مصادرالاجتهاد بين الخاص المذهبي و العام الإسلامي

اطروحة لتفعيل عملية الاستنباط الفقهي*

** الشيخ خالد الغفورى

خلاصة البحث

تستهدف هذه الاطروحة توسعة عناصر الاستدلال التى يستند اليها الفقيه ـ مهما كان انتماؤه المذهبي ـ عند ممارسته الاجتهادية فى استنباط الاحكام الشرعية، وذلك بالرجوع الى الأدلّة المشتركة من حيث المقبولية والاعتبار لدي أكثر من مذهب أو لدي جميعها وعدم الاقتصار علي مراجعة المصادر ذات السمة المذهبية المحدودة، بل لابدّ من الانفتاح علي المصادر الاسلامية بشكل عام. وقد أوضحنا ذلك ضمن المحطات التالية: **أولاً:** بيان البحث الفقهى وأنواعه. **ثانياً:** بيان المقدّمات النظرية للاطروحة المقترحة. **ثالثاً:** البيان التصورى للاطروحة المقترحة. **رابعاً:** البيان التصديقى للاطروحة. **خامساً:** تطبيق الاطروحة على صعيد الاستدلال بالسنّة النبوية الشريفة. **سادساً:** تطبيق الاطروحة على صعيد الاستدلال بالقرآن الكريم.

المصطلحات الاساسية: الاجتهاد، الدليل، المصدر.

* تاريخ دريافت: ۸۷/۰۳/۲۸ تاريخ تأييد: ۸۷/۰۵/۱۰

** دانش‌آموخته كارشناسى ارشد فقه و اصول، مدرسه فقه و معارف اسلامى قم.

تمهيد

ثمّة نقطة حريّة بالإلتفات، وهى تحديد ماهية العملية الاجتهادية فى الدائرة الفقهية، إنّ عملية استنباط الحكم الشرعى ليست عملية عفوية أو مرتجلة يبدى فيها المفتى رأياً انقدح صدفة فى ذهنه للخلاص من إحراج علمى أو عملى، كما قد يتصوّر البعض ممّن ليس له خبرة فقاهية، لذا قد يبدو لهؤلاء أنّ الاختلاف فى الرؤى الفقهية ظاهرة غير صحيحة ولا داعى لها، ومن هنا أحياناً نسمع بعض التساؤلات تطرح بين الفينة والاخرى: لم لا يتفق الفقهاء فى إفتاءاتهم وآرائهم؟

لكن لدى ملاحظة حقيقة الاستنباط يتلاشى الكثير من هذه التساؤلات أو التوهّمات، إنّ الاستنباط الفقهى عبارة عن عملية علمية تمرّ بعدّة خطوات ومراحل تطوى خلالها الذهنية الفقهية مجموعة من المحطّات البحثية، حيث ينطلق الفقيه من البحث عن الأدلّة يفتّش ويفحص فى المصادر الأساسية حتى يعثر علي ضالّته فى مظانّها فيحدّد أدلّته أولاً، ثم يبدأ خطوة اخري ومرحلة ثانية، وهى مرحلة تحديد دلالات الأدلّة ومقدار ما تدلّ عليه من مفادات، بالاستناد الى جملة من القواعد والضوابط المحدّدة سلفاً فى علم اصول الفقه الى أن ينتهى الى استنتاج معيّن فيصوغ فتواه علي ضوء ذلك. ومن الطبيعى أن تسبق هذه العملية جملة من المقدّمات المعلوماتية من أجل تهيئة الفقيه ذهنياً وإعداده لخوض تجربته الاجتهادية.

ومن هنا يتضح أنّ الفتوي الفقهية ما لم تولد من رحم عملية الاستدلال وما لم تترشّح كنتيجة لعدد من الخطوات العلمية لا قيمة شرعية لها. وبعبارة اخري: إنّ كلّ عملية إفتاء لابدّ وأن تكون حاصلة من عملية استنباط، وكلّ استنباط هو عملية بحث علمى فى غضون الأدلّة الشرعية، فكلّ إفتاء يمثّل نظرية علمية فقهية أو تطبيقاً فنّياً لنظرية علمية يتبنّاها الفقيه بعد أن يبذل أقصي ما يمكنه من جهد خبروى. فالإفتاء إنجاز علمى يستند الى اسس موضوعية، وليس هو محض قناعة شخصية لا تتجاوز عالم الذات.

أولاً: البحث الفقهى وأنواعه

نواجه عادة نوعين من البحث الفقهى، هما:

النوع الأول: البحث الفقهى الذى يتحرّك ضمن إطار مذهب فقهى واحد، حيث يتم ممارسة الاستدلال الفقهى علي ضوء القواعد والاصول المتبنّاة من قبل مذهب ما. ومن الطبيعى أن تكون نتائج البحث منسجمة مع تلك المتبنّيات، والتى قد لا تلتقى مع ما يتوصل إليه الباحث فى مذهب آخر غالباً. وهذا هو النمط الشائع والرائج فى الابحاث الفقهية. ومن هنا نجد

أنّ لكل مذهب فقهى رؤاه الخاصة به والمستنبطة من قواعده واصوله المعتمدة لديه، ومجموع هذه الرؤي هى التى تشكل المنظومة الفقهية لكل مذهب.

النوع الثانى: البحث الفقهى الذى يتحرّك فى رحاب أوسع من الأول، حيث يتم التعرّض الى آراء المذاهب الفقهية المختلفة وبيان مستنداتها وأدلّتها، وعلي ضوء ذلك تحصل المقارنة والمقايسة بين الآراء. وهذا هو المسمّى بالفقه المقارن أو فقه الخلاف. وواضح أنّ البحث المقارن يعبّر عن انفتاح المذاهب الفقهية بعضها علي البعض الآخر، وهذا ما يساعد فى إذابة الحواجز الجليدية بين المذاهب ويوفّر الأرضية المناسبة للتقريب فيما بينها؛ فإنّ كثيراً من حالات التباعد والتناحر تنشأ من عدم الاطلاع علي الرأى الآخر، أو بسبب عدم الاطلاع علي المستندات التى يبتنى عليها.

ولا يخفى مدى أهمية الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية، وقد ألّف علماء الإسلام منذ قرون فى هذا الفنّ العديد من المصنّفات، ولكن الامتياز الذى توفّرت عليه اطروحتنا هذه هو الإفادة من هذا المجال الرحب والتقدّم خطوة الى الأمام، ففى بحثنا هذا قدّمنا اطروحة لتفعيل الفقه المقارن وتطويره والقفز به الى نمط جديد من البحث الفقهى.

والمذاهب الفقهية فى القرون الاولى فى الوقت الذى كانت تعيش حينها طور التكوين والصيرورة ومرحلة البناء الذاتى كانت فى الوقت نفسه تعيش حالة التواصل العلمى بحيث باتت سوق الابحاث المقارنة رائجة آنذاك ممّا ساهم فى نمو الحركة العلمية الفقهية وتطورها.

لكن خفّت هذه الظاهرة الصحية وفترت حتى توقّفت فى القرن الثامن وما بعده، وعاشت المذاهب الفقهية حالة القطيعة العلمية وتقطعت فيها حبال الوصال البحثى. بيد أنّه قد انبعثت هذه الحالة فى القرن الأخير من جديد وعاودت الابحاث المقارنة نشاطها وفاعليتها مرّة اخري. غير أنّ الملاحظ أنّ الثمرات التقريبية المترتّبة علي الابحاث المقارنة محدودة جداً؛ لأنّ كلّ مذهب يسعي لإبراز عناصر القوة فى مذهبه هو دون غيره.

ونحن لا نريد أن ننتقد ظاهرة البحث الفقهى المقارن، بل نؤكّد علي مواصلة هذا النمط من التدوين وندعو الى تفعيله وتطويره، وغرضنا هو تقييم الآثار والنتائج المترتّبة عليه، كى لا نغرق كثيراً فى الاطراء والمدح ما دمنا نخوض بحثاً علمياً وعلينا أن نتحلّي بالموضوعية فى ذلك، بل ربّما نتمكّن من اكتشاف طريق آخر أكثر فاعلية وتأثيراً، وهذا ما كنّا نبغى التنظير له فى اطروحتنا المقترحة.

ثانياً: مقدّمات نظرية للاطروحة المقترحة

إنّ الاطروحة التى نقترحها تنطلق من عملية الاستنباط ذاتها ومن عناصرها الداخلية، وبهذا يتبيّن امتيازها عن غيرها. وبيان ذلك يحتاج الى أن نتقدّم خطوة خطوة حتى لانرتجل الموقف تجاه هذه الاطروحة فى مستوييها التصورى والتصديقى. ومن هنا لابدّ من بيان بعض المقدّمات كى ننتهى الى بيان الاطروحة المتوخّاة، وهذه المقدّمات هى:

المقدّمة الاولى: مبرّرات الاجتهاد

إنّ المبرّر لعملية الاجتهاد هو ما يلى:

١. إن كلّ مكلّف يعلم بوجود جملة من الأحكام موجّهة اليه من قبل الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر ثابت بالوجدان.

٢. إنّ العقل يحكم بلزوم الخروج من عهدة هذه التكاليف. وهو واضح فيما هو معلوم منها، وما كان مشكوكاً لابدّ من تحصيل اليقين أو الاطمئنان به، وطريق ذلك لغير الخبير يتمّ برجوعه الى الخبير، وأمّا الخبير ومن له القدرة العلمية علي تحصيل ذلك بنفسه من خلال الرجوع للادلّة، وهذا يستلزم بذل الوسع من خلال الفحص التام.

والمراد ببذل الوسع هو بذل الطاقة فى البحث العلمى واستيعاب كلّ جوانبه والتأمّل فى كلّ زواياه. وإنّ التقصير فى ذلك يفقد العملية الاجتهادية مبرّراتها، كما ويفقدها قيمتها الشرعية. ولا فرق فى أسباب التقصير فى استفراغ الوسع فى البحث سواء كان بسبب الاستعجال أو التعصّب المذهبي أو الميل العاطفى أو بسبب عامل المصلحة الشخصية، فكلّ ذلك يخلّ فى تحقق مفهوم الاجتهاد، ووقوعه ناقصاً كعدمه، وعليه فلا يمكنه أن يعيّن للمكلّفين طريقة امتثال التكاليف الالهية المشكوكة.

المقدّمة الثانية: سقف الممارسة الاجتهادية

إنّ الاجتهاد يملى علي كلّ من يتصدّي له أن يبذل قصاري جهده العلمى من أجل الوصول الى حكم الله عزّ وجلّ، وإلا فلو لم يستنفد المجتهد كل طاقته العلمية فستكون عملية الاستنباط ناقصة لا تستحق أن توصف بالاجتهادية، ولا تترتّب عليها الآثار الشرعية من براءة ذمة المفتى ولا العامل بفتواه. وهذا الشرط وهو استنفاد الطاقة الوسع ينسحب علي عملية الاستنباط بجميع مراحلها كلّها، ولا يكفى تحققه فى مرحلة دون اخري. وبيان ذلك: إنّ عملية الاستنباط تمرّ بالمراحل التالية:

المرحلة الاولى: مرحلة اكتشاف الدليل، فهنا لابدّ من الفحص التام عن الأدلّة التى يحتمل وجودها فى المصادر الاساسية للشريعة بل لابدّ من الفحص عن كلّ ما يحتمل دليليته علي

الحكم الشرعي ولو كان خارج المنظومة المألوفة للأدلّة، فإن كانت عملية الفحص ناقصة ولو بنسبة ضئيلة فلا يمكن الاطمئنان بعملية الاستنباط طرّاً؛ بسبب وجود الاحتمال الذى يثير الشك بالنتيجة، فربّما يوجد دليل آخر لو وقع تحت يد هذا المستنبط لاختلاف اتجاه حركته الاجتهادية حينئذٍ، ولانتهي الى نتيجة متفاوتة.

المرحلة الثانية: مرحلة تمامية الدليل. وهنا أيضاً لا محيص من الفحص التام عن الأدوات الموجبة للثقة بصدور هذا الدليل والوسائل المثبتة لاعتبار هذا الدليل؛ إذ لا شك بأنّ الالتفات الى بعض تلك الأدوات والوسائل وإغفال بعضها الآخر قد يغيّر من عملية تقييمنا ومدي اعتبارنا لهذه الأدلّة.

المرحلة الثالثة: مرحلة الكشف عن الدلالة. ولا شك هنا فى ضرورة الفحص التام عن وجوه الدلالة الممكنة أو المتوفّرة للدليل، فإنّ إهمال أحد وجوه الدلالة يقدح فى مدي الركون الى ما يتبنّاه المستنبط من تفسير للدليل الشرعي.

المرحلة الرابعة: مرحلة تمامية الدلالة. وهنا كذلك لا مناص عن الفحص التام عن العناصر الخارجة عن هذا الدليل من أدلّة وقرائن ومعايير عامة التى قد تشكّل معارضاً ومدلولاً منافياً لدلالة ذلك الدليل المبحوث عنه أو ربّما تشكل قرينة مقيدّة أو مخصصة أو متممة للدلالة أو مفسّرة لها وموجّهة لها؛ إذ الاكتفاء بالبحث عن الدليل فى نفسه ومع قطع النظر عمّا يحفّ به من مؤثّرات دلالية يعدّ نقصاً بحثياً لايمكن الغضّ عنه. وفى المقام ننبّه علي أنّنا فى اطروحتنا أفدنا من اشتراط الفحص التام فى العملية الاستنباطية، وسعينا أن نوجد لها تطبيقات اقتراحية.

المقدّمة الثالثة: منهج الاستنباط وخطواته. إنّ كلّ خطوة يمرّ بها الاستدلال الفقهى تمرّ عبر جملة من القواعد والضوابط، وهى عديدة جداً، فبعضها يتم بحثه فى علم اصول الفقه، وبعضها يعالج فى علم دراية الحديث، وبعضها يتم دراسته فى العلوم اللغوية والادبية الى غير ذلك. وهذه الضوابط والقواعد علي نحوين:

النحو الأول: الضوابط والقواعد الخاصة بمذهب فقهى معيّن، وتكون مقبولة لديه مرفوضة لدي غيره، كالقياس الذى يعدّ دليلاً معتبراً بحسب البعض ومردوداً بحسب آخر.

النحو الثانى: الضوابط والقواعد التى لا تختص بمذهب معيّن، بل تكون مشتركة بين أكثر من مذهب واحد وربّما لدي جميع المذاهب الفقهية.

واطروحتنا المزعومة تحاول توظيف هذا النمط من الأدلّة والقواعد المشتركة والافادة من هذه النقطة الايجابية لبناء منهج استنباطى جديد.

ثالثاً: البيان التصوري للاطروحة المقترحة في الاستنباط:

وسنبيّن مفاصل الاطروحة ضمن النقاط التالية:

النقطة الاولى: تفترض هذه الاطروحة أن يتحرّك المتصدّى للاستنباط من أيّ مذهب كان في الساحة الاستدلالية الواسعة، لا أن يحصر حركته ضمن الآفاق المتاحة له مذهبياً؛ بمعنى أن يتصدّي للفحص التام والمسح الكامل لكلّ جوانب الاستدلال وفي كلّ مراحله الأربعة المذكورة في المقدّمة الثانية.

ولنوضّح الفكرة بمثال: لو شخّص الفقيه أنّ المسألة التي يبحث عنها يمكنه أن يجد دليلها في السنّة النبوية الشريفة. فهنا يرجع عادة الى إحدي المجاميع الروائية المعتمدة في المذهب الذى ينتمى إليه ذلك المستنبط، ولا شأن له بالمجاميع الروائية الاخري المعتمدة لدي سائر المذاهب، في حين أنّ هذه الاطروحة تدعو الى ضرورة الفحص في كلّ ما هو متضمّن لنقل السنّة النبوية من مختلف المجاميع الحديثية. وهكذا الحال بالنسبة الى سائر المراحل البحثية.

النقطة الثانية: حيث إنّ العنصر الأساسي في هذه الاطروحة هو الانفتاح في عملية البحث العلمي وعدم الانكفاء علي المراجع المعتبرة مذهبياً حسب، وهذا الانفتاح إنّما يكون مثمراً ومؤثّراً عندما تكون المراجعة الى الأدلّة المشتركة وغير المختصة بمذهب معيّن بحيث يحاول الفقيه استنطاقها واستثمارها دلالياً ودليلياً، وإلا فستكون مجرّد عملية استعراضية لا أثر لها في عملية الاستدلال وما يخلص اليه من نتائج فتوائية.

النقطة الثالثة: ممّا تقدّم يتضح أنّ ثمّة فرقاً بين هذه الاطروحة وبين طريقة البحث المقارن، حيث إنّ الباحث في الفقه المقارن يدرس كلّ رأي وما يستند اليه من أدلّة علي حدة وبمعزل عن سائر الآراء، أمّا في هذه الاطروحة فالباحث لا يتصدّي للبحث المقارن، بل يتحرّي الأدلّة باعتبارها عناصر داخلية تهمّه كمستنبط لا كمراقب لسائر الآراء والأدلّة يطلّ عليها من الخارج ويطالعها، أجل إنّ البحث المقارن يعتبر مقدّمة وخطوة مفيدة للمستنبط؛ لأنه يوفّر عليه فرصة الاطلاع الإجمالي علي مختلف الأدلّة ومظانّها.

النقطة الرابعة: أيضاً يتضح ممّا بيّنا أنّ ثمة فرقاً بين الدعوة الى إسلام بلا مذاهب والدعوة الى الفقه التلفيقي من النتائج الفتوائية، وبين ما تضمّنته اطروحتنا من توسعة لمهمّة الفقيه البحثية وتمديد لمساحة الفحص لدي المجتهد ورفع لسقف الجهد العلمي الذى يبذله الفقيه وعدم التقوقع في مساحات محدودة وضيّقة.

رابعاً: البيان التصديقي للاطروحة:

إنّ تحقق مفهوم الاجتهاد يتوقّف علي استفراغ الوسع، واستفراغ الوسع يقتضي الفحص

التام فى عالم الأدلّة والدلالات. فلو أنّ الفقيه واجه مسألة فى باب البيع وراجع كلّ الأحاديث النبوية فى باب البيع فلم يعثر علي ضالّته واحتمل وجود أحاديث تتعلّق بالمسألة فى أبواب اخري، فيا تري هل يكتفى المستنبط ببحثه الأول؟! أو يلزمه أن يستأنف البحث فيما يتوقعه من أبواب؟!

إنّه بحكم المقدّمة الاولى لابدّ من مواصلة البحث بالمقدار المعقول الى أن ييأس أو يظفر ببغيته. وكذا الحال لو احتمل أو ظنّ بوجود أحاديث ترتبط بموضوع بحثه ضمن المجاميع الحديثية فى المذاهب الاخري فإنّه لابدّ من مراجعتها طبقاً للمقدّمة الاولى. وإلا فكيف يمكن الاكتفاء بمراجعة مصادره فحسب. ولا يقتصر فى توسعة الفحص علي المرحلة الاولى، بل إنّه طبقاً للمقدّمة الثانية يلزم تحقق الفحص التام فى جميع مراحل عملية الاستدلال الفقهى. وأيضاً يجب الرجوع الى الأدلّة المشتركة لكونها معتبرة وحجة بنظره طبقاً الى المقدّمة الثالثة، ولا مبرّر فى إهمالها.

ومن هنا يتضح أنّ هذه الاطروحة ليست أنّها محكمة ومبرّرة اصولياً فحسب، بل يمكن التقدّم خطوة الى أمام ودعوي أنّها بمستوي الضرورة.

خامساً: تطبيق الاطروحة على صعيد الاستدلال بالسنّة النبوية الشريفة:

من أجل أن تتضح هذه الاطروحة من ناحية، ومن ناحية ثانية كى تثبت عملياً إمكانية تطبيق هذه الاطروحة، ومن ناحية ثالثة من أجل تتضح ثمرات هذه الاطروحة وآثارها فى عملية الاستنباط نقدّم رؤية قواعدية حول كيفية تطبيق هذه الاطروحة فى مجال السنّة النبوية الشريفة. ونحن إذا تتبعنا عمليات الاستدلال بالسنّة لرأينا أنّها تحتلّ مساحة واسعة فى البحوث الفقهية، بل فى بعض الحالات قد تنفرد بالعملية الاستدلالية، ولا يلجأ الى سواها من الأدلّة الشرعية الأخري.

ويمرّ الاستدلال بالسنّة بعدّة مراحل، هى:

المرحلة الاولى: اكتشاف الدليل من خلال مسح عام لمظانّ وجود الحديث النبوى ذى الارتباط بالمسألة البحوث عنها، وهنا لابدّ من مراجعة كافة المجاميع الحديثية.

المرحلة الثانية: إثبات الصدور، وتتمثّل هذه المرحلة بدراسة الطريق والسند والوسائط التى تمّ عبرها نقل النص من النبيﷺ حتى وقع بين أيدينا، فإن كان هذا الطريق يقينياً أو مطمئناً به فيحق له دخول عملية الاستدلال كدليل قادر علي إثبات جعل شرعى، وأمّا إذا لم يرق الى

هذا المستوي بسبب وجود خلل فى الطريق والواسطة فى النقل فلا. ونواجه عادة هنا مشكلة مستعصية، وهى اختلاف الآراء فى تصحيح أسانيد الاحاديث النبوية، وسيأتى بحثها.

المرحلة الثالثة: الكشف عن الدلالة، ويتمّ فى هذه المرحلة بحث الدليل لفظيا كان كأقواله ﷺ أو غير لفظى كسيرته ﷺ وتقريره من حيث مقدار ما يدلّ عليه فى نفسه.

المرحلة الرابعة: إثبات تمامية الدلالة، كما أوضحنا سابقاً.

بيان تكميلى: إنّ المراحل التى يمرّ بها الاستدلال عادة نظراً لتوسعة عملية الفحص هنا ستوفّر للفقيه ثراء معلوماتياً؛ بالقياس الى حالة الفحص المحدود داخل مصادر المذهب الواحد. وإنّما المشكلة العسيرة التى تواجه الباحث تكمن فى المرحلة الثانية، وهى مرحلة تمامية الدليل، نظراً لاختلاف المبانى والنظريات فى الابحاث السندية وفى التوثيقات وقواعد الجرح والتعديل، من هنا لابدّ من دراسة ذلك بدقة.

والتحقيق: إن لدينا حالات عديدة:

الحالة الاولى: تعدّد النقول والطرق لمضمون واحد الى حدّ يشكّل اطمئناناً بالصدور، وبذلك نكون فى غنى عن بحث الطرق واحداً واحداً ودراسة الأسانيد ورجال الحديث. وهذه الموارد ليست نادرة الوجود ولا قليلة، كما يتضح ذلك بأدنى مراجعة للسنّة الشريفة.

الحالة الثانية: إنّه رغم اختلاف المبانى لكن هناك رجال ورواة متفق علي توثيقهم أو تضعيفهم أو قد تلتقى رؤيتان أو اكثر علي ذلك، فليس الاختلاف وارداً دائماً.

الحالة الثالثة: إنّ فى إثبات صحة الأحاديث عدّة نظريات، بعضها وهو الأكثر والمعروف البناء علي وثاقة الرواة، وهناك من يري الوثوق بالصدور كافياً بأيّة قرينة سواء أتمّ رجال السند أو لا، فليست مشكلة اختلاف المبانى فى توثيق الأسانيد مشكلة عامة البلوي، بل هى واردة علي بعض المبانى دون اخري.

الحالة الرابعة: فى حالة استحكام الاختلاف فى قواعد معالجة الأسانيد لا يستلزم عدم الاطلاع علي مبانى الآخرين، كما ان هذا الاختلاف فى الجرح أو التعديل قد يقع داخل المذهب الواحد، وليس ذلك بعزيز. إذن وجود مشكلة فى هذه المرحلة لا ينفى فتح باب البحث والمراجعة الى مختلف المصادر الحديثية.

الحالة الخامسة: وهى فيما لو اختلفت الآراء فى توثيق رجال السند، ففى مثل هذه الحالة يرجع عادة الى الكتب الرجالية وكتب الجرح والتعديل المعتبرة لدى كلّ مذهب، والإثارة االتى نطرحها بهذا الصدد هى: لـم لا يتمّ استقصاء المصادر ويقتصر على مراجعة مصادر الدائرة

المذهبية الخاصة ولا تمتدّ دائرة البحث الى خارجها؟! سيما فى حالات التوثيق أو التضعيف المعلّلين؛ إذ من الممكن وبكلّ بساطة تتبّع ما ورد بشأن بعض الرواة من مدح أو قدح والإفادة من ذلك فى استخلاص نتيجة معيّنة من توثيق أو تضعيف أو توقّف مادامت أسباب وعلل القدح أو المدح مبيّنة.

ملحوظتان

الملحوظة الاولى: إنّه من خلال هذا البيان يتضح مدى ضرورة إعداد منظومات حديثية جديدة جامعة من أجل تلبية حاجة الاستنباط المفتوح، يجمع فيها الاحاديث الشريفة الفقهية، وتنظّم علي الأبواب الفقهية وعناوينها، بل ولابدّ من إعداد منظومة رجالية جامعة أيضاً.

الملحوظة الثانية: لابدّ من الاشارة الى الثمرات المترتّبة علي بحث االسنّة فى مختلف المجاميع الحديثية علي اختلاف مذاهب جامعيها، وهى كثيرة، منها:

١. ورود بعض الاحاديث التى قد تشكّل شاهداً أو دليلاً علي تحديد دلالة احاديث اخري.

٢. تفرّد بعض المجاميع بنقل قسم من الاحاديث ممّا يفيد فى تحديد الموقف تجاه تمامية الاحتجاج ببعض السير أو الارتكازات العقلائية، لكون الاستدلال بها يتوقف علي عدم ورود الردع عنها من قبل الشارع.

٣. ورود بعض الاحاديث التى تنفع فى حلّ بعض صور التعارض والتنافى بين الأحاديث.

٤. اشتمال بعض الاحاديث علي زيادات فى بعض النقول وتجرّد بعض النقول عن مثل هذه الزيادات التى قد تؤثّر فى طريقة فهم السنّة.

٥. اشتمال أكثر المجاميع الحديثية علي آراء الصحابة، وموقف الصحابة يمكن أن يستكشف منه الجوّ السائد آنذاك ممّا يفيد فى تحديد كيفية الفهم العرفى للخطابات الشرعية والسلوك المتلقّي من الشارع.

سادساً: تطبيق الاطروحة على صعيد الاستدلال بالقرآن الكريم:

هذا، وقد اخترنا إحدى المسائل الفقهية التى يستدلّ لها عادة بالقرآن الكريم؛ ونظراً لكون القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة فمن الطبيعى أن يحتلّ موقع الصدارة فى عمليات الاستنباط الفقهى ويكون علي رأس الأدلّة الأخري وهو المهيمن عليها مضافاً الى قيمته الدليلية الذاتية.

وحيث لا خلاف ولا نقاش فى دور القرآن الكريم الهام فى الاستنباط فيكون نقطة بداية مشتركة بين المذاهب بمعنى: أن يعالج بحث الدليل القرآنى والاستدلال بالكتاب الكريم فى جو منفتح علي سائر المذاهب، وحيث يمتاز القرآن بالدليلية الأولية ولا دليل قبلياً آخر يسبقه أو يرجع إليه، إذن لا داعى لحصر البحث القرآنى فى اطر مذهبية معيّنة، بل إنّ أدوات الفهم القرآنى هى الأدوات اللغوية والعرفية والعقلائية، وهى أدوات مشتركة وعامة. فعندما نريد اكتشاف المفاد القرآنى من فقرة قرآنية أو مقطع قرآنى معيّن ينبغى تتبّع المدلول اللغوى فى نفسه، والمدلول العرفى، ثم الاستعانة بالنصّ القرآنى ذاته لكون القرآن يفسّر بعضه بعضاً. فلم نضيّق من آفاق الدلالة القرآنية ونحصرها ضمن أفهام محدودة متبنّاة من قبل مذهب هذا المذهب أو ذاك؟!

وقد أخذنا بحثاً قرآنياً حاولنا فيه تطبيق هذه الاطروحة، وهو بحث هذه المسألة: متى يجوز للمرأة المؤمنة أن تبدى زينتها؟ وما هى الموارد المستثناة من حرمة إبداء الزينة؟

والنص القرآنى الذى يمكن الاستدلال به علي هذه الحكم قوله تعالى: «*ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهنّ علي جيوبهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ أو آبائهنّ أو آباء بعولتهنّ أو أبنائهنّ أو أبناء بعولتهنّ أو إخوانهنّ أو بنى إخوانهنّ أو بنى أخواتهنّ أو نسائهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ أو التابعين غير أولى الاربة من الرّجال أو الطّفل الّذين لم يظهروا علي عوْرات النّساء*».[1]

فى هذا المقطع الشريف استثناء من حرمة إبداء الزينة، وهذا الاستثناء ناظر إلى عناوين معيّنة:

ثلاثة منها للمصاهرة، وهم: الأزواج وآباؤهم وأبناؤهم. وخمسة منها للنسب، وهم: الآباء والأبناء والاخوة وبنوهم وبنو الأخوات. فالمجموع ثمانية. وعنوان تاسع، وهو النساء. وعاشر، وهم المملوكون. وحادى عشر، وهم البلّه. وثانى عشر، وهم الأطفال.

ولابدّ من تفصيل البحث فى كلّ عنوان علي حدة:

١. «*بعولتهنّ*» أى أزواجهنّ، فقد استثنتهم الآية من حرمة إبداء الزينة لهم فى الجملة وإن اختلفوا عن سائر الطوائف الإحدي عشرة بمقدار ما يباح لهم، وليست فى الآية أيّة إشارة لذلك، بل يستفاد ذلك من أدلّة اخري، نظير: ما دلّ علي إباحة المباشرة والاستمتاع الجنسى بين الزوجين بكلّ أشكاله. وقيل: إنّما بدئ بالبعولة فى الاستثناء قبل غيرهم؛ لأنّ اطّلاعهم يقع علي ما هو أعظم من هذا[2]. بل ورد فى الروايات ترغيب للزوجة فى أبداء زينتها لزوجها، لا مجرّد الإباحة[3].

وبناء علي إطلاق البعل علي الأعم من الزوج والسيد يكون المراد من «بعولتهنّ» ما يعمّهما.

قد يقال: بأنّ الخطاب فى الآية موجّه للحرائر ولا يعمّ الإماء، لوجود قرائن منها قوله بعد ذلك: «أَوْ ما ملكتْ أيمانهنّ»، فيتعيّن إرادة الازواج من البعولة.

والجواب: إنّ الطوائف الاثنتى عشرة المستثناة مذكورة علي نحو القضية الحقيقية، والتى بدورها تنحلّ الى عدّة قضايا حقيقية بعدد الطوائف، أى علي فرض وجودها، فعدم تحققها فى الخارج لا يؤثّر علي الخطاب والمراد به، فالمرأة العقيمة مثلاً لا يخرجها انتفاء الولد عن عموم الخطاب «أَوْ أَبنائهنّ»، وهكذا بالنسبة لسائر الطوائف، وعليه فالخطاب عام من هذه الجهة.

٢. «آبائهنّ» أى آباء المرأة، وقالوا إنّ اللفظ يشمل الجدّ وإن علا من جهة الذكران لآباء الآباء وآباء الامهات[٤].

٣. «آباء بعولتهنّ» أى آباء الأزواج، وأيضاً قالوا بشموله لجدّ الزوج وإن علا[٥].

٤. «أَبنائهنّ» أى أبناء المرأة، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا ذكراناً كانوا أو إناثاً، كبنى البنين وبنى البنات[٦].

٥. «أَبناء بعولتهنّ» أى أبناء الأزواج، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا[٧].

٦. «إخوانهنّ» أى إخوة المرأة، والظاهر الإطلاق، قال الأردبيلى: «والأخ أعم من أن يكون من الطرفين [= الام والأب] أو أحدهما»[٨].

٧. «بنى إخوانهنّ» أى أبناء إخوة المرأة، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا ذكراناً كانوا أو إناثاً[٩].

٨. «بنى أخواتهنّ» أى أبناء أخوات المرأة، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا ذكراناً كانوا أو إناثاً[١٠].

٩. «نسائهنّ» وقد اختلفوا فى بيان ما هو المراد به.

ومن الجدير بالذكر إنّه لم نجد مثل هذا الاختلاف بالنسبة إلى ما تقدّم من الطوائف، وليس ثمّة غموض فى معنى لفظ النساء، والسبب فى تعدّد الآراء هنا هو اختلاف النسبة؛ فإنّ الحكم المستثنى فى الآية حكم انحلالى بملاحظة كلّ مرأة بالنسبة إلى بعلها أو أبيها أو ابنها أو أخيها إلى آخر ما ذكر فيها؛ إذ لا يحتمل جواز إبداء زينتهنّ لبعولة أو آباء أو أبناء إخوان غيرهنّ، بل يختصّ الحكم بكلّ امرأة علي حدة بالنسبة إلى أبيها وسائر أرحامها المذكورين فى الآية، فهنا تظهر فائدة إضافة الضمير (هنّ) إلى العناوين المتقدّمة، وأمّا بالنسبة إلى «نسائهنّ»

فلا يمكن الالتزام بكون الحكم انحلالياً؛ إذ لا يعقل تصور كونها امرأة لامرأة دون اخري؛ إذ نسبتها من حيث هى مرأة وانثي الى كلّ فرد من أفراد النساء علي حدّ سواء بخلاف نسبتها إلى أفراد الرجال فإنّها مختلفة، فقد تكون حليلة أو محرماً لشخص دون غيره[11]. فلابدّ من بيان الفائدة من إضافة لفظ(النساء) إلى الضمير(هنّ) هنا.

ومهما يكن من أمر ففى قوله تعالى: «*نسائهنّ*» عدة احتمالات بل أقوال:

الاحتمال الأول: أن يراد بها مطلق النساء[12]، وعليه فيتعيّن أن يراد بـ «*ما ملكتْ أيمانهنّ*» العبيد خاصة.

وهذا الاحتمال بعيد؛ لعدم الفائدة حينئذٍ فى إضافة لفظ(النساء) الى الضمير(هنّ). مضافاً إلى أنّ الحرمة هنا غير محتملة ولا متوهّمة حتى يتصدّي الشارع لنفيها وبيان الاباحة.

الاحتمال الثانى: أن يراد بها النساء الحرائر مطلقاً؛ إذ من الواضح أنّ المقصود بالنساء طبيعى النساء، وبقرينة العطف عليهنّ بقوله تعالى: «*أوْ ما ملكتْ أيمانهنّ*» والمراد به الإماء ـ سواء اريد الاماء خاصة أو اريد مطلق المملوك أمة كانت أو عبداً ـ فيفهم: أنّ المراد من طبيعى النساء خصوص الحرائر، فيتحصّل من الآية الكريمة أنّ طبيعى المرأة لا بأس بأن تبدى زينتها لطبيعى الحرائر وطبيعى الاماء، بل يدّعي تبادر ذلك من لفظ النساء فى ذلك الزمان، أو لتكرّر استعمال القرآن ذلك فى عدّة موارد بخصوص الحرائر.

وهذا الاحتمال يكون راجحاً فيما لو اضيف لفظ(النساء) الى الضمير المذكّر (هم)، وأمّا لو اضيف الى المؤنّث(هنّ) فظهور ذلك غير واضح.

الاحتمال الثالث: أن يراد بها المؤمنات خاصة. وهذا معناه حرمة إبداء المرأة المسلمة زينتها للمرأة الكافرة مطلقاً حتى ولو لم تكن متزوّجة، وقد نسب إلى أكثر السلف. قال ابن عباس:

«ليس للمسلمة أن تتجرّد بين نساء أهل الذمّة ولا تبدى للكافرة إلا ما تبدى للأجانب إلا أن تكون أمة لها؛ لقوله تعالى: «*أوْ ما ملكتْ أيمانهنّ*». وكتب عمر إلى أبى عبيدة أن يمنع نساء أهل الكتاب من دخول الحمّام مع المؤمنات[13].

الاحتمال الرابع: أن يراد بها النساء المؤمنات الحرائر. وهذا الاحتمال عبارة عن تطوير للاحتمالين الثانى والثالث بالجمع بينهما ضمن احتمال واحد؛ وتقريب ذلك بأن يقال: إنّ هنا فى الحقيقة دالّين ومدلولين:

أوّلهما: لفظ(النساء) الذى اعتبر دالاً علي الحرائر؛ إمّا لدعوي تعارف هذا الإطلاق سابقاً، أو لأنّ هذا هو الظاهر من الاستعمالات القرآنية.

ثانيهما: لفظ الضمير(هنّ) الذى أضيف إليه لفظ(النساء)، وهذه الاضافة دالّة علي إرادة خصوص المؤمنات، فيكون قوله تعالى: «*أَوْ نسائهنّ*» نظير قوله تعالى: «*واستشهدوا شهيدين من رجالكم*»[14]. وهنا تتجلّي الفائدة فى الاضافة الى الضمير(هنّ).

الاحتمال الخامس: أن يراد بها النساء الأقرباء خاصة.

وقد يؤيّد بأنّ ما ورد فى باب غير ذات العادة بالرجوع الى عادة نسائها المفسّر بالأقرباء، فعن الامام محمد بن على الباقر(ع) قال: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدى بأقرائها ثم تستظهر علي ذلك بيوم»[15].

غير أنّ هذا أبعد الاحتمالات كلّها؛ إذ أنّ لازمه الالتزام بدلالة الآية علي حرمة إبداء المرأة زينتها لغير نساء عشيرتها، وهو خلاف الضرورة الفقهية[16].

الاحتمال السادس: أن يراد بها النساء المختصات بهنّ بالصحبة والخدمة والتعارف سواء أكنّ مسلمات أو غير مسلمات[17].

وهذا الاحتمال غير واضح الظهور فى الآية، ومن الواضح أنّه لا قيمة للاحتمال ما لم يبلغ درجة الظهور من اللفظ.

١٠. «*أَوْ ما ملكتْ أيمانهنّ*»، وفيه عدّة احتمالات، بل أقوال:

الاحتمال الأول: مطلق المماليك من الإماء والعبيد؛ وذلك للاطلاق، فإنّ هذا العنوان يصدق علي الإناث والذكران، واختاره الشافعية وجعلوه كالمحارم[18]، وقيّده ابن حجر بالعبد العدل[19].

الاحتمال الثانى: العبيد خاصة؛ بقرينة العطف علي اللفظ(النساء) المتقدّم بناء علي كون المراد طبيعى النساء. ومن هنا فقد ذهب بعض الى جواز أن يظهرن لعبيدهم من زينتهنّ ما يظهرن لذوى محارمهنّ. وقد رووا فى ذلك عن أنس: أنّه ﷺ أتي فاطمة بعبد قد وهبه لها وعليها ثوب إذا قنّعت به رأسها لم يبلغ رجليها، وإذا غطّت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلمّا رأي رسول الله ﷺ ما بها قال: «إنّه ليس عليك بأس، إنّما هو أبوك وغلامك». وعن مجاهد: كان امّهات المؤمنين لا يحتجبن عن مكاتبهنّ ما بقى عليه درهم. وروى: أنّ عائشة كانت تمتشط والعبد ينظر إليها[20].

والاحتمالان الأوّل والثانى من المستبعد جداً إرادتهما فى الآية؛ لأنّ العبودية لا تأثير لها فى ضمور الشهوة الجنسية وعدم إثارتها؛ إذ العبودية مجرّد ملكية ومحض علاقة اقتصادية، بخلاف المحارم والجنس المماثل فإنّ الطبيعة النفسية والسايكلوجية لهؤلاء تجعلهم غير ملتفتين إلى الإثارة الجنسية عادة إلا من شذّ.

ومن هنا ينقدح الشك فى بعض المرويات كالذى رواه أنس عن النبيﷺ أو المروى عن امهات المؤمنين من استباحة إبداء الزينة أمام العبيد؛ فإنّ هذا المعنى من الصعب تقبّله إسلامياً، لمخالفته للارتكاز المتشرّعى، وهذا هو الذى أثار حفيظة سعيد بن المسيّب فأخذ ينادى بقوله: «لاتغرّنكم آية النور، فإنّها فى الإناث دون الذكور»[٢١].

ومن هنا يتضح سقوط الاحتمالين الأوّل والثانى.

الاحتمال الثالث: الإماء خاصة، بقرينة العطف علي لفظ (النساء) المتقدّم بناء علي كون المراد خصوص الحرائر، وبقرينة ذكر حكم العبيد فى الفقرة التالية وهى قوله تعالى: *«أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِى الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ»* لابدّ أن يكون قوله تعالى: *«أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»* منصرفاً إلى الإماء لئلا يؤدّى إلى التكرار[٢٢].

وعلي ذلك فيكون العبد بالنسبة إلى سيدته كالأجنبى، وهو قول عبد الله بن مسعود ومجاهد والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيّب[٢٣] واختاره أحمد ابن حنبل وأبو حنيفة ـ وهو قول الشافعى أيضاً ـ وتأوّلوا الآية بأنّها فى حق الاماء فقط.

واستدلّوا بما نقل عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «لا تغرّنكم آية النور، فإنّها فى الإناث دون الذكور» وعلّلوا ذلك بأنّهم فحول ليسوا أزواجاً ولا محارم، والشهوة متحققة فيهم، فلا يجوز التكشّف وإبداء الزينة أمامهم. وقالوا: إنّما ذكر الاماء فى الآية لأنّه قد يظن الظانّ أنّه لا يجوز أن تبدى زينتها للإماء؛ لأنّ الذين تقدّم ذكرهم أحرار، فلّما ذكر الإماء زال الاشكال[٢٤].

وأضافوا أيضاً الاحتجاج بقولهﷺ: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذى محرم» والعبد ليس بذى محرم منها، فلا يجوز أن يسافر بها، وإذا لم يجز له السفر بها لم يجز له النظر الى شعرها كالحرّ الأجنبى.

وكذلك فإنّ ملكها للعبد لا يحلّل ما يحرم عليه قبل الملك؛ إذ ملك النساء للرجال ليس كملك الرجال للنساء. فإنّهم لم يختلفوا فى أنّها لا تستبيح بملك العبد منه شيئاً من التمتع كما يملكه الرجل من الأمة.

وأيضاً إنّ العبد وإن لم يجز له أن يتزوّج بمولاته إلا أنّ هذا التحريم عارض كمن عنده أربع نسوة فإنّه لا يجوز له التزوّج بغيرهنّ، فلمّا لم تكن هذه الحرمة مؤبّدة كان العبد بمنزلة سائر الأجانب[٢٥].

الاحتمال الرابع: الإماء الكافرات خاصة[٢٦].

وربّما يكون دليله هو دعوي دخول المؤمنات مطلقاً ـ حرائر وإماء ـ في قوله تعالى: ﴿*أَوْ نِسَائِهِنَّ*﴾ فيختصّ ﴿*مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ*﴾ بالإماء الكافرات.

وقد تقدّم عدم صحة هذه الدعوي وأنّ المراد من قوله: «**نسائهنّ**» خصوص الحرائر المؤمنات، فيبقي ﴿*أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ*﴾ علي إطلاقه دون تقييد أو تخصيص.

١١. ﴿*التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ*﴾، وفيه عدّة بحوث:

البحث الأول: المعنى المراد إجمالاً: الرجال الذين لا رغبة لهم في النساء.

واختلفوا في ذكر المصاديق علي أقوال:

القول الأول: الأحمق الذى لا حاجة فيه إلى النساء، وهو المروى عن الإمام محمد بن على الباقر عليه السلام[٢٧].

القول الثانى: الأبله، وهو مروى عن الإمام الصادق عليه السلام[٢٨].

القول الثالث: المجنون[٢٩].

القول الرابع: المعتوه.

القول الخامس: المغفّل. وهذه الأقوال يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، كما هو واضح.

القول السادس: العنّين.

القول السابع: الخصيّ.

القول الثامن: الخصيّ المجبوب، وهذا منسوب للشافعى[٣٠].

القول التاسع: المخنّث.

القول العاشر: الشيخ الكبير.

وهذه الأقوال الخمسة الأخيرة ـ السادس والسابع و الثامن والتاسع والعاشر ـ لا شاهد عليها، بل المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضى عدم إرادتها من النص؛ وذلك لعدم منافاة الحالات المذكورة مع الميل الجنسى للمرأة.

القول الحادى عشر: الشيخ الهمّ الذى سقطت شهوته.

القول الثانى عشر: الشيخ الصالح[٣١].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

وهذا الرأى لا يستحق الذكر؛ فإنّ الشخص الصالح يكون أولى من غير الصالح بترك النظر وبعدم تكشّف المرأة أمامه وكتمانها زينتها، قال الاردبيلى: «ولا يخفي أنّ الشيوخ الصلحاء الذين يغضّون أبصارهم إذا كانوا معهنّ لا يحتاجون إلى الاستثناء، بل لا يصح؛ فإنّ الظاهر من الاستثناء جواز الكشف لهم وجواز النظر لهم، فافهم»[٣٢].

القول الثالث عشر: الرجل يتبع القوم فيأكل معهم ويرتفق بهم، وهو ضعيف لا يكترث للنساء ولا يشتهيهن[٣٣].

القول الرابع عشر: الصبى الذى لم يدرك[٣٤]. وهذا الرأى ينبغى إسقاطه من الحساب؛ لأنّ الآية تتحدّث عن الرجال لا عن الذكور، كما هو واضح.

وإن أمكن توجيه هذا الاحتمال بناء علي إرجاع وصف «*الّذين*» إلى «*التّابعين*»، بيد أنّ ذلك لا يدفع الغائلة تماماً عن هذا الاحتمال؛ لكون بعض أفراد الرجال داخلين فى «التّابعين» قطعاً.

القول الخامس عشر: العبيد الصغار، نسب إلى أبى حنيفة.

القول السادس عشر: هو التابع يتبعك ليصيب من طعامك[٣٥].

القول السابع عشر: هم الفقراء الذين بهم الفاقة[٣٦]. ولعلّه يرجع إلى سابقه.

والحاصل: إنّ المستفاد من المناسبة بين الحكم والموضوع كما ذكرنا هو كون المدار فى الاستثناء علي الرجل عديم الشهوة الجنسية، وهذا ينسجم مع الأقوال الخمسة الاولى كما ينسجم مع القول الحادى عشر لكن مع تقييده بالتابع ـ علي خلاف فيما يراد بالتابع علي ما سيأتى قريباً ـ فتنحصر الاحتمالات فى الأقوال الخمسة المتقدّمة فحسب.

البحث الثانى: التبعية والاتّباع من المفاهيم ذات الإضافة، فكما يوجد تابع لابدّ من وجود متبوع، وبما أنّه غير مذكور فى الآية، إذن لا محيص عن تقديره، وفيه عدّة احتمالات:

الاحتمال الأول: المتبوع هو خصوص المرأة المؤمنة المخاطبة بهذا الحكم.

وهذا الاحتمال غير ظاهر؛ لعدم الإضافة الى الضمير(هنّ) حتى يخصص بالنساء.

الاحتمال الثانى: المتبوع هم المؤمنون كافة ـ أى المجتمع المسلم ـ بقرينة خطابهم فى الآية السابقة وفى ذيل هذه الآية، ولم يذكر الاسم أو الضمير لكونه مفهوماً.

الاحتمال الثالث: المتبوع الناس ـ أى المجتمع ـ الشامل للكفّار أيضاً، ولم يذكر فى الآية لعدم الفائدة فيه؛ إذ المدار فى الحكم علي التابع ولا شأن لنا بالمتبوع، فذكره يكون تطويلاً بلا طائل.

ومن هنا نري عدولاً في الخطاب؛ **إذ أنّ الطوائف** العشر قرنوا مع الضمير(هنّ) لأجل إفادة التخصيص، بخلافه بالنسبة إلى **عنوان التابعين**، وكذا الحال بالنسبة إلى العنوان الأخير، وهو الطفل فقد ذكر مطلقاً ومجرّداً عن **هذه الاضافة والقيدية**.

البحث الثالث: تحديد المراد بالتابع:

الف) إنّ لفظ التابع تارة يكون مشتقّاً من التبعية، أى من يكون ملحقاً من الرجال ولا استقلالية له حكماً وشرعاً، وهو المولّي عليه من الرجال، وليس هو إلا المجنون.

نعم يمكن توسعة هذا المعنى نسبياً بأن يراد به ما يشمل المغفّل والمعتوه والأبله والأحمق ممّن هو خفيف العقل، لا المجنون خاصة.

ب) وتارة يكون مشتقّاً من الاتّباع، أى من تبعكم طلباً للعافية أو الانتفاع أو الخدمة ويكون ملازماً لكم في العيش من الناحية العملية.

البحث الرابع: تحديد المراد بـ ***«غير أولى الاربة»***:

وينبغي البحث في جهتين:

الجهة الاولى: لقد اختلفوا في تحليل هذه الفقرة من حيث تركيبها النحوى علي رأيين تبعاً لاختلاف القراءة:

الرأى الأوّل: بناء علي قراءة الجرّ أنّ «غيْر» تكون وصفاً لـ **«التّابعين»**.

الرأى الثانى: بناء علي قراءة النصب فيكون استثناءاً ثانياً بعد الاستثناء الأوّل، أى لا يحرم إبداء الزينة للتابعين إلا ذا الإربة منهم. أو يكون حالاً، أى والذين يتبعونهنّ عاجزين عنهنّ، قاله أبو حاتم[٣٧].

الجهة الثانية: إنّ الظاهر كون هذا الوصف وهو ***«غير أولى الاربة»*** ـ أى من لا حاجة له في النساء ـ يراد به من لا تتوق نفسه إلى النساء لأمر ثابت في نفسه تكويناً، كمن لا شهوة له أصلاً، ولا يشمل ما كان لطارئ يزول، كالمرض العارض ونحوه.

البحث الخامس: إنّ التقييد بالرجال يخرج غير البالغ.

البحث السادس: إنّ المتحصّل اشتمال هذه الفقرة علي ثلاثة قيود:

الأول: التبعية أو الاتّباع.

الثانى: عدم الحاجة إلى النساء.

الثالث: الرجولة.

ولابدّ من لحاظها معاً، فلا يصحّ إغفال شيء من هذه القيود. ومن هنا فإنّ أوجه الاحتمالات في الآية هي:

الاحتمال الأوّل: خصوص الرجل المجنون المولّي عليه الذى لا همّة له فى النساء، فإنّه لا ملازمة بين انتفاء العقل وانتفاء الشهوة. وعليه فليس كلّ مجنون يباح للمرأة إبداء زينتها أمامه. ويؤيّده المروى عن الإمام محمّد بن على الباقر عليه السلام من أنّه الأحمق الذى لا حاجة فيه إلى النساء، كما مرّ سابقاً. والظاهر أنّ القيد احترازى، وليس قيداً توضيحياً، فإنّ التوضيح والتأكيد خلاف الأصل إلا أن تقوم قرينة عليه.

الاحتمال الثانى: نفس الاحتمال الأول لكن مع توسعته نسبياً بأن يراد به ما يشمل المغفّل أو المعتوه أو الأبله أو الأحمق ممّن هو خفيف العقل، لا المجنون خاصة.

الاحتمال الثالث: الرجل الذى يتبع غيره فى المعيشة ـ لحاجته إلى الغير أو لحاجة الغير إليه ـ ولا همّة له فى النساء، ومن أوضح مصاديق ذلك العبيد الذين لا شهوة جنسية لهم تجاه النساء إمّا لعاهة أو لشيخوخة وطعن فى السنّ.

واستثناؤهم من الحرمة؛ لأنّ التحرّز عنهم يكون حرجياً ولانتفاء المفسدة الملحوظة فى النهى.

وهذا الاحتمال بعيد من ظاهر الآية؛ باعتبار أنّ المناسب له التعبير بالضعفاء أو المساكين ونحو ذلك.

الاحتمال الرابع: المراد بعض الأصناف من الرجال الذين فى رجوليتهم نقص كالعبد والخصىّ والعنّين والمخنّث.

وهذا الاحتمال فى منتهي الضعف؛ لأنّ هؤلاء لا يعدمون الشهوة فهم ممّن يرغبون فى النساء ويصدق عليهم عنوان الرجال، فلا دليل لاستثنائهم[۳۸].

والحاصل: إنّه لدي لحاظ القيود الثلاثة والمناسبة بين الحكم والموضوع يترجّح الاحتمالان الأول والثانى.

۱۲. *«الطّفل الّذين لم يظهروا علي عوْرات النّساء»*:

۱. لقد استثنى الطفل جزماً بصريح الآية، وهو يطلق علي غير البالغ، وقد الحق به وصف عدم الظهور علي عورات النساء، وهذا الظهور فيه احتمالان ـ كما تقدّمت الإشارة إليهما إجمالاً ـ وتفصيلهما:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الظهور بمعنى الاطّلاع كقوله تعالى: *«إنّهم إنْ يظهروا عليكم يرْجموكم»*[۳۹]، وهذا هو الظاهر من نسبة الظهور إلى العورة، ولم ينسب الطفل إلى النساء ممّا يدلّ

علي إرادة مطلق الطفل، فيكون المراد: لا يحرم إبداء المرأة زينتها للطفل الذى لا يدرك الاثارة الجنسية ولا يري العورة عورة لصغره، وهو غير المميّز، فالوصف للتخصيص.

ثمّ إنّنا لو أخذنا بالاحتمال الأول فتدلّ الآية بمنطوقها علي جواز إبداء الزينة للطفل غير المميّز، وبمفهومها علي عدم استثناء الطفل المميّز وإن لم يكن بالغاً فتجرى عليه الحرمة، فبناء علي وجود ملازمة عرفية بين حرمة إبداء الزينة ولزوم سترها وبين حرمة النظر، فيحرم النظر عليه كالبالغ وأفتى بذلك بعض الفقهاء[٤٠]، وأفاد بعض بأنّ معنى الحرمة علي المراهق مع أنّه غير مكلّف أنّه يحرم علي وليّه تمكينه منه[٤١].

الاحتمال الثانى: أن يكون الظهور بمعنى الغلبة كقوله تعالى: «*فأصبحوا ظاهرين*»[٤٢]، أى عدم القدرة علي ممارسة الجنس، وذلك إنّما يكون قبل البلوغ، فالقيد للتأكيد ولبيان السرّ فى الاستثناء، فيكون المعنى استثناء الطفل غير البالغ الذى لا يقوي علي النكاح، فيشمل المميّز وغيره.

٢. إنّ هذا كلّه مبنىّ علي ما هو المشتهر علي الألسنة من أنّ العورة هنا بمعنى السوأة. لكن ثمّة احتمال آخر فى قوله تعالى: «*عورات النساء*»، وهو أنّ العورة هنا ليست بمعنى السوأة بالمعنى الخاص، بل المراد الحالات والخصوصيات التى يمكن من خلالها نفوذ الرجل إلى عالم المرأة؛ إذ فى بعض تصرّفات المرأة، كإبداء زينتها إيحاءات للجنس الآخر، وهذا ما لا يفهمه إلا الذكر المدرك لمثل هذه الامور[٤٣] علي أنّ تفسيرها بالسوأة بحاجة إلى تكلّف وتقدير كثير، بخلاف هذا الاحتمال، وهو تفسير العورة بنقاط ضعف المرأة ومواضع اختراقها والنفوذ إلى عالمها.

ويؤيّد ذلك ما ذكره الراغب، فإنّه بعد أن ذكر أنّ العورة بمعنى السوأة قال: «والعوار والعورة: شق فى الشيء كالثوب والبيت ونحوه، قال تعالى: «*إنّ بيوتنا عورة وما هى بعورة*»[٤٤]، أى متخرّقة ممكنة لمن أرادها، ومنه قيل: فلان يحفظ عورته، أى خلله. وقوله: «*ثلاث عورات لكم*»[٤٥]... وقوله: «*الّذين لم يظهروا علي عورات النساء*»[٤٦]، أى لم يبلغوا الحلم»[٤٧].

فما ورد فى القرآن الكريم فى سائر الموارد من استعمال لفظ(العورة) لا يراد به الفرج.

وعند إرادة الفرج يعبّر إمّا بلفظه أو بالسوأة، قال تعالى: «*والّتى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا*»[٤٨]، وقال: «*والّذين هم لفروجهم حافظون*»[٤٩]، وقال: «*ويحفظوا فروجهم ذلك أزكي لهم*

إنّ اللّه خبيرٌ بما يصنعون وقلْ للمؤمنات يغضضْن منْ أبصارهنّ ويحفظْن فروجهنّ»[٥٠]، وقال: *«والحافظين فروجهمْ والحافظات»*[٥١].

وقال أيضاً: *«يا بنى آدم قدْ أنزلْنا عليْكمْ لباساً يوارى سوْآتكمْ وريشاً»*[٥٢]، وقال: *«فوسْوس لهما الشّيْطان ليُبْدى لهما ما وورى عنْهما منْ سوْآتهما»*[٥٣].

بل إنّ إرادة السوأة من العورة هنا بعيد؛ لأنّه إن اريد من الظهور الاطّلاع علي السوأة بمعنى عدّها سوأة، فالمناسب التعميم لا التخصيص بالنساء كأن يقال: لم يظهورا علي العورات.

وإن اريد من الظهور الغلبة، أى القدرة علي الجماع ونحوه فهذا فى منتهي البعد؛ لأنّ المناسب هنا التعبير بالجماع ونحوه، أو التعبير ببلوغ الحلم أو النكاح، ومن غير المناسب جداً التعبير عنه بعدم القدرة علي العورة، لكون المراد حينئذٍ عدم القدرة علي جماع العورة، وهو مستهجن؛ لأنّ الأليق إمّا ذكر الجماع أو بلوغ الحلم مطلقاً من دون إضافة الى العورة أو الاضافة الى النساء، كما ورد التعبير بمباشرة النساء أو ملامستهنّ ونحو ذلك: ـ كقوله تعالى: *«فالآ ن باشروهنّ وابْتغوا ما كتب اللّه لكمْ وكلوا واشْربوا حتّي يتبيّن لكمُ الْخيْط الأبيض منْ الْخيْط الأسْود منْ الْفجْر ثمّ أتمّوا الصّيام إلى اللّيْل ولا تباشروهنّ»*[٥٤]، و *«ولا تقْربوهنّ حتّي يطْهرْن فإذا تطهّرْن فأْتوهنّ»*[٥٥]، و*«ما لمْ تمسّوهنّ»*[٥٦]، و *«أوْ لامسْتمُ النّساء»*[٥٧]: *«وابْتلوا الْيتامي حتّي إذا بلغوا النّكاح»*[٥٨]، و *«والّذين لمْ يبْلغوا الْحلم منْكمْ ثلاث مرّاتٍ منْ قبْل صلاة الْفجْر وحين تضعون ثيابكمْ منْ الظّهيرة ومنْ بعْد صلاة الْعشاء ثلاث عوْراتٍ لكمْ ليْس عليْكمْ ولا عليْهمْ جناحٌ بعْدهنّ طوّافون عليْكمْ بعْضكمْ علي بعْضٍ كذلك يبيّن اللّه لكمُ الآ يات واللّه عليمٌ حكيمٌ وإذا بلغ الأطْفال منْكمُ الْحلم»*[٥٩].

كما قد يؤيّده أيضاً ما ورد فى جملة من الروايات من أنّ عورة المؤمن علي المؤمن حرام المراد به تتبع العيوب ونقاط الضعف أو إذاعة السرّ[٦٠].

وهذا الاحتمال كما تري لا يستثنى البالغ، بل كلّ من يظهر لديه الميل الجنسى، بل لا يبعد تحققه لدي المميّز من أول سنّ التمييز أو أواسطه، وتحقيق ذلك خارج عن المدلول اللفظى للآية.

٤. ربّما يثار سؤال هنا، مفاده: ما هو السبب لإفراد الطفل بالذكر والوصف؟ أو لم يمكن الاكتفاء بعطفه علي ما سبق كأن يقال:(أو التابعين غير اولى الإربة من الرجال والطفل) ونحو ذلك؟

الجواب: إنّ إفراد الطفل بالذكر وكذا إفراده بالوصف يدلان علي إرادة معنى لا يؤمّنه العطف علي ما سبق، فمن ذلك:

١. تقييد الجملة الاولى بقيد «*التابعين*» دون الطفل المطلق الذى لا يقصد تقييده بذلك القيد؛ طبقاً لقاعدة احترازية القيود.

٢. إنّ الرجل بحسب الطبع والخلقة يشعر بالحاجة الجنسية الى الانثي دون الطفل غير البالغ مبلغ الرجال فإنّه إن كان عنده شعور بالالتذاذ نحو الانثي فهو ليس بمستوي الحاجة والميل الشديد، ففرق بين الجائع الذى يشعر بالحاجة الى الطعام لسدّ جوعته وبين من يلتذّ بالعطر والرائحة الطيبة، من هنا أفرد الطفل بالذكر والوصف.

فالتابعون من الرجال ـ إذا كانوا من اولى الاربة ـ والأطفال الذين يظهرون علي عورات النساء وإن اتحدا فى وجود أصل الميل الجنسى لديهم تجاه الجنس الآخر بيد أنّ الفرق بين الميلين شاسع جدّاً، بشهادة الوجدان، ومنشأ هذا الفرق الخلقة والتكوين؛ فإنّ غرائز الإنسان ومشاعره تتناسب مع سنّه ومرحلته العمرية. وهذا الميل الضعيف الذى خصّ به الطفل غير البالغ دون التابع من الرجال؛ باعتبار أنّه يكشف عن مستوي من الإدراك المفقود فى التابع الناقص العقل.

قد يقال: بأنّ هذا التحليل مبنى علي كون «*الطّفل*» معطوفاً علي«*عولتهنّ*»، أمّا لو جعل معطوفاً علي «*الرّجال*» وأنّ «*الّذين*» نعت لـ «*التابعين*» كما احتمله بعض[٤١] فلا يتم شيء ممّا ذكر.

الجواب:

١. إنّه من المستبعد إرادة ذلك؛ لأنّ الذى يناسبه العطف بالواو، فإنّ العطف بـ(أو) هنا يؤدّى إلى الايهام الذى يناسب الأحاجى والألغاز، ولا يتناسب مع الكلام المبين.

٢. ما ذكرناه آنفاً من عدم إرادة تقييد الطفل بكونه من التابعين، بل المراد مطلق الطفل؛ إذ لا خصوصية للتابع دون غيره، أى لا فرق فى الطفل بين من كان واجداً للأب أو من كان يتيماً؛ لكون الملحوظ فيه حيثية الصغر، بخلاف من لا حاجة له للنساء من الرجال، فإنّ له حصتين: تارة يكون لنقص شخصيته وعقله وهو المولّي عليه والتابع، واخري يكون لنقص فى البدن دون عقله فهذا غير مستثنى، فهذا التحصيص يأتى فى غير اولى الإربة دون الطفل الذى لا جدوي هنا فى تحصيص أفراده وحالاته.

٣. إنّه يؤول الى زيادة أحد **الوصفين**؛ للاستغناء عن أحدهما بالآخر، ممّا يدعو الى حمل أحدهما علي التأكيد أو زيادة التوضيح، وهو خلاف الأصل.

٤. إنّه بناء علي هذا الاحتمال كان الأنسب جمع الوصفين معاً لا الفصل بينهما، كأن يقال:(أو التابعين غير اولى الاربة الذين لم يظهروا علي عورات النساء من الرجال أو الطفل) أو يقال:(أو التابعين من الرجال والطفل غير اولى الاربة الذين لم يظهروا علي عورات النساء)، فالفصل بينهما يناسب تعدّد الموصوف، لا اتحاده.

٥. يمكن دعوي أن يراد من الطفل هنا ما يشمل الذكر والانثي، حيث إنّ الإناث من الأطفال لم يشملهنّ قوله تعالى: «***أَوْ نِسَائِهِنَّ***» لأنّه لا يطلق إلا علي البالغات دون الصغيرات، وبما أنّ لفظ(الطفل) للجنس فلا داعي لتخصيصه بالأطفال الذكور؛ إذ لا مقيّد لهذا الاطلاق. بل وهذا الاحتمال لا يتنافى مع ما رجّحناه من تفسير للوصف المذكور للطفل من عدم الظهور علي عورات النساء. وعليه فيحرم إبداء الزينة أمام الطفلة الصغيرة إذا كانت مطّلعة علي الميول الجنسية الخاصة بالانثي.

إلا أنّ هذا واضح البطلان؛ لأنّ الحرمة هنا غير محتملة قطعاً بالنسبة للبالغة المدركة المطّلعة فضلاً عن الصغيرة، بل صرّح بالاباحة للبالغة فى قوله تعالى «***أَوْ نِسَائِهِنَّ***» السابق علي قوله تعالى «***أَوِ الطِّفْلِ...***» فلا ينعقد مثل هذا الاطلاق بلحاظ القرائن اللفظية واللبيّة، إذ أنّ غير البالغة ليست بأسوأ حالاً من البالغة.

وهل إنّ هذا الاستثناء حاصر لهذه الطوائف الاثنتى عشرة؟

١. لقد تقدّم بيان أنّ الجدّ وإن علا ملحق بالأب، كما أنّ ابن الابن وإن سفل ملحق بالابن، فهؤلاء مشمولون بالآية؛ للاطلاق.

٢. لم تنصّ الآية علي جميع المحارم، ومنهم الأعمام والأخوال فهؤلاء من المحارم علي ما هو المعروف، وفى ذلك اتجاهان:

الاتجاه الاول: إنّهم مستثنون كسائر المحارم، وقد ذكر فى بيان الوجه فى عدم النصّ عليهم هو للاستغناء عنه بذكر ابن الأخ وابن الاخت، وذلك لوحدة النسبة بين العم وابن الأخ وبين الخال وابن الاخت، فكما يجوز للمرأة إبداء زينتها لابن أخيها وابن اختها نظراً إلى كونها عمّة أو خالة لهما يجوز لها إبداء زينتها لعمّها وخالها لوحدة النسبة[٦٢]. ولعلّ هذا هو المراد من قول عكرمة: «لم يذكرهما فى الآية لأنهما تبعان لأبنائهما»[٦٣].

وحاول بعضهم بيان وجه آخر لعدم ذكر الأعمام والأخوال فقال: «السرّ في ذلك أنّهم بمنزلة الآباء، فأغنى ذكرهم عن ذكر الأعمام والأخوال، وكثيراً ما يطلق الأب علي العمّ...»[٦٤].

وقال ثالث: «لأنّهم في معنى الإخوان»[٦٥].

أقول: كون الآية في مقام بيان موارد الحرمة والاباحة لا يناسب إهمال طائفة من الطوائف، وما ذكر من محاولات لتصوير شمول الاستثناء للأعمام والأخوال لو سلّمنا تماميتها في نفسها فإثبات إرادتها في الآية غير واضح؛ لأنّها تعود الى نكات تحليلية غير ظاهرة من اللفظ بحسب الفهم العرفي العام.

أجل، يمكن تسرية الحكم إليهما بتقريب: أنّه عند لحاظ المناسبة بين الحكم والموضوع وموارد الاستثناء يحصل لنا اطمئنان متاخم للقطع بأنّ الحكم ليس تعبّدياً، فإنّ الملاك واضح لدي العقلاء، وهو عدم الاثارة الجنسية، وهو متحقق بالنسبة لجميع المحارم بما فيهم الأعمام والأخوال بحسب الطبع، فيتعدّي إليهم في إباحة إبداء الزينة.

ولعلّ وضوح ذلك هو الذي حدا ببعض الفقهاء أن يتكلّف في إثبات دلالة الآية لفظاً علي هذا الحكم.

الاتجاه الثاني: وقد التزم بعضهم بعدم شمول الحكم لهم رغم كونهم من المحارم مبيّناً فلسفة ذلك بأنّ أبناء الأعمام والأخوال ليسوا من المحارم لهنّ، فلعلّهم إذا رأوا زينتهنّ بأن يظهرنها لهم يصفونها لبنيهم فيفتتنوا[٦٦].

ومن الواضح أنّ هذه النكتة تطرد في بعض من استثنته الآية كأجداد وآباء البعولة والنساء و.... ومن الواضح عدم إمكان الالتزام بالحرمة فيمن ذكر.

أجل، حكي عن الشعبي وعكرمة أنّ العمّ والخال ليسا من المحارم[٦٧]، ويحتمل رجوعه إلى القول المتقدّم وليس قولاً ثانياً.

٣. الظاهر من الآية استثناء المحارم من النسب، وليس فيها ذكر للمحارم من الرضاع، والمعروف إنّه كالنسب استناداً للسنّة[٦٨].

إلا أنّ بعضهم استظهر من الآية الشمول للمحارم من النسب والرضاع؛ للصدق، فيحرم نكاح بعضهم علي بعض، فهؤلاء محارم[٦٩].

أقول: إن كان المراد الاستدلال بالاطلاق اللفظي فلا يتم؛ لأنّ صدق اللفظ علي المحارم غير النسبيين من باب المجاز لا الحقيقة. وإن اريد الاستدلال بتسرية الملاك وإلغاء الخصوصية فهو وجه فنّي، سيّما مع دعمه ببعض المؤيّدات من الأحكام الاخري.

۴. ما هو حكم السيد؟ فهل يجوز للأمة إظهار زينتها لمولاها؟

صرّح بعض بجواز ذلك[۷۰]، ويمكن استفادته من الآية بناء علي ما أثاره البعض فى المعنى اللغوى للبعل وأنّه يطلق علي السيد، فيكون المراد بـ «بعولتهنّ» أزواجهنّ وأسيادهنّ، وقد سبقت الاشارة إليه. والظاهر تمامية هذا الوجه.

۵. لقد أفاد بعض بأنّ هذه الطوائف وإن اشتركوا فى جواز رؤية الزينة الباطنة وفى جواز إبدائها لهم لكنّهم يختلفون فى دائرة الرؤية، فهم علي أقسام ثلاثة:

أوّلهم: الزوج وله حرمة ليست لغيره، يحلّ له كلّ شيء منها.

وثانيهم: سائر المحارم من النسب والرضاع كالأب والابن والأخ والجدّ وأبى الزوج، فيحلّ لهم أن ينظروا الى الشعر والصدر والساقين والذراع وأشباه ذلك.

وثالثهم: التابعون غير أولى الإربة من الرجال[۷۱].

أقول: يرد علي ذلك أمور، منها:

۱. إنّ هذه القسمة غير حاصرة حيث اهملت فيها بعض الطوائف، كالنساء والأطفال.

۲. إنّ حلّية الاستمتاع للزوج لا علاقة لها بجواز إظهار الزينة، فهذان حكمان أحدهما غير الآخر.

۳. كذلك لا دلالة للآية علي الفرق بين القسمين الثانى والثالث.

نتائج البحث

لقد انتهينا من رحلتنا البحثية هذه باتجاه توسعة مساحة الفحص فى الممارسة الاجتهادية وعدم الاكتفاء بمراجعة المصادر المتداولة فى مذهب معيّن وتصدّى الفقيه لاستقصاء ما أمكنه من المصادر المعتمدة فى سائر المذاهب الإسلامية ، حيث انطلقنا فى أجواء الفكر الأُصولى الإسلامى الرحيب وقابليته لاستيعاب مختلف مصادر الاستنباط .

ثمّ إنّ هذه الأُطروحة لاتُثبت ذلك الادّعاء على مستوى الإمكان فحسب ، بل تُثبته أيضاً على مستوى الضرورة المنهجية . كلّ ذلك كان فى الإطار النظرى الكبروى .

وأمّا فى الإطار العملى فقد قدّمنا تطبيقاً قرآنياً استنباطياً بالإفادة من مختلف المصادر الإسلامية . وبذلك نكون قد خرجنا عن الحالة الشعارية ، ودخلنا حريم الممارسة العملية الاستدلالية .

وفى هذه الفرصة البحثية ندعو بصدق جميع الفضلاء من أبناء المذاهب الإسلامية كافّة للاهتمام بهذا المجال المعرفى المبارك ، والله من وراء القصد .

الهوامش:

١.*النور:* ٣١.
٢.القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، ط اوفسيت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١٢، ص٢٣١.
٣.انظر: الحرّ العاملي، ***وسائل الشيعة***، مؤسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٩، ج٢٢، ص٢١٧، ب ٢١ من العدد.
٤.القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، ج١٢، ص٢٣٣ـ٢٣٢.
٥.المصدر السابق.
٦.الاردبيلي، ***زبدة البيان***، انتشارات مؤمنين، قم، ط٢، ١٣٧٨، ص٦٨٧؛ القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، ج١٢، ص٢٣٢ـ٢٣٣.
٧.الفخر الرازي، ***التفسير الكبير***، دارالكتب العلمية، طهران، ط٢، ج٢٣، ص٢٠٦.
٨.الاردبيلي، ***زبدة البيان***، ص٦٨٧.
٩.المصدر السابق.
١٠.المصدر السابق.
١١.انظر: الخوئي، ***مستند العروة الوثقي***، منشورات مدرسة دارالعلم، النكاح ١، ص٤٣.
١٢.الفخر الرازي، ***التفسير الكبير***، ج٢٣، ص٢٠٧.
١٣.المصدر السابق.
١٤.*البقرة:* ٢٨٢.
١٥.الحرّ العاملي، ***وسائل الشيعة***، ج٢، ص٢٨٨، ب ٨ من الحيض، ح ١.
١٦.انظر: الخوئي، ***مستند العروة الوثقي***، النكاح ١، ص٤٣ـ٤٥.
١٧.انظر: الصابوني، ***روائع البيان***، مكة المكرمة، ١٣٩١ق، ج٢، ص١٦٣.
١٨.الصابوني، ***روائع البيان***، ج٢، ص١٦٣. هذا، وقد استدلّ في المغني بهذه الفقرة من الآية علي جواز نظر عبد المرأة إلى وجهها وكفّيها. [انظر: ابن قدامة، ***المغني***، دارالكتب العلمية، بيروت، ج٧، ص٤٥٧].
١٩.الصابوني، ***روائع البيان***، ج٢، ص١٦٣.
٢٠.الفخر الرازي، ***التفسير الكبير***، ج٢٣، ص٢٠٧.
٢١.***تفسير الألوسي***، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥ق، ١٩٨٥م، ج١٨، ص١٤٤؛ انظر: ***نيل الأوطار***، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الاخيرة، ج٦، ص٢١٨.
٢٢.الكاشاني، ***بدائع الصنائع***، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط١، ١٤٠٩ق، ١٩٨٩م، ج٥، ص١٢٢.
٢٣.الفخر الرازي، ***التفسير الكبير***، ج٢٣، ص٢٠٧.
٢٤.الصابوني، ***روائع البيان***، ج٢، ص١٦٣ـ١٦٤.
٢٥.الفخر الرازي، ***التفسير الكبير***، ج٢٣، ص٢٠٧ـ٢٠٨.

۲۶.الصابونی، *روائع البیان*، ج ۲، ص ۱۶۳.
۲۷.روی عن زرارة قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن قوله عزّوجلّ: «*أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ*» قال: «الأحمق الذی لا یأتی النساء» [الحرّ العاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۲۰۴، ب ۱۱۱ من مقدّمات النکاح، ح ۱] ومثله ما عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله إلا أنّه قال: «الأحمق المولّی علیه الذی لا یأتی النساء». [المصدر السابق: ح ۲].
۲۸.انظر: السیوری، *کنز العرفان*، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، طهران، ۱۳۴۳ش، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۲۲۳.
۲۹.انظر: الراوندی، *فقه القرآن*، مکتبة آیة‌الله النجفی المرعشی، ط ۲، الولایة، قم، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۹.
۳۰.انظر: السیوری، *کنز العرفان*، ج ۲، ص ۲۲۳.
۳۱.الزمخشری، *الکشاف*، دارالکتاب العربی، بیروت، ج ۳، ص ۲۳۲.
۳۲.الاردبیلی، *زبدة البیان*، ص ۶۹۰.
۳۳.انظر: السیوری، *کنز العرفان*، ج ۲، ص ۲۲۳.
۳۴.القرطبی، *الجامع لأحکام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۳۴.
۳۵.انظر: الصابونی، *روائع البیان*، ج ۲، ص ۱۶۵.
۳۶.الفخر الرازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲۳، ص ۲۰۸.
۳۷.القرطبی، *الجامع لأحکام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۳۶. وانظر: الاردبیلی، *زبدة البیان*، ص ۶۹۰.
۳۸.انظر: الکاشانی، *بدائع الصنائع*، ج ۵، ص ۱۲۲.
۳۹.*الکهف*: ۲۰.
۴۰.النووی، *المجموع*، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ج ۱۶، ص ۱۳۴.
۴۱.البکری الدمیاطی، *إعانة الطالبین*، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۸ق، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۰۰.
۴۲.*الصف*: ۱۴.
۴۳.الصابونی، *روائع البیان*، ج ۲، ص ۱۶۶.
۴۴.*الاحزاب*: ۱۳.
۴۵.*النور*: ۵۸.
۴۶.*النور*: ۳۱.
۴۷.الراغب، *المفردات*، دارالقلم، دمشق، الدار شامیة، بیروت، ط ۲، ۱۴۱۲ق، ۱۹۹۲م، ص ۵۹۵.
۴۸.*الأنبیاء*: ۹۱.
۴۹.*المؤمنون*: ۵.

٥٠.*النور:* ٣٠ـ٣١.
٥١.*الأحزاب:* ٣٥.
٥٢.*الأعراف:* ٢٦.
٥٣.*الأعراف:* ٢٠.
٥٤.*البقرة:* ١٨٧.
٥٥.*البقرة:* ٢٢٢.
٥٦.*البقرة:* ٢٣٦.
٥٧.*المائدة:* ٦.
٥٨.*النساء:* ٦.
٥٩.*النور:* ٥٨ـ٥٩.

٦٠.الف) فقد أفرد الشيخ الحرّ العاملي باباً تحت عنوان(باب تحريم تتبّع زلات المؤمن ومعايبه) أورد فيه جملة أحاديث، منها:

١. عن حذيفة بن منصور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيء يقوله الناس: عورة المؤمن علي المؤمن حرام، فقال: «ليس حيث يذهبون، إنّما عنى عورة المؤمن أن يزلّ زلّة أو يتكلّم بشيء يعاب عليه، فيحفظ عليه ليعيّره به يوماً ما».

٢. عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن عورة المؤمن علي المؤمن حرام ؟ فقال: «نعم»، قلت: أعني سفليه، فقال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه».

٣. عن زيد الشحّام عن أبي عبد الله عليه السلام في عورة المؤمن علي المؤمن حرام. فقال: «ليس أن ينكشف فيري منه شيئاً، إنّما هو أن يزرى عليه أو يعيبه». [الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٧، ب ٨ من آداب الحمام، ح ١، ٢، ٣].

ب) كما أفرد ابن ماجة في سننه باباً تحت عنوان(باب الستر علي المؤمن ودفع الحدود بالشبهات)، وممّا جاء فيه:

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة، ومن كشف عورة أخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته». [القزويني، *سنن ابن ماجة*، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج٢، ص٨٥٠، ب ٥، ح ٢٥٤٦].

ج) وأيضاً أفرد ابن ماجة في سننه باباً تحت عنوان(باب فضل الرباط في سبيل الله)، وممّا جاء فيه:

عن أبيّ بن كعب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لرباط يوم في سبيل الله من وراء عورة المسلمين محتسباً من غير شهر رمضان أعظم أجراً من عبادة مئة سنة صيامها وقيامها، ورباط يومٌ في سبيل الله من وراء عورة المسلمين محتسباً من شهر رمضان أفضل عند الله واعظم أجراً(أراه قال:) من عبادة ألف

سنة صيامها وقيامها، فإن ردّه الله الى أهله سالماً...». [القزويني، *سنن ابن ماجة*، ج ۲، ص ۹۲۴، ب ۷، ح ۲۷۶۸].

والهدف من سرد هذه الأحاديث هنا هو رفع الاستغراب عمّا رجّحناه من معنى (العورة)، وليس المراد حصراً استعمالها بهذا المعنى؛ علي أنّنا لا ننفي استعمال لفظ(العورة) في الروايات بمعنى السوأة.

۶۱.أُنظر: الاردبيلي، *زبدة البيان*، ص ۶۹۰.

۶۲.الخوئي، *مستند العورة الوثقي*، النكاح ۱، ص ۴۲ـ۴۳.

۶۳.القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۳۳.

۶۴.الصابوني، *روائع البيان*، ج ۲، ص ۱۶۰ـ۱۶۱.

۶۵.السيوري، *كنز العرفان*، ج ۲، ص ۲۲۳.

۶۶.الراوندي، *فقه القرآن*، ج ۲، ص ۱۲۹؛ السيوري، *كنز العرفان*، ج ۲، ص ۲۲۳.

۶۷.القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۳۳.

۶۸.المصدر السابق.

۶۹.الاردبيلي، *زبدة البيان*، ص ۵۴۵.

۷۰.القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۳۱.

۷۱.الفخر الرازي، *التفسير الكبير*، ج ۲۳، ص ۲۰۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی