عن قاعدة الفراغ السابقة .

٤ ـ في اختصاصها بالصلاة أو عمومها للوضوء .

٥ ـ في عمومها للعبادات والمعاملات الأخرى .

---

(١) المصدر : حديث : ٤ . (٢) المصدر : حديث : ٦ . (٣) المصدر : حديث : ٥ .

(٤) المصدر : حديث : ٩ .

(٥) المصدر : جـ٣ . أبواب الركوع . باب : ١٣ . حديث : ٤ . وانظر : أبواب السجود .

(٦) المصدر : أبواب السجود . باب : ١٥ . حديث : ٦ .

الجهة الأولى : في ثبوت أصل القاعدة وبيان مضمونها بالمقدار الذي دلت عليه الأدلة .

ولا شك أن الروايات الصحيحة الصريحة دالة عليها إجمالاً ، يعني بغض النظر عن بعض التفاصيل الآتية .

لأنه ـ عليه السَّلام ـ يقول في صحيحة زرارة : يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء .

وفي صحيحة مسلم : كل ما شككت فيه مما مضى فأمضه كما هو .

وفي صحيحة إسماعيل بن جابر : كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

وفي حسنة علي بن جعفر : إذا شك فليمض في صلاته .

ونفهم من ذلك : ضرب القاعدة العامة في الصلاة ، في أنه إذا حصل الشك في شيء بعد الدخول في شيء آخر والمراد بالشيء هنا الجزء أو ما هو الأعم منه ، على ما سيأتي في الجهة الثانية . فإذا خرج من جزء ودخل في جزء آخر ثم شك بالجزء السابق فشكه ليس بشيء ، يعني ملحق بالعدم ، وكذلك قوله : فليمض في صلاته ، وكلاهما ظاهر في عدم الاعتناء بالشك والبناء على الإتيان بالجزء المشكوك ظاهراً ، والبقاء على صحة صلاته كما لو كان قد جاء به .

وينبغي أن نلتفت إلى أن الجزء السابق ، حيث إنه مشكوك الوقوع ، فقوله : إذا خرجت من شيء أو قوله : مما قد جاوزه . مبني على افتراض وجوده مجازاً . لأنه إن كان موجوداً فلا إشكال ، لأنه قد أتى به وتجاوزه . وإن لم يكن موجوداً كان للمجاز محل واسع .

ولكن يمكن بيان بعض التبريرات الأخرى :

الأول : تنزيل المعدوم منزلة الموجود . ولا يراد به التنزيل الشرعي ، لوضوح أن التنزيل الشرعي لا يكون إلاَّ في متعلق الحكم ، والكلام هنا عن

الموضوع . وإنما يراد به التنزيل اللحاظي . بمعنى أنه يلاحظ موجوداً ، وإن لم يكن موجوداً واقعاً .

وهذا متوفر في عدد من الأمور ، مثلاً من شك في الوقت أنه صلّى أم لا أعاد الصلاة . فإن هذا التعبير يتضمن لحاظ وجود الفرد السابق وإلاّ لم تصدق الإعادة كما هو واضح .

الثاني : تجاوز المحل سواء جاء به واقعاً أم لا . وتجاوز المحل تجاوز للشيء ، لأنه الآن أصبح الفرد في محل لو أراد أن يتداركه لم يستطع .

وتجاوز المحل ، وجداني وحقيقي وليس لحاظياً أو مجازياً ، فمعنى (خرجت من شيء) يعني من محله أو منطقته لو صحّ التعبير .

إلاّ أننا الآن لا حاجة لنا إلى تعيين هذا الاحتمال للبرهنة على اشتراط تجاوز المحل في القاعدة . إذ الروايات واضحة في ذلك بقرائن عديدة . وإن كان الأرجح هو الوجه الثاني للزوم المجاز من الأول وعدمه في الثاني ، والحمل على الحقيقة أولى .

اللهمّ إلاّ أن يقال : إن التعبير عن المحل بالشيء نفسه ، مجاز أيضاً . إلاّ أنه يجاب أن التجاوز عن المحل تجاوز عن الشيء . فيكون استعمال الشيء حقيقياً ، لا بمعنى المحل لفظياً ليكون الاستعمال مجازياً .

الجهة الثانية : في شرط القاعدة ، وهو تجاوز المحل .

والروايات واضحة به إجمالاً لأنه يقول في صحيحة زرارة ، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره . وفي صحيحة إسماعيل بن جابر : مما قد جاوزه ودخل في غيره .

فقد أخذت هذه الرواية في جانب فعل الشرط أمرين :

أحدهما : الانتهاء من الشيء نفسه ، وهو المشكوك . بأي معنى سبق ، ولو باعتبار التنزيل اللحاظي .

ثانيهما : الدخول في غيره من الأفعال .

والثاني أخص من الأول لأن الأول قد يصدق وحده . وأما الثاني ، فلا يصار إليه إلاّ بعد صدق الأول . فالعمدة في الشرط هو الثاني . وهو معنى التجاوز ، وهو لفظ موجود في صحيحة إسماعيل . ومنه سميت القاعدة .

والمهم ليس هو مفهوم التجاوز ، لنقول : إنه هل يصدق مع الأمر الأول أو يتوقف على الأمر الثاني . فإن الأمر الثاني دخيل في شرط القاعدة سواء كان دخيلاً في مفهوم التجاوز أم لا . فإنه ـ عليه السّلام ـ قال : مما قد جاوزه ودخل في غيره .

فالمهم تحقيق الأمر الثاني وفهمه ، وأنه كيف يتم الدخول في غير الشيء المشكوك من الأفعال . مع العلم أن الفرد بعد أن انتهى من ذلك الشيء يكون قد دخل في فعل آخر مهما كان ضئيلاً وغير ملفت للنظر . فهل المراد ذلك أو ما هو أخص منه .

وما قيل أو يمكن أن يقال فيه ، عدة أمور :

الأمر الأول : ما عن المسالك[1] أن المفهوم من الموضع محل يصلح لإيقاع الفعل المشكوك فيه كالقيام بالنسبة إلى الشك في القراءة وأبعاضها وصفاتها ، والشك في الركوع . وكالجلوس بالنسبة إلى الشك من السجود والتشهد .

أقول : فيكون معنى ذلك أن الدخول في الغير يتم حين لا يمكن شرعاً الإتيان بالجزء المشكوك . كما لو شك بالقراءة بعد الركوع .

ويرد عليه ما أورد في المستمسك[2] أنه خلاف صحيحة زرارة فإن من شك في الأذان وهو في الإقامة قد حصل له الشك المذكور في موضع يمكن فيه فعل الأذان ، وكذلك فيمن شك في التكبير وقد قرأ مع أن لفظ

---

(١) المستمسك : جـ٧ . ص : ٤٣٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

الموضع لم يذكر في النصوص ليتكلف في تعيين المراد منه .

الأمر الثاني : ما ذكره جماعة[١] ـ تبعاً لما يظهر من الروضة ـ من كون المراد من(الشيء) و(الغير) الأفعال المفردة بالتبويب ، كالتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد . فلو شك في الفاتحة وهو في السورة التفت لعدم كون أحدهما غيراً بالإضافة إلى الأخرى .

والوجه فيه : انصراف(الشيء) و(الغير) إلى ذلك . ولا سيما في صحيح إسماعيل المشتمل على التمثيل بالشك في الركوع بعدما سجد والشك في السجود بعدما قام . الظاهر في كون ذلك توطئة وتمهيداً للقاعدة المذكورة في ذيله . فيكون تحديداً للغير بذلك .

ولو كان المراد منه مطلق الغير كان المناسب التمثيل بالشك في الركوع بعدما هوى للسجود وبالشك في السجود بعدما نهض . بل في صحيحة زرارة أيضاً لاشتماله على العطف بثم الظاهرة في التراضي وعدم الاكتفاء بمجرد الفصل القصير .

وقد ردّ التوطئة في المستمسك[٢] بأنه لو صحت امكن التشكيل في عمومه(يعني صحيح إسماعيل) لغير الأركان أيضاً . ولا يلتزم به القائل المذكور .

أقول : هو غير غريب ، لأنه وإن اقتصر على الأركان ، لكن يحتاج إلى القرينة بأنه ذكرها بتلك الصفة لا بصفة أخرى . بل إن اصطلاح الأركان متجدد فلا يمكن حمل النصوص عليه ، وفهم التمثيل له . وإذا ذكر شيء من الأركان أمكن التعميم إلى غيره بإلغاء الخصوصية . لأن كونه مبطلاً للصلاة بتركه سهواً أمر غير ملحوظ يقيناً .

الأمر الثالث : مختار المستمسك[٣] حيث قال : فالمتحصل أن الظاهر

---

(١) المصدر والصفحة . (٢) المصدر : ص : ١٣٧ .

(٣) المصدر : ص : ٤٣٨ .

من الشيء المشكوك هو المشكوك الوجود الملحوظ في مقابل معلوم الوجود . المنطبق تارة على جزء الجزء وأخرى على تمام الجزء وثالثة : على مجموع الجزأين .

ويشير إليه ما في صدر الصحيحة من تطبيقه تارة في الأذان الملحوظ في قبال الإقامة ، وأخرى في الأذان والإقامة في قبال التكبير . فلاحظ . انتهى .

ويرد عليه : أن التقابل وإن كان ملحوظاً في الجملة ، إلاّ أنه إنما يكون بين جزأين لهما استقلال عرفاً . كما عن الأذان والإقامة أو الحمد والسورة . وأما مقابلة الجزء مع جزء الجزء الآخر فغير عرفي ولا تدل عليه الصحيحة ، ولعله لذا أمر بالملاحظة .

كما أن مقابلة الجزء بجزأين بلا موجب ، لأننا إنما نأخذ الجزء الأقرب ولا حاجة إلى أخذ الجزء الأبعد . على أن لحاظ مجموع الجزأين يحتاج إلى كلفة عرفية غير متوفرة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

هذا وينبغي الالتفات إلى أن الموضوع أخذ في صحيحة زرارة في السؤال لا في الجواب . ومعه لا يمكن تحديد الجواب بمقدار السؤال . فإن السؤال وإن صلح قرينة أحياناً إلاّ أن تقييده للجواب بلا موجب . وخاصة في مثل المورد الذي وردت فيه روايات أخرى كان المثال في كلام الإمام ـ عليه السّلام ـ نفسه . كصحيحة إسماعيل بن جابر .

الأمر الرابع : ما عن بعض من اختصاص الغير بالأركان . وهو على خلاف صراحة الأخبار المعتبرة . كقوله في صحيحة إسماعيل : وإن شك في السجود بعدما قام .

مضافاً إلى ما قلناه من عدم كون الركن جزءاً أهم من غيره عرفاً ولا شرعاً ، ولم يكن مصطلحاً فيما سبق . نعم اختص الركن بحكم شرعي يخصه ، وهذا لا يعطيه أية أهمية إضافية ، مع وقوعه في ضمن تعداد الأفعال الأخرى للصلاة ، كما قد وقع فعلاً في هذه الروايات .

الأمر الخامس : إن أفعال الصلاة ملحوظة في هذه الأخبار ، كشيء ذي استقلال عرفي بحياله . فيكون(الشيء) المشكوك و(الغير) الذي يدخل الفرد فيه بعد التجاوز عن الأول . إنما هو بهذا اللحاظ . والمقابلة إنما تكون بين شيئين عرفيين من أفعال الصلاة ملحوظين بحيالهما واستقلالهما .

وكل ما ذكر في الروايات ينطبق على ذلك : كالأذان والإقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود .

وهنا لا بدّ أن نلحظ أمرين :

أحدهما : إسقاط أهمية الركن ، بصفته مختصاً ببعض الأحكام ، بل هو ملحوظ مستقلاً كفعل من أفعال الصلاة في مقابل غيره الملحوظ بنفس اللحاظ لا أكثر .

ثانيهما : إسقاط أهمية مقدمات الأفعال ، كالهوي ورفع الرأس ونحوها . فإنها مما لم يلحظ لها استقلال بإزاء الأفعال الأخرى . ومن الصعب التعميم لها بالارتكاز العرفي أو المتشرعي ، لوضوح الفرق في الأهمية والتركيز بين الفعل ومقدمته ، فما يثبت للفعل قد لا يثبت للمقدمة .

وإذا تمّ الأمر بهذا الشكل أمكن التعميم لأمور لم تذكر في الروايات ، بعد إحراز لحاظها لحاظاً مستقلاً بالارتكاز المتشرعي . كالشك في الحمد حال الاشتغال بالسورة والشك بالتشهد أو الصلاة على النبي وآله حال الاشتغال بالتسليم .

وأما عنوان (القراءة) الملحوظ استقلالاً عند الفقهاء ، فهو أمر انتزاعي يعود إلى أن الفرد قد يشك في الحمد والسورة معاً ، وكل منهما ملحوظ مستقلاً ، وهو مشتغل بالركوع .

وأما إذا كان الاشتغال بمقدمات الأفعال ، فلا يكون مشمولاً للقاعدة ، ويجب الإعادة والاعتناء بالشك ، باعتبار ماقلناه من عدم لحاظ المقدمات لحاظاً استقلالياً .

فالمتحصل : أن شرط القاعدة : هو الدخول في شيء آخر ملحوظ لحاظاً استقلالياً ، مع الشك في الشيء الأول الملحوظ لحاظاً استقلالياً أيضاً .

ومن هنا نعرف دليلاً آخر على إسقاط مقدمات الأفعال . إذ لو كانت ملحوظة لما اشترط الدخول في(الفعل) نفسه . فهذا الاشتراط دليل على عدم الاكتفاء بالمقدمات[1] .

وهنا لا بدّ من ملاحظة جزء الجزء ، من حيث كونه مشمولاً للقاعدة أولاً . فهنا صورتان :

الصورة الأولى : أن يشك في جزء الجزء مع دخوله في مثله ، كما لو شك في آية من الحمد أو السورة مع اشتغاله في آية أخرى .

وهنا وإن كان يمكن اللحاظ الاستقلالي لجزء الجزء في مقابل مثله ولا يبعد شمول النصوص له . إلاّ أن الأمثلة كلها على خلافه ، فيبقى الاحتياط استحبابياً بالتكرار .

والصورة الثانية : أن يشك في جزء الجزء مع دخوله في جزء آخر مستقل ، كالشك في آية من الحمد بعد الدخول في السورة ، أو الشك في الصلاة من التشهد بعد الاشتغال بالتسليم .

والشك في مثل ذلك يكون في نقص الجزء الأول بكامله وملحوظاً بحياله . ولا حاجة إلى لحاظ جزء الجزء لحاظاً مستقلاً . ويكون المورد مشمولاً للقاعدة من هذه الجهة .

فإن قيل : إن مورد الروايات هو انعدام الجزء الأول أصلاً ومورد كلامنا هو نقصانه ، فيكون خارجاً عن نصوص الروايات .

وجوابه من وجهين :

---

(١) كما أن صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله السابقة ، دالّة على ذلك بصراحة فراجع .

أولاً : إن النقص مشمول للنصوص بالأولوية . لأن العذر إذا كان شاملاً للجزء كله فكيف لا يكون شاملاً للنقص فيه .

ثانياً : إن النقص مشمول للنصوص بالمطابقة . فإن قوله : رجل شك في الأذان . . . يعني في أجزاء الأذان وسقوط مطلوبيته بالإتيان به كاملاً . فيكون الشك فيه أعم من الشك بعدم الإتيان به جميعاً أو بعضاً .

أما إذا كان النقص المحتمل متفاحشاً ، بحيث لا يكون في العرف المتشرعي مصداقاً ، فهو بمنزلة المعدوم بلا إشكال . ومعه فشمول القاعدة له واضح .

هذا وتبقى بعض المناقشات البسيطة التي لا حاجة إلى سردها ومحاولة الجواب عليها .

الجهة الثالثة : في فرق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ السابقة .

إذ قد يقال : إنهما معاً متشابهان . كل ما في الأمر أن الفراغ في قاعدة الفراغ من العمل المطلوب النفسي كله ، وهنا يكون الفراغ من جزئه .

إلاّ أن هذا منطلق من عدم فهم قاعدة التجاوز . لأن الفرد الشاك يستحيل أن يحرز الفراغ من الجزء المشكوك . وإلاّ لما كان مشكوكاً بخلاف السابقة ، فإنه يحرز الفراغ من العمل على صورة الصحة أو على القناعة بها إلى حين انتهائه .

فالمهم الفرق بينهما : موضوعاً وهو أن هذه القاعدة خاصة بالأجزاء وتلك خاصة بالأعمال المطلوبة بالأمر النفسي .

وقال في المستمسك[1] : وقد عرفت الاختلاف بين القاعدتين مفهوماً وشرطاً وأثراً ودليلاً ورتبة .

ويقصد بالاختلاف مفهوماً الفرق المفهومي بين التجاوز والفراغ . أو

(١) جـ٥ . ص : ٤٧٥ .

بين الانتهاء من المطلوب الضمني والانتهاء من المطلوب النفسي . فتأمل .

ويقصد بالاختلاف شرطاً : أن قاعدة الفراغ مشترطة بالأذكرية عند العمل وقاعدة التجاوز مشترطة بتجاوز المحل .

ويقصد بالاختلاف أثراً ، يعني بحسب النتيجة . فإن تلك القاعدة حكم بالصحة على مجموع العمل وهذه حكم بالصحة على جزئه .

وهذه الاختلافات ، وإن كان بعضها قابلاً للمناقشة . إلاّ أنها ـ على أي حال ـ اختلاف بين ذاتي القاعدتين ، لأن كلاً منهما مجعول شرعي مستقل بلا إشكال وله شرطه وتفاصيله وأمثلته . فهذا كأنه قال : إن البيع يفرق عن الإجارة أو عن الوقف : مفهوماً وشرطاً وأثراً!! .

ويقصد بالاختلاف دليلاً أن الروايات الواردة في إحداهما غير الروايات الواردة في الأخرى . وهذا أغرب من سوابقه . لأنه من توضيح الواضحات .

بقي الاختلاف في الرتبة ، وهو ما أوضحه بقوله في موضع آخر[1] : كما افترقنا بأن مفاد قاعدة التجاوز إثبات الوجود بنحو مفاد كان التامة . ومفاد قاعدة الفراغ إثبات تمامية الموجود بنحو مفاد كان الناقصة . فلا مجال لإرجاع إحداهما إلى الأخرى .

وقد عرفت ما فيه لأن مفاد قاعدة التجاوز كما هو مفاد كان التامة يعني اعتبار الجزء المعدوم موجوداً تعبداً . كذلك هو مفاد كان الناقصة يعني اعتبار الجزء الناقص تاماً كما مثلنا . إلاّ أن قاعدة الفراغ خاصة بمفاد كان الناقصة .

ولو أراد من الرتبة شيئاً آخر لكان أفضل : وهو أن قاعدة الفراغ تغني عن قاعدة التجاوز دون العكس . فلو شك بعد الفراغ من العمل في الجزء شملته قاعدة الفراغ ولا حاجة إلى قاعدة التجاوز .

---

(١) المصدر : ص : ٤٣٢ .

إلاّ أن هذا ليس بصحيح لأن كلتا القاعدتين تلحظان نقص الأجزاء لوضوح عدم جريان قاعدة الفراغ مع الشك في أصل الواجب النفسي . بل تجري مع الشك في نقصانه بنقصان جزئه أو شرطه .

غير أن قاعدة التجاوز تلحظ الجزء مستقلاً . وقاعدة الفراغ تلحظ نقصانه بصفته سبباً لفساد المجموع . كما أن قاعدة الفراغ شاملة للشك بالشروط دون قاعدة التجاوز . وهذا ما قلناه أولاً من أن المهم هو الفرق بين موضوعي القاعدتين .

الجهة الرابعة : في إمكان شمول قاعدة التجاوز للوضوء .

والدليل الرئيسي الذي يمكن إقامته على الشمول هو موثقة ابن أبي يعفور إذ يقول فيها ـ كما سمعناه ـ : إذ شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره ، فليس شكك بشيء .

إذا فهمنا من قوله(في شيء من الوضوء) يعني في جزئه . وأرجعنا الضمير في (غيره) إلى الجزء أيضاً . فيكون المراد التجاوز عن الجزء والدخول في جزء آخر ، وهو مضمون قاعدة التجاوز .

يضاف إلى ذلك إمكان التجريد عن الخصوصية في أخبار قاعدة التجاوز عن خصوصية الصلاة وتعميمها لكل واجب ـ كما سيأتي بحثه ـ بما فيه الوضوء .

إلاّ أن كلا الأمرين لا يتمّان لوجود النصوص الصحيحة الصريحة في الوضوء بلزوم الاعتناء بالشك والإتيان بالجزء المشكوك وما بعده . . . مما لا حاجة إلى سرده . فتجريد الخصوصية إن تمّ ، فإنما هو في كل واجب لم يُنصّ فيه على الخلاف أو على الاستثناء ، والوضوء قد نُص فيه على ذلك .

وأما صحيحة ابن أبي يعفور ، فقد يكون وضوح الحكم في الوضوء ، فقهياً دليلاً على عدم صحة الفهم المشار إليه ، وقرينة على إرجاع الضمير

في (غيره) إلى الوضوء ، أو حمل (الشيء) فيها على مصاديق الوضوء لا على أجزائه .

وإرجاع الضمير إلى الوضوء ليس بهذا البعد . وإن كانت مجملة ، فلا بدّ من إيكال علمها إلى أهلها ، لمعارضتها بما هو أكثر عدداً وأصرح دلالة من وجوب الاعتناء بالشك .

الجهة الخامسة : في عموم قاعدة التجاوز لسائر العبادات .

وهو بالتجريد عن الخصوصية والحمل على المثالية ، وهو وإن كان ممكناً . إلاّ أن أحداً لم يفت به في الحج مثلاً وغيره بل هناك إن لم يدل دليل على شكل من أشكال العفو والتسامح الخاص بالمورد . فمقتضى الأصل عدم الإتيان به وعدم سقوط الأمر المتعلق به ولا مجال لجريان قاعدة التجاوز .

وهذا فرق بينها وبين قاعدة الفراغ التي قلنا بشمولها بمقدار ما .

نعم ، إذا انطبق موضوعها في بعض العبادات ، ولو المستحبة منها ، كما لو كان الفرد يقرأ القرآن أو الدعاء وشك في صحة لفظ سابق أو قراءته أصلاً ، فله إجراء القاعدة . ولو من باب القرينة العقلائية عليها فيما لو احتمل أنه كان عند الجزء المشكوك ملتفتاً .

وأما شمولها للمعاملات ، فهو أمر غير محتمل فقهياً . والتجريد عن خصوصية المورد في أدلتها بحيث تشمل المعاملات غير ميسور عرفاً ، كما هو واضح .

فصل
الستر والحجاب

ماذا يجب ستره من جسم الإنسان خلال الصلاة مع الإمكان؟ وماذا يجب ستره منه في غير الصلاة؟ والحديث عن الرجل والمرأة معاً .

والحديث هنا عن الموضوع لا عن الحكم ، لأن الحديث عن الحكم ودليله موكول إلى الفقه ، إلاّ ما حصل هنا عرضاً . وإنما الحديث عن موضوع الحكم وهو العورة بالمعنى الشامل لكل ما يحرم النظر إليه .

ما هي العورة؟

قالوا في اللغة[1] : العَوْرة : الخلل في الثغر وغيره . وقد يوصف به ، منكوراً فيكون للواحد والجمع بلفظ واحد . وفي التنزيل العزيز : ﴿إن بيوتنا عورة﴾ . فأفرد الوصف والموصوف جمع . . .

قال الأزهري : العورة في الثغور وفي الحروب خلل يُتخوف منه القتل . وقال الجوهري : العورة : كل خلل يتخوف منه من ثغر أو حرب . والعورة : كل مكْمَن للسَّتر . وعورة الرجل والمرأة : سوأتهما . والجمع عورات بالتسكين . والنساء عورة .

والعورة : الساعة التي هي قَمِن من ظهور العورة فيها . وهي ثلاث ساعات : ساعة قبل صلاة الفجر وساعة عند نصف النهار وساعة بعد العشاء الآخرة . وفي التنزيل : ثلاث عورات لكم . أمر الله تعالى الولدان والخدم أن لا يدخلوا في هذه الساعات إلاّ بتسليم منهم واستئذان .

---

(١) انظر لسان العرب وغيره .

وكل أمر يستحيا منه عورة . . . العورات : جمع عورة وهي كل ما يستحيا منه إذا ظهر ، وهي من الرجل ما بين السرة والركبة ومن المرأة الحرة جميع جسدها إلاّ الوجه واليدين . . . إلخ .

والظاهر أن الذوق العربي الأول ، أخذ الصورة لهذا الاستعمال ممّا وجده فيها من نقص وقبح . ولذا كانت الدار المعورة هي الآيلة للانهدام والكلمة العوراء هي القبيحة ، والعين العوراء هي العمياء في إحداهن ونحو ذلك من جهات النقص .

وكذلك من جهة أن العورة ما يستحيا منه ، فإن كشف ما فيه نقص يحتوي على الاستحياء . وأما كشف نقاط القوة فليس فيها ذلك .

والظاهر أن الأمر بالعكس . لأن هنا احتمالين :

أحدهما : أن يكون التكليف الشرعي والعرفي بستر العورة إنما هو من أجل كونها نقصاً وخللاً وقبحاً .

ثانيهما : أن يكون المجتمع قد استفاد نسبة النقص إلى العورة بعد أن تشبّع بلزوم سترها . وإذا كان كذلك ، فالمهم هو لزوم الستر ، وأما هذا الفهم المترتب عليه فهو محل المناقشة .

والوجه في مناقشته : أن العورة في الجسم بأي معنى كانت ، هي خلق من خلق الله سبحانه وتعالى وجد لأجل مصلحة متعلقة في وجوده ، لا عبثاً ولا إهمالاً . وقد قال الفلاسفة : إن جانب الوجود خير ، إذن فوجود العورة خير بالأساس .

وهي تؤدي وظيفتها التكوينية المطلوبة ، كما يؤدي سائر أجزاء البدن كاليد والرأس والرجل وظائفها المطلوبة منها . فاستشعار النقص والقبح فيها تكويناً منظوراً إليها بحيالها واستقلالها كما هو مقتضى الاحتمال الأول . استشعار غير صحيح .

ويدعم ذلك : الاصطلاح على أن جسم المرأة عورة ، مع أن الغالب

في المرأة في ردح كبير من سنوات عمرها هو الجمال والرقة والحسن . فكيف نسمي ما هو جميل وحسن عورة . بمعنى أنه قبيح ذاتاً . هذا غير ممكن .

نعم ، لما كان هناك تركيز وتشبّع بلزوم الستر ، جاء لفظ العورة ، باعتبار لزوم الستر . فكل ما يلزم ستره ويحرم كشفه والنظر إليه فهو عورة . إذن ، فهذا اصطلاح حكمي أو (قانوني) ثابت بعد الالتفات إلى لزوم الستر ، وليس بغض النظر عنه .

وإذا كان ناشئاً منه لم يمكن أن يكون أوسع من دائرته . يعني لا بدّ أن يكتسب اصطلاح العورة اقتصاراً على هذا المقدار الحكمي . ويكون الاستشعار الناشيء منه بكون العورة نقصاً وخللاً وقبحاً ، بلا موجب .

إذ الحكم بوجوب الستر ، لم ينشأ من القبح الذاتي للعورة ، إذ لا يوجد قبح ذاتي كما قلنا . وإنما وجد الحكم ونشأ من مصالح فردية واجتماعية تمّت إلى حياة الإنسان وتكامله وتعامله بصلة .

وقد يستشعر ذلك من سيرة الكفار والمنافقين في كشف بعض ما يجب ستره في الإسلام ، وأن ما لا يجب ستره في نظرهم ليس بعورة . إذن ، فالاصطلاح ناشيء من هذا الحكم ، لا أن هذا الحكم ناشيء من هذا الاصطلاح ، أعني كونه عورة ذاتية .

وقد يقال : إنه لا إشكال بوجوب ستر العورة عقلاً وعقلائياً ، بل في كل الأديان السماوية ، بل في كل الأديان على الإطلاق . وهذا إنما يدل على كون العورة نقصاً ذاتياً في المرتبة السابقة عن الحكم وبغض النظر عنه ، ولذا كان التركيز شديداً على وجوب سترها .

وجوابه ، إن شدة التركيز على الستر أمر حق . إلاّ أننا أشرنا إلى أن وجوبه ليس ناشئاً من القبح الذاتي في العورة ، بل لمصالح متعلقة بالحكم تمتّ إلى حياة الفرد الاجتماعية وتعامله مع الناس من جهة ، وإلى تكامله المعنوي وصعوده في مقامات الكمال أو الثواب الأخروي من جهة أخرى .

ويدعم ذلك ما ورد من إطلاق لفظ العورة على (السر) لأنه يجب ستره وكتمه . ففي الحديث قال ـ عليه السَّلام ـ : عورة المؤمن على المؤمن حرام . قلت : تعني سفليته . قال : ليس حيث تذهب إنما ذاك كشف سره .

وكذلك قولهم : بيت معور إذا كان آيلاً للانهدام . فإن هذه الجهة مما تتعلق المصلحة بعدم كشفه للناس وتعرفهم عليه . وكذلك الكلمة العوراء وهي القبيحة ، باعتبار لزوم سترها وعدم التفوّه بها .

بل مطلق النقص إنما سمي عورة ، للزوم ستره وعدم إمكان كشفه لوجود المفسدة في ذلك وتورط الفرد بما ليس في مصلحته . ولذا قيل في الدعاء : أنت الساتر عورتي والمؤمن روعتي ، والمقيل عثرتي . يعني أنها عورة من زاوية كونها لازمة الستر .

بل الأمر أكثر من ذلك ، إذ لو تصورنا أن العورة تحتوي على خلل ذاتي ونقص أساسي ، لكان في ذلك اعتراضاً على خلق الله سبحانه (الذي أتقن كل شيء) وسوء ظن بحسن الصنعة وتمام الخلقة . مع أن القرآن الكريم نصّ على حسنها والعقل دالّ على ذلك ، حتى قال الفلاسفة : ليس في الإمكان خير ممّا كان . والعدل الإلهي اللامتناهي شامل لكل الخلق ومدبر له أحسن تدبير . وهذا المعنى لا يختلف فيه ما نسميه عورة أو غيره .

إذن ، فالعورة ليس لأجل أن فيها نقصاً ذاتياً . بل إن اصطلاحها ناشيء من وجوب سترها لا أكثر . بل النقص كما قلنا إنما يسمى عورة من أجل وجوب ستره .

إذن ، فكل ما يجب ستره عرفاً أو عقلاً أو شرعاً ، فهو عورة من زاوية ذلك القانون الذي أمر بالستر .

بقي أن نلتفت إلى أن وجوب الستر على الفرد ملازم قانوناً مع حرمة النظر من الغير إليه أو قل : إلى عورته . لأن المفروض عرفاً وعقلاً

وشرعاً . تعاون الأفراد في الأسرة والمجتمع فيما بينهم على مهام الحياة . وقد ورد : أن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم .

فما يجب على هذا ستره يحرم على ذلك فضحه أو النظر إليه . والحقوق المتقابلة في المجتمع كثيرة . . . أوضحها الحقوق المالية : فما يكون ملكاً للإنسان يحرم على الآخرين غصبه أو استعماله بدون إذنه . وهكذا .

ومعه لا نقول مجازاً إذا قلنا إن العورة هي ما يجب ستره ويحرم النظر إليه . لأن هذين الحكمين متلازمان عادة .

ويترتب على ذلك بل يدل عليه أيضاً ، انتفاء اصطلاح العورة عما لا يجب ستره أو قل : عند عدم وجوب الستر فجسم الرجل عورة بالنسبة إلى الجنس الآخر ، وليس عورة بالنسبة إلى جنسه ، لعدم وجوب الستر . وكذلك الوجه والكفين للمرأة ، إذا قلنا بجواز كشفهما ، كما هو الصحيح ، ليسا بعورة . وكذلك جسم المرأة لزوجها ليس بعورة .

نعم ، لا نستطيع لغوياً التنازل عن اصطلاح العورة عن الأعضاء التناسلية حتى حين جواز كشفها . لأن التلقين الاجتماعي اللغوي قوي بالنسبة إليها جداً . فتكون عورة في كل حال .

نتج من ذلك : أن اصطلاح العورة ، كما قلنا قبلاً ناتج من وجوب الستر ، وليس العكس .

كما نتج من ذلك : أن المهم فقهياً ليس هو عنوان العورة ، بل ما يجب ستره من جسم الإنسان بعناوينه التفصيلية الخاصة . كجسم المرأة وشعرها عن الأجنبي وجسم الرجل عن المرأة الأجنبية وهكذا . ولنا الحرية بعد ذلك أن نسمي هذا الذي ثبت وجوب ستره فقهياً عورة أو لا . وإن كان المصطلح اللغوي على ذلك فعلاً . إلاّ أن المسألة تبقى لغوية أكثر منها فقهية .

وينتج من ذلك أيضاً أنه متى ورد في دليل فقهي كالسنة الشريفة ،

لفظ العورة ، كقوله ـ عليه السَّلام ـ : يحرم نظر المسلم إلى عورة أخيه المسلم . فإننا لا نفهم منها كل ما وجب ستره . لأن هذا معنى مترتب على الحكم ، وليس موضعاً له . وما هو قدر متيقن كونه عورة عرفاً هو الأعضاء التناسلية لا غير . أو بتعبير آخر : إنه لا يوجد ما هو عورة بغضّ النظر عن الحكم سواها .

وينتج ممّا قلناه أيضاً ، أمر أقرب للفهم المعنوي ، وقد يثبت عرفاً ، وقد يثبت عقلاً ، أو بأي وجهة نظر أخرى .

إذ قد يشعر الفرد أن النقائص التي في جسمه كالتشويه مثلاً مما يجب ستره . فهو بهذا الاعتبار عورة . كما قد يشعر أن النقائص التي في نفسه كقلة الذكاء أو سرعة الغضب أو غيرها عورة . كما قد يشعر أنه على العموم (عورة) لأن محتواه الداخلي أقل بكثير مما ينظر إليه الناس ويفهمونه . وأن الأصلح له هو الستر من جميع الجهات لو أمكن !! . . .

كما قد يشعر أن المزابل والخرائب عورة ، لاستهجان النظر إليها ، أو قل : لأنه يرى رجحان سترها وإن لم يمكن .

ومن هذا الاتجاه ورد قوله تعالى : ﴿فأواري سوءة أخي﴾ . حيث عبر عن الجثة بالسوءة أو العورة . لأن الأفضل سترها بكل صورة . ولأن الفرد في جثته يكون من النقص بحيث قد يستشعر منه النقص الذاتي له وأنه حقير أساساً . الأمر الذي لا يراد لأحد ولا يريده الفرد لنفسه . فمن هنا جاء لزوم ستر الجثة قبل دفنها وبنفس دفنها أيضاً .

ما يجب ستره للرجل:

وهذا ينقسم إلى قسمين :

القسم الأول : ما يجب على الرجل ستره عن الرجال والمحارم عن النساء .

القسم الثاني : ما يجب ستره عن الأجنبيات من النساء .

أما القسم الأول : فهو عضو الرجل التناسلي والبيضتان وحلقة الدبر . وقيل بإلحاق العجان بها ولو بنحو الاحتياط الوجوبي . وهو اللحم الفاصل بين الدبر والبيضتين .

وهذا المقدار إجماعي ، وأما سائر بدن الرجل ، فلا يجب ستره عن الرجال ولا عن المحارم من النساء ، والدليل فيه أصالة البراءة الخالية عن المعارض . إذ لا دليل على وجوب الستر فيه . وما ورد إما ضعيف سنداً أو محمول على الاستحباب .

والمحارم من النساء هن النساء اللاتي يحرم على الفرد الزواج منهن أبداً ، ويترتب على ذلك شرعاً جواز النظر بغير شهوة إلى جسم بعضهم البعض .

وهن الواردات في الآية الكريمة ، وهي قوله تعالى : ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم**﴾ إلخ الآية[1] .

وبحسب التفسير الفقهي المتسالم عليه لهذه الآية الكريمة . . . فقد استثنى الله سبحانه وتعالى من جواز النكاح للنساء ومن ثم من حرمة النظر إليهن عدة عناوين :

أولاً : (أمهاتكم) والأم من ولدت الفرد مهما تصاعد الانتساب من طرف أيٍّ من الأبوين .

ثانياً : (بناتكم) والبنت من ولدها الفرد مهما تنازل الانتساب من طرف كلا الجنسين .

ثالثاً : (أخواتكم) الأخوات : وهن بنات الأب أو الأم أو هما معاً

(١) النساء : ٢٣ .

بالمباشرة ولا يشمل أخوات الأب والأم لأنهن عمات وخالات مذكورات في الآية الكريمة .

رابعاً : (عماتكم) والعمة هي أخت الأب بمعناه الواسع الشامل للأجداد مهما ارتفعوا . من كلا طرفي الوالدين .

خامساً : (خالاتكم) والخالة هي أخت الأم بنفس المضمون .

سادساً : (بنات الأخ) والبنت هنا يراد به النسل مهما تنازل . إلاّ أن الأخ لا يراد به إلاّ الصلبي أو المباشر ، وإلاّ لزم حرمة بنات العم لأنهن بنات أخ الأب . وهو مسلم العدم فقهياً .

نعم نسل الأخ على العموم أعني من أولاده وبناته مشمول للحكم .

سابعاً : (بنات الأخت) والبنات منظور إليها كالسابق . وأما الأخت فهي المباشرة ، وإلاّ لزم حرمة بنت العمة لأنها أخت الأب وهو خلاف الضرورة الفقهية .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ثامناً : (أمهات نسائكم) والأم مأخوذة هنا على سعتها فأم الزوجة وجدتها مهما تصاعدت مشمولة للحكم . إلاّ أن (نسائكم) لا يشمل زوجات الأولاد طبعاً . ولذا جاز للرجل الزواج من أم زوجة ولده . والحكم من الآية لأم الزوجة شامل لما بعد طلاق الزوجة أيضاً إجماعاً واستصحاباً سواء في الحكم بحرمة النكاح أو الحكم بجواز النظر .

تاسعاً : (وربائبكم اللاتي في حجوركم . . .) والربيبة هي بنت الزوجة . وتشمل حفيداتها أيضاً من أولادها وبناتها على الأظهر . بعد إلغاء عنوان (الحجور) المأخوذ في الآية من قبل الفقهاء إجماعاً . وإنما أُخذ فيها بسبب النظر إلى الغالب .

إلاّ أنها لا تشمل ربيبة الابن . كما لا تشمل العكس . أعني ابن الزوج لأنه داخل تحت قوله : ﴿وأمهات نسائكم﴾ .

عاشراً : (حلائل أبنائكم) والحليلة أشمل من الزوجة الاعتيادية ، فإن المراد بها ما حلّ بالنكاح الدائم والنكاح المنقطع وبملك اليمين . كما أن الأبناء يشمل النسل مهما تسافل ذكوراً وإناثاً .

وهذا يشمل ما بعد الطلاق أيضاً ، فلو طلق الولد زوجته المدخول بها ، بقيت حراماً على والده نكاحاً ويجوز النظر إليها . ولا يجوز للولد النظر إليها بعد العدة الرجعية .

أحد عشر : (الرضاع) فإنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كما قام عليه الإجماع والسنة الشريفة . لا يفرق في ذلك كل الأسباب المحرمة والجائزة إلاّ الإرث .

والآية الكريمة تعطي مثالين للرضاع هما : الأم من الرضاعة والأخت منها . وهما أقرب مثالين بطبيعة الحال إلى حياة الفرد . لكنه لا يعني الانحصار . فمثلاً زوجة الأب من الرضاعة وزوجة الابن من الرضاعة وغيرهن من العناوين النسبية إذا أصبحت صادقة بالرضاع ، كانت مشمولة للحكم في الآية الكريمة .

ومحل الشاهد من هذا كله أنه بحسب القاعدة الفقهية ، أنه يجوز للنساء المحرمات في هذه الآية أن ينظرن إلى جسم الرجل المحرم عليهن ولا يجب على الرجال الستر منهن . ما عدا ما ذكرنا من الأعضاء التناسلية .

لكن ينبغي الالتفات إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أنه يجب أن يكون النظر بغير شهوة . وفي اللغة الفقهية : أن الجواز مشترط بعدم الريبة . فلو حصلت الشهوة حرم النظر ووجب الستر .

الأمر الثاني : إن الكشف بهذا المقدار أعني لأغلب الجسم هو بحسب مرتبة الحرام والواجب . ولا يبعد أن يقال بالاستحباب أو بالاحتياط الاستحبابي بالنسبة إلى بعض الجسم الذي جاز كشفه . كما بين السرة

والركبة كله . وكالتحرك مع العري حركات تكون مظنّة الإثارة ، فإذا حصلت الإثارة حصلت الحرمة وتورط الفرد . فالأولى له حسن التصرف عندئذ .

الأمر الثالث : إن جواز النظر خاص بمن ذكر في الآية الكريمة ، بخلاف الحرمة المؤبدة للنكاح . فإنها شاملة للمطلقة تسعاً . ومن هنا لا ملازمة بين الحرمة والجواز فيها . وإنما المناط في الحرمة والجواز كونهن مذكورات في الآية . وأما المطلقة تسعاً ، فهي حرام مؤبد إلاّ أنه لا يجوز النظر إليها بعد طلاقها التاسع وإلى الأبد . وإن جاز لأب المطلق وابنه النظر لشمول الآية لهما . كما هو واضح مع أدنى تفكير .

هذا كله في الحديث عن القسم الأول .

وأما القسم الثاني : وهو ما يجب على الرجال ستره عن النساء الأجنبيات .

فهذا غير متفق عليه على عمومه . لأننا لا يمكن أن نقول بالتلازم من الطرفين بين حرمة النظر ووجوب الستر . وإلاّ وجب أن نقول بوجوب الحجاب الكامل للرجل كالمرأة . وهو أمر خلاف السيرة القطعية وخلاف الضرورة الفقهية .

ومن هنا اختلف الفقهاء على شكلين :

الشكل الأول : أن نقول إننا وإن نفينا التلازم بين الحكمين من الطرفين . بمعنى أنه إذا حرم النظر لم يجب الستر ، ولكن إذا جاز الكشف جاز النظر . والكشف جائز للرجل . إذن فنظر المرأة إليه جائز .

الشكل الثاني : أن نقول : إن أدلة غض النظر عن المرأة لا يراد بها المرأة بالتعيين بل يراد بها أي جنس بالنسبة إلى الجنس الآخر . فكل شيء يحرم للرجل أن ينظره من المرأة ، وهو كل الجسم إلاّ الوجه والكفين ، يحرم كذلك على المرأة أن تنظره من الرجل .

وهذا الشكل من أشكال التجريد عن الخصوصية ، راجح وعرفي . ولا دليل على ما قيل في الشكل الأول من أنه إذا جاز الكشف جاز النظر . إلاّ بحسب تقريبات ذوقية استبعادية لم تقم عليها حجة معتبرة . فالصحيح هو حرمة النظر إلى غير الوجه والكفين من الرجل .

بل قيل بحرمتهما أيضاً على المرأة ، لأن الاستثناء وارد في المرأة ولم يرد في الرجل ، فدليل الحرمة عام لكل جسمه .

إلاّ أن هذا ليس بصحيح ، لأننا كما جردنا دليل الحرمة عن الخصوصية عرفاً ، يمكن أن نجرد دليل الاستثناء عن الخصوصية عرفاً فيكون الرجل مشمولاً للاستثناء من الحرمة ، فيجوز نظر المرأة إلى وجهه وكفيه بدون ريبة .

أما ما يجب على الرجل ستره من جسمه فأمران متيقنان : أحدهما : الأعضاء التناسلية ونحوها التي قلناها في القسم الأول . فإنها يجب سترها عن الرجال فضلاً عن النساء . وعن المحارم فضلاً عن الأجنبيات .

ثانيهما : ما يلزم من كشفه الفتنة ويكون سبباً لإثارة الشهوة . فإن كشفه حرام سواء لزم من ذلك فعلاً أو لا فإنه سبب غالبي وطبيعي لذلك .

إلاّ أن هذا يتحدد بمقدار سببه فلو علم عدم إثارته للشهوة ، كما لو كان الناظر أجنبية هرمة مثلاً ، ارتفعت الحرمة .

وأما ما كان خارجاً عن هذين الأمرين ، فأصالة البراءة دليل على جوازه ولا إجماع على الحرمة في البين . ولذا تكون الفتوى بالحرمة أقرب إلى المجازفة . نعم لا بدّ من القول بالاحتياط الاستحبابي فيه ، ولو خروجاً عن مخالفة القائلين بالحرمة أو لاحتمال إثارة الشهوة ، وإن كان احتمالاً ضعيفاً .

إلاّ أن جواز الكشف بهذا المعنى للرجال لا يعني جواز النظر إليهم

من قبل النساء . بل يجب على المرأة أن تغض النظر عن الرجل الأجنبي في غير وجهه وكفيه بما فيه رقبته وذراعه وساقه وغير ذلك . نعم ، إذا قلنا بجواز كشف ظاهر القدم للمرأة وجواز النظر إليه ، كما سيأتي ، قلنا ذلك هنا أيضاً .

ما يجب ستره على المرأة:

وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين ، وظاهر القدمين ـ وسيأتي الكلام فيه ـ .

وليس دليله هو الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر . لأننا قلنا إن هذا غير موجود . وإنما دليله الإجماع وظاهر بعض الآيات الكريمة كقوله تعالى : ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهنّ إلاّ لبعولتهن . . .﴾ الآية[1] .

والخمار ما تلف به المرأة رأسها . والآية تأمر أن يكون الخمار واسعاً ، بحيث يشمل (الجيوب) وهو ظاهر الصدر . فتكون هذه المنطقة من الجسم مستورة به . يعني أن ما يخرج من الجسم بعد لبس (الثوب) يجب ستره بالخمار أو القناع .

والثوب لا يستر الوجه واليدين عادة وعرفاً ، ولا الخمار يسترهما كذلك . فالآية غير دالة على وجوب سترهما . والأخبار هنا دالة على الجواز ، مضافاً إلى أصالة البراءة[2] بعد عدم اعتبار الدليل على الحرمة .

وجواز كشفه وإن لم يكن ملازماً لجواز النظر إليه عقلاً . إلاّ أنه أولاً : مورد للبراءة ، بعد كونه خارجاً عن القدر المتيقن من الإجماع . وثانياً : أننا نفهم من الأخبار المجوّزة للكشف جواز النظر . إذ الملازمة منعدمة عقلاً إلاّ

---

(١) النور : ٣٠ .

(٢) وهي العمدة في الحجية بعد سقوط الأخبار عن الحجية لبعض المناقشات في السند .

أنها غير منعدمة استظهاراً وعرفاً، وتمام الكلام في محله .

فهذا ما يجب على المرأة ستره عن الرجل الأجنبي . وأما الرجل المحرم، فيمكن أن نفهمه من آيتين :

الآية الأولى : الخاصة بالنساء والتي يقول فيها : ﴿ولا يبدين زينتهن إلاّ لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء . . .﴾ الآية[1] .

فقد استثني من وجوب الستر والحجاب عدة عناوين :

أولاً : (آبائهن) الشامل للأجداد مهما تصاعدوا .

ثانياً : (آباء بعولتهن) يعني أب الزوج أو آبائه مهما صعدوا في طرف الآباء أو الأمهات .

ثالثاً : (أبنائهن) الشامل للأبناء والأحفاد مهما تنازلوا من الجنسين أي من نسل البنات أو الأبناء .

رابعاً : (أبناء بعولتهن) يعني ابن الزوج وأحفاده مهما تنازلوا من الجنسين أيضاً .

خامساً : (إخوانهن) ويراد به عادة الأخ القريب . وأما البعيد فيكون عماً أو خالاً . غير أن الصحيح عدم وجوب التستر من العم والخال أيضاً لكونهم مشمولين للآية الأخرى السابقة في قوله (وبنات الأخ وبنات الأخت) .

سادساً : (أو بني إخوانهن) مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين .

سابعاً : (أو بني أخواتهن) مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين .

ثامناً : (أو نسائهن) فإن نظر المرأة إلى المرأة إجمالاً جائز . وكون المرأة

---

(١) النور : ٣١ .

منسوبة إلى صاحبتها ليصدق قوله (أو نسائهن) غير محتمل فقهياً ، بل الحكم عام ، والقيد غالبي .

تاسعاً : (غير أولي الإربة من الرجال) يعني الرجال الفاقدين للشهوة الجنسية إما للمرض أو للشيخوخة . وهذا وإن لم يفت به الفقهاء بصراحة إلاّ أنه ثابت بنص القرآن .

وكونهم من (التابعين) أيضاً غير محتمل أن يكون مقيداً للحكم فقهياً ، بل الحكم عام والقيد غالبي .

عاشراً : (ما ملكت أيمانهن) وإطلاقه يشمل المملوكين من الرجال والنساء . بل اختصاصه بالنساء بعيد وغير ظاهر . لأنهن يكن مشمولات لقوله قبل قليل : أو نسائهن .

فالحكم خاص هنا بالعبيد المملوكين ، والفقهاء وإن احتاطوا في مورده إلاّ أن الآية الكريمة ظاهرة في الجواز والأخبار تدعمه في الشعر والساقين . وهو أيضاً مقتضى أصالة البراءة .

وإذا ألحقنا بالساقين الذراعين ، بالتجريد عن الخصوصية ، بقي سائر البدن غير الرأس والساقين والذراعين ، مشمولاً للحرمة . لأن الآية مقيدة بصحيحة يونس بن عمار ويونس بن يعقوب[1] .

أحد عشر : الأطفال ﴿الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾ فإن الطفل غير مكلف فلا يجب الحجاب منه .

وأما القيد : ﴿الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾ . فهو غالبي وليس مقيداً من الناحية الفقهية . على أنه من المحتمل كون المراد من العورة أمراً معنوياً لا جسدياً . يعني أن يكون الطفل غير مطلع على حال المرأة من الناحية النفسية والعقلية ونحوهما . وهو أيضاً قيد غالبي . والمهم مجرد أن يكون طفلاً لم يبلغ حدّ التكليف .

(١) الوسائل جـ١٤ . كتاب النكاح . أبواب مقدماته وآدابه . باب : ١٢٤ . حديث : ١ .

الآية الثانية : الآية التي سمعناها ، محرمات النساء على الرجال . إذا فهمنا منها العكس وإن ما يجوز أو لا يجوز للمرأة تجاه الرجل : أعني من النكاح والنظر ، يثبت للرجل تجاه المرأة أيضاً .

وقد سبق نص الآية الكريمة ولكن نحاول الآن أن نفهمها من جديد في حدود العناوين الواردة فيها :

أولاً : (أمهاتكم) وبإزائه الأب والأجداد للمرأة .

ثانياً : (بناتكم) وبإزائه الأولاد والأحفاد لها .

ثالثاً : (عماتكم) وبإزائه أعمام المرأة وأعمام آبائها وأمهاتها أعني أجدادها وجداتها .

رابعاً : (خالاتكم) وبإزائه أخوال المرأة وأخوال آبائها وأجدادها وأمها وجداتها .

خامساً : (بنات الأخ) وبإزائه أبناء الأخ .

سادساً : (بنات الأخت) وبإزائه أبناء الأخت .

سابعاً : (أمهات نسائكم) وبإزائه آباء الأزواج .

وأكثر هذه العناوين موجودة في الآية الأولى أيضاً . إلا أن الفهم العكسي الذي نفهمه الآن قلما يمكن الالتفات إليه ، فاحتاج الأمر إلى النص عليه ضمن آية أخرى .

ثامناً : (حلائل أبنائكم) وبإزائه للمرأة زوج البنت والحكم فيه مسلم . وإذن لم يذكر في الآية الأولى .

تاسعاً : (ربائبكم) يعني بنت الزوجة كما قلنا ، وبإزائه ابن الزوج وهو مشمول أيضاً لقوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ ، لأنها زوجة أبيه . كما هو مشمول لقوله سبحانه : ﴿وأبناء بعولتهن﴾ من الآية الأولى .

عاشراً : (الرضاع) . وقد سبق فيه بعض الكلام ويأتي مفصلاً في كتاب النكاح . والحكم فيه إجمالاً مسلم .

بقي علينا أن نعكس الفهم من الآية الأولى أيضاً . لنرى موقف الرجال من النساء . ولا حاجة لنا ـ بعد كل هذا الحديث ـ إلاّ الإشارة إلى أربعة موارد :

أولاً : أو (نسائهن) وبإزائه نظر الرجل إلى الرجل .

ثانياً : (ما ملكت أيمانهن) وبإزائه نظر الرجل إلى جاريته وهو أوسع من نظر المملوك إلى سيدته بكثير ، كما ثبت فقهياً .

ثالثاً : (الطفل) وبإزائه الطفلة ، فيجوز النظر إليها ونظرها للرجال ما لم تصل حد التكليف . . . غير العورتين . وإن كان الأدب الشرعي يقتضي أكثر من ذلك بكثير . وأما إذا أثار الشهوة أو كان النظر بشهوة ، كان حراماً .

رابعاً : (غير أولي الإربة من الرجال) وبإزائه غير أولات الإربة من النساء . وهذا منصوص عليه في آية أخرى بالدلالة المطابقية لا العكسية . في قوله تعالى : ﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة . وأن يستعففن خير لهن﴾ .

وهي كالنص باستحباب الحجاب لهن دون وجوبه . وقد أيدته الروايات .

وبعد هذه الجولة يحسن أن نمر على عدة أمور :

الأمر الأول : النساء الكافرات ، يجب عليهن الحجاب الإسلامي ويستحققن العقاب على تركه بناء على تكليف الكفار بالفروع ، كما هو الصحيح . إلاّ أن الكافر عاصٍ بعقيدته وبسلوكه معاً للدين الحق .

ولكن يجوز النظر إليهنّ بدون شهوة . فتكون حرمة النظر خاصة بالمسلمات .

ففي معتبرة السكوني[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ قال : قال رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ : لا حرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن .

ولا أقل من جريان أصالة البراءة مع عدم الدليل المعتبر الحاكم عليه .

الأمر الثاني : في موثقة[٢] عباد بن صهيب . قال : سمعت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ يقول : لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج ، لأنهم إذا نهوا لا ينتهون . الحديث .

والإشكال في هذه الرواية من عدة جهات نذكر أهمها :

أولاً : الطعن في السند بعباد بن صهيب راويها الأخير ، فإنه غير سليم الاعتقاد .

وجوابه أن فساد الاعتقاد لا يقتضي رد الرواية مع وجود الوثاقة ، كما ثبت في محله . وقد ثبت توثيقه .

ثانياً : أنه قال : إلى رؤوس أهل تهامة ، ولم يقل إلى نسائهم أو رؤوس نسائهم حتى يكون السؤال عن الحجاب فتكون الرواية أجنبية عن ذلك بالمرة .

إلاَّ أنه يمكن تقريب ذلك : بأن السؤال إنما حصل عن الرؤوس ، فلماذا خصّ الرؤوس . ولم يقل : النظر إلى أهل تهامة أنفسهم . والسبب في ذلك هو ارتكاز أو وضوح حرمة النظر إلى رؤوس النساء وشعورهن ، فيكون هذا استثناء من ذلك . ويؤيده أخذ عنوان : النظر ولم يقل اللمس لهم أو التعامل معهم أو غير ذلك . وبهذا تكون الرواية أقرب إلى الظهور بالمطلوب بلا إشكال .

---

(١) الوسائل : كتاب النكاح . أبواب مقدمات النكاح . باب : ١١٢ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : باب : ١١٣ . حديث : ١ .

ثالثاً : تذكير الضمير في قوله : إذا نهيتهم لا ينتهون الأمر الذي يجعل الحكم كأنه غير مرتبط بالنساء . ولا أقل من احتمال ذلك .

وجوابه من وجوه ، نذكر منها اثنين :

أولاً : احتمال جواز إرجاع الضمير المذكر إلى المؤنث في صورة الجمع ، بل هو أكيد الصحة لأنه وارد في قوله تعالى : ﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً﴾ . ومحاولة تأويلها[1] يخرجها عن ظاهرها بلا شك . وظاهر القرآن حجة على القواعد العربية ، كما هو حجة على الحكم الشرعي .

ثانياً : إن المراد ليس النساء وحدهن بل مجموع المجتمع الذي يتحدث عنه الإمام ـ عليه السَّلام ـ . ولا شك بجواز رجوع الضمير إلى مجموع الإناث والذكور مذكراً . فنفهم من ذلك ضمناً أن النساء أيضاً لا ينتهين . وهذا هو المطلوب .

والرواية واضحة في التعليل بقوله : لأنهم إذا نهيتهم لا ينتهون . فتكون شاملة لكل امرأة يكون حالها أنها إذا أمرتها بالحجاب أو نهيتها عن الانكشاف لم تعطك أُذناً صاغية واستمرت على سلوكها .

وبهذا ندفع احتمال أن يكون للعلوج وأهل السواد والأعراب أية خصوصية ، وإنما هو مورد الحكم . والحكم أعم منه بقرينة التعليل . ويشمل من كان كذلك من النساء على الإطلاق .

وينبغي أن نلاحظ أن جواز النظر لا يعني جوازه بشهوة . كما لا يعني جواز انكشاف المرأة لما قلناه من عدم التلازم بين الجوازين .

نعم ، هناك تلازم بين تكليف المرأة تجاه الرجل وتكليف الرجل تجاه المرأة . فهنا كما يجوز النظر إلى المرأة العاصية في الحجاب ، كذلك يجوز النظر إلى الرجل العاصي في الحجاب .

---

(١) بالقول بزيادة الواو في (يرجون) . أو بإرجاع الضمير إلى الرجال المفهومين من السياق .

فإن قيل : إن الرجل لا يكون عاصياً في الحجاب لعدم وجوب الحجاب عليه . نقول : هذا صحيح بالنسبة إلى وضعه الاعتيادي . أما حين (يتبرج) ويظهر من جسمه أجزاء عديدة أمام النساء . وهو على غير استعداد لإطاعة الأمر الاستحبابي بالستر ولا بإطاعة الأمر الوجوبي بالستر مع الإثارة . فهذا من الذين (إذا نهيتهم لا ينتهون) فيكون مشمولاً للرواية . وإن كان الاحتياط الاستحبابي بالترك أيضاً وارد .

غير أن هذا المضمون ، أعني دلالة الرواية غير شاملة للعورتين ، فلو عصى الفرد وأبرزهما لم يجز للآخرين النظر إليهما . من أي الجنسين كان . بل الأحوط الاختصاص بالجواز . في حدود ما يرضى أولئك العصاة لأنفسهم كشفه ، فلو تبرجت المرأة أكثر من ذلك ، بحيث أصبحت ممقوتة عندهم ولو ضمناً ، لم يجز النظر إليها . . . أعني إلى الأجزاء الخارجة عن المعتاد .

الأمر الثالث : مما يحسن التعرض له :

إن الأمر بالستر والنهي عن النظر خاص بشخص الإنسان ، وغير شامل لصورته ، إذا كان النظر بدون شهوة . بما فيها الصورة في التلفزيون . من دون أن يخدع الفرد نفسه .

الأمر الرابع : إننا كنا نتحدث عن ستر العورة في الصلاة ، فانجر الحديث إلى مطلق الحجاب .

وما يجب ستره في الصلاة بحسب الدليل بالنسبة إلى الرجال بمقدار ما يحرم كشفه للرجال الآخرين وهو العورتان . وبالنسبة إلى المرأة بمقدار ما يحرم كشفه إلى الرجال الأجانب ، يعني غير المحارم . وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين للحرة البالغة .

الأمر الخامس : بالنسبة إلى الخنثى المشكل ، يجب عليه الاحتياط في تكليف الرجل والمرأة معاً . فيوجد ما يجب عليهما معاً وينتهي عما لا

يجوز لهما معاً ، سواء في الصلاة أو غيرها . وكذلك تكليف الغير بالنسبة إليه . فلا يجوز نظر الرجال ولا النساء إلى غير وجهه وكفيه ما لم يكن من (الذين إذا نهيتهم لا ينتهون) وإلاّ جاز نظر الجنسين إليه وكانت الحرمة عليه .

ولكن ما هو الخنثى المشكل فهذا يأتي في كتاب الإرث إن شاء الله تعالى .

الأمر السادس : إن المهم شرعاً للمرأة في حجابها ستر ما يجب ستره من جسمها . وأما شكل الثياب الساترة فغير مأخوذة بنظر الاعتبار على الإطلاق ، ما لم تكن مثيرة للفتنة فتكون محرمة .

فالعباءة والملاءة وغيرها كلها مجزية شرعاً . بل القرآن الكريم واضح في عدم ضرورة لف الجسم بالعباءة أو نحوها . لأنه سبحانه يقول : ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ . وهذا واضح بجواز الخروج شرعاً إلى الشارع بالثوب والخمار إذا ستر الرأس والصدر ، بدون زيادة على هذا المقدار من الثياب .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم ، هو واضح أيضاً بأن الثوب ، كان على الطريقة القديمة التي لم يكن له في الوسط حزام . . . الأمر الذي يستر وركي المرأة تماماً حتى حجمه الخارجي . وهو الأولى جداً ، بل لعله يكون واجباً على بعض المسالك الفقهية . وهذه هي المزية الرئيسية للعباءة ونحوها مما يستر الوركين فتكون راجحة بلا إشكال .

الأمر السابع : ما يجب على المرأة ستره عن النساء ، بل وحتى المحارم من الرجال ـ بدون شهوة ـ ليس إلاّ عورتها : القبل والدبر . والأحوط شمول الحكم بالحرمة للحمتين المكتنفتين للقبل وللعجان . ولا تشمل الركب ، وهو بمنزلة العانة للرجل . ومن هنا أمكن أن تقف عارية مضمومة الرجلين ، لتطبق هذا الحكم . كما ذكرنا في بعض كتاباتنا الفقهية .

وبالرغم من أننا أطلنا فلم نتكلم إلاّ عن المسائل الأساسية في الحجاب وبعض الفروع . ويبقى الباقي موكولاً إلى الفقه . وهم عادة يذكرونها في كتاب النكاح . وإنما ذكرناها في كتاب الصلاة باعتبار الحكم بوجوب الستر فيها .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

أهم تفاصيل النية

تكلمنا في فصل من كتاب الطهارة عن حقيقة النية . والآن نتكلم عن تفاصيلها ، وخاصة في الصلاة .

فقد اعتبر الفقهاء وجوب قصد القربة في الصلاة . وذكروا أنه لا ينبغي قصد الرياء ولا العجب فيها . وقالوا : إنه يجب القصد إلى أمور أربعة : القربة واسم الصلاة من الصبح أو الظهر أو غيرها والحكم من الوجوب والاستحباب والقصد من الأداء والقضاء .

ومعه فينبغي أن نتكلم حول ذلك في عدة جهات :

الجهة الأولى : في معنى القربة فقهياً .

قال في العروة الوثقى[1] : فحال الصلاة وسائر العبادات حال سائر الأعمال والأفعال الاختيارية كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها من حيث النية . نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها بأن يكون الداعي والمحرك هو الامتثال والقربة ، ولغايات الامتثال درجات :

أحدها وهو أعلاها : أن يقصد امتثال أمر الله لأنه تعالى أهل للعبادة والطاعة . وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ بقوله : إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك .

---

(١) المستمسك جـ٦ . ص : ٧ .

الثاني : أن يقصد شكر نعمه التي لا تحصى .

الثالث : أن يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه .

الرابع : أن يقصد به حصول القربة إليه .

الخامس : أن يقصد به الثواب ورفع العقاب . بأن يكون الداعي إلى امتثال أمره رجاء ثوابه وتخليصه من النار .

وأما إذا كان على وجه المعاوضة ، من دون أن يكون برجاء إثابته تعالى فيشكل صحته . وما ورد من صلاة الاستسقاء وصلاة الحاجة ، إنما يصح على الوجه الأول . انتهى .

وإنما نقلنا هذه العبارة بصفتها تمثل الاتجاه المشهور بين المتأخرين . ولنا عليها عدة تعليقات ضمن عدة أمور :

الأمر الأول : ما قاله من أن حال الصلاة حال غيرها من الأفعال من حيث النية .

وهذا على الإجمال صحيح ، ولا حاجة إلى أن نأخذ الأمر الفقهي أو العرفي أخذاً عقلياً أو فلسفياً ، فنتحدث عن مبادىء الاختيار ونحو ذلك . ولا شك أن الفرد في أي عمل كان ، إذا سئل عن هويّة عمله ، فإنه يجيب بلا تلكؤ . أو لا أقل أن يخطر في باله الجواب إذا كان هناك مانع من التلفظ به . وإن كان قد بدأه تلقائياً من دون مزيد من التفكير .

ولا يراد في العبادات من الصلاة أو غيرها ـ بصفتها من أعمال البشر ـ أكثر من ذلك . ولذا قال الفقهاء إن الفرد لو سئل عن هوية عمله لأجاب به . أو لا أقل من أنه يخطر في باله . وهذا يكفي ، سواء حصل التلفظ به أم لا ، وسواء حصل الإخطار الذهني التفصيلي أو الواضح أم لا .

ولذا لا نجد في السنّة الشريفة أية إشارة إلى النية بالمعنى التي يشير إليها الفقهاء ويؤكدون عليها . وإنما المهم أن يتوضأ الفرد وأن يصلي . . . ويمكن أن نستفيد من قوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ . . . أن نستفيد أمرين :

١ ـ أنه لم يقل : فانووا واغسلوا وجوهكم وأيديكم . الأمر الذي يكون كالنص في إهمال هذه الجهة .

٢ ـ أنه قال : إذا قمتم إلى الصلاة ، بمعنى حصول الهمة والإرادة فيها ، سواء قلنا إنها بعد النوم أو بدونه . إذاً فالمكلف يعلم بوضوح ماذا يعمل . وهذا ضروري . وأما أكثر من ذلك ، كما لو قال : فانووا واغسلوا وجوهكم . . . فلا .

الأمر الثاني : أنه تزيد العبادة على غيرها بقصد القربة . ولا نريد به إلاّ مجرد توجّه الإرادة والهمة إلى العمل ـ كما أشرنا ـ من أجل الله سبحانه أو امتثالاً لأمره . وهذا يكفي ، والزائد لعله من تسويل الشيطان .

وفي عبارة العروة شيء من التسامح لأنه فسر القربة بأنه قصد الامتثال والقربة . فقد أخذ القربة في تعريفها . وهذا هو الدور في اصطلاحهم . فإننا إذا لم نكن نفهمها قبل ذلك ـ كما هو المفروض ـ لا نزيد فهماً لها من هذه العبارة .

الأمر الثالث : قال ما مؤداه أن أعلى مقاصد العبادة هو أن يمتثل أمر الله سبحانه لأنه أهل للعبادة .

وهذه العبارة فيها تسامح لمن يفهم . لأن معنى الحديث الشريف الذي رواه هو رجحان العبادة لله لأنه أهل لها . وليس معناه : امتثال أمره لأنه أهل للعبادة . وكم بين العبارتين من فرق . بالرغم من أن كلا القصدين مجزيان .

ويمكن تحليل هذا الحديث الشريف ببعض التحليلات المقربة :

أولاً : اعبد الله اعترافاً بعظمته .

ثانياً : اعبده اعترافاً بالضعف تجاه مجده .

ثالثاً : اعبده طمعاً برحمته (الخاصة) .

رابعاً : اعبده انطلاقاً من حبه .

خامساً : اعبده امتثالاً لأمره .

وهذا الأخير هو أدنى هذه المستويات حسب فهم هذا الكاتب القاصر المقصر . بالرغم من أنه من أعلى وأحوط المستويات الفقهية .

الأمر الرابع : كان المقصد الثاني هو قصد الشكر للنعم الإلهية التي لا تحصى .

ويقصد الفقهاء من ذلك : قصد الشكر الإجمالي عن مجموع النعم إجمالاً . لوضوح : أن الصلاة أو أية عبادة إذا كانت شكراً على شيء محدد من النعم ، لكانت مصداقاً للشكر ولم تكن مصداقاً للامتثال . فتشكل صحتها . وبعبارة أوضح ، أنها تكون صلاة شكر لا صلاة ظهر . فكيف تصح .

ولعل قصد شكر النعم إجمالاً ، أيضاً كذلك . ولذا قلنا عن بعض كتاباتنا الفقهية إن قصد الشكر في العبادات المطلوبة وجوباً أو استحباباً مشكل ومخالف للاحتياط .

نعم ، له وجه واحد ، ربما قصده بعض المتعمقين من الفقهاء . وهو أن الفرد يمتثل أمر الله سبحانه غير قاصد شكره . لكنه يرى الله سبحانه أهلاً للامتثال والعبادة ، باعتبار كثرة النعم الواردة عليه منه سبحانه بحيث لا تحصى .

وبتعبير أوضح : قد أعطاني الله ما أريد فيجب أن أعطيه ما يريد . أعطاني النعم وأعطيه العبادة . وكلها عائدة بمصالحها إلى العبد والله غني عن العالمين .

وبهذا لا تقع العبادة مصداقاً للشكر ، بل مصداقاً للامتثال . ويكون الشكر مأخوذاً ملاكاً في الاتجاه العام لعبادة العبد . وأقصد بالاتجاه العام ، أصل اقتناع الفرد بأهلية الله سبحانه للعبادة أياً كانت . لا هذه الصلاة بعينها أو تلك .

ومثل هذا الاقتناع وإن كان معقولاً ومجزياً ، إلاّ أنه ليس هو الغاية

في الفهم . لأن أهلية الله سبحانه للعبادة بكل تفاصيلها التي عرفناها ، أعلى منه .

الأمر الخامس : كان المقصد الثالث للعبادة في العبارة التي نقلناها : تحصيل رضاه والفرار من سخطه .

وهذا مقام كريم ، إلاّ أنه دون قصد أهلية الله سبحانه للعبادة التي يعبر عنها الحديث الشريف لأن مقصد الحديث الشريف هو الذات . مع أن الرضا والسخط وصفان زائدان على الذات . إلاّ أن يراد تحصيل الرضا والفرار من السخط من أجل أنه أهل للعبادة بمعنى يعرفه أهلوه .

وينبغي الالتفات إلى أن هذا المقصد الثالث ينحل إلى مقصدين مترتبين :

أحدهما : وهو الأعلى تحصيل الرضا .

وثانيهما : وهو الأدنى الفرار من السخط .

والوجه في كونه أدنى ، بالرغم من جلالته ، كونه لا يحتوي على أكثر من دفع الشر عن الفرد . كل ما في الموضوع : أنه يرى الشر من زاوية سخطه سبحانه ولا يعتني العبد بالشرور التي هي أدنى من ذلك .

الأمر السادس : كان المقصد الرابع للعبادة : حصول القربة إليه .

وقد اختلف الفقهاء في معنى القربة ، بعد البرهنة على استحالة حصول القرب المكاني منه سبحانه . ووضوح أن قصده كفر به سبحانه .

ويحسن أن نعطي صورة لاختلافهم فقد ذكروا أقوالاً :

أولاً : تحصيل الثواب في درجات الجنان .

وهذا قد يكون معقولاً ، إلاّ أن مؤلف العروة يدرك الفرق بينهما . لأنه يرى أن قصد الثواب هو من أدنى مقاصد العبادة . في حين اعتبر قصد القربة من مقاصدها الجليلة .

وهذا التفسير على أي حال، ناشيء من الجهل بمعنى القربة، وسنعطي فيما يأتي فكرة موجزة عنها.

ثانياً: أن المراد من القربة: القرب الروحاني الناشيء من مزيد التناسب في الكمالات.

وقد ذكره في المستمسك[1]. وأشكل عليه بأنه خلاف الظاهر منه وإن قيل إنه المراد.

ولم يذكر الوجه في كونه خلاف الظاهر. فإن كان مرادهم القرب المعنوي منه سبحانه فهذا المطلوب. وهذا يعني تكامل العبد في الدرجات العلى وهو سبحانه (رفيع الدرجات). وهو تكامل روحي بطبيعة الحال أو عقلي لو صحّ التعبير. وليس تكاملاً جسدياً بأي حال، كالسمن والصلابة ونحوها!!!.

وبهذا التفسير يتعين: أن يكون هو المراد، ولكنه في عين الوقت ذو اختلافات ﴿لهم درجات عند ربهم﴾ وكشاهد أيضاً قال سبحانه ﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض﴾.

ثالثاً: القرب المكاني الادعائي. وهو الذي اختاره في المستمسك. وهو ناشيء من ذوق فقهي يقول: إن الله سبحانه خاطبنا بصفته إنساناً (تنزيلاً وادعاء وافتراضاً) لأننا لا نطيق الخطاب أكثر من ذلك. فكان هذا لمصلحة فهمنا. ومن هنا نص القرآن الكريم على أن الله سبحانه حب وبغض وغضب وكراهة وقرب وأمر ونهي ونحو ذلك كثير مما تمّ البرهان في الفلسفة المتعالية على استحالة أكثره على ذات الله سبحانه.

وإذا تمّ هذا الوجود التنزيلي، أمكن أن نقول فقهياً: إننا نقترب فعلاً من هذا الوجود التنزيلي اقتراباً حقيقياً.

إلاّ أنه من المؤسف أن تلك المقدمة لا تنتج هذه النتيجة. لأن الوجود

(١) جـ٦. ص: ٩.

التنزيلي لله سبحانه وتعالى عما يشركون ، ليس هو الله بطبيعة الحال ، بل هو وهم من الأوهام الفقهية ، والاقتراب من هذا الوهم لا يجدي أي شيء أمامه تعالى .

على أن هذا الاقتراب هل هو حقيقي أو تنزيلي أو روحي . كل ذلك غير ممكن . فالاقتراب المادي أو الحقيقي من الوجود التنزيلي لا معنى له بل حصوله قطعي العدم ومخالف للوجدان . وكذلك القرب الروحي لأن الروح إنما تقترب إلى ما يناسبها من المقامات الروحية ، لا إلى الوجود التنزيلي المفترض .

وأقرب تلك الاحتمالات نسبياً ، هو الاقتراب التنزيلي إلى ذلك الوجود التنزيلي . وهذا من الغرائب لأننا احتجنا إلى افتراض ذلك الوجود لله سبحانه للحاجة إليه ، كما أشرنا ، فما الحاجة إلى افتراض القرب التنزيلي .

مضافاً إلى أن التنزيل والافتراض مجرد عملية ذهنية ليس لها واقع خارجي ، إذن ، فليس عندنا إلاّ افتراض القرب من دون واقع فهل يقبل بذلك صاحب المستمسك .

يبقى سؤال واحد : وهو أننا بعد أن ناقشنا بالوجود التنزيلي (الفقهي) لله سبحانه . فكيف نفهم الصفات الواردة به جلّ جلاله في كتابه الكريم . وهذا يحتاج إلى بحث مستقل ليس هنا محله ، لإيضاح أن الصفات التي نطق بها القرآن الكريم ليست من الصفات المستحيل ثبوتها له ـ عزّ وجلّ ـ .

فالصحيح هو أن قصد القربة هو قصد التكامل باتجاه الكمال المطلق . وهو كمال روحي أو عقلي أو نفسي . على أن لا نفهم من الكمال الروحي : التكامل فيما يسمى بالعلوم الغريبة كتسخير الجن أو استعمال الطلسمات . ولا أن نفهم من التكامل العقلي . النمو في الفهم العلمي والاجتماعي . ولا أن نفهم من التكامل النفسي تركيز الذات والأهمية في الرضا والغضب والحزن والسمعة ، وغير ذلك .

بل الأمر فوق ذلك ، لا يدركه إلاّ أهله . فالصلاة معراج المؤمن إلى الدرجات العلى التي يستحقها من ربّه العظيم .

ومن طرائف الفهم الفقهي للقربة ما حاوله بعض أساتذتنا من فهمها فهماً اجتماعياً ، حيث قال[1] : وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان . لأن كل من عمل من أجل الله فإنما هو من أجل عباد الله . لأن الله هو الغني عن عباده . . .

فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً . وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك . واستشهد بقوله تعالى : ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان﴾ .

ومختصر الجواب على ذلك :

أولاً : إن الله سبحانه وتعالى قصد من الشريعة مصلحة الناس أو سبيل الناس والمجتمع . وليس أن العبد ينبغي أن يقصد ذلك ، كما سنوضح .

ثانياً : إن الفرد سواء عمل لله سبحانه أو للناس فسوف لن يفيد الله تعالى شيئاً ، لأن الله تعالى غني عن العالمين . إنما يفيد ذاته فقط سواء قصد النفع الدنيوي أو الأخروي أو التكامل الروحي . كل ذلك مما يعود إلى العبد نفسه .

ثالثاً : إنه من الناحية الفقهية ، لو قصد الفرد من سبيل الله سبحانه : سبيل الناس . وكأنه يتعبد في سبيل الناس فتكون عباداته باطلة لا محالة . ولا أرى أن السيد المؤلف قدس سرّه يرضى بهذه النتيجة .

رابعاً : إن قوله تعالى : ﴿في سبيل الله والمستضعفين﴾ إلخ . لو كان المراد به تعدد المقصود لكان من الشرك الخفي بل هو من درجات الشرك

(١) انظر الفتاوى الواضحة ص : ٥٩١ .

الصريح . وإنما ذكر ﴿المستضعفين﴾ في الآية الكريمة لأمرين يمكن إدراكهما :

١ ـ إن الله سبحانه وتعالى أخذهم بنظر الاعتبار ، واعتنى بمصالحهم . كما هو الحال في سائر الشريعة .

٢ ـ إنه سبحانه يريد أن يعطي باليد ـ لو صحّ التعبير ـ المصلحة الدنيوية لهذا التشريع . فالعمل إنما يكون في سبيل الله سبحانه . إلاّ أن مصالحه الدنيوية تعود على المستضعفين . الأمر الذي قد يجعل الفرد الاعتيادي يهتم أكثر بمصالحهم ، لأنها في النتيجة قد تعود إلى مصلحته .

خامساً : إنه قد يراد من الآية تربية المستضعفين تربية دينية وتكاملية ، وليس إعطاؤهم مزيداً من المال أو تمكينهم من مزيد من فرص العمل .

ويؤيد ذلك : تفسير المستضعفين بأنهم الناس الذين اقتضت تربيتهم وظروفهم الاجتماعية : الجهل الديني والابتعاد عن الشريعة ، فيكون من الراجح العمل على تربيتهم لا محالة ، من الناحية الدينية .

وإذا تمّ هذا الفهم ، كانت تربيتهم في سبيل الله تماماً . لأنه نفع كمالي للفرد نفسه ونفع كمالي لهم أيضاً ، الأمر الذي يقتضي توجههم كلهم إلى الله سبحانه بالمقام المعنوي ، كل على مستواه .

ولا أقل من احتمال هذا الفهم ، الأمر الذي يدفع فهم السيد المؤلف ، لأنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

وقد يخطر في الذهن : أن الآية تقول : ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾ . فالأمر إنما هو بالقتال وهذا يبعد الفهم الذي قلناه قبل قليل .

وجوابه : من عدة وجوه أهمها :

أولاً : إن القتال في الإسلام ليس للسيطرة والشهرة ونحوها ، وإنما هو الهداية نفسها . إذن فلم يتعد الأمر هذا الفهم المهم .

ثانياً : قد يكون المراد من القتال : قتال الموبقات والفساد في المجتمع . أو هو : جهاد النفس . . . ونفوس الآخرين الذين لم يتم تربيتها .

وقد يخطر في الذهن أن السيد المؤلف قدّس سرّه تعرّض إلى عنوان (سبيل الله) ولم يتعرض لعنوان (القربة) . ونحن نتكلم عن الثاني لا عن الأول .

وجوابه :

أولاً : إنهما شيء واحد عملياً ، لأن سبيل الله لا يعني الوصول إلى ذاته تبارك وتعالى . وإنما يعني القرب المعنوي منه . وهو بعينه قصد القربة . فإن فسرناه بما فسره بأنه : في سبيل الناس ، اختلف عنه . وهذا ما ناقشناه ونفيناه .

ثانياً : إنه إذا كان هناك فرق بين العنوانين ، فإن عنوان (في سبيل الله) أخص من عنوان (القربة) وأهم . فإذا كان الأهم بمعنى العمل للناس ، فكيف بما دونه . فيكون الفهم شاملاً للعنوانين . والمناقشة شاملة لهما أيضاً .

هذا وبعد كل ذلك ، لا يجب على الفرد أن يقصد من عباداته ، على المقاصد ، بل يجب عليه قصد أحد المقاصد المجزية لا محالة ، ويقصد الفرد عادة أقصى ما يراه هو مناسباً ، بحسب مستواه العقلي والكمالي . وعلى العموم فإن أكثر المقاصد التي عرفناها إلى حد الآن مجزية وصحيحة .

الأمر السابع : كان المقصد الخامس للعبادة في عبارة العروة الوثقى السابقة : قصد الثواب ورفع العقاب . ولا بدّ أن يراد بهما : الأخرويين لا الدنيويين .

وينبغي أن نستذكر في هذا الصدد ما ورد من : أن قوماً عبدوا الله طمعاً في ثوابه فتلك عبادة التجار وأن قوماً عبدوا الله خوفاً من عقابه فتلك عبادة العبيد . وأن قوماً عبدوا الله حباً له (أو شكراً له) أو (لأنه أهل لذلك) فتلك عبادة الأحرار .

إذن ، فالطمع بالثواب ودفع العقاب بمجرده من المقاصد الدانية في العبادة ، وإن كان مجزياً ، لا محالة لتطابق سيرة المتشرعة وأمثال هذه الأخبار على ذلك .

نعم يمكن رفع هذا المقصد بعدة أشكال ، إلى مستوى جيد أكثر مما عليه العامة :

أولاً : إن الثواب إنما يكون جليلاً وجيداً ، كعلامة على رضا الله سبحانه وعلى قربه المعنوي . لا بمجرده : وبصفته لذة للبطن والفرج والنفس . وكذلك العقاب إنما يكون مخوفاً بصفته علامة على غضب الله سبحانه وانتقامه وبُعده . لا بصفته ألماً وخسراناً بمجرده .

ثانياً : أن نفهم من الثواب والعقاب ، مصاديقهما المعنوية ، وهي الكمالات الروحية والقرب المعنوي وأضدادهما ، فيعود الأمر إلى القصود العليا الصحيحة للقربة .

الأمر الثامن : قال ما سمعنا في العروة : وأما إذا كان على وجه المعاوضة ، من دون أن يكون برجاء إثابته تعالى ، فيشكل صحته .

وتعليقنا على ذلك ، بعد التسليم بأن المراد من الثواب والعقاب مصاديقهما الأخروية : أنه لا إشكال في صحة القصد . كل ما في الأمر أن هذا القصد ناشيء من أمور موجودة لدى عامة المتدينين . وهو أن يشعر الفرد أن العمل منه ، بغض النظر عن التوفيق الإلهي . وأنه يستحق الثواب على العمل لا محالة بغض النظر عن سعة رحمة الله سبحانه . إذن سوف يجد أن الثواب أو دفع العقاب إنما هو على سبيل المعاوضة .

وأدل دليل على صحة هذا القصد ، لو ناسب مستوى الفرد مثل هذا الفهم قوله تعالى : ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾ . والتجارة تعني المعاوضة بالفهم العرفي العام ، بغض النظر عن تفسيرات أخرى للآية الكريمة .

الأمر التاسع : لو كان المطلوب من العبادة الثواب الدنيوي وهو على قسمين :

القسم الأول : أمور معنوية نسبياً : كمن يصلي صلاة الليل لتحصيل نور الوجه . كما قد ورد في ذلك .

القسم الثاني : أمور مادية نسبياً : كمن يصلي صلاة الليل لسعة الرزق أو طول العمر ، كما وردت به الأخبار أيضاً .

ولا إشكال في البطلان لو جعل الفرد هذه الأمور هدفاً أو داعياً ومحركاً بحيالها واستقلالها . ومع البطلان فتحقق هذه الأمور لديه غير وارد . لأنها إنما تترتب على العبادة الصحيحة .

نعم يمكن تبريرها بعدة تبريرات تحفظ معها عبادية العبادة ، وتكون هذه الأمور من جنس الثواب الذي يعطى للعبد . كما لو صلّى امتثالاً لأمره سبحانه ، ولكنه رضي من الثواب بهذا المقدار ، أو طلب من ربّه ، أن يكون ثوابه هو ذلك ، فتصح العبادة لأنها بقصد الامتثال ، ويترتب عليها الأثر لأنها صحيحة ، ولا يستحق الفرد أكثر من هذا الثواب الذي طلبه .

وهناك أمور عبادية قد يأتي الفرد بها لمجرد ترتب آثارها الوضعية ، كالدعاء للمريض بقصد الشفاء أو الصدقة بقصد دفع البلاء ونحو ذلك .

ولا شك أن الدعاء والصدقة مطلوبان استحباباً . وأن قصد الامتثال فيها أفضل وعليه الثواب الأخروي . وبدونه لا يستحق الثواب ، إلاّ أن قصد الامتثال في مثل هذه الصورة يتضاءل بالأهمية تجاه الأثر المطلوب . فقد يقال : إنها لا تقع عبادة ، فلا يترتب عليها الأثر المطلوب ! .

وعدم وقوعها عبادة ينبغي أن يكون مسلماً . ولو كان الأثر المطلوب مرهوناً بعباديتها لما حصل طبعاً . كما قلنا في صلاة الليل قبل قليل . إلاّ أن الدليل أعم من ذلك . حيث يمكن أن نفهم منه ترتب الأثر ولو بدون قصد الامتثال . ولكن لا إشكال بانحصار ثوابه ـ لو استحقه ـ بهذا الأثر

المطلوب . فلو طالب الفرد ربّه يوم القيامة بالثواب على هذا العمل ، لقال له : إنك أردت به الشفاء ـ مثلاً ـ وقد حصل ! وليس لك ثواب آخر .

فهذا كله هو الكلام في الجهة الأولى .

الجهة الثانية : في معنى الرياء .

الرياء هو الإتيان بالعبادة من أجل إراءة الناس كلاً أو بعضاً . يعني سواء كان الداعي الكامل للعبادة هو رؤية الناس أو الداعي الناقص ، فإنه كله من الرياء .

والرياء من الشرك ، كما نطقت به الروايات ، ونقلنا في فصل النية من كتاب الطهارة بعضها . لأنه إشراك للمخلوق مع الخالق سبحانه في إنجاز العمل . ويقال له يوم القيامة : خذ ثوابك ممن عملت له . وهو المخلوق . ولن ينال الفرد منه شيئاً . وليس له من الله أي ثواب .

بل عليه ، العقاب ، ويشمله كل الأدلة التي دلّت على عقوبات المشركين من الكتاب والسنّة ، وقد نقلنا عدداً منها في الفصل المشار إليه . إذ يقال ، بالقياس من الشكل الأول : إن المرائي مشرك (كما دلّت عليه الروايات) والمشرك عليه هذه العقوبات أو تلك (كما دلّ عليه الكتاب والسنّة) ، إذن فالمرائي عليه هذه العقوبات .

كل ما في الأمر أنه كلما تزايد قصد الرياء كان الشرك أكبر . فلو كان العمل لمخلوق خالصاً ، أو كان هو الجزء الأكبر من القصد كان شركاً صريحاً . وإلاّ كان شركاً خفياً .

فإن للرياء مراتب عديدة بعضها فقهي نصّ عليه الفقهاء وبعضه أخلاقي . نذكر أهمها :

أولاً : أن يكون المقصود كله هو الناس أو قل : الآخرون .

ثانياً : أن يكون المقصود الأهم هو ذلك .

ثالثاً : أن يكون المقصود الإلهي والقصد الآخر متساويان .

رابعاً : أن يكون المقصود الإلهي أهم . لكن انضمام القصد الآخر ، له دخل في الإتيان بالعمل .

خامساً : أن يكون المقصود الإلهي أهم ، ولا يكون القصد الآخر دخيلاً في العمل . غير أنه متحقق على أي حال .

سادساً : أن يكون قصد الرياء موجوداً في جزء العبادة بأحد الأشكال السابقة ، على أن يكون الجزء واجباً .

سابعاً : أن يقصد قصده في الجزء المستحب بأحد الأشكال الخمسة الأولى أيضاً .

ثامناً : أن يكون القصد الإلهي تاماً ، ولكن يدخل الفرد السرور لرؤية الآخرين لعبادته .

تاسعاً : أن يكون الرياء في حالة الفرد . بمعنى إظهار الخشوع والتوجه أكثر مما في نفسه .

عاشراً : أن يكون الرياء بعد العمل ، بأن يرويه للناس بعد الإتيان به ، وكان قد جاء به بالقصد الإلهي المجزي .

حادي عشر : أن يقصد بالعبادة مقاصد أخرى كالتعليم أو الرياضة أو نحوها . بأحد الأشكال الخمسة الأولى .

ثاني عشر : أن يكون الرياء لا للبشر بل لخلق آخر من خلق الله سبحانه كالملائكة والجن . بأحد الأشكال الخمسة السابقة .

وهذا كله يشمل العبادة الواجبة والمستحبة . ولكنه لا يشكل المكروه والحرام . فلو ترك المكروه والحرام بقصد الرياء بأحد أشكاله كان مجزياً من زاوية ترك الحرام والمكروه وإن كان مستحقاً للعقاب على الشرك لا محالة .

وأما مراتب التقية والإكراه ، فليس من الرياء في شيء . وإن كان يحمل نفس الفكرة وهو إراءة الآخرين ، إلاّ أنه معفو عنه شرعاً وله أحكامه الخاصة التي لا مجال الآن لذكرها .

والفرق الأساسي نظرياً بين الموردين ، هو وجود القناعة وعدمه . فلو وجدت القناعة بإراءة الآخرين كان رياء مبطلاً للعبادة . وأما إذا لم توجد القناعة بالعمل الأصلي ، وإن وجدت باعتبار ظرف التقية والإكراه . . . كان الفرد معذوراً .

وإذا عدنا إلى الأقسام السابقة فلا بدّ أن نلتفت إلى أن المهم في صحة العبادة هو أن يكون الدافع الأساسي لها مخلصاً من الناحية الإلهية . فإذا لم يوجد في العبادة ذلك بطلت لا محالة .

وهذا يعني بطلان الصور الأربعة الأولى لأنها جميعاً تحتوي على ارتفاع أهمية الجانب الباطل الرياني على الجانب الآخر وكذلك كل الصور التي بعدها التي تتضمن نفس المعنى . كالصورة السادسة ، وهو ما إذا أتى بالجزء الواجب للعبادة بأحد المقاصد الأربعة السابقة .

وكذلك الصورة الحادية عشرة لو كان قصد التعليم أو الرياضة ، أهم بأحد الأشكال الأربعة . والصورة الثانية عشرة أيضاً ، بنفس المقدار .

يبقى الكلام في الصور الأخرى . فلا بدّ أن نتعرض له مختصراً نسبياً .

الصورة الخامسة : أن يكون العمل بالمقصود الالهي ولا يكون للقصد الآخر أثر في الإيجاد ، غير أنه موجود في شعور الفرد .

وشرط الصحة في هذه الصورة متحقق وهو العمل بالقصد الالهي ، فيكون العمل صحيحاً يعني مجزياً ، إلاّ أن قبوله واستحقاق الثواب عليه يزيد بازدياد الإخلاص . ولما كان الإخلاص قليلاً هنا ، كان الثواب قليلاً ، بل لعله منعدم .

الصورة السابعة : قصد الرياء في الجزء المستحب للعبادة . ولكن هل الجزء المستحب جزء من العبادة حقيقة أو لا . فإن قيل بجزئيته للماهية أو للفرد ، فلا بدّ من القول ببطلان العمل ، وإن لم نقل بالجزئية ، وإنما هي ـ

يعني الأعمال المستحبة ـ إنما تكون سبباً لكون الفرد أفضل . فالعمل صحيح .

وقد يقال : إن الصحة لا تتوقف على القول بعدم الجزئية . فحتى لو قلنا بالجزئية . إلاّ أن المكلف جاء بالواجب بأجزائه الواجبة بإخلاص . فهو مجزىء من هذه الناحية . وتكون المستحبات الريائية ملحقة بالعدم ، وهو غير بعيد ، وإن كان للاحتياط فيه مجال راجح ، وتمام الكلام في محله .

الصورة الثامنة : تحتوي هذه الصورة بوضوح على شرط صحة العمل . فالحكم بالصحة في محله ، مضافاً إلى الروايات الواردة في هذا المجال ، والتي تنص على الصحة .

منها صحيحة زرارة[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ قال : سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك . قال : لا بأس . ما من أحد إلاّ وهو يحب أن يظهر له في الناس الخير . إذا لم يكن صنع ذلك لذاك .

الصورة التاسعة : تحتوي أيضاً على شرط صحة العمل كل ما في الأمر أنها تحتوي على عمل خارجي بالنسبة إلى الصلاة لا يعتبر من واجباتها ولا مستحباتها . وهو إظهار الخشوع والتذلل وقد حصل الرياء في هذا الوصف بالخصوص . فلا تبطل .

إلاّ أنه عمل مرجوح بلا إشكال . وقد ورد فيه النص وأن : من زاد ظاهره على باطنه ، فهو عندنا من الرياء .

الصورة العاشرة : تحتوي على شرط الصحة أيضاً لأن العمل قد جاء به مخلصاً . نعم يسقط الثواب بهذا الرياء المتأخر . . . وقد وردت في ذلك أخبار .

منها صحيحة جميل بن دراج[2] . قال : سألت : أبا عبد الله ـ عليه

(١) الوسائل جـ١ . أبواب مقدمات العبادات . باب : ١٥ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : باب : ١٤ . حديث : ١ .

السَّلام ـ عن قول الله ـ عزّ وجلّ ـ . ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ . قال : قول الإنسان : صليت البارحة وصمت أمس ونحو هذا . ثم قال : إن قوماً كانوا يصبحون فيقولون : صلينا البارحة وصمنا أمس . فقال علي ـ عليه السَّلام ـ : ولكني أنام الليل والنهار ولو أجد بينهما شيئاً لنمته .

أقول : قوله : أنام الليل والنهار . . . يعني في الليل والنهار ولا يعني الاستيعاب . وقال الحر العاملي في الوسائل في فهم الحديث : أو على احتقار نفسه بالنسبة إلى ما يستحقه الله من العبادة ، فجعل عبادته بمنزلة النوم .

ورواية علي بن أسباط[1] عن بعض أصحابه عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ ، أنه قال : الإبقاء على العمل أشد من العمل . قال : وما الإبقاء على العمل؟ قال : يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له . فتكتب له سراً . ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية . ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء .

أقول إلاّ أن هذا لا يعني البطلان . بمعنى سقوط الاجزاء ، بالضرورة الفقهية . كل ما في الأمر أنه إسقاط للثواب بل وإثبات العقاب أحياناً على الرياء لا على العبادة المجزية .

الصورة الحادية عشر : قد عرفنا أن المقصد الأهم إن كان هو غير القصد الالهي بأحد الصور الأربع الأولى بطلت العبادة ولكن لو لم يكن كذلك أمكن الحكم بالصحة . بل أحياناً يكون الأمر راجحاً .

فعن ابن أبي يعفور[2] قال : قال : أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير . فإن ذلك داعية .

---

(١) المصدر : حديث : ٢ .

(٢) المصدر : باب : ١٦ . حديث : ٢ .

وعن عبيد[١] : قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : الرجل يدخل في الصلاة ويجود صلاته ويحسنها رجاء أن يستجرّ بعض من يراه إلى هواه . قال : ليس هذا من الرياء .

الجهة الثالثة : في العجب ،

وهو ناشيء من شعور الفرد بأهمية العبادة التي جاء بها ، مع أن الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿قل لا تمنوا عليَّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان﴾ .

وقد وردت في الأخبار منها رواية أبي عبيدة[٢] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ ، قال : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ قال الله تعالى : إن من عبادي لمن يجتهد في عبادتي . . . إلى أن يقول : ولو اخلّي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك . فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله . . . الحديث .

وعن ابن سويد[٣] ، عن أبي الحسن ـ عليه السَّلام ـ ، قال : سألته عن العجب الذي يفسد العمل . فقال : العجب درجات منها : أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه . ويحسب أنه يحسن صنعاً . ومنها أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله ـ عزّ وجلّ ـ ولله عليه فيه المنّ .

ولم يفت الفقهاء المتأخرون بكونه مبطلاً للعبادة ، وإن كان مقارناً لها ، لأن الأخبار الواردة فيه بين ما هو ضعيف سنداً ، أو محل المناقشة في الدلالة على البطلان . والشيء المتيقن هو مرجوحيته تماماً بحيث يؤدي إلى الهلاك .

وإنما يؤدي إلى الهلاك فيما إذا أعجب المرء بنفسه ، ويحصل ذلك إذا

---

(١) المصدر : حديث : ٤ .

(٢) المصدر : باب : ٢٣ . حديث : ١ .

(٣) المصدر : حديث : ٥ .

أعجب بأعماله على العموم ويحسن سريرته . غاضاً النظر عن التوفيق الالهي . في حين أن حديث الفقهاء إنما هو في إعجاب الفرد بعبادة معينة . فإذا كانت عباداته كلها هكذا ، كانت مجزية ولم تكن مقبولة ولا ثواب عليها . ويعاقب على الشعور بالعجب لا على العبادة المجزية .

والأمر أكثر من ذلك أخلاقياً أمام الله سبحانه ويمكن أن تقوم الأخبار الآتية بتوضيحه .

منها : رواية ابن أبي خلف[1] عن أبي الحسن موسى ـ عليه السَّلام ـ : قال لبعض ولده : يا بني عليك بالجد ولا تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله ـ عزّ وجلّ ـ وطاعته . فإن الله لا يعبد حق عبادته .

وعن سماعة[2] ، قال سمعت أبا الحسن ـ عليه السَّلام ـ يقول : لا تستكثروا كثير الخير ولا تستقلوا قليل الذنوب .

وعن عبد الرحمن بن الحجاج[3] عن أبي عبد الله قال : قال إبليس إذا استمكنتُ من ابن آدم من ثلاث لم أبال ما عمل . فإنه غير مقبول منه : إذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب .

فالله سبحانه لا يمكن أن يعبد حق عبادته ومهما أدّى العبد فإنه دون استحقاق مولاه . مضافاً إلى أن كل العبادات إنما هي بتوفيق منه تبارك وتعالى . وبتنفيذه عن طريق الجسم والأعضاء الموهوبة منه سبحانه . وقد كان المعصومون من الأنبياء الأوصياء بل والملائكة المقربون يشعرون بضآلة ما يؤدونه لله ـ عزّ وجلّ ـ من العبادة بالرغم من أهميتها وطول زمانها وخلوص نيتها . وفي الرواية عن الملائكة : سبحانك ما عبدناك حق عبادتك والأدعية طافحة بهذا المضمون ، فراجع .

---

(١) المصدر : باب : ٢٢ . حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٣ .

(٣) المصدر : حديث : ٧ .

إذن فمن الواجب أمام الله سبحانه الشعور بهذا الشكل ، وتجنب العجب الذي يكون في نظر العارفين سفاهة مهلكة ، ومُزحة بغيضة وكذبة سمجة . ولله في خلقه شؤون .

الجهة الرابعة : في تفاصيل النية :

فقد قال الفقهاء : إنه يجب على المصلي أن ينوي أربعة أمور :

أولاً : هدف العبادة من القربة أو الامتثال أو الثواب ونحو ذلك وأي من ذلك نواه يجزي عن القربة بعنوانها وقد سبق أن عرفنا تفاصيل ذلك .

ثانياً : التكليف الذي يمتثله من الوجوب أو الاستحباب .

ثالثاً : عنوان الصلاة أو العبادة التي يؤديها ، كصلاة الصبح أو الظهر وحج الإفراد أو القران .

رابعاً : نوع العبادة من الأداء(إذا كان عمله في وقته) أو القضاء(إذا كان عمله بعد الوقت) لمن فاته .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وقالوا : ـ كما عرفنا ـ إنه لا يجب التلفظ في النية ولا الإخطار الذهني ، وإنما يجب أن يعرف ما يعمل من هذه الصفات الأربع . بحيث لو سئل عنها لأجاب .

وقالوا : إنه لا يتعين نية غير الأمر الأول ، بأي معنى للنية إذا كان الواجب متعيناً . وإنما يجب عليه التفصيل فيها عندما يكون عليه واجبان متشابهان نسبياً لا بدّ من التفريق بينهما بالنية .

وقالوا : إنه لا يجب نية القصر والتمام . يعني صلاة المسافر وصلاة الحاضر . فلو أجمل المصلي من هذه الناحية أو لم يكن يعلم ما هو تكليفه منها وأعلمه غيره خلال صلاته كفى .

وقالوا : إنه يكفي من تلك النوايا الواجبة ـ لو تمّ وجوبها ـ القصد الإجمالي بأن يقصد : فريضة الوقت . أو ما يعلمه الله سبحانه من عنوان

العبادة أو هدفها ونحو ذلك . وسيأتي في الجهة الآتية بعونه تعالى فكرة عن ذلك . وأكثر هذه الأقوال أو الفتاوى صحيحة وعليها حجة شرعية . وليس هذا محله . وإنما هو موكول إلى علم الفقه .

الجهة الخامسة : في النوايا المرددة او المجملة .

ولا نريد بها الالتفات الإجمالي ، مع العلم بالتفاصيل بعد أن عرفنا صحته . بل نريد به الالتفات الإجمالي مع عدم العلم بالتفاصيل .

وأمثلة هذا النوع من النوايا عديدة . فإن منها ما ينتج من العلم الإجمالي ، ومنها ما يحدث بدونه .

والعلم الإجمالي هو العلم بصحة بعض المجموعة ، كفرد من أفراده . كالعلم بطهارة أحد الماءين أو القبلة في إحدى الجهتين أو الجهات .وتحدث من ذلك فروع نذكر بعضها :

١ ـ ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الماءين فتوضأ أو اغتسل بأحدهما أو بكليهما .

٢ ـ ما إذا علم بنجاسة أحد الثوبين فصلّى بأحدهما أو بكليهما .

٣ ـ ما إذا علم بغصبية أحد الثوبين فصلّى بأحدهما أو بكليهما .

٤ ـ ما إذا علم أن القبلة في أحد جهتين فصلّى إلى إحداهما أو كلتيهما .

٥ ـ ما إذا لم يعلم اتجاه القبلة على الإطلاق فصلّى إلى جهة واحدة أو جهتين لا على التعيين . أو أنه صلّى إلى ثلاث جهات أو أربع .

وفي أبواب المعاملات كثير من ذلك . كما لو علم أن أحد المالين له وأراد بيعه . أو أن أحد المالين ملك البائع والآخر ليس له فأراد شراءه وغير ذلك .

وأما ما لا ينتج من العلم الإجمالي في العبادات :

١ ـ ما إذا شك أن وظيفته الوضوء أو التيمم ففعل أحدهما أو كليهما .

٢ ـ ما إذا شك بخروج الوقت فصلّى لاحتمال بقائه .

٣ ـ ما إذا احتمل فوات صلاة في ذمته فصلّى لاحتمال فواتها .

٤ ـ ما إذا علم بفوات عدة صلوات لا يعلم هويتها فصلّى مقداراً قليلاً أو مقداراً مناسباً .

٥ ـ ما إذا احتمل أن النجاسة في الثوب أو المكان مع السراية فصلّى لاحتمال عدمها . وهذا قد يكون مع القدرة على الفحص وقد يكون مع عدمها .

٦ ـ إذا شك في يوم الصوم أو يوم العيد ، فصام رجاء .

٧ ـ إذا تردد أمر عيد الأضحى للحاج ففعل وظائفه رجاء . إلى غير ذلك كثير .

وفي المعاملات أمثلة كثيرة لا حاجة إلى سردها وتأتي في محلها .

ومجمل الحكم في أمثال هذه الصور أنها تنقسم إلى تقسيمات متعددة :

التقسيم الأول : ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما إذا كان يمكن للفرد رفع الإجمال وإقامة الصلاة بنية قطعية ، ولكنه لم يفعل وبادر مع النية الإجمالية .

ثانيهما : ما إذا لم يمكن له ذلك . وكانت النية الإجمالية متعينة وضرورية .

التقسيم الثاني : ينقسم إلى قسمين آخرين :

الأول : ما إذا كان هناك حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط المنتج لوجوب النية الإجمالية . كالفرع الثالث الذي ذكرناه لما لا ينتج من العلم الإجمالي . فإن الاحتياط فيه استحبابي جزماً .

الثاني : ما إذا لم تكن هناك حجة شرعية ، كما سبق . وكان الحكم في البين إلزامياً ، فيكون الاحتياط واجباً .

التقسيم الثالث : ينقسم قسمين آخرين :

الأول : ما يستلزم التكرار كالشك في القبلة .

الثاني : ما لا يستلزمه كالشك في بقاء الوقت . وعلى العموم ، فإن ما يكون سببه العلم الإجمالي يكون موجباً للتكرار عادة .

التقسيم الرابع : وهو ينقسم إلى قسمين أيضاً :

أولاً : أن يكون الفرد عازماً على الإتيان بكل أطراف الاحتياط . أو بتطبيق الحكم الشرعي بكل صورة لو كان موجباً للتكرار .

الثاني : أن لا يكون الفرد عازماً على ذلك أو كان عازماً على عدمه . كما لو كان عازماً على الصلاة إلى جهة واحدة مع تردد القبلة .

التقسيم الخامس : وهو تطبيقي كما يلي :

أولاً : أن ينوي الفرد أمراً معيناً بحسبه واقعياً ، وقد لا يكون واقعياً في نفسه . كما لو كان عازماً على الصلاة إلى جهة واحدة وجزم بالنية الواقعية .

ثانياً : أن ينوي الاحتياط فعلاً . كما لو نوى الرجاء أو الواقع أو الاحتياط أو نحو ذلك مما هو موكول أمر واقعه إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ .

وإذا ضربنا بعض هذه الاحتمالات ببعض ارتفعت الاحتمالات إلى اثنين وثلاثين احتمالاً أو فرعاً فقهياً . . . فتندرج الفروع السابقة فيها بطريقة منطقية لا تخفى على الخبير .

ويكفينا في هذا الكتاب الذي هو على هامش الفقه أن نلتفت إلى عدة نقاط لكي نطبق الاحتمالات الأخرى عليها ، مع تغيير بسيط في طريقة الاستدلال .

الملاحظة الأولى : هناك مستوى من الثقافة العقلية لدى بعض الناس ، بحيث تكون عقيدة الحق عنده احتمالية لا جزمية : كما لو كان بصدد

الفحص عن الحق ولم يتوصل إليه بعدُ . أو كان يحتمل وجه الحق في الإسلام وكان عاجزاً عن الفحص . إلى غير ذلك . ففي مثل ذلك هل يمكنه أن يصلي بنية احتمالية (رجاء المطلوبية) أو تكون صلاته باطلة .

ولا شك أن مثل هذه العقيدة تكون مجزية أحياناً . كما نطق به التنزيل المجيد حين قال تعالى : ﴿**وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم**﴾[1] .

ومن الأشعار المنسوبة إلى أمير المؤمنين ـ عليه الصلاة والسَّلام ـ :

قال المنجم والطبيب كلاهما أن لا بقاء فقلت ذاك إليكما
إن كان قولكما فلست بخاسر أو كان قولي فالوبال عليكما

كما لا شك في أن مثل هذه العقيدة غير مجزية في أكثر الأحيان بل مسببة للشك بالاعتقاد الحق ، الأمر الموجب للنفاق بل الكفر . وأفضل ما يستشهد به في هذا الصدد سورة الجحد : ﴿**لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دين**﴾ .

إذن فالمفارقة والمباينة بين الكفر والإيمان ضرورية ، إلاَّ في بعض الحالات النادرة التي أشرنا إلى بعض أمثلتها .

ولا شك أن هذه العقيدة إن كانت مجزية من الفرد ، في الحالات النادرة ، فصلاته أو نيته الاحتمالية مجزية أيضاً . وأما حين لا تكون تلك العقيدة مجزية فتلك النية أيضاً غير مجزية .

الملاحظة الثانية : إذا كان هناك في بعض الفروع حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط ، جاز للمكلف اتباعها وترك الاحتياط ويقي الاحتياط استحبابياً . بل تكون النية جزمية طبقاً لتلك الحجة ولا حاجة إلى أن تكون احتمالية . نذكر لذلك مثالين :

---

(١) المؤمن : ٢٨ .

الأول : ما إذا احتمل وجوب القضاء عليه فلا يجب عليه القضاء عندئذ .

الثاني : إذا احتمل بقاء الوقت وخروجه فصلّى لاحتمال بقائه . فإن النية الجزمية ممكنة لاستصحاب بقاء الوقت . فإذا ثبت بالحجة بقاؤه كانت نيته ممكنة .

الملاحظة الثالثة : أنه لا يجوز الاقتصار على بعض أطراف الاحتياط وترك الباقي مع الإمكان ، كما لو ترددت القبلة أو تردد الماء بين النجس والطاهر أو الثوب بين المغصوب والمباح وصلّى صلاة واحدة عازماً على عدم تكرارها . فإن الإتيان بالصلاة الثانية واجب لقاعدة الاشتغال[1] .

وبطلان النية الجزمية في الصلاة الواحدة واضح فقهياً . بل هو تشريع محرم . وأما النية الاحتمالية أو الإجمالية ، فهي ممكنة وتحتوي على بعض الانقياد إلاّ أنها لا تحتسب للفرد طاعة كاملة ما لم يأت بالفرد الآخر . نعم لو دلّ دليل معتبر بعد ذلك على مصادقة الواقع كفى .

الملاحظة الرابعة : لو أمكن للفرد الفحص وتحصيل النية الجزمية التفصيلية ، ولكنه أهمل واقتصر على النية الاحتمالية فهل يكون هذا مجزياً .

ومثاله : ما إذا تردد أمر القبلة إلى جهتين أو أكثر ، وكان يمكن الفحص وإذا فحص تعينت القبلة وصحت النية الجزمية . ولكن المكلف أهمل الفحص وصلّى إلى عدة جهات بنية احتمالية ، فهل يكون هذا مجزياً .

من الفقهاء من يقول بوجوب الفحص وعدم إجزاء النية الاحتمالية لبعض التقريبات الفقهية التي منها : كون النية الاحتمالية عندئذ لعباً بواجبات المولى فتكون باطلة .

---

(١) وهي مبحوثة في علم الأصول ونصها : إن اشتغال الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

والحق أنه لو قصد الفرد ذلك ونحوه، وكان باطلاً، ولكنه إذا لم يقصده وكان مخلصاً في نيته، ولو للظن بالجواز، ولو بدليل غير معتبر. فإن المهم أن تتوفر لديه النية المخلصة ولو كانت احتمالية. فإن صلاته ستكون صحيحة.

الملاحظة الخامسة: قال الفقهاء: إن نية الترديد غير مجزية، لأنها نية للفرد المردد، وهو غير موجود في الخارج كما تمّ البرهان عليه في الفلسفة.

وتكون هذه النية بإما أو بأو ونحوهما، كما لو قال: هذه الصلاة إما أداء وإما قضاء. أو قال: إنها واجبة أو مستحبة.

فاللازم وجود نوايا لا تحتوي على هذا الإشكال كالرجاء أو الواقع أو الانقياد أو الاحتياط ونحوها.

غير أن هذا الإشكال وإن كان مسجلاً فلسفياً، إلاّ أنه غير مسجل عرفياً، لأن القصد العرفي من أمثال تلك النوايا هو الرجاء وأمثاله لوضوح أن الفرد العرفي لا ينوي الفرد الردد بعنوانه. وما قيل من الألفاظ الدالة عليه ليست صريحة به بل هي عرفاً بخلافه.

بل إن مفهوم الفرد والمردد غير متصور عقلياً، فضلاً عن العرف، فهو لا يخطر في ذهن العرف لكي يفهمه من الكلام. فهو إنما يفهم من أمثال هذه النوايا ما هو الصحيح أو المعنى الذي يفتون بصحته.

هذا، ولكن مجال الاحتياط فيه موجود.

الملاحظة السادسة: ما كان مستلزماً للتكرار وكان يخرج به الوقت كالصلاة إلى أربع جهات في ضيق الوقت. يصلّي الفرد بمقدار الوقت ويسقط الباقي. وتكون النية رجائية ومجزية، فإن لم يسع الوقت إلا واحداً فالأحوط القضاء إذا ثبت أنه مستدبر القبلة.

وقد قلنا في بعض الفصول السابقة، إن الصلاة إلى ثلاث جهات

متفرقة يكفي ، ففي ضيق الوقت يتعين ذلك إذا علم الفرد إمكان الثلاث وعدم إمكان الأربع في الوقت .

الملاحظة السابعة : أنه عند وجوب نية الرجاء والاحتياط إذا نوى بنية جزمية . فالأقوى بطلان النية سواء صادف الواقع أم لا ، أما إذا لم يصادفه فواضح لكذب النية عندئذ . وأما إذا صادفت الواقع فلأنه لعب بأوامر المولى . أو قل : إنه كذب في عالم الإثبات ، يعني في علم المكلف ، وإن لم يكن كذلك في الواقع .

فإن قيل : إنه يجزم بالنية رجاء مصادفة الواقع . قلنا :

أولاً : هذا يعني إدخال مفهوم الرجاء وليست نية جزمية .

ثانياً : إن هذا يرفع الإشكال بالكذب الإثباتي . ولا يرفع الإشكال بكونه لعباً بأوامر المولى . وتمام الكلام في الفقه .

الملاحظة الثامنة : كل احتياط إذا لم تقم الحجة ضده فهو واجب ، وإذا قامت الحجة على نفيه كان مستحباً . ولا يكون تشريعاً محرماً إلاّ إذا نوى الوجوب في مورد الاستحباب أو نوى الجزم في مورد الاحتمال .

وقد يكون الاحتياط حراماً لسبب آخر كما لو قامت الحجة على تحقق عيد الفطر ، فصام الفرد بعنوان احتمال بقاء شهر رمضان . فإنه يكون من صوم يوم العيد المحرم بعد قيام الحجة على كونه عيداً .

وكذلك في عيد الأضحى لو صام لاحتمال عدمه . أو أخّر الحاج وظائفه إلى غد لاحتمال تأخره . . . ونحو ذلك .

ولا يبعد أن يكون الاقتصار على بعض الاحتياطات وترك الباقي عمداً حراماً حتى وإن كان مطابقاً للواقع في علم الله تعالى . فهو جزماً همة نحو الحرام وجرأة عليه سبحانه . ولكن قد يقال : إن جزم الفقيه بحرمته مع كونه مطابقاً للواقع ، محل المناقشة لأن الاحتياط حكم طريقي وليس حكماً نفسياً . وعلى أي حال فهو جرأة على الحرام بغضّ النظر عن كونه حراماً واقعياً .

فصل

المسافة الشرعية

تذكر المسافة في كتاب الصلاة مرتين :

إحداهما : في صلاة الجمعة حيث قالوا إنه يشترط في وجوبها أن لا يكون الفرد بعيداً عن البلد بثلاثة أميال .

ثانيتها : في صلاة المسافر التي تكون قصراً ، حيث قالوا إنه يجب القصر مع قصد السفر ثمانية فراسخ فإن أراد الرجوع ليومه فأربعة فراسخ .

فالكلام هنا يقع في ثلاث جهات رئيسية :

الجهة الأولى : في المسافة الشرعية للقصر ، مقدمة على المسافة الشرعية للجمعة ، لأن الكلام فيها أوسع ، ومنها نعرف ما ينبغي معرفته في مسافة الجمعة .

الجهة الثانية : في المسافة الشرعية لصلاة الجمعة .

الجهة الثالثة : التفاته نحو كتاب الطهارة في تحديد مسافة (غلوة سهمين) اللتين يجب الفحص فيها عن الماء لكي تنتقل الوظيفة الشرعية إلى التيمم .

ونذكرها الآن بالتفصيل بدون تطويل .

الجهة الأولى : في المسافة الشرعية للقصر .

ذكرت المصادر الموثوقة : أن كل فرسخ ثلاثة أميال وكل ميل أربعة

آلاف ذراع من ذراع اليـد ، من رؤوس الأصـابع إلى المرفق . وكل ذراع يساوي أربعاً وعشرين أصبعاً وكل أصبع يساوي سبع شعيرات (أي الشعير المقابل للحنطة) . وكل شعيرة تساوي سبع شعرات من شعر البرذون (وهو نوع من الخيل) . فيرجع الحساب كله إلى مقدار طبيعي محدد نسبياً .

وبعد إسقاط الشعرة والشعيرة من الحساب ، لتعذر الاطلاع الدقيق على حجمها ، وإنما نستخرجها إذا احتجنا من حجم ما هو أكبر منها . وإن أقل ما يمكن الاطلاع عليه عرفاً وعملياً هو الأصبع ، فينبغي البدء بالحساب منه .

ولا يخفى أن الأصبع فيه (مناطق) عريضة ومناطق أقل نسبياً في العرض . كما أن الناس يختلفون في عرض أصابعهم . . . إلاّ أن الشيء المؤكد هنا ، هو أنه لا يراد هنا طول الأصبع يعني من مساحة الكف إلى أعلاه . كما لا يراد هنا (ثخن) الأصبع إذ لا تبقى أية أهمية للأصبع لأنه يساوي ثخن كثير من مناطق الكف ، لو أخذناه بنظرة عرفية تقريبية .

وإنما المهم النظر إلى عرض الأصبع بحيث لو ضممنا إصبعين لمسافة معينة لقلنا إنها بمقدار أصبعين . ولو ضممنا أربعة أصابع لقلنا إنها بمقدارها وهكذا .

وهذا الحساب لا يدخل فيه الإبهام كما هو مفهوم عرفاً تماماً . ولكن يدخل فيه الأصبع الصغير (الخنصر) . ولكن هذا لو قلنا : أربعة أصابع . أما لو حسبنا أصبعاً أو اثنين أو ثلاثة لم يدخل الخنصر بالضرورة . وهنا نتحدث عن عرض الأصبع الواحد ليكون هو وحدة القياس ، إذن فهو ليس الخنصر ، بطبيعة الحال . وأما الأصابع الثلاثة الأخرى فهي متقاربة العرض إلى حد كبير .

ولكن كم هو عرض الأصبع؟ هنا ينبغي أن نأخذ له معدلاً عرفياً مناسباً لاختلاف الأصابع في الحجم كما هو معلوم .

وهذا المعـدل ـ في فـهـمي ـ مـردد بين أحـد أمـرين : هما

سنتمترين = ٢٠ مليمتر أو ١٩ مليمتر .

فلو أخذنا لعرض الأصبع ستتمين فسيكون الذراع ٤٨ سنتيم لأن :
٢ × ٢٤ = ٤٨ سم .

فإذا ضربناه بأربعة آلاف التي هي عدد أذرع الميل :
٤٨ × ٤٠٠٠ = ١٩٢٠ متراً . لأنه يساوي ١٩٢٠٠٠ سانتيماً فإذا قسمناه على مئة (وهو مقدار السنتيمات في المتر الواحد) . كان الناتج ١٩٢٠ متراً . وهو أقل من كيلومترين بثمانين متراً . فإذا ضربناه في ثلاثة (لأن كل فرسخ ثلاثة أميال كما عرفنا) . ١٩٢٠ × ٣ = ٥٧٦٠ وهو خمسة كيلومترات وحوالي ثلاثة أرباع . والمهم التركيز على الرقم نفسه . فهذا هو مقدار الفرسخ .

فإذا علمنا أن المسافة الشرعية ثمانية فراسخ ، فلا بدّ من ضرب الناتج في ثمانية .

٥٧٦٠ × ٨ = ٤٦٠٨٠ متراً . وهو ستة وأربعون كيلومتراً وثمانون متراً .

فإذا أردنا نصف هذه المسافة ، لأجل معرفة المسافة الشرعية للقصر لمريد الرجوع ليومه . أمكن أن نعمل شكلين :

الأول : ٥٧٦٠ × ٤ = ٢٣٠٤٠ .

الثاني : ٤٦٠٨٠ ÷ ٢ = ٢٣٠٤٠ .

وهو ثلاثة وعشرون كيلومتراً وأربعون متراً فهذا كله ، إذا افترضنا عرض الأصبع سنتيمترين وأما إذا أخذنا عرض الأصبع ١٩ ملم . فلا بدّ من ضربه بـ ٢٤ لاستخراج مقدار الذرات .

١٩ × ٢٤ = ٤٥,٦ سنتيماً .

ويكون الميل مضروباً في أربعة آلاف .

٤٥,٦ × ٤٠٠٠ = ١٨٢٤ متراً .

لأن ٤٥,٦ × ٢٠٠٠ = ١٨٢٤٠٠ سنتيماً . فإذا قسمناه على مئة كان الميل ١٨٢٤ متراً .

فإذا أردنا معرفة مقدار الفرسخ وهو ثلاثة أميال ، ضربناه في ثلاثة : ١٨٢٤ × ٣ = ٥٤٧٢ .

وهو خمسة كيلومترات وحوالي النصف . يقل عن النصف بـ٢٨ متراً .

وتكون المسافة الشرعية لغير مريد الرجوع ليومه مضروباً في ثمانية ٥٤٧٢ × ٨ = ٤٣٧٧٦ متراً . وهو ثلاث وأربعون كيلومتراً وحوالي ثلاثة أرباع .

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه مقسوماً على اثنين :

٤٣٧٧٦ ÷ ٢ = ٢١٨٨٨ .

أو ٥٤٧٢ × ٤ = ٢١٨٨٨ .

وهو واحد وعشرون كيلومتراً وأكثر من ثلاثة أرباع .

فاتضح أننا لو أخذنا عرض الأصبع سنتيمين كانت المسافة ٤٦٠٨٠ متراً ولو أخذناه (١٩) مليماً كانت المسافة ٤٣٧٧٦ متراً . ويكون الفرق بينهما .

٤٦٠٨٠ - ٤٣٧٧٦ = ٢٣٠٤ متراً .

أي حوالي كيلومترين وثلث . والمهم نفس الرقم هذا . وإذا أخذنا الأصبع على أنه ١٨ مليماً كان الذراع :

١٨ × ٢٤ = ٤٣٢ سنتيماً .

ويكون الميل الذي هو أربعة آلاف ذراع :

٤٣٢ × ٤٠٠٠ = ١٧٢٨ متراً .

ويكون الفرسخ الذي هو ثلاثة أميال :

١٧٢٨ × ٣ = ٥١٨٤متراً .

وتكون المسافة الشرعية الكاملة، مضروبة في ثمانية ٥١٨٤ × ٨ = ٤١٤٧٢ .

وهو واحد وأربعون كيلومتراً وحوالي النصف . وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه :

٤١٤٧٢ + ٢ = ٢٠٧٣٦ .

أو ٥١٨٤ × ٤ = ٢٠٧٣٦ .

وهو عشرون كيلومتراً وحوالي الثلاثة أرباع . والمهم الرقم نفسه، كما قلنا أكثر من مرة .

وتنقص المسافة الشرعية الكاملة عن سابقتها .

٤٣٧٧٦ - ٤١٤٧٢ = ٢٣٠٤ متراً .

وهو نفس المقدار الذي نقصت فيه المسافة الثانية عن المسافة الأولى . وهذا دليل صحة الحساب .

وحيث أخذنا احتمالات عرض الأصبع ثلاثة هي : ٢٠ مليماً و١٩ مليماً و١٨ مليماً . فيكون المعدل هو الأوسط، وهو الأنسب بمعدل الأصبع للرجل الطبيعي، فتكون المسافة الناتجة منه هي الصحيحة، وهي ٤٣,٧٧٦ متراً كما عرفنا .

تطبيق :

قال السيد الأستاذ[1] إن المسافة تكون حوالي أربعة وأربعين كيلومتراً تقريباً .

وهذا التقريب بقوله : حوالي إنما يغتفر فقهياً إذا كان يقل عن ٤٤ بعدة أمتار كخمسة أو عشرة مثلاً . لأنها مسافات عرفاً متشابهة .

ولكننا عرفنا أنها تنقص عن ٤٤ كيلومتراً :

---

(١) انظر : منهاج الصالحين . جـ١ . ص : ٢٤٩ .

٤٤٠٠٠-٤٣٧٧٦=٢٢٤ متراً وهو حوالي ربع كيلومتر . وهي مسافة غير مغتفرة عرفاً وفقهياً .

وبعد أن نسمع من الفقهاء جميعاً أنه لو قلّ السفر عن المسافة متراً واحداً لم يجز القصر . إذن فالتقريب ليس فيه نفع بل فيه ضرر فقهي لا محالة .

وقد يقال : لعل السيد الأستاذ بنى على أن الأصبع ٢٠ مليماً في حين بنينا على أنه ١٩ مليماً . فتكون المسافة أكثر الأمر الذي يمكن معه أن يسد هذا النقص .

إلاّ أن هذا مجرد رجم بالغيب لأن المسافة سوف تزيد كثيراً . لأنها ٤٦٠٨٠ متراً كما عرفنا . وهي تزيد بكيلومترين وثمانين متراً . فيكون الفرق أكبر والاعتبار العرفي بها أكثر .

هذا . وقد رأى بعض أساتذتنا أن المسافة تساوي ٤٣ كيلومتراً وخمساً[1] ، يعني ٤٣,٢٠٠ كيلومتراً .

وهذا لا يستقيم إلاّ إذا اعتبرنا الذراع ٤٥ سنتيماً . وهو ما لم نعرف له وجهاً إلاّ مجرد القياس المستقل للذراع بدون قياس الأصابع . مما يجعله أقل دقة من الحسابات السابقة ، كما هو معلوم .

ولو أردنا أن نعرف عرض الأصبع في نظره ، فلا بدّ من قسمته على ٢٤ .

٤٥ + ٢٤=١,٨٧٥ وهو سنتيم وثمان مليمات وثلاثة أرباع المليم . وهو رقم غير عرفي ، ويبعد بناء العرف والفقهاء عليه . كما يبعد كونه هو المعدل للأصبع الطبيعي . والحجة هنا ، هو الوثوق بعدم صحته بعد كل التحديدات التي قلناها .

---

(١) انظر : الفتاوى الواضحة . ص : ٢٩٧ . ط٢ .

نعم ، لو سلمنا كون الذراع ٤٥سم تمّ ما قاله لأن :

٤٥ × ٤٠٠٠=١٨٠٠ متر . وهو الميل .

ويكون ١٨٠٠ × ٣=٥٤٠٠ متر . وهو الفرسخ .

ويكون ٥٤٠٠ × ٨=٤٣٢٠٠ . وهو المسافة الشرعية التي قالها . إلاّ أنه ناتج من التشويش في حساب الأصبع كما عرفنا .

تطبيق آخر :

إذا حاولنا تطبيق ما هو مختارنا في المسافة الشرعية التي طبقناها على حساب الكيلومترات ، وهو النظام الفرنسي . . . إذا حاولنا تطبيقه على النظام الانكليزي الذي يبتني على حساب الأنج والقدم واليادرة .

فإن ١٢ إنج عندهم = ١ قدم أو فوت .

و٣ أقدام عندهم = ١ ياردة .

و١٧٦٠ ياردة = ١ ميل .

والمتر = ١,٠٩٣ من اليادرة . يعني يكون أطول من اليادرة بـ٠,٠٩٣ من اليادرة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فإذا كان الفرسخ ٣ أميال ، كان بحساب اليادرة : ١٨٧٠ياردة × ٣=٥٢٨٠ ياردة : الفرسخ . وتكون المسافة الشرعية التي هي ٨ فراسخ ٥٢٨٠ × ٨=٤٢٢٤٠ ياردة : المسافة الشرعية ويكون نصفها :

٤٢٢٤٠ + ٢=٢١١٢٠ ياردة المسافة الشرعية لمريد الرجوع ليومه .

ويحسن الآن أن نستخرج مقدار الفرسخ بالأنجات والأقدام محيلين الباقي من الحساب إلى فطنة القارىء .

الفرسخ	٥٢٨٠	ياردة	
اليارد	٣	×	أقدام
الفرسخ	١٥٨٤٠	قدماً	

وكذلك

القدم	١٢		إنج
اليادرة	٣	×	أقدام
اليادرة	٣٦		إنج

فيكون :

الفرسخ	٥٢٨٠		يادرة
اليادرة	٣٦	×	إنج
الفرسخ	١٩٠٠٨٠		إنج

أو يكون :

الفرسخ	١٥٨٤٠		قدماً
القدم	١٢	×	إنجاً
الفرسخ	١٩٠٠٨٠		إنجاً

وهو نفس المقدار السابق وهو دليل صحة الاستنتاج . ولا حاجة بعدها لمعرفة مقدار المسافة الشرعية من الإنجات والأقدام فإنه من ترف الفكر ، ونوكله إلى القارىء مع سهولة استنتاجه .

الجهة الثانية : في تحديد المسافة لصلاة الجمعة وهي فرسخان من البُعد عن موقع إقامة الصلاة .

قد عرفنا أن الفرسخ ثلاثة أميال ، وأن مقداره ٥٤٧٢ متراً ، أي خمسة كيلومترات ، وأقل من النصف . فيكون الفرسخان المشترطان للمسافة ١٠٩٤٤ وهو حوالي أحد عشر كيلومتراً . والمهم الرقم نفسه . وهو يشكل نصف قطر دائرة حول مركز أو مكان صلاة الجمعة . وإن كان الأحوط أن يكون البلد بمجموعه مركز تلك الدائرة .

وأما بالمقادير الانكليزية ، فقد عرفنا ، أن الفرسخ ٥٢٨٠ يادرة ، فيكون الفرسخان ١٠٥٦٠ يادرة وهذا لا يفرق في طول المسافة أو قصرها .

ولعل من نافلة القول : أن نحاول استخراج مساحة هذه الدائرة بهذين النظامين ، ومحيطها ، فليس له أثر فقهي ، فنوكله إلى القارىء الكريم .

وهذا المقدار المختصر يكفي بعد كل الذي عرفناه في الجهة الأولى .

الجهة الثالثة : في محاولة معرفة غلوة السهم المذكورة في كتاب الطهارة .

غلوة السهم تعني مقدار انطلاقه أو قدر المسافة بين موقف راميه ومحل سقوط النبلة . وهذا بالطبع يختلف اختلافاً غير قليل تبعاً لأسباب عديدة منها : طول السّية ومقدار تمدد الحبل المطاطي وقوة ذراع الرامي والريح فيما إذا كانت راكدة أو متحركة ، إلى جهة انطلاقه أو ضدها إلى غير ذلك . والتكليف متوجه إلى معدل السهام أو إلى السهم الشائع والمتعارف أو إلى أي شخص مع السهم الذي يستعمله . وليس هذا محل تعيين هذه الاحتمالات . وإن كان الثاني منها هو الأرجح .

ومن البعيد جداً أن يسير السهم في الفضاء أكثر من خمسين متراً . والمظنون أنه يتراوح بين ٣٠ إلى ٥٠ متراً .

فإذا أخذنا رقم ٣٠ كانت الدائرة التي يجب فيها الفحص عن الماء عند إرادة التيمم ، وهي غلوة سهمين في الأرض السهلة من جميع الجهات . وغلوة سهم في الأرض الحزنة . فيكون قطر الدائرة غلوة أربعة سهام في الأرض السهلة وغلوة سهمين في الأرض الحزنة .

فإذا اعتبرنا الغلوة ٣٠ متراً . كان كما يلي :

٣٠ × ٤ = ١٢٠ متراً قطر الدائرة .

وتكون مساحتها :

١٢٠ + ٢ = ٦٠ .

٦٠ × ٦٠ × ٣,١٤[1]=١١٣٠٤ متر .

وأما في الأرض الحزنة :

٣٠ × ٣٠ × ٣,١٤=٢٨٢٦ متر .

وأما إذا اعتبرنا أن غلوة السهم ٥٠ متراً فتكون في الأرض السهلة التي قطرها .

٥٠ × ٤=٢٠٠ متر .

١٠٠ × ١٠٠ × ٣,١٤ = ١٣٤٠٠ متراً .

وفي الأرض الحزنة قطرها :

٥٠ × ٢=١٠٠ متر .

٥٠ × ٥٠ × ٣,١٤=٧٨٥٠ متر .

ولئن كانت السهام معروفة ومستعملة بكثرة في العهد السابق ، إلاّ أنها الآن مجهولة إلى حد كبير ، ومن الصعب جداً الجزم بمقدار مسار النبلة . ومعه فالأحوط مع سعة الوقت بمقدار ما الفحص على افتراض أن الغلوة ٥٠ متراً . وأما مع ضيق الوقت أمكن أن يكتفى بالقدر المتيقن وهو أن تكون الغلوة ٣٠ متراً ، طبقاً للحسابات السابقة .

(١) وهذا هو رقم النسبة الثابتة بالكسر العشري $\frac{٧}{٢٢}$ بالكسر الاعتيادي .

فصل
إمام الجمعة

ولا ينبغي أن نريد به الشخص الذي يصلي وراءه الناس صلاة الجمعة، فإنه قد يكون شخصاً اعتيادياً أعني لا يحتاج فيه إلاّ صفات أي إمام جماعة اعتيادي.

وإنما نعني به: ذلك الشخص الذي إذا أمر بالصلاة أصبحت واجبة طبقاً لقوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾. وبدون ندائه وأمره لا تكون واجبة بل أفضل الفردين بينها وبين الظهر، على ما هو الصحيح والمشهور. وفي الأغلب أن هذا الشخص هو الذي يكون إماماً لجماعة صلاة الجمعة، ومن هنا عبرنا عنه بإمام الجمعة في العنوان.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد عبّر الفقهاء أن هذه الصلاة لا تصح إلاّ مع وجود السلطان العادل. فالمهم هنا هو تفسير معنى السلطان العادل، وبيان علاقة السلطان العادل، مهما كان معناه بالصلاة.

والمحتملات فقهياً في معنى السلطان العادل عديدة:

أولاً: الإمام المعصوم. يعني أحد الأئمة المعصومين الاثني عشر ـ عليهم السَّلام ـ، إذا كان ظاهراً قادراً.

ثانياً: أنه الإمام المعصوم أو من ينصبه بوكالة خاصة لهذه المهمة أو بما يشملها.

ثالثاً: السلطان العادل بتمام المعنى، بمعنى الحاكم العادل للدولة، وهو الذي يطبق الأحكام الإسلامية العادلة إن وجد.

رابعاً : كل هؤلاء مع إضافة : من ينصبه الإمام المعصوم بنيابة عامة ، وهو (النائب العام) : الفقيه الجامع للشرائط .

خامساً : هؤلاء مع إضافة من ينصبه الفقيه نيابة خاصة لأجل الصلاة أو لما يعمّها ويشملها من المهام .

والأقوال الرئيسية ثلاثة : المعصوم والسلطان العادل والفقيه . وكل منهم قد ينيب عنه إنابة خاصة للصلاة أو بما يشملها وغيرها . وكل من يقول بالأدنى يقول بالأسبق دون العكس .

فالمهم الفحص عن علاقة هؤلاء الثلاثة بصلاة الجمعة .

وينبغي أن نعلم مسلماً أن أياً من هؤلاء أمر بصلاة الجمعة فإنها ستكون واجبة ، وإن لم يجتمع لها العدد المعتبر ، لدليل وجوب طاعة هؤلاء . والتي لا مجال للاستدلال عليها هنا .

وكذلك لو أمر بها أحد ممّن نصبه أحد هؤلاء بحيث يكون أمره واجب الطاعة بهذا الصدد . فإن درجة التخويل والمسؤولية تختلف ، فإن كان له هذا التخويل كان أمره نافذاً فإذا أمر بصلاة الجمعة وجبت .

وما هو المحتمل فقهياً ، وينبغي فحصه فيما يلي هو أن شرط وجود هؤلاء الثلاثة ، ليس بمعنى أمرهم بها بل لمجرد وجودهم في المجتمع ، لكن بحيث لم يحصل نهيهم عنها بطبيعة الحال . واجتمع العدد المطلوب فيها ، فتكون واجبة .

وهذا هو ظاهر من عبّر بقوله : إنها لا تجب إلاّ مع وجود السلطان العادل . كأنه يريد مجرد وجوده وإن لم يأمر بالصلاة .

ويقع الحديث تارة عن المعصوم وأخرى عن السلطان العادل وأخرى عن الفقيه في جهات ثلاث :

الجهة الأولى : في الحديث عن المعصوم ـ عليه السّلام ـ من حيث أثر وجوده في وجوب صلاة الجمعة .

وهي جهة نظرية لا أثر لها عملياً في عصر الغيبة ، لأن الإمامية وإن لم يقولوا بوفاة الإمام ـ عليه السَّلام ـ بل هو موجود في هذه الحياة . إلاَّ أنه ليس وجوداً كافياً ليكون موضوعاً للأحكام ، بأحد تقريبات :

منها : أن وجوده ليس عرفياً ، فهو من الناحية العرفية كأنه غير موجود لمدى ابتعاده التام والأكيد عن المجتمع .

ومنها : أنه ـ عليه السَّلام ـ بمعنى من المعاني ـ اختار البُعد عن المجتمع والإعراض عنه ، فألقى حبله على غاربه وفوّض إليه أمره وانسحب عن قيادته ظاهراً ، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً . ومن نتائج ذلك فقهياً : أننا نعتبره كأنه غير موجود لاختياره ذلك .

فالجهة النظرية الآن هي أنه : كيف كان حال أصحاب الأئمة السابقين ـ عليهم السَّلام ـ من حيث إقامة صلاة الجمعة ، مع أن شرطها وهو وجود المعصوم وعدم نهيه عنها بل ورغبته فيها متحققة .

أما الالتفات إلى عصر الظهور الآتي ، وأن الإمام ـ سلام الله عليه ـ إذا ظهر هل يقيم الجمعة أو يأمر بها أم لا . ومتى يكون ذلك .

فهذا خارج عن صدد هذا الكتاب ، كما هو خارج عن المسائل الفقهية ، وقد أعطينا عنه فكرة في (تاريخ ما بعد الظهور) فإنه المحل المناسب له .

وقد وردت بصدد ما نحن فيه روايات تقول ما مضمونه أن الجمعة لا تجب على أقل من خمسة ، أحدهم الإمام . والمهم أخذها عنوان الإمام الذي فهم منه الفقهاء : الإمام المعصوم . والصحيح غير ذلك ، وسنناقشها في العناوين الآتية : السلطان العادل والفقيه .

وأما بالنسبة إلى الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ فخير ما نستدل به هنا هو صحيحة زرارة[1] قال : حدّثنا أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ على

(١) الوسائل جـ٤ . أبواب صلاة الجمعة . باب : ٥ . حديث : ١ .

صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه . فقلت : نغدو عليك . فقال : لا إنما عنيت عندكم .

وموثقة عبد الملك[1] عن أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ : قال : مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله . قال : قلت : كيف أصنع . قال : صلوا جماعة . يعني صلاة الجمعة .

ومن الواضح أن الرواية الأولى على خلاف المقصود أدل . فإنها تدل بوضوح على عدم اشتراط وجود المعصوم ـ عليه السَّلام ـ في وجوبها ، لعدة وجوه نذكر أهمها :

أولاً : قوله : حثّنا أبو عبد الله ـ عليه السَّلام ـ على صلاة الجمعة . الأمر الذي نفهم منه أن أصحاب الأئمة لم يكونوا يصلّونها بينهم . فإن صلّوها ، فإنما يلتحقون بها فيمن يصليها من المذاهب الإسلامية الأخرى . فلو كانت هذه الصلاة واجبة مع وجود الإمام المعصوم لكان اللازم عليهم إقامتها ، ولكان اللازم ـ في حدود فهمنا ـ تنبيه الإمام ـ عليه السَّلام ـ لهم على ذلك . وأما مجرد الحثّ والترغيب فهو لا يدل على أكثر من مجرد الأفضلية ، لا الوجوب .

ثانياً : قوله ـ عليه السَّلام ـ : إنما عنيت عندكم . وهو واضح في جواز إقامة الصلاة مع عدم وجود الإمام فيما بينهم أو كونه إماماً لجماعتهم . فلو كان شرط وجوبها ذلك ما أمر بها بدونه .

وأما احتمال أن يكون وجود الإمام في المجتمع شرطاً لأصل مطلوبيتها ، ولو استحباباً . بحيث لو لم يكن موجوداً كعصر الغيبة كانت غير مشروعة ، وربما قيل : إن إقامتها حرام ومن التشريع المحرم .

فهذا وإن قال به بعض الفقهاء إلاَّ أنه ضعيف للغاية .

ويدل عليه من هاتين الروايتين عدة كلمات :

منها : قوله : إنما عنيت عندكم . فإنه بعد التجريد عن خصوصية

(١) المصدر : حديث : ٢ .

الزمان والمكان يشمل عصر الغيبة لا محالة . ومجرد كون الإمام ـ عليه السَّلام ـ موجوداً تكويناً عندئذ لا يمكن اعتباره قيداً في الحكم .

منها : قوله ـ عليه السَّلام ـ : مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله . وهو دال على رجحان هذه الصلاة لأي مسلم وخاصة إذا كان فقيهاً عارفاً . وليس في لسان الرواية أي تعرض لاشتراط وجود الإمام .

نعم . قد يقال : إن قوله مثلك . يحتمل فيه عدة أمور :

الأول : كونه مسلماً .

الثاني : كونه مسلماً موالياً للأئمة ـ عليهم السَّلام ـ .

الثالث : فقيهاً عارفاً .

الرابع : كونه معاصراً للإمام ـ عليه السَّلام ـ .

فعلى الاحتمالات غير الأخير ، يمكن فهم التجريد عن الخصوصية ، ولكن على الاحتمال الأخير ، يكون النص واضحاً في اشتراط المعاصرة .

وجوابه : أن الاحتمال الرابع متوقف على استفادته من لفظ (مثلك) . فإن استفدناه كانت المعاصرة متعينة وإلاَّ فلا .

والإنصاف أنه على خلاف المقصد أدل . إذ لا يحتمل فيه عرفاً ذلك . وإنما يقال هذا التعبير للإشارة إلى مستوى معين من الثقافة أو من التقدم في العمر ونحو ذلك . ولم يرد عرفاً بمعنى المعاصرة لبعض القادة أو الملوك مثلاً . لنحمله هنا على المعاصرة للإمام ـ عليه السَّلام ـ .

وكذلك قوله : صلّوا جماعة . الواضح في عدم اشتراط وجوده ـ عليه السَّلام ـ بينهم . فيكون كقوله : عنبت عندكم مع مناقشته وجوابها .

إذن ، فالحكم ينبغي أن يكون مسلماً وواضحاً . إلاَّ أن الرواية الثانية تقل عن الأولى بكونها ليست نصاً في صلاة الجمعة . لأن ما يحتمل دلالته على ذلك ثلاثة أمور :

الأول : قوله : يعني صلاة الجمعة . إلاّ أن هذا التفسير لم يثبت كونه من كلام الإمام ، بل السياق كالنص في أنه ليس منه بل تفسير من الراوي . وقد يكون ليس هو الراوي الأول السامع لكلام الإمام مباشرة . وحتى لو كان هو فلا دليل على حجية فهمه إلى حد يجعل النص السابق عليه حجة في ظهوره به .

الثاني : قوله : صلّوا جماعة . بغض النظر عن تفسير الراوي لها . ومن الواضح أنها بمجردها لا يكون لها أي اشمام بصلاة الجمعة . بل أعم منها بكثير .

نعم ، يمكن أن نجعل ما بعدها أو ما قبلها قرينة عليها . وهذا صحيح ، إلاّ أننا عرفنا حال ما بعدها وسنعرف حال ما قبلها .

الثالث : قوله : فريضة فرضها الله .

إلاّ أن هذا ليس واضحاً بصلاة الجمعة بالتعيين ، بل تشمل صلوات أخرى كصلاة العيدين وصلاة الميت وصلاة الخسوف وربما غيرها ، فبغضّ النظر عن تفسير الراوي في نهاية الرواية ليس لها ظهور .

وقد يقرب ذلك بوجوه منها :

أولاً : أن الصلاة موصوفة بأنها فريضة فرضها الله . وذلك لا يكون إلاّ صفة لصلاة الجمعة . أما صلاة العيدين فهي مستحبة غالباً .

إلاّ أن هذا الوجه ليس بشيء لأن صلاة الجمعة لا تختلف في شرائطها عن صلاة العيد أعني من ناحية وجود الإمام والنداء لها وعدمه كما هو معلوم فقهياً . ففي الحال الذي تكون فيه صلاة الجمعة فرضاً تكون صلاة العيدين فرضاً أيضاً .

ثانياً : أن قوله : فريضة فرضها الله شامل لصلاة الجمعة . وإن لم يكن خاصاً بها وهذا يكفي .

إلاّ أن هذا غريب : لأن الفرض إن أريد به الوجوب فلماذا كان هذا الرجل قد تركها طول حياته ، من صلاة الجمعة أو غيرها . وإن أريد به الأعم من الوجوب والاستحباب كان على خلاف المقصود أدل كما هو واضح .

فالمهم أنه لولا تفسير الراوي في آخر الرواية لما كانت واضحة في صلاة الجمعة ، كما لا تدل على الوجوب ، على حين أن صحيحة زرارة واضحة في التعرض إلى صلاة الجمعة .

الجهة الثانية : في اشتراط وجود السلطان العادل بعنوانه ، ويراد به الرئيس الفعلي العادل لمنطقة ما .

ويوجد هذا التعبير في كلمات الفقهاء ولكنه لا يوجد في الروايات . بل الموجود فيها عنوان الإمام ، فلا بدّ أن نذكر المهم منها أولاً . ثم نذكر وجوه الاستفادة منها .

منها : موثقة سماعة[1] قال سألت أبا عبد الله ـ عليه السّلام ـ عن الصلاة يوم الجمعة . فقال : أما مع الإمام فركعتان . وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر . يعني إذا كان إمام يخطب فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة .

وفيها صحيحة زرارة[2] عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال : تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام ، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم .

وحديث محمد بن مسلم[3] عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال :

---

(١) الوسائل جـ٤ . أبواب صلاة الجمعة . باب : ٥ . حديث : ٣ .

(٢) المصدر : حديث : ٤ .

(٣) المصدر : حديث : ٥ .

تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقل منهم الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام .

وموثقة سماعة[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السَّلام ـ : قال : صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان . . . الحديث .

والمحتملات البدوية من الإمام عديدة :

الأول : الإمام المعصوم ـ عليه السَّلام ـ .

الثاني : السلطان العادل .

الثالث : النائب العام أو الفقيه .

الرابع : إمام الجماعة .

فقد يقرّب المعنى الأول بدعوى : ظهور لفظ الإمام به أولاً . وظهور حديث محمد بن مسلم به ثانياً .

إلاَّ أن لفظ الإمام غير ظاهر بذلك بعد احتمال كون المراد به إمام الجماعة ووضوح احتياج صلاة الجمعة إلى إمام الجماعة .

بل في الروايات ما يبعد احتمال كونه الإمام المعصوم ، ومنها روايات معتبرة ، يمكن أن تصبح قرينة على المراد من غيرها من الروايات . منها قوله في موثقة سماعة : يعني إذا كان إمام يخطب . . . فإن لم يكن إمام يخطب : ومن الواضح أن المعصوم ـ عليه السَّلام ـ لا يمكن أن يوصف بذلك عرفاً ، بل المراد بها الشخص الذي له قابلية الإمامة إذا كانت له قابلية الخطبة . وظهور (إمام) بالفعلية يدفعه ظهور (يخطب) بالقابلية .

وأما ظهور حديث محمد بن مسلم فمسلّم ، وهي معتبرة السند ، غير أنها مشتملة على أمور غير محتملة الاشتراط فقهياً وهي وجود القاضي والمدعي والمدعى عليه والشاهدان إلخ . فيكون ذلك قرينة على أن عنوان

---

(١) المصدر : باب : ٦ . حديث : ٢ .

الإمام غير مشترط . إما لأنه ليس المراد به الإمام المعصوم ، بل إمام الجماعة ، أو المراد به ذلك لكن من دون اشتراط وجوبي وإنما هو لمجرد الرجحان .

وقد يقرب المعنى الثاني بنفس الطريقتين :

الأولى : ظهور الإمام بالسلطان العادل . لأنه بعد التنازل عن ظهور العنوان بالمعصوم ، يتعين أن يراد به هذا المعنى السلطان العادل هو الإمام الفعلي للمجتمع المسلم .

الثانية : ظهور حديث محمد بن مسلم في ذلك ، بعد التنازل أيضاً عن ظهوره بالمعصوم . فإنه السلطان العادل هو الذي ينصب قاضياً ويكون له شاهدان وشخص يضرب له الحدود . وأما من سواه من الناس فليس له ذلك بأي حال حتى الفقيه الجامع للشرائط إذا لم يصبح سلطاناً عادلاً .

ويجاب عليه بنفس الجوابين :

أولاً : وجود القرائن على خلافه . فالسلطان العادل لا يوصف بأنه (إمام يخطب) . فإن المفروض فيه اجتماعياً أنه مستطيع للخطبة . ولا نكاد نتصور عرفاً وجود سلطان عادل عاجز عن الخطبة ، الأمر الذي يجعل هذه الصفة ظاهرة في غيره . وهو ما يجعله قرينة على سائر موارد التعبير بالإمام .

ثانياً : إن حديث محمد بن مسلم يحتوي ، كما عرفنا على عناوين لا يحتمل اشتراطها فقهياً ، الأمر الذي يجعل العنوان أعني الإمام غير ظاهر بالشرطية اللزومية . وإن كان لا بدّ من استظهاره من اللفظ بعد التنازل عن ظهور المعصوم ، إلاّ أن ظهور السياق بالشرطية ممنوع .

وأما المعنى الثالث فقد يقرب بنفس التقريبين :

الأول : ظهور لفظ الإمام بالفقيه ، بعد التنازل من المعنيين السابقين . والوجه في ذلك : كونه مرجعاً في الفتوى ، وهي شكل من أشكال الإمامة في المجتمع .

الثاني : ظهور حديث محمد بن مسلم به ، بعد التنازل عن ظهوره في المعنيين السابقين .

وجواب ذلك أننا تارة نفترض أن الفقيه الجامع للشرائط مبسوط اليد ـ كما يعبرون ـ يعني له قدرة على إقامة وتنفيذ سائر الأحكام الشرعية . وأخرى نفترضه قاصراً عن ذلك .

فإن كان مبسوط اليد ، فهو السلطان العادل لا يختلف عنه بشيء . فإننا لا نريد بالسلطان العادل عنواناً معيناً كالملك مثلاً . فحتى لو كان للمجتمع حاكم دنيوي آخر ، فسيكون الفقيه سلطاناً عادلاً بصفته قادراً على تنفيذ الأحكام . فيأتي فيه ما قلناه في السلطان العادل قبل قليل .

وإن افترضنا الفقيه قاصراً عن ذلك . فهو ليس سلطاناً فعلياً على الإطلاق وإنما له القدرة على الفتوى فقط . ومعه يكون خروجه عن موضوع حديث محمد بن مسلم واضحاً . لأنه يقول : الإمام وقاضيه والمدعي بالحق إلخ . ومثل هذا الفقيه لا يكون له قاضي ولا مدعي ولا من يضرب الحدود بين يديه . فالتقريب الثاني لا يتم .

وأما التقريب الأول وهو شمول مفهوم الإمام له ، أكثر من مجرد إمام الجماعة الذي هو العنوان الرابع الآتي . . . فهو محل مناقشة . لأن الإمامة بأقل مراتبها أو بالمعنى اللغوي الظاهر منها تقتضي القدوة والأسوة بالإمام من الناحية العملية ، ومن المعلوم أن هذا المعنى يتم لو كان الفقيه مطبقاً للأحكام على نفسه ليقتدي به الناس .

وهو يطبق الأحكام التي تخصه . إلاَّ أنه يبقى كثير من الأحكام لا تخصه كأحكام النساء والكسبة وهو ليس بكاسب وكذلك الحدود وما إليها ، وهو ليس بقاضي ولا جاني وغير ذلك كثير . فكل ما في الأمر أن الناس يطيعون ويطبقون فتواه . وهذا ليس معنى الأسوة والقدوة . فلا ينطبق عليه معنى الإمام .

وقد يخطر في البال في المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ أيضاً كذلك ،

حيث إنهم لا يكونون مشمولين لأحكام كثيرة كأحكام النساء وغيرها، ومع ذلك انطبق عليهم عنوان الإمام. فما تقولون في المعصوم من الجواب يمكن إيراده بالنسبة إلى الفقيه.

إلاّ أن هذا غريب في التصور لعدة جهات نذكر بعضها:

أولاً: إن انطباق مفهوم الإمام على المعصومين انطباق تعبّدي بدليل قطعي. لا أنه ثابت من ناحية الظهور اللغوي، كما في الفقيه ليكون قابلاً للأشكال.

ثانياً: إن انطباق مفهوم الإمام على المعصومين ليس لمجرد القدوة والأسوة التي أشرنا إليها. بل الإمامة عندهم مفهوم واقعي أعلى من ذلك بكثير، حتى قالوا: إن الإمامة أعلى من النبوة، وقد منحت لإبراهيم الخليل ـ سلام الله عليه ـ، بعد جعله نبياً. وهذا المعنى لا يشترك فيه سائر الناس مع المعصومين بالضرورة ليكون شاملاً للفقيه.

فقد نتج من كلامنا هذا أن المراد ليس هو المعصوم ولا السلطان العادل ولا الفقيه الجامع للشرائط. وهذا معناه أنهم ليسوا مرادين فقط[1]. وليس معناه أنهم غير مرادين على الإطلاق ومن هنا كان باستطاعتهم جميعاً إقامة الجمعة مع اجتماع الشرائط التي أهمها العدد.

وبتعبير آخر: إذا تعين المعنى الرابع الآتي لمفهوم الإمام، فيكون شموله للثلاثة المشار إليهم أولى غير أن انحصار المفهوم بهم هو الذي ناقشناه. وقد يأتي بعض الإيضاح لذلك.

والمعنى الرابع هو أن يكون المراد بالإمام: إمام الجماعة. وهو معنى يتسالم المتشرعون المسلمون من مختلف المذاهب على صحته منذ صدر الإسلام وإلى العصر الحاضر.

وهو غير معنى الإمام السابق، بل ليس بينهما قدر جامع أو مفهوم

(١) بل المقصود بهم ما هو الأعم والأوسع من ذلك.

مشترك ، فيكون انطباق اللفظ عليهما من باب المشترك اللفظي .

واشتراكهما في الصفات كالعدالة ، لا يعني الاشتراك المعنوي ، لعدم صلاحية العدالة لأن تكون سبباً لصدق مفهوم الإمام بأي من معنييه بل لا بدّ من الزيادة عليها من كلا الجهتين ، الأمر الذي يحدونا أن نفحص عن جامع آخر ، فإن لم يكن رجعنا إلى الاشتراك اللفظي .

ومن المعلوم أن صلاة الجماعة تحتاج إلى وجود الإمام بهذا المعنى . ووجوده بهذا المعنى لا يكون إلاّ بصفته مشاركاً بالصلاة ، لا مجرد كونه موجوداً في المجتمع . لظهور الإمام في الفعلية .

نعم ، يبقى حديث محمد بن مسلم الذي قلنا إنه تام سنداً ودلالة ، وقد تمسك به البعض لنفي كون المراد من الإمام إمام الجماعة . إلاّ أن الذي يهون الخطب ما أشرنا إليه ، من أنه يحتوي على نقاط نعلم بعدم اشتراطها فقهياً ، كوجود القاضي والمدعي وغيرهما . إذن فالإمام بالمعنى الذي أشير إليه في هذا الحديث غير مشترط والأمر أعم منه . وإنما الشرط هو وجود إمام الجماعة لا محالة ، لوضوح أن صلاة الجمعة لا تصح فرادى إجماعاً من المتشرعة وكل علماء الإسلام .

وإذا تمّ ذلك اتضح القول : بأن للمعاني السابقة للإمام : إقامة الجمعة بصفتهم إمام جماعة لو اجتمع خمسة ، أحدهم الإمام كما سمعنا في الأخبار المعتبرة ، نعم ، أشرنا أن من يكون مصداقاً لتلك المعاني له أن يأمر الناس بإقامة الجمعة ويكون واجب الإطاعة شرعاً وهو معنى النداء في الآية الكريمة ، فيجب عليهم إقامتها ولو لم يجتمع خمسة ، بل عليهم أن يجمعوا الخمسة والأكثر .

ولكن هذه الخصوصية غير ثابتة لمطلق إمام الجماعة ، إذا لم يكن مصداقاً من تلك العناوين . فينحصر وجوب الصلاة بحصول العدد . وإذا حصل العدد وجبت على الموجودين وغيرهم ممّن هو مكلف بالحضور كما هو مشروح في الفقه .

إذن ، فالسبب لوجوب هذه الصلاة أمران :

أحدهما : الأمر الذي يصدره الإمام بأحد المعاني الثلاثة الأولى .

ثانيهما : اجتماع العدد المعتبر .

ولو لم يحصل السببان ، لم تجب ولكنها تصح لو عقدت اختياراً وحصل العدد . إذن فصحتها غير موقوفة على السببين السابقين .

ويؤيد ما فهمناه وفهمه صاحب الوسائل وآخرون من أن المراد بالإمام في هذه الأخبار : إمام الجماعة ، عدة أمور نذكر أهمها :

منها : قوله في موثقة سماعة ، إذا كان إمام يخطب . فإن لم يكن إمام يخطب . . . إلخ . وقد قلنا إن المراد بالخطابة القابلية لها بكل وضوح . فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالإمام القابلية أيضاً يعني كون أحدهم جامعاً لشرائط إقامة الجماعة . فيكون هذا مقرباً جداً لكون المراد بالإمام ذلك دون ما هو أخص منه .

ومنها : قوله في صحيحة زرارة : فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا . والاجتماع هنا ظاهر بالاجتماع للصلاة لا لغرض آخر . وإلاّ فما أكثر اجتماع الأفراد لمختلف الأغراض ولم يقل أحد بوجوب صلاة الجمعة عليهم . والمهم هو ذاك الظهور ، الذي يكون قرينة على أن المراد بالإمام : إمام الجماعة . إذ لا معنى للاجتماع للصلاة بدونه لكونه العنصر الرئيسي والضروري فيها . . .

ومنها قوله : في موثقة سماعة . أما مع الإمام فركعتان وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات إلخ .

فقد جعل مقابلة بين حالة وجود الإمام وحالة من يصلي وحده . وهو واضح في كون المراد بالإمام : إمام الجماعة . لأن المقابلة الحقيقية هي بين وجود صلاة الجماعة وعدمها . فإن انعدمت صلّى المكلف وحده . وإن وجدت الصلاة ، فذلك لا يكون إلاّ مع وجود الإمام . ولا يحتاج إلى معنى آخر أو أخص ، لأن ما هو الضروري لوجود صلاة الجماعة ليس إلاّ إمامها .

ومنها : قوله في صحيحة زرارة : أمهم بعضهم وخطبهم . وهي نص في كفاية الإمامة بهذا المعنى ولا حاجة إلى وجود شرائط أخرى . وهي وإن كانت ظاهرة في كفاية إمامة بعض الناس مهما كانوا . إلاّ أن هذا غير محتمل فقهياً ، بل المتعين حمله على أقل المعاني لصلاحية صلاة الجماعة . وإذا تمّ ذلك لم يبق على ما هو أكثر منه دليل .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل
الكسوف والخسوف والزلزلة

وهي الأسباب الرئيسية للصلاة المسماة باسمها ، وقد تسمى باسم أشمل فيقال : صلاة الآيات .

وليس الغرض الآن هو شرح شكل هذه الصلاة فقهياً ، بعد أن كان مسطوراً في كل الرسائل العملية ، وإنما الغرض التعرض بشيء معقول من كيفية حدوث الخسوف والكسوف والزلزلة . ليس لغرض فقهي ، وإنما لمجرد الاطلاع أولاً . ولمقارنته بالروايات الواردة عن الأئمة المعصومين بهذا الصدد ثانياً .

وإن أجمع وأشمل كلام بالرغم من إيجازه النسبي في شرح سبب الخسوف والكسوف ومن قبل الاختصاصيين الفلكيين هو ما رأيناه في كتاب بدائع السماء[1] حيث يقول :

وبما أن مدار القمر مائل قليلاً ـ يعني عن مدار الأرض ـ فإنه يمر عادة فوق الشمس أو تحتها[2] فلو كان مستوى المدارين واحداً بالضبط لوجدنا أن هناك خسوفاً قمرياً كل شهر كلما كان القمر بدراً . وكسوفاً شمسياً كل شهر عندما يكون في المحاق . ولكن مداره ينحرف شيئاً قليلاً عن مستوى مدار الأرض . ويتأرجح هذا الانحراف بحيث يمر القمر في معظم الأحيان فوق الشمس أو تحتها .

---

(١) تأليف : جيرالد هوكنز . ترجمه : الدكتور عبد الرحيم بدر . ص : ١٣ وما بعدها .

(٢) هذه العبارة إلى رأس السطر منقولة عن دليل السماء والنجوم تأليف الدكتور عبد الرحيم بدر . ص : ٤٧ .

وإذا كان القمر في اللحظة التي يكتمل فيها ويصير بدراً على دائرة البروج تماماً ، فإن الأرض تحجب الشمس عنه . فالأرض ترمي وراءها ظلاً يبلغ عرضيه على البُعد الذي يمر فيه القمر ٥٧٠٠ ميل . وإذا كان القمر سيقطعه كله . فإنه يستغرق ثلاث ساعات وأربعين دقيقة كحد أعلى .

والخسوفات القمرية تحدث عادة مرتين في السنة بينهما خمسة أشهر أو ستة . ويتم الخسوف الكلي إذا دخل القمر كله شيئاً فشيئاً في ظل الأرض ذي الطرف المنحني ـ يعني ذي السطح المنحني ـ فيحتجب ضوء الشمس كله عنه . ويبدو أن الظلام قد ابتلعه . ولكنه لا يختفي كلياً . فلا يزال سطحه يشع في أثناء الخسوف الكلي إشعاعاً باهتاً بلون نحاسي أو بمسحة من اللون الأحمر الدموي . . . وهذا الإشعاع الضئيل في الواقع هو من أشعة الشمس التي اخترقت غلاف الجو الأرضي فانكسرت فيه وتحولت إلى جهة الظل أي إلى القمر المخسوف .

والغبار الموجود في جو الأرض يبعثر اللون الأزرق ، ولا يسمح بالمرور لغير اللون الأحمر . وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب ، ونرى القمر أحمر في أثناء الخسوف الكلي .

وليس هناك خسوفان متماثلان إطلاقاً . فلون القمر المخسوف خسوفاً كلياً وقدر لمعانه يعتمدان اعتماداً كبيراً على الأحوال السائدة في جو الأرض . فإذا كانت في الجو مقادير كبيرة من الغبار فإننا نجد القمر المخسوف ذا لون أحمر قان . وإذا كان الجو عاصفاً فإن الغيوم العاصفة تملأ منطقة الشفق فتحجب ضوء الشمس ، فلا تصل إلى القمر منه إلاّ كمية ضئيلة عن طريق انتشارها في جو الأرض فيكون معتماً لا يكاد يبين . أما اختفاؤه بالمرة في أثناء الخسوف الكلي ، فهو أمر نادر الوقوع .

كلية الخسوف[1] تتراوح بين مائة دقيقة و٢٢٠ دقيقة . وهو ليس ككسوف الشمس الذي يستغرق بضع دقائق فقط . وخسوفات القمر على

(١) هذه الفقرة منقولة من المصدر الثاني السابق . ص : ٤٦ .

العكس من كسوفات الشمس ، ترى في كل نصف الكرة الأرضية التي يكون القمر فيها مشرقاً .

وعندما يسير القمر في مداره إلى العقدة المقابلة للشمس . إذ يمتد خلفه ظل قائم مخروطي الشكل . ملقياً بقعة سوداء على سطح الكرة الأرضية . ولا يرى الكسوف الكلي للشمس من سكان الأرض إلاّ من كان ضمن هذه البقعة السوداء . . .

وأقل معدل لوقوع الخسوفات في بقعة معينة من بقاع الأرض هو خسوف واحد كل سنة ، ولكن معدل كسوف الشمس الكلي هو مرة كل ثلاثمائة سنة . وإذا شاء امرؤ مشاهدة كسوف كلي للشمس بأم عينيه فعليه أن يسافر إلى الموضع الذي سيقع عليه ظل الكسوف ـ يقصد : ظل القمر ـ .

والبقعة السوداء تبلغ حوالي مائة ميل عرضاً . والفلكيون يجرون الحسابات المسبقة لموضع الكسوف وحجمه قبل وقوعه . . .

والكسوفات تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها . ففي بعض الأحيان يمر مخروط الظل مسرعاً على القطب . وفي أحيان أخرى يسير سيراً وئيداً عبر المناطق الحارة . والبقعة السوداء تمر حيث يكون الكسوف كلياً . وهي تقطع المسافة من حيث تشرق الشمس إلى حيث تغيب في مدى أربع ساعات .

وفي بعض الأحيان لا تصل نهاية مخروط الظل إلى الأرض لأن القمر يكون بعيداً عنها ، فلا يحدث كسوف كلي في هذه الحالة . ولكن أهل الأرض الموجودين مباشرة تحت الظل يرون كسوفاً حَلَقياً . إذ إن قرص القمر في هذه الحالة يكون أصغر من أن يغطي قرص الشمس تغطية كاملة ، فتظهر منها حلقة من الأشعة المضيئة حول قرص القمر المظلم .

إن سرعة سير القمر في مداره ٢١٠٠ ميل في الساعة . وظلّه يسير شرقاً على سطح الأرض بالسرعة نفسها . غير أن الأرض تدور حول محورها في الاتجاه نفسه الذي يسير فيه الظل والمدينة الموجودة على خط

الاستواء تسير إلى الشرق بسرعة ١٠٦٠ ميلاً في الساعة . والمدينة الواقعة على خط عرض ٤٠ تسير بسرعة ٨١٢ ميلاً في الساعة . أما في القطب فسرعة الدوران صفر .

وعلى ذلك تؤثر درجة العرض في مدة الكسوف الكلي . وأطرف كسوف كلي هو ذلك الذي يحدث عندما تكون الشمس في سمت الرأس ظهراً ، وحين يكون القمر قريباً من الأرض . ويندر أن يزيد الكسوف الكلي على سبع دقائق ونصف الدقيقة حتى في تلك الحالة .

ومع أن الكهان الأوائل لم يعرفوا أسباب الخسوف والكسوف ، إلاّ أنهم كانوا يتنبؤون بأوقاتها بقدر كبير من الدقة . باستعمالهم جداولهم الدالة على حركة القمر . ويجب أن يكونوا قد عرفوا المنوال الذي تحدث عليه الخسوفات بعد زمن طويل من الملاحظة .

فخسوفات القمر تعيد نفسها كل ٢٢٣ شهراً قمرياً أي كل ١٨ سنة و $\frac{1}{3}$ ١١ يوماً . وتسمى هذه الدورة في الفلك : ساروس . وبعد هذه الفترة تنتقل العقدتان من دائرة البروج إلى مواضع أخرى من منطقة البروج حيث بدأت أول الأمر .

والمسافات ما بين الأجرام الثلاثة ـ الشمس والقمر والأرض ـ لا تزال على ما كانت عليه منذ أن عرفها الأوائل . فإذا حدث خسوف بتاريخ معين عند غياب الشمس ، فسوف يتكرر هذا الخسوف في البرج نفسه من منطقة البروج بعد فترة ساروس واحدة . وسوف يستغرق المدة نفسها من الزمن .

وظل الأرض[1] يتكون من جزء مركزي مخروطي الشكل شديد السواد يسمى بالظل المظلم وما حول تلك المنطقة أقل سواداً تسمى شبه الظل . فإذا دخل القمر منطقة شبه الظل فإن لونه يأخذ بالاحمرار ، وما أن يدخل منطقة الظل حتى يسوّد لونه ، فيحصل الخسوف الكلي .

(١) هذه الفقرة منقولة عن كتاب مدرسي للأول المتوسط .

وفي الأحوال التي يقع فيها القمر خارج خط الخسوف ، شماله أم جنوبه فلا يحجب من القمر إلاّ جزءاً منه فقط في ظل الأرض ، ويسمى هذا بالخسوف الجزئي .

ولنا على هذا الشرح عدة ملاحظات :

الملاحظة الأولى : يقسم الفلكيون المنطقة التي يمر بها القمر حوالي خسوفه إلى منطقتين :

١ ـ منطقة شبه الظل .

٢ ـ منطقة الظل المظلم .

وشبه الظل يعني أن المكان مضاء ببعض قرص الشمس ومحجوب عن القسم الآخر . فهو بالرغم من احتجابه عن قسم من القرص ، إلاّ أنه مضاء بالقسم الآخر الأمر الذي يجعله ظلاً ضعيفاً جداً . ومن هنا سمي شبه الظل .

وأما الظل الكامل أو المظلم ، فهو تلك المنطقة التي لا يصلها ضوء الشمس أصلاً . . . بكل أجزاء القرص .

وقد يفسر شبه الظل بما يوجد من الانطماس في الظل حول ظلال الأجسام ، حيث لا تكون نهاية الظل منتهية بحد معين أو محدد ، بل إننا بينما نرى وسط الظلّ مظلماً نسبياً نراه يقل تدريجياً حتى ينعدم ويبدأ الضوء الاعتيادي . فهذا المقدار من الظل التدريجي الخفيف هو شبه الظل .

وكما أن لكل الأجسام ظلاً من هذا القبيل ، فالقمر والأرض أيضاً لهما مثل ذلك . وهو ما يتحدث عنه الفلكيون .

إلاّ أن هذا ليس بصحيح ، لأن شبه الظل بهذا المعنى وإن كان ثابتاً فعلاً . وهو من نوع شبه الظل لأنه محجوب من ناحية ومضاء من ناحية ، ولذا نرى الظل فيه أقل سواداً . ولكن هذا ليس هو شبه الظل الذي يتحدث عنه الفلكيون .

فإن شبه الظل بالمعنى الثاني ويكون عادة أقل من الظل القاتم . في حين نرى شبه الظل للأرض أوسع كثيراً من الظل الكامل أو المظلم وخاصة في المنطقة التي يسير فيها القمر[١] .

إلاّ أنه يمكن أن يقال : أن شبه الظل إنما نراه قليلاً وضعيفاً لعدم البُعد المتزايد للجسم عن الجسم الآخر الذي ينعكس فيه الظل . أما لو جعلناه في فضاء انطبقت نفس الفكرة التي قالوها للقمر والأرض . وهذا غير بعيد . فالفكرتان واحدة في حقيقتهما .

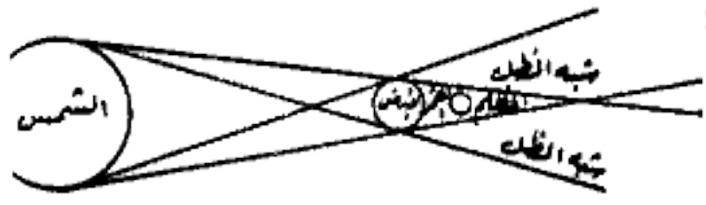
الملاحظة الثانية : أن منطقة شبه الظل ليست منطقة الخسوف بل هي مضيئة نسبياً فلو قدّر أن مرّ القمر بها ، لم ينخسف ولم تجب الصلاة . وأدل دليل على ذلك هو أن القمر المخسوف خسوفاً جزئياً يكون القسم المضيء منه كله في شبه الظل ، ومع ذلك فإننا نراه مضيئاً كما في حالته الاعتيادية تقريباً .

وهذا يدل على عدم صحة ما سمعناه من المصادر من أن القمر إذا دخل في شبه الظل بدأ بالاحمرار . فإنه مخالف لهذا الوجدان تماماً .

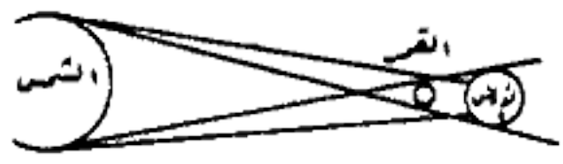
الملاحظة الثالثة : للقمر أيضاً ظل قاتم وشبه الظل قد يقعان على الأرض ويسببان الخسوف . وبعبارة أفضل : إن الظل القاتم هو السبب الحقيقي[٢] .

---

(١) انظر المخطط التالي :



(٢) انظر المخطط التالي :



الظل القاتم في الوسط ويحيط به شبه الظل

فإذا كانت المنطقة كلها في الظل القاتم كان الخسوف كلياً . وإذا كان بعضها فيه ، أصبح يرى قسم من الشمس محجوباً ، فيكون الخسوف جزئياً .

وبالرغم من أن الأرض عندئذ تكون كلها أو بعضها في شبه ظل القمر ، إلاّ أننا لا نشعر بذلك ، بل نرى النهار كاملاً تقريباً أو تحديداً . وخاصة مع قلة القسم المحترق من الشمس . وهذا أيضاً دليل وجداني على عدم تأثير شبه الظل في حجب الضوء بحيث يستطيع أن يغير معالم الطبيعة .

الملاحظة الرابعة : مرت فيما مضى عبارات نقلناها من المصادر ، أقرب إلى المطاطية وعدم التحديد . فما السر فيه؟

أولاً : قوله : وبما أن مدار القمر مائل قليلاً فإنه يمر عادة فوق الشمس أو تحتها .

ثانياً : قوله : فإنه يستغرق ثلاث ساعات وأربعين دقيقة كحد أعلى .

ثالثاً : قوله : عن الخسوفات : إنها تحدث عادة مرتين في السنة بينهما خمسة أشهر أو ستة .

رابعاً : قوله : أما اختفاؤه بالمرة في أثناء الخسوف الكلي فهو أمر نادر الوقوع .

خامساً : قوله : كلية الخسوف تتراوح بين مائة دقيقة و ٢٢٠ دقيقة .

سادساً : قوله : وأقل معدل لوقوع الخسوفات في بقعة معينة . . . ثم يتحدث عن المعدل في الكسوف .

سابعاً : قوله : والبقعة السوداء تبلغ حوالي مئة ميل عرضاً .

ثامناً : قوله : وندر أن يزيد الكسوف الكلي على سبع دقائق ونصف الدقيقة حتى في تلك الحالة .

ونحوها من التعبيرات التي تدل على أن الأمور المذكورة غالبية

وليست مستمرة وممكنة الخلاف ، يعني أن يحصل شيء بخلافها ، وليست قطعية الحدوث . فما السر في ذلك؟ يحتمل فيه أمران لا ثالث لهما :

الأمر الأول : إن في هذه التقديرات غير المحددة أسباب أوجدتها أو دعت إليها ، لعل العلم يعرف قسماً منها ويجهل القسم الآخر ، ولعله يأتي زمان ينكشف له السر . . . وهكذا ! .

وهذا هو التعبير الذي يكرره العلماء الطبيعيون باستمرار ، فيما يجهلونه .

الأمر الثاني : إن هذه التقديرات غير المحددة ، لها أسباب خارجة عن الطبيعية . وليست كما تخيل العلماء والطبيعيون من أنها أسباب محددة في المادة(عرفت أم لم تعرف) .

وهذه الأسباب ممكنة في عدة أمور غير متنافية ، بمعنى إمكان اجتماع أكثر من واحد منها بل جميعها :

الأول : إرادة الخالق العظيم الحكيم ، حيث يجعل هناك أشكالاً من القصور والتخلف في ما يسمى بالقوانين المادية ، لكي يتم البرهان على أنها ليست قوانين حقيقية لأنها لو كانت كذلك لما تخلفت . وإنما الأمر موكول إلى أمور أعلى منها تقودها إرادته تبارك وتعالى بشكل أساسي .

الثاني : إن السبب في هذه الاختلافات أو التخلفات ، هو الملائكة الموكلون بالظواهر الطبيعية ، بما فيها الشمس والقمر والكواكب وحركاتها .

والأدلة على وجود هؤلاء الملائكة عديدة ، منها : ما نقرأه في الصحيفة السجادية من قوله في وصف الملائكة : وخزان المطر وزواجر السحاب . والذي بصوت زجره يسمع زجل الرعود وإذا سبحت به حفيفة السحاب التمعت صواعق البروق . ومشيعي الثلج والبرد والهابطين مع قطر المطر إذا نزل والقوام على خزائن الرياح والموكلين بالجبال فلا تزول . والذين عرّفتهم مثاقيل المياه ، وكيل ما تحويه لواعج الأمطار وعوالجها . ورسلك من

الملائكة إلى أهل الأرض بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء . إلى آخر ما يقول سلام الله عليه .

الثالث : إن السبب في ذلك هو إرادة الكواكب نفسها . طبقاً لما قاله أكثر الفلاسفة المسلمين بأن للكواكب والنجوم والأفلاك نفوساً كنفوس البشر ، قابلة للعلم والإرادة . الأمر الذي ينتج الاختلاف حين يريد الشمس أو القمر الاختلاف والضبط إذا أراد الضبط .

ونحن هنا نعرض الأمر كاحتمال ، ونوكل البت فيه إلى فكر المفكرين بما فيهم القارىء الكريم .

وكمجرد مثال لذلك ، فقد يريد بعض هذه الأسباب الخارجة عن الطبيعة ، تغيير سرعة الأرض في دورانها حول نفسها أو في دورانها حول الشمس أو في سرعة دوران القمر حول الأرض ذلك ، أحياناً أو دائماً .

وقد سمعنا من المصادر قولها : والمسافة التي بين الأجرام الثلاثة لا تزال على ما كانت عليه منذ أن عرفها الأوائل . الأمر الذي يعطي بوضوح احتمال تغيرها في مستقبل الزمان . واحتمال تغيرها عن الماضي الغابر غير المنظور . وهو احتمال قائم ، لا يمكن تفسيره إلاّ بالإرادات الخارجة عن الطبيعة . إذ لو كان القانون ، كما يتصوره الطبيعيون لكان أزلياً .

وعلى أي حال ، فهذا عبارة ذكية بعيدة النظر . . . تدل على عمق كاتبها مع تحاشيه الاصطدام بالرأي العام مباشرة .

الملاحظة الخامسة : قال المصدر : والغبار الموجود في جو الأرض يبعثر اللون الأزرق ولا يسمح بالمرور لغير اللون الأحمر . وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب ، ونرى القمر أحمر في أثناء الخسوف الكلي .

ولنا على هذا الكلام عدة تعليقات :

الأول : لو سلمنا هذه الفكرة وهي أن الجو يبعثر اللون الأزرق ولا يسمح بالمرور لغير اللون الأحمر . وإن كان لا دليل عليها وقتياً على الأقل . فهل هذا يكفي لرؤية القمر أحمر .

إن ألوان الطيف السبعة أين ذهبت . فإذا احتجب الأزرق وتبعثر فأحرى بالباقي أن يبقى . على أن في العبارة تهافتاً واضحاً فإنه نص على خصوص اللون الأزرق . ثم عمّم الموضوع لكل الألوان غير الأحمر .

إن هذا الشيء لا يتبرهن إلاّ إذا أخذت صورة الكسوف : خارج الجو من الأقمار الصناعية . وهذا الكتاب قاصر عنه ، بالرغم من صدوره في عصر الأقمار الصناعية .

الثاني : إن كان هذا هو السبب ، فلماذا لا نرى الخسوف الجزئي أحمر اللون . مع العلم أننا نراه أسود أو لا نراه إطلاقاً . مع أن نفس السبب وهو غبار الجو موجود .

ثالثاً : إننا سمعنا من المصادر أنه لا يمكن أن يتماثل كسوفان في اللون ، إذن ، فهو ليس أحمر دائماً ، فإن لم يكن أحمر . فما هو سبب ذلك . مع أن الجو هو هو .

كما أنه لا دليل على أنه مع زيادة الغبار في جو الأرض يكون لون القمر قاتماً . إذ إن أغلب الكسوفات تكون في جو صاف نسبياً ، ومع ذلك فهي تكون مختلفة الألوان .

رابعاً : إذا كانت زيادة الغبار مؤثرة في زيادة الحمرة ، فهي أيضاً تزيد من حمرة الشمس في المغيب . مع العلم أنها تغيب بلون واحد باستمرار . إلاّ إذا كان هناك غبار كثيف جداً يمنع رؤيتها .

خامساً : إن الشمس تشرق بلون برتقالي أو أصفر ، وتغيب بلون أحمر أو أرجواني . فلماذا هذا الاختلاف إذا كان الجو واحداً لم يتغير .

ونكتفي في هذه الملاحظة بهذا المقدار من التعليق .

الملاحظة السادسة : حول قوله : وهذا الإشعاع الضئيل ـ للقمر المنخسف ـ في الواقع من أشعة الشمس التي اخترقت غلاف الجو الأرضي فانكسرت فيه وتحوّلت إلى جهة الظل أي إلى القمر المخسوف .

وهذا يعني أن ضوء الشمس الواردة إلى الأرض ينعكس على وجه القمر المنخسف . وظاهر عبارته . أنه ينعكس من الجو قبل ملامسة سطح الأرض . وهذا أمر غريب لأن الجو شفاف وهو لا يعكس ضوءاً . وإن حصل الانعكاس من الغبار فهو انعكاس خفيف جداً لا يقوم بمقدار لون القمر الأحمر بالرغم من بُعده وتبعثر الضوء بالجو . هذا مضافاً إلى الإشكال الرئيسي وهو أن الخسوف لا يوجد أو لا يُرى إلاّ في الليل وليس في النهار . وإذا وجد في النهار تعذرت رؤيته بالمرة لسيطرة نور الشمس عليه . وإذا حصلت الرؤية الضعيفة فهي ليست بلون أحمر ، بل يسيطر عليه بياض النهار .

والمهم أنه إذا حصل الخسوف ليلاً ، كما هو الأغلب بل دائماً ، فمن أين يسقط نور الشمس على الأرض لينعكس على القمر . إن ضوء الشمس يسقط على الأرض نهاراً لا ليلاً .

الملاحظ السابعة : قوله : والبقعة السوداء ـ للقمر ـ تبلغ حوالي مئة ميل عرضاً .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

يعني أن قطرها مئة ميل . ولا ينبغي أن نكذب هذا الخبر . ولكننا ينبغي أن نكون من إطلاقه أو شموله على حذر . لأننا سمعنا من نفس المصدر كيف يبتعد القمر عن الأرض وكيف يقترب منها طبقاً لمحله في مداره الإهليلجي . ومن الواضح أنه إذا ابتعد كانت البقعة أصغر بكثير مما إذا اقترب . فإن الفرق بين أوجه وحضيضه حوالي ضعف المسافة .

إذن فتحديد مقدار البقعة بمئة ميل ، إنما يكون أحياناً ولا يكون دائماً .

الملاحظة الثامنة : قد عرف عدد من الناس القدماء دورات الخسوف والكسوف ، حتى المايا في أمريكا الجنوبية وعدد من بلاد الشرق . مع أنه يعترف أنهم لا يعرفون أسبابها . فكيف حصل ذلك .

والجواب الأوفق على ذلك هو أنهم اطلعوا على قوانين معينة لهذه

الظواهر ، مضبوطة ومحددة ، بحيث أنتجت هذه النتيجة . وليست هي الأسباب التي يعترف بها العلم الحديث وأما ما هي تلك الأسباب أو القوانين ، وهل هي داخلة في(الحدود المادية) أو من جنس ما وراء الطبيعة ، أو أي شيء آخر ، فهذا لا سبيل إلى التعرف عليه . بعد فناء تلك الأجيال .

يكفي أن نعرف أن الاسبان المحتلين لأميركا الجنوبية ، عندما قتلوا أفراد قبائل المايا ، أحرقوا لهم مئات الكتب ، فانقطعت ثقافتهم وعلومهم عن الأجيال الآتية من الناس . وكذلك فعل الرومان في اليونان ومصر ، وفعل المغول في تركيا والعراق . ولله في خلقه شؤون .

هذا ، والملاحظات الآتية ستكون على فكرة الكسوف والخسوف وليس على مانقلناه فيما سبق من المصادر .

الملاحظة التاسعة : من الواضح أن رؤية هذين الحادثين لا يعم وجه الأرض كله . بل يشمل البعض دون البعض . فأينما حصل فيه أحدهما شمله الحكم فقهياً كوجوب الصلاة ووجوب القضاء إذا كان الاحتراق كاملاً ، على ما يعبرون .

وإذا كانت البلاد لا ترى الكسوف والخسوف الذي حصل في بلاد أخرى لم يجب عليها شيء . كما أنه لو كان تاماً في بلد وناقص في بلد آخر لم يشمله حكم التام .

الملاحظة العاشرة : إن دورة ساروس خاصة بخسوف القمر وغير شاملة لكسوف الشمس . وهذا يعني عجز العلم الحديث عن التنبؤ بوقوع الكسوف في مدى طويل ، أعني تحديد وقوعه بعد مئة سنة أو ألف سنة مثلاً .

غير أن الذي يبدو بوضوح أن القدماء كانوا يتنبؤون بكلتا الحادثتين معاً ، وليس بأحداهما بدقة متناهية ، لا أقل في خلال سنة من تاريخ حدوثه ، وهو أمر يستدعي الانتباه لأكثر من جهة ، في حدود ما سبق أن ذكرناه وغيره .

الملاحظة الحادية عشرة : إننا ما دمنا نؤمن بالحكمة الإلهية من الرب القادر على كل شيء . إذن فكما للحوادث أسبابها ، كذلك لها نوع الحكمة التي تناسبها ، يعني العلة الغائية أو الهدف الذي وجد من أجله الحادث وهذه العلة ضرورية الصحة وإن لم نعرفها ، بمعنى أنها ضرورية التحقق وضرورية الحق أيضاً . فهي موجودة وصحيحة في عين الوقت ، وإلاّ كان ذلك مستلزماً لنفي الحكمة الإلهية تعالى عما يشركون .

وإذا تمّ ذلك بإيجاز ، فالكسوف والخسوف ، مهما كان سببهما لهما علتهما الغائية أيضاً ، والهدف من وجودهما .

وهذا هو سبب خوف الناس منهما بعد أن كانوا على إيمان بالحكمة الإلهية ، مهما كان منحاهم الديني . إذ من المحتمل أن يكون ذلك دليلاً على الغضب أو نذيراً بالبلاء . غير أن فصل الدين عن الدولة في أوروبا أوجب إلغاء كثير من هذه الأفكار وتبديل الإيمان بالإنكار . فسقط ذلك الاستغراب .

وأما رواياتنا عن الأئمة المعصومين ـ عليهم السَّلام ـ ، فهي ناطقة بذلك .

منها : رواية الفضل بن شاذان[1] عن الرضا ـ عليه السَّلام ـ ، قال : إنما جعلت للكسوف صلاة لأنه من آيات الله لا يدرى ألرحمة ظهرت أم لعذاب . فأحب النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ أن تفزع أمته إلى خالقها وراحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرّها ويقيهم مكروهها . كما صرف عن قوم يونس حين تضرعوا إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ . الحديث .

ومن المعلوم عند المؤمنين أنه لا راد لغضبه إلاّ رحمته ، ولا دافع لقضائه وبلائه إلاّ قدرته . فيجب التضرّع إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ ليكون المجتمع كما ورد(ادفعوا البلاء بالاستغفار) . وعلى هذا المعنى عدة روايات .

---

(١) الوسائل جـ٤ . أبواب صلاة الكسوف والآيات . باب : ١ . حديث : ٣ .

وأما ما ورد من أن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته . فقد وردت فيه بعض النصوص .

منها : رواية علي بن عبد الله[1] قال سمعت أبا الحسن موسى ـ عليه السَّلام ـ يقول : إنه لما قبض إبراهيم ابن رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ جرت فيه ثلاث سنن . أما واحدة فإنه لما مات انكسفت الشمس فقال الناس : انكسفت لفقد ابن رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ .

فصعد رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله ـ المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له . لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته . فإذا انكسفتا أو واحدة منهما فصلوا . ثم نزل فصلّى بالناس صلاة الكسوف .

فهذا معناه أن العلة الغائية ليست هي تأبين الموتى وهذا صحيح إن صحت الرواية . ولكنه لا ينفي أن يكون شيئاً آخر . كالذي أشارت إليه الرواية السابقة .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ونفهم من هذه الرواية الأخيرة أمرين لا يخلوان من أهمية :

الأمر الأول : قوله : «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له» . فجميع ما يتصل بهما من حركات وصفات بما فيه الكسوف مربوط بإرادته سبحانه قبل كل شيء ، مهما كان سببه .

الأمر الثاني : قوله «فإذا انكسفتا أو واحدة منهما» . وهو واضح بإمكان أن يحصل الخسوف والكسوف معاً ، في يوم واحد بل يمكن أن يريان دفعة واحدة ، كما لو كان في آخر النهار أو في أوله .

وإذا صحت الرواية فالنبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ معصوم عن الخطأ ولا يمكن أن نحمل كلامه على المسامحة أو خلاف الواقع بأي شكل من الأشكال ومن المعلوم أن السبب المعروض(رسمياً) في العلم الحديث يجعل

---

(١) المصدر : حديث : ١٠ .

هذا الاجتماع محالاً . لأنه إما أن تكون الأرض بين الشمس والقمر أو يكون القمر بين الشمس والأرض ، فلا يمكن أن يتّصفا معاً بهذه الصفة .

فيكون هذا النص دليلاً على سقوط حساب الفلك الحديث ، في هذه الجهة على الأقل ، أو في بعض حوادث الخسوف والكسوف على الأقل .

وإذا كانت هذه الرواية غير معتبرة سنداً ، فلا أقل من أنها تعطينا الاحتمال ، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . على أنها مدعومة بأسلوب آخر موجود في الروايات سنذكره في الملاحظة الآتية .

الملاحظة الثانية عشرة : هناك عدد من الروايات وارد في عدد من مصادر الحديث الخاصة والعامة . منها : الإرشاد للشيخ المفيد والغيبة للشيخ الطوسي والغيبة للشيخ النعماني والعرف الوردي للسيوطي وغيرها .

منها : ما عن الشيخ الطوسي في الغيبة بإسناده عن بدر الأزدي[1] قال : قال : أبو جعفر الإمام الباقر ـ عليه السَّلام ـ : آيتان تكونان قبل قيام القائم لم تكونا منذ آدم على الأرض . تنكسف الشمس في النصف من شهر رمضان والقمر في آخره .

فقال رجل : يا ابن رسول الله ، تنكسف الشمس في آخر الشهر والقمر في النصف . فقال أبو جعفر : إني أعلم بما تقول . ولكنهما آيتان لم تكونا منذ هبط آدم ـ عليه السَّلام ـ .

وأخرج السيوطي[2] في العرف الوردي عن الدارقطني في سننه عن محمد بن علي الباقر ـ عليه السَّلام ـ : قال : إن لمهدينا آيتين لم يكونا منذ خلق الله السماوات والأرض . ينكسف القمر لأول ليلة من رمضان وتنكسف الشمس في النصف منه . ولم يكونا منذ خلق الله السماوات والأرض . ينكسف القمر لأول ليلة من رمضان وتنكسف الشمس في

---

(١) تاريخ ما بعد الظهور ، للمؤلف ، ص : ١٦٠ .

(٢) انظر المصدر السابق .

النصف منه . ولم يكونا منذ خلق الله السماوات والأرض[١] .

إلى غير ذلك من النصوص المشابهة .

وقلنا في التعليق على ذلك في (تاريخ الغيبة الكبرى)[٢] :

ولا شك بإمكان ذلك عقلاً ، وليس بمستحيل فالكسوف الشمسي يقع بسبب توسط القمر بين الشمس والأرض . ومن الواضح أنه لا فرق في النتيجة ، وهي اختفاء الشمس بين أن يكون القمر مظلماً في آخر الشهر أو يكون مضيئاً في وسطه .

كما أن خسوف القمر يحدث لتوسط الأرض بينه وبين الشمس . ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون هلالاً في أول الشهر أو آخره ، وبين أن يكون بدراً في وسطه . غير أن الظل الأرضي إذا صار على القسم المظلم من القمر لم يؤثر فيه شيئاً ولم يمكن رؤيته . وأما إذا صار هذا الظل على القسم المضيء من القمر ، أي الهلال ، أثر فيه وذهب ببعضه أو بجميعه .

هذا ، وبعد صفحة[٣] من الكتاب زرعنا احتمال أن هذه الظاهرة ليست إعجازية : بل كانت نادرة الوقوع جداً في الكون بحيث لم توجد في عمر البشرية الطويل . وإن كانت لعلها قد وجدت قبلها ، كما قد يستشعر من الرواية . . .

قلنا : إلاّ أن هذا الفهم بعيد جداً بعد فرض حدوث الخسوف والكسوف النادرين في شهر واحد ، فتبقى الظاهرة إعجازية .

أقول : إلاّ أن الشأن كل الشأن في سببه (العلمي) فهل يمكن أن يحصل ذلك بحيث يتوسط القمر بين الأرض والشمس في وسط الشهر وتتوسط الأرض بين القمر والشمس في آخر الشهر أو أوله . لا يبدو أن

---

(١) وهذا لا ينافي قوله في الرواية السابقة : منذ هبط آدم ، لإمكان صدقهما معاً ، على معنى أنها لم تحدث منذ هبط آدم ولا قبله منذ خلق الله السماوات والأرض .

(٢) تاريخ الغيبة الكبرى . للمؤلف . ص : ٥٧٥ .

(٣) المصدر : ص : ٥٧٦ .

هذا ممكن (علمياً) . وبحسب الاستقراء فإنه لم يحصل أصلاً في التاريخ المنظور .

فيبقى بعد ذلك احتمالان لا ثالث لهما :

أولاً : أن يكون ذلك من الظواهر الطبيعية النادرة الوجود يعني أنها تحدث كل ردح طويل من الزمن كعشرة ملايين سنة أو ربما كل مئة مليون سنة وإن كانت بعيداً كما قلنا .

ثانياً : أن يسقط السبب العلمي بالمرة ، ونوكل التسبيب في هذه الظواهر إلى الأسباب الخارجة عن الطبيعة ، والتي أشرنا إليها فيما سبق .

أقول : وهذا لا ينافي صحة الحساب لأن التسبيب الطبيعي غالبي بلا إشكال وإن لم يكن مستوعباً للتاريخ مئة بالمئة . ومع تحقّق الغالب يمكن الحساب عليه . ومن المعلوم أن (الغرب) يعترف أن العلوم التجريبية جميعاً إنما نتائجها احتمالية وليست قطعية كالعلوم العقلية الصرفة مثل الرياضيات والفلسفة ونحوها . وهذا يشمل حتى ما يعتبر بمنزلة القطعيات كوجود الجاذبية وسبب المد والجزر وسبب الكسوف والخسوف وغيرها . ولله في خلقه شؤون .

الملاحظة الثالثة عشرة : إن فكرة الكسوف كما تتحقق على الأرض للشمس والقمر ، كذلك يمكن أن تتحقق على غير الأرض لهذين الكوكبين أو غيرهما .

ومن أمثلة ذلك : رؤية القمر مخسوفاً من مركبة فضائية . أو رؤية الشمس مكسوفة منها .

أو رؤية الكسوف ممن يكون على سطح القمر . أو انكساف بعض النجوم ببعضها كالمريخ بالزهرة ، فيما إذا حجبت الزهرة المريخ عن رؤيتها في الأرض .

وكذلك يمكن أن يتحقق للأرض نفسها في مركبة فضائية . لو حال

القمر أو الشمس بين المركبة والأرض ، فتنكسف الأرض نفسها في نظره . وكذلك يمكن أن يحدث ذلك لا من المركبة فقط ، بل في أي التوابع الشمسية . وإذا استطعنا قلنا : بل في الشمس نفسها إذا حال القمر بينها وبين الأرض أو العكس . إلاّ أن حصول الإنسان في الشمس بعيد في المستقبل المنظور .

والمهم فقهياً : أنه إذا رئي كسوف الشمس أو خسوف القمر ، على وجه الأرض أو في أي مكان آخر ، وجبت الصلاة . وإذا كان تاماً وجب القضاء مع الفوت .

وأما حصول الانكساف لغير هذين الجرمين السماويين ، كالأرض أو المريخ أو غيرهما ، فهما ليسا سبباً لصلاة الآيات . إلاّ أن للقيام بهما رجاء المطلوبية من باب الاحتياط الاستحبابي وجه وجيه . لأن التجريد عن خصوصية الشمس والقمر أمر محتمل على أي حال .

فهذا هو الحديث عن الخسوف والكسوف الذي لا ينبغي أن يستمر أكثر من ذلك .

الزلزلة:

بقي علينا الحديث عن الزلزلة ، التي هي سبب أيضاً لصلاة الآيات ، كما ذكرناها في عنوان الفصل . ويتم الحديث عنها في عدة جهات .

الجهة الأولى : في السبب (العلمي) الطبيعي للزلزلة .

ويوعز سبب الزلزلة إلى الحرارة الباطنية في جوف الأرض . فإنها هي التي تسبب البراكين من ناحية والزلازل من ناحية . ولها نتائج أخرى منها تبخيرها لمياه البحار ، فإن مياهها تغور في الأرض إلى أن تصل إلى الأرض الحارة والصخور المشتعلة . فتنعكس مرة أخرى عائدة إلى الأعلى نتيجة لهذه الحرارة .

والمهم الآن هو الحديث عن الزلازل دون سواها . وهي على عدة مستويات في حركاتها ، حتى أنها قسمت في مقياس (رختر) إلى تسع أقسام وقسم كل منها عشر أقسام ، فهذه تسعون قسماً للزلزلة . وقد يكون القسم الضعيف جداً منها لا يكاد يكون محسوساً .

وأخطر ما في الزلزلة هو حصولها في المدن ، حيث تنهدم البيوت عليهم أو يفيض النهر إذا كان مجاوراً . فيؤدي إلى الموت والخراب . وإما إذا حصلت الزلزلة في صحراء أو وسط المحيط مثلاً ، فقد لا يحس بها أحد ، ولا يذهب فيها أي تلف .

والعلم إلى حد الآن عاجز عن التنبؤ بوقوع الزلزلة ، مما يؤدي إلى مفاجأة المدن بها ، وعدم إمكان تلافي شرّها ومضاعفاتها قبل وقوعها .

ومن الواضح على وجه الأرض أن بعض المناطق منه أكثر تعرّضاً للزلزلة من غيره . إلى حد أصبح اليابانيون وهم من أكثر المناطق تعرضاً لها فيما نعرف ، يبنون بيوتهم من الورق أو الخشب الخفيف ونحو ذلك ، لأنهم يعلمون بوقوع الزلزلة يومياً ويتكررها أيضاً ، فإن حدث أن انهدم البيت أو تصدع ، فإنه لا يتلف تماماً ، كما أنه لا يكون سبباً لقتل الحيوان والإنسان .

هذا . ولكن (العلم) لم يحدد لماذا تحصل الزلزلة في مكان دون مكان وفي زمان دون زمان . مع العلم أن الحرارة الباطنية مشتركة الحصول على وجه الكرة الأرضية كلها .

وقد يجاب بأن القشرة الخارجية الباردة لوجه الأرض . تكون في بعض المناطق أخف سمكاً أو أقل تماسكاً من بعضها الآخر . الأمر الذي يؤدي إلى كثرة الزلازل .

وهذا يجاب بأمرين :

الأول : إن ضعف القشرة الأرضية أمر ثابت للمنطقة باستمرار وهذا يعني حصول زلزلة مستمرة مدى الدهر!! فلماذا تحصل الزلزلة وتتوقف .

ولعل أطول زلزلة في التاريخ المعروف لم تستمر أكثر من بضع دقائق كاثنين أو ثلاثة .

الثاني : إن حصول الزلزلة ليس فقط لضعف القشرة بل لضعفها تجاه الحرارة التي تحتها ، فتوخي النسبة بين الأمرين ضروري . فكلما كانت نسبة القشرة إلى الحرارة أقل مما ينبغي ، حصلت الزلزلة .

وهذا يعني عادة حصول الزلزلة في كل مناطق العالم بحيث لا يوجد ، في المدى المنظور من التاريخ منطقة لم تضربها الزلزلة على الإطلاق . لكن هذا بعيد بل موثوق العدم بالنسبة إلى العديد من مناطق العالم والبلدان .

هذا وتعود بعض التساؤلات إلى فكرة التسبيب إلى الزلزلة أصلاً .

أولاً : ما الذي يحدث للحرارة أن تهيج ثم تخمد . فتحدث من هياجها البراكين والزلازل ، ومن خمودها خمودها .

وتوقف البراكين بعد النفث واضح لأن الحرارة الباطنية تخف نوعاً ما فيتوقف البركان ، بخلاف الزلزلة فإنها لا تسبب هدوء الحرارة أو قلتها فلماذا تهدأ؟

وعلى أي حال لم يدل العلم بدلوه بهذا الصدد . ولعله جاهل بل عاجز عن المعرفة .

ثانياً : ما الذي يحدو بالحرارة أن تتحرك أو تتوهج قليلاً فتحصل زلزلة ضعيفة ، أو كثيراً فتحصل زلزلة قوية؟

ثالثاً : إن مقتضى التصور الواضح ذهنياً أن تتصاعد الحرارة تدريجاً وأن تخمد تدريجاً . وأثر ذلك واضح في الزلزلة . فينبغي أن تبدأ ضعيفة ثم تشتد ثم تضعف إلى أن تزول . مع أن هذا لم يسجل تاريخياً .

رابعاً : إن حركة القشرة الأرضية في الزلزلة هل هو عمودي أو أفقي .

سيجيب (العلم) بأنه عمودي أي أن الأرض ترتفع ثم تنخفض مرة أو مرات نتيجة لارتجافها من الضغط الحراري الباطني .

إلاّ أن هذا خلاف الوجدان ، فإن الناس لا يحسون بالارتفاع والانخفاض إطلاقاً ، بل يحسون بالحركة الأفقية أو العرضية وجداناً . وهو السبب في تسميتها بالزلزلة ، لأنهم يجدونها تتزلزل يعني تذهب يميناً وشمالاً نسبياً .

وإذا تمّ ذلك ، يتوجه هنا سؤالان رئيسيان :

أولاً : ما الذي يكون سبباً لهذه الحركة؟ ليس هو الحرارة لأن الحرارة تدفع إلى الأعلى وليس إلى أحد الجانبين .

ثانياً : إنه ليس حول الأرض المتزلزلة فراغ تتحرك فيه ، فكيف تتحرك مع انضغاطها بالأرض المجاورة من جميع الجهات؟

وعلى أي حال ، فالعلم الطبيعي الحديث لم يجب على مثل هذه الأسئلة ، وليس من المتوقع أن يجيب في المدى المنظور من تاريخ المستقبل . فإنها جميعاً أو غالباً خارجة عن اختصاصه ويجدها محالاً من وجهة نظره .

الجهة الثانية : فيما ورد في سبب الزلزلة من الروايات وهي عديدة نذكر بعضها :

رواية الصدوق[1] بإسناده عن سليمان الديلمي قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السَّلام ـ عن الزلزلة ما هي : قال : «آية» قلت : وما سببها . قال : إن الله تبارك وتعالى وكّل بعروق الأرض ملكاً . فإذا أراد أن يزلزل أرضاً أوحى إلى ذلك الملك أن حرّك عروق كذا وكذا . قال : فيحرك ذلك الملك عروق تلك الأرض التي أمر الله فتتحرك بأهلها .

قال : قلت : فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال : صلّ صلاة الكسوف فإذا فرغت خررت ساجداً وتقول في سجودك (يا من يمسك السماوات

(١) علل الشرائع : ص : ٥٥٦ . ط النجف .

والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً . أمسك عنا السوء إنك على كل شيء قدير) .

وبإسناده عن علي بن مهزيار[١] قال : كتبت إلى أبي جعفر ـ عليه السَّلام ـ وشكوت إليه كثرة الزلازل في الأهواز . ترى لنا التحول عنها . فكتب لا تتحولوا عنها وصوموا الأربعاء والخميس والجمعة ، واغتسلوا وطهروا ثيابكم وابرزوا يوم الجمعة وادعوا الله فإنه يرفع عنكم .

قال : ففعلنا فسكنت الزلازل وقال : ومن كان منكم مذنباً فيتوب إلى الله سبحانه وتعالى .

وبإسناده عن هارون بن خارجة[٢] عن فاطمة ـ عليها السَّلام ـ قالت : أصاب الناس زلزلة على عهد أبي بكر ففزع الناس إلى أبي بكر وعمر فوجدوهما قد خرجا فزعين إلى علي ـ عليه السَّلام ـ ، فتبعهما الناس إلى أن انتهوا إلى باب علي ـ عليه السَّلام ـ فخرج إليهم علي ـ عليه السَّلام ـ غير مكترث لما هم فيه . فمضى واتبعه الناس ، حتى انتهوا إلى تلعة ، فقعد عليها وقعدوا حوله ، وهم ينظرون إلى حيطان المدينة ترتجّ جائية وذاهبة . فقال لهم علي ـ عليه السَّلام ـ : كأنكم قد هالكم ما ترون . قالوا : وكيف لا يهولنا ولم نر مثلها قط .

قالت : ـ يعني فاطمة ـ عليها السَّلام ـ فحرّك شفتيه ، ثم ضرب الأرض بيده . ثم قال : ما لك ، اسكني ـ فسكنت ـ فعجبوا من ذلك أكثر من تعجبهم أولاً حيث خرج إليهم .

قال لهم : فإنكم قد عجبتم من صنيعي . قالوا : نعم ، قال : أنا الرجل الذي قال الله ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها وقال الإنسان ما لها﴾ . فأنا الإنسان الذي يقول لها ما لك . ﴿يومئذ تحدث أخبارها﴾ إياي تحدث .

---

(١) المصدر : ص : ٥٥٥ .

(٢) المصدر : ص : ٥٥٦ .

ويجد القارىء الكريم أن هذه الروايات دالة على عدة أمور :

الأمر الأول : إن حصول الزلزلة يكون بأمر الله ـ عزّ وجلّ ـ ، وتسبيب الملك الموكل بالأرض وعروقها . فإذا أمره ـ جلّ جلاله ـ زلزل الأرض بالمقدار الذي حصل له الأمر .

وفكرة عروق الأرض مأخوذة من فكرة : إن الأرض لو كانت تراباً أو رملاً محضاً لما تماسكت واستوت . وإنما تتماسك بالصخور الضخمة التي تتخلل ظاهرها وباطنها . ومن هنا جاء قوله تعالى : ﴿جعلنا الجبال رواسي﴾ .وكذلك قوله : ﴿والجبال أوتاداً﴾ . فالجبال هي الحافظة لانهيار الأرض ، من الخارج ، وما يوازيها من الصخور الباطنة هي الحافظة من الداخل وهي عروق الأرض ويمكن أن يكون لها تفاسير أخرى لا مجال لها الآن .

الأمر الثاني : إننا عرفنا أن لكل شيء غاية وهدفاً . بما فيها الخسوف والكسوف وكذلك الزلزلة .

وإذا كان الخسوف والكسوف(لا يعلم الرحمة ظهرت أم لعذاب) كما ورد مما سمعناه . فإن الزلزلة أمر لا يأتي بخير من الناحية الظاهرية أو الدنيوية ، بل يحصل من أغلبها مضاعفات وخسائر . فإن لم يحصل منها ذلك أو قلت مضاعفاتها كان ذلك من الرحمة . فالمهم أنها حادث يدل على درجة من الغضب الالهي ، أو حاجة العباد إلى التنبّه والاستغفار والدعاء ولذا يدعو ويقول كما ورد : امسك عنا السوء إنك على كل شيء قدير .

الأمر الثالث : في محاولة بعض إفادات الآية الكريمة : ﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا . ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾ .

وفيها عدة ظهورات واضحة :

١ ـ إن إمساك الأرض والسماوات عن التزلزل إنما هو بأمر الله وقدرته .

٢ ـ إنها لو تزلزلت لم يقدر أي مخلوق على إعادتها إلى حالها الأول من الاطمئنان إلاّ بأمر الله ـ عزّ وجلّ ـ .

٣ ـ إن قوله ﴿تزولا﴾ لا يراد به الزوال والانعدام بدليل قوله تعالى : ﴿ولئن زالتا إن امسكهما﴾ والمعدوم لا يمكن إمساكه . فيتعين أن يكون المراد الحركة غير المطمئنة المنافية لطبعه .

٤ ـ إنه كما أن للأرض تزلزلاً وحركة غير مطلوبة ولا مرغوبة ، كذلك للسماوات ذلك أيضاً .

وأما ما هي السماء ، وكيف تتزلزل ، فتفصيل ذلك ليس هذا محله . وأدنى مراتب فهمه هو حصول الزلزلة في الأجرام السماوية من النجوم والكواكب . وهذا من الآيات التي لم يكن أحد قد التفت إليه أو فكّر فيه على الإطلاق في ذلك الحين ، بل وإلى العصر الحاضر .

٥ ـ قوله : ﴿إنه كان حليماً غفوراً﴾ . الدالة على أن الزلزلة تأتي للغضب . ولو استمر الغضب . كما هو مورد استحقاق البشر ، لاستمرت الزلزلة حتى أكلت الأخضر واليابس وأتت على الزرع والضرع . ولكن الله (كان حليماً غفوراً) فبحلمه وغفرانه تزول الزلزلة .

واستحقاق البشر للغضب لولا الحلم والغفران . . . أمر أكيد كما نطقت الآية الكريمة : ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة . ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى﴾ .

الأمر الرابع : إن الزلزلة المشار إليها في الرواية ، بقيت طويلاً ، نصف ساعة أو أكثر . وهذا من نوادر الزلازل في التاريخ . ومن الظاهر أنها استمرت بمعجزة ، ولم يحصل منها التلف المتوقع بمعجزة ، وسكنت أيضاً بمعجزة . كل ذلك لإثبات إحدى فضائل سيد المتقين وأمير المؤمنين ـ عليه الصلاة والسّلام ـ .

الأمر الخامس : إن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في الرواية : طبق

قوله تعالى : ﴿وقال الإنسان ما لها﴾ على نفسه . لأنه هو الإنسان الحقيقي البالغ إلى ذروة الإنسانية وأوج وجودها . وإذا بلغ الفرد مثل هذا المستوى الرفيع ، بحيث أصبح إنساناً كاملاً كان قادراً على إيقاف الزلزلة بقدرة الله وأمره ، كما فعل هو صلوات الله عليه .

الأمر السادس : إن كلام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ في الرواية يدل على أن للأرض درجة من درجات العلم والإرادة كما قال الفلاسفة بذلك أيضاً للأرض ولغيرها من الأجرام السماوية . بل إن الآية الكريمة قوله تعالى : ﴿يومئذ تحدث أخبارها﴾ دالة على ذلك أيضاً .

فالأرض حين يقول لها : ما لك ، تسمع . وحين تحدث أخبارها : تتكلم ، وأمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ يسمع : (إياي تحدث) .

الجهة الثالثة : في بعض تفاصيل الزلزلة فقهياً :

أولاً : لا شك أن غالب الزلازل لا تنافي مع الصلاة ولا تبطلها . لأنها وإن أوجبت الحركة للمصلي إلاَّ أن هذا المقدار من الحركة غير مبطل لقلّته .

بل قد يقال : إن مطلق حركة الزلزلة غير مبطل ولذا أمر في الأخبار بالصلاة خلال حصول الزلزلة . وهي بإطلاقها شاملة لكل أشكال الزلازل حتى القوي منها .

ثانياً : إن أغلب الزلازل لا يدوم أكثر من بضع ثوانٍ أو بضع دقائق الأمر الذي يوجب ضيق الوقت عن الصلاة .

ولذا لزم القول فقهياً بأنه لا يجب إيجاد الصلاة كلها خلال حصول الزلزلة . وإلاَّ لزم التكليف بما يعجز عنه الفرد .

ثالثاً : إنه لا دليل على وجوب البدء بالصلاة خلال حركة الأرض بالزلزلة . بل للمكلف تأجيلها إلى نهايتها وبعد انقضائها نعم ، لا يبعد استحباب المبادرة مع الإمكان .

والرواية الأخيرة التي سبقت دالة أيضاً على عدم الوجوب ، لأن المسلمين بما فيهم أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ لم يبادروا إلى الصلاة إلاَّ بعد سكون الزلزلة .

رابعاً : لا يبعد صحة القول فقهياً أنه متى جاء الفرد بهذه الصلاة كانت أداء ، ويجب نيّة الأداء فيها . إلاَّ أن الأحوط وجوباً ، هو المبادرة إليها في أول أزمنة الإمكان ، فوراً ففوراً ، كما يعبرون .

خامساً : مع وجود المانع عن الصلاة الحاصل من الزلزلة نفسها ، كالجرح أو العَوق أو نحو ذلك ، فالظاهر أن مطلوبيتها وجوباً أو استحباباً بمعنى المبادرة إليه تنتفي حتى يأتي زمن الإمكان .

إلاَّ أن زمن الإمكان في مثل ذلك له أحد معنيين :

أحدهما : أنه يمكن للفرد أن يصلي صلاة عذرية مع توقع زوال العذر ولو بعد ردح من الزمن .

ثانيهما : أنه يمكن للفرد أن يصلي صلاة تامة الشرائط والأجزاء ، بعد زوال أثر الحادث تماماً .

فهل يجب المبادرة إلى الصلاة ولو كانت عذرية أو يجوز التأجيل أو يجب إلى حين حصول زوال الحادث تماماً . والظاهر وجوبه ولو على وجه الاحتياط . ولو صلاها بالصلاة العذرية . فإن كان قد بدأها حين وجود الزلزلة لم تجب الإعادة ، وإن بدأها بعدها فالأحوط الإعادة بعد زوال العذر تماماً .

فصل
الوطن

الوطن فقهياً هو المكان الذي يجب فيه إتمام الصلاة ، وينقطع فيه القصر . فإنَّ هذه النتيجة تحدث فقهياً بأحد سببين :

أحدهما : نيَّة الإقامة عشرة أيام .

ثانيهما : أن يمر الفرد في وطنه .

وبهذا السبب الثاني يجب الإتمام وإن صلّى الفرد صلاة واحدة وكان عازماً على السفر بعدها ، فضلاً عمّا إذا كان عازماً على البقاء .

والفتوى بهذا المقدار متسالم عليه بين الفقهاء . إلاَّ أنَّ تفاصيل الوطن مختلف فيه بينهم بعض الشيء . إذ يوجد هناك قدر متيقّن للوطن وهو ما إذا اتَّصف البلد بما يلي :

١ ـ أن يكون الفرد قد ولد فيه .
٢ ـ أن يكون الفرد منسوباً إليه كبغدادي أو نجفي .
٣ ـ أن يكون الفرد ساكناً فيه أعواماً بلا حساب .
٤ ـ أن يكون غير عازم على الانتقال عنه ، في سكناه إلى بلد آخر .

ففي مثل ذلك يكون من الواضح فقهياً أن الفرد حين يكون في بلده أو وطنه يجب عليه إتمام الصلاة ولا يجوز له قصرها .

إلاَّ أننا إذا تجاوزنا ذلك ، يعني أنَّ بعض هذه الأوصاف لم تكن موجودة ، أو كانت هناك تفاصيل أخرى ، كما لو كان الفرد متخذاً بلدين للسكنى لا بلداً واحداً ، أو كانت سكناه فيه محدودة كالطالب في الجامعة في غير بلده الأصلي ، فهل يعتبر هذا وطنه أو لا . فمن هنا صحّ الدخول في التفاصيل .

تعريف الوطن:

قال اللغويون[١] : الوطن : المنزل الذي تقيم فيه ، هو موطن الإنسان ومحلّه . وَطَن بالمكان وأوطن أقام . وأوطنه : اتخذه وطناً . يقال : وطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيه . والموطِن مَفْعِل منه ، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب ، وجمعه مَواطن . وفي التنزيل العزيز : ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة﴾ .

وأوطنت الأرض ووطّنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وَطَناً . وكذلك الاتّطان . وهو افتعال منه .

أما المواطن فكل مقام قام به الإنسان لأمر موطن له كقولك : إذا أتيت فوقفت في تلك المواطن فادع الله لي ولإخواني .

وواطنه على الأمر : أضمر فعله معه . فإن أراد معنى وافقه قال : واطأه . . . وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد . ابن سيده : وطّن نفسه على الشيء وله فتوطّنت ، حملها عليه فتحمّلت وذلّت له . قال كثير :

فقلت لها : يا عز كل مصيبة إذا وطّنت يوماً لها النفس ذلّت

أقول : المنزل والمكان الذي يقيم فيه الإنسان يشمل البيت والمحلّة والبلد والمنطقة ، بل وما هو أوسع منها . لأنه يصدق أنه يقيم فيه وساكن .

إلاّ أننا ينبغي أن نلتفت إلى فكرة معينة هي صدق السلب أحياناً . فالفرد إذا كان ساكناً في بلد من منطقة ، صدق أنه ساكن في البلد وساكن في المنطقة ، ولكن لم يصدق أنه ساكن في البلد الآخر من المنطقة نفسها . ومعناه : أنه لا يصدق في غير البلد الذي هو فيه ، أنه ساكن فيه . ويحتاج الإطلاق على المنطقة وما هو أوسع منها إلى تجوُّز غير عرفي .

والمهم هو صدق السكنى والإقامة في البلد . وهذا يحصل بالسكنى

---

(١) انظر : لسان العرب ، وغيره .

إلى أجل غير محدود أو إلى عدة سنوات معتد بها عرفاً كسنتين أو ثلاث على الأقل . والمهم الصدق العرفي .

وإذا حصل ذلك ، لم يكن مهماً الوجود المستمر في البلد . فإذا خرج الفرد أياماً أو أشهراً بل أكثر لم يناف التوطُّن . نعم ، لو كان توطُّنه إلى أجل محدود ، وخروجه متعدداً وطويل الزمن أخلّ ذلك بالتوطن عرفاً .

بقي علينا بعض الأمور لا بد من النظر فيها :

الأمر الأول : قد يصدق بالنسبة إلى بعض الأشخاص أنه لا وطن له . وهو ما إذا كان لا يستقر في مكان مدّة معتداً بها . كالبدو إذا كانوا كثيري الانتقال . وأما إذا انتقلوا كما يعتاد عامة البدو في السنة مرة أو مرتين ، فيصدق على محل وجودهم أنه وطنهم . لأنه هو المقدار المناسب لهم عرفاً واجتماعياً .

الأمر الثاني : أنه قد ينتفي صدق الوطن أحياناً . وذلك بالانتقال من البلد إلى بلد آخر مع العزم على السكنى في البلد الثاني ردحاً طويلاً من الزمن . ويُعرض عن البلد الأول . فلا يكون البلد الأول وطنه بل الثاني .

الأمر الثالث : أن مسقط الرأس قد ينسب إليه الفرد ، أو ينسب إلى البلد الذي عاش فيه أجداده . إلاّ أن هذا غير مهم عرفاً في صدق الوطن . بل المهم استمرار السكن فيه . فإن كان مستمراً في السكنى فهو وطنه . وإن أعرض عنه خرج عن كونه وطناً له .

الأمر الرابع : لا حاجة إلى نيّة الإعراض ، فإن الوطن مفهوم عرفي يحصل تكويناً . فلو لم يلتفت إلى نيّة الإعراض ، أو التفت ولم يعرض لتعلُّقه نفسيّاً بالبلد الأول ، لم يصدق على البلد الأول أنه وطنه بعد أن خرج منه واستوطن بلداً آخر .

والمهم العزم على إطالة زمن السكنى في البلد ، وهو صادق على البلد الثاني . سواء كان مختاراً أو مضطراً . بل حتى لو كان مكرهاً ، بحيث يتعذر عليه الرجوع إلى أمد طويل ، لأن الصدق العرفي التكويني صادق .

نعم ، لو وصل مكرهاً ثم اختار البقاء بنفسه ، فلا إشكال . وسيأتي الكلام بعد هذا عن نسبة ذلك إلى حديث الرفع .

الأمر الخامس : هل يصدق عرفاً على الفرد أن له وطنين؟ لا يبدو أنَّ هذا مستساغ عرفاً . فإن الناس عادة يتوطّنون بلداً واحداً ، وهذه العادة تنتج فهماً عرفياً في طولها يقول : إنَّ الوطن لا يكون إلاَّ واحداً .

وبغض النظر عن احتياطات الفقهاء ، وعن الوطن الشرعي التعبدي الذي سوف نتكلم عنه ، فإن الفهم العرفي المجرد لا يسمح بصدق وطنين لفردٍ واحدٍ .

إلاَّ أنَّ هذه السيِّرة العرفية تكون حجة ما لم يحصل النهي عنه . فإن ثبتت مسألة الوطن الشرعي كان ذلك استثناء من هذه القاعدة . فقد يكون للفرد وطن عرفي ووطن شرعي . وسنبحثه بعونه تعالى .

ومثال اتِّخاذ الوطنين في موردين رئيسين :

الأول : أن يتَّخذ الفرد بلدين يقطنهما زمناً متساوياً تقريباً ، كستة أشهر من كلِّ عام . كما لو كان له زوجتان في البلدين .

الثاني : أن يسكن الفرد بطبعه في بلده ثم يذهب للدراسة أو التجارة إلى بلد آخر زمناً محدداً كعدة سنوات .

فالفقيه الذي يرى إمكان وجود الوطنين للفرد . لا بد أن يفتي بالإتمام للصلاة في كلا البلدين في كلا الموردين . وأمَّا على ما قلناه من عدم إمكان الوطنين عرفاً ، فالفرد إنَّما يجب عليه الإتمام في البلد الذي هو فيه . ففي المورد الأول : أي بلد سكنه أتم فيه ، وفي المورد الثاني : إذا خرج الفرد للدراسة أو التجارة واستوطن بلداً أتمَّ . ويبقى على ذلك ما دام كذلك وقصَّر في البلد الآخر ، ما لم يعد إليه .

الأمر السادس : في تمحيص الصِّفات التي قلناها في أول هذا الفصل :

١ ـ أن يكون الفرد قد ولد في البلد .
٢ ـ أن يكون منسوباً إليه .
٣ ـ أن يكون عازماً على البقاء فيه مدة طويلة أو غير محدودة .
٤ ـ أن يكون غير عازم على الانتقال عنه .

والمهم هو صدق السكنى والإقامة في البلد . وهو يتحقق بالصفة الثالثة من هذه الصفات غالباً . وأما الأمر الرابع فهو إنما يضر إذا كان عزماً على الانتقال معجلاً ، وأما مع العزم أو الاحتمال على الانتقال بعد أمد طويل ، فهو لا ينافي مع التوطُّن كما هو واضح .

وأما الصفتان الأولى والثانية ، فهي وإن كانت ملحوظة عرفاً ، إلاَّ أنها ليست ملحوظة بعنوان الوطن أو الإقامة والسكنى . بل باعتبار أسباب أخرى ارتكازية لا تفيدنا فقهياً ، إذن فإعراض الفقيه عن مثل هذه الصفات هو الأحجى .

نعم ، يستثنى من الصفة الثالثة الأساسية ، كل فرد ناسَبَ وضعه الاجتماعي أو العائلي أو نحوه ، صدق التوطُّن في مدى زماني أقل كالبدو الذين ينتقلون بالسنة مرة أو مرتين ، وكالذي يسكن في بلدين في سنة واحدة . فإن هؤلاء وطنهم المكان الذي ذهبوا إليه . نعم ، لو كانت السكنى قليلة عرفاً كشهر أو شهرين لم يمكن صدق التوطُّن عرفاً ، إلاَّ أنَّ حصول ذلك من أي فرد بعيد جداً . ولو حصل لم يكن له وطن .

الأمر السابع : هناك شيء يسمَّى بالوطن الشرعي . وهو المكان الذي لا يكون وطناً عرفياً ولا اتِّخاذياً ، وإنما هو مكان له فيه ملك ولو نخلة وكان قد سكن فيه ستة أشهر فصاعداً . الأمر الذي يوجب أن يتم فيه صلاته بحكم الشارع تعبداً ، وهو معنى الوطن الشرعي . وقد وردت في ذلك رواية معتبرة سنداً ، عمل بها عدد من الفقهاء .

وبهذا الشكل من الوطن يصدق ، وجود وطنين للفرد الواحد كما قلنا .

ولا ينتفي هذا الشكل من الوطن ، إلاَّ ببيع الأرض التي كانت له هناك .

إلاّ أنّ عدداً من الفقهاء المتأخرين لم يفتوا بهذا المضمون . وهذا هو الصحيح . وكان في ودّي الإشارة ولو مختصراً إلى الدليل . إلاّ أن الإيكال إلى الفقه هو الأولى .

ومع انتفاء ذلك ينتفي الوطن الشرعي كما ينتفي إمكان وجود وطنين للفرد الواحد .

الأمر الثامن : أنه كما استفدنا عرفاً شرطية الإقامة الطويلة أو غير المحدودة في صدق الوطن . كذلك نطقت الأخبار .

منها : صحيح الحلبي[١] عن أبي عبد الله عليه السَّلام : في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق ، يتم أو يقصر . قال : يقصر . إنّما هو المنزل الذي توطّنه .

وصحيح علي بن يقطين[٢] : قلت لأبي الحسن عليه السَّلام : إنّ لي ضياعاً ومنازل بين القرية والقرية ، الفرسخ والفرسخان والثلاثة . فقال عليه السَّلام : كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير .

وصحيحه الآخر[٣] : كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل . وليس لك أن تتم فيه .

وصحيح سعد بن أبي خلف[٤] : سأل علي بن يقطين أبا الحسن عليه السَّلام عن الدار تكون للرجل بمصر أو الضَّيعة فيمر بها . قال عليه السَّلام : إن كان مما قد سكنه أتمَّ فيه الصلاة وإن كان ممّا لم يسكنه فليقصر .

وكلها روايات معتبرة السند وواضحة الدلالة . غير أنّ المراد من

---

(١) الوسائل : أبواب صلاة المسافر . باب : ١٤ . حديث : ٨ .

(٢) المصدر : حديث : ١٠ .

(٣) المصدر : حديث : ٦ .

(٤) المصدر : حديث : ٩ .

الأخير ـ كما يفهم عرفاً ـ هو أنه قد سكنه ولا زال فيه ولم يعرض عنه . وفي الأخبار الأولى السابقة عليه ما يصلح قرينة عليه . مضافاً إلى الوضوح الفقهي بأنه مع الأعراض يسقط الوطن عن الاعتبار .

فمثلاً مفهوم الحصر في صحيح الحلبي : إنما هو المنزل الذي توطنه . بعد ظهوره بفعلية التوطن ، ناف لإطلاق صحيح سعد . وكذلك قوله في صحيح علي بن يقطين : كل مُنزل من منازلك لا تستوطنه ، يعني وإن كنت قد استوطنته قبل ذلك . فيتعيَّن القول بفعلية التوطُّن .

الأمر التاسع : أنه إن قلنا بإمكان وجود وطنين ، فأحدهما لا محالة شرعي تعبُّدي . والآخر قد يكون هو الوطن الأصلي كمسقط الرأس الذي لم يخرج منه . أو الوطن الاتخاذي وهو البلد الذي انتقل إليه بنية الاستيطان ونحوه .

وقلنا إنه لولا ذلك لم يجتمع وطنان للفرد . ولكن ذلك ليس بمحال على الأقوال الفقهية الأخرى . فمن أمثلة الوطنين بناءً على تلك الأقوال :

١ ـ من استوطن مدينتين يسكنهما معاً في مدد متساوية تقريباً .

٢ ـ أن يكون أحد البلدين مسقط رأسه والآخر الوطن الاتخاذي .

٣ ـ أن يكون أحدهما مسكن عشيرته ويكنّى به ، والآخر هو الوطن الاتخاذي .

٤ ـ أن يكون أحدهما مسكن عشيرته والآخر مسقط رأسه .

إلى غير ذلك . غير أننا قلنا إنَّ مسقط الرأس ومسكن العشيرة والكنية ليس له دخل أصلاً وإنَّ المهم التوطُّن الفعلي ، ليكون عرفاً وطنه .

الأمر العاشر : في بعض التطبيقات الفقهية على ما قلناه . وهو كنتيجة فقهية لها ، وخاتمة لهذا الفصل .

أولاً : إن من لا وطن له ، يشمله حكم الوطن طبعاً . ولكنه لا يشمله حكم التقصير أيضاً ، لأنه يكون كثير السفر ، فيجب عليه الإتمام في السفر ، وكأنَّ العالم كله وطنه . على تفصيل وتدقيق ليس هنا محلّه .

ثانياً : من كان له وطنان ويذهب اجتهاداً أو تقليداً إلى صحة ذلك ، وإن لم نقل به . يشمله حكم الوطن في كليهما ، وهو الإتمام والصيام وانقطاع السفر به .

ثالثاً : إن من يذهب للسكن مدة معتد بها للدراسة أو التجارة في بلد . تصبح وطناً له ، وينتفي بلده الأول عن كونه وطناً له . وإن لم يُرد ذلك . ويكون لهذين البلدين حكمه الخاص به .

وهذا النوع من الاستيطان لا ينافي نيَّة الانتقال بعد مدة طويلة .

فإن رجع إلى بلده الأول ، بعد انتهاء مهمته فهي وطنه ، وينقطع استيطانه عن ذاك البلد . وإن انتقل إلى بلد آخر غيرهما ، فهو وطنه .

وهذا كله يشمل الطلاب الذين يعودون خلال عطلة الصيفية إلى أهاليهم ، لأننا قلنا : إنَّ العرف قد يرى صدق الوطن في الاستيطان القليل زماناً ، إذا كان مقتضى النظام الاجتماعي هو ذلك . والطالب أمره هكذا ، لأن مقتضى دراسته هو ذلك . فبقاؤه أقل من سنة في محل دراسته يعني كونه وطناً له .

وإذا عاد إلى بلده خلال العطلة لا يصبح وطناً له . ما لم يرجع إليه بعد انتهاء فترة دراسته كلها أو الإعراض عنها أحياناً .

رابعاً : إذا كان مقتضى نظام حياة الفرد أن يعيش في هذه المدينة الجديدة مدة متطاولة . إلاَّ أنه لم ينو الإعراض عن المدينة السابقة . فوطنه هو الثاني لا الأول وإن أبى .

خامساً : من كانت له مدينتان يسكن فيهما زماناً متساوياً تقريباً . إذا ورد إلى إحداهما بنية الزمان الطويل نسبياً ، كانت وطنه وخرجت السابقة عن وطنيته . فإن عاد إلى الأخرى انعكس الأمر وهكذا .

وأما إذا جاء إلى إحداهما بقصد البقاء القصير كأسبوع أو شهر ، بقيت المدينة الأخرى وطنه دون هذه .

وإن كان يعيش في كلتا المدينتين مدداً قصيرة، فهو ممن لا وطن له. فقد يعتبر في بعض الصور كثير السفر ولا يجوز له التقصير.

وإن كان يعيش في إحداهما قليلاً وفي الأخرى كثيراً، كانت الثانية وطنه دون الأولى. فإن عكس انعكس حكمه. وينعكس إما بالقصد، وإما بغيره، كاقتضاء نظامه الحياتي ذلك.

سادساً: التبعية ثابتة في الاستيطان والسفر، لمن له الولاية وتجب طاعته كالأب للطفل والمولى للعبد. وأما من دون ذلك فلا تثبت التبعية، كالزوج مع الزوجة والأب مع الابن الكبير، ورب العمل والخادم أو الأجير أو العامل.

وإذا انتفت التبعية، كانت نيَّة الاستيطان لكل من هؤلاء مستقلة. فإن لم يكن للزوجة أو للابن أو للأجير نيَّة الاستيطان فله حكمه. إلاَّ أن الزوجة تجب عليها حقوق زوجها، ولا يجوز لها العزم على تركه ولو بعد حين ما دام الزواج موجوداً. إلاَّ أن هذا حكم تكليفي مستقل. فلو عصت هذا الحكم ولم تنو الاستيطان بالرغم من نية زوجها، لم يكن لها حكم الاستيطان.

واستكمال الكلام عن التبعية في الفقه.

سابعاً: هناك بعض الشروط للسفر غير موجودة للتوطُّن. فمثلاً: يشترط في السفر المؤثر في وجوب القصر أن لا يكون بقصد المعصية. لكن لا يشترط في التوطُّن ذلك. فلو توطن بنية ظالمة شمله الحكم. لأن المهم الآن هو وجود التوطُّن.

ويشترط في السفر المؤثر في القصر أن لا يكون السفر عملاً له أو عمله في السفر، أو كثير السفر، على اختلاف عباراتهم. والصحيح كون كل ذلك شرطاً.

والمهم أنَّ كل ذلك غير مشروط في التوطُّن. فلو كان عمله في

التوطُّن أو كان كثير التوطُّن ، بمعنى أنه ينتقل كل عدة سنوات إلى بلد ، لم يناف شموله لحكم الاستيطان .

ثامناً : الصحيح فقهياً ثبوت حد الترخص في الخروج دون الدخول ، كما عليه بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ وآخرين .

فمن خرج من وطنه بقصد السفر لم يجز له التقصير قبل حد الترخص ، وأما مع الرجوع ، فيبقى على حكم السفر حتى يصل إلى المدينة . نعم لا يتوقف على الوصول إلى بيته .

والصحيح في حد الترخص هو وصول الفرد إلى حد يختفي هو عن الناظر الواقف عند نهاية البيوت . وأما ما اشتهر على الألسن من كون حد الترخص هو اختفاء الأذان واختفاء الجدران . فهو محل المناقشة . وليس هذا محلها .

ومن المعلوم أن اختفاء الشخص كفرد ، عن الناظر السليم النظر غير المستعمل لآلة مقربة ، مهما كانت ضعيفة . هذا حد محدود ومتشابه في كل وجه الأرض إلى حد كبير ، ما دام الوقت مضيئاً والجو صافياً . وفي غير ذلك يقدر بقدره . ولا يبعد أن يكون حدّه حد الأفق وهو مقدار ميلين ونصف إلى ثلاثة .

وعلامته للمسافر اختفاء الشخص الموجود على البلد فإنه كما يختفي المسافر عمن في البلد ، يختفي ذلك عن المسافر أيضاً . فإذا نظر المسافر في الأرض المنبسطة وعرف تعذر هذه الرؤية ، إذن فقد وصل إلى حد الترخص .

والظاهر أنه في الأرض الجبلية ونحوها ، يقدر نفس المسافة في البعد الذي يكون في الأرض المنبسطة ، مهما تطاول السفر أحياناً .

فصل
أوقات القطبين

ماذا يحدث في القطبين من ليل ونهار . ولا شك أنهما يختلفان بمقدار كبير عما يحدث في غيرهما من بلاد الله سبحانه . فكيف يمكن تطبيق الصَّلاة والصوم ومعرفة الأشهر القمرية فيهما .

والمشهور على الألسن لدى الفقهاء وغيرهم أنَّ اليوم الكامل هناك سنة كاملة . يعني أنَّ السنة الواحدة هي ليل واحد ونهار واحد فقط وهناك من يعبر : أنَّ القطب يحتوي على ستة أشهر ليل وستة أشهر نهار . ومن هنا احتار الفقهاء واختلفوا في تطبيق حكم الصَّلاة والصَّوم هناك .

إلاَّ أنَّ الصحيح ليس هو ذلك بالمرة . نأتي عليه ضمن الحديث في عدة جهات :

الجهة الأولى : في تحديد ما يحدث في القطبين من ليل ونهار . وما تحدثنا به عن أحد القطبين ينطبق على الآخر تماماً . غير التعاكس في الفصلين : الصيف والشتاء ، المستلزم أيضاً للاختلاف في الاعتدالين : الربيع والخريف .

ونحن نتحدث أولاً عن القطب الشمالي ، ثم إذا بقيت في التطبيق على القطب الجنوبي ، بقية من غموض ، طبقناه بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

ونبدأ بالحديث عن ذلك من أواسط شتاء النّصف الشمالي للكرة الأرضية . حيث يكون الليل مسيطراً وباستمرار على القطب الشمالي مع البرودة الشديدة المضاعفة عما هو موجود في غيره من المناطق .

ويحدث هذا الليل نتيجة لميَلان مركز دوران الأرض حول نفسها مقدار ٢٣,٥ درجة . الأمر الذي يسبب احتجاب الشمس عن الدائرة

القطبية مدة تزيد عن شهر يقع فيها الشهر الأوسط أو الثاني من أشهر الشتاء وهو كانون الثاني[١] .

وأما في وسط الربيع حين يكون خط مَيَلان الأرض موازياً للشمس[٢] . فالأمر يختلف تماماً . فإنَّ الليل والنهار يكونان منتظمين نسبياً ، نتيجةً لدوران الأرض حول نفسها ، لأنَّ ضوء الشمس يكون منوِّراً لنصف المنطقة القطبية نهاراً ويذهب عنها ليلاً كما في البلاد الأخرى .

وإنَّما قلنا نسبيًّا . لأنَّ الأمر ليس بتلك البساطة . فإنَّ الليل الشتوي

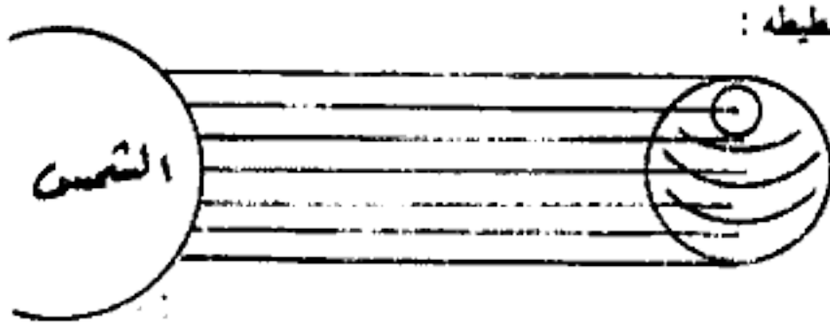
---

(١) وهذا تخطيطه :



١ ـ مركز الأرض .
٢ ـ الدائرة القطبية الشمالية . وهي التي تتحد باعتبار عدم وصول الشمس إليها في الشتاء .
٣ ـ خط الاستواء ، وهو الصفر بخط العرض .
٤ ـ الدائرة القطبية الجنوبية والتي تكون صيفاً عندئذ .
٥ ـ ضوء الشمس الساقط على غير الدائرة القطبية الشمالية .
٦ ـ قرص الشمس الذي هو مصدر الشعاع .

(٢) وهذا تخطيطه :



الطويل حين يكون في أواخره يبدأ الدفق الشرقي بالتنوُّر قليلاً ثم ينطفىء في كل دورة للأرض حول نفسها . ويكون هذا التنوُّر القليل بمنزلة النهار هناك .

ويزداد التنوُّر تدريجاً إلى حد تصبح الشمس تظهر فوق الأفق قليلاً ، ثم تغيب في نقطة لا تبعد عن محل شروقها كثيراً . ويستمر النهار أولاً دقائق ثم نصف ساعة ثم ساعة .

ويستمر النهار بالطول تدريجاً . إلى أن يتساوى الليل والنهار هناك . وذلك بابتعاد نقطة الغروب عن نقطة الشروق تدريجاً إلى أن تغرب الشمس في الجهة المقابلة وهو الغرب الحقيقي المتحقّق في غير الدائرة القطبية .

ويتم ذلك . كما أشرنا باعتبار موازاة خط مَيَلان الأرض مع الشمس . أو قل : إنه يرسم مع الأشعة الساقطة زاوية قائمة . وذلك في وسط الربيع من شهر نيسان .

ثم تستمر الدورة الأرضية حول الشمس الأمر الذي يوجب اقتراب الرأس الشمالي للمحور الأرضي من الشمس ، أي اقترابه من الصيف والنهار الدائم .

ومن النَّاحية العملية المنظورة : إنَّ الليل يبدأ بالتقاصر ، حتى يصبح غياب الشمس ساعة ثم نصف ساعة ثم بضع دقائق . ثم يدخل نصف القرص تحت الأفق ، ثم يبدو له أن يصعد من جديد . وهكذا ينعدم الليل بالمرَّة .

وتبقى الشمس تدور في سماء القطب من جهة الشرق إلى جهة الغرب ، بدون أن تغرب أو تشرق بل هي مرئيَّة دائماً . ويحدث هذا الدوران نتيجةً لدوران الأرض حول نفسها . ويكون ذلك في أقصى اقتراب رأس مَيَلان الأرض ـ أو الدائرة القطبية ـ للشمس .

إلاّ أنّ اقترابها للأفق الغربي أولاً يكون أكثر ، ثم تتوسط السماء باستمرار . وذلك في مدة أكثر من شهر بما فيه الشهر الأوسط من الصيف وهو تموز يوليو .

وحين يبدأ الرأس الشمالي للمَيَلان بالابتعاد عن الشمس قليلاً ليصبح في النتيجة موازياً للشمس خريفاً ففي أول الأمر تبدأ الشمس بالغروب قليلاً ، عدة دقائق ثم ربع ساعة فنصف ساعة ثم ساعة ، وعلى أيّ حال ـ فإنها تشرق من نقطة قريبة نسبياً من نقطة غروبها .

ثم يتسع الفرق أو المسافة بين نقطتي الشرق والغرب ، ويطول الليل تدريجاً إلى أن يتساوى الليل والنهار مرة أخرى . في وسط الخريف ، وهو شهر تشرين الأول .

ثم يبدأ النهار بالتناقص التدريجي ، حتى يصبح شروق الشمس قليلاً ، كساعة ثم نصف ساعة ثم ربع ساعة ثم دقائق ، ثم لا يبقى من الشروق إلاّ بعض القرص . ثم لا يبقى من الشروق إلاّ الضوء . ثم يتضاءل الضوء ولا يبقى منه إلاّ بمقدار ضوء الفجر في أول بزوغه . ثم بالتدريج ينعدم بالمرّة ويبدأ الليل الطويل الذي يستمر أكثر من شهر كما قلنا في الشتاء .

وينبغي التعقيب على ذلك بالإشارة إلى عدّة أمور :

الأمر الأول : إنّ البرد والعواصف والضباب يجعل الرؤية لأكثر من بضعة أمتار متعذّرة تماماً . فهناك مع سكون الجو نسبياً لا تزيد الرؤية على ستة أمتار إلى ثمانية . في حين يكون النظر مع هبوب العواصف الثلجية منحصراً في مترين أو ثلاث كأقصى حد حسب قوة العاصفة .

وهذا الضباب يجعل رؤية قرص الشمس متعذّراً نسبياً ولا يُرى إلاّ النهار والليل . أما الضوء القليل في الأفق ، الذي يحصل آخر ليل الشتاء . وكذلك الغروب القليل الذي يحصل آخر نهار الصيف ، فلا يمكن تمييزه تقريباً بل تحقيقاً .

نعم في الحدود النهائية للدائرة القطبية ، أو قل : على محيطها ، حيث يكثر الصحو النسبي وتقل العواصف ويزداد مدى النظر نسبياً ، يكون تمييز ذلك أسهل بطبيعة الحال .

الأمر الثاني : إنَّ ما سمعناه عن القطب الشمالي ينطبق بنفسه على الجنوبي ، كما أشرنا . وعند تساوي الليل والنهار في الاعتدالين يدخلان معاً في الليل ويخرجان منه معاً . لأن الليل والنهار . يكونان منتشرين من نقطة القطب الشمالي إلى نقطة القطب الجنوبي . وليس بين ليلهما ونهارهما تعاكس ، لأنَّ وجه الأرض المظلم بالليل واحد على أي حال .

وكذلك ، فإنَّ أسماء الأشهر الشمسية واحدة في النصف الشمالي والجنوبي للكرة الأرضية . بحسب اتفاق عام بين البشر بلسان الحال ـ لو صحّ التعبير ـ غير أن الشماليِّين ، في الكرة الأرضية ، وهم أكثر سكان الأرض . يعتبرون كانون الأول وكانون الثاني وشباط من أشهر الشتاء ، في حين يعتبرها الجنوبيُّون من أشهر الصيف . ويعتبر الشماليُّون آذار ونيسان وآيار من أشهر الربيع ، والجنوبيُّون من أشهر الخريف .

ويعتبر الشماليُّون حزيران وتموز وآب منها شهر الصيف ، على حين يعتبرها الجنوبيُّون أشهراً شتائيَّة باردة . وكذلك التعاكُس في أيلول وتشرين الأول والثاني . فالشماليُّون عندهم خريف والجنوبيُّون عندهم ربيع .

والتعاكس بين القطبين موجود في الاتجاه إلى الشمس ، فبينما يقترب أحدهما يبتعد الآخر ، لا محالة . مما ينتج أنه بعد تساوي الليل والنهار في أي من الاعتدالين يبدأ الليل في أحدهما بالطول بينما يبدأ في الآخر التقاصر . وكذلك بالنسبة إلى النهار .

وحينما يسود الليل في أحدهما يكون النهار في الآخر سائداً . وحينما يبدأ ضوء الفجر بالبزوغ عند نهاية الليل في أحدهما ، تبدأ الشمس بالغروب عند نهاية النهار في الآخر وهكذا .

الأمر الثالث : ثبت (علمياً) أن مركز الأرض غير ثابت المَيَلان ، بل هو يتحرك صاعداً وهابطاً . يعني يقلُّ مَيَلانه ويكثر . في دائرة مقدارها حوالي عشر درجات .

وهذه الدائرة ليست مستقيمة المحيط ـ لو صحَّ التعبير ـ بل محيطها مسنَّن كأسنان المنشار .

فلو أخذنا خطاً من مركز الكرة الأرضية إلى إحدى نقطتي القطب اللّتين ينتهي بهما مركز الأرض . لوجدنا أن هذه الحركة ترسم قمعاً دائرياً مسنَّن السطح . وهذا الرسم ثابت بالتجريد الرياضي طبعاً[1] .

وهذه الحركة تؤثر على مرافق الكرة الأرضية جزئياً : على القطبين الجغرافيين ، وهما القطبان الاعتياديّان . وعلى المدارين : السرطان والجدي ، وعلى خط الاستواء . وعلى تاريخ تعامد الشمس على البلد الواقع بين المدارين .

بل تؤثر حتى على مقادير الليل والنهار في مختلف أنحاء العالم . وفي طول العام . ولكن حساب هذه الأمور بالدقة أمر غير هيِّن ، وخارج عن مستوى هذا الكتاب .

ولكن هذه الحركة لا تؤثر على رسم خطوط الطول ، نعم تؤثر في مقدار انحرافها الموازي لانحراف خط مركز الأرض نسبياً . وكذلك لا تؤثر على رسم خطوط العرض ، وإنما تؤثر على اتجاه حلقاتها ـ لو صحَّ التعبير ـ بما فيه حلقة خط الاستواء .

وهذه الحركة ، لا تؤثر على مكان وجود القطب المغناطيسي ، ولا في

---

(١) مخططه التقريبي :



وانظر : المعرفة ج : ١ . ص : ١١٧ ـ ١٣٢ .

بعده بالأميال عن القطب الجغرافي، أو عن أي نقطة من نقاط الأرض. ولكنَّها توجب حركته بطبيعة الحال. مما يجعله مختلفاً في النِّسبة، لمن هو خارج الكرة الأرضية كالأقمار الصناعيَّة والكواكب.

وهذه الحركة، على أي حال ليست سريعة، فلعلها لا تتم دائرتها بأقل من ثمان سنوات أو عشر. وإن كان تحديدها تماماً مجهول إلى الآن.

ومحل الشاهد من ذكر هذه الحركة، هو تأثيرها على الليل والنهار في القطبين، الأمر الذي نتحدث عنه في هذا الفصل.

وتأثيرها الرئيسي وذلك هو تعبير اتجاه (حلقة) الدائرة القطبية باستمرار. الأمر الذي يؤثر في مواعيد بزوغ الشمس وغروبها وطول الليل والنهار وقصرهما. ولكن هذا التأثير ليس كلياً أو معمقاً طبعاً. وقد لا يعدو بضع ساعات. الأمر الذي يبقى معه الحساب العام للسنة ممكنة ما دام مركز الأرض باقياً على ميلانه على أي حال.

ولا ينبغي أن يفوتنا في نهاية الحديث عن هذه الحركة، أنَّ تأثيرها الذي ذكرناه وإن كان صحيحاً، إلاَّ أنَّه من البساطة بحيث لم يلتفت إليه المدقِّقون والمفكِّرون في علم الفلك وغيره إلى زمنٍ قريب، ولم يحس بهذه الحركة ولم يلتفت إليها أحد طول التاريخ القديم والحديث. وكان المعتقد إلى عهد قريب أنَّ مَيَلان خط مركز الأرض ثابت باستمرار. فجل الله مقدر كل قدر وخالق الشمس والقمر والسمع والبصر، وهو على كل شيء قدير.

الاستنتاج الفقهي:

لو كان الليل والنهار في القطبين على ما يفكر الفقهاء وغيرهم ممن هو غير مدقق في علم الفلك والجغرافيا الأرضية. من كون السنة هناك يوماً واحداً واليوم سنة كاملة أو أن النهار ستة أشهر والليل ستة أشهر.

لو كان ذلك كذلك، لاحتاج الأمر إلى الحيرة، وانقسمت الآراء

الفقهيَّة . حتى نهى البعض عن الذهاب إلى تلك المنطقة بالمرَّة لأنَّ فيها تفويتاً للواجب الديني .

وإن ذهب الفرد هناك فكيف يصلي أو يصوم على وجوه :

١ ـ إنَّه يأخذ بتوقيت بلاده .
٢ ـ إنَّه يأخذ بتوقيت أقرب البلدان إليه . يعني المجاورة للدائرة القطبية .
٣ ـ إنه يحسب الليل اثنتي عشرة ساعة والنهار اثنتي عشرة ساعة .

إلى غير ذلك من الوجوه .

إلاَّ أنَّ كل ذلك ممَّا لا حاجة له في أكثر أيام السنة هناك أعني في غير الليل الدامس الذي لا يطول أكثر من شهر ونصف .

إذ بعد كل الذي عرفناه يمكن أن نقسم حالات الفرد إلى عدة أقسام :

القسم الأول : أن يوجد الليل والنهار في القطب على شكل متميِّز ، سواء كانا متساويين أو غير متساويين . والمهم هو حصول الشروق والغروب فعلاً .

عندئذ تكون الصلاة والصوم في القطبين كسائر بلاد الله اعتياديَّة . كل ما في الأمر أنَّ الصَّلاة في النهار القصير تكون متتابعة نسبيّاً ويكون الصوم قصير المدة طبعاً وهذا لا إشكال فيه .

القسم الثاني : عند وجود النهار الدائم أو الطويل في الصيف ، فحركة الشمس خلال كل يوم من الشرق إلى الغرب (وإن لم تدخل تحت الأفق) ، تجعلها تعبر دائماً دائرة نصف النهار من الشرق إلى الغرب . فيحصل الزوال بوضوح وتجب صلاتا الظهر والعصر .

ويكون أقصى وصولها إلى الجهة الغرب بمنزلة أول الليل ، فتجب صلاتا المغرب أو العشاء .

وبعدها بقليل تبدأ الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب إلى الشرق ، وهو بمنزلة الليل في البلدان الأخرى إذ يكون النصف الشمالي للكرة الأرضية عندئذٍ في الليل .

ويبقى وقت صلاة المغرب وصلاة العشاء ، نافذ المفعول لبعض الوقت خلال هذا (الليل) . بل إلى (نصف الليل) وهو الزوال المعاكس ، عندما تعبر الشمس دائرة نصف النهار متجهة من الغرب إلى الشرق .

وتجب صلاة الصبح بعدما تنتهي الشمس من هذه الحركة ، أعني من الغرب إلى الشرق وتبدأ بالرجوع من الشرق إلى الغرب . فإن هذا بمنزلة الفجر في البلدان الأخرى من نصف الكرة المماثل[1] . وينبغي المبادرة للصلاة عندئذٍ لعدم انضباط ما يوازي وقت (طلوع الشمس) في البلدان الأخرى ، وهو وقت انتهاء وقت الصلاة عادة .

وهذا الذي قلناه ، وإن كان لا يخلو من الجدل الفقهي ، فإنه مخالف لظاهر الأدلة : إذا غربت الشمس فصلِّ . وإذا طلع الفجر فصلِّ . إلاَّ أنَّ جوابه : أنَّ تنزيل حركة الشمس كما شرحناه منزلة الفجر والغروب مما لا بد منه . وهو أقصى ما يستطيعه الناس هناك . وهو أيضاً موازٍ مع حصول هذه الأوقات فعلاً في النصف المماثل للكرة الأرضية ، على خط الطول نفسه الذي يكون عليه الفرد .

وإذا تمّ توقيت الصلوات بأحد الوجوه الأخرى الفقهية ، فهذا يعني حصول التشويش وعدم الضبط أكثر فيها . فمثلاً سوف يصلي الفرد الصبح عند زوال الشمس ويصلي المغرب بعد الزوال المعاكس[2] ، فيقع في الإشكال أكثر ، من حيث يعلم أو لا يعلم .

---

(١) من حيث كونه في النصف الشمالي للأرض ، أو الجنوبي منها .

(٢) وهو ما يكون بمنزلة زوال نصف الليل في البلدان الأخرى الواقعة على خط الطول نفسه .

القسم الثالث : عند تضاؤل النهار بحيث لا يكفي لأداء الصلوات . يجب على الفرد الإتيان بالصلوات ذات الوقت متتابعة ـ نسبياً ، فقبل أن تشرق الشمس يصلي الصبح ، وعند زوالها يصلي الظهرين ، وبعد غروبها يصلي العشاءين . وإن تمّ ذلك خلال نصف ساعة أو ربع ساعة .

القسم الرابع : عندما لا يبقى من النهار إلاّ ضوء كضوء الفجر ، من دون شروق . يصلّي الفرد الصبح في أول هذا الضوء ويصلّي الظُّهرين في وسطه ، ويصلّي العشاءين بعد اختفائه .

القسم الخامس : إنَّ نفس الشيء يطبِّقه في آخر الليل الطويل حين يبزغ ضوء الشمس من دون طلوعها .

القسم السادس : أنَّ ما قلناه في القسم الثالث ، مع تضاؤل النهار في نهايته يطبقه الفرد عند قصر النهار في بدايته عندما تشرق الشمس قليلاً وتغيب .

القسم السابع : قد تبدو الشمس من خلال وسط النهار الطويل ، ردحاً من الزمن ، وكأنها واقفة وسط السماء غير واضحة الاتجاه من الشرق إلى الغرب وبالعكس .

فإن استطاع المكلف أن يضبط حركتها القليلة ويصلّي على طبقها ، كما قلناه في القسم الأول ، فهذا هو المطلوب . وإن لم يستطع أمكنه أن يجمع الصلوات الخمس كلها دفعة واحدة متتابعة كل أربع وعشرين ساعة .

ويطبق الفواصل بين مجموعات صلواته ، أو قل : يبدأ بتطبيق هذه الأربع وعشرين ساعة وتكرارها أيّاماً من أيّامنا (خارج الدائرة القطبية) : يطبِّقها ابتداءً من زمان وضوح حركة الشمس إلى زمان خفاء حركتها ، أعني كونها تبدو واقفة وسط السماء ، ثم إلى زمان وضوح حركتها من جديد . حينما يكون أكثر من نصف هذا النهار الطويل قد انصرم .

القسم الثامن : عندما يسيطر الليل شتاءً ، ولا يبدو في الأفق أي ضوء . يطبق المكلّف ما قلناه في الصورة السَّابقة تماماً . بادئاً بالتَّوقيت أو

التَّبويب لصلواته من حين وجود الضوء في أول الليل الطويل إلى حين اختفائه ، وإلى حين ظهوره من جديد .

فهذا هو الكلام في أوقات الصلاة هناك .

وينبغي أن نعلّق على ذلك في التعرُّض لعدة أمور :

الأمر الأول : بالنِّسبة إلى الصَّوم فتحدث طبقاً للأقسام السابقة التي ذكرناها لوقت الصلاة .

أما الصوم في القسم الأول ، فهو اعتيادي كسائر مناطق الأرض ، مهما كان حجم النهار ، وإن قلَّ فأصبح بمقدار ربع ساعة مثلاً . ويكفي فيه النيَّة مع الارتداع عن المفطرات ولا حاجة إلى الأكل قبله أو بعده . وهذا معناه أننا تحدثنا عن القسمين الثالث والسادس أيضاً .

وإذا طال النهار ، مع كون الطلوع والغروب موجوداً . فلا بدَّ من استيعاب الصوم لكل النهار . ولا يمكن القول بجواز الإفطار قبل غروب الشمس .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وعند حصول الوقت مطابقاً لما في القسمين الرابع والخامس . حين يبقى من النهار في نهايته أو في نهاية الليل الطويل ، ويبقى من النهار ضوء قليل كضوء الفجر من دون الطلوع . فيكون هذا وحده هو وقت الصوم إذ يمكن الإفطار عند اختفاء هذا الضوء مهما قصرت مدته . ويبقى الباقي وقتاً للإفطار الليلي .

وأما في القسم الثاني عند وجود النهار المستمر ، فالصوم يجب من أول اتجاه الشمس من الشرق إلى الغرب إلى آخر هذا الطريق ، فإن بدأت الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب إلى الشرق وجب الإفطار .

ويلحق بذلك القسم السابع ، حين تبدو الشمس وكأنها واقفة في وسط السماء . وهذا في حقيقته وهم غير صحيح ، إلاَّ أنَّ الفرد الاعتيادي قد لا يستطيع متابعة سير الشمس .

فإن استطاع الفرد التدقيق والنظر إلى الشمس ، فهو المطلوب ، وعندئذ يطبّق ما قلناه من الصوم في القسم الثاني . ولعلّ هذه المراقبة واجبة شرعاً ، كما سوف نشير بعد ذلك .

وأما إن كان الفرد قاصراً عن المراقبة ، أمكنه أن يقرن بين صومه وصلاته . فكما قلنا إنه يصلّي كل أربع وعشرين ساعة كذلك يمكنه أن يصوم بهذا الشكل .

غير أن الصوم يحتاج إلى فترة نسبيَّة ويجعل أول وقت صلاة الظهر وسط وقته ، وأحسن فترة يتخذها الفرد عندئذ هو أن يحسب حساب أوقات أقرب البلاد إليه . يعني خارج الدائرة القطبيَّة مباشرة .

غير أن النهار في تلك البلاد يكون عندئذ طويلاً جداً . ومن غير الممكن القول فقهياً بجواز الإفطار قبل غروب تلك البلاد .

وكل هذا يعني أن مراقبة حركة الشمس في محله أهون في مدة الصوم على الفرد من مراقبة أوقات البلاد الخارجة عن الدائرة القطبية .

بقي لدينا القسم الثامن وهو الليل الطويل . وأوضح إشكال الصوم عندئذ هو أن يحسب حساب الوقت في خارج الدائرة القطبية مباشرة . ويكونّ النهار عندهم وقتاً قصيراً جداً .

ويحتمل أن يطبّق الفرد صومه على أوقات صلاته ، كما قلنا في النهار .

كما يحتمل أن يطبق الفرد صومه على حركة النجوم ، فحين تتجه النجوم من الشرق إلى الغرب ، فهو الليل في سائر البلاد ، وحين تتجه النجوم من الغرب إلى الشرق (كالشمس في النهار الطويل) يكون هو وقت النهار في سائر البلاد ، يعني من النصف المماثل للقطب من الكرة الأرضية .

والاحتمال الأول أرجح وأحوط . وأما الاحتمال الثاني فغير صحيح لعدم انضباطه على ميزان شرعي محدَّد إلاّ مجازاً . وأمّا الاحتمال الثالث ،

فلصعوبة ضبط النجوم أولاً . وعدم كونها في شكل واحد من الحركة ثانياً . ولكن لا يبعد أن تكون الزُّهرة والمرِّيخ ، على الشكل الذي أشرنا إليه قبل قليل . على أن تطبيق الصوم على مسير النجوم خلاف الفهم الفقهي جداً . فالأرجح هو القول أو الاحتمال الأول .

الأمر الثاني : أنه كما يجب في سائر البلاد مراقبة أوقات الصلاة والصوم ، كذلك يجب هناك ، مهما أمكن . فإن لم يمكن تماماً في بعض الأحيان أعمل الفرد ظنه . فإن لم يمكن حتى ذلك أمكن تطبيق القواعد الفقهية والأصولية ، كاستصحاب عدم دخول الوقت . أو الصلاة رجاء المطلوبية ، وقد يجب الاحتياط بتكرار الصلاة إلى حد يطمئن الفرد بحصولها في الوقت ولو لركعة واحدة في أول الصلاة أو آخرها .

الأمر الثالث : لا يبعد أنَّ مقتضى القاعدة حرمة الذهاب إلى داخل الدائرة القطبية عند تعذر الوضوح في أوقات الصلاة . إما تعذراً نوعياً يعني لكل أحد ، كما في الليل الطويل . أو تعذراً شخصياً كالقصور الثقافي والفكري للفرد . أو العَوَق الحاصل له كالعمى والعرج ونحوها التي تمنع عن التدقيق في ذلك .

وأمَّا عند إمكان الاطلاع على الأوقات ، كما في الأقسام الثلاثة ، بل الستة الأولى أيضاً ، فالذهاب هناك جائز .

ولكن عدم الجواز المشار إليه قد يتبدل بالجواز ، أعني يجوز الذهاب للضرورة الشخصية إن حصلت . أو للمصلحة الدينية الاجتماعية إن حصلت . أو حصول أمر أحد أولياء الأمور الذين تجب طاعتهم إما بالعنوان الأولي كالفقيه المبسوط اليد ، أو بالعنوان الثانوي ، كالتقية أو الإكراه .

الأمر الرابع : في تحديد دائرة نصف النهار .

قال الفقهاء عن البلدان الاعتياديَّة : إنَّ دائرة نصف النهار فيها هي خط وهمي يمر فوق الرأس ينصف ما بين الشرق والغرب نصفين متساويين ، وأحد رأسي الخط الوهمي عند الشمال تماماً ، ورأسه الآخر عند

الجنوب تماماً . وقد تكلمنا عن ذلك في فصل سابق .

والمهم الآن هو تطبيق نفس الفكرة على القطبين . من حيث إنها تحتوي على فروق مهمة عن البلدان غيرهما .

الفرق الأول : إنَّ خط دائرة نصف النهار في البلدان الاعتياديَّة يبدأ من الشمال وينتهي بالجنوب . فماذا نقول في القطب حين نكون نحن في أقصى الشمال أو أقصى الجنوب .

الفرق الثاني : إنَّ حركة الشمس في النهار الطويل لا تصل بها إلى الأفق الشرقي ولا الغربي . فيبقى تعيين الجهات صعباً .

الفرق الثالث : إنَّ حركة الشمس في النهار القصير جداً لا يمر في وسط السماء ، لكي تعبر الشمس عن خط دائرة نصف النهار . فماذا نفعل .

الفرق الرابع : بالنسبة إلى القطب الشمالي ، لا يمكن استعمال البوصلات الاعتيادية فيه لتعيين نقطة الشمال . لأن مؤشراتها تنسحب نحو القطب المغناطيسي . وهذا القطب يقع في غرب القطب الشمالي الجغرافي لا إلى شماله !!

وإذا نظرنا إلى القطب الجنوبي ، كان استعمال البوصلات لا يخلو من مشكلة . لأنَّ مؤشرها إن اتجه إلى الشمال المغناطيسي لم يتجه المؤشر الآخر إلى الجنوب الجغرافي طبعاً ، بل إلى الجنوب المغناطيسي . وعلى غرار المقابلة بين القطبين ، فهو يقع إلى شرق القطب الجنوبي الجرافي لا إلى جنوبه !!

والمهم الآن أننا كيف نعيِّن خط نصف النهار ونحن في القطبين ، ونحن في حاجة إليه في كثير من الأحيان .

إن هذا يمكن أن يتم بأحد أشكال :

الشكل الأول : إن القطبين لهما شرق وغرب ، بلا شك ، ويتضح

ذلك في كثير من أيام السنة وخاصة عند اعتدال الأيام فيهما .

ومعه ففي الإمكان افتراض خط وهمي معاكس لما بين الشرق والغرب . بحيث يكوّن معهما زاوية قائمة . وقد نسمّي اتجاهه بالشمال والجنوب مجازاً .

الشكل الثاني : أن نعتمد على سمت الرأس فنجعل الخط الوهمي ماراً فوقه ، بشكل يكوّن أيضاً خطاً معامداً للشرق والغرب بزاوية قائمة .

الشكل الثالث : أن نأخذ بنظر الاعتبار الدائرة الاعتيادية لسائر البلدان . فتكون نهايتها في القطبين . وهو يشكل نقطة هندسية عند مركز الأرض في القطب تماماً . ونكتفي بهذه النقطة كحد للزوال .

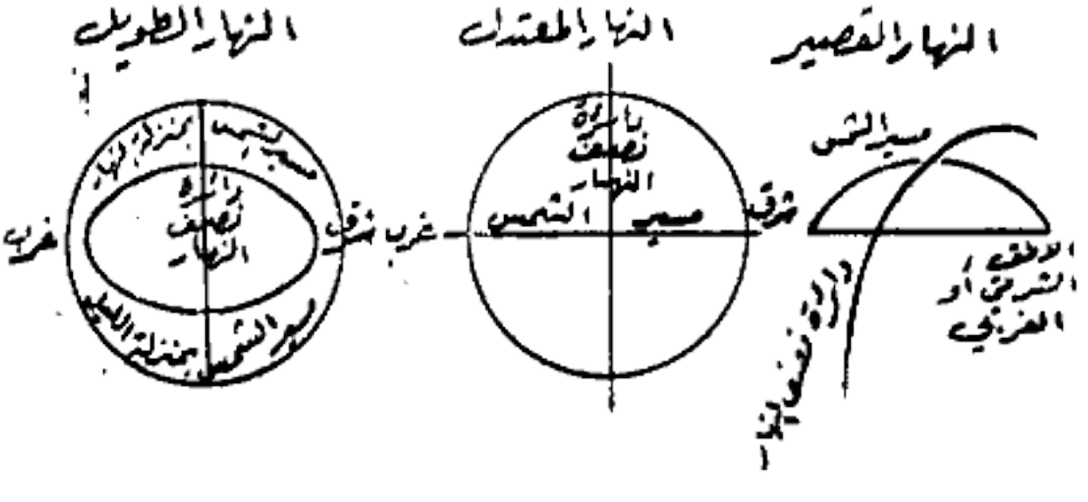
الشكل الرابع : أن نأخذ الدائرة الاعتيادية بنظر الاعتبار ، ولكنّنا لا نكتفي بالنقطة بل نمدّدها بخط وهمي مستمر إلى الجانب الآخر من القطب . فتصبح عندنا دائرة نصف نهار متكاملة .

وبتعبير آخر : إنّنا يمكن أن نفترض دائرة نصف النهار ، حلقة حول الأرض كلها ، كتابع أرضي يسير من الشمال إلى الجنوب : ومعه يكون القطبان الجغرافيان مشمولين لها .

وهذا هو أحسن الأشكال الأربعة ، الذي يمكن أن نتلافى به بعض الإشكالات الواردة على غيره ، مما لا حاجة الآن إلى ذكرها .

وإذا تمّت لدينا الدائرة هكذا أمكن عبور الشمس عليها . في النهار الطويل وفي النهار المعتدل وفي النهار القصير . كما هو واضح مع التأمل[1] .

(١) وتدل عليه التخطيطات التالية :



الأمر الخامس : في علامة الزوال .

إذا كان النهار موجوداً في القطب ، وصادف بزوغ الشمس هناك ، بمعنى عدم وجود الضباب والسحاب عليها ، ولو في منطقة محدودة . وإن كان هذا نادراً نسبياً إلاّ أنّه ضروري الافتراض للاستفادة من علامة الزوال ، إذ بدونه يتعذر ذلك تماماً .

والمهم أنّ افتراض ذلك غير متعذر في محيط الدائرة القطبية ، التي هي الجزء المسكون من القطب . ومن هنا أمكن الاستفادة من علامة الزوال .

وأما من النّاحية النّظرية فالدائرة القطبية كلها ، حتى المركز الأوسط منها ، يمكن تعيين الزوال بعلامته فيه ، مع وجود ضوء الشمس ـ أعني النهار ـ والظل . سواء كان النهار طويلاً أم قصيراً ، حتى يبلغ الطلوع إلى درجة من القلّة بحيث لا يظهر فيها ظل معتد به . وكذلك في الليل بطريق أولى .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وما قاله الفقهاء من أن علامة الزوال هو ازدياد الظل بعد نقصانه ، ينطبق تماماً هنا . كلّ ما في الأمر أننا كلما صعدنا عن أحد المدارين إلى الشمال أو الجنوب ازداد الظل طولاً وقل قصره عند الزوال ، لكون سقوط الشمس يزداد انحرافاً بهذا الصعود .

نعم قد يخطر في الذهن أنّه في المناطق القطبية الوسطى يكون الظل من الطول بحيث لا يمكن التعرف على نهايته ، لو حصلت الشمس هناك . الأمر الذي يجعل الاطلاع عى طوله وقصره متعذراً . إلاّ أنّ الذي يهوّن الخطب تعذُّر ظهور الشمس في تلك المناطق . وأمّا في محيط الدائرة القطبية حيث يكون ظهور الشمس ممكناً ، فالظل لا يكون بهذا المقدار الذي يتعذر الاطلاع على نهايته .

وضوء الشمس وإن كان أحياناً يكون في محيط الدائرة القطبية أكثر من المركز خلال النهار . إلاّ أن هذا إنما يكون في أول النهار أو عند وجود

الشمس من جهة الشرق . وحين تدور هذه الدائرة بدوران الكرة الأرضية فتصل الشمس إلى نقطة الغروب ، فإنَّ النور يكون انحرافه فيها أقل من وسط القطب .

وأما حين الزوال ، فمحيط الدائرة يكون موازياً للوسط بالنسبة إلى نور الشمس . والانحراف فيه واحد[١] .

وهذا واضح في أثناء النهار الطويل . وأما في النهار المعتدل ، فتكون نقطة الزوال موازية بالنِّسبة لضوء الشمس مع الوسط أيضاً . مع هذا الفرق وهو أن نقاط الشرق والغرب أيضاً يكون موازياً تقريباً لنقطة الوسط أيضاً بالنسبة لنور الشمس . كما يتضح من التخطيط التالي[٢] .

على أن هذا أمر يختلف باختلاف دوران الأرض حول نفسها ، ودورانها حول الأرض ، وليس له أهمية فقهية ، لأنَّ المهم هو زيادة الظل بعد نقصه ، مهما كان طول الظل . وإنما تحدثنا عنه ، أنَّ له دخلاً من الناحية العملية ، وهو أيضاً من الثقافة الجغرافية العامة المربوطة بالفقه نسبياً .

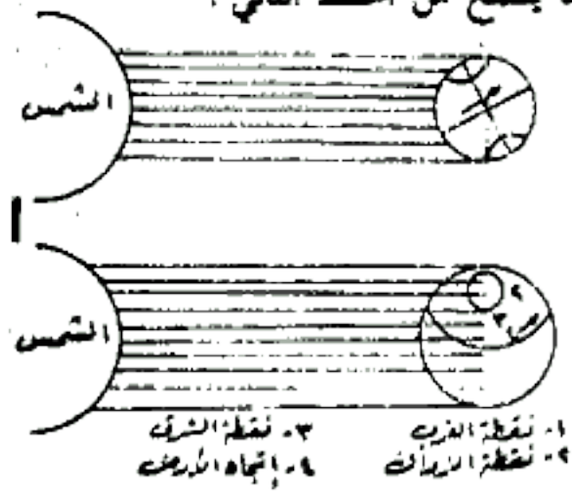
وكما تنطبق هذه العلامة على القطب . كذلك تنطبق الأساليب الأخرى ، مما ذكرناه في الفصل الخاص بذلك .

كتنصيف الوقت بين الطلوع والغروب ، أو ظهور نور الفجر وزواله . وكجعل الشمس فوق الحاجب الأيمن عند اليوم المتساوي مع الليل تقريباً . وغيرها ، مما لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله .

---

(١) كما يتضح من المخطط التالي :

(٢)



الفهرس

كلمة الناشر ٥
المقدمة ٧
كتاب الاجتهاد والتقليد ١٥
فصل الاجتهاد ١٧
التجزي في الاجتهاد ٢٥
الأعلمية في الاجتهاد ٢٧
فصل التقليد ٣١
فصل الاحتياط ٣٧
فصل العدالة ٤٢
الفسق ٥١
كتاب الطهارة ٥٥
فصل الطهارة ٥٧
فصل في تحديد الكرّ ٧٥
وزن الكرّ ٧٦
مساحة الكرّ ٨١
تطبيق الوزن على المساحة ٨٢
فصل الماء ٨٧
فصل النية ١٠١
فصل التقية ١١٥

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

التقية كقاعدة فقهية ١٢٥
خصائص أخرى لقاعدة التقية ١٣٤
فصل الكافر ١٤٩
الشرك ١٥٠
المجسمة ١٦٤
المجبرة ١٦٦
المفوضة ١٦٦
الحلولية ١٦٧
النواصب ١٦٧
ويلحق بالنواصب الخوارج ١٦٩
المجوس ١٧٠
الصابئة ١٧٠
فصل في الأغسال المجزية عن الوضوء ١٧٣
فصل قاعدة الإمكان في الحيض ١٨٠
فهم القاعدة ١٨٠
أدلة القاعدة ١٨٦
فصل في آيات الوضوء والتيمم ١٩٦
فصل الشهيد ٢٢٩
كتاب الصلاة ٢٣٧
فصل في أوقات الصلاة ٢٣٩
أساليب تحديد الزوال ٢٥٧
أوقات الفضيلة بعد الزوال ٢٧٠
وقت فضيلة صلاة المغرب ونافلتها ٢٨٦
وقت صلاة العشاء ونافلتها ٢٨٨
نصف الليل ٢٨٩
وقت صلاة الليل ٢٩٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل في القبلة ٢٩٦
القبلة هي الجهة ٣٠١
القبلة في الجهة المقابلة ٣٠٧
القبلة في الكعبة المشرفة ٣٠٨
علامات القبلة ٣٠٩
القبلة في الفضاء ٣١٦
قبلة المتحير ٣١٨
فصل حول قراءة القرآن الكريم ٣٢١
حجية القراءات ٣٢١
القواعد العربية ٣٣٣
قواعد التجويد ٣٣٧
تجزئة القرآن الكريم ٣٤١
السجود في القرآن الكريم ٣٤٧
قصد الدعاء بالقرآن ٣٥١
الاعتبار بالقرآن الكريم ٣٥٣
فصل قاعدة الفراغ ٣٥٨
فصل قاعدة التجاوز ٣٧٩
فصل الستر والحجاب ٣٩٢
ما هي العورة؟ ٣٩٢
ما يجب ستره للرجل ٣٩٧
ما يجب ستره على المرأة ٤٠٣
فصل أهم تفاصيل النية ٤١٣
فصل المسافة الشرعية ٤٤٠
تطبيق ٤٤٤
فصل إمام الجمعة ٤٥٠
فصل الكسوف والخسوف والزلزلة ٤٦٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الزلزلة	٤٨١
فصل الوطن	٤٩٠
تعريف الوطن	٤٩١
فصل أوقات القطبين	٥٠٠
الاستنتاج الفقهي	٥٠٦
الفهرس	٥١٧

