



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مؤلفه في القواعد الفقهية

تفسيراً لإبحاث

آية الله

عبدالمجيد الخليلي

الشيخ  
مستشار سامي

البرقيات

مؤسسة الدراسات والبحوث الإسلامية  
البيروت - لبنان

دار النشر  
بيروت - لبنان

مؤلفه في القواعد الفقهية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بحوث فى القواعد الفقهيـه : تقريرات محمد السند

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

مؤسسـه الصادق ( عليه السلام )

رقمى الناشر:

مركز القائميـه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٢	بحوث فى القواعد الفقهيه المجلد ٣
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٨	المقدمه
٢٣	قاعده : العرض على الكتاب والسنه
٢٣	اشاره
٢٥	توطئه:
٢٥	عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنه:
٢٦	صعوبه البحث فى هذه القاعده:
٣٤	بيان حقيقه البحث سواء فى طرف موضوع القاعده أو محمولها أو متعلقها:
٤١	فقه الروايات من خلال فوائد:
٥٥	ضوابط المخالفه فى كلمات الاعلام:
٦١	قاعده :العقود تابعه للقصد
٦١	اشاره
٦٣	تحرير محل الاعتراض والبحث:
٦٤	المستفاد من القاعده:
٧٥	قاعده :لا تبع ما ليس عندك
٧٥	اشاره
١٠٠	الرجوع إلى الأخبار:
١٠٩	قاعده :عمد الصبى خطأ
١٠٩	اشاره
١١٥	فرع فيه تدقيق فى معنى القاعده:
١١٩	قاعده :لزوم العسر والجرح

١١٩	.....	اشاره
١٢١	.....	لزوم العسر والحرج بمعنيين
١٢١	.....	وتطبيقها كدليل على ملكيه الدوله
١٢١	.....	اشاره
١٢٥	.....	نماذج تطبيقيه للقاعده الثانيه للحرج:
١٢٨	.....	إثبات الصغرى:
١٢٩	.....	خلاصه دفع التفصلى:
١٣١	.....	تفصلى بعض الاعلام:
١٣٥	.....	قاعده: لا ضرر
١٣٥	.....	اشاره
١٣٧	.....	تطبيقها فى مورد عدم جواز الترقيع والتصرف ببدن الانسان انموذجا
١٤٧	.....	قاعده: إن المتنجس ينجس
١٤٧	.....	اشاره
١٤٩	.....	القاعده فى كلمات الفقهاء:
١٥٤	.....	روايات معارضه:
١٥٩	.....	فرعان:
١٦١	.....	قاعده: فى تعيين المالك لما يقابل الدين والوصيه من التركه
١٦١	.....	اشاره
١٦٣	.....	الأقوال فى المساله:
١٦٣	.....	الجهه الأولى: أدله الأقوال
١٦٥	.....	الجهه الثانيه: تحقيق الحال فى الأقوال:
١٦٩	.....	الجهه الثالثه:
١٧٠	.....	الجهه الرابعه:
١٧١	.....	الجهه الخامسه:
١٧٥	.....	قاعده: شرطيه إذن الأب فى أعمال الصبى
١٧٥	.....	اشاره

- ١٧٧ ..... أدله القاعده: .....
- ١٨٢ ..... استطراد فى توليه الولى فى اعمال الصبى: .....
- ١٨٣ ..... المراد من احرام الصبى: .....
- ١٩٣ ..... فائده: ما المراد من الولى ؟ .....
- ١٩٥ ..... فرع: النفقه الزائده فى احجاج الصبى: .....
- ١٩٥ ..... فرع: ان الهدى على الولى: .....
- ٢٠٣ ..... قاعده: من أدرك المشعر فقد أدرك الحج .....
- ٢٠٣ ..... اشاره .....
- ٢٠٥ ..... أولاً: الأقوال فى القاعده: .....
- ٢١٩ ..... قاعده: الشعائر الدينيه .....
- ٢١٩ ..... اشاره .....
- ٢٢٢ ..... أقوال العامه: .....
- ٢٢٧ ..... فائده: .....
- ٢٣٢ ..... الدراسه التفصيليه لموضوع العمومات: .....
- ٢٣٥ ..... نتيجته المطاف: .....
- ٢٣٧ ..... الفرق بين التُسك والشعائر: .....
- ٢٣٨ ..... المعنى الجامع بين اللغويين: .....
- ٢٣٨ ..... بعد آخر فى الموضوع: .....
- ٢٣٩ ..... طبيعه دلالة الموضوع: .....
- ٢٤٠ ..... تقييم ونقد عام: .....
- ٢٤٤ ..... النقد التفصيلى لأدله الرأى الآخر: .....
- ٢٤٨ ..... ضابطه البدعه والتوقيفيه: .....
- ٢٥٠ ..... فقه متعلق العمومات: .....
- ٢٥٢ ..... حيثيات فى حكم العمومات: .....
- ٢٥٤ ..... شكوك وحلول: .....
- ٢٥٥ ..... الخرافه: .....

٢٥٧	الهتك:
٢٦٨	النسبه بين حكم قاعده الشعائر والأحكام الأوليه:
٢٧٢	تقسيم الأحكام الثانويه فى جنبه الحكم:
٢٧٢	الأحكام الثانويه النافيه:
٢٧٣	الفارق بين حكم القاعده والأحكام الثانويه المثبتة:
٢٧٥	النسبه بين قاعده الشعائر، والأحكام الثانويه:
٢٧٦	الخلاصه فى هذه الجبهه:
٢٧٨	اختلاف أحكام الشعائر شدّه وضعفًا:
٢٧٩	الخرافه والشعائر:
٢٨١	الوهم والخيال:
٢٨٤	التضادّ بين الشعائر والخرافه:
٢٨٦	مميزات وخصوصيات الشعائر:
٢٨٦	تنوع الشعائر:
٢٨٧	منشأ الشعيره وأبعادها الخطيره:
٢٩٠	دائرہ الشعائر الدينيه:
٢٩١	تباين ملاكات الأقسام فى الشعائر:
٢٩٥	الشعائر والهتك:
٢٩٧	أقسام الهتك والاستهزاء:
٢٩٩	الشعائر والآثار الإجتماعيه:
٣٠١	ممانعه بعض الشعائر تبعاً للمصلحه:
٣٠١	دواعى أخرى لممانعه الشعيره:
٣٠٣	الشعائر والإصلاح الاجتماعى :
٣١٥	قاعده: توسعه حريم مواسم الشعائر زمانا ومكانا:
٣١٥	اشاره
٣١٧	تقديم :
٣١٨	الأوّل: باب الحج:



- الثاني: فى باب الصلاة: ٣٢٠ -----
- الثالث: موارد متفرقه: ٣٢١ -----
- زبد المخاض: المحصله من الوجوه: ٣٣٢ -----
- قاعده: المشى الى العباده عباده: ٣٣٣ -----
- اشاره: ٣٣٣ -----
- الفصل الأوّل: أدله القاعده: ٣٣٨ -----
- ندبيه الأحتفاء فى المشى: ٣٥٧ -----
- قاعده: رجحان الشعائر ولو مع الخوف: ٣٧٥ -----
- اشاره: ٣٧٥ -----
- الحث على زياره الحسين عليه السلام مع الخوف: ٣٧٧ -----
- زياره الحسين (عليه السلام) فى حاله الخوف: ٣٩١ -----
- قاعده: عماره مراقد الأنمه فريضه شرعيه هامه: ٤٠٣ -----
- اشاره: ٤٠٣ -----
- أدله القاعده: ٤٠٦ -----
- أما الآيات: ٤٠٦ -----
- أحكام المسجد الحرام والعتبات المقدسه: ٤١٢ -----
- عموميه هذه الأحكام لكل مساجد المراقد: ٤١٣ -----
- قاعده: تعدد طرق الحكايه والإخبار عن الواقع: ٤٣١ -----
- اشاره: ٤٣١ -----
- فى تحرى الوقائع والأحداث: ٤٣٣ -----
- الطريق الأول: دلالة الفعل: ٤٣٤ -----
- الطريق الثانى: حجيه التقرير: ٤٣٦ -----
- الطريق الثالث: الدلالات الالتزاميه للكلام: ٤٣٦ -----
- الطريق الرابع: إنشاء المعانى فى النفس: ٤٣٧ -----
- الطريق الخامس: المجمل والمفصل: ٤٣٧ -----
- الطريق السادس: لسان الحال والتصوير: ٤٣٨ -----

- ٤٤٠ ..... واقعیه لسان الحال:
- ٤٤٣ ..... الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال:
- ٤٤٤ ..... الوجه الثامن: الكلام التكويني للأفعال:
- ٤٤٧ ..... الوجه التاسع: التمثيل والتصوير:
- ٤٥١ ..... القرآن والدعوه للإنشاد والشعر فى أهل البيت (عليهم السلام):
- ٤٥٤ ..... التصوير:
- ٤٥٧ ..... فائده: فى عموم مانعيه الغرر عن الصحه
- ٤٥٧ ..... اشاره
- ٤٥٩ ..... فائده فى عموم مانعيه الغرر والشروط
- ٤٥٩ ..... العقلانيه للصحه
- ٤٥٩ ..... وتطبيقها فى عقد التامين انموذجا
- ٤٥٩ ..... اشاره
- ٤٦٢ ..... تذييل بنكته:
- ٤٦٥ ..... فائده: لوازم مخالفه عقد المضاربه للقاعده
- ٤٦٥ ..... اشاره
- ٤٦٧ ..... توطئه:
- ٤٧٧ ..... فائده: فى المعاملات المستجده
- ٤٨٣ ..... فائده: فى الفرق بين القيود العلاميه والتوصيفيه
- ٤٨٧ ..... فائده: فى كثره الشك
- ٤٩١ ..... فائده: فى المرتد وأحكامه
- ٤٩١ ..... اشاره
- ٥٠٠ ..... حصر المرتد الفطرى بمنكر الشهادتين:
- ٥٠٣ ..... فائده: فى حدود ما يسوغ النظر إليه عند إرادته التزويج
- ٥٠٩ ..... فائده: فى عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح من دون التصريح بها فى العقد
- ٥٠٩ ..... اشاره
- ٥١١ ..... الأول: الروايات:

الثنائي: مقتضى الأصل: ..... ٥١٧

فائده: في تحقق قاعده الفراش والعهده من إراقه الماء على الفرج ..... ٥١٩

فائده: في أن جده ميقات للتمتع ..... ٥٢٥

تعريف مركز ..... ٥٣٥

اشاره

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پديد آور:بحوث في القواعد الفقيهه [كتاب]: تقريرات محمدالسند/ بقلم مشتاق الساعدي.

مشخصات نشر:قم: موسسه محكمات الثقلين؛ تهران: نشر صادق، ۱۳ -

مشخصات ظاهري:ج.۵.

شابك:۹۷۸-۶۰۰-۵۲۱۵-۳۵-۹

يادداشت:عربي.

يادداشت:فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم، ۱۴۳۷ق.= ۲۰۱۶م.= ۱۳۹۵.

يادداشت:كتاب حاضر بر اساس تقريرات محمد السند نوشته شده است.

موضوع:فقه -- قواعد

موضوع:Formulae\* -- Islamic law

موضوع:اصول فقه شيعه

شناسه افزوده:ساعدي، مشتاق

رده بندي كنگره:BP۱۶۹/۵/س۹ب۳ ۱۳۰۰ي

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۲۴

شماره كتابشناسي ملي:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

اشاره





بحوث فى القواعد الفقهيـه المجلد ٣

تقريـات محمدالسند

بقلم مشتاق الساعدي

ص: ٤







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربنا وحده وحده والصلاه والسلام على محمد المصطفى نبيه وعبداه وعلى اله سؤدده ومجده.

وبعد ...

بعد ان صدر الجزء الاول والثانى من كتابنا (بحوث فى القواعد الفقهييه) الذى هو تقرير ابحاث شيخنا الاستاذ ايه الله الشيخ محمد السند (دام ظله), عززناه بجزء ثالث .

وقد حوى هذا الجزء على ست عشره قاعده فقهييه, وكانت الست الأخيره منها قواعد مستجده فى (فقه الشعائر) الذى أبدع فيه شيخنا الأستاذ واتى بما هو جديد ودقيق كما عودنا فى بحوثه المتنوعه .

كما حوى على فوائد عشره أكثرها من بحوث فقه المعاملات . وبذلك كان هذا الجزء خاتمه هذا الكتاب .

اما قواعده فهى:

١ - قاعده العرض على الكتاب والسنة.

ص:٧

٢ - قاعده العقود تابعه للقصود.

٣ - قاعده لا تبع ما ليس عندك.

٤ - قاعده عمد الصبي خطأ.

٥ - قاعده لزوم العسر والحرج.

٦ - قاعده لا ضرر.

٧ - قاعده ان المتنجس ينجس.

٨ - قاعده فى تعيين المالك لما يقابل الدين والوصيه من التركه.

٩ - قاعده شرطيه اذن الاب فى اعمال الصبي.

١٠ - قاعده من ادرك المشعر فقد ادرك الحج.

١١ - قاعده الشعائر الدينيه .

١٢ - قاعده توسعه حریم مواسم الشعائر زمانا ومكانا.

١٣ - قاعده المشى الى العباده عباده.

١٤ - قاعده رجحان الشعائر ولو مع الخوف.

١٥ - قاعده عماره مراقد الاثمه فريضه هامه.

١٦ - قاعده تعدد طرق الحكايه والإخبار عن الواقع .

وكانت القاعده رقم (١٢) و(١٣) من تقريرات جناب الاخ الشيخ عباس اللامى (دام توفيقه) لدرس الشيخ الاستاذ السند .

كما ان القواعد رقم (١٤) و(١٥) و(١٦) من تقريرات جناب الاخ السيد رياض الموسوى (دام توفيقه) لدرس الشيخ الاستاذ السند

واما فوائده فهى:

١ - فائده فى عموم مانعيه الغرر عن الصحه.



٢ - فائده لوازم مخالفه عقد المضاربه للقاعده.

٣ - فائده فى المعاملات المستجده.

٤ - فائده فى الفرق بين القيود العلاميه والتوصيفيه.

٥ - فائده فى كثره الشك.

٦ - فائده فى المرتد وأحكامه.

٧ - فائده فى حدود ما يسوغ النظر اليه عند اراده التزويج.

٨ - فائده فى عدم اعتبار الشروط المتبانى عليها قبل عقد النكاح .

٩ - فائده فى تحقق قاعده الفراش والعهده من إراقه الماء على الفرج.

١٠- فائده فى ان جده ميقات للتمتع.

نسال الله تعالى دوام التوفيق لسماحه الشيخ الاستاذ السند والمزيد من العطاء العلمى والمعرفى الذى يرفد به المكتبه الإسلاميه .

والحمد لله اولاً و آخراً.

مشتاق الساعدى / النجف الاشرف

٢٧ رجب ١٤٣٣

ص:٩



قاعده: العرض على الكتاب والسنة

اشاره

ص: ١١





فى بيان ضوابط العرض على الكتاب والسنة وميزان المخالفه والموافقه لهما:

### توطئه:

هذه القاعده ذات مساحه فى ابواب عديده كـ (باب) التعارض بين الروايات فى الابواب الفقهيه, وهو مطرد فى غالب الابواب وباب تمييز صحه الشرط فى العقود والمعاملات سواء الفرديه او الاجتماعيه او الجماعيه فى الفقه الاجتماعى والسياسى وباب الصلح والعهد سواء على الصعيد الفردي والاجتماعى والسياسى وباب النذر واليمين وباوامر الاولياء .

ولأجل بيان الضابطه للعرض على الكتاب والسنة أو معرفه ضابطه المخالفه والموافقه لهما بصورة كلييه, كى لا تكون الموازنه بين مضامين تفاصيل الأحكام والمعارف فى الروايات وبين محكمات الكتاب والسنة بتوسط السليقه والذوق والقريحه غير المنضبطه عاده, بل منضبطه بقالب صناعى يُعَوَّل عليه ويضطرّ إلى إعماله بتدبّر وإمعان, وكانموذج لتطبيق هذه الضابطه, نشرع فى دراسه قاعده مهمّه وهى قاعده عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة.

### عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة:

عموم القاعده:

وهذه القاعده وإن جرى تداولها فى المعاملات كضابطه فى الشروط

الضميّته المعاملية، إلّا أنّ الصحيح عموم هذه القاعده لأبواب الفقه السياسي والحكم، كما أنّها ذات أهميه كبيره في البحث المتداول في هذا العصر، وهو الثابت والمتغير في الشريعه، والذي يضيف بظلاله على كيفيه تغطيه الشريعه لكلّ الحوادث المستجده ولكلّ أصعده الحياه الحديثه، كما سيتبين في ما يأتي ان شاء الله تعالى.

### صعوبه البحث في هذه القاعده:

ولا يخفى أنّ هذه القاعده قد تبّه كلّ من خاض فيها من الأساطين على وعوره وصعوبه البحث فيها، وأنّ ما يذكر من ضوابط في تفسيرها غير مطرد ولا منعكس، مضافاً إلى أنّها لا تنقح الصغريات العديده التي وقع الخلاف فيها.

وهذا التحديد في الشرط ورد أيضاً في الصلح والنذر وأخويه، وطاعه الوالدين وغيرها، وسيتبين الجبهه المشتركه بين هذه العناوين في هذا التحديد.

ولأهميه هذه القاعده خاض فيها المحقّق النراقي (قدس سره) في كتابه عوائد الأيام<sup>(١)</sup>، كما تعرّض لكلامه تلميذه الشيخ المحقّق الأنصاري (قدس سره) في المكاسب وكما تعرّض لكلامه كلّ من كتب في هذه القاعده، ومن الموارد الفريده التي يعبر الشيخ الأنصاري (قدس سره) عن استاذة النراقي (قدس سره) بالمشيخه في خصوص المقام عندما بحث القاعده في المكاسب فقال معبراً عن النراقي:

ص: ١٤

ونقل كلامه في موضعين، وهو الوحيد الذى توه باسمه من بين من نقل عنهم في هذا المبحث، مما يدل على حداثة بلوره هذا البحث عند النراقى (قدس سره)، وهذه الصفة مطّردة في تحقيقات النراقى (قدس سره).

وقد تابع الشيخ الأنصارى (قدس سره) استاذ المحقق في إثارتها في مواطنها المختلفه، ممّا يدلّ على تأثر الشيخ بالمحقق النراقى (قدس سره) أكثر من بقيه مشايخه الآخرين.

قال النراقى في العوائد: العائده ١٥ (٢) - التى عقدها لبيان حكم الشرط فى ضمن العقد، بعد بيان معنى الشرط وجمله من ضوابط وشرائط صحه الشرط الضمنى -: (المبحث الثالث: فى بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز، وجمله ما ذكروا عدم جوازه، ووقع التعبير ب- (غير الجائز) فى عباراتهم أربعه:

- الشرط المخالف للكتاب والسنة.

- والشرط الذى أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً.

- والشرط المنافى لمقتضى العقد.

- والشرط المؤدى إلى جهاله أحد العوضين.

ص: ١٥

---

١- (١) كتاب المكاسب، ج ٦، ص ٣٣ ط الحديثه المحققه.

٢- (٢) عوائد الأيام ص ١٤٣.

أمّا الأوّل: فعدم الإعتداد به مجمع عليه، وفي المستفيضه تصريح به- ثمّ أشار إلى الأخبار الواردة في المقام وقال: ثمّ المراد بشرطٍ خالف الكتاب أو السنّه: أن يشترط- أي يلتزم- أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب والسنّه، عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

والحاصل: أن يثبت حكم في الكتاب أو السنّه، وهو يشترط ضدّ ذلك الحكم خلافه، أي يكون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت في أحدهما، سواء كان من الأحكام الطلبية أو الوضعيّة...

وأما اشتراط أن لا يتصرّف المشتري في المبيع مدّه معلومه، فهو ليس مخالفاً للكتاب أو السنّه، إذ لم يثبت فيهما تصرّفه...

بل إنّما ثبت جواز تصرّفه، والمخالف له عدم جواز تصرّفه...

نعم، إيجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرّف، وليس المستثنى في الأخبار شرطاً خالف إيجابه أو وجوبه كتاب الله والسنّه، بل شرط خالف الكتاب والسنّه؛ والشرط هو عدم التصرّف.. لا نعلم أنّ التزام عدم التصرّف يخالف جواز التصرّف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به.

وأما شرط فعل شيء ثبتت حرمة من الكتاب والسنّه أو ترك شيء ثبت وجوبه أو جوازه منهما، فهو ليس شرطاً مخالفاً للكتاب والسنّه، إذ لم يثبت من الكتاب والسنّه فعله أو تركه، بل حرمة فعله أو تركه، ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دلّ على حرمة الفعل

أو الترك، وبين أدلّه وجوب الوفاء بالشرط، فيجب العمل بمقتضى

التعارض، انتهى.

وقبل التعرُّض إلى باقى كلمات الأصحاب فى هذه القاعدة، نستعرض الروايات الواردة ثم نتبعه بتحرير حقيقه موضوع ومحمول القاعدة.

أما روايات القاعدة:

فهى وإن كانت على طوائف بحسب ألسنتها، إلا أننا سندكرها بحسب أبواب مواردها:

الاولى: صحيح الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام)، قال: «سألته عن الشرط فى الإمام لا تباع ولا توارث ولا توهب؟

فقال: يجوز غير الميراث، فإنها تورث، فكل شرط خالف كتاب الله فهو رُدٌّ (١).

ومثله صحيح ابن سنان (٢) إلا أن فى ذيلها فهو باطل.

الثانية: صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام)، قال: «سمعتة يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له،

ولا يجوز على الذى اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزَّ وجلَّ» (٣).

وفى صحيحه الآخر عنه (عليه السلام)، قال: «المسلمون عند شروطهم إلا كلَّ شرط خالف كتاب الله عزَّ وجلَّ فلا يجوز» (٤).

ص: ١٧

---

١- (١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٦٧ باب ١٥ من أبواب الحيوان ح ١.

٢- (٢) المصدر والصفحة.

٣- (٣) المصدر والجزء ص ١٦ باب ٦ من أبواب الخيار ح ١.

٤- (٤) المصدر والصفحة ح ٢.

الثالثة: موثقه إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): «إنّ عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليّف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحلّ حراماً» (٢).

الرابعة: معتبره منصور بن بزرج، عن عبد صالح (عليه السلام)، قال: «قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأه ثمّ طلقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّا أن يجعل لله عليه أن لا يُطلقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك فكيف يصنع؟

فقال: بس ما صنع، وما كان يُدرية ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليّف للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: والمؤمنون عند شروطهم» (٣).

وفى روايه العياشي، عن ابن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في امرأه تزوّجها رجل وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوّج عليها امرأه أو هجرها أو اتّخذ عليها سرّيّه فإنّها طالق. فقال: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفى بشرطه وإن شاء أمسك امرأته ونكح عليها وتسرى عليها وهجرها إن أتت بسبيل ذلك، قال الله تعالى في كتابه: (فأنكحوا ما

ص: ١٨

١- (١) المصدر والصفحة ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب التجاره ح ٥.

٣- (٣) المصدر باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٤.

طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا « ١ .

وقال: إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (١).

وقال: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ (٢)(٣).

الخامسة: صحيحه محمّد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام): أنه قضى فى رجل تزوّج امرأه وأصدقته هى واشترطت عليه أن يبيدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنّة وولّيت حقّاً ليست بأهله، فقضى أنّ عليه الصداق ويبيده الجماع والطلاق، ذلك السنّة (٤).

وصحيحه الآخر عن أبي جعفر (عليه السلام): «فى رجل تزوّج امرأه وشرط لها إن تزوّج عليها امرأه أو هجرها أو اتّخذ عليها سرّيّه فهى طالق، فقضى فى ذلك: إنّ شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفى لها (بما اشترط) وإن شاء أمسكها واتّخذ عليها ونكح عليها» (٥).

ومثله صحيح عبدالله بن سنان إلّا أنّ فيه: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من اشترط شرطاً سوى كتاب الله فلا يجوز ذلك له ولا عليه» (٦).

وفى روايه إبراهيم بن محرز، قال: سأل رجل أبا عبدالله (عليه السلام) وأنا عنده،

ص: ١٩

١- (٢) النساء: ٢٤.

٢- (٣) النساء: ٣٤.

٣- (٤) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٦.

٤- (٥) المصدر باب ٢٩ ح ١.

٥- (٦) المصدر باب ٣٨ ح ١.

٦- (٧) وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٢٩٧ باب ٣٨ من أبواب المهور ح ٢.

فقال: رجل قال لامرأته: أمرِك بيدِك.

قال: أتى يكون هذا، والله يقول: (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) ١ ليس هذا بشيء (١).

السادسه: صحيحه أبي العباس، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «فى الرجل يتزوِّج المرأة ويشترط أن لا يخرجها من بلدها. قال: يفى لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك» (٢).

السابعة: صحيحه الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه ذكر: «أن بريره كانت عند زوج لها وهى مملوكه، فاشترتها عائشه فأعتقتها، فخيرها رسول الله صلى الله عليه و آله إن شاءت تفر عند زوجها، وإن شاءت فارقته وكان مواليتها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشه. فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: الولاء لمن أعتق» (٣).

الثامنة: والصحيحه إلى ابن أبي عمير عن عمرو صاحب الكرايس، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «عن رجل كاتب مملوكه، واشترط عليه أن ميراثه له فرفع ذلك إلى علي (عليه السلام) فأبطل شرطه وقال: شرط الله قبل شرطك» (٤).

التاسعه: صحيحه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل كانت له ام مملوكه فلما حضرته الوفاه انطلق رجل من أصحابنا فاشترى امه، اشترط عليها أنى أشتريك وأعتقك فإذا مات ابنك فلان ابن

ص: ٢٠

١- (٢) وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٩٤ باب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٦.

٢- (٣) المصدر باب ٤٠ ح ١.

٣- (٤) وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٦٥ باب ٣٧ من أبواب العتق ح ٢.

٤- (٥) المصدر باب ١٥ من أبواب المكاتبه ح ١.



فلاذ فورثته أعطيتني نصف ما ترثينه على أن تعطيني بذلك عهد الله وعهد رسوله، فرضيت بذلك، أعطته عهد الله وعهد رسوله لتفني له بذلك، فاشتراها الرجل وأعتقها على ذلك الشرط، ومات ابنها بعد ذلك فورثته، ولم يكن له وارث غيرها.

قال: فقال أبو جعفر (عليه السلام): لقد أحسن إليها، وأجر فيها، إن هذا لفيقه، والمسلمون عند شروطهم، وعليها أن تفني بما عاهدت الله ورسوله عليه» (١).

العاشرة: روايه سلمه بن كهيل، قال: «سمعت علياً (عليه السلام) يقول لشريح: .. واعلم أن الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حراماً حلالاً، أو أحلاً حراماً» (٢).

ونحو هذا الحديث مرسل عند الصدوق (رحمه الله) (٣) ومن هذا الباب ما ورد من أنه «لا نذر ولا يمين في معصيه» (٤)، وأنه لا تجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال» (٥).

ومنه أيضاً ما ورد من أنه «لا طاعه لهما [لوالدين] في معصيه الخالق ولا لغيرهما، فإنه لا طاعه لمخلوق في معصيه الخالق» (٦).

ص: ٢١

- ١- (١) وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٥٥ باب ٢١ من أبواب موانع الإرث ح ١.
- ٢- (٢) المصدر باب ١ من أبواب آداب القاضي ح ١.
- ٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٩ باب الصلح ح ١.
- ٤- (٤) الكافي ج ٧ ص ٤٤٠.
- ٥- (٥) وسائل ج ٢٠ ص ٢٨٤ ح ١ - ج ٢٣ ص ٢١٧ ح ٢، وغيرهما.
- ٦- (٦) وسائل ج ١٦ ص ١٥٤ ح ١٠.

## بيان حقيقه البحث سواء فى طرف موضوع القاعده أو محمولها أو متعلقها:

ولنذكر المحتملات تباعاً:

المحتمل الأول: أن يكون فى كلّ من شرط الفعل والنتيجه، وعلى كلاً- التقديرين المخالفه تاره بلحاظ الشرط أى التعهّد والإلتزام، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلّق أو المنشأ المتعهّد به، وهو ملكيه الفعل فى شرط الفعل، أو وجود النتيجه كمعنى وضعى فى شرط النتيجه، وسيأتى تعيين أحد هذه المحتملات.

المحتمل الثانى: إنّ البحث فى حكم الشرط والمشروط ونسبته مع الأحكام الأوليه باعتبار كونه عنواناً ثانوياً، وهكذا قد يُقال الحال فى الصلح والنذر وأخويه، وطاعه الوالدين، وطاعه كلّ ولى ووالى من غير المعصومين (عليهم السلام) أنّها عناوين ثانويه تلحظ نسبتها مع الأحكام الأوليه.

المحتمل الثالث: إنّ البحث فى معرفه الأحكام الطبيعیه الاقتضائيه وافتراقها عن الأحكام الفعليه المطلقه الباتّه فى الأحكام الأوليه، وإنّ الثانيه تُعارض الأحكام الثانويه بخلاف الأولى.

المحتمل الرابع: هو بحث عن علم وكيفيه معرفه الاصول القانونيه فى الشريعه، وهو حقيقه واقع البحث فى الثابت والمتغير الدينى، حيث أنّ الأصل القانونى هو الموادّ الأولى الفوقيه للتقنين والأحكام، ومنها تنشعب بقيه القوانين والأحكام بنحو هرمى تنزلى، نظير الموادّ الدستوريه بالنسبه

إلى المصوّبات القانونيّة للمجالس النيابيّة، وهي بنوبتها بالنسبة إلى المقرّرات القانونيّة الوزاريه وإن كانت منظومه الأحكام والقوانين الأدياتيّه لا تنحصر في الأحكام الاجتماعيّه كالدساتير بل ذلك باب من أبوابها.

المحتمل الخامس: قيل أنّ هذا البحث هو في ذكر الضابطه في التراحم الملاكّي - لا الإمتاليّ - بين الأحكام وقد صرّح الشيخ الأنصاريّ (قدس سره) بوحده مناط البحث مع موارد صيروره المحلّل مقدّمه بنحو العليّه للمحرّم، ومن ثمّ الفرق بينه وبين موارد المصالح المرسله وسدّ الذرائع، والفرق بينهما وبين جملة من فتاوى الأعلام في جواز التشريح مع توقّف الإنقاذ المستقبليّ عليه لا الحاليّ، وكذلك تجويز ارتكاب بعض المحظورات لأجل تجنّب الضرر المستقبليّ البعيد أو القريب لا الحاليّ الفعليّ، وكذلك الحال في بعض موارد الحرج التقديريّ المستقبليّ.

المحتمل السادس: إنّ الجبهه المشتركة والسّمه المتّحده في بحث الشروط والصلح والنذر وأخويه وطاعه الوالدين ممّا قد قيّد بأن «لا يخالف الكتاب والسّنّه ولأنّ (شرط الله قبل شرطكم) هو في تحديد ولايه الفرد وسلطنته، فلا ثبوت لها مع مخالفتها لولايه الله تعالى وولايه رسوله التشريعيّ وغيرهما، وبالتالي لا يمكن له أن يلتزم أو يتعهّد بما هو خارج عن ولايته وسلطنته.

فمورد قدره الفرد وولايته هو في التصرف الذي لم يمنع شرعاً، أي في إرادته الله تعالى ورسوله، وهذه الضابطه لا تختص بولايه الفرد وسلطنته وتحديد التزاماته، سواء في لون الشرط أو الصلح أو النذر وأخويه أو حقّ

طاعته كوالد لا- تختص هذه الضابطه بولاية الفرد، بل تعم كل والى سواء فى الولايات العامه، كالنبايه العامه عن المعصوم فى القضاء والحكم وبيان الأحكام، أو الولاية والنبايه الخاصه فى الأمور الثلاثه، أو فى الولايات المتوسّطه كالأوقاف والحسيّات العامه والوصايا، فإنّ الوالى فى كلّ أقسام الولايات محدوده ولايته بعدم مخالفه التشريعات الإلهيه من الكتاب والسنة، سواء سنّه النّبى صلى الله عليه وآله وسنّه أهل بيته (عليهم السلام) فإنّ الطاعه والولاية أوّلًا لله تعالى، ثمّ لرسوله، ثمّ لأولى الأمر من أهل بيته.

وبالتالى فهذه القاعده ليست ميزاناً للحكم فى باب الفتيا وفقه الفرد فحسب، بل ميزانٌ للحكم فى باب الحكومه السياسيه وفقه الدوله. ويعضد عموم القاعده أنّ عموم (المؤمنون عند شروطهم) (١) لا- يختصّ بالشروط على النطاق الفردى فى المعاملات المادّيه والإيقاعات فى الأحوال الشخصيه، بل يشمل الشروط فى باب العهود التى تجريها الحكومه الإسلاميه، الوالى مع الأطراف الأخرى الإسلاميه أو غيرها فى المعاملات المائيه أو السياسيه أو العسكريه والأمّيه وغيرها، فإنّ العموم شامل لذلك فى ما ثبتت ولايته للوالى، وكذلك فى عقد الصلح، فإنّه ليس خاصّاً بالنطاق الفردى بل شامل لعهود الدوله والحاكم.

ومن هنا تتبلور أهميه هذه القاعده وعمومها للأبواب ولمختلف أقسام شرط الصلح فى مختلف ضروب الحكم وأنّ ولاية وسلطنه الفرد أو الولاه هى محدوده بولاية الله ورسوله والأئمّه من أهل بيته، أى الحكم

ص: ٢٤

١- (١) التهذيب ج ٧ ص ٣٧١.

التشريعي والقضائي التنفيذي، وسيترتب من هذا التحرير لحقيقه البحث رفع الإيهام في كثير من جهات دلاله الروايات المتقدمه.

كما أنّ البحث في القاعده يظهر منطقه السعه للحاكم في تخير الأوفق من السياسات والتدبيرات للوصول إلى الأغراض الشرعيه مادام ذلك في حدود الموافق للأصول الأوّليه ولم يخالفها.

المحتمل السابع: قد ذكر بعض الأعلام أنّ مفاد البحث في القاعده هو للتنبيه على أنّ الشرط وبقية العناوين المستثنى منها المخالفه، ليست على حدو العناوين الثانويه الأخرى كالضرر والحرر، وعناوين الرفع الأخرى ممّا يتقدّم على الأحكام (العناوين الأوّليه) مطلقاً، لجهه أهيتها في التزاحم الملاكي، كما هو الضابطه في العناوين الثانويه ولكون عناوين الرفع رافعه للتنجيز والعزيمه دون أصل الحكم، بينما الشرط والصلح ونحوهما موجب لتبدل الحكم، كما أنّ عناوين الرفع ناشئه من مصلحه التسهيل الملزمه وترخيصها، أمّا عناوين العهد والإلتزام فناشئه من مصلحه الوفاء بالعهد المقترح المبتدأ، أو ولايه بعض الموالى، وقد أشار إلى وجود الفرق إجمالاً الشيخ الأنصارى (قدس سره) في المقام.

المحتمل الثامن: قد أشار صاحب «الكفايه في موضع من مباحث الألفاظ إلى أنّ العناوين الثانويه حاكمه صورته، أى بحسب عالم الدلاله، ومزاحمه لئاً، وقد يظهر ذلك من الشيخ كما في تنافى الضررين وغيرهما، وهو ممشى مشهور الفقهاء».

نعم، مشهور هذا العصر البناء على أنّها حاكمه صورته ومخصّصه لئاً،

ولا يخفى خطوره وأهميه الفرق بين المسلكين فى موارد عديده، والمسلك الأول هو المتعين كما حرّر فى محله.

وعلى ذلك فىكون تقدّم العنوان الثانوى على الأولى هو لأهميته ملاكاً، كما تقدّمت الإشاره إلى ذلك، وعليه فىكون محصّل الاستثناء فى المقام هو أنّ الشرط والصلح ونحوهما من العهود والإلتزامات (أى الولايات الفرديّه وغيرها) لا تراحم الأحكام الأوليه الإقتضائيه ملاكاً، بخلاف عناوين الرفع الستّه ونحوها، لاسيّما وإنّ عناوين الرفع كما تقدّم لا تغيّر الأحكام الأوليه عمّا هى عليه، كما هو مسلك مشهور طبقات الفقهاء عدا هذه الأعصار، بل غاية الأمر، هى ترفع تنجزها كما هو شأن المتزاحمين بخلاف المخصّص أو الوارد، كما هو الحال فى عنوان الشرط والصلح، والنذر وأخويه، وطاعه الوالدين والموالى.

وعلى ضوء ذلك فلا بدّ فى الإلتزامات والعهود الداخله تحت ولايه الفرد والأفراد أن تكون غير منافيه للأحكام الأوليه والتي هى من ولايه الله تعالى ورسوله، بل ملائمه معها من باب جمع الملاكين، فيعود هذا النمط من العناوين الثانويه، كنمط عناوين الرفع، غير مخصّص ولا وارد على الأحكام الأوليه، بل مجتمع معها من دون تنافى لا فى الملاك ك- (باب) التزاحم فضلاً عن الجعل والإنشاء ك- باب التخصيص، بل ولا فى الأثر وهو التحريك والبعث والتنجز والترخيص ك- (باب) حكومه الرفع من العناوين الثانويه.

ومن ثم ارتكز فى كلماتهم حول القاعده، أنّ مورد الشروط والصلح

ونحوهما هو فى تمييز الأحكام الطبيعيه الاقتضائيه عن الفعلية البائنه وغير ذلك مما قيل فى ضابطه كيفيه التعرف على عدم منافاه الأحكام الأوليه مع ولايه الفرد والأفراد والتزاماتهم وعهودهم الداخلة تحت سلطنتهم كما سيأتى البحث فى ذلك.

المحتمل التاسع: قد ذكر المحقق النراقى وجماعه أن المخالفه فى المقام تختلف عن المخالفه فى باب التعارض؛ فإن العموم والخصوص المطلق يعدّ مخالفه فى المقام بخلاف باب التعارض؛ وكذا الحال فى الإطلاق والتقييد، وكذلك حمل العام والمطلق على الخاص والمقيّد، بل وكذلك كلّ وجوه الجمع العرفى الأخرى من حمل الظهور الأضعف على الأقوى على اختلاف أنواع وضروب القرينيه فى باب التعارض تعدّ مخالفه فى المقام بحسب هذه القاعده .

بعبارة جامعته لا يرفع التنافى فى المقام بما يرفع فى باب التعارض بالتصرّف فى دلاله أحد الطرفين، ففى المقام لا تغير دلاله أدلّه الأحكام عمّا هى عليه، ولا يلاحظ التوفيق بين دلالته ودلاله نفوذ الشروط والصلح والنذر ونحوها من الإلتزامات، وفى الحقيقه أنّ أدلّه الأحكام الثانويه مطلقاً سواء كانت رافعه او مثبتة من النمطين - اللذين تقدّمت الإشارة إليهما - لا يتصرّف بها فى دلاله الأحكام الأوليه، بخلاف أدلّه الأحكام الأوليه فيما بين بعضها مع البعض.

وعلى ذلك، فالعناوين الثانويه بكلا النمطين حالات وأطوار للحكم الأولي من دون أن تتصرّف فى جعله. فمن ثمّ يظهر تفسير آخر للموافقه

للكتاب والسنة المأخوذه في ألسنه بعض روايات القاعده، المقابل لأخذ عدم المخالفه لها؛ أنه نفى لمطلق المخالفه بحسب مراحل ومراتب الحكم الاولى فضلا عن مرتبه الجعل، وبالتالي تكون موافقه مع طبيعه الحكم الأولى ولا تنافى شؤونه.

المحتمل العاشر: إن بطلان الإلتزام المخالف للكتاب والسنة سواء بنحو الشرط أو الصلح، والنذر وأخويه، وغيرها، مطرد حتى للإلتزام والعهد لله تعالى، فلا- يصح النذر وأخويه مع كونه عهداً والتزاماً له تعالى اذا كان مخالفاً للأحكام الاولى، فالإلتزام والطاعة لأحكامه تعالى مقيداً لسلطان عبده في ما يلتزمونه ويتعهدونه على أنفسهم له تعالى. فالشروط مبتدأه منه تعالى عليهم لا منهم له على أنفسهم.

المحتمل الحادى عشر: إن شأن الحكم الثانوى كالعناوين العذريه السنه، فضلاً عن المثبته من الشرط وبقية الإلتزامات، ليس هو الدوام والثبات، بل ذلك شأن الأحكام الأولى، بل شأنها هو الطرؤ الإتفاقي المؤقت، والزوال من دون استمرار.

وبعبارة اخرى: حيث قد عرفنا أن العناوين الثانويه العذريه مزاحمه لثباً للأوليه والتراحم لا يكون حاله دائميّه بين الأحكام بل حاله الطبيعيّه هي الوفاق بينها في التدبير الفردي أو الاجتماعى، ومن ذلك يكون الحال أجلى في الثانويه المثبته. نعم، لما كان مورد المثبته هو- كما مرّ- الأحكام اللاقتضائيه كما في أكثر المباحات كان فيها البقاء الحيثى أطول مدّه.



## فقه الروايات من خلال فوائد:

وأما تقريب دلالة الروايات والتي مواردنا بمثابه تطبيقات لهذه القاعده ويظهر من خلالها فوائد:

فالروايه الأولى: وهى صحيح الحلبى المتقدم، وهى مطابقه فى المورد مع صحيحه الآخر وهى الروايه السابعه المتقدمه، وكذا مع الروايه الثامنه.

الفائده الأولى: الفرق بين الحق والحكم:

وقد فُزق فى الروايه بين اشتراط عدم البيع وعدم الهبه من جانب وبين عدم الإرث- والذى عبّر عنه بالروايتين الاخرين بعدم ولاء العتق- من جانب آخر، والفرق بحسب الظاهر أنّ البيع والهبه تصرّف موكول فى الشرع إلى سلطنه المالك فله أن لا يقدم عليه، ومن ثمّ له أن لا يلتزم على نفسه بعدم الإقدام عليه، ليس مودى الشرط- أى ذات ما وقع اشتراطه- هو تحريم التصرّف على نفسه، وهذا بخلاف الإرث، فإنّه حكم شرعى لا ينطوى تحت تصرّف المكلف كى يتشاطر على عدمه، ومثله جعل الولاء لغير من اعتق.

وأما الروايه الثانيه: فقد جمع صحيح عبدالله بن سنان بين التقييد بعدم المخالفه وبلزوم الموافقه، بخلاف صحيحه الآخر وصحيح الحلبى ثمّه، فإنهما اقتصرتا على نفوذ وإمضاء كل شرط إلّا المخالف.

الفائده الثانيه: فى معنى الموافقه:

وقد تقدّم أنّ الأقرب فى معنى الموافقه هو الملاءمه مع الأحكام الأوّليه، وهو يتطابق مع نفي مطلق المخالفه من رأس، فمثلاً اشتراط عدم

البيع وعدم الهبه يتوافق مع تشريع البيع والهبه وإيكالهما إلى سلطنه المالك، فإنّ الإِشتراط المزبور يتماشى مع طبيعه الجعل الشرعيّ الأوّليّ في باب البيع والهبه، فيكون وفقاً وموافقاً له ولا- يتنافى معه كي يكون مخالفاً له ولو بنحو العموم والخصوص المطلق وغيرهما من أنحاء التنافي ولو غير المستقرّ في الأدلّه المتعارضه.

ولك أن تقول: إنّ التصرّف المأذون فيه، سواء كان بنحو الفعل أو النتيجة الوضعيه بالإذن التكليفيّ الوضعي؛ هو موافق للكتاب والسّنّه، فالترخيص في التصرّف من الكتاب والسّنّه يوجب كون الإِشتراط لذلك التصرّف عملاً بالجعل الأوّليّ في الكتاب والسّنّه.

وأما الروايه الثالثه: وهي موثّقه إسحاق، فموردها يتطابق مع الرابعه وما يتلوها، إلّا أنّ اللفظ فيها عام؛ لأنّ وجه التعرّض لما يشترط الزوج على نفسه لزوجته هو دفع توهم منافاه ذلك لقوّاميه الرجال على النساء، وقد تميّزت هذه الموثّقه بتقييد الشرط بعدم تحريم الحلال أو تحليل الحرام. وقد ورد هذا التعبير في العاشره كروايه سلمه في الصلح: «إلّا صلحاً حرّماً حلالاً، أو أحلّ حراماً»(١).

وكذا ما ورد في اليمين من أنّها: «لا تجوز في تحليل حرام، ولا تحريم حلال»(٢).

وقد وقع الكلام في مفاد هذا اللسان من دليل القاعده هل أنّه مغاير

ص: ٣٠

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٧ من ٢١٢ ح ١.

٢- (٢) المصدر ج ٢٢ ص ٤٤ ح ٢.

وقال المحقق النراقي: «وأما الثاني - أي الشرط الذي أحلّ حراماً - فعدم الإعتداد به أيضاً منصوص عليه..، إنّما الإشكال في فهم المراد منه، حيث أنّ كلّ شرط يوجب تحريم حلال أو تحليل حرام فإنّ اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال، وكذا اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها، واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام، فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً وهكذا».

ولذا ترى أنّه قد وقع كثير من الأصحاب في حيص ويص من تفسيره. فمنهم من حكم بإجماله، ومنهم من فسّر تحريم الحلال وتحليل الحرام بالتحريم الظاهريّ للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعي. وقيل: المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسط العقد...

قيل: هو تعلق الحكم بالحلّ أو الحرمة مثلاً بفعل من الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصيّة فرد، فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلّي وهكذا حلّيه البيع، فالتروّج والتسريّ مثلاً أمر كلّى حلال والتزام تركه مستلزم لتحريمه، بل وكذلك جميع أحكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها، وإنّما يتعلّق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلّي فيها.

فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهويّ عنه: هو أن تحدث قاعده كليّه، ويبدع حكماً جديداً - إلى أن قال - وكلّ هؤلاء أخطأوا الطريق

فى فهم الحديث مع أنه ظاهر- على فهمى القاصر- غاية الظهور كما يظهر ممّا ذكرنا فى بيان مخالف الكتاب والسنة.

والحاصل أنّ عبارته الإمام (عليه السلام) هكذا: إنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً. وفاعل (حرّم) و(أحلّ) هو (الشرط)، فالمستثنى شرط حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحلّ الحرام، وهذا إنّما يتحقّق مع اشتراط حرمة حلال أو حلّيه حرام، لا مع اشتراط عدم فعل حلال.. ولم يقل «إلّا شرطاً حرّم إيجابه حلالاً....»

ويكون الشرط فى ذلك كالنذر والعهد واليمين، فإنّه إذا نذر أحد أو عاهد أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً أو يحرم ذلك على نفسه شرعاً، لم ينعقد.. نعم، لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحته بالكتاب أو السنة تحريماً أو كراهة، أو ترك ما ثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، يحصل التعارض بين ما دلّ على ذلك من الكتاب والسنة، وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط، واللازم فيه الرجوع إلى مقتضى التعارض والترجيح...، ثمّ لو جعل هذا الشرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنة كما يطلق عليه عرفاً أيضاً؛ لم يكن بعيداً (١).

الفائدة الثالثة: معانى التحليل والتحريم:

المحصّل من الأقوال التى ذكرها فى تفسيره:

الأول: الشروط المبتّية على اجتهاد أو تقليد سابق، ثمّ تبدّل إلى

ص: ٣٢

١- (١) عوائد الأيام، العائده ١٥ ص ١٤٦ - ١٥١.

خلافه؛ وهو أقرب الوجوه للتحليل والتحريم الظاهري.

الثاني: اشتراط ما يخالف الحرام أو الحلال بحسب التشريع الأوّلي للأشياء، أى ما لم يجعل تحت ولايه وسلطه الفرد والأفراد كما هو الحال فى المعاملات والإيقاعات التى هى تصرّفات وأفعال اعتباريّة؛ وهو يطابق أحد التفاسير المتقدّمة لشرط المخالف للكتاب والسنة، وقد تقدّم قوله.

الفائدة الرابعة: الجزئيّة طابع الحكم الثانويّ:

الثالث: وهو الذى ذهب إليه المحقّق القمّي (قدس سره) من أنه المنع عن المحلل على نحو الكليّة أو فعل المحرّم كذلك؛ ولا يخفى شدّه ظهور المخالفه من الشرط على هذا التقدير لانحصار مورد المخالفه بذلك، لأنّ كليّة التصرف تصاعد به إلى التقنين العامّ الذى هو مرتبه الجعل الشرعيّ، بخلاف المنافاه مع موارد التطبيق والمصاديق، ولك أن تقول: إنّ المنافاه حينئذ بنحو البيئونه، بخلاف موارد التطبيق فإنّ المنافاه بنحو التخصيص.

وبعبارة ثالثة: إنّ المخالفه فى الاشتراط الكليّ والإلتزام العامّ والصلح بذلك تكون على درجه التشريع العامّ، ومن ثمّ عبر عنها بإبداع القاعده الكليّة، وقد ورد فى باب اليمين والنذر والعهد إبطال هذا النحو من الإلتزام، نظير ما ورد فى سبب نزول الآية: لا تُحرّموا طيبات ما أحلّ الله لكم (1) فى من حلف أن لا ينام أبداً والآخر حلف أن لا يفطر النهار أبداً والثالث حلف أن لا ينكح أبداً وإنّ ذلك من تحريم الطيبات ولا عبره به.

ص: ٣٣

هذا مضافاً إلى أنّ شأن العنوان الثانويّ سواء كان رافعاً كالعناوين العذريّة- فضلاً عن المثبت كالشروط والإلتزامات الأخرى- ليس هو الدوام والثبات والذي هو شأن الحكم الأوليّ بل الطرؤ الاتّفاقيّ أو الحيثيّي كما مرّ بيانه.

الرابع: وهو مختاره من كون المراد من الشرط في القاعده هو نفس الإلتزام لا الفعل المشروط.

الفائده الخامسه: حقيقه الشرط والاشتراط:

لكنّ الأظهر إرادته المحقّق النراقيّ (قدس سره) ما استظهرناه في ما سبق من إرادته المنشأ بالشرط والإلتزام، وهو المعنى الوضعيّ، سواء في شرط النتيجة أو في شرط الفعل. فإنّ المنشأ- كما هو التحقيق- في شروط الفعل ليس الإلتزام بالفعل، بل الإلتزام بتملك واستحقاق الفعل، فالمشروط في الحقيقه ذلك المعنى الوضعيّ، غايه الأمر الإلتزام يتمّ به كما في العقود، والفعل متعلّق له، لا- أنّ ذات الفعل يتعلّق بها الإلتزام مباشره كما هو في التزم الفعل في الإجاره، فإنّ الملتزم به بالذات تملك الفعل، والفعل متعلّق متعلّق الإلتزام.

وعلى أيّ تقدير فقد جعل النراقيّ (قدس سره) أنّ مورد المخالفه هو مالو كان المنشأ عنوان الحرمة للحلال الشرعيّ أو عنوان الحليّه للحرام الشرعيّ لا ما إذا جعل متعلّق الإلتزام والشرط عدم فعل الحلال أو فعل الحرام.

الفائده السادسة: المختار فى معنى التحليل والتحريم:

وما ذكره وإن كان من موارد المخالفه الجليّه جدّاً، كما هو الحال فى مختار المحقّق القمى (قدس سره) إلّا أنّه لا تنحصر موارد التحليل والتحريم والمخالفه بذلك، فقد استعمل التحريم للحلال أو التحليل للحرام فى المنع عن فعل الحلال أو التزام فعل الحرام، كما فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ (١) وكان صلى الله عليه وآله قد حلف أن لا يقرب ماريه.

وبعباره اخرى: إنّ التحريم ليس إلّا المنع، والتحليل ليس إلّا الإطلاق والإرسال كما فى قوله تعالى: لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ (٢) وكان أمير المؤمنين (عليه السلام) حلف أن لا ينام بالليل أبداً إلّا ما شاء الله، وبلال حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً، وعثمان بن مظعون حلف أن لا ينكح أبداً. نعم، ما يشكل عليه من أنّ التحريم للحلال الشرعى ليس بيد الشارط كى يحرم أو يحلل، فهو من اشتراط غير المقذور الممتنع، مخدوش بأن المراد اعتبار الشارط والمشروط عليه ذلك فى اعتبارهما البنائى لا فى اعتبار الشارط.

الفائده السابعه: العلاقه بين التقنين الشرعى والعقائى:

ومن هنا يجدر التنبيه والإلفات إلى ما راج أخيراً فى عدّه من الكلمات من أنّ التقييد والعمل بالقوانين الوضعيه البشرىه العصرىه فى المجالات العديده - كأنظمه للتدبير فى النظام الاجتماعى والسياسى والمالى والأسرى

ص: ٣٥

١- (١) التحريم: ٢.

٢- (٢) المائده: ٨٧.

والفردى والأحوال الشخصية - حيث أنه ليس تشريعاً في الدين وإبداعاً للأحكام الشرعية فلا ضير في التقيد والالتزام بها وإن لم تدل عليها التشريعات الإلهية، مادام أن هذا التقنين ليس بعنوان وإسم ونسبه فيه إلى الشرع الحنيف.

وأحق البعض الإلزام والالتزام العرفى الدارج في بعض المعاملات غير المصححة من الشرع، ألق ذلك بالدعوى المزبوره فى الجواز بعد تبنى المتعاملين على كون ذلك فى اعتبارهما الثنائى لا فى الاعتبار الشرعى.

وهذا كله مخدوش بأن الفساد والمنع والبطلان فى اعتبار الشرع لأمر وأشياء أو لمعاملات ليس بمعنى أن يظل ذلك بنحو الوجود النظرى الذى لا يجد له طريقاً فى عمل المكلفين، بل هو لغايه تقييدهم باعتبارات ومقررات الشارع الإلهى، وتركهم لاعتبارات ومقررات أنفسهم؛ وهو معنى ما مر من أن المراد فى هذه القاعده هو تقدم طاعه الله وولايته وطاعه رسوله واولى الأمر وولايتهم على ولايه الفرد على نفسه، والأفراد على أنفسهم، سواء ولايته تعالى فى صوره التشريع أو القضاء أو الحكم التديبرى الجزئى.

فنهى الشارع ناظر إلى المنع عن بناء المكلف والمكلفين على فعل معين فى اعتبار أنفسهم، لا الردع عن البناء عليه بعنوان أنه من اعتبار الشارع، وإلا لآل الحال فى جميع النواهى الشرعية إلى النهى فى خصوص التشريع فى الدين، وهو كما ترى.

هذا، فالصحيح أن المنع عن الفعل والإرسال له تحريم وتحليل، وإن



لم يكن بلفظ التحريم والتحليل، نعم الظاهر عدم صدقه بمجرد اشتراط ترك فرد من الفعل المحلل أو فعل فرد من المحرم وإن صدقت المخالفة على شرط فعل فرد من المحرم، لكنه ليس من تحريم الحلال أو تحليل الحرام، بل من شرط الحرام، بل لا بد من كليه الترك أو الفعل ولو النسبيته بنحو يكون كالمقرر والقانون الكلي.

ومن ذلك وغيره يتضح أنّ عنوان المخالفة أعمّ من عنوان التحريم أو التحليل، وإن كان العنوانان لا يختصيان بالتكليف، بل يعلمان الحرمة والحلّ الوضعيين لعموم مادّة الحرمة والحلّ لكلّ من المنع التكليفي والوضعي، سواء بلحاظ ما يضاف إليه من فعل تكويني، أو اعتباري معاملي ونحوه.

وأما ما أفاده المحقق النراقي (قدس سره) من عدم إسناد التحريم والتحليل إلى حكم الشرط وهو الإيجاب، فهو متين، لكنه عند اشتراط ترك الفعل المحلل بنحو كليّ أو فعل المحرم بنحو كليّ ولو إضافي، يأخذ عنوان استحقاق ذلك، والذي هو المنشأ وضعاً، وهو معنى متوسط بين الإلتزام الشرطيّ والفعل المشروط، طابع المنع والإرسال وهو التحريم والتحليل.

وأما ما ذكره (قدس سره) من وقوع التعارض وإعمال الترجيح، فضعيف غايته، بعد ما عرفت من تقييد نفوذ الشرط ونحوه من الإلتزامات بعدم المخالفة هي صادقه في مورد التعارض بنحو اجلي من التزاحم.

الفائدة الثامنة: توقّف معرفه المخالفه والموافقه فى القاعده على الصناعه التحليليّه لحقيقه الأحكام والمباحث القانونيّة البحتة:

ثمّ إنّ فى روايه العياشى تعليل بطلان شرط الزوج للزوجه عدم التزوّج عليها أو عدم هجرها أو عدم التسرى عليها، بينما فى معتبره منصور بن بزرج صحّح شرط عدم التزويج عليها، ولا يخفى أنّ ظاهر روايه العياشى بدوّاً ولفظها وإن كان هو شرط الطلاق المعلق على فعل التزويج والهجر والتسرى؛ إلّا أنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزام:

الأول: هو ترك المعلق عليه.

والثانى: هو المعلق فى صورته عدم الوفاء بالأوّل وأنّ الثانى هو للردع عن عدم الوفاء بالأوّل لا مجرد الردع عنه من دون التزام بتركه، نظير من يتعاقد ويشترط على الآخر أن يغرم مقداراً من المال إن لم يخط الثوب.

ويوضّح ذلك موثّق زراره فى الباب المزبور(1)، ومفادها مطابق الروايه الخامسه - الصحيح الآخر لمحمّد بن قيس، وصحيح عبدالله بن سنان - ولروايات اخرى فى الباب المزبور(2)، ومن ثمّ حمل الشيخ معتبره ابن بزرج على الاستحباب أو التقيّه، ورّجّح جمع من الأعلام مفاد المعتبره على بقيّه الروايات.

ص: ٣٨

---

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢١ ص ٢٧٥ باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٢.

٢- (٢) المصدر باب ٢٠ من أبواب المهور.

ذلك لأنّ مفاد الشرط الإلتزام بالفعل أو الترك المجرد، وليس هو مفاداً وضعياً ليتنافى مع الجعل الوضعي الأولي، كما أنّ المشروط ليس المنع بعنوان التحريم كي يتنافى مع الجعل التكليفي الأولي، ومن ثمّ حملوا بقيه الروايات على ما لو كان الشرط متعلقاً بمفاد وضعي أو بعنوان المنع التحريمي.

ويرد على الحمل المزبور أنّ مقتضى الاشتراط كما عرفت هو ثبوت استحقاق وضعي للمشروط له على المشروط عليه، مضافاً إلى اللزوم التكليفي، وبالتالي تستحقّ عليه عدم الطلاق وعدم التزويج وعدم التسري عليها وعدم هجرها.

وهذا المفاد الوضعي ينافي الأحكام الأوليه في باب الزواج، لأنها ليست تكليفية محضه؛ بل مفادها حقّ الزوج في ولاية الطلاق والهجر في المضاجع إن أتت المرأه بسبيل ذلك، وفي التزويج والتسري ولو بلحاظ التأيد في المنع المشروط في الأخيرين وإن كان هذا الحقّ غير قابل للإسقاط.

وبعبارة اخرى: إنّ الحكم التكليفي النفعي لطرف، ينتزع منه ثبوت حقّ له، وعلى هذا ففي مثل هذه الموارد التي لا يكون الحقّ قابلاً للإسقاط ولا للانتقال لا يشرع جعل الاستحقاق للغير بتوسط الشرط.

الفائده التاسعه: عموم القاعده لكلّ إنشاء من عقد أو إيقاع أو لكلّ التزام:

بل لا يختص ذلك بالشرط، بل يعمّ كلّ إيقاع أو عقد أو التزام

واعتبار يخالف حكم الكتاب والسنة واعتبارهما.

ففي موثق سماعة بن مهران، قال: «سألته: عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد. فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله ردّ على عبدالله بن عمر امرأته، طلقها ثلاثاً وهي حائض فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق، وقال: كل شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله والسنة»<sup>(١)</sup>.

وفي صحيح الحلبيّ مثله: «كلّ شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله»<sup>(٢)</sup>.

وفي روايه اخرى: «ما خالف كتاب الله ردّ إلى كتاب الله»<sup>(٣)</sup>.

وغيرها في ذلك الباب.

الفائدة العاشرة: الاصول القانونيّة معيار المخالفه والموافقه:

وعلى أيّ تقدير، فالجدير بالانتباه أنّ في روايه العياشي وغيرها تعليل فساد الشرط «بأنّ شرط الله قبل شرطكم.

فأطلق على حكم الله بالشرط وهو كما ذكر السيد اليزدي (قدس سره) في أول مبحث الشروط في تفسير معنى الشرط لغه واستعمالاً وبالنظر إلى عدّه من الروايات الوارده في تفسير الشرط كروايات اخرى وارده في تفسير الآيه:

ص: ٤٠

---

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٢ ص ٦٤ باب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق ح ١٠.

٢- (٢) المصدر ح ٩.

٣- (٣) المصدر ح ٢٢.

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) بأنها العهود التي لله تعالى على خلقه وأنّ العقد ليس إلّا ربط الإلتزام من الطرفين، فهو تشارط متقابل، وإنّ: «المؤمنون عند شروطهم» شامل لمثل النذر أو العهد واليمين، كما هو شامل للإلتزام بين الخلق والمكلفين بعضهم لبعض.

فالإقرار بالشهادتين، والإلتزام بالدين، التزم وتعهّد بمجمل الأحكام والأوامر الشرعيّه، وحقّ الله تعالى وولايته مقدّمه على كلّ حقّ وولايه لغيره بعد تأخّر تلك العهود والولايات من كلّ وجه عن عهد الله تعالى وولايته.

فهذا المعنى أصل مفاد القاعده كما مرّ وعلى ذلك فذكر تعليل بطلان تلك الشروط في روايه العياشي بمخالفتها لمفاد الأحكام الثلاثه في الآيات بعدما مرّ بيانه أنّ مفادها ليس الإباحه الصرفه كما مرّ أو ديمومه المنع في التزويج والتسرى.

بل الأكثر وضوحاً في الدلاله على التعليل روايه إبراهيم بن محرز، حيث علّل فساد شرط كون الطلاق بيدها، بأنّه مخالف بجعل قواميّه الرجال على النساء، فلم يعلّل (عليه السلام) بمخالفه الشرط لجعل الطلاق بيد الرجل، بل علّل بمخالفه عموم فوقانيّ كأصل قانونيّ فوقيّ قد شرع منه الكثير من التشريعات المنتزله، وهو ليس من العمومات المتعارفه التي تنزّل بطبعها على المصاديق، بل تنزّلها وتطبيقها يحتاج إلى جعل وتشريع

ص: ٤١

تنزلي، نظير الاصول القانونيه في الدساتير، فإنها تنزل بتوسط التشريعات للمجالس النيابيه، ولا يصح التمسك بها مباشره، بل الحال كذلك في التشريعات العامه للمجالس النيابيه، فإنه لا تنفذ ولا تمضي ولا يعمل بها من دون التشريعات الوزاريه التي هي تنزل للتشريعات النيابيه.

فالعمومات الفوقانيه التي هي بمثابة اصول قانونيه لا تنزل ولا تنطبق على المصاديق إلبتشريعات اخرى متنزله، وهذا يرسم لنا أن معيار المخالفه والموافقه هو ما لا يقتصر على التشريعات التفصيليه للأحكام المتنزله بل التشريعات الإجماليه الاصوليه الفوقيه هي روح ولب المخالفه والموافقه.

الفائده الحاديه عشر: السلطنه على الشئ لا يسوغ نفيها عن موضوعها:

وأما الروايه السابعه: فهي داله على أن السلطنه والملك والحق ونحوها وإن كان مقتضاها اختيار صاحبها في التصرف، إلا أنه ليس مقتضاها تسلطه على سلطنه ملكه في نفيه وإزالته مع وجود موضوعه. نعم، تمكن الإزاله بإزالته للموضوع والسبب، وهذا نظير ما أفاده المحقق الشيخ الأنصاري (قدس سره) في مفاد:

«الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(١)</sup>.

إن السلطنه مجعوله على التصرف في الأموال لا على نفس السلطنه ولا على أحكام الأموال.

ص: ٤٢

---

١- (١) نبوي مشهور، رواه صاحب بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٢ وفي مواضع أخرى.

أمّا الروايه الثامنه والتاسعه: فالتقابل بين المشروط ليس فى كون مورد الثامنه هو شرط النتيجه ومورد التاسعه هو شرط الفعل، بل الأهم هو كون مورد الأولى مضاداً للحكم الشرعى من إرث ذوى الأرحام، بخلاف مورد الثانيه، فإنّه عمل بمقتضى الحكم الشرعى ومرتّب عليه كما لا يخفى.

### ضوابط المخالفه فى كلمات الاعلام:

ثمّ أنّه ينبغى التعرّض لكلمات الأعلام فى المقام.

الأول: كلام الانصارى:

ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدس سره) من أنّ ضابطه المخالفه هو مخالفه الحكم المطلق والفعلى، بخلاف مخالفه الحكم الطبعى الاقتضائى، ثمّ خاض (قدس سره) فى ضابطه الحكم المطلق والحكم الطبعى.

فالوضعى فى الغالب مطلق فعلى، بخلاف التكليفى لا- سيّما غير الإلزامى، ثمّ ألحق بالتكليفيات الأحكام الوضعيه التى بعنوان الملك والحقّ.

وقد يחדش فى هذه الضابطه أنّ مخالفه الوضعيات فى الملتزم به وذات المشروط ماهيه، ومخالفه التكليفيات فى الإلتزام والتعهد، يرجع ويؤول إلى طبيعه وسنخ الحكم الوضعى والتكليفى، ففى ماهيه المشروط بما هى هى كما فى الأحكام الوضعيه بما أنّها ماهيه مقرّره بغضّ النظر عن فعل المكلف الذى انيط الحكم التكليفى به كما هو الحال فى الإلتزام والتعهد.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) نبه على أنّ بعض الرخص والمباحات اقتضائيه لا- تتغيّر، وقد ذكر بعض المحقّقين أنّ ضابطه الحلّ والرخصه الاقتضائيه هو

الجواز والحل المترتبة على الحكم الوضعي، دون الحل والإباحة المجردة.

هذا، وقد نبه الشيخ (قدس سره) أنّ عنوان الضرر والحرَج يختلف عن بقيّة العناوين الثانويّة فيقدّمان مطلقاً بخلافها، وقد ذكرنا وجه التفرقة في الأمور التي ذكرناها في حقيقته موضوع البحث، فلاحظ.

الثاني: كلام جملة من الاعلام:

ما ذهب إليه جملة من الاعلام من أنّ الإطلاق اللفظي للحكم الشرعي هو ضابطه مخالفه الشرط، وعدمه يزيل عنوان المخالفه، وبعبارة اخرى الإطلاق أو العموم اللفظي لحكم الشيء ولو بلحاظ الحالات الطارئه المختلفه وتاره لحكم الشيء من حيث هو، إمّا لأنّه لا إطلاق له، أو لدلاله الدليل على أنّ الحكم للشيء من حيث هو وفي حدّ نفسه أو مقيد بعدم الطوارئ.

فعند الشكّ في عنوان المخالفه لا يصحّح الشرط عند فرض تعارضه مع عموم الوفاء بالشرط ومع عموم الحكم الأولي بل يكون عموم الوفاء موروداً.

الثالث: ما مال اليه النراقي:

ما مال إليه المحقّق النراقي (قدس سره) لكنّه لم يستقرّ عليه، وهو إجراء مرجّحات التعارض بين إطلاق وعموم الحكم الأولي وعموم الشروط فالراجح يقدم، بخلاف ما إذا كان تنافي الشرط بما هو مع الكتاب فإنّ المخالفه صادقه مطلقاً حينئذ دون مخالفه الإلتزام للإلزاميات.



الرابع: كلام بعض الاعلام:

ما ذكره بعض من أنّ الضابطه ورود الحكم فى الكتاب وعدمه.

الخامس: كلام اليزدى:

ما ذهب إليه السيّد اليزدى (قدس سره) أنّ ضابطه التحريم والتحليل المفسده للشرط هو مخالفه الكتاب، لكن لا مطلق المخالفه. نعم، المنافى الدائم فى غير الإلزاميات مخالف، وكذلك المنع عن المباح بلفظ النفى، أو المنع والتحريم عنواناً.

وأما فى الأحكام الإلزامية فالمنافاه لها ولو فى الحكم الجزئى مخالفه فضلاً عن الحكم الكلى فيها، كذلك الواجب أو فعل الحرام، وكذلك تصدق المخالفه فى الحكم الوضعى إذا جعل فى الشرط لغير من جعله الله تعالى له، دون ما لو كان بنحو شرط الفعل المتعلق بالحكم الوضعى.

والوجه الذى يذكر فى هذا التفصيل هو أنّ الفارق بين الحكم الإطلاقى والطبعى هو فى نكته التراحم، حيث لا يزاحم المباح اللزوم الطارئ بخلاف اللزوم الأولى، فإنه لا- يدفع باللزوم الطارئ إلماً إذا كان فى غايه القوه كالضرر والخرج فليس الطارئ والثانوى على وتيره واحده فى التكليفيات.

السادس: كلام بعض الاعلام

تبه بعض الأعلام على أنّ المخالفه كما قد تكون بالإضافة إلى العمومات الأولى كذلك قد تكون بالإضافة إلى العمومات الثانويه ولو الظاهريه كالاصول العمليه الظاهريه.

السابع: كلامنا المختار:

قد تبين مميًا مرًا من المختار أنّ ضابطه الحكم المطلق الفعليّ هو الحكم المنتزّل من أصل قانونيّ فوقيّ، وأنّ العبره بذلك في المخالفه دون سائر الأحكام التي لا تعتضد بذلك كما هو الحال في غير الإلزاميات من المباحات غالبًا.

وبعبارة اخرى: أنّ ما ذكر في كلمات الأعلام من التفاصيل كاللوازم والعلامات الإنيّه ومنشؤها هو وجود الاصول القانونيه الفوقيه وهي تأبي التخصيص بطبعها كما ذكرنا لاختلافه عن العموم المتعارف فإنّ المخصّص لابدّ أن يكون من رتبه العامّ كى يقوى على التصرف فيه دون ما إذا اختلفت الرتبه.

الثامن: كلام في تحرير مقتضى الاصل:

في تحرير الأصل العمليّ بتقرير أصله العدم في عنوان المخالفه ولو بنحو العدم الأزلّي.

أمّا بلحاظ وجود الشرط حيث لم يكن، فلم تكن صفه المخالفه أو بلحاظ ما قبل الشرع بلحاظ تقرّر ماهيته نفس المشروط.

نعم، على تقدير عدم تماميه الأصل الموضوعيّ تصل النوبه إلى الأصل الحكميّ، وهي أصله عدم نفوذ الشرط وعدم وجوب الوفاء به، كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائينيّ (قدس سره) حيث بنى على أنّ الأصل العدم الأزلّي لا يجرى في موارد الشكّ في انطباق عنوان المخصّص لكون العدم

المأخوذ في العموم بسببه هو العدم النعتي، وإن كان الصحيح هو جريان الأصل في العدم الأزلي.

هذا، ولكن جريان الأصل لا يخلو من إشكال مع إطلاق دليل الحكم الأولى وإن شك في كونه طبيعياً أو فعلياً وحصول التعارض كافي في إسقاط عموم الوفاء بالشرط ونحوه من عمومات الإلتزام الأخرى، نعم مع عدم الإطلاق يتم جريانه وإنما مع مجرد الشك في طبيعته ونحوها، فلا.

ص: ٤٧



قاعده: العقود تابعه للقصور

اشاره

ص: ٤٩



وتطبيقها فى بحث التخلص من الربا انموذجا:

### تحرير محل الاعتراض والبحث:

أن القنوت التخلّصيّ والحيل الشرعيه - كالهبه بشرط القرض، أو البيع المحاباتي بشرط القرض، أو الإجاره المحاباتيّه- فهى معامله بيعيه صورّه، ولكنها قرضا حقيقه، فإنّ العرف يعترف ارتكازاً أنّ هذه فى الواقع قرض، وإن كان بيعاً صورّه، وحينئذٍ الزياده فيه باطله؛ لأنّ العقود تابعه للقصود.

فإذا قلت: بع كذا بكذا بشرط القرض، كان قصدك فى الواقع: أقرضت كذا بكذا بشرط الفائده الربويّه، ولذلك يقدرّون المحاباه فى قيمه بقدر الفائده الربويّه،

فواضح أنّ نفس الفائده الربويّه ملحوظه فيها، فإذن استعمال لفظ البيع مجازى فى هذا المقام؛ لأنّهم يريدون ويقصدون منه القرض.

و العرف أيضاً يطبّق على تلك القنوت عنوان القرض، ويقول إنّ لُبّه قرض، وإن كانت صورته شيئاً آخر.

وعنوان العقد وحكمه الشرعى والعقلايى يتبع قصد العاقد لا لفظه، فذلك التغيير اللفظى الصورى مع بقاء قصد القرض لا يغيّر شيئاً ولا ينفع.

أنّ المستفاد من قاعده «العقود تابعه للقصود» أنّ العقد يجب ألا يكون صورياً، بل لا بدّ أن يكون لئياً، بمعنى أنّ المدار في تأثير العقود هو اللبّ والواقع لا اللفظ بدون القصد الجدى.

ولذلك نركّز البحث- للجواب عن ذلك الإشكال- على تلك القاعده، فتلك القاعده فى معناها ذات مراحل:

الاولى: أنّ المدار فى إنشاء المعاملات هو تطابق لفظ الإنشاء مع الماهية المنشأه المقصوده فى قصد المتعامل، فإن اشترطنا وجود الألفاظ الصريحه فى العقود، فلا بدّ من الاستعمال الحقيقى فى الدلاله، وإن لم نشترط ذلك، فيكفى الدلاله على المقصود ولو مجازاً.

فلبّ هذه القاعده هو تطابق الألفاظ مع المعنى المقصود، أى: يجب أن يكون اللفظ مطابقاً للقصد، وإلا لم يقع العقد؛ لأنّ ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد.

ولذا يقال فى الإيداعات التى فى البنوك أنّها قروض لا ودائع، وإن أصرت البنوك على أنّها وديعه؛ لأنّ هذا الاستعمال ليس مطابقاً مع المعنى المقصود، فإنّ المعنى المقصود فى ذلك الإيداع المزعوم هو تملك الشخص، المال النقدى المودع، وتملك شىء فى ذمّه البنك، وهذا هو حقيقه القرض، بينما فى الوديعه يجب أن تسلّم ولا- يتصرّف فى رقبته، والحال أنّ فى الوديعه البنكيه ليس الأمر كذلك، فالمعنى المقصود هو القرض لا الوديعه.



وحينئذٍ فيقال فيما نحن فيه أيضاً أنّ المعنى المقصود الأصلي الحقيقي في بعض القنوات التخلّصية هو القرض لا البيع.

الثانية: المطابقيه بين قصد المنشئ وبين الماهية العرفية العقلية، فكثيراً ما يقصد المنشئ ماهية معاملته ويتصوّر أنّها بيع - مثلاً - بينما العقلاء لا يعتبرونها ماهية بيعه.

وذكروا في تعريف البيع أنّه مبادله مال بمال، وقالوا: إنّ البيع متقوم بأن يكون المبيع مقصوداً بذاته وصفاته الشخصية، والثلث والبدل والعوض مقصوداً بمالته.

وعلى هذا، فمبادله عين بعين ليست بيعاً حقيقه إذا كان المقصود في كلا الطرفين هو شخص العين بصفاتها الخاصه لا بماليتها.

ففي تلك المبادله يمكن أن يتصوّر المنشئ أنّها بيع ويقصدها بيعاً مع أنّ العقلاء لا يعتبرونها ماهية بيعه، فيجب المطابقيه بين الماهية المنشأه عند المنشئ وبين الماهية المقصوده عند العقلاء، وهذه مرحله أدقّ وأعمق في تلك القاعده.

الثالثه: من مباحث تلك القاعده هو أنّ تكون المعامله مقصوده بقصد جدّي، فلو كان هازلاً فإنّ العقد لا يقع.

وفي تلك القاعده أبحاث وجهات اخرى من البحث، تعرّض الفقهاء إليها في بحث المعاطاه وتخلّف الشروط والوصف وبحث الشرط الفاسد.

لكن الزاويه التي نريد أن نبحت عنها في بحثنا هذا، هي المرحلة الثانيه، فالإشكال نشأ من أن الماهية المقصوده في الحيل التخلّصيه هل هي ماهية قرضيه- عند العقلاء- أو ماهية بيعيه؟ فإنّ المنشئ قصد أن ينشئ الماهية البيعيه، لكنّ العقلاء يرتّبون على تلك المعامله آثار الماهية القرضيه.

وقد ذكر الفقهاء في بحث البيع أن الشروط العقلانيه في العقد أو في المتعاقدين أو في العوضين- سيّما شروط العقد- في الحقيقه أركان لا شروط، فتسميتها بالشروط مسامحه؛ لأنّ معنى أن العقلاء اشترطوا في هذه الماهية ذاك الشرط يرجع إلى أنّهم لا يعتبرون هذه الماهية إذا لم يتحقّق ذاك الشرط، فإذا لم يعتبروا فلم يتحقّق عندهم

هذه الماهية أيضاً، وإذا لم تتحقّق الماهية الكذائيه عند العقلاء فأدلّه الإمضاء- التي موضوعها هو الماهية العرفيه المعاملية كالبيع العرفي- لا تشملها، ففي الواقع لا يوجد موضوع لدليل الإمضاء، فمآل الشروط العقلانيه إلى أركان وجود الماهية.

هذا في الشروط العقلانيه، وأما الشروط الشرعيه في العقد- كعدم الغرر- فتختلف عن الشروط العقلانيه، فإنّ انخرام الشروط الشرعيه لا يؤدّي إلى انتفاء الماهية وعدم تحقّقها عند العقلاء، بل تتحقّق الماهية ولكن غريباً، فالماهيّه متحقّقه لدى العرف حتّى مع الغرر- فيما لو بنى على كونه شرطاً شرعياً تاسيسياً لا- امضائياً - بخلاف الشرط العقلاني، فإذا لم يتحقّق فنفس الماهية لا تتحقّق أصلاً.

نعم، توجد الماهية البيعيه لدى المتبايعين والمنشئين.

هذا، والمستشكل إن كان يريد أن يستشهد بانتفاء الشروط الشرعيه المأخوذه فى البيع - مثلاً - فى قناه البيع المحاباتي التخلّصيه فنقول: إنّ الماهيه البيعيه لا تنتفى حينئذٍ فى اعتبار العقلاء. نعم، هى تبطل فى اعتبار الشارع.

وإن كان يريد أن يستشهد بانتفاء الشروط العقلائيه المأخوذه فى البيع - مثلاً - فى تلك القناه التخلّصيه، فلا بدّ أن يدعى انخرامها فى شروط العقد أو شروط العوضين، ولا يتصوّر انتفاء شروط المتعاقدين فى بحثنا هذا.

وقد قرّر أنّ من شروط العقد البيعى هو أن يكون على وجه المبادله لا التمليك على وجه الضمان، فلو قصد التمليك على وجه الضمان فهو قرض وإن سمى بيعاً.

وكذلك أخذ فى البيع تساوى قيمه السوقيه فى العوضين، أى يكون الثمن لائقاً بالمبيع وليس المقصود التساوى الدقى، بل بحسب مقدار الرغبه والجهد المبذول والربح الذى يحصل عليه البائع، وفى البيع المحاباتي لا تكون هناك مساواه، بل يبيع المبيع بأكثر من قيمته السوقيه، أو بأقلّ بكثير، إذن فهذا من الشروط العقلائيه المنخرمه فى الحيله.

وأيضاً فإنّ من شرائط العقد أن يلتزم المتبايعان بآثار ما قصد، بينما نجد أنّ المتعاملين لا يلتزمان واقعاً بآثار البيع، بل يلتزمان بآثار القرض.

إذن الإشكال يدور على أحد محورين: محور عدم تساوى المائيه ومحور عدم الالتزام بالآثار.

وقالوا: إنّ من شروط العوضين فى البيع أن يكون المعوّض عيناً لا

منفعه، فإن كان المعوّض منفعه فهى إجاره لا بيع؛ ولذا حملوا «بعتك منفعه الدار» على المجاز.

وكذلك من شروط العوضين أن يكون الثمن مقصوداً فيه المائيه لا الصفات الخاصه.

تنقيح الحال: أما الإشكال فى محور عدم تساوى المائيه:

فقول: إن التساوى بين العوضين فى قيمه السوقيه ليس شرطاً عقلائياً للعقد بمعنى أن مع فقدانه لا تنتفى المائيه المعامله عند العقلاء.

بيانه: أن مسأله «تساوى العوضين فى قيمه» غير مختصه بالبيع، بل تدخل فى جميع المعاوزات، بيعاً كانت أم إجاره أم غيرهما، ولكن حيث أن الفقهاء ذكروا هذا البحث فى خيار الغبن وتناسباً مع أحد الطرق التخلّصيه نخصها بالبيع فى بحثنا هذا.

فقد ذكروا أن الغبن يكون نتيجة تفاوت فى قيمه بين المبيع وبين الثمن، وهنا يتبادر سؤال حول صحه تلك المعامله وبطلانها، وفى حاله البطلان هل هو من جهه العقل أو من جهه الشرع؟

ذهب بعض من الفقهاء إلى البطلان الشرعى من جهه حصول الغرر والضرر، وقد نهى عن البيع الغررى وعن الضرر، فيثبت بطلان تلك المعامله.

وذهب بعض آخر إلى البطلان من جهه العقل؛ وذلك لأن من الشروط العقلايه وارتكازات العقلاء اعتبار تساوى العوضين فى المائيه بحسب العاده، وهذا يعتبر من مقومات العقد، فالإقدام على المعامله التى

يكون فيها تفاوت لا يتسامح به موجب لبطلان تلك المعامله؛ لأنها في صوره العلم بالغبن والتفاوت الفاحش، أما معاملة سفيه أو معاملة سفهيه، وكلا الشقين باطل.

أما الأول، فواضح، ويتفق عليه الجميع، وأما الثاني فلانتفاء الشرط العقلاني، ومع انتفائه ينتفى اعتبار العقلاء لوجود تلك الماهيه المعاملية، فالماهي غير متحققه.

أما البطلان الشرعي ففيه: أن الغرر مفروض مع الجهل ويفترض في مورد البحث علم الطرف المغبون بالتفاوت، فلا غرر في البين .

وأما البطلان العقلي، ففيه:

أولاً: إن المعامله ليست سفهيه أو معاملة سفيه، وذلك لتوفر غرض عقلائي فيها، فلم يقدم المغبون عليها اعتباراً.

ثانياً: أن العقلاء اعتبروا في ماهيه البيع أمراً كلياً، وهو وجود عين يرغب فيها لأجل صفاتها ويبدل بإزائها ثمن، ولم يقيد ذلك بثمن خاص، فحددت تلك الماهيه بأن تكون عيناً، وأن تكون معاوضه، لا ضماناً بالقيمه الواقعيه، بل بقيمه جعليه طبقاً لرغبه الطرفين.

نعم، غايه الأمر يكون اعتبار تساوي المائيه شرطاً ضمئياً في العقد، طبقاً لمرتكات العقلاء، وانتفاء الشرط الضمني وتخلفه يوجب الخيار، لا بطلان المعامله من أساسها.

فالحاصل: أن التساوي في المائيه ليس شرطاً عقلائياً على نحو ينتفى

العقد بانتفائه؛ لأن الإجماع قائم على عدم بطلانه وثبوت الخيار فيه.

ومن الشواهد على ذلك:

إنه إذا ورد سائح أو زائر في بلد واكترى سياره بأكثر من قيمتها الواقعيه بكثير، فلا يقولون إن الإجاره لم تقع، بل يقولون إن هذه إجاره ولكنها غبنيه، ويقومون بأخذ التفاوت، وله حق خيار الفسخ، فما يرى في المعاملات الغبنيه أن المغبون يلاحق الغابن كأنما الغابن سارق- لا السرقة بمعناها المعروف، بل هو سرقة خفيه- معناه أن للمغبون حقاً لفسخ المعامله، فإذا فسخ تنفسخ المعامله وترجع الأموال إليه، وهذا شاهد صدق على أن المعامله في موارد عدم تساوى مائيه العوضين متحققه، فليس

التساوى شرطاً عقلايياً للعقد ولم يقيّدوا خيار الغبن بالتفاوت اليسير، بل هو يجرى حتى في المعاملات الغبنيه مع التفاوت الفاحش بين العوضين، فحينئذ ما ذكره المستشكل من هذه الجبهه وفي هذا المحور مردود.

و أما الإشكال في محور عدم الالتزام بالآثار فهو:

إن المتعامل وسالك طريق الحيل لا يلتزم بآثار البيع واقعاً، بل هو ملتزم بآثار القرض، وهذا ينافى قاعده أن العقود تابعه للقصود، فإن المعامله المقصوده يجب أن يلتزم بآثارها.

وهذه الجبهه نحن نسلم شرطيتها ككبرى في العقود، لكن نتساءل أنها هل هي منخرمه في الحيل التخلّصيه أو لا؟

والجواب: أن الحيل التخلّصيه مبنيه على أساس وجود بيع حقيقى

يلتزم به المتعاملان بآثار البيع، فيجوز للمشتري بعد البيع الأول أن لا يبيعه مرّة اخرى على البائع.

وبعبارة أخرى: لا- يوجد ملزم قانوني شرعي يجبره على البيع الثاني، وعليه يحمل ما ورد في روايه يونس الشيباني، قال: «قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): الرجل يبيع البيع والبائع يعلم أنه لا يسوى، والمشتري يعلم أنه لا يسوى، إلّا أنه يعلم أنه سيرجع فيه فيشتره منه.

قال: فقال: يا يونس، إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال لجابر بن عبدالله: كيف أنت إذا ظهر الجور وأورثهم الذلّ؟ قال: فقال له جابر: لا بقيت إلى ذلك الزمان، ومتى يكون ذلك بأبي أنت وامي؟ قال: إذا ظهر الربا يا يونس، وهذا الربا، فإن لم تشتريه ردّه عليك؟ قال: قلت: نعم. قال: فلا تقرّبته، فلا تقرّبته (١).

رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبه، عن يونس الشيباني.

فواضح من هذه الروايه أنه من البدء لا يريد أن يلتزم بآثار البيع، بل هما لم يلتزما بالبيع، ولم يقصداه، وهذه الروايه وأمثالها لا تعارض أخبار العينه (٢) ولا تنافيها، وإنّما تحدّد صحّتها بأن يتباني الأطراف على الالتزام

ص: ٥٩

١- (١) ب ٥ / أبواب أحكام العقود / ٥.

٢- (٢) أشهر تفسير للعينه هو أنّ يبيع سلعه بثمن إلى رجل معلوم، ثم يشتريها نفسه نقداً بثمن أقلّ، وفي نهايه الأجل يدفع المشتري الثمن الأوّل، والفرق بين الثمنين فضل. العينه في اللغة: السلف، يقال: اعتان الرجل: إذا اشترى الشيء بالشيء نسيئه أو اشترى بنسيه. (المصباح المنير/ عين).

فالحيل التخلّصيه حيث أنّه لا توجد فيها حيك قانونيّ تجاه نفس الغرض الربوى، فالمرابون لا يتّخذونها بديله عن الربا، فإنّ فى تلك الطرق تخلفات عن مسار الربا وفرجاً يستطيع أحد المتعاقدين أن يفزّ بها من غرض المرابى أو يفزّ المرابى نفسه.

وعليه فأشكال أنّه ليس هناك قصد جدّى لعدم الالتزام والبناء العملى على ترتّب الآثار، نلتزم به إذا لم يكن فى البين بناء جدّى، ولكن الشرط الأساسى هو الالتزام العملى بما عقده وأنشأه.

و بعبارة أخرى: الغرض المباشر فى إنشاء طريق تخلّصى هو نفس الماهيّة المعاملية المنشأ، وهى محلّله، وإن كان الغرض الأعلى هو ماهيّة اخرى محرّمه، فإنّ المناط هو الإنشاء المباشر، والغرض الأدنى لا الغرض النهائى لقاعده «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم»، ولهذه القاعده وردت تطبيقات من الشارع، بعضها فى الباب الثامن من أبواب المزارعه.

منها: صحيحه الحلبي بإسناد الكليني، قال: «سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يزرع الأرض فيشترط للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً. قال: لا ينبغي أن يسمّى شيئاً، فإنّما يحرم الكلام (1)».

وفى المزارعه والمساقاه تكون شركه بين العمل وبين العين، عمل



العامل من جانب، والأرض والبذر والآلات من جانب آخر. فللعامل أن يقول: ٤٠٪ من الناتج لى وما سواه للمالك، وأما إذا خصّص فى نفس الإنشاء المعاملى ويقول: ثلث من الناتج للبذر وثلث للبقر وثلث لى، فتبطل المزارعه؛ لأنّ منفعه الآلات تقابل النماء والناتج، وهذا فى الحقيقه إجاره مجهوله الثمن، فبتغيير كلمه مع الالتزام بآثارها تتبدّل ماهيّه بماهيّه اخرى، إنّما يحلّل الكلام ويحرّم.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان: «أنّه قال فى الرجل يزارع فيزرع أرض غيره فيقول: ثلث للبقر وثلث للبذر وثلث للأرض.

قال: لا يسمّى شيئاً من الحبّ والبقر، ولكن يقول: ازرع فيها كذا وكذا، إن شئت نصفاً وإن شئت ثلثاً(١).

ومنها: معتبره سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن الرجل يزارع فيزرع أرض آخر، فيشترط للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً. قال: لا ينبغى أن يسمّى بذراً ولا بقرأ، فإنّما يحرم الكلام(٢).

ومنها: عن أبى الربيع الشامى، عن أبى عبدالله(عليه السلام): «أنّه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر وثلثاً للبقر.

فقال: لا ينبغى أن يسمّى بذراً ولا بقرأ، ولكن يقول لصاحب

ص: ٦١

١- (١) ب ٨ / أبواب المزارعه / ٥. رواه الكلينى، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان.

٢- (٢) الباب المتقدّم / ح ٦. رواه الكلينى، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد.

الأرض أزرع فى أرضك ولك منها كذا وكذا، نصف أو ثلث أو ما كان من شرط، ولا يسمى بذراً ولا بقرأً، فإنما يحرم الكلام.

والحاصل: إذا قصد المتعامل ماهية خاصه يمكن له أن يتوصل إليها بإنشاء نفس الماهية أو بإنشاء ماهية أخرى متوسّطه توصله إلى نفس النتائج.

وأثره يظهر فى ماهيات محرّمه يمكن التوصل إلى النتائج الحاصلة منها عبر عقود متوسّطه أخرى محلّله، وهذا مفتوح فى الشريعة لاستبدال كثير من الماهيات الباطله إلى الصحيحه، وليس معناه تحليل الماهيات الفاسده، بل هو تبديل الماهيات الفاسده إلى الصحيحه.

قاعده: لا تبع ما ليس عندك

اشاره

ص: ۶۳



الحديث النبوي الوارد بذلك «لا تبع ما ليس عندك» ربّما يشكّل في سنده بآته من طرق العامّة، وأسانيده ضعيفه، وفي روايات الأئمّه (عليهم السلام) ما يشعر بتخطئه نسبه هذا الحديث إلى النبيّ صلى الله عليه وآله .

لكن التحقيق أنّ تلك الروايات ليست تخطئه للعامّة في انتساب هذه الروايه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ، وإنّما هي تخطئه للعامّة في فهمهم للحديث؛ إذ يظهر من العامّة التوسّع في مفاد الحديث والتخطئه لهم في هذه الناحيه.

وأما بالنسبه إلى سنده فلم يصحّ الإسناد المتّصل للنبيّ صلى الله عليه وآله لكن يوجد في الروايات عن الأئمّه (عليهم السلام) نظيره في الأبواب المختلفه.

١- عن محمّد بن القاسم: قال: سألت أبا الحسن الأوّل (عليه السلام) عن رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم، وكتب عليها كتاباً بأنّها قد قبضت المال ولم تقبضه، فيعطيهما المال أم يمنعها؟ قال: قل له: ليمنعها أشدّ المنع، فإنّها باعته ما لم تملكه (١).

ص: ٦٥

---

١- (١) ب ١ / أبواب عقد البيع / ح ٢. رواه الشيخ في التهذيب في ثلاثه مواضع: ٣٣٩ / ٦، الحديث ٩٤٥ و: ٣٥١ / ٦، الحديث ٩٩٦ و: ١٨١ / ٧، الحديث ٧٩٥. و السند في الأوّل مطابق للأصل. و في الموضع الثاني: أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن محمّد، عن محمّد بن القاسم. و في الثالث: أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن محمّد بن القاسم، عن فضيل. و في الاستبصار ١٢٣ / ٣، الحديث ٤٣٩ هكذا: أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن القاسم بن محمّد، عن فضيل. و في الكافي: عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن محمّد، عن محمّد بن القاسم. و ليس في السند من يتوقّف فيه إلّا القاسم بن محمّد، وهو الجوهري، ولا أقلّ من كون الروايه به حسنه أو قويّه.

وهذه لا- تدلّ على القاعده؛ لأنّ موردها بيع الفضولى، وأنّ الشراء من غير المالك لا يكون صحيحاً لا أنّ بيع المعدوم وما لا يملكه- وإن لم يكن ملكاً للغير- باطل.

٢- موثقه إسحاق بن عمّار: عن عبد صالح (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجل فى يده دار ليست له، ولم تنزل فى يده ويد آباءه من قبله قد أعلمه من مضى من آباءه أنّها ليست لهم، ولا يدرون لمن هى فبيعها ويأخذ ثمنها؟ قال: ما أحبّ أن يبيع ما ليس له.

قلت: فإنّه ليس يعرف صاحبها ولا يدري لمن هى، ولا أظنه يجىء لها ربّ أبداً، قال: ما أحبّ أن يبيع ما ليس له.

قلت: فبيع سكنها أو مكانها فى يده، فيقول: أبيعك سكنى وتكون فى يدك كما هى فى يدي، قال: نعم، يبيعها على هذا(١). وهى لا تدلّ على مضمون زائد على الروايه المتقدمه، ولفظ «ما أحبّ لأنّه لم يملكها، فالبطالان على القاعده.

٣- مكاتبه الصّفّار: «رواه الشيخ بإسناده عنه أنّه كتب إلى أبى محمّد الحسن بن علىّ العسكرى (عليه السلام) فى رجل باع قطاع أرضين فيحضره الخروج إلى مكّه والقريه على مراحل من منزله، ولم يكن له من المقام ما يأتى بحدود

ص: ٦٦

---

١- (١) ب ١ / أبواب عقد البيع / ح ٥. رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعه، عن علىّ بن رثاب وعبدالله بن جبله، عن إسحاق بن عمّار.

أرضه وعرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنني قد بعث فلاناً- يعنى المشتري- جميع القرية التي حدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع، وإنما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك، وإنما له بعض هذه القرية وأقرّ له بكلها.

فوقع (عليه السلام): لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء من البائع على ما يملك (١).

٤- صححه عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ليس عنده فيشتري منه حالاً، قال: ليس به بأس. قلت: إنهم يفسدونه عندنا، قال: وأي شيء يقولون في السلم؟ قلت: لا يرون به بأساً. يقولون: هذا إلى أجل، فإذا كان إلى غير أجل وليس عند صاحبه فلا يصلح، فقال: فإذا لم يكن إلى أجل كان أجود. ثم قال: لا بأس بأن يشتري الطعام وليس هو عند صاحبه وإلى أجل، فقال: لا يسمّى له أجلاً إلا أن يكون بيعاً لا يوجد مثل العنب والبطيخ وشبهه في غير زمانه، فلا ينبغي شراء ذلك حالاً (٢).

وموردها الشراء الكلي في الذمه الذي ليس له مصداق حالي، وقد عمّم (عليه السلام) ما ليس عنده إلى الكلي الذي لا يوجد، وهذا هو القدر المتيقن من مفاد الحديث، وأمّا تعميم مفاده إلى الكلي غير المقدور بالإضافة إلى

ص: ٦٧

١- (١) ب ٢ / أبواب عقد البيع / ح ١.

٢- (٢) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار وعبد الرحمن جميعاً.

الشخص نفسه فمحلّ تأمل. فالأول كما إذا باع الكلّي حالاً نقداً ولا يوجد في الخارج، والثاني كما في مطلق بيع الكلّي في الذمه. والقول بعدم الصحّة في مورد عدم قدره تعبدي؛ إذ ربّما يعتبره العقلاء من باب الدين وقد لا يعتبرونه بيعاً في موارد عدم وجود الذمه في الشخص الضعيف.

٥- روايه سليمان بن صالح: عن أبي عبدالله(عليه السلام)، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن(١)».

قال صاحب الوسائل: إنّ المراد أنّه لا يجوز أن يبيع شيئاً معيناً ليس عنده قبل أن يملكه، ويجوز أن يبيع أمراً كلياً موصوفاً في الذمه، ويحتمل الكراهه والنسخ والتقيّه في الروايه.

أقول: لا- تقيّه فيها، بل إنّما هي تخطئه العامّه في توسّع مفاد الحديث مع أنّ كلّ ما كان عن النبيّ صلى الله عليه وآله هو من جوامع الكلم كتشريع أساسي، فافهم.

والعمده أنّه لا- شاهد على التقيّه في البين سوى المعارضه للروايات المجوّزه والمعارضه ليست مستقرّه؛ لأنّ النسبه عموم وخصوص مطلقاً، فهذا العموم مطلق وتلك المجوّزه خاصّه.

ص: ٦٨

---

١- (١) ب ٧/ أبواب أحكام العقود/ ح ٢. رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد (في التهذيب عن محمّد بن أحمد بن يحيى)، عن محمّد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن سليمان (الظاهر أنّه المرادى ولم يرد فيه توثيق).



و(ما ليس عندك) يعنى ما ليس تقدر بالقدره الجامعه بين الشرعيّه والعرفيه، وقد اختاره الشيخ (رحمه الله)، وهذا هو الاحتمال الأول، وهذا هو الصحيح.

وقيل بأنّ «ما ليس عندك» يعنى ما لا يكون حاضراً لديك، وهذا قول العامه، وهو الاحتمال الثانى فى تفسير العبارة.

واحتمل فى معناه ثالثاً أنّه ما لا تملك، وأمّا إذا ملكته فبعه، وإن لم تقدر على التسليم، وردّ الشيخ هذا الاحتمال بصحيحه عبد الرحمن الدالّه على أنّه لا ينبغى أن يبيعه حالاً مع أنّه مالك، إلّا أنّه لا يقدر على تسليمه، وقد عبّر فيها بـ «ما ليس عنده» لا بـ «ما ليس له»، وإلّا لكان الأولى التعبير بالثانى، والأول تعبير عن غير الملك.

واحتمل رابعاً فى معناه بما لا يقدر عليه عرفاً، أى لا بدّ من القدره العرفيه وإن لم يملكه شرعاً، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به؛ لثبوت صحّه البيع فى موارد عديده منصوصه مع عدم القدره عليه عرفاً كالعبد الآبق ومع الضميمه وغيرها. والمحقّق النائينى (رحمه الله) ادّعى أنّ الموجود فى الروايات بيع العين الشخصيه التى لا يملكها الدالّ فبيعها، ثمّ يذهب إلى صاحبها ويشترىها منه ثمّ يعطيها المشتري، والظاهر أنّ نظره إلى الروايات الموجوده فى الباب الثامن من أبواب أحكام العقود التى ستأتى، فإنّ موردها العين الشخصيه التى ليست على ملك البائع - الدالّ - يبيعها، ثمّ يذهب ويشترىها من صاحبها.

وأما بالنظر إلى صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فى الباب السابع من تلك الأبواب، فالظاهر أنّ الكبرى طبقت فى مورد الكلّى، فلا حاجة

للقض والإبرام عن كَيْفِيَّتِهِ استحصال الاطلاق فى الروايات.

والروايه الاولى فى الباب السابع تعرّضت لنفى تفسير «عندك» بمعنى الحضور الذى بنى عليه العامه، وأنّ هذا المعنى والمعنى الثالث- أى تفسير (عندك) بالملكيه فقط- غير صحيح. وكذلك المعنى الرابع- وهو تفسير للزوم العنديّه بمعنى القدره والسلطنه العرفيه وإن لم تكن ملكيه شرعاً.

٦- صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «قلت لأبى عبدالله(عليه السلام): الرجل يجيئنى يطلب المتاع فاقله على الربح، ثم اشتره فأبيعه منه، فقال: أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس. قلت: فإن من عندنا يفسده، قال: ولم؟

قلت: قد باع ما ليس عنده، قال: فما يقول فى السلم قد باع صاحبه ما ليس عنده؟

قلت: بلى، قال: فإنما صالح من أجل أنهم يسمونه سلماً إن أبى كان يقول: لا بأس ببيع كل متاع كنت تجده فى الوقت الذى بعته فيه(١).

«فاقله» أى هى مقاوله فقط وليس هو الإيجاب والقبول على البيع. والمقصود منه أنّ فى بيع العين الشخصيه قبل تملك الدلال لها لا يصح أن يبيعه من المشتري، فحينئذ إذا تناول على تلك العين الشخصيه لا يواجهه

ص: ٧٠

---

١- (١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٣. رواه الكليني عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج.

البيع - أى تكون مقاولة مجردة - فيبقى فى تلك المقاولة للمشتري حق الاختيار والانتخاب فى ما إذا اشترى الدال

تلك العين، فيشترىها أو لا يشترىها. والبيع فى ما بعد الشراء يعنى بعد تملك البائع، وهذا واضح فى التطبيق على العين الشخصية.

أما قوله: «فإن من عندنا يفسده» لعل فيه نوع تدافع مع فرض السائل؛ لأن صدر الرواية فى العين الشخصية، ولم تكن فى المقاولة مواجهه البيع كى يقول الراوى «عندنا يفسده»، وظاهر الذيل غير مرتبط بالصدر؛ لأنه من باب بيع الكلى، فيحتمل فيه التقطع ونوع من التلصيق بين الروايتين. وأما قوله فى الذيل: «لا بأس ببيع...».

فيستفاد منه تقرير صدور النبوى لا نفيه؛ لأن ما ذكره (عليه السلام) تفسير لتضييق قاعده ما ليس عندك فهو (عليه السلام) لا ينفى صدورها، بل ينفى توسعتها، وأن المدار فى صحه البيع على وجدان المبيع ووجدان كل شىء بحسبه والعنديه ليس بمعنى الحضور، بل بمعنى الوجدان، و«لا تبع ما ليس عندك» أى ما لا تجده وما لا تقدر على تسليمه.

٧- صحيحه أبى الصباح الكناني: عن الصادق (عليه السلام) فى رجل اشترى من رجل مائه من صفرأ بكذا وكذا، وليس عنده ما اشترى منه، قال: لا بأس به إذا وفاه الذى اشترط عليه (١).

«صفرأ بكذا وكذا»، أى بيع الكلى.

ص: ٧١

---

١- (١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٤. رواه الصدوق بإسناده عن أبى الصباح الكناني.

و«ليس عنده، أى ليس المبيع حاضراً».

و«لا بأس به إذا قدر على الوفاء بنفس الكلى؛ إذ ليس المدار على الحضور، بل المدار على القدره على التسليم».

«والذى اشترط عليه هو البيع؛ لأنه مشارطه يشترط البائع على نفسه تسليم المبيع، ويشترط المشتري على نفسه تسليم الثمن.

ولذلك استدلل السيد اليزدى (رحمه الله) على لزوم البيع بقوله صلى الله عليه وآله : «المؤمنون عند شروطهم؛ لأنّ المشارطه ليست فى خصوص الشرط دون العقد. نعم، الشروط الابتدائية غير مشموله بمعنى الشرط الواحد المجرد بخلاف الشرط الذى يرتبط بشرط آخر كالعقود، والشرط هو بمعنى العهد والالتزام والعقد ربطه وعقده الالتزامين فيشملة قوله صلى الله عليه وآله : «المؤمنون عند شروطهم، وقد ورد التعبير عن العقود بالشروط كثيراً فى الروايات، وعنوانها لا يشمل الشروط الابتدائية.

وفى هذه الروايه تصريح بأنّ العنديه بمعنى القدره على الوفاء لا بمعنى الحضور وتصريح بأنّ القاعده لا تختصّ بالعين الشخصيه بل تشمل العين الكليه أيضاً، وأنّ المدار على الوجدان لا على الحضور، حيث أنّ الفرض فيها «مائه منّ» كلى، ولو كانت القاعده مختصّه بالعين الشخصيه - دون الكليه - لعلّ (عليه السلام) بالاختصاص بينما إجابته (عليه السلام) بالصحة لتوفّر القدره على الوفاء.

ومن الغريب أنّ عدّه من أعلام محققى محشى المكاسب استشكلوا

بعدم عموم القاعده للعين الكلّيه مع أنّ هذه الروايات واضحه الدلاله فى التعميم، ولعلّ نظرهم إلى الباب الثامن الآتى، واستدلّ بعضهم على التعميم بروايه عامّيه وقع فى طريقها حكيم بن حزام وغيره، ولا حاجه إليها بعد وجود مضمونها فى رواياتنا.

٨- حديث المناهى: رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد والحسين بن زيد عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه فى مناهى النبىّ صلى الله عليه وآله، قال: «و نهى عن بيع ما ليس عندك، ونهى عن بيع وسلف» (١).

وبهذا المقدار من الروايات ثبت أنّ القاعده شامله للكلّى والشخصى، وأنّ المدار على القدره- أى المعنى الأوّل- كما فى صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج الثانى (٢). وروايات الباب الثامن الآتىه أيضاً كلّها نافيه للمعنى الرابع، وأنّ المدار ليس على القدره العرفيه.

٩- صحيحه عبدالله بن سنان: «عن أبى عبدالله (عليه السلام)، قال: «لا بأس بأنّ تبع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثمّ تشتري له نحو الذى طلب ثمّ توجه على نفسك ثمّ تبعه منه بعد» (٣).

و«تساومه» كمورد للروايه تعريض بالعامّه؛ إذ المساومه ليست هى مبايعه ومواجهه، فهى تفسّر كلمه «تبيع» فى صدر الروايه.

ص: ٧٣

---

١- (١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٥. ضعيفه لشعيب بن واقد والحسين بن زيد.

٢- (٢) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٣.

٣- (٣) باب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عبدالله بن سنان.

و«المتاع» يستعمل في العين الشخصي لا الكليته.

ويظهر منها أنّ المتاع الذى ليس فى ملك البائع الخاص الشخصى لا يصحّ بيعه، حيث أنّه (عليه السلام) فى مقام التحديد لا فى مقام بيان صحّحه خصوص هذا المصداق والسكوت عن المصدايق الاخرى، بل إنّ ذكر هذا المصداق هو لأجل نفي الطرق الاخرى، أى إنّّه إذا اشترى ثمّ باعه فلا بأس به بخلاف ما لو باعه ثمّ اشتراه، فلا بدّ من الشراء والتملك أوّلاً ثمّ البيع، وإن كانت هناك قدره عرفيه على الشىء قبل شرائه، فحيث أنّه غير مملوك شرعاً فلا يصحّ بيعه، وبهذه الصحيحه ينفي المعنى الرابع فى مفاد القاعده.

إن قيل: هل هناك مغايره بين الكلى والشخصى؟ وأنّ الشخصى لا بدّ من تملكه أوّلاً ثمّ يجوز بيعه وإن كانت قدره عرفيه عليه موجوده قبل التملك فتشترط الملكيه شرعاً فى بيع الشخصى بخلاف الكلى، حيث يجوز بيعه فى الذمه ثمّ يشتري مصداقه فيوفى بيعه.

فيقال فى الجواب: إنّّه لا مغايره بينهما، بل فى الكلى أيضاً لا بدّ من الملكيه الشرعيه والقدره العرفيه، غايه الأمر أنّ فى الكلى لم يقع البيع على المصداق، والحادث بعد الشراء هو الملكيه

شرعاً للمصداق لا حدوث الملكيه للكلى؛ إذ كلّ شخص مالك لذمته فى الكليات، والبائع ملك ما فى ذمه المشتري، أى ملك ما يملكه. غايه الأمر لا بدّ من القدره على ما فى الذمه وهى متحقّقه بإمكان تحصيل المصدايق.

فمفاد القاعده متّحد في الكلّي والشخصي وماخوذ فيه كلّ من الملكيه شرعاً والقدره العرفيه.

غايه الأمر في الكلّي الملكيه شرعاً باعتبار الذمّه التي هي تحت سلطنته تكويناً، فهي مملوكه له، ومن ثمّ تبّه في صحيحه أبي الصباح وابن الحجّاج اللّتين موردهما بيع الكلّي على لادبّيه القدره العرفيه، وأما في روايات العين الشخصيه فالقدره حيث كانت مفروضه لوجود العين خارجاً تبّه (عليه السلام) على قيديه الملكيه شرعاً.

١٠- صحيحه عبدالله بن سنان: قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يأتيني يريد منّي طعاماً أو بيعاً نسيئاً وليس عندي أ يصلح أن أبيعّه إياه وأقطع له سعره، ثمّ اشتره من مكان آخر فأدفعه اليه؟ قال: لا بأس به (١).

وهذا في الكلّي، وما دام الكلّي يقتدر على تحصيل مصاديقه فلا بأس به، تعريضاً للمعنى المتوهم عند العامّه من لزوم الحضور وأنّ الحضور ليس شرطاً.

١١- موثقه حديد بن حكيم: قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): يجيء الرجل يطلب منّي المتاع بعشره آلاف درهم أو أقلّ أو أكثر وليس عندي إلّا ألف درهم، فاستعيره من جارّ، فأخذ من ذا ومن ذا، فأبيعّه ثمّ اشتره منه أو أمر من يشتره فأردّه على أصحابه، قال: لا بأس به (٢).

ص: ٧٥

- 
- ١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٢. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن سنان.  
٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٣. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن موسى بن بكر، عن حديد بن حكيم والد عليّ بن حديد.

١٢- عن خالد بن الحجاج: قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): الرجل يجيء فيقول:

اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا، قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟

قلت: بلى. قال: لا بأس به إنما يحل الكلام ويحرم الكلام (١).

ومفاده يرد المعنى الرابع لأنه قيد وقوع البيع بما بعد تمليك العين الشخصي، ولم تتم مواجهه قبل وجدان البائع العين الشخصي.

١٣- صحيحه عبد الرحمن بن أبي عبدالله: قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يأتيني ويطلب مني بيعاً وليس عندي ما يريد أن اباعه به إلى السنة، أ يصلح لي أن أعدّه حتى اشتري متاعاً فأبيعه منه؟ قال: نعم (٢).

وهذه وإن كان موردها الكلي ولكن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه لكون السائل قد اقتصر على خصوص هذا السؤال.

١٤- صحيحه منصور بن حازم: عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتريه منه، قال: لا بأس بذلك، إنما البيع بعد ما

ص: ٧٦

---

١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٤. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج، «وفى الكافي: خالد بن نجیح، وكلاهما مهملان.

٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٥. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله.



١٥- صحیحہ معاویہ بن عمّار: قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يجيئني الرجل يطلب بيع الحرير وليس عندي منه شيء، فيقولني عليه واقوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء ثم أذهب فاشترى له الحرير فأدعوه إليه.

فقال: رأيت إن وجد بيعاً هو أحب إليه مما عندك أستطيع أن ينصرف إليه ويدعك

أو وجدت أنت ذلك أستطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس (٢).

١٦- صحیحہ محمد بن مسلم: عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيئه، فابتاعه الرجل من أجله.

قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه (٣).

١٧- صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن العينة فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا،

ص: ٧٧

---

١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٦. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم.

٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٧. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية بن عمّار.

٣- (٣) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز و صفوان، عن العلاء جميعاً، عن محمد بن مسلم.

فأروضه على الشيء من الربح فتراضى به، ثم انطلق فأشترى المتاع من أجله لو لا مكانه لم أردّه، ثم آتبه به فأبيعه فقال: ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتبه وإن شاء ردّه، فلست أرى به بأساً(١).

١٨- عن عبد الحميد بن سعد: قال: «قلت لأبى الحسن (عليه السلام): إننا نعالج هذه العينه، وربما جاءنا الرجل يطلب البيع وليس هو عندنا، فنساومه ونقاطعه على سعره قبل أن نشتره، ثم نشتره فنبيعه إياه بذلك السعر الذى نقاطعه عليه لا نزيد شيئاً ولا ننقصه، قال: لا بأس(٢).

وهذه الروايات الخمس الأخيره قد تقدّم بيان مفادها فى ذيل الروايات السابقه عليها.

فتحصّل من كلّ هذه الروايات أنّ القاعده ثابتة سنداً، وأنّ مفادها هو الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ الأنصارى - لا المعنى الثالث الذى تمايل إليه المحقّق الايروانى (رحمه الله) - وذلك لدلاله نفس الروايات، وأنّ التعبير بالعنديّه فيها كناية عن القدره.

فائده: ليس المراد فى كثير من الروايات المصداق المنسب من المعنى اللغوى، بل يراد منها مصداقه الأوسع أو الخفى أو الكنائى. ف (العنديّه) فى

ص: ٧٨

---

١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٩. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج.

٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ١٠. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الحميد بن سعد.

التصوّر الحسيّ هو الحضور المكاني، وأما في عالم الاعتبار فهي بمعنى مطلق القدره والوجدان، كما أنّ في قوله صلى الله عليه و آله : «عند ربّي ليس المراد منه المكان، و(العنديّه) هي مطلق الحضور.

ونظيره ما ورد في الباكر حيث يشترط في صحّحه العقد عليها رضى أبيها، وأكثر الفقهاء لا يذهبون في معنى الباكر بأنّها «مَن لها بكاره وإن كان هو المنسبق من معناه اللغوي، وإنّما الباكره هي التي لم تتزوّج.

فإذا تزوّجت وإن لم يفصّلها الزوج فتكون ثيبه، فإن طلقت ففي الزواج الثاني لا تحتاج إلى الإجازة، فالتى ترى الزوج لا يقال لها (باكره)، وكذلك العكس لو افتصّت بكارتها لمرض قبل الزواج، فإنّه يقال لها: (بكر)، ونظيره كثير في عناوين الموضوعات في الأحكام الواردة في الروايات، فإنّه لا يراد بها المعنى المنسبق من اللغه، بل المراد بها المعنى الكنائى.

ثمّ إنّه بعد ثبوت هذه القاعده قد استدللّ الفقهاء بها على لزوم القدره على التسليم في البيع في ظرف الاشتراط، وقد تقدّم أنّ هذه القاعده ليست مختصّه بالعين الشخصيه، بل تعمّ العين الكلّيه.

وإنّ هذه المفاسد ليست إرشاداً محضاً إلى البناء العقلانى، بل متضمّنه لتعبّد زائد، والوجه في ذلك أنّ بين هذه القاعده الشرعيّه والبناء العقلانى موارد اشتراك وافتراق.

فمن موارد الاشتراك والتطابق أنّ من ليس عنده بعض المبيع كمن لا- يقتدر عليه أبداً عندهم، وأما موارد الافتراق فمنها من يستطيع تحصيل

المبيع فى ما بعد مدّه ولا يستطيع عليه الآن، كأن يبيع عشره أكيال من البطيخ- الذى لا يوجد فى الشتاء-

ففى البناء العقلائى يعتبرونه مديناً وبحسب القاعده يعتبر البيع باطلاً، كما هو مفاد الروايات: «لا تبع ما ليس عندك» حالاً، وأمّا بيعه مؤجلاً ونسيئته فلا بأس به؛ لأنّه قادر على التسليم، فالقاعده مزيج من التأسيس التبعدى والإمضاء.

ولا يخفى أنّ المضاربه عند جماعه، منهم السيد الخوئى (قدس سره)، ليست على مقتضى القاعده لأنها إمّا من باب تمليك ما ليس عنده أو التعليق فى التمليك، وقد أشكل عليه بأنّ قاعده لا تبع ما ليس عندك إشاره إلى البناء العقلائى وليست زائده عليه، وليس فيها تأسيس جديد، ولكن مما بيناه فى مفاد الروايات ظهر أنّ هذا الإشكال ليس فى محلّه، بعد فرض عموم القاعده وشمولها لغير البيع، وأنّ مضمون القاعده ليس إرشادياً.

وقد أنجز الكلام فى الجهات التاليه:

الاولى: فى سند الروايه.

الثانيه: فى مفادها.

الثالثه: فى عموم القاعده للكلى والشخصى.

الرابعه: فى أنّها تبعديّه بمعنى التعديل للبناء العقلائى لا أنّها تأسيس من رأس.

وكلّ ذلك كان مقدّمه للبحث عن الجبهه الخامسه، وهى تعميم

القاعده إلى غير البيع، وأنها تختصّ بالبيع أو تعمّ كلّ ما فيه التمليك؟ فالتعبير بـ «لا- تبع» يراد به خصوص البيع أو مطلق التمليك؟ ونظير هذا البحث عُقد في قاعده الغرر، حيث أنّ مدرّكها: نهى النبيّ صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر، وأنّ النهى عن الغرر هل هو يعمّ كلّ العقود أو يخصّ البيع؟

قد يستظهر التعميم كما تمايل إليه السيّد الخوئي (قدس سره)، ونسب إلى كثير من كلمات الفقهاء - وقد ذكرها الشيخ (قدس سره) في المكاسب - أنّها في البيع، بل وفي كلّ المعاوَضات، وإّما بحثوها في البيع وبنوا عليها في غيره وذلك لوجوه:

١- كون البيع بمعنى التمليك، وقد عرّف بذلك في اللغة، غايه الأمر قيّد بتمليك الأعيان، فالبيع في الحقيقة تمليك خاصّ، وهو الواقع على العين، فمن هذه الجهة تشترك معه عدّه ماهيات معاملتيه متضمّنه للتمليك الواقع على العين.

نعم، الصلح قد يقع على عين يتضمّن التمليك، ولكنّه بالذات ليس تمليك العين، بل هو تسالم على ملكيه العين، فإذا كان البيع ليس شيئاً غير التمليك، فالعبور عن النوع إلى الجنس ليس مستبعداً، فإذا كان البيع تمليك العين فهذا المعنى متحقّق في بقيه العقود وإن لم تكن بيعاً فالهبة تمليك عين بلا- عوض، ولا- بُعد في إلغاء خصوصيّة كون التمليك بالعوض؛ لأنّ الوصف في القاعده يشعر بالعليه وهو لزوم العنديه، وهو مناسب لحيثيه التمليك في البيع الذي هو بمثابة الجنس لا الصوره النوعيه لمجموع البيع، لا سيّما أنّ البيع في مقابل الشراء يعرّف بتمليك العين من طرف والشراء

بتملك العين بعوض، فشرطيّه (العنديّه) مناسبه للتمليك المأخوذ في البيع بمثابه الجنس.

٢- إنه قد استعمل في الروايات كثيراً لفظ (البيع) في الإجاره، وذهب جماعه من الفقهاء، كالأخوند(قدس سره) إلى أنّ الإجاره أيضاً تمليك عين على وجه مخصوص، أى لينتفع بها فقط لا- لينقلها أو ليقبها كالبيع في قبال التعريف الآخر في الإجاره بأنّها تمليك المنفعه، والاستشهاد يتم على كلا- القولين، فالإجاره إمّا بيع خاص أو تمليك المنفعه، وقد استعمل لفظ البيع فيها، فإنّ البيع يكون كناية عن التمليك في الثاني واستعماله حقيقى على الأول.

٣- عموم عنوان الموضوع (ما ليس عندك) الذى هو إمّا بمعنى ما ليس بمالك شرعاً، أو ما هو غير قادر على تسليمه، وليس في ذلك نفي كون البيع هو أبرز طرق التمليك وأقواها، فإنّه قطع رقبه العين كاملاً، بل المراد أنّ البيع وإن كانت له خصوصيته وأهميه بالنسبه إلى غيره، ولكنّ الظاهر من الروايات أنّ مدار النهى عن البيع لكونه غير مالك شرعاً أو غير قادر على تسليمه، وأنّ حكمه النهى لا علته هي قطع النزاع بالضمان القانونى من نفس شرائط المعاوضه لتأمين الوفاء بالعوض؛ إذ القواعد الشرعيه الواردة في المعاملات ليست تعبدية محضه(١)، وإنّما هي قواعد

مزيجه بالإمضاء، فهي معلومه الحكمه والملا-ك في الجمله. ونفس الحكمه قد تكون قرينه حالتيه لنفس الدليل الوارد بشكل معتدّ به، فليس

ص: ٨٢

١- (١) للتعبد اصطلاحات: تاره بمعنى ما لم يعلم ملاكه، وتاره بمعنى ما يلزم به الشرع، واخرى بمعنى ما يؤسس الشرع، واخرى بمعنى ما يمضيه الشرع.

من القياس أو المجازفه ولا من التخرّص دعوى التعميم، ويدلّل على هذه القرينه فى الروايات ما ورد: «إذا وفّاه الذى اشترط عليه أو «إذا قدر على الذى وفّاه» يعنى القدره، وكذا «لا ينبغى أن تبيع ما لا تجد»، وكلّ هذه التعابير مشعره بالتعليل والتعميم، فدعواه غير بعيدة.

٤- كون هذه القاعده فى الجملة عقلائيّه فى حدود عدم القدره العرفيه، فإنّهم لا يعتدّون بتمليك ما لا قدره عليه أو على الوفاء به، فلا يعتبرون المعاوضه موجوده حينئذٍ ووجود المعامله فى اعتبار العقلاء موضوع أدلّه الصحّحه.

الجهه السادسه: هل مفاد القاعده الشرطيّه فى الصحّحه التأهليّه للبيع والمعاملات أو فى الصحّحه الفعليّه؟

قد استدللّ بهذه القاعده وأدلّه اخرى على اشتراط القدره على التسليم فى ظرفه لا فى ظرف البيع، ومن عمدته ما استدللّ به على ذلك قاعده نفى الغرر عن البيع. وذكروا أنّ من شرائط صحّحه العقد نفى الغرر والشرط المزبور نفى للغرر، ومقتضى ذلك أنّ الشرط المزبور ليس شرطاً للصحّحه الفعليّه فقط، بل هو مفسد للبيع؛ إذ البيع الغررى لا يمكن تصحيحه.

إذ فى البيوع والمعاملات نمطان من الشروط: شروط لا بدّ أن تقع كى يصحّ البيع، فلو أوقع من دونها يكون فيه تأهل الصحّحه دون الصحّحه الفعليّه، فيقال عن تلك الشروط شروط الصحّحه الفعليّه، أى شروط فعليه صحّحه البيع لا شروط أصل ماهيّه البيع، مثلاً: القبض فى الهبه أو الرهن أو القرض، لو انشئ العقد فيها من دون قبض لا يكون صحيحاً فعلاً، ولكنّه

قابل للتصحيح إذا انضم إليه القبض بخلاف ما لو أوقع البيع على عين مجهوله لا يمكن تصحيحه ولو حصل العلم بمواصفات العين بعد ذلك.

فبعض الشروط يقال هي شروط لتأهليته البيع، فضلاً عن الصحة الفعلية (أي شروط الماهية)، وبعض الشروط شروط وجود البيع، والشروط المأخوذة في تأهليته البيع لا يمكن فيها فرض تبدل الحال إذا لم يقع البيع واجداً لها خالياً عن الموانع من ذلك النمط، فلا بد من إنشاء بيع آخر جديد وبيع الغرر من هذا القبيل.

نعم، قيل: إن الغرر ليس من موانع أصل الصحة التأهلية للبيع، بل عدمه من شرائط الوجود الفعلي، لكن القائل به شاذ، وحينئذ نقول: إن في مفاد «لا تبع ما ليس عندك» قولين:

الأول إنها من شروط الوجود، والآخر إنها من شروط الصحة التأهلية، فلو باع ما ليس عنده فلا يصح البيع، ولو ذهب واشتراه وصار عنده فلا بد من تجديد البيع بخلاف من يقول إنها من شرائط الوجود نظير القبض في الهبة لو لم يتحقق ثم وجد، فحينئذ لا مانع من الصحة الفعلية. والظاهر أن «لا تبع» من الشروط التأهلية لا من الشروط الوجودية، وإن ذهب الشيخ الانصاري إلى كونه من الشروط الوجودية، واستشهد بموارد متعدده صحح البيع فيها مع كون البيع حين الإنشاء غير متوفر على هذا الشرط، ولم يكن عند البائع ثم بعد ذلك وجد فصحح البيع، ولكن الصحيح أنه من الشروط التأهلية ووجهه أنه لو كان من قبيل شروط الوجود لكان على مقتضى القاعده أن يصح إذا وجد، فكان من اللازم



تنبه (عليه السلام) على ذلك بينما إطلاق النهي في الروايات مفاده خلاف ذلك نظير ما في صحيحه عبدالله بن سنان: عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال:

«لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب ثم توجه على نفسك ثم تبيعه منه بعد» (١).

فلو كان من الشروط التأهليته لتعين أن يقول (عليه السلام): «لو بعته قبل أن تشتري ثم اشتريته فقد وجب البيع»، ولا يحصر (عليه السلام) وقوع البيع بما إذا أنشأه بعد الحصول على المبيع، فقصر وقوع البيع وإنشأه على ما بعد حصوله على الشراء ظاهر في أن الإنشاء السابق لا اعتبار به.

وصحيحه منصور بن حازم: عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتره منه. قال: لا بأس بذلك، إنما البيع بعد ما يشتريه» (٢).

وربما يستظهر منها إرادته البيع الفعلي، ولكن تقييد وقوع البيع بذلك لا أصل ماهيته البيع خلاف الظاهر، والمنساق الأولى هو أن ماهيته البيع لا تنشأ ولا توجب إلا بعد ما يشتري، ولو رفعنا اليد عن ذلك فهي مرددة بين وجهين، فتكون مجمله.

وصحيحه محمد بن مسلم: عن أبي جعفر، قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلني أشتريه منك بنقد أو نسيئه، فابتاعه

ص: ٨٥

- 
- ١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عبدالله بن سنان.
  - ٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود، ح ٦. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم.

الرجل من أجله. قال: ليس به بأس، إنما يشتريه منه بعد ما يملكه (١).

أى ينشئ الشراء بعد ما يملكه لا أنّ وقوع البيع الفعلى وتمامه بعد ما يملكه، ولا هى فى صدد تصحيح التملك البعدى.

وصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن العينه، فقلت: يأتينى الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا، فأروضه على الشىء من الربح، فنتراضى به، ثم انطلق فأشترى المتاع من أجله لو لا مكانه لم أرده، ثم آتته به فأبيعه. فقال: ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إياه كان من مالك، وهذا

عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتته وإن شاء رده، فلست أرى به بأساً (٢).

ولفظ «اشتره» صريح فى إنشاء الشراء والبيع بعد التملك، وليس هو تصحيح للبيع السابق، فلو كان البيع صحيحاً تأهلياً وبمجرد تحقق الشرط يصح فعلاً لقال (عليه السلام):

وجب البيع بعد تحقق الشرط وهو العنديه، بينما مفاد الروايه هو تأكيد (عليه السلام) على الإنشاء مره اخرى، وأن الإنشاء السابق بعد تحقق العنديه لا يوجب البيع، والحاصل أنّ هذه الروايات صريحه فى أنه من قبيل

ص: ٨٤

١- (١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز وصفوان، عن العلاء جميعاً، عن محمد بن مسلم.

٢- (٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٩. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج.

الشروط التأهليّة، وليس من قبيل شروط الوجود.

واستدلّ الشيخ (قدس سره) لما اختاره في المكاسب بـموارد وقال: ومن البعيد أن يكون خروج تلك الموارد بالتخصيص، فإنّها عديده، فمن الأولى تفسير القاعده بأنّها من قبيل شروط الوجود والوقوع لا أصل الماهيّة.

وأجاب عنه الايرواني بأنّ خروج بعض الموارد لا يكون دالاً على كونه من قبيل التخصيص أو التخصّيص؟ إذ على تقدير كون الشرط بمعنى شرط الوجود فتكون صحّه تلك الموارد التي حصل الشرط (العنديّه) بعد الإنشاء على طبق القاعده، وإذا كان من شروط الماهيّة فيكون خروجاً عن القاعده وتخصيصاً ولا دلالة للعموم على أحدهما لما هو مقرّر من أنّ خروج الخاصّ عن العام لا يكون قرينه على تعيين مفاد العامّ، فلا استشهاد بهذه الموارد على كون الشرط شرط الوقوع والوجود ليس في محلّه، بل يجب تحرير ظهور روايات القاعده في نفسه، فإن كانت ظاهره في الشرط التأهلي فتلك الموارد من باب التخصيص، وإن لم تكن ظاهره فقد تكون تلك الموارد قرينه على أصل المفاد. هذا لو كنّا نحن ومجرّد العموم النبوي، فتلك الموارد إمّا قرينه أو تخصيص، فليست متعيّنه في القرينيّه، فضلاً عن وجود الروايات الآتيه والمتقدّمه الدالّه على الثاني فلا مجال للترديد.

مضافاً إلى ما يقال من أنّ ظهور الموانع يغيّر ظهور الشرائط الوجوديّة، حيث أنّ الشرائط محتمله لأن تكون لأصل الماهيّة التأهليّه أو لشرائط الوجود بخلاف الموانع، فإنّ المنسبق منها أنّها من الشرائط التأهليّه. إذ معنى المانع هو الإبطال، وكونه مبطلًا لا أنّه حاجز عن وجود البيع فقط، بل عادم للصحّه التأهليّه.

ففى أبواب مقدمات الطلاق نهى عن نوع من الطلاق، وهو إيقاع الفرقة قبل موضوعه، وهو الزوجية، فإذا طلق امرأه قبل نكاحها ثم نكحها فلا ينفذ طلاقه السابق كما ورد فى الأخبار، سواء علق على النكاح أم لم يعلق، وفى ذيلها أيضاً حكم العتق:

لا- عتق إلما بعد الملك، باعتبار أن العتق أحد التصرفات فى الملك فلا يصح إذا أعتق عبداً لا يملكه ثم اشتراه ولا ينفذ عتقه السابق الذى هو أحد التصرفات فى الملك، كما فى بيع ما ليس عندك.

وفى تلك الروايات أيضاً: لا صدقة إلّا فى ملك، وأنه لو تصدق بشيء ثم اشتراه فلا تنفذ صدقته السابقة، والصدقة نوع تمليك وتصرف فى الشيء ولا يصح إلّا بعد الملك.

وليس مفاد الروايات نفي فعلية العتق والطلاق والصدقة، بل فى مقام نفي فعلية الإنشاء السابق بعد تحقق الملك والنكاح، وأنه لا اعتداد بذلك الإنشاء فىكون الملك من شروط الصحة لا من شروط الوجود. فإنشاء المعدوم قبل وجود موضوعه معلقاً على وجود الموضوع باطل لا من جهة التعليق- لأن قاعده التعليق تقتضى البطلان فى ما كان المعلق عليه ليس من شروط الصحة، وأما إذا علق على أشياء هى من شروط الصحة فلا مانع من ذلك- بل من جهة تعبدية أخرى، ومن تلك الروايات:

١- صحيحه الحلبي: عن أبي عبدالله(عليه السلام)- فى حديث:- «إنه سئل عن رجل قال:

كُلُّ امْرَأَةٍ أَتْرَوْجَهَا مَا عَاشَتْ أُمِّي فَهِيَ طَالِقٌ. فَقَالَ: لَا طَلَّاقَ إِلَّا بَعْدَ نِكَاحٍ، وَلَا عَتَقَ إِلَّا بَعْدَ الْمَلِكِ (١).

٢- صحیحہ محمد بن قیس: عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجل قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، وإن اشتريت فلاناً فهو حرٌّ، وإن اشتريت هذا الثوب فهو في المساكين. فقال: ليس بشيءٍ لا يطلق إلا ما يملك، ولا يعتق إلا ما يملك، ولا يصدق إلا ما يملك (٢).

٣- عن النضر بن قرواش: عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: «لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يتم بعد إدراك» (٣).

٤- معتبره سماعه: قال: «سألته عن الرجل يقول: يوم أتزوج فلانة فهي طالق. فقال: ليس بشيءٍ إنَّه لا يكون طلاق حتى يملك عقده النكاح (٤).

٥- عن الحسين بن علوان: عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليه السلام) أنه كان يقول: لا طلاق لمن لا ينكح، ولا عتاق لمن لا يملك. قال: وقال علي (عليه السلام): ولو وضع يده على رأسها (٥).

ص: ٨٩

١- (١) ب ١٢ / أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه / ح ١. رواه الصدوق بإسناده عن حماد عن الحلبي.

٢- (٢) ب ١٢ / أبواب مقدمات الطلاق / ح ٢. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس.

٣- (٣) ب ١٢ / أبواب مقدمات الطلاق / ح ٤. رواه الكليني عن محمد بن جعفر الرزاز، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن النضر بن قرواش. «النظر مهمل.

٤- (٤) ب ١٢ / أبواب مقدمات الطلاق / ح ٥. رواه الكليني عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه.

٥- (٥) ب ١٢ / أبواب مقدمات الطلاق / ح ٧. رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان.

٦- موثقه معمر بن يحيى بن سالم: «إنه سمع أبا جعفر (عليه السلام) يقول: لا يطلق الرجل إلاً ما ملك، ولا يعتق إلاً ما ملك، ولا يتصدق إلاً بما ملك» (١). وكل هذه الروايات نافيه لفعليه الطلاق والعتاق والصدقه السابقه على الزواج والملك بعدهما.

٧- صحيحه منصور بن حازم: عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك» (٢).

٨- صحيحه علي بن جعفر: في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجل يقول: إن اشتريت فلاناً فهو حرّ، وإن اشتريت هذا الثوب فهو صدقه، وإن نكحت فلانه فهي طالق، قال: ليس ذلك بشيء» (٣).

٩- صحيحه منصور بن حازم: عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا رضاع بعد فطام، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك. الحديث» (٤).

١٠- روايه سليمان بن صالح: عن أبي عبدالله (عليه السلام) - في حديث:-

ص: ٩٠

---

١- (١) الباب المتقدم / ح ١١. رواه الشيخ عن علي بن الحسن، عن محمد وأحمد، عن أبيهما، عن ثعلبه بن ميمون، عن معمر بن يحيى بن سالم.

٢- (٢) ب ٥ / أبواب العتق / ح ١. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن حازم.

٣- (٣) ب ٥ / أبواب العتق / ح ٧، ولصاحب الوسائل سند صحيح إلى كتاب علي بن جعفر.

٤- (٤) ب ٥ / أبواب ما يحرم بالرضاع / ح ١. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن منصور بن حازم.

«إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يَضْمَنْ» (١).

أى: نهى عن المعامله عليه، سواء كانت بيعاً أم جعالة، فتمليك هذا الربح الذى لم يضمّن بأى عنوان معاوضى ممنوع، باعتبار أنّ الربح الذى لا يضمّن هو مال لكّنه معدوم، وحيث أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، فمفاد الروايه النهى عن مطلق المعامله على مطلق ما لا يمكن.

١١- موثقه عمّار: عن أبى عبدالله (عليه السلام)، قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً من أصحابه والياً، فقال له: إنى بعثتك إلى أهل الله - يعنى أهل مكّه - فانهم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين فى بيع وعن ربح ما لم يضمّن» (٢).

١٢- صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا الحسن عن رجل يقول له الرجل: أشتري منك المتاع على أن تجعل لى فى كلّ ثوب أشتريه منك كذا وكذا، وإنما يشتري للنّاس ويقول: اجعل لى ربحاً على أن أشتري منك، فكرهه (عليه السلام)» (٣).

و«على أن أشتري» هو العمل الذى علّقت عليه الجعالة، والربح هو الجعل، وليس مملوكاً قبل الجعالة؛ لأنّه ربح الشراء، والكراهه تستعمل فى

ص: ٩١

١- (١) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٥. رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن على بن أسباط، عن سليمان بن صالح (و الظاهر أنّه المرادى، ولم يرد فيه توثيق).

٢- (٢) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٦. رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن على بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن عمّار.

٣- (٣) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٧. رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج.

الحرمة، إلّا أن تأتي قرينه تدلّ على الترخيص، وهذا المورد أحد مصاديق النهى عن ربح ما لم يضمن.

ويمكن التأمل في ذلك بأنّ الربح مقدور حين لزوم الأداء والتملك إنّما تعلق بالكلّي، فليس الربح غير مضمون في المقام، نظير ما ورد من روايات: «بع مالى بعشره فما زاد فهو لك»<sup>(١)</sup>، فلعلّ وجه الكراهة في الرواية غير ما نحن فيه، وهو صدق التحايل عرفاً من المشتري الدلال الوسيط للمشتري الحقيقي الا ان يراد الجعل من مقدار الربح نفسه.

١٣- حديث المناهى، عن الحسين بن زيد: عن جعفر بن محمد، عن آبائه (عليهم السلام) في مناهى النبى صلى الله عليه وآله ، قال: «و نهى عن بيع ما لم يضمن»<sup>(٢)</sup>.

وهى وإن كانت ضعيفه لشعيب بن واقد ، إلّا أنّ تضمّنها لمناهى جامعه كليه معمول بها فى الأبواب ممّا يعطيها الوثوق بالصدور بالاعتضاد مع روايات اخر، حيث إنّ مضمونها موجود فى كثير من الروايات، فتصير حجّه معاضده ومؤيده لا مستقلّه.

هذا مضافا الى امكان استحسان حال الحسين بن زيد لانه اما علوى فهو ثقّه على الارجح او صاحب كتاب وهو محسن لم يضعف وكذا الحال فى شعيب بلحاظ مضامين ما روى ولو فرض انه عامى .

ص: ٩٢

---

١- (١) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود.

٢- (٢) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد.



والمستفاد من هذه الروايات- إن لم تكن في صدد توسعه القاعدة لكل إنشاء على موضوع غير موجود- أن في خصوص الملك والمعاوضه عليه، بيعاً كانت أو صالحاً أو إجاره أو جعله، ليس الملك من شرائط الوجود، بل هو من شرائط الصّحّه التأهليّته خلافاً لظاهر كلام الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، مع أنه لو بنينا على ظاهر كلام الشيخ (رحمه الله) من أنه من شرائط الوجود لا شرائط الصّحّه التأهليّته فلا ضير في ما جملة من الابحاث نظير منع صحه المضاربه أو التمليك الذي في ضمن الشروط؛ إذ ليس المدعى هو فسادهما من رأس كما في الخلل في شرائط الصّحّه التأهليّته، بل المطلوب إثبات عدم الصّحّه الفعلية لتضمّنهما تمليك الشيء المعدوم، وهذا يتم لو قلنا بمقاله الشيخ (رحمه الله)؛ لأنّ فيهما تمليك للربح الذي لم يظهر، كما هو الحال في الودائع البنكيه، فلا يكون ذلك العقد في الحيل المزبوره مشموله ل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ويستطيع المتعاقد حينئذ أن يرجع أى وقت شاء.

والوجه في المختار: أن ظاهر روايات «لا طلاق إلا بعد نكاح»، و«لا عتق إلا في ملك» أنه لا عبره بالإنشاء السابق أصلاً كما هو تقريب ذلك.

والشيخ (رحمه الله) في بحث الفضولي وشرط قدره على التسليم ذكر روايات في ذلك الصدد وبحث في أن (العنديه) هل هي شرط الوجود أو شرط الصّحّه التأهليّته؟

وقال: إن الأخبار لا- تدلّ على بطلان بيع الفضولي لو باع ما ليس له ثم ملكه ثم أجازته. وما ذكره لا يتناسب مع شرط الوجود؛ لأنّ شرط الوجود بعد تحقّقه لا تحتاج المعامله إلى الإجازته، فإنّه بمجرد حصول

الشرط تتحقق الفعلية بالإنشاء السابق. فما ذكره يتناسب مع شرط الصحة التأهليه؛ إذ في موارد شروط الصحة التأهليه لا بدّ من الإجازة؛ لأنّ الإجازة بمنزلة إنشاء جديد أو رضی إنشائي جديد بإنشاء سابق، والإنشاء لا يفسد من حيث هو تكلم وتلفظ.

فمراد الشيخ (قدس سره) لو كان شرط الوجود لما بنى في بيع الفضولي على لزوم الإجازة لمن باع شيئاً ليس له ثم ملكه، فلو كان الملك الفعلي شرط الوجود، كما في القبض في الرهن أو في الهبة، فبعد أن يقبض لا حاجة إلى الإجازة، فما التزم به هناك شاهد على كون مراده شرط الماهية، وأنّ عبارته موهمه لغير ذلك، ولزياده التوضيح نقول:

إنّ في العقد ثلاثه مراحل: مرحله شرائط صحه ما يتلفظ به (صحه الإنشاء في نفسه كإنشاء لا كمنشئ)، و مرحله شرائط الصحه التأهليه للمنشأ و مرحله شرائط الوجود.

والظاهر أنّ مراد الشيخ (قدس سره) هو أنّ تلك الأخبار لا تفيد كون الملك من شرائط صحه الإنشاء مثل العرييه كما اشترطت في الطلاق وإنّما هو من شرائط المنشأ، والأمر فيه سهل بلحاظ الإجازة المتعقبه، وهما بخلاف شرائط الوجود، فإنّها بعد انوجادها لا تحتاج إلى إجازة. هذا هو تحقيق مرام الشيخ (رحمه الله).

فتحصّل أنّ القاعده عامه ببركه «نهى عن ربح ما لم يضمّن»، فتمليك المعدوم فاسد، والإنشاء على الموضوع المعدوم ليس بصحيح.

أضف إلى ذلك أن الموارد التي ذكرها الشيخ (رحمه الله)، والتي صحَّح فيها البيع هي: بيع الرهن ما يملكه بعد البيع (/ الفصولي)، وبيع العبد الجاني عمداً، وبيع المحجور هي غير ما نحن فيه؛ لأنَّ في تلك الموارد الملك فعلى للبائع. غاية الأمر أنَّ هذه الملكيه متعلِّقه بحق الغير، اللهمَّ إلَّا أن يفسِّر الشيخ (قدس سره): «لا تبع» ب «ما لا تقدر»، ولا بدَّ حينئذٍ من إجازة ذى الحقَّ من باب تقديم أدلِّه حقَّ المجنى عليه أو حقَّ المرتهن على أدلِّه

صحَّه البيع أو نفوذ سلطنته، فهذه الموارد ليست من أمثال القاعده. والمانع من صحَّه البيع ليس من باب ما ليس عنده، بل من باب تقديم أدلِّه حقَّ الجنايه وأدلِّه بقيه العقود على أدلِّه صحَّه نفوذ البيع أو سلطنه المالك.

مضافاً إلى أنَّ هذه الموارد ليست منصوبه كى يفترض أنَّ الخلل فيها هو من ناحيه شرط ما ليس عنده، بل لأجل أدلِّه تلك الحقوق المانعه عن نفوذ البيع كما تقدّم.

نعم، قد يقال إنَّ تصحيح البيع فى تلك الموارد لدى الأصحاب بعد إجازة ذى الحقَّ قرينه على مفاد القاعده، فافهم، فإنَّ أدلِّه تلك الحقوق غايه ما يستفاد من مانعيّتها أنَّها مانعه عن فعليه البيع لا عن صحَّته التأهليّته.

الجهه السابعه: هل أنَّ مفاد «لا تبع» هو مفاد «نهى النبى صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر) أو لا؟

مما لا إشكال فيه أنَّ بين المفادين اختلافاً بنحو العموم من وجه، فإنَّه لو باع مبيعاً موجوداً عنده لكن من دون أن يذكر أوصافه فى البيع، فلا

يكون مورداً لقاعده «لا- تبع»، لكنّه مورد لقاعده «نهى النبى عن بيع الغرر»، ولو باع العين الشخصيه التى هى متوفّره فى السوق بكثره ولم يبع العين بنحو الكلى، وإنما باع عيناً شخصيه لجاره يوجد فى السوق مثيلاتها، فإنها مثلى يوجد أمثاله، والبيع وإن كان شخصياً إلا أنه لو لم يستطع توفيره لما كان عند المشتري منازعه بأداء بدله المثلى، فهاهنا ليس البيع غررياً لكنّه بيع ما ليس عنده.

وهناك موارد للتصادق كما لو باع عيناً شخصيه لا يكون فى السوق مثيلها موجوداً، فالمبيع قيمى لا مثلى، ولا يستطيع أن يوفّرها، فهاهنا غرر وعدم العنديه، ويبطل البيع من احد الزاويتين غير الزاويه الاخرى، والأعلام فى شرط القدره على التسليم استدلوا بهذين الدليلين.

فلو رفعنا اليد عن خصوصيه قاعده «لا تبع» أمكننا الاستعانه لمنع صحّحه بين المعدوم بقاعده نهى النبى صلى الله عليه و آله عن الغرر، ولا يخفى أنّ نهى النبى عن بيع الغرر قد رواه الصدوق بأسانيد متعدّده فى عيون الأخبار.

وأما النهى عن الغرر فى مطلق المعامله فلم يثبت، إلّا أنّه قد ذكر أنّ هذه القاعده عقلايّه، ولذلك عمّناها إلى المعاوضات الاخرى، فلو بنى على عدم تعميم «لا تبع ما ليس عندك» إلى غير البيع يمكن الاستعانه بقاعده منع الغرر بناءً على أنّها عامه كما هو الصحيح.

هذا تمام الكلام فى القاعده.

قاعده: عمد الصبي خطأ

اشاره

ص: ٩٧



يقع الكلام تاره بحسب مقتضى القاعده فى كل من الصبى المميّز وغير المميّز واخرى بحسب الروايات الخاصّه.

أمّا الكلام بحسب مقتضى القاعده فمضافا إلى ما تقدّم فى النقاط الستّ فى قاعده اذن الولى فى حج الصبى لا بدّ من الالتفات إلى نقاط اخرى:

الاولى: حيث أنّ مثل الكفّارات فى غالب تروك الاحرام مترتبه على الإتيان العمدى فلا بدّ من البحث عن وجود عمد الصبى فى أفعاله فنقول: قد ذهب المشهور- كما هو المعروف نسبه فى الكلمات- إلى عدم تحقّق العمد من الصبى ما لم يبلغ، وذهب الشيخ وجماعه بتحديد ذلك بعشر سنين لا بالبلوغ وأنّه حينئذ تقام عليه الحدود ويقتصّ منه واستند فى نفي العمد عنه إلى ما ورد فى الروايات المعتبره من أنّه عمد الصبى وخطأه واحد- كما فى صحيحه محمّد بن مسلم (١)- وقد ذيل هذا العموم فى بعض تلك الروايات ب (تحمله العاقله) (٢)، ومن ثمّ نفوا عنه الإيراده وحكموا بسلب عبارته فى مطلق الانشائيات من العقود والايقاعات وتحرير الحال فى مفاد هذا الحديث الذى هو كالقاعده أنّ مفاده يحتمل وجوها.

ص: ٩٩

---

١- (١) كتاب الدييات باب ١١ من أبواب العاقله ح ٢.

٢- (٢) كتاب الدييات باب ١١ من أبواب العاقله ح ٣.

الأول: ما ذهب إليه المشهور من سلب الإرادة والعبارة وأنه كالبهيمه.

الثاني: عدم سلب الإرادة مطلقاً، بل قصورها وكونها بمنزلة الإرادة الخطائية، ففي الموارد التي يترتب الأثر على خصوص الإرادة القويه العمديه لا يترتب على إرادته فكان إرادته من باب الاشتباه في التطبيق.

الثالث: تنزيل إرادته العمديه منزله الإرادة الخطائية فيما كان لكل من العمد والخطأ أثر، سواء في باب الديات وغيره، فهذا التنزيل لا يعمّ الموارد التي يكون الأثر مختصاً بالعمد.

الرابع: أنه تعبد خاص في خصوص الديات.

والأظهر من هذه الوجوه هو الثاني وذلك لأنه لو اريد من هذا الحديث سلب إرادة الصبي مطلقاً كي يعمّ حتى انشائياته وعبارته لما استند القتل إليه ولو خطأ ولما حملت العاقله الديه؛ لأنّ الفعل لا يستند إلّا بالإرادة أيّما ما كان من أقسام الفعل فحينئذ هذا ممّا يشهد بوجود إرادته. غايه الأمر هذه الإرادة ليست إرادته كامله تامه مستقله، بل ناقصه لا يعتدّ بها منفرده، ومن ثمّ كانت بمنزله الإرادة الخطائية ولا يخصّ مفاد هذه القاعدة بباب الديات لما تقدّم من صحيح محمّد بن مسلم الذي لم يذيل بذلك الذيل فلا وجه لتخصيصه وحمله على باب الديات لأنه من قبيل المثبتين مع ما ذيل فيه كما لا يخصّ مفاد هذا الحديث بموارد ترتب الأثر على الخطأ أيضاً كما قد ذكر ذلك في الوجه الثالث؛ لأنّ عبارة الروايه ليس (عمد الصبي خطأ) بل (عمد الصبي وخطأه واحد) مع أنّه لو فرض ذلك التعبير لكان التنزيل يصحّ بلحاظ نفى الأثر أيضاً. هذا مضافاً إلى أنّ الوجه



الثاني موافق للاعتبار العقلاني حيث أنه لا يعتدّون بإرادة الصبي مستقله بل ناقصه لا تتمّ إلّا بإرادة الولي لا سيّما في الصبي غير المميّز حيث أنّ غير المميّز كما ذكرنا سابقا لا عقل عملي بالفعل له يزره وإن كان له عقل نظري يدرك ويحسن الكلام.

وعلى ضوء هذه النقطة لا- ترتّب مثل الكفّارات على الصبي بعد أخذ قيد العمد فيها ويشهد على ذلك ما ورد في روايات إحتجاج الصبي من أنّ الصبي إذا حجّ أو حجّ به ينهى ويوقى عن تروك الأ-حرام من قبل الكبار، الظاهر ذلك في كون إرادته الصبي ناقصه محتاجه إلى التتميم ولك أن تجعل هذا المفاد في روايات المقام بنفسه دليلا آخر على عدم ترتّب الكفّاره على الصبي كما لك أن تجعل دليلا- ثالثا على عدمها على الصبي وهو ما ورد في حديث رفع القلم عن الصبي كما في صحيح البخري(١) وغيرها من الروايات(٢) ولو كان الرفع بلحاظ الفعل التامه كما هو المختار وهذه الوجوه تعمّ الصبي المميّز وغيره بل في الصبي الذي لا- يحسن الكلام لا يتعقل توجيه خطاب التروك إليه أصلا ولا إرادته خطائيه له أصلا. وهذا مطابق لمفاد مصحّح على بن جعفر المتقدم(٣) من نفى الكفّارات عن الصبي مطلقا.

النقطة الثانيه: أنّ مقتضى القاعده في الولي في حجّ الصبي المميّز المستقلّ بالأعمال عدم تعلّق الكفّارات على ذمه الولي أمّا لعدم ترتّب

ص: ١٠١

١- (١) باب ٣٦ من أبواب القصاص ح ٣.

٢- (٢) باب ٤ من أبواب مقدمات العبادات.

٣- (٣) باب ١٨ أبواب المواقيت ح ٢.

الكفّاره على فعل الصبى وإما لعدم كون الوليّ مسببا لغرامه ماله في البين، وكذا الحال في احجاج الصبى حيث أنّ الفرض أنّ الصبى لا- كفّاره على فعله أو لأنّ الإحجاج بمنزله البذل وكفّارات البذل وكفّارات الاحرام لا تتعلّق بالبازل، لكن قد يقال بأنّ مقتضى الإحجاج وكذا أمر الولي بايقاع أفعال الحجّ، أجزاء وشرائط في الصبى والتي منها تروك الاحرام وإن كانت هي آثارا للاحرام الذي هو شرط في ماهية الحجّ.

ولك أن تقول: إنّ مقتضى ما ورد من أمر الولي بتوقيه الصبى ما يتقى المحرم كما في صحيح زراره ومصحح على بن جعفر هو كون الولي مخاطبا بالتروك لا- الصبى، غايه الأمر هو مخاطب بها في مورد الصبى فإذا صدرت من الصبى بتقصير من الولي يكون بمنزله ارتكابها عمدا، ويشهد لترتب الكفّاره على كونه مخاطبا بها في الصبى ما في صحيح زراره من ترتب وتفرّيع ثبوت- كفّاره الصيد على الولي- على خطابه بتوقيه الصبى. غايه الأمر أنّه في كفّاره الصيد تثبت مطلقا، وهذا لا يخلو من وجه وقوّه.

ولا يشكل بأنّ في كفّاره الصيد خصوصيه وهو ثبوتها حتى في الخطأ الذي هو دائما في فعل الصبى بخلاف بقیه الكفّارات ولذا خصّص بالذكر في الروايه فإنّه يقال على ذلك يجب الالتزام بعدم كون التروك مخاطب بها الولي؛ لأنّ المفروض أنّ ما يجترحه الصبى هو من باب الخطأ وهو كما ترى. كما قد يشكل بأنّ الدليل إنّما دلّ على ترتب الكفّاره في التروك التي يخاطب بها المكلف نفسه لا ما يخاطب بها بايقاعها في غيره.

وفيه: أنّ ذلك بعينه جار في كفّاره الصيد، وتقدّم أنّ ظهوره في صحيح زراره تفرّع.

## فرع فيه تدقيق في معنى القاعده:

قد ذكر الشيخ في المبسوط أنه لو أفسد الصبي حجّه لما كان عليه وجوب القضاء لعدم كون الموجب إفسادا للحجّ؛ لكون عمده خطأ، بينما قوى في الجواهر الافساد وتعلّق الوجوب به بعد البلوغ نظير الجنابه والغسل واستشهد على كون قاعده عمد الصبي خطأ مختصّه بالديات هو أنه يلزم من عمومها عدم مبطله موانع الصلاه وبقية العبادات فيما لو أتى الصبي بها عمدا، وهو كما ترى.

إلّا أنّ الصحيح ما ذهب إليه الشيخ من عموم القاعده ولا يرد ما نقض به في الجواهر؛ لأنّ مورد تطبيق القاعده هو في الفعل الذي يلزم صدوره عند إرادته تامّه وتناط صحته بالإرادته الكامله. وأمّا في الفعل الذي يكتفى فيه بمطلق الإراده كما دلّ الدليل في مورد عبادات الصبي على صدورها منه فإنّه لا- تطبّق فيه تلك القاعده لأنّ مفروض القسم الثاني في الأفعال التي لا اختلاف فيها بين الإراده التامّه والناقصه.

وبعبارة أخرى: أنه في القسم الثاني من الأفعال كما أنّ صدور الاجزاء بإرادته ناقصه صحيحا لدلاله الدليل فكذلك صدور المانع والمبطل مفسدا لكونه صادرا عن إرادته هي عين درجه الإراده في الاجزاء.

والحاصل: أنه من الأفعال ما يؤخذ في صدورها الإراده التامّه الكامله لترتيب الآثار عليها، ومنها ما يكفي فيه مطلق الإراده كما في الإنشاءات المجرّده في العقود والايقاعات دون تولّيها بتمامها، فإنّ الإنشاء المجرّد يتأتّى من الوكيل أو من الفضولي في الصيغه فقط الذي هو ذو إرادته

ناقصه لكونه يكفى فيه مطلق الإرادة ولو غير التامه المستقله، وهذا بخلاف تولى تمام العقد أو فى قتل العمدة المترتب عليه القصاص دون القتل الخطأ الذى يكفى فيه الإرادة الناقصة.

والحاصل أنه لا بد من الالتفات إلى أنّ العموم الوارد- فى صحيح محمد بن مسلم وعمدة الصبى وخطأه واحد- من أمهات الأدلة فى شئون أحكام الصبى لأنه بحسب ما يستظهر منه فى الوجوه الثلاثة الأولى يكون حاكما على أدلة جهات البحث فى أحكام وشئون الصبى، فلا يخص مفاده بالانشائيات وعبادة الصبى أو يخص باب الضمانات، بل يعم مفاده باب التكاليف العامة والعبادات أى يكون مفاده عين مفاد وضع كتابه السيئات عن الصبى، بل أنّ مفاده زاد على مفادها حيث أنه دل على قصور إرادته الصبى لا- سلبها كما هو المختار، ممّا يدل على قصور توجيه الخطاب إليه لا رفع المشروعيه أى دال على عدم الفعلية التامة والباعثيه والزاجريه التامتين.

فبملاحظة نسبه مع أدلة التكاليف والعبادات العامة يرى أنها تختلف دائره عن نسبه حديث الرفع مع تلك الأدلة. هذا كما لا يخص مفاده بذلك أيضا بل يعم الأحكام الوضعيه ومعاملات الصبى المستقله حيث أنّ قصور الإرادة يستلزم عدم استقلاله فى المعاملات فىكون مفاده مفاد آيه ابتلاء اليتامى حتى إذا بلغوا مرتبه النكاح: فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (١).

فهذا العموم قاعده من أمهات الأدلة فى أحكام الصبى.

ص: ١٠٤

إن قلت: هذا التفصيل لا ينفى ما ذكره صاحب الجواهر من عدم تطبيق القاعده فى الحج حيث أن أجزاء الحج المشروع للصبي اكتفى فيها بالإرادته الناقصه فكذا فى الموانع والمبطلات المفسده.

قلت: إن ذلك تام فى حج الصبي لو كنا نحن والقاعده دون الإحجاج للصبي فإنه فى الثانى المفروض فعل الولى فى الصبي بل الأول أيضا لا يلتزم بوجوب القضاء عليه بالالتفات لحديث الرفع.

وأما استشهاد صاحب الجواهر بالغسل والجنابه فهو مع الفارق حيث أن ترتب الجنابه على الاحتلام أو الجماع وضعى وهو غير مرفوع بحديث الرفع كبقية الامور الوضعيه. غايه الأمر التكليف المترتب على الأمر الوضعى وهو الجنابه يصبح فعليا بعد البلوغ ببقاء موضوعه. وهذا بخلاف ما نحن فيه فإن وجوب القضاء مترتب على مخالفه النهى المرفوع بحديث القلم. نعم الذى أوجب الوهم فى المقام تعبير الفقهاء بكون وجوب القضاء مترتبا على فساد الحج وهو عنوان وضعى، إلا أن هذا عنوان انتزاعى وإن ورد فى بعض الروايات حيث أن وجوب الحج فى القابل مترتب على مخالفه النهى. هذا كله فضلا عما لو قلنا من أن وجوب الحج فى القابل هو كفاره من أفسد حجه لا أنه قضاء.

تنبيه: قد اتضح أن المراد من الولى فى الإحجاج أو حج الصبي مع الرفقه هو الأعم من الشرعى والعرفى، فهو الذى يخاطب بتوقيه الصبي وتحميل كفاراته وهديه، وأما لو حج الصبي المميز من دون إذن الولى الشرعى ولا بكفاله ولى عرفى فمقتضى القاعده حينئذ تعلق مال الهدى

عليه. غاية الأمر حيث فرض عدم إذن الولي يكون عاجزا عن التصرف في ماله، فمقتضى القاعده أن يخاطب بالصوم حينئذ كما لا كفاره على الولي ولا على الصبي حينئذ.

ص: ١٠٦

قاعده: لزوم العسر والحرج

اشاره

ص: ١٠٧





ان عنوان نفى العسر والجرح على نمطين ولسانين وفي المآل قاعدتان:

النمط الأول: دليل الرفع للاحكام الاوليه مثل رافعيه قاعده لا ضرر اذ ترفع الوجوب والحرمة، وأهم أدله هذا النمط قوله تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١) الظاهر في رفع الحكم الحرجي حسب فهم المشهور من الفقهاء (٢).

ومثله ما روى عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَهٍ».

و يعزز هذا الفهم استدلال الامام (عليه السلام) بالآيه الكريمة على الرفع في حسنه عبد الاعلى مولى آل سام (٣) «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

ص: ١٠٩

١- (١) الحج: ٧٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ١٥ ص ٣٦٩.

٣- (٣) الكافي ج ٣ ص ٣٣.

حَرَجِ امْسَحِ عَلَيْهِ».

والاستدلال بهذا النمط لا يثبت ملكيه الدوله لان العسر والخرج اخذ شخصياً وليس بنوعى وانما كل من حصل له عسر أو حرج يأتى فى حقه وينطبق عليه حديث الرفع مع أنه يرفع التكليف ولا يثبت حكماً آخر، يرفع الحرمة فى التصرف فى الاموال، لا أنه يجعل هذه الاموال ملكاً لك، ولذا استشكلوا فى خيار الغبن على من استدل على شرعيه هذا الخيار بحديث لا ضرر بانه يرفع اللزوم ولا يثبت حكماً آخر.

النمط الثانى: الادله التى تبين أن الشريعه سهله سمحاء وان حكمه الاحكام المجعوله فى الشريعه سواء وضعيه او تكليفيه نابعه من السهوله واليسر هذه الادله المخبره عن عدم وجود حكم حرجى فى الشريعه الاسلاميه وأن أحكام الشريعه أسست على أساس اليسر والسماحه والتسهيل على المكلفين.

فالشريعه بموجب هذه الأخبار عبارته عن مجموعه من القوانين الميسره وأن الحكم الحرجى لا يمت للشريعه بصله.

و أدله هذا النمط كثيره مثل قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (١).

وبعض الساده من مشايخنا فهم من كل الأدله التى تناولت مسأله العسر والخرج أنها إخبار ومن النمط الثانى ولا دلالة فيها على الرفع.

ص: ١١٠

والأصح ما قررناه من أنها على نمطين وبلسانين.

وعلى أية حال، النمط الاول لا يخدمنا فى إثبات الامضاء فى أمثال ملكيه الدوله للتصرفات تنزيلا وذلك لامرين:

الامر الاول - ان موضوع الرفع هو الحرج الشخصى لا النوعى كما قرر فى محله، والحرج الشخصى قد يتواجد فى شخص دون آخر ومعه لا يمكن الخروج بنتيجه عامه فى امضاء ملكيه الدوله ونحوها من موارد كون المطلوب إثبات حكم لا رفعه.

الامر الثانى - ان دور حديث الرفع هو رفع الحكم الحرجى فقط من دون إثبات شىء آخر، فغايه ما يفيده دليل رفع الحرج هو رفع حرمه التصرف فى هذه الاموال ولكن لا ينهض فى اثبات حكم وضعى وهو ملكيه الشخص للمال فهو مسكوت عنه وخارج عن مهام القاعده.

أما النمط الثانى فهو الذى ينفع فى إثبات امضاء امثال تصرفات الدوله الوضعيه تسهيلا للمكلفين، فى تعاملها المالى مع المؤمنين وذلك من خلال ضم هذه الادله الى الادله الأوليه مما يجعل للأدله دلالة التزاميه على الامضاء من نوع دلالة الاشاره، بعد الاخذ بعين الاعتبار أن الحرج الذى أخبرت الروايات والآيات عن عدم وجوده فى الشريعه هو الحرج النوعى.

وهناك خلاف فى ان حجيه هذه الدلاله من باب الظهور او من باب القرينه العقليه، فى الجمع بين الدليلين وتحقيقه موكول الى علم الاصول، والمهم أن هذا النوع من الدلاله معتبر بلا خلاف فى الجمله، اذ هناك

خلاف في حجيته بعض حالات دلالة الاشاره ولعله راجع الى الصغرى لا الى الكبرى.

وتصوير الاستدلال: ان الدليل الاولي هو عدم شرعيه كل ممارسات الدوله في اى مجال من المجالات، بما في ذلك ممارساتها الماليه بسبب عدم شرعيه ولايه الدوله.

ودليل نفى الحرج النوعى في الشريعه يخبرنا أن الحكم المتقدم لا يحمل في طياته العسر والحرج على المكلفين به وعلى هذا الاساس تم تشريعه، فهو بمثابة الاستثناء من الدليل الاولي فيكون حاصل الجمع:

عدم شرعيه كل ممارسات الدوله بسبب عدم شرعيه ولايتها الا في حالات الحرج.

وحيث كان تجميد التعامل المالى مع الدوله الناجم من عدم شرعيه إدارتها على المال فيه حرج فهو مستثنى من الدليل الاولي.

بل نستفيد إمضاء تصرفات الدوله على المال ومن ثم تكون الممارسه صحيحه ويتملك المؤمن المال، وبهذا يفترق هذا النمط من الادله عن النمط السابق، حيث أن أدله الرفع فى النمط الاول لا تتكفل إثبات شىء وانما دورها رفع الحكم الحرجى فقط كما تقدم، أما هذا النمط من الأدله فيمكن الاستفاده منه لاثبات حكم وجودى علاوه على رفعه- بطريق الاخبار- للحكم الحرجى النوعى، وذلك بالتصوير التالى:

أن هذه الأدله تنبئ عن أن الشارع لم يحرج المكلف بشىء سواء فى

جعله او فى رفعه للجعل، فكما استفيد منها عدم الجعل للخرج يستفاد منها الامضاء والجواز للخرج، حيث أن بقاء الموضوع معلقا من دون حكم بالجواز لا- يرفع من حاله الخرج فنستفيد حينئذ الجواز وامضاء شرعيه الدوله بمقدار يرفع الخرج وهو الامضاء الوضعى، بينما هذا التصوير لا- يتأتى فى الأدله من النمط الاولى لأن لسانها لسان رفع فقط فاثبات شىء أكثر من الرفع تحميل للدليل.

فيستفاد منها حكم شرعى بضمها مع الادله الاولييه.

قد يقال: بأن هذه أدله بيان حكمه وفلسفه التشريع فلا يظهر منها إنشاء أحكام، فهى فى مقام الاخبار لا الإنشاء.

والجواب: بل يظهر منها إنشاء تشريع معين لا من ذات مفادها بنفسها بل هى اذا انضمت مع الادله الاولييه وقد ارتكب الفقهاء هذا النمط من الاستفاده والاستظهار فى موارد عديده:

### نماذج تطبيقيه للقاعده الثانيه للخرج:

المورد الاول: ما فى بعض مقدمات دليل الانسداد اذ مقدماته:

١/ عندنا علم اجمالى بالتكاليف الشرعيه.

٢/ لا يمكن الاحتياط بل لا مشروعيه له، وقد استفادوا ذلك لا من النمط الاول من رفع العسر والخرج وانما استفيد من الادله الثانيه التى تبين أن الشريعه سمحه سهلاء، فمن العلم بذلك نستكشف ان الاحتياط غير مشروع او لا أقل أنه غير لازم، بل استفاد بعضهم حرمة الاحتياط التام.

ص: ١١٣

ثم استفادوا من نفى الاحتياط وأدله الأحكام الاولى مع النمط الثانى من أدله العسر والحرص واستكشفوا حجية الظن أو أجزاءه بحكومه العقل بمعونه أدله العسر والحرص المزبوره، ولم يستشكل احد فى دليل الانسداد من حيث هذه الاستفادة وانما استشكلوا فى انسداد الطريق، واما لو انسد الطريق فالكمل يرتضى هذه الاستفادة وهذا الاستظهار.

فبضم هذه الادله مع ادله الاحكام الاولى نستفيد منها مدلول الترامى او اقتضائى.

المورد الثانى: أجزاء الوقوف بعرفه فى غير يوم التاسع الواقعى اذ أحد الادله بل العمده عند بعضهم هذه الادله بان الشريعه سمحه سهلاء حيث أن البناء على مراعات الموقف الواقعى يسبب حرجا شديدا فى هذه الفريضه العظيمه.

فمن ضم هذه الادله او فلسفه التشريع مع الادله الاولى أستفيد منه دلالة اقتضائيه اخرى: أنه يجزى يوم الشك عن اليوم الواقعى سواء فى صوره الشك أو العلم.

نعم، فى هذه المسأله خصص بعض الأجزاء والصحه بحاله الشك ومع يدخل فى نطاق أجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى، وبعض عمم الأجزاء والصحه لحاله العلم بأن اليوم ليس التاسع من ذى الحجه، ومع تصنف المسأله فى أجزاء الاضطرار النوعى عن الواقعى.

المورد الثالث: أجزاء الذبح فى غير منى اذ المسالخ والمقاصب الآن فى

غيرها، وإذا كان دليل العسر والحرَج كما عند البعض ومنهم السيد الخوئي (قدس سره) شخصياً فكل من حصل له حرَج وعسر يذبح في غيرها أما مع عدم العسر والحرَج فيجب ان يتكلف ويتعنى الى منى.

ومع ذلك افتى السيد وغيره من الاعلام بإجزاء الذبح مطلقاً فجعلوا الحرَج نوعياً، وهو ليس من أدله النمط الاول بل من أدله النمط الثانى التى تبين فلسفه التشريع بضمها مع الادله الاوليه نستفيد منه الصحه الاجزاء. وإلا لا مسوغ لاجزاء القادر.

والجدير بالانتباه أن علماء الاصول تطرقوا فى بحث الاجزاء الى مسألتين:

الاولى: إجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى.

الثانية: إجزاء الحكم الاضطرارى الشخصى عن الواقعى.

ولم يبحثوا إجزاء الحكم الاضطرارى النوعى عن الواقعى، والذى يندرج المثل تحته.

المورد الرابع: ما فى بحث الاجزاء فى الحكم الظاهرى عن الواقعى فى جملة من الموارد وقد اعتمد عليه عدة قديما وحديثا، وكيفيه الاستفاده أن الشارع اذا امر باتباع أماره شرعيه لا سيما التقليد بان يقلد مجتهدا مثلا ستين سنه، ثم يقلد مجتهدا آخر عند موت الاول، ثم يخاطبه الشارع أن فى كل ما قد رخصت لك فيه باتباع

الاماره أعده وأعد كل صلواتك مثلا وعباداتك مع الاختلاف.

فهذا يوجب بلا شك عسرا وحرجا، فمن ضم الادله الثانيه مع أدله

الإمارات يستفاد دلالة التزاميه اخرى، فالادله الثانيه بنفسها لا تعطينا حكما شرعيا بل من ضمها الى الادله الاوليه يستفاد دلالة التزاميه اخرى، فيستفاد الاجزاء.

فإقحام المكلف فى الامارات مع عدم إجرائها يسبب عسرا وحرجا نوعيا شديدا.

فالإخلاصه: أننا يمكن أن نستفيد من إخبار الشارع عن عدم وجود عسر وحرج نوعى فى تكاليفه، إمضاء تصرفات الدوله فى تعاملها المالى وإثبات ذلك على غرار الاستفاده من هذه الادله فى الموارد الاخرى التى استعرضنا بعضها.

فاذا استلزم اطلاق حكم اختلال النظام والعسر والحرج النوعى فى الافراد او النوعى فى الجماعات، هذا الاختلال بلا ريب لا يسوغه الشارع وأى حكم يكون نتيجة الاختلال بالنظام يعلم عدم تناول اطلاق تشريعه لذلك المورد بالاستفاده من الادله الثانيه.

فكبرويا الحال واضح وانما المهم اثبات الصغرى فهل يسبب عدم الامضاء لتصرفات الدول الوضعيه حرجا وعسرا او لا؟ فالبحث ميدانى.

### **إثبات الصغرى:**

ربما يقال هناك مجموعه من الفقهاء كانوا لا يفتون بملكيه الدول الوضعيه ومع ذلك نرى ان من قلدهم لم يقع فى عسر وحرج ولم يستلزم ذلك اختلال فى النظام ولم يؤدى الى الهرج والمرج؟

ص: ١١٤



والجواب: ليس كل المجتمع المؤمن يرجع الى القائلين بالعدم، اذ قسم كبير أيضا يرجع الى من يقول بالملكه التنزليه، مضافا الى ان الملتزم من الشريحه المؤمنه بالتقليد الاول شاهدناهم كثيرا ما يغفلون عن هذه المطالب.

وبعبارة أخرى: من يبنى عمليا على فروع القول بالعدم اذا كان بنسبه ١٠٪ فهذه ليست نسبه كثيره، ومع ذلك اولئك الذين بنوا عليه وطبقوا المبنى فى تعاملهم وتعاطيهم كانوا يقعون فى حرج عظيم يودى الى الوسوسه بل التشكيك بالدين.

اذ لو بنى على ذلك تكون كل مرافق الدوله او حتى القطاع الخاص الذى يتعامل مع الدوله كل هذه الحركه الماليه والانتقالات للاموال او الماليات مجمده، وكذا السيوله الماليه والبنكيه أيضا لا بد أن تجمد وهلم جرا، وهذا بلا شك شلل مالى وشلل اقتصادى لا يقره الشارع لانه يعطل الحياه الاقتصاديه التى عليها عصب الحياه.

### خلاصه دفع التفصي.

أولاً: ليس كل المجتمع المؤمن فى عرض واحد يرجع الى مرجع واحد، كى يكون عدم الاختلال فى النظم الاجتماعى دليل على أن عدم الامضاء لا يودى الى العسر والحرج.

ثانياً: ليس كل المجتمع المؤمن ملتزماً، بل الكثير منهم لا يعتنى بمثل هذه المسائل.

ثالثا: الملتزم من المؤمنين كثير منهم يفتقدون الدقه فى تطبيق هذه المسأله وكثير منهم يغفلون عنها.

إذن نسبه الشريحه المؤمنه الملتزمه والمنتبهه للتدقيق والمقلده للفقيه القائل بعدم الامضاء قليله جدا، فعدم ملاحظه الحرج العام والتذمر فى اوساط المجتمع المؤمن لا ينفى وجوده.

بل إننا نجد المؤمنين الملتزمين المقلدين لمن لا يقول بالامضاء يقعون فى حرج عظيم، فهو دليل على وجود الحرج، كما أننا نجد أن القائلين بعدم الامضاء يفكرون فى حلول عامه كالايدن العام فى القبض عنهم وما شاكل، وما ذاك الا لتلافى مشكله الحرج الذى يتعرض إليه مقلديه، مع أن الشارع والولى الاصلى للأمر أولى بمراعاة هذه الحاله الناجمه من عدم الامضاء وهذا كاشف إجمالى عن ما قررناه.

وعلى أية حال فى تقديرنا للواقع الخارجى أن عدم الامضاء يعنى انفصال المجتمع المؤمن اقتصاديا عن الدوله وهذا يكلف عامه الناس الكثير من الحرج والمشاكل ويؤدى الى شل حركتهم الاقتصاديه وجمودها اذ الكثير من المعاملات فى حياتنا المعاصره تمر عبر الدول بشكل أو بآخر.

ومع ثبوت الحرج، نستكشف منه امضاء الشارع سيما بعد ضم هذا الدليل مع الادله الاخرى فى مساله ملكيه الدوله المستفاد منها أن الشارع امضى موارد كثيره لا خصوصيه لها فمن باب الاقتضاء نستفيد الملكيه للتصرف التنزيليه.

فظهر بحمد الله ان القول بملكه الدوله تسهيلاً على المؤمنين من باب ( لك المهنا وعليه الوزر) دليله صاف وواضح.

### تفصلي بعض الاعلام:

و المحكى عن القائلين بعدم الملكيه أنهم يوجدون لمن يرجع إليهم في الفتوى مخرجا معينا للتسهيل عليهم، والكلام فيه هل هو تام أم لا؟

وهل يتفادى العسر والحرج أم لا؟

وهو: أن الفقيه بعد كون زمام التصرف بمجهول المالك بيده فيأخذ وكاله من عشرات ومئات الفقراء- الذين هم مصرف مجهول المالك- ليوكل مقلديه الذين يتعاملون مع الدول الوضعيه في قبض الاموال المجهوله المالك نيابه عن الفقراء فيتملكوه نيابه عنهم، فيكون ما بحوزتهم ملكا للفقراء ثم لهم أن يتملكوه بأذن من الفقراء مقابل حصه معينه، فيتصدق بها كثلث الاموال المجهوله المالك مثلا.

وهذا نوع تسهيل فقهي بناء على عدم شرعيه وملكه الدول الوضعيه.

ولكن هذا التفصلي يواجهه عدّه اشكالات كبرويه وصغرويه.

اما الكبرى فلازمه نقض الغرض من التصديق في باب مجهول المالك، فهل يتصور من مذاق الشارع حينما يجعل ضريبه ماليه مثل الزكاه والخمس أن تملك هذه بالاموال التي تجبى لاصحاب الخمس والزكاه للاغنياء بحيله وطريقه شرعيه عن طريق أخذ الوكاله المزبوره من الفقراء مقابل ثلث المال.

ولا- ريب انه يستفاد من أدله باب الخمس والزكاه والصدقات الواجبه الاخرى ان الغرض إيصال الضريبه الماليه الى جيوب الفقراء لا ان تملكها جيوب اخرى وشرائح اخرى ويبقى الفقراء على حالتهم المدقعه غايه الامر يعطى لهم شىء يسير.

أو أن بعض الفقراء يوكلون الفقيه فيبقى بقيه الفقراء على حالتهم المدقعه.

فلا- شك أنه خلاف الغرض من تشريع الزكاه والخمس، وأن الادله لا تشملها ولا تسوغها، لانه يخالف نفس مصلحه الجعل والتشريع.

وكذا فى باب التصدق فى مجهول المالك الغايه منه وصوله الى الفقراء وهذا نوع من الضرائب التى جعلها الشارع للفقراء فكيف نسوغ نحن بحيله شرعيه إيصالها الى جيوب الاغنياء، فهذا خلاف مصلحه الجعل للتصدق، لذا التزم البعض بالتصدق بالنصف، ولكن هذا أيضا لا ينفع فى دفع المحذور.

وهذا نظير ما أشكل على الحيل الشرعيه فى باب الربا من أن مفسدته هو استنزاف الدائنين من الطبقة الفقيره بلا جهد عملى نظير ممارسه اليهود فى الجاهليه سابقا والى يومنا هذا، فكيف يسوغ حصول هذه المفسده بتمامها عن طريق الحيل الشرعيه وباسم معاملى آخر فمن التشديد والتغليظ فى أدله حرمه الربا يستفاد نفى نتيجه الربا وإن كانت بطرق أخرى، هذا وذلك الباب وان كان يحتمل فيه التفصيل إلا أنا المراد من الاستشهاديه هو أصل التنظير فى المحذور.

وأما صغرويا فإن التصدق بربع او ثلث او نصف الثمن لا يقوم به

إلا النزر القليل من المكلفين، اذ التاجر وغيره يرى بأن المال ماله فكيف تطاوعه نفسه بان يتصدق بثلثه او أكثر من ذلك، فإما أن يحجم عن التعامل مع الدول الوضعيه او لا يلتزم بالتصدق.

هذا مع أن مجهول المالك لا صغرى له كما تقدم.

والحمد لله اولا واخرا.

ص: ١٢١



قاعده: لا ضرر

اشاره

ص: ۱۲۳





## تطبيقها في مورد عدم جواز التريق والتصرف ببدن الانسان انموذجا

استدل على عدم جواز التصرف ببدن الانسان بعده ادله, وقد ذكرناها في كتابنا فقه الطب .

ومما استدل به على المنع قاعده لا ضرر:

فقد تمسك المشهور بالقاعده, قال بعض الأعلام: الضرر بالنفس حرام للروايات الموجوده في أبواب الأطعمه المحرمه المشتمله على تعليل حرمتها بالضرر.

ودعوى- أنه حكمه للحرمة لا- عله تدور مدارها لحرمة القليل من تلك الأصناف المحرمه وإن لم تكن مضره, مع أنه ورد في تلك الأبواب خواص الأطعمه المضر منها والنافع ولا يلتزم بحرمتها- ضعيفه اذ لا ملازمه بين كون الضرر موضوعا للتحريم ودوران الحرمة في الأشياء المزبوره مدار الضرر المعلوم للمكلفين, اذ فرديه تلك الأصناف ومصادقيتها لما يضر بالبدن مما كشف الشارع عنها وتعبدنا بذلك بلا فرق بين القليل والكثير.

وأما النقض بما ورد في خواص الأغذيه الضاره والنافعه فمدفوع بأن مطلق النقض ليس ضررا ولذا ورد فيها ما يصلحها. واشكل بعض متأخري الأعصار على الاستدلال المشهور بأن لا ضرر دليل رافع لا

مثبت. هذا والصحيح أن كونها رافعه لا يحدش في استفادة حرمة الاضرار منها، لا كما قرّبه شيخ الشريعة من أن (لا) ناهيه، بل استفادة الحرمة تامّة مع كون (لا) نافية بتقريب نذكر له مقدمه وهي ما قرّر في علم الأصول من أن أى اطلاق أو عموم له مدلول التزامى فى فرد بخصوصه فليس ذلك المدلول الالتزامى بحجّه. وأمّا إذا كان مدلوله الالتزامى فى كل أفرادفه فهو حجّه، لأنه مع كونه فى كل الأفراد يستلزم كونه مدلولاً التزامياً لأصل الدليل بخلاف ما إذا كان فى فرد واحد فلا يكون مدلولاً التزامياً لنفس الدليل وبالتالي لا يكون قد ساقه المتكلّم ولا نصب قرينه على إرادته. إذ المتكلّم ليس فى سياق وتوضيح أحكام شئون الفرد، بل فى سياق بيان أحكام وشئون الطبيعه.

هذا وأمّا فى المقام، فالمشهور عندما يستدلون بلا ضرر ولا ضرار لإثبات الحرمة مع كون عموم مفاده الرفع والنفى فقد يتوهم أن استفادة الحرمة من المدلول الالتزامى للفرد لا لعموم الطبيعه وقد ذكر متأخروا هذه الأعصار نظير هذا الاشكال فى خيار الغبن والعيب. وحيث أن المشهور تمسكوا لإثباتهما بلا ضرر فأشكل عليهم بأنّه مدلول التزامى للفرد فلا يكون ذلك المفاد منه حجّه.

وتنقيح الحال أن ثبوت مدلول فى فرد خاص من عموم الطبيعه تاره من باب المدلول الالتزامى وأخرى من باب الترتب الشرعى أو العقلى القهرى لنفس مفاد الطبيعه فى ذلك الفرد. أى يلزم مفادها عقلاً فى ذلك الفرد ثبوت مدلول آخر.

فليس حجّيه المدلول الثانى من باب حجّيه الدلاله الالتزاميه كى يقال أنّه ليس بحجّه فيجب أن نفرّق بين الأحكام العقليه أو الشرعيه القهريه المترتبه على شىء وفرد من طبيعه ولها دليلها الخاص بنفسها وبين كون هذا المدلول الآخر ثبوته رهين بالمدلول الالتزامى للدليل، مثلا إذا أثبت الاستصحاب أنّ هذا الماء طاهر وقد غسل به ثوب النجس فهذا الثوب يطهر وطهارته ليست من لوازم طبيعه كل استصحاب وأنما من لوازم هذا الفرد.

وهو مع كونه مدلولاً التزامياً لدليل الاستصحاب فى الفرد إلا- أنّ له دليله الخاص وهو مطهره الماء الطاهر للمتنجسات فاللازم عدم الخلط بين الموردین.

اذ اتّضح ذلك فنقول: استفاده حرمة الإضرار بالنفس من (لا ضرر ولا ضرار) إن كانت كمدلول التزامى فى الفرد فأشكال المتأخرين بذلك وأنه ليس بحجّه فى محلّه وأما إذا كانت استفادته لا من جهه ذلك، بل لأن له دليلاً آخر عقلياً أو شرعياً فلا بأس.

وتقريب ذلك أنّ المشهور يطبّقون (لا- ضرر) على نفس الجواز التكليفى، حيث أنّ الأصل الأولى فى الأفعال الإباحه والجواز. فاذا طرأ عليه الضرر واضراره بالبدن فلا ضرر ترفع الجواز التكليفى ومع رفعه ينتج عقلاً الحرمة لا من باب المدلول الالتزامى للفرد كى يتوقّف على دلاله دليل العام، بل لأن معنى رفع الأذن فى الترخيص عقلاً هو الحرمة، فبمقتضى نفس تطبيق (لا ضرر) يقتضى الرفع الحرمة.

إن قلت: قاعده (لا ضرر) تجرى في الأحكام الإلزاميه ولا تشمل الأحكام غير الإلزاميه لأن الضرر في موارد الجواز يوجد بسبب إرادته المكلف واختياره لا بسبب إزام من الشارع.

قلت: بالترخيص وفتح الباب من الشارع يصح إسناد الضرر إليه، إذ لو لم يرخص لما حصل الإقدام على الضرر والفرقه بين الإلزام وأن فيه قهرا لإرادته المكلف بخلاف الترخيص فليس فيه تحميل وقسر، ضعيفه. إذ في الإلزام لا تسلب الإراده الاختياريه تكويننا ولو بلحاظ العقوبه والخوف منه وإلا لسقط التكليف سيما عند من لا يرتدع وفي الترخيص سيما الاقتضائي الندبي يصدق الإسناد إلى الشارع كما يشهد به الوجدان. ومن ثم يقال للمولى: لم رخصت له في الفعل الكذائي؟

فتلخص: أنّ الأقوى عدم جواز قطع عضو من أعضاء انسان حتى من دون تفصيل بين العضو الرئيسي وغير الرئيسي وتفصيل بعض الفقهاء ومنهم بعض أجله المعاصرين مستند إلى أنّ الضرر الخطير حرام من باب الإجماع القطعي المسلم أو السيره دون غيره.

ولكن قد تقدم أنّ الأدله داله على حرمة مطلق الضرر. نعم الضرر ليس هو مطلق النقص والخساره بل خصوص غير المتدارك. ففي الموارد التي ترتكب لأجل أغراض عقلائيّه هامه معتاده عند العقلاء خارجه تخصصا.

اذ أتضح ذلك نقول: أنّ السيد الخوئي (قدس سره) في مساله الترقيع بالعضو قال ما نصه (مساله ٤٠: هل يجوز قطع عضو من اعضاء انسان حتى للترقيع اذا رضى به؟ فيه تفصيل: فان كان من الاعضاء الرئيسيّه للبدن

كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجر...). ولم يذكر في ما اذا توقفت حياه حى آخر على ترقيع العضو ولعله لو كانت تتوقف حياه الآخر عليه لكان أيضا تتوقف حياه المتبرع عليه ولكن في مثل الكليه قد لا تتوقف حياه المتبرع عليه بخلاف الآخر وقد صرح (قدس سره) في بعض الفتاوى بالجواز في غير الأعضاء الظاهره كالكلية ونحوها من الأعضاء الباطنيه غير الرئيسيه قال في كتابه الفتاوى صراط النجاه ج ٢ سوال ٩٦٢ ما نصه (اما التبرع باحد الكليتين او بعض اعضاء الجسم مما لا يكون من الاعضاء الرئيسيه كاليد او الرجل فلا باس به, واما التبرع باحد العينين فهو غير جائز).

وقد أشكل بعض الأعلام من تلامذته قائلا: (لا فرق قى عدم الجواز بين الكليتين او احد العينين ...).

ولعله لبنائه على عدم جواز التصرف في البدن وأنه أمانه وغير ذلك مما تقدم ولا بد لتنقيح الكلام في التبرع للآخرين من ذكر صور متعدده لكي لا يحصل الخلط بينها.

الأولى - إذا كان المتبرع لا يتعرض إلى الخطر وتوقفت حياه المهدي إليه عليه فحينئذ يجوز التصرف في البدن من باب التراحم وأقوائيه ملاك وجوب حفظ الآخر، لكن تقرر في محله أنه لا اطلاق في وجوبه فالحكم بالجواز مشكل، فلاحظ.

الثانيه - إذا كان المتبرع في معرض الخطر سواء كان حياه المهدي إليه متوقفه عليه أم لا. فلا يجوز التصرف في البدن لاجتماع الحرمتين حرمة التصرف في البدن وحرمة التعريض للخطر، كما هو مفاد الآيه الشريفه لا

تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) وهما أرجح لو سلّم إطلاق في دليل وجوب حفظ الغير لا سيّما إذا كان إنقاذ حياه المهدى إليه غير مضمون ولا- يطمئن إلى بقاء حياته. نعم لازم ما بنى عليه السيد الخوئي (قدس سره) في موارد آخر، كما إذا دار الأمر بين حياه نفسين أنّ الإنسان مخير نظير الأم إذا كان في بطنها جنين ودار الأمر بين موت الأم ونجاه الطفل أو إماته الطفل ونجاه الأم ان الحكم هو التخيير لتساوى الملا-كين ونظير ما لو هدّد شخص آخر بالقتل لقتل ثالث التزامه بالجواز في المقام - وإن كان ظاهر عبارته فتواه هاهنا الحرمة مطلقا - خلافا للمشهور، حيث بنوا على مفاد روايه «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً» (٢) وأنه لا- يجوز ارتكاب القتل لحفظ النفس وكذلك العكس لا يجوز قتل النفس لحفظ الغير ولكنه بنى (قدس سره) على كون ملاك حرمة نفس الشخص عين ملاك حرمة نفس الشخص الآخر فليس من الواجب على المكلف تعيينا حفظ نفسه ولا العكس وسيأتى جهات النظر في هذا المبني في الفرض الثالث.

الثالثه- لو كان يطمئن عند التبرّع بحياه الآخر أو يحتمل احتمالا معتدا به ولكنه يوجب نقصا في بدنه وأعضائه دون الهلاك وقد التزم بعض الأعلام في هذه الصوره بالحرمة أيضا لأن وجوب حفظ نفس الغير مقيّد بالقدره عقلا- وهاهنا غير مقدور إلا بالتصرّف في البدن وهو حرام ممنوع عن فعله وبعبارة أخرى: خطاب حفظ نفس الغير هو عبر الأسباب

ص: ١٣٠

١- (١) البقره: ١٩٥.

٢- (٢) الكافي ج ٢ ص ٢٢٠.

العاديه المتعارفه لا بكلّ سبب وإن كان محرما كالأجحاف بالنفس إلا أن يكون الغير معصوما أو شخصا فيه جهات أخرى ملزمه لبقائه، تعلم منها أنّ وجوب حفظه مطلق، يتناول تلك الموارد التي فيها الأجحاف بالنفس فليس في السبب إطلاقا، كمسبب على (عليه السلام) لنجاه رسول الله صلى الله عليه وآله .

نعم في موارد استلزام ذلك اصابه الجرح أو الكسر أو ما شابه ذلك لا يكون ذلك الضرر مزاحما راجحا لوجوب حفظ النفس وإن أمكن القول بالرخصه في تركه لعموم (لا ضرر) وهذا بخلاف ما استلزم نقص العضو فلا يجوز لانطباق تهلكه النفس عليه في الفرض مع قصور دليل وجوب حفظ النفس المحترمه لمثل ذلك، وإن كان حفظ النفس المحترمه في نفسه - بغض النظر عمّا يستلزمه - راجحا لكنه لا - يزاحم ولا - يعادل ما هو واجب من حفظ النفس وعلى أي حال ليس لدليل وجوب حفظ النفس المحترمه إطلاقا وشمول لموارد بذل الحافظ لحياته أو لنقص في بدنه فكلام السيد الخوئي (قدس سره) المتقدم من فرض الدوران محل تأمل.

ثم لو تنزلنا وقلنا أنّ هناك إطلاقا لدليل وجوب الحفظ فمع ذلك لا نسلم التخيير، بل يرفع وجوب حفظ الغير بلا ضرر. وقد يقال ان (لا ضرر) امتنانيه فلا ترفع وجوب حفظ الغير، إذ رفعها للوجوب المزبور خلاف المنه بالإضافة إلى الغير فلا منه نوعيه في هذا المورد.

وفيه: لو تمّ النظر في (لا ضرر) من هذه الجبهه فأدله الاضطرار محكمه، إذ المكلف مضطر لحفظ حياته أو أعضائه لا ترك حفظ الغير.

إن قلت: حكومه (لا ضرر) أو رفع الاضطرار من الأدله الأوليه من

باب التزاحم الملاكى وليست مخصصه للأحكام المرفوعه وإذا لم تكن رافعه للملاك بل رافعه للتنجيز أو الفعلية فالتزاحم على حاله والدوران تام.

قلت: هذا الحكم ذو الملاك الذى رفعت فعليته العناوين الثانويه مبتلى بمانع وهو ملاك الاضطرار والضرر بينما الحكم الآخر وهو حرمة ايقاع النفس فى التهلكه على حاله فعلى فلا مسوغ لرفع اليد عنه بتوسط ملاك حكم آخر. فالصحيح انّ جواز التبرع بالعضو فضلاً عن الوجوب محلّ تأمل ومنع وإلى ذلك يشير نفي التقيه فى الدماء

ويشير استثناءها من عموم التقيه، اذ مقتضى الاستثناء من عموم مشروعيه التقيه هو حرمتها فى الدماء، كما فى صحيحه محمد بن مسلم وموثقه أبى حمزه الثمالى وغيرهما من الروايات فهى دليل آخر على الحرمة.

وأما جواز أخذ المال فى قبال اعطاء العضو فيصح لأن بيع الميتة والانتفاع بها جائز إذا كان بلحاظ المنافع المحلّله كما ذكرناه فى محلّه (1). ولكن قد يشكل الجواز لا من جهة الميتة بل من جهة وجوب دفن العضو المبان، كما تقرر فى بحث التشريح وبالتالى لا- يكون انتفاع الغير به مشروعاً فتنفى ماله ذلك الانتفاع، بل قد يصوّر وجوب آخر وهو وجوب اعاده العضو على الشخص المبان منه فى ما إذا كان ذلك ممكناً.

هذا وقد يقال انّ أخذ المال ليس عوضاً عن تلك المنفعة المنهيه عنها كى يكون أكلاً للمال بالباطل بعد اعدام ماليتها من قبل الشارع، بل أخذ

ص: ١٣٢



المال هو مقابل حق الاختصاص أو مقابل رفع اليد عن ذلك الشيء الذي يكون الآخذ للمال أولى به.

وفيه: أنّ حقّ الاختصاص ليس إلاّ شعبه من الملكيه على ما هو الصحيح من كون الحق ملكيه ضعيفه، بل في مثل هذه الموارد هو تمام الملكيه لأنّ الماليه التي يقابل بها هي عين ماليه الملك فليس في البين إلاّ تغيير الألفاظ وكذلك الحال بالنسبه إلى رفع اليد، فإنّه كناية عن

السلطنه والملكيه لا سيّما وأنه يقابل بقدر الماليه التي للملكيه وإلاّ فلو كان وضع اليد عباره عن ممانعه تكوينيه صرفه من دون أي حق لصاحب اليد في الشيء لكان بذل المال في مقابل الباطل بعد عدم استحقاق ذي اليد وعدم جواز ممانعته من انتفاع الغير به.

ص: ١٣٣



قاعده: إن المتنجس ينجس

اشاره

ص: ١٣٥



## القاعده فى كلمات الفقهاء:

نسب الاجماع الى المحقق فى المعتبر، لكن عبارته التى فى مقام الجواب عن ابن ادریس «واجتمعت الاصحاب على نجاسه اليد الملاقيه للميت وجمعوا على نجاسه المائع اذا وقعت فيه نجاسه(١) لا تعطى الاطلاق فى منجسيه المتنجس.

وكذا نسب الى القاضى فى الجواهر وعبارته «وقالوا: لا- خلاف بيننا ان الماء اذا نقص عن ذلك ولاقتة نجاسه انا نحكم بنجاسته(٢)، وهى الاخرى ليست فى مقام الاطلاق اذ يتم استدلالهما مع تقييد الكبرى للمتنجس عن النجس أو بالوسائط الاولى دون غيرها.

نعم صرح بالاطلاق جمع من متأخرى المتأخرين، كما انه نسب الخلاف الى ابن ادریس، ولكن الاصح ان خلافه فى عدم كون نجاسه بدن الميت عينيه بل حكميه، نعم خالف الكاشانى فى اصل ذلك.

وقد ذكرنا فى مبحث المياه(٣) من كتاب الطهاره حكاية الخلاف عن المحقق صاحب الكفاية وتلميذه المحقق الاصفهانى بدعوى عدم وروده فى

ص: ١٣٧

١- (١) المعتبر فى شرح المختصر، ج ١ ص ٣٥٠.

٢- (٢) جواهر الفقه ص ٦.

٣- (٣) سند العروه، كتاب الطهاره، ج ٢ ص ١٤٠.

الروايات، وهي غريبه كما سيتضح، وهناك تفصيلات اخرى في عدد الوسائط أو بين الجامد والمائع.

هذا: وأما الروايات الداله على ذلك فقد ذكرنا في انفعال الماء القليل ان منجسيه المتنجس بعين النجس مفاد العديد من الطوائف الداله فلاحظ، وغيرها مما لم نذكره مما يبلغ التواتر، كالذى ورد فى تطهير الفرش ومطهره الارض للقدم المتنجس بها، أو مطهره الشمس الداله اقتضاء على ذلك، وأما حدود دائرتها فى المتنجس بالواسطه فيمكن الاستدلال بما يلى:

الاولى: موثق عمار الساباطى عنه(عليه السلام) عن الكوز والاناء يكون قدرا كيف يغسل وكم مره يغسل؟ قال: يغسل (...)(١) الحديث، فانها داله على منجسيه الجامد المتنجس للمايح، فبقدر ما تدل الأدله الاخرى على تنجس الجامد بالوسائط تكون هذه الموثقه داله على منجسيته علاوه على ذلك.

الثانيه: ما ورد فى ادخال اليد فى الاناء وهى قدره(٢)، كصحيح ابن أبى نصر وأبى بصير وغيرهما، من انه يهريق الماء، أو اشتراط طهاره اليد كصحيح زراره(٣).

وتقريب الدلاله انه كلما كانت اليد متنجسه فانها منجسه للمايح، والامر بإراقتة أو اكفائه لانه ينجس ما يصيبه لا لكون مستعملا غير رافع للحدث والا لما اتلف.

ص: ١٣٨

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب النجاسات، باب ٥٣ ح ١.

٢- (٢) الوسائل، أبواب الماء المطلق، باب ٨.

٣- (٣) الوسائل، أبواب الوضوء، باب ١٥، ح ٢.

لكن الصحيح ان غايه دلالتها هي على تنجس المايح والماء بالجامد المتنجس لا على منجسيه ذلك المايح، اذ هي مفاد زائد لا يلزم من الاراقه والنهي عن التوضوء به وشربه، وعلى ذلك تكون دلالتها كالموثقه السابقه.

الثالثه: ما ورد فى البوارى المبلوله بماء قذر(1)، كموثقه عمار قال سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن الباريه يبيل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاه عليها فقال: «اذا جفت فلا بأس بالصلاه عليها».

وتقريب الدلاله أن الماء القذر المتنجس ولو بالواسطه كما تقدم ينجس الباريه، واشترط الجفاف فى الباريه لثلاثه تنجس الملاقي لها، فيكون حاصل مفادها مع مفاد ما تقدم هو منجسيه الواسطه الثالثه وان فرض كون الواسطه الثانيه مايحاً.

واشكل: على الجزء الثانى فى الدلاله- أى منجسيه الباريه- أن المسؤول عنه هل هو السجود عليها أو الوقوف للصلاه عليها أو الأعم، فعلى التقدير الاول لا- دلالة لها على المنجسيه بل على لزوم طهاره محل السجود بتجفيف الشمس، وعلى الثالث فيلزم التدافع والتشويش فيما هو الشرط حيث انه فى السجود جفاف الشمس للتطهير وفى الوقوف مطلق الجفاف.

نعم على الثانى تكون داله على المدعى بأخذ مطلق الجفاف، وتعيين احد التقادير غير ميسر، لان اطلاق المجفف يقتضى التقدير الثانى واخراج فرض السجود- كما عرفت- واطلاق الصلاه عليها يقتضى دخوله

ص: ١٣٩

---

١- (١) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٣، ٢٩.

فيتمانعان، بل قد يرجح اطلاق الصلاه عليها لكونه في السؤال والجواب تابع في الظهور له فتأمل.

وفيه: ان الاقرب اتحاد ظهورها مع ظهور مثل صحيح زراره عنه(عليه السلام) سألته عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابه ايصلى عليها في المحمل؟ قال: لا بأس(1)، فان الصلاه عليها بمعنى الوقوف عليها والكون فيها حال الصلاه اذ هي نمط من ثياب غلاظ مضربه تعمل باليمن.

ونظير السؤال في صحيح على بن جعفر عنه(عليه السلام) عن البيت والدار لا تصبهما الشمس ويصيهما البول ويغتسل فيهما من الجنابه أيصلى فيهما اذا جفا؟ قال: نعم(2).

نعم موثقه عمار الاخرى هي اصرح في منجسيه المكان، الا ان في شمولها لما اذا تنجس المكان بالمتنجس خفاء (عن الشمس هل تطهر الارض؟ قال: اذا كان الموضع قذرا من البول أو غير ذلك فاصابته الشمس، ثم يبس الموضع فالصلاه على الموضع جائزه، وان اصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلاه عليه حتى يبس، وان كانت رجليك رطبه أو جبهتك رطبه أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس، وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك(3).

ص: ١٤٠

١- (١) الفقيه، ج ١، ص ٢٤٥.

٢- (٢) المصدر والصفحه.

٣- (٣) التهذيب، ج ١، ص ٢٧٣.



فانه قد دلت على منجسيه الجامد المتنجس وان كان برطوبه من الملاقى الطاهر، الا ان دلالتها على كونه متنجسا بالمتنجس تتم بالاطلاق في «قذرا من البول أو غير ذلك» ويمكن معاضده الاطلاق، وان كان في فقرات الروايه نحو تدافع يأتي حله في المطهرات بما في الصحاح المتقدمه من منع الصلاه على الباريه ونحوها مما تنجس بالماء القذر الا اذا ييست.

الرابعه: صحيح العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال: «يغسل ذكره وفخذه»<sup>(١)</sup>، فان الظاهر اراده غسل مجموع الفخذين وهي المنطقه المقابله للعضو المتنجس بعين النجس لانه الغسل ليس لخصوص النقطتين الملاقيتين للعضو المزبور مما يدل على ان التنجس حصل بتوسط جريان العرق، فتكون المواضع الاخرى للفخذ متنجسه بالمتنجس بالواسطه وهو العرق على أى تقدير يصور فرض السائل.

ثم انه: قد يستدل على منجسيه المتنجس مطلقا بلغ ما بلغ بوجوه:

الاول: بما تقدم من ان توصيف الماء بالقذر أو الآنيه به او اليد به وغيره مما ورد بنحو العنوان العام للواسطه المتنجسه من دون تحديد يعمّ النجاسه الحكميه ولا- يخصّ العينيه، وعلى ذلك فانه اذا ثبت منجسيه الوسائط الاولى فان مثل الماء والاناء واليد المتنجسه بتلك الوسائط يصدق عليها حينئذ القذاره ومن ثم يتحقق موضوع الروايات المتقدمه فيعود حصول سلسله الموضوعات المترتبه المذكوره فيها وهكذا هلم جرا.

ص: ١٤١

---

١- (١) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٢٩، ح ١.

واشكل عليه: بان القدر لا يصدق الا على المنتجس بعين النجس عرفا؟ بعد كون القدر بالذات هو الاعيان النجسه.

وقد: اجبنا عنه فى انفعال القليل ان مبدأ ومنشأ القذاره هو الحكم بالنجاسه والتنجس ولزوم الغسل والتطهير، فكلما حكم على شىء انه نجس تنجس صدق عليه انه قدر، لكن مع ذلك لا نلتزم بالاطلاق كما سيتضح.

الثانى: ارتكاز السرايه فى النجاسات والقذارات بالملاقاه مع الرطوبه لاسيما فى المايعات، وهو يعاضد الاطلاق فى الوجه الاول.

الثالث: الاجماع المحكى من المحقق والقاضى وجماعه من متأخري المتأخرين.

الا انها محل نظر وتأمل، أما الاول والثانى فان الارتكاز هو على تخفف القذاره بالتراعى الى حد يحكم العرف بانعدام السرايه، ومن ثم يظهر النظر فى الاطلاق المزعوم وان الانصراف متجه بلحاظ الوسائط الاولى.

وأما الوجه الثالث فقد عرفت ان عبارتى المحقق والقاضى لا اطلاق فيهما ايضا، مضافا الى عدم عنوانه المتقدمين للمسأله، فكيف تكون عبارتهما ناظره اليها أو كاشفه عن تسالم السيره عليه.

### روايات معارضة:

هذا: وفى قبالة تلك الروايات وردت طائفه أخرى ظاهره فى العدم:

منها: ما وقع التعرض لها فى بحث انفعال القليل (1) وظهر ضعفها

ص: ١٤٢

ثمه دلالة في الغالب أو سندا وجهه.

ومنها: صحيح حكم بن حكيم انه سأل أبا عبدالله (عليه السلام) فقال له: ابول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي، فقال: لا بأس (١).

وذيل صحيح العيص المتقدم سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه؟ قال: لا.

ونظيرهما: صحيح علي بن مهزيار قال: كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره: انه بال في ظلمه الليل وانه اصاب كفّه برد نقطه من البول لم يشك انه اصابه ولم يره، وانه مسح بخرقه ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق، فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعاده عليك لها... الحديث (٢) وتتمته في الفرق بين نسيان النجاسة الخبيثة والحديثه.

وكذا روايه سماعه قال: قلت لابي الحسن موسى (عليه السلام): انى ابول ثم اتمسح بالاحجار، فيجىء منى البلل (بعد استبرائي) ما يفسد سراويلي؟

ص: ١٤٣

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب النجاسات، باب ٦، ح ٣.

٢- (٢) المصدر، باب ٤٢، ح ١.

قال: ليس به بأس(١).

وموثق حنان بن سدير قال: سمعت رجلا سأل أبا عبدالله(عليه السلام) فقال: انى ربما بلت فلا اقدر على الماء، ويشتد ذلك علىّ؟ فقال: «اذا بلت، وتمسحت فامسح ذكرك بريقك، فان وجدت شيئا فقل: هذا من ذاك»(٢).

ومنها: ما رواه حفص الاعور قال: قلت لابي عبدالله(عليه السلام): الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال: نعم(٣).

ومنها: مصحح على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ما حاله؟ قال: اذا كان جافا فلا بأس(٤).

وغيرها مما هو أضعف دلالة بنحو الايهام.

الا انها لا تنهض على المعارضه لو تمت، وذلك لكونها فى المتنجس بعين النجس، وقد تقدم ان ما دل على منجسيته يصل الى التواتر أو الاستفاضه الكثير جدا.

مع ان غالبها ليس بتام الدلاله اذ هو متعرض لجهه أخرى، فالطائفه الثانيه كالصحيح الاول محتمل للحمل على ما فى الصحيح الثالث مع ان سياق السؤال يلوح منه انه عن مطهره ازاله عين النجاسه عن البدن الذى هو قول الحنفيه من العامه وان ذكر العرق والمسح استعلاما عن حال اليد

ص: ١٤٤

١- (١) المصدر، أبواب نواقض الوضوء، باب ١٣، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، باب ١٣، ح ٧.

٣- (٣) المصدر، أبواب النجاسات، باب ٥١، ح ٢.

٤- (٤) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٦٠.

بالاثر واللازم.

وأما الصحيح الثاني فمضافا الى ما تقدم هو مشتمل على معارضه داخله حيث ان صدره المتقدم نقله دال على المنجسيه لذى الواسطه فضلا عن المباشر، فلعل السؤال هو عن مجرد مس اليد للذكر اثناء الاستبراء من دون ملاقاتها للبول، والترديد الحاصل له من جهه العاده الجاربه على غسل اليد بعد الاستنجا.

وأما الصحيح الثالث فجعله من أدله منجسيه ذى الواسطه اخرى، اذ مفاده صحه الوضوء الذى اتى به وابتلاءه بالنجاسه الخبيثه ولعل المراد به نجاسه مثل الرأس ونحوه بسبب الملاقاه مع اليد المرطوبه بالدهن، وان اليد وبقية الاعضاء قد طهرت بالوضوء الاول لاشتماله على غسل الكفين والغسلتين لكل عضو الموجب لطهارتها قبل الوضوء.

وأما: توجيه مفادها بأنها داله على صحه الوضوء، يلزمه عدم منجسيه المتنجس وهى اليد لا للماء ولا لبقية الاعضاء عند الدهن كالرأس اللازم مسحه فى الوضوء، فمن ثم كان خلل صلاته فى النجاسه الخبيثه دون الحديثه ولزمت عليه الاعاده عند النسيان فى الوقت دون خارجه، وكان الخلل فى الصلوات التى صلاحها بذلك الوضوء دون غيره من الوضوء اللاحق لان اليد بالوضوء الثانى تطهر بتحقق الغسلتين من النجاسه البوليه(1).

فغير تام: لان على ذلك يلزم طهاره الكف فى الوضوء الاول سواء

ص: ١٤٥

١- (١) التنقيح ج ٣، ص ٢٤٦.

افتترضت اليمنى او اليسرى لانها سوف تغسل بالماء مرتين فى الوضوء الاول ولو افترض انه غسل كل عضو غسله واحده فى ذلك الوضوء، حيث ان الكف مما يستعان بها فتلقى الماء مرتين او اكثر فلا- يجب عليه اعاده الصلاه بتاتا، وعلى كل حال فدلالته لا تتم على عدم المنجسيه ولا بد من التقدير فى فرض السؤال او حمل الوضوء فى الجواب على التمسح بالدهن كما صنعه صاحب الوسائل.

وأما روايه سماعه فتحتمل ان المسح بالاحجار هو لموضع النجول لا لموضع البول، وذكره توطئه لما بعده لبيان نحو من السببيه أو لسرد ما يفعله، ونفى البأس عن البلل مقيد بالاستبراء كما هو احد نسخ الروايه فى التهذيب، بل انه على تلك النسخه يتعين هذا الحمل لان التمسح بالاحجار لو كان لموضع البول لما اُخّر الاستبراء عنه.

وعلى ايه حال لو فرض ان التمسح هو لموضع البول فان نفي البأس حينئذ يكون راجعا اليه وهو محمول على مذهب العامه فى التطهير.

وأما موثق حنان فهو ادل على منجسيه المتنجس حيث ان الشده التى يتكلف منها الراوى هى لذلك بتنجس البلل المحكوم بطهارته بملاقاه الموضع، فبلّ الذكر فى غير موضع البول يوجب بلل الثوب أو الفخذ فاذا وجد شيئا منها متبللا حصل له الشك المحكوم بالطهاره، والا فعلى عدم المنجسيه لا حاجه للبلل بالريق بل يكفى الاستبراء فيبقى البلل على طهارته، بل أن التصريح فى الروايه بالبينونه بين البلل الخارج وبلل الريق ناص على ان المحذور هو من البلل الخارج كما سبق توضيحه، وخروج البلل على حالتين تاره يحسّ به بنفس الموضع واخرى بتحسس البروده من

الفخذ، والفرض في الروايه محمول على الثانى.

وأما روايه حفص الأعمور فقد تقرر فى مبحث المياه من كتاب الطهاره ان اطلاقها مقيد بالروايات الاخرى الوارده فى نفس الفرض الأمره بالغسل اولاً، وان السؤال فيما هو عن اصل الاستعمال نظراً لورود النهى النبوى عن استعمال ظروف الخمر، ونفى البأس لكون الاستعمال متعلق بالماء لا بما ينبذ فيه.

وأما مصحح على بن جعفر فليس المراد من الكنيف البالوعه فى فرض السائل بل المراد به بيت الخلاء وموضعه مما قد يكون مسطحاً، كما هو الحال فى مصححه الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: سألته عن الرجل يتوضأ فى الكنيف بالماء يدخل يده فيه يتوضأ من فضله للصلاه؟ قال: اذا ادخل يده وهى نظيفه فلا بأس ولست أحب ان يتعود ذلك الا ان يغسل يده قبل ذلك، وعلى ذلك فيكون حالها حال ما ورد من عدم تنجس ما يترشح من قطرات من الارض التى يبال عليها، وذلك لتوارد الطهاره والنجاسه عليها فيحكم بالطهاره عند الشك.

## فرعان:

الاول: لا تجرى على المتنجس كل احكام النجس:

فاذا تنجس الاناء بالولوغ يجب تعفيره ولكن اذا تنجس اناء اخر بملاقاه هذا الاناء لايجب تعفيره، وان ذهب اليه جماعه من المتأخرين ومتأخرى المتأخرين لدعوى ان السرايه والمنجسيه نحو من توسعه النجاسه الاولى أو توليد نجاسه من سنخ النجاسه الاولى، ومن ثم تترتب

ص: ١٤٧

على الملاقي كافة الآثار، لكنه استحسان لا استظهار في الأدلة بعد عدم توسعه أدله النجاسة الاولى للملاقي ولا اشاره فيها الى المسانخه، فحينئذ يقتصر في الآثار الخاصه على مورد الدليل فى المتنفس الاول.

الثانى: اذا صب ماء الولوغ فى اناء اخر لايجب فيه التعفير:

ذهب اليه العلامة والمحقق الثانى فى المحكى، ووجهه ان الموضوع له اذا استظهر انه لعابه الموجود فى الماء الملاقي للاناء الاول فهو بعينه متحقق فى الاناء الثانى، واذا استظهر انه عنوان الولوغ اى بما يشتمل على ملاقيه لسانه وربما شفاره.

مضافا الى لعابه فانه غير متحقق فى الثانى كما لا- يخفى، ولا- يبعد الاول نظرا لاخذ عنوان فضله فى الصحيح وان احتمل خصوصيه اناء الولوغ من جهه انه القدر المتيقن من مرجع الضمير فى (و اغسله بالتراب) حيث لا اطلاق فيه، مضافا الى التزامهم وجوب التعفير لاناء الولوغ وان لم يلاق جداره بدن الكلب او لسانه، فيظهر من ذلك ان المدار على الفضل والسؤر، وهذا كله فى صورته الصب دون الملاقيه كما لا يخفى.

ص: ١٤٨



قاعده: في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصيه من التركة

اشاره

ص: ١٤٩



فى تعيين المالك لما يقابل الدين والوصيه من التركة

### الأقوال فى المساله:

حكى فى الجواهر اختلاف الأقوال (١)، فمن قائل بأن المال للميت، والآخر أن المالك هو الورثه، وثالثا أن المقدار المزبور لا مالك له ولكن فى حكم مال الميت وتفصيل اخرى.

ذهب إلى الأول: الحلّى فى وصايا السرائر والمحقق والعلامة فى الإرشاد وفى وصايا المختلف والشهيد ومحكى المقنع والنهايه والخلاف والراوندى والفخر.

وذهب إلى الثانى: العلامة فى القواعد والتحرير والتذكرة وقضاء المختلف والفخر فى الحجر ووصايا الايضاح وحواشى الشهيد وقضاء المسالك ومواريثه ومواريث كشف اللثام وهو المنقول عن المبسوط.

ولتنقيح الحال يقع الكلام فى جهات:

### الجهه الأولى: أدلّه الأقوال

استدلّ للقول الأول:

ص: ١٥١

---

١- (١) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٨٤.

أولاً: بظاهر الآيات:

كقوله تعالى: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينٍ (١).

فإن ظاهر البعديه تقييد متعلق الإرث بغير مقدار الوصيه والدين.

ثانياً: بالروايات:

كموثّق عباد بن صهيب عن أبي عبدالله (عليه السلام): «في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلمّا حضرته الوفاه حسب جميع ما فرط فيه ممّا لزمه من الزكاه ثمّ أوصى أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له، قال: فقال: جائز يخرج ذلك من جميع المال إنّما هو بمنزله الدين لو كان عليه ليس للورثه حتى يؤدّى ما أوصى به من الزكاه» الحديث (٢).

وصحيحه محمّد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): أنّ الدين قبل الوصيه، ثمّ الوصيه على أثر الدين، ثمّ الميراث بعد الوصيه فإنّ أول القضاء كتاب الله» (٣).

وصحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قضى على (عليه السلام) في ديه المقتول: أنّه يرثها الورثه على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين إلّا الاخوه والأخوات من الأمّ فإنّهم لا يرثون من ديته شيئاً» (٤).

ص: ١٥٢

١- (١) سورة النساء: الآيتان ١١/١٢.

٢- (٢) الوسائل، باب ٤٠، من أبواب الوصايا ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ٢٨، ح ٢.

٤- (٤) التوبه: ٧٥.

وثالثا: بالسيرة:

على تبعيته النماء للتركة في وفاء الدين ولو كانت للورثة لما كانت التبعيه فهي دالّه على كون التركة على ملك الميّت.

استدل للقول الثاني: (كما عن التذكرة):

أولاً: بأنّ لانزم كل من الإجماع على عدم كون التركة للغرماء وكما أنّه ليس للميّت لكون الملك صفة وجوديه لا- تقوم بالمعدوم، والمال لا يبقى بلا مالك فيتعيّن للوارث.

وثانياً: بأنّ ابن الابن يشارك عمّه لو مات أبوه بعد جدّه في الإرث بعد حصول الإبراء من الدين إجماعاً فلو كانت التركة قبل إبراء الدين على ملك الميّت لما ورث ابن الابن من أبوه الذي مات قبل إبراء الدين.

وثالثاً: إنّ الوارث يحلف مع الشاهد لإثبات مال الميّت المتنازع فيه ولو لم يكن مالكا لكان للغرماء إذ هو حينئذ أجنبي عن المال لا يقبل حلفه كما لا يكفي في قبول الحلف منهم دعوى أنّ لهم نحو حقّ في المال.

ورابعاً: بأنّ الإجماع قائم على أنّ الورثة أحقّ بأعيان التركة من غيرهم.

### **الجهه الثانيه: تحقيق الحال في الأقوال:**

تنظر صاحب الجواهر في أدلّه القول الأوّل بأنّ الإجماع قائم على أنّ ما زاد من التركة على الوصيه والدين هو ملك للورثة بموت الميّت مباشره وهو قرينه على أنّ المراد بالبعديه في الآيه والروايات ليست بمعنى التقييد

ص: ١٥٣

الزمانى بعد الأءاء أو العزل وحمل البعءىه على الغربىه والءءءءء لمورء الإءء لما عءى مورء الوصىه والءءن ءلاف ظاهر الآىاء والرؤاىاء؁ فالأظهر فىها أنها لءءءءء مورء ءقءءر السهام أى أن الاءءفاع الفعلى للورءه بالءركه المملوكه وإءراء القسمه إنما هو بعد إءراء الءءن فلىسء الأءله فى صءء نفى ملكىءهم لمقءار ما يقابل الءءن ولىس هو ملكا للغماء إءماعا ولا ملك للمىء لأن ما ءركه المىء لوارءه غابىه الأمر أنه يسءوفى منه الءءن واسءءنى من ذلك الوصىه ءىء إن ظاهر الأءله فىها إبقاء الموصى به على ملك المىء واسءءناؤه من الإءء.

عضء ما ذكره فى الءءن.

أقول: يمكن أن يععضء ما ذكره فى الءءن بوجهىن آءرىن:

الوجه الأؤل: إن المقىء فى آىاء الإءء بكونه بعد الوصىه والءءن هو ءءصىص السهام وءوزىع الءركه أى القسمه للءركه؁ وكذا بعض صرىء الرؤاىاء المءقءمه فلىس المقىء أو المعلق هو أصل الإءء بل إن آىه اولى الأءءام بعضهم اولى ببعض لم ءقىء بذلك وكذا عموم قوله: «ما ءرك المىء فهو لوارءه».

الوجه الثانى: أنه بعد الفراغ عن كون الءءان لا- يملكون الأعىان فلا- محاله يكون ءعلق ءقهم فى الاسءفاء من الءركه من قبىل سنء ءق الرهن أو الجناىه أو نءو ذلك.

والمفروض أن ءق الرهانه ونءوه لا يمانع الاءءقال بالإءء كما لو

كانت تركه الميِّت قبل موته مرهونه فإنَّه لا يمانع الرهن انتقال العين المرهونه إلى الورثه، وكما عبّر المحقّق النائيني قدّس سرّه أنّ حقّ الرهانه يمانع تبديل الإضاافه الملكيه لا- تبديل المضاف إليه أى المالك، ففي المعاوضات تبديلا للإضاافه وفى باب الضمانات تبديلا للأعيان أمّا فى الإرث فتبديلا للمالك دون الملكيه والمملوك، ومراده قدّس سرّه ليس من حيث الدقه العقليه؛ إذ لا يعقل تبدل أحد الثلاثة من دون تبدل الإضاافه بل المراد بحسب النظر الاعتبارى عند العرف والعقلاء والمنظور

المهمّ فيه سنخ الآثار فلا يعدّون المملوك والملك جديدا فى باب الإرث بالنسبه للوارث بعد كونه يتلقاه من مورثه فحقّ الرهانه لا- يمانع الانتقال بالإرث ولكنّه يمانع الانتقال للعين بالمعاوضه، فالوارث يتلقّى الملكيه المحبوسه القديمه من مورثه، فكذلك الحال فيما نحن فيه، فإنّ حقّ الدين فى الاستيفاء لا- يتدافع مع انتقال المال من إرث الميِّت إلى الورثه، غايه الأمر أنّه ملكا محقوق وذلك بعموم ما ترك الميِّت لوارثه وعموم: أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (١) وقد عرفت فى الوجه الأوّل أنّه ما قد يتوهّم كونه مخصّص لهذا العموم ليس مخصّصا وإتّما هو بصدد بيان ارتهان التركه بالديون فتقدّم فى الاستيفاء على القسمه والتوزيع على الورثه أى على الانتفاع الفعلى لهم ولا- ما قد يتوهّم أنّ ملك الورثه معلق على أداء الدين ولو من الخارج أو أنّه غير مستقرّ إلّا بعد أداء الدين أو أنّ ملكهم مشروط بشرط متأخر وهو أداء الدين لاحقا ولو من خارج

ص: ١٥٥

التركة أو بالإبراء، أو أنّ ملك الورثة وحقّ الديان من قبيل المتزاحمين والأهمّيه لحقّ الديان، أو أنّ للورثة حقّ متعلّق بالتركة بأن يتملّكون على تقدير فراغ ذمّه الميّت بالإبراء أو أداء الديون ولو من خارج.

فإنّ كلّ هذه الوجوه وإن كانت ممكنة إلّا أنّها تكلفات لا شاهد لها ولا مقتضى من الأدلّه.

والغريب من البعض الالتزام بالجمع بين التزاحم والملك المشروط بالشرط المتأخّر، فإنّ مقتضى التزاحم فعليه كل منهما وفعليه موضوعه المنجز بينما يقتضى المشروط بالشرط المتأخّر عدم فعليه الملك وعدم فعليه الشرط المتأخّر لاحقاً.

هذا كلّ لو قلنا إنّ حقّ الديان متعلّق بملك التركة، وأمّا لو قلنا بأنّه متعلّق بماليتها كحقّ الجنايه فى العبد فعدم ممانعته حينئذٍ للانتقال بالإرث أوضح، فإنّ العبد الجانى ينتقل بالمعاوضه فضلاً عن انتقاله بالإرث.

ثمّ إنّ الوجه الثالث الذى استدلّ به للقول الأوّل من قيام السيره بتعلّق حقّ الديان بنماء التركة لا يشهد ببقاء ملك الميّت؛ إذ قد يكون حقّ الديان من قبيل حقّ الخمس المتعلّق بماليه العين وبنمائها أيضاً، وهو لا يمانع انتقال تمام ملكيه العين.

أمّا الوجوه التى ذكرها العلّامه: فيتنظر فى الوجه الأوّل بأنّه لا مانع من فرض ملك الميّت بقاءاً وحدوثاً كما فى الصيد المتجدّد فى شبكته وقضاء الدين من ديته مطلقاً؛ لأنّ الملكيه من الاعتبار وهو خفيف المؤنه.

وإن كان المثالين يمكن أن يحملا على انتقال ملك الشبكه للورثة وأنّ



الصيد من قبيل النماء لها وأنّ الديه ملكا للورثه محكومہ بحکم التركه.

وأما الوجه الثانى وهو إرث ابن الابن مع العمّ بعد موت أبيه ثمّ إبراء الدين فتام الدلاله وإن أمكن توجيهه بأنّه يلتأم مع القول بعدم ملك الورثه بل مجرد استحقاقهم

للملك فيرث ابن الابن استحقاق التملك من أبيه فيتملك بإبراء الدين، وذلك لعدم الدليل على مثل هذا الاستحقاق إذ أدلّه الإرث كبقية أدلّه النواقل إنّما تدلّ على مجرد النقل لا على التصرف فى المنقول وقلبه من الملك إلى الحقّ والعكس.

نعم هناك انتزاع عقلى من قضيه الإرث ولو فى حياه المورث ينتزعه العقل من أدلّه الإرث وهو مفهوم استحقاق الورثه للملك ولكنّه ليس معنى شرعى مجعول.

ومن ذلك يتّضح تماميه ما ذكره فى الوجه الثالث وإن بنينا على الصحّح مع وجود الحقّ بل على ما بيناه يكون الورثه أسوء حالا من الغرماء لأنّ الغرماء لهم حقّ الاستيفاء بينما الورثه مع عدم الملك لا دليل على ثبوت حقّ لهم إلّا المعنى الانتزاعى العقلى غير المجعول شرعا.

وهكذا الكلام بعينه فى الوجه الرابع.

### الجهه الثالثه:

الظاهر أنّ المقدار الذى يقابل الوصيه باقيا على ملكيه الميّت سواء كان بنحو الإشاعه أو المعين شخصا أو الكلى فى المعين فإنّ ذلك هو ظاهر

عدّه من الروايات، كصحيح أبي بصير قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل يموت ما له من ماله فقال: له ثلث ماله وللمرأه أيضا» (١).

وروايه أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الرجل له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته؟

فقال: هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت إن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حيًا، إن شاء وهبه وإن شاء تصدّق به وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث إلا أن الفضل في أن لا يضيع من يمّوله ولا يضرّ بورثته» (٢).

وصحيحه ابن سنان - يعنى عبدالله - عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «للرجل عند موته ثلث ما له وإن لم يوص فليس على الورثه إمضاؤه» (١).

وصحيحه على بن يقطين: سألت أبا الحسن (عليه السلام): «ما للرجل من ماله عند موته؟ قال: الثلث والثلث كثير» (٣).

### الجهه الرابعه:

الظاهر أن حقّ الغرماء في التركة كما قد تقدّم ليس من قبيل الملك أو الحقّ في الماله المشاع بحيث لو طرء التلف على التركة ينقص بذلك القدر بل الظاهر من الأدله كونه من قبيل الكلى في المعين، وهو مقتضى التعبير «ثمّ» كما تقدّم في صحيحه محمّد بن قيس.

ص: ١٥٨

١- (١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الوصايا، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، ح ٧.

وكما فى معتبره السكونى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «أول شىء بيدأ به من المال الكفن، ثم الدين ثم الوصيه ثم الميراث» (١)، فإن مقتضاها الاستيفاء وإن طرء التلف؛ إذ ليس هو فى عرض ملك الورثه.

أمّا الوصيه فحكمها أيضا كذلك ما دام فى مقدار الثلث إن كانت معينه عينا أو قدرا نقديا ما لم تزيد نسبتته على الثلث فى المجموع المتبقى وأمّا أنّ كانت غير معينه مقدّره بكسر مشاع فالظاهر ورود النقصان عليها بالنسبه إلّا أن يكون الكسر المشاع دون الثلث وكان المقصود الإشاره إلى قدر معين.

### الجهه الخامسه:

الظاهر جواز تصرف الورثه غير الناقل للملك بنحو لا يفوت على الغرماء إمكان استيفائهم، كأن ينتفع من منافع التركه غير العينيه كالجلوس فى البيت أو استخدام الدابه ونحو ذلك، وكذا الحال بالإضافه إلى الوصيه فإنّ غايه ما يستفاد من الروايات المتقدمه هو منع الورثه من أكل التركه بالتصرف الناقل أو التوزيع أو القسمة، بل أنّ ظاهر صحيحه أبى نصر أنّه سئل عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين أينفق عليهم من ماله؟ قال: «إن استيقن إنّ الذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» (٢).

وصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن (عليه السلام) مثله إلّا أنّه

ص: ١٥٩

١- (١) المصدر، ح ٨.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٨، من الوصايا، ح ١.

قال: «إن كان يستيقن أنّ الذي ترك يحيط بجميع دينه فلا- ينفق عليهم وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال»(١) جواز التصرف مطلقاً في ما زاد على الوصيه والدين.

نعم عن السرائر في كتاب الدين:

«إنّ اصول مذهبنا تقتضى أنّ الورثه لا يستحقّون شيئاً من التركة دون قضاء جميع الديون ولا يسوغ ولا يحلّ لهم التصرف في التركة دون القضاء إذا كانت بقدر الدين لقوله تعالى: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ فَشَرَطَ صَحَّةَ الْمِيرَاثِ وَانْتِقَالَه أَنْ يَكُونَ مَا يَفْضَلُ عَنِ الدِّينِ فَلَا يَمْلِكُ الْوَارِثُ إِلَّا بَعْدَ قِضَاءِ الدِّينِ»(٢). وكذا في ميراث القواعد وحجر الايضاح ورهنه.

وحكى صاحب الجواهر عن قضاء الايضاح قوله: أجمع الكلّ على أنّه إذا مات من عليه دين يحيط بجميع تركته لا يجوز للوارث التصرف فيها إلّا بعد قضاء الدين أو إذن الغرماء(٣) ونحوه عن المسالك بل في مفتاح الكرامه أنّه كذلك يشهد له التتبع، قلت: بل التتبع شاهد بخلافه كما لا يخفى على من لاحظ القواعد وجامع المقاصد في باب الحجر. ولعلّه يستظهر أنّ الأخبار المتقدّمه قد علقت قسمه الميراث على قضاء الدين.

وفي صحيح عباد بن صهيب المتقدّم «ليس للورثه شيء حتى يؤدوا».

ص: ١٦٠

١- (١) المصدر، باب ٢٩، من الوصايا، ح ١.

٢- (٢) نقلاً عن الجواهر، ج ٢٦، ص ٨٥.

٣- (٣) المصدر، ج ٢٦، ص ٩٣.

وهناك قول ثالث حكاه في الجواهر عن المحقق الثاني بنفوذ تصرّف الورثة في التركة مطلقا حتى فيما يقابل الدين قال: ولا منافاه بعد ثبوت التسلّط لذي الحق على الفسخ إن لم يدفع له ففي الصّحّه حينئذ جمع للحقّين، وتحتّم الأداء على الوارث حكمه التعلّق كما أنّ سلطانه الغريم على الفسخ تنفي الضياع (للدين) ومن هنا قال التحقيق بالنفوذ أقوى، قلت: هو كذلك» (١) ويظهر منه الميل لذلك.

هذا والأقوى- بعد كون المعلّق في آيات الإرث والروايات هو القسمة والتوزيع كما تقدّم- هو التفصيل الموجود في صحيح عبد الرحمان بن الحجّاج وروايه البنظي وهو مقيّد لإطلاق المنع عن التصرّف في الروايات المتقدّمه وأما في المقدار المقابل الذي يقابل الدين والوصيه فكل من الروايتين مع الروايات المتقدّمه دالّه على منع التصرّف مطلقا عدى ما ذكرناه من الانتفاعات في السيره الجاريه غير المنافيه لحقّ الديان بل إنّ هذا الاستثناء منقطع إذ ليس مدلول المنع من الروايات السابقه شاملا لمثل هذه الانتفاعات اليسيره لقوله (عليه السلام): «ليس للورثه شيئا» لانسباق العين ونحوها من لفظه شيء وبذلك فلا يبقى ثمره للبحث عن كون حقّ الديان في التركة من قبيل حقّ الرهن أو حقّ الخمس أو حقّ أرش الجنابه أو تعلّقا مستقلاّ.

فتلخص: إنّ الآيات والروايات في صدد الحجر على الورثه في ما يقابل الدين لا في ما زاد في قبال ظاهر مطلقات الإرث الدالّه على الملك

ص: ١٤١

المقتضى لمطلق التصرف.

فرع: لو ضمن الورثة أو بعضهم دين الميِّت للغرماء انتقل الدين من ذمّة الميِّت إلى ذمّة الورثة إذا رضى الديان بالضمان وكذا الحال لو أذن الغرماء بالتصرف لأنهم ذوى الحقّ، سواء كان بمعنى الاسقاط لحقّهم فى استيفاء الدين من التركة أو لا.

ص: ١٦٢

قاعده: شرطيه إذن الأب في أعمال الصبي

اشاره

ص: ١٦٣





## ادله القاعده:

تمهيد في اصل مشروعيه اعمال الصبي:

يدلّ عليه نفس عمومات مشروعيه عباداته كالحجّ واستحبابه بناء على القول الثاني والثالث في حديث رفع القلم عن الصبي من أنّه رفع الفعلية التامه أو التنجيز والمؤاخذة لا أصل المشروعيه، ويرشد إلى ذلك ما ذكرناه من الروايات في بحث سند الحج(١) من لزوم إعادته حجّه بعد بلوغه الدالّ على ارتكاز مشروعيه الحجّ للصبي لدى الرواه، وأياً ما كان فالروايات المزبوره هي وجه مستقلّ في الدلاله على الاستحباب، كما يمكن الاستدلال على المشروعيه بما ورد من روايات عديده من استحباب احجاج الأولياء للصبيان(٢) بضميمه أنّ الاعمال يأتي بها المميّز بنفسه لا بحمل الولي له عليها كما هو الحال في الرضيع وغير المميّز. هذا كلّ في أصل الاستحباب.

أمّا اشتراط إذن الأب في حج الصبي فقد يستدلّ بوجوه:

الأول: استلزام مثل الحج للتصرّف المالي، أو أنّه بنفسه تصرّف مالي، وهو ضعيف كما أشار إلى وجه ضعفه السيد اليزدي في العروه.

ص: ١٦٥

١- (١) سند العروه الوثقى ، كتاب الحج ج ١ ص ٢٨ شرطيه البلوغ.

٢- (٢) وسائب باب ١٧ من أبواب أقسام الحج.

الثانى: كون مشروعيه الاستحباب هي القدر المتيقن من الأدله فلا تشمل العمل العبادى من دون اذن الاب.

وهو ضعيف أيضا لأن الأدله كما ذكرنا فى محله مطلقه بحمد الله.

الثالث: أولويه اشتراط الإذن فى حج الصبى منه فى البالغ وحيث أنّ فى البالغ يشترط ذلك للنصّ المعبر الوارد وهو معتبره هشام(١).

وفيه أنه سيأتى ضعف الاستشهاد بتلك الروايه فى البالغ.

الرابع: دعوى أنّ مقتضى ولاية الأب على الصبى فى أمواله بل وكافه اموره من نكاحه وتربيته وتأديبه مقتضاها أنّ حركات الطفل وسفره وترحاله يكون بيد الأب؛ إذ هو المسئول عن أمن الصبى ومصيره، فجعل مثل تلك السلطه والولاية العامه ينافيها كون الصبى مالك الاختيار بنحو مطلق لا- سيما فى فعل مثل الحجّ المستلزم للسفر حتى لحاضرى المسجد الحرام لا العباده المحضه كالصوم والصلاه من حيث هما اللتان لا تستلزمان كون الصبى مطلق الاختيار فى ما يكون الأب مولى فيه بخلاف ما إذا كثرت صلواته النديه وكثر صومه.

إلا أنّ المحصل من هذا الوجه ليس هو شرطيه إذن الأب على وزان شرطيه الشروط فى الماهيات كشرطيه الطهاره فى الصلاه بل هو من قبيل العناوين الطارئه أو المزاحمه الرافعه للرخصه فى الفعل، وعلى هذا فلو حجّ الصبى من دون إذن أبيه لكان فساد حجّه من جهه المبعوضيه المجتمعه مع

ص: ١٦٦

١- (١) وسائل باب ١٠ من الصوم المحرم ح ٣.

المحبوبية نظير اجتماع الأمر والنهي، وعلى هذا نخرج بقاعده فقهيه كليّيه وهي اختلاف الحال في غير البالغ عن البالغ من اشتراط إذن الأب في امور الأوّل مطلقا دون الثاني. فلا يوقع البحث في تصرّفات غير البالغ من زاويه العقوق والبرّ فقط كما في البالغ بل يجب الالتفات والتفطن إلى ولايه الأب عموما عليه في ذلك.

والمحصّل من هذا الوجه كون الإذن بمقتضى ولايته شرطا طارئا لا على نسق شروط الماهيه الوضعيه بل على وزان الشرط التكليفي المتولّد من ولايه الأب الوضعيه والتكليفيه على الصبي، ويشهد له ما ذكره من الفراغ في موجبات الضمان في القصاص من ضمان الأمر للصبي بالركوب على مركب في موضع الخطر حيث قيّدوا الضمان بكونه من دون إذن الأب.

الخامس: وجوب طاعه الأيوين وهو عنوان ثانوى طارئ ملاكه مقدّم على المستحبات، إلّا أنّ المسلم بين غير المتقدّمين من الفقهاء هو حرمة عقوقهما أى وجوب الطاعه بالدرجه التى يلزم من عدمها العقوق لا مطلق طاعتها وبرّهما فإنّه أمر راجح لكن ليس بلازم، ومن ثمّ إذا فرض التزام بين برّهما وإطاعتها بالقدر المستحبّ وبقية المستحبات العباديه التى منها الحجّ بنحو يتعيّن التزام أى لم يتمكّن من إرضائهما بها حينئذ ينظر إلى الأهمّ ملاكا فيكون من الأولى مراعاته لا تعينه.

فمن ذلك يتحصّل عدم لزوم إذنها في مشروعيه ورجحان مثل الحجّ المستحبّ إلّا إذا استلزم عقوقهما فإنّه حينئذ يحرم العقوق، وأمّا صحّه الحجّ على فرض العصيان فلا إشكال فيها لأنّه ليس الفعل غير المرضي

سبب للعقوق كما حرّر في محلّه بشهاده أنّه يمكن إتيان الحجّ المستحبّ مع إغفالهما فلا يحصل عقوق ممّا يدلّ على انفكاكهما وعدم السببيه التوليديه بينهما، والمحرم من المقدمات خصوص المقدمه السببيه التوليديه.

السادس: ما استدلّ به صاحب الحدائق من معتبره هشام عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلّا بإذن صاحبه ... إلى أن قال: ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً ولا يحجّ تطوعاً ولا يصلّي تطوعاً إلّا بإذن أبويه وأمرهما وإلّا كان الضيف جاهلاً وكانت المرأه عاصيه وكان العبد فاسقاً عاصياً وكان الولد عاقاً(١).

والسند وإن كان فيه أحمد بن هلال العبرتائي إلّا أنّا قد ذكرنا مرارا أنّ انحرافه كان في الغيبه الصغرى وأنّ التوقيعين الصادرين هما من الناحيه المقدسه لا من العسكرى (عليه السلام) وأنّ الطائفه قد قاطعتة بعد انحرافه فما ترويه عنه هو أيام استقامته كما هو الحال في عليّ بن أبي حمزه البطائني، وأمّا الدلاله فهى وإن بنى صاحب الحدائق وغيره من أعلام متأخرى العصر على كون دلالتها على اللزوم تامّه وإنّ خدش الثانى فيها بوجه ثلاثه:

ضعف السند وقطعيه بطلان المضمون لدلالاتها على توقّف الصلاه المستحبه على إذن الأبوين، وتوقّف صحّه الصوم والصلاه المستحبّين على أمرهما لعدم قول قائل بالأول وعدم توقّف الصحّه على الأمر وإنما على

ص: ١٦٨

والصحيح عدم دلالة الروايه على ذلك بل هي إمّا محموله على الاستحباب نظرا للتعبير بالبر وهو أمر ندى عموما، وأمّا العقوق المعتبر فى الروايه فهو درجه تنزليه لا العقوق الحقيقى كما ورد التعبير بالعقوق فى ترك الابن لإهداء الثواب لوالديه الميتين مع أنّه من الواضح أنّه ليس بمرتبه الحرمة؛ إذ قد عرف العقوق فى اللغه (بالشقّ) فاستعيرها هنا بمعنى شقّ عصى الطاعه والإحسان والبرّ أو قطع الصله فلا يصدق حقيقه من دون ذلك، إلّا إذا علم للشارع تعبد تنزلى إلحاقى فى مصداق معيّن بتلك الماهيه ولا يمكن دعواها هاهنا لأنّ التنزيل فى الروايه صالح أن يكون بعنايه الاستحباب، أو أنّها تحمل على موارد حصول العقوق كما لو كانا يتأذان بذلك وإن كان الوجه الأوّل أظهر لارداف الصلاه والصيام بذلك مع أنّه من الواضح عدم حصول العقوق حقيقه كما لا يراد تنزيلا فى هذه الروايه فالسياق والارداف للحجّ معهما قرينه على تعيّن الوجه الأوّل.

وأما الخدشه فى السند فقد عرفت حالها، وأمّا دعوى القطع ببطلان توقّف الصلاه على الأمر فمدفوعه بأنّ دلالة الروايه ليست توقّف مشروعيه الصلاه المستحبّه على أمرهما وإنّما دلالتها هو ما ذكرناه من كون طاعتهما أو عقوقهما عنوان تكليفى طارئ لا شرط وضعى كما هو الحال فى قاعده ولايه الأب على الصبى المشار اليها آنفا، وإنّما هو عنوان طارئ كما لو طرأ عنوان العقوق على الصلاه المستحبّه من البالغ.

وأما الخدشه الثالثه فضعيفه للغاية؛ إذ المراد من الأمر هاهنا الكنايه عن الإذن والرضا.

## استطرد في توليه الولي في اعمال الصبي:

فرع: استحباب الاحرام بالصبي غير المميز من قبل الولي:

كما تدلّ عليه روايات عديده في أبواب متفرقه (١) تم استعراض نماذج منها في كتاب الحج وحدود دلالتها ولم يحك خلاف في ذلك.

وهل يستحب الاحرام بالصبي كالصبي؟

نعم كما هو المحكي عن المشهور وأشكله النراقي واستدلّ له بصحيتين ذكرناهما في سند الحج في المساله التي فرض فيها حجّ الصبي.

ولكنّه مخدوش بأنّ فرض الرويتين هو في الصبي المميّزه لمكان إسناد الحجّ بنحو الإطلاق إليها.

ويستدلّ له أيضا بما ورد في بعض الروايات (٢) من عنوان (الصبي) الذي هو جمع مكسر للصبي إلّا أنّه يطلق في الاستعمال على موارد الجمع من الجنسين.

و كذا عنوان الصغار (٣).

ولا يبعد ذلك حتى في عنوان (الصبيان) ولا يتوهم أنّ مرادنا من

ص: ١٧٠

---

١- (١) وسائل باب ١٧ من أقسام الحج. باب ٤٧ من أبواب الطواف. باب ١٧ من أبواب رمي جمره العقبه. باب ٣ من أبواب الذبح.

٢- (٢) باب ١٧ من أبواب أقسام الحج ح ٧.

٣- (٣) باب ١٧ ح ٥.

ذلك إطلاق (الصبيان) على جمع (الصبيات) من دون وجود (صبيه ذكور) معهم، بل مرادنا إطلاقه في الاستعمال العرفي على موارد الاجتماع من الجنسين تغليبا لجانب الذكور.

وقد درج الفقهاء في استظهار الأعم من الجنسين في موارد الخطاب بضمير الجمع المذكور كما في قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ وقوله تعالى: مَنْ اسْتَطَاعَ مِمَّا يَرَادُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ جِنْسَ الْمَكْلُوفِ وَيُؤْتَى بِلَفْظِ الْمَذْكَرِ مِنْ بَابِ التَّغْلِيْبِ.

### المراد من احرام الصبي:

قال الفقهاء ومهم السيد اليزدي في العروه: (والمراد بالاحرام جعله محرما لا ان يحرم عنه).

هكذا ورد التعبير في كثير من كلمات الأصحاب والروايات.

ولتنقيح الحال في فعل العباده الاحرام ونيتته وكذا التلبيه وبقية أفعال مثل الحج لا بد من ذكر امور:

الأمر الأول: ان الأفعال العباديه يتصور الإتيان بها نيايه على أربعة صور:

الاولى: أن يأتي النائب بمجموع العمل عن المنوب عنه كما في الحج أو العمره أو الصلاه النيايه.

الثانيه: أن يأتي النائب بجزء من العمل عن المنوب عنه لا مجموعاه،

كما في الطواف نيابه أو السعى أو الرمي أو الذبح كذلك، نيابه عمّن عجز عن الطواف أو السعى أو الرمي أو الذبح دون بقيته الأعمال في الحجّ.

الثالثه: أن يوقع النائب العمل كفاعل وموجد في بدن المنوب عنه فيكون المنوب عنه قابلا للعمل والفعل ويسند إليه إسناد القابل، كما في غسل الميّت أو تيمّمه وكذا في توضئه المريض أو تيمّمه. وكذا في احجاج الصبي وإحرامه والإطافه به والسعى به كما سيّضح. وفي هذا القسم قد يقال بلزوم نيّه كلّ منهما أو نيّه خصوص المنوب عنه- فيما إذا أمكنه- وإلّا فتية النائب.

ومقتضى القاعده في النيابة لزوم نيّه كلّ منهما فيما إذا أمكن ذلك من المنوب عنه، ثمّ إنّ في هذا القسم الأقوى أن ينوي النائب أيضا لأنّه نائب حقيقه للجهه الفاعليه للفعل عن المنوب عنه فلا بدّ من نيّته كما لا بدّ من نيّه المنوب عنه إن أمكن لكونه قابلا أيضا. ثمّ إنّ بحث لزوم واجديه النائب في هذا القسم لشرائط الأداء أو عدم لزومها كما هو الصحيح وقد حرر في محله.

الرابعه: أن ينوب النائب في الشرط العبادي للعباده دون نفس العباده المشروطه وهو وإن لم نجد له مثلا لكنّه ممكن ثبوتا.

ويمكن أن يستفاد من روايتي جميل بن درّاج السابقتين: أنّ من تعذّر عليه الاحرام لمرض أنّه يحرم عنه، فإذا أفاق أتى ببقية الأعمال. نعم في أجزاء ذلك عن حجّه الإسلام فيما لو كان مستطيعا قبل طرؤ المرض كلام أفتى المحقّق بعدم إجزائه في بحث المواقيت وتمام الحديث عنه حررناه في بحث الحجّ .



و لكن الصحيح أنّ هذا مثال للقسم الثالث لا الرابع فتدبر.

الأمر الثاني: أنّ الصبى غير البالغ على ثلاث درجات:

الأولى: الصبى المميّز وقد عرّفوا التمييز بأدراكه واستشعاره لقبح كشف العوره، ومرادهم كون العقل العملى - فضلا عن النظرى - قد صار بالملكه وقريب من الفعلية.

الثانية: غير المميّز ولكنّه يحسن التلفّظ ويدرك معانى الكلمات فى الجملة، فهذا صار عقله العملى بالقوّه وعقله النظرى بالملكه القريب من الفعلية والقوّه المحرّكه له العمليه ليست هى العقل العملى بل الغرائز السفليه الاخرى.

ومن ثمّ يقع الكلام فى مثل هذه الدرجه من الصباوه أنّه هل تتأتى منه التيه والتلبيه فى الحجّ وتيه غيره من الأفعال العباديه أو لا؟

قد يقال بتأتيتها منه نظرا لأنّه يدرك معناها كما هو الفرض، والتحرّيك وإن لم يكن بعقله العملى، بل يكون بغرائزه الاخرى، إلّا أنّ ذلك لا - ينافى كون حركته العمليه الغريزيه هى باتّجاه الله تعالى فتكون قربيّه. نظير من يأتى من البالغين بصلاه الليل لزياده الرزق أو من يعبدالله لأجل الفوز بالجنه أو الخلاص من النار فإنّ محركيه مثل هذه المحرّكات لا تنافى القرب؛ لأنّ القرب على درجات وإن كان قد يفرّق بأن فى البالغ القوّه العاقله العمليه هى المحرّكه نحو تلك الدواعى بخلاف الصبى غير المميّز إلّا أنّه ليس بفارق حيث أنّ التحريك فى المآل يسند إلى العلّه الغائيه التى هى غايه

الغايات ويكون دور قوه العقل العملى مجرد الوساطه فى العليه، وعلى آيه حال فيستفاد من صحيحه زراره عن أحدهما صلى الله عليه وآله قال: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحجّ فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه ويطاق به ويصلى عنه» (١)... الحديث .

فإنه (عليه السلام) قد فرض أمر الأب للابن بأن يلبي الابن ويفرض الحجّ، وفرض الحجّ نيته، وإنشاء التيه فهي من الصغير. والظاهر من كلامه (عليه السلام) عمومه لغير المميّز بشهادته استثناء خصوص من لم يحسن التليه أى التلّفظ بها، فتكون هذه الروايه مفسره لروايات الباب ومقيده للاطلاقات الوارده بالاحرام عن الصبيان، أى المطلقه للأمر بجعل الصبيان محرمين بايقاع الاحرام فيهم مع النيايه عنهم فى التيه والتليه.

ولذلك عبّر بلفظه (عنه) حيث أنه بقرينه تجريده من الثياب وغسله وإلباسه ثوبى الاحرام يكون المراد من (عنه) هاهنا النيايه من القسم الثالث الذى تقدّم فى الأقسام الثلاثه فى الأمر الأوّل.

فالحاصل: أنّ متن صحيحه زراره يكون مقيدا لتلك الاطلاقات ومفصّلا مؤلّفا بينها وبين الاطلاقات الاخرى الوارده فى الباب الآمره باحرام الصبيان أنفسهم. وحينئذ يكون هذا التفصيل ليس فى خصوص تيه الاحرام والاحرام والتليه، بل فى كلّ أفعال الحجّ.

نعم الأحوط مع كلّ ذلك تيه الولي، بل هو الأقوى فيما يوقعه الولي

ص: ١٧٤

الثالثه: الصبى الذى لا يدرك معانى الألفاظ ولا الكلام، أى أنّ عقله النظرى بالقوّه فضلا عن العملى، وهذا القسم لا إشكال فى أنّ الولى يوقع الاحرام فيه وينوى عنه نيابه ويلبى عنه كذلك وكذا بقيه أفعال الحجّ.

الأمر الثالث: أنّ الاجزاء والشرايط المأخوذه فى الماهيه العباديه يتصوّر أخذها على نحوين - كما ذكروا كلّ ذلك فى بحث مقدّمه الواجب فى مسأله الطهارات الثلاث-.

النحو الأوّل: أن تؤخذ عباديه، والمراد من الأخذ تقيد الماهيه بها وتقومها بها، كما أنّ الشىء المأخوذ جزءا أو شرطا قد يكون فى نفسه عباديا وقد يكون توصيلىا، كالركوع الذى هو ذاته عبادى وكيفيه أخذه فى الصلاه أيضا عباديه أى يجب أن يؤتى به بقصد الصلاه مع أنّه خضوع فى نفسه.

والقيام الذى هو ذاته غير عبادى لكن كيفيه أخذه عباديه أى يجب أن يؤتى به بقصد الأمر وإن كان هو فى نفسه ليس بعباده.

النحو الثانى: أن تؤخذ توصيلىا أى تقيد الماهيه به وكيفيه أخذه فيها، فلا يجب إتيانه بقصد أمر تلك الماهيه أعمّ من كونه هو فى نفسه عباديا أو توصيلىا كالطهاره والستر فى الصلاه حيث أنّ الأوّل فى نفسه عبادى لكنّه إذا أتى به لعباده اخرى يكتفى به فى عباده مغايره لكون أخذه توصيلىا.

وأما الستر والتستر فهو فى نفسه ليس بعبادى ولا يجب إتيانه بداعى الأمر.

وتظهر فائده هذا البحث فى القسم الثانى من النائب ومثاله احجاج

الولى للصبى فى الأفعال التى ينبوب فىها الولى عن الصبى بالنيابه التى من القسم الثانى كأن يطوف عنه أو يرمى عنه فيما إذا لم يتمكّن، أو يصلّى عنه فيما لو بنى على ان الأفعال مشروطه بالاحرام، والاحرام وإن كان فى نفسه تعديداً إلا أنّ أخذه فى الحجّ توصّلى فحينئذ يكفى إحرام الولى لحجّ نفسه لوقوع تلك الأفعال النيايه عن الصبى وقوعاً مع الشرط وإن لم يوقع الشرط بقصد الأمر النيايى. هذا مع كون الصبى محرماً أيضاً، وما ينسب إلى المشهور فى المسأله الثالثه من عدم لزوم كون الولى محرماً إنّما يتمّ فى النيايه التى من القسم الثالث لا القسم الثانى، فإطلاق كلامهم - الموهوم - محمول على القسم الثالث من النيايه.

الأمر الرابع: الشرائط والاجزاء المأخوذه فى الماهيه العباديه على قسمين:

الأول: هى شرائط واجزاء الماهيه بما هى هى، فتعمّ أصناف المكلفين.

الثانى: هى شرائط واجزاء المؤدى، أو يعبر عنها بشرائط الأداء، وتستعلم إثباتاً فى لسان الأدله بتوسط أخذ عنوان صنف خاص من المكلف فى موضوع ذلك الشرط، كما إذا ورد فى اللسان الرجل يجهر فى صلاه الصبح، أو الرجل يلبس ثوبى الاحرام، والمرأه تستر فى حال الصلاه، بخلاف لسان نمط الأول فإنه أخذ الشرط فى الماهيه بما هى هى.

ومن قبيل لسان الأول اشتراط الاحرام فى الحجّ والعمره حيث أنه من شرائط الماهيه لا من شرائط المؤدى، وعلى ذلك يشترط فى الولى عن الصبى إذا أتى بالنيابه عن الصبى من القسم الثانى من أفعال الصبى يشترط

أن يكون محرماً ومن ثم حكمنا بلزوم كون الذابح عن البالغ محرماً مضافاً إلى شرط الإيمان؛ لأنّ الذبح من المباشر عباده نيابيه عن المذبح عنه. نعم غاية الأمر بمقتضى ما قدّمناه في الأمر الثالث أنّ الاحرام وإن كان عبادياً إلّا أنّ أخذه في الحجّ توصّلي فيكتفى الولي باحرام حجّ نفسه في تحقيق شرط الاحرام المأخوذ في الفعل النيابي كالطواف عن الصبي أو يرمى عنه.

وأما نيابته من القسم الثالث وهو أن يوقع النائب العمل في المنوب عنه كما في احجاج الصبي فمن الواضح عدم عموم أدلّه شرائط الماهيه ولا شرائط الأداء لهذا النائب؛ لأنّ شرائط الماهيه وأجزائها المفروض تحقّقها بواجديه الصبي لها، وأما شرائط الأداء فلسانها فيما كان المؤدّي فاعلاً وقابلاً للفعل.

الأمر الخامس: أنّه قد استشكل السيّد الشاهرودي قدّس سرّه في تقريراته في الصبي الذي لم يثغر حيث أنّه ورد في صحيح محمّد بن الفضيل عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام): عن الصبي متى يحرم به قال: «إذا أثغر»، واستظهر أنّه في مقام التحديد فيقيد المطلقات، وتنبّه إلى معارضته بصحيح (1) عبد الرحمن بن الحجاج حيث أنّ فيه الصبي المولود وهو الذي لم يثغر، ثمّ بعد ذلك ذهب إلى استحكام التعارض وحيث أنّ الاثغار مرّد بين من يقرب من ستّه أشهر أو ستّ سنين لكون الثغر هو إنبات القواطع أو سقوط الثنايا، وحيث أنّ الاثغار مرّد تكون دائره المعارضه إلى الصبي ذى الستّ سنين فيحجّ به رجاء.

ص: ١٧٧

وفيما أفاده نقاط مواضع للتأمل:

الأول: أنّ الصحيح في باب المستحبات انه لا يرتكب التخصيص ولا التقييد ولا حمل المطلق على المقيد ولا العام على الخاصّ لكون بابها موضوعا على تعدّد المطلوب، بل أنهم يرتكبون ذلك في الدليل الواحد واللسان الواحد المشتمل على ماهيه التركيبية أنهم يجعلون القيود مع المقيد من باب تعدّد المطلوب فهذه قرينه عامه في باب المستحبات فمن ثمّ لا تقيّد المطلقات بصحيح ابن الفضيل، كما لا معارضه مع صحيح عبد الرحمن بن الحجاج.

ثانيا: لو بنى في المستحبات كما يبنى في الالزاميات من نحو الجمع بين الأدله لكان مقتضى القاعده عند تعارض الخاصتين هو الرجوع إلى العموم الفوقاني أى مطلقات المشروعيه للصبى.

ثالثا: لو أعرض عن ما سبق أيضا لكان مقتضى القاعده هو كون التعارض في القدر المتيقن من صحيح الفضيل وهو من لم يبلغ الستّه أشهر فهو مقدار التعارض لا- الأكثر؛ لأنّ الفرض أنّ صحيح الفضيل خاصّ منفصل مجمل فلا يكون حجّه في نفسه إلّا بمقدار القدر المتيقن.

فروع في بعض الاعمال:

الأول: قد تقدّم في الأمر الثانى أنّ ضابطه قابليته كونه يحسن الكلام ويلتفت إلى معنى الكلام وإن لم يكن مميّزا كما دلّت على ذلك صحيحه زواره المتقدّمه وهو مقتضى القاعده كما بينا، لا سيّما في التلبيه. نعم في التيه

ص: ١٧٨

قد ذكرنا أنّ الأقوى هو نيّه كلّ من النائب والمنوب عنه حتى في القسم الثالث من النيابة، بل في كلّ أقسام النيابة يجب الجمع بين التيتين، ووجه ذلك في خصوص الثالث ما تقدّم في الأمر الأوّل وهو أنّ النائب فيه وإن كان فاعلاً لا قابلاً إلّا أنّ الحيثية الفاعلية في الفعل حيث أنّها عبادية أيضاً فيجب نيّه النائب فيها ومن ثمّ يجب على الموضي للمريض أو الميمّم للمريض التيه مضافاً إلى نيّه المريض وليس ذلك من باب الاحتياط، بل في غسل الميت ليس من الجزاف القول بأنّ الغاسل يجب عليه إيقاع التيه نيابه عن الميت في كلا الحيثيتين.

الثاني: لا بدّ من التنبيه هاهنا على أنّ الوقوف بالصبي في المشعر غير المميّز يجب على الولي التيه؛ لأنّه نائب عنه من القسم الثالث حيث أنّه يوقع الوقوف فيه بخلاف المميّز، غايه الأمر الصبي المميّز إن أحسن الكلام والتيه فيكون حاله حال المريض الذي يوضي، وإن كان لم يحسن الكلام والتيه كالمولود فحاله حال الميت في التيه الذي ذكر آنفاً، وأهمّيه التنبيه على التيه في هذا الموضع لركتيه الوقوف.

الثالث: قد اختلفت كلمات الأصحاب في توضّئه الصبي لأجل الطواف، فمنهم من ذهب إلى جمع الولي بين وضوئه وتوضّئه الصبي، ومن ذهب إلى وضوء الولي دون الصبي إن لم يمكن توضّئه بنفسه، ومن قائل بلزوم أمر الولي للصبي بأن يتوضّأ إن أمكن وإلّا فيسقط الوضوء كما ذهب إليه السيّد الخوئي (قدس سره)، ومن قائل بلزوم توضّؤ الصبي إمّا بنفسه أو بتوضّئه الولي له، وعبروا عن ذلك بصوره الوضوء وهو الأقوى كما سيّضح.

وتنقيح الحال فى المقام يتضح من الالمام بالامور الأربعة المتقدمه فى صدر المسأله وملخصه: ان شرائط الماهيه أو شرائط الأداء لا- تشمل النائب من القسم الثالث؛ لأن ظاهرها هو فى المؤدى الذى يكون قابلا مضافا إلى كونه فاعلا لا ما إذا كان فاعلا فقط كما فى النيابة من القسم الثالث، فلا وجه لاشتراط الوضوء فى الولي إذا طاف بالصبي ولو كان مولودا، وأما توضحه الولي للصبي الذى لا- يحسن الكلام كالمولود، أى نيابه فى الوضوء من القسم الثالث فهى وإن كان على خلاف القاعده إلا أنه يستفاد مشروعيتها فى المقام بوجهين:

الأول: ان مقتضى العنوان الوارد فى المقام وهو الإحجاج بالصبي أو الحج بالصبي هو كون مجموع أفعال الحج يشرع فيها نيابه من القسم الثالث.

الثانى: خصوص صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فى حديث عن أبى عبدالله أنه قال: «... إذا كان يوم الترويه فأحرموا عنه وجزوه وغسلوه»(١).

حيث أنه من الظاهر فى الروايه أن تغسيل الصبي غسل الاحرام هو من نيابه من القسم الثالث مع أن غسل الاحرام فى الحج ليس شرطا فى صحه الاحرام ولا يتوهم الخصوصية فى غسل الاحرام دون طهاره الطواف لما ذكرناه فى الوجه الأول، ومن ذلك يظهر الحال فى الحلق.

الرابع: قد اتضح من الامور الأربعة السابقه أن الولي إن كان نائبا من

ص: ١٨٠



القسم الثالث فلا يشترط فيه الاحرام بخلاف ما إذا كان نائبا من القسم الثاني، أى لا يوقع العمل فى الصبى وإنما يأتى به هو نيابه عن الصبى فى فرض عجزه.

### فأئده: ما المراد من الولى ؟

المشهور انه الاب او الجد او الوصى من قبلهما او الحاكم ولو امينه, وهو الصحيح، وقد اختلف فى كيفيه تحرير هذه المسأله ففى بعض العباير حررت بأنّها نحو ولايه على الصبى لكون الإحجاج به تصرّف فيه، فاستظهر من لسان الأدله الوارده أنّها جعل للولايه المزبوره ومن ثمّ خصّوا لسانها على القدر المتيقّن من الأولياء الشرعيّين، وحررت بنحو آخر بأنّ لسان الأدله الوارده هو فى مشروعيه نيابه من القسم الثالث والثانى من البالغ، سواء كان وليا شرعيا أو عرفيا، بالإضافة إلى الصبى، ومن ثمّ استظهر من لسان الأدله عموم مشروعيه نيابه البالغ عن الصبى بنحوى نيابه.

نعم، ذهب بعض من حرّر المسأله بالنحو الثانى إلى عدم التعميم لكون الأصل فى نيابه والعباده عدم المشروعيه والاقتصار على القدر المتيقّن والصحيح هو تحرير المسأله على النحو الثانى؛ لأنّه لا نظر فى روايات الباب إلى جعل الولايه، وإنما هى ناظره إلى تشريع الإحجاج بالصبى بنحوى نيابه، ومن الظاهر حينئذ أنّ مثل تلك المشروعيه لا خصوصيه فيها للولى الشرعى لأنّها ليست غايتها التأديب والتمرين كى يكون الخطاب مختصّا به، بل مفادها رجحان العمل لكلّ من البالغ والصبى كما فى صحيحه عبد الله بن سنان قال: سمعته يقول: «مرّ رسول الله صلى الله عليه و آله برويئه

وهو حاج فقامت إليه امرأه ومعها صبي لها فقالت: يا رسول الله، أ يحجّ عن مثل هذا؟ قال: نعم ولك أجره.

وهي وإن وردت في خصوص الامم إلّا أنّ مسأله الامم ظاهر منها أنّها ليس عن الحكم كأدب شرعى ووظيفه ملقاه على الولي، بل سؤالها عن مشروعيه الحجّ والإحجاج للصبي والإحجاج به، وكذا مفاد الذيل: «ولك أجره»<sup>(١)</sup>.

الظاهر في الأجر الخاصّ للحجّ المشروع.

ويستدلّ له أيضا بالعموم في صحيحه معاويه بن عمّار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال:

«انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ... الحديث»<sup>(٢)</sup>.

حيث أنّه من الظاهر اليّين أنّ الصبيه التي معهم في المعتاد والمتعارف خارجا واستعمالا ليس بمختصّ بالصبيه الصليبين للمخاطب، بل كلّ من يتكفّلهم من صبيه الأقرباء ونحوهم، بل لو سلم اختصاصها بالصليبين فحيث أنّ الروايه كما ذكرنا أنّ لسانها في المشروعيه لا جعل الولايه فلا تختص بالولي الشرعى، وكذا يظهر من صحيحه عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمه حيث فيها احرام حميده رضوان الله عليها بالصبيه، ومثلها ما رواه

ص: ١٨٢

١- (١) وسائب باب ٢٠ من أقسام الحج ح ١.

٢- (٢) وسائل باب ١٧ من أقسام الحج ح ٣.

يونس بن يعقوب عن أبيه قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إنَّ معي صبيّه صغار ... الحديث (١).

غايه الأمر هذه الروايات لا تتعرّض إلى عدم لزوم الاستئذان من الوليّ الشرعيّ فيما لو حجّ به غيره فلا بدّ من الاستئذان.

### فرع: النفقه الزائده فى احجاج الصبى:

البحث فى هذه المسأله على مقتضى القاعده من أنّ تصرّف الولي فى مال الصبى إنّما يكون بحسب المصلحه للصبى فى ماله أو بشرط أن لا يكون مضرّه على الاختلاف المحرّر فى محلّه فى أحكام الصبى، هذا من جهه ومن جهه اخرى نفقه العيال تكون من أموالهم إذا كانوا واجدين وحينئذ يفصل فى المقام بينما إذا كان السفر بالصبى من مصلحته أم لا.

أمّا الكلام فى النفقات الزائده على أصل السفر ولو كانت مصلحه التى يستلزمها الحجّ فالكلام عنها فى بحث الحج.

### فرع: ان الهدى على الولى:

كما هو المشهور، وخالف فى ذلك فى التذكرة فأوجهه من مال الصبى.

والبحث يقع تاره بحسب مقتضى القاعده واخرى بحسب الروايات الخاصه الوارده، كما أنّ الكلام تاره يقع فى الصبى غير المميّز واخرى فى المميّز.

ص: ١٨٣

أما بحسب القاعده فلا بدّ من ذكر عدّه من النقاط:

الأولى: أنّ مقتضى القاعده فى الواجب الذى فيه مقدّمه ماليه أن تكون المقدّمه وجوديه فيجب تحصيلها.

الثانيه: أنّ الأمر بمتعلّق ذى مقدّمه ماليه يرجع نفعها إلى الغير بحيث كان ذلك الأمر ليس من باب النفقه الواجبه المعهوده، ولا من الصدقه الواجبه ونحوها فحينئذ تكون تلك المقدّمه الماليه قيد وجوب فى الأمر لا مقدّمه وجود كما هو الحال بالأمر بتغسيل الميت بالماء وتكفينه بالكفن وتحنيطه بالحنوط.

الثالثه: أنّ النفقات الواجبه على ذى الرحم إنّما هى فى المسكن واللباس والغذاء ونحوها من الحاجيات الضروريه المعاشيه دون الواجبات الماليه المتعلّقه بذى الرحم ككونه مديونا فى الخمس أو الزكاه أو الكفّارات ونحوها كالغرامات الماليه فى غير المؤنه فحينئذ أى واجب مالى يتعلّق بذى الرحم العادم للمال- أى غير الواجد للمال- لا يجب على ذى الرحم الغنى النفقه عليه بلحاظه.

الرابعه: أنّ التسبب موجب للضمان فى الغرامات الماليه المحضه كالاتلاف والتلف ونحوها دون التسبب فى الواجبات الماليه، كأن يسبّب شخص لآخر تعلّق الخمس به أو الزكاه أو غيرها من الواجبات الماليه فإنّه لا يوجب الضمان على المسبّب.

الخامسه: أنّ استحباب الإحجاج الوارد فى روايات المقام إنّما هو

بلحاظ الصبى غير المميّز أو المميّز العاجز عن الاستقلال فى الأفعال، وأمّا الصبى المميّز الذى يستقلّ بالفعل فلا يكون أمر الولى له بالحجّ احجاجاً أو حجّاً به، أى لا يكون نيابه من القسمين الثانى والثالث. نعم قد يستظهر من الأمر الوارد بتوقيتهم عن ترك الاحرام أنّ ذلك نحو من احجاج الولى للمميّز، وأياً ما كان فإنّ فى صورته استقلال الصبى المميّز بالحجّ لا يكون ذلك من باب الإحجاج.

السادسه: أنّ مقتضى الأمر بالاحجاج هو عين مقتضى الأمر الاستحبابى بالبذل لبالغ آخر ليحجّ من كون مقتضاهما هو وقوع نفقات الحجّ من السفر والهدى وثوبى الاحرام وغيرها من المؤن المالىه وغيرها هى على المأمور بالاحجاج والبذل؛ إذ الأمر تعلق بمجموع ماهية الحجّ والذى فيه يكون مال الهدى مقدّمه وجوديه لا سيّما وأنّ هذين الأمرين هما بعنوان الإحسان إلى الصبى والبالغ، وهذا بخلاف ما إذا لم يخاطب المكلف أو الولى بالاحجاج كما إذا استقلّ الصبى المميّز بالعمل فإنّ مقتضى القاعده إذا خوطب بالذبح عنه بمقتضى ما تقدّم فى النقطه الثانيه هو على الصبى دون الولى.

فيظهر ممّا تقدّم من النقاط أنّ مقتضى القاعده هو تحمّل الولى مال الهدى فى غير المميّز دون المميّز المستقلّ بأعمال الحجّ.

نعم، بالنسبه إلى الصبى المميّز قد اتّضح من المسأله السابقه أنّ نفقه الحجّ والسفر إنّما تكون من مال الصبى إذا كان مصلحه له، وأمّا إذا لم يكن مصلحه له فيكون الولى ضامناً لتلك النفقات من باب التسبب لتصرّف

الصبي أو الولي في المال في غير المورد المرخص، وهذا هو المحمل الصحيح لما ذكره الفقهاء من أن الولي ضامن لمال الهدى لأنه المسبب، فإن المراد من التسبب هو ذلك لا ما تقدم في النقطه الرابعه من التسبب للواجب المالى، بل التسبب للتصرف في مال الصبي في غير ما هو مصلحه له.

ثم أنه لا بد أن يحزر الحال في المصلحه التي هي شرط في التصرفات الماليه في أموال الصبي هل هي خصوص المصلحه الماليه أو الأعمّ الشامله لمثل الآداب الشرعيه المعتدّ بنفعها للصبي، ولا يبعد الثاني وتحريره في محلّه. كما أنه بحسب مقتضى القاعده في الصبي المميّز المستقلّ في الحجّ بناء على المشروعيه أن يكون الخطاب بالذبح متوجّها إليه. وهذا لا ينافى عدم جواز صرف مال الصبي في الهدى فيما لم يكن الحجّ مصلحه له؛ إذ غايه الأمر أن الصبي لو امتثل ذلك في ماله يكون الغرم على الولي، أو أن الولي يبذل له ذلك. نعم لو مانع الولي من تصرف الصبي في ماله ولم يبذل له مقتضى القاعده حينئذ هو خطاب المميّز بالصوم بدلا عن الهدى، هذا كلّه بحسب مقتضى القاعده.

أمّا بحسب الروايات الخاصّه الوارده الاولي صحيحه معاويه بن عمّار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفه أو إلى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم، ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه» (١).

ص: ١٨٦

١- (١) باب ١٧ من أقسام الحج ح ٣.

ومفاد الصحيحه من حيث الموضوع وإن كان قد يتراءى أنه مطلق الصبى إلما أنه بقرينه التعبير ويصنع بهم يكون فى خصوص الإحجاج لا- حجّ الصبى بالاستقلال وإن عبّر فى الروايه ما يصنع بالمحرم ممّا قد يوهّم أنّ المراد من الصنع بهم هاهنا الأمر بالاحرام كأمر البالغ المحرم، حيث أنّ المراد بالمحرم هاهنا أنه يفرض محرماً. أمّا المحمول فى الروايه فظاهرها ابتداءً تعليق وجوب الصوم على الولى عن الصبى على عدم وجدان الصبيان للهدى بناء على رجوع الضمير المجرور (منهم) إلى الصبيان فتكون حينئذ دالّه على أنّ الهدى يجب فى مال الصبى فإن لم يجد فيجب على الولّى الصوم عنه لا سيّما وأنّ ضمير الجمع هنا ضمير الغائب حيث أنه لو اريد منه الأعمّ من الصبيان ومن الكبار الأولياء لآتى بضمير المخاطب كما فى صدر الروايه، لكن قد يحتمل عود الضمير إلى المجموع بقرينه التعبير بوليّه بعد ذلك الذى هو فى قوّه الغائب فيكون من الغيبه بعد الالتفات الذى سبق فى الصدر، لكن الأوجه الأوّل.

وما فى المستمسك من تفسير عدم وجدان الصبيان للهدى بعدم وجدان الكبار الهدى لهم لأنّ مال الصبى إنّما يكون من مال وليه لتعارف ذلك التعبير عرفاً وإن كان لا يخلوا من وجه إلّا أنّ الأوجه أخذ الاسناد حقيقياً فيما هو قيد لموضوع حكم صيام الولى عنه.

وأما مفاد صحيحه زراره عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يلبى ويفرض الحجّ، فإن لم يحسن أن يلبى لبوا عنه ويطاف به ويصلّى عنه، قلت: ليس لهم ما يذبحون، قال: يذبح عن

الصغار، ويصوم الكبار، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب، وإن قتل صيدا فعلى أبيه» (١).

وهذه صحيحة من حيث الموضوع أعم من المميّز وغيره، أى أعم من الحجّ حجّ الصبي وإحجاجه، وأمّا المحمول فالظاهر من ضمير الجمع أنّه عائد لضمير الجمع السابق فى لفظه (لبوا عنه) أى العائد للكبار، فىكون مفادها أنّه إن لم يكن للكبار ما يذبحون عن الجميع أى عن أنفسهم وعن الصغار، فأجاب (عليه السلام) يذبح عن الصغار.

ولكن يحتمل عود الضمير إلى الصغار كما هو متعين ذلك فى (و يتقى عليهم) لا سيّما وأنّ فى نسخه الكافى لم يتقدّم ضمير الجمع (لبوا) بل عبّر فيها (لبى عنه) فيتفق مفادها على هذا الاحتمال مع مفاد صحيحة معاوية بن عمّار، غاية الأمر أنّ فى هذه الصحيحة قد أوجبت الذبح عن الصغار وصوم الكبار عن أنفسهم وكأنّه للتراحم بين الواجبين المخاطب بهما الولى فيقدّم غير ذى البدل على ذى البدل وعلى أنّه حال إيجاب الذبح على الولى فى هذه الصحيحة وإيجاب الصيام عليه فى صحيحة معاوية المتقدّمة بعد تقييد إطلاق الاولى بالثانية دالّ على أنّ الهدى للصبي واجب على الولى فى الجملة فإن لم يتمكّن من الهدى فيصوم عن الصبي، فلو بنى على إجمال مرجع الضمير فى الروايتين الذى أخذ موضوعا لوجوب الهدى أو بدله على الولى فىكون المحضّل من هاتين الصحيحتين كقدر متيقّن هو وجوب الهدى على الولى عند عدم وجدان الصبي له أعمّ من كونه مميّزا أو غير مميّز

ص: ١٨٨

١- (١) وسائل، باب ١٧ من أقسام الحج ح ٥.



إلّا أنّ مقتضى القاعده فى الإحجاج على الولى مطلقا ولا ينافيه الإجمال فى الصحيحتين، بخلاف ما لو بنى على ظهورهما فى تقييد الوجوب المزبور بقاء عدم وجدان الصبى فإنه يرتكب التخصيص فى مقتضى القاعده فى خصوص الإحجاج.

وأما موثّق إسحاق سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكّه بعمره وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام، قال: «قل لهم: يغتسلون ثمّ يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم» (١).

فالظاهر أنّه فى المملوك المبذول له الحجّ كما وردت روايات عديدة فى ذلك (٢)، ولا أقلّ من إجمال المراد فيها.

لكن بقرينه ما فى صحيح زراره من إطلاق ثبوت كفّاره الصيد على الولى أعمّ من كونه مميّزا أو غير مميّز مع أنّ الكفّاره ليست من أجزاء الحجّ فى الإحجاج ولذا يلزم بها البازل فى الحجّ البذلى يظهر قرينه هذا الإطلاق على عود الضمير فى (لهم) إلى الكبار وكذا كفّاره الصيد كما تفيد ذلك صحيحه زراره التى هى فى مطلق الصبى كما تقدّم ولا يعارضه ما فى مصحّحه على بن جعفر؛ لأنّ مفادها نفى تعلّق الكفّاره على الصبى لا مطلقا فلا تنافى صحيحه زراره .

ص: ١٨٩

---

١- (١) باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ ح ٢.

٢- (٢) الاستبصار باب المملوك يتمتع بإذن مولاه ج ٢ ص ٢٦٣.



قاعده: من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

اشاره

ص: ١٩١



من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

## أولاً: الأقوال فى القاعدة:

الأول: ما نسب إلى المشهور من القول بالاجزاء إلحاقاً بما ورد فى العبد .

الثانى: ما عن المحقق فى المعتبر والعلامة فى بعض أقواله التردد فى الاجزاء, كما واستشكله فى الحدائق وأكثر متأخري هذا العصر، وذكر السيد اليزدى فى حج العروه ثلاثه وجوه للاجزاء وأشكل عليها(١).

القول الثالث: الاجزاء وهو الصحيح .

ثانياً: الادله على الاجزاء:

أنّ للاجزاء وجهين تامين:

الأول: ويترتب من مقدمتين:

المقدمه الاولى: هى توسعه موضوع وجوب الاستطاعه وبقية شرائط الوجوب إلى أو عند أحد الموقفين بمقتضى توسعه الواجب بقاعده من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، كما أشار إلى ذلك كاشف اللثام.

المقدمه الثانيه: فى كيفية أداء الواجب مع كون الصبى الذى بلغ مرتهن باحرام لحج مستحب، وذلك اّما بدعوى بطلان إحرامه السابق أو

ص: ١٩٣

---

١- (١) العروه الوثقى، كتاب الحج، مسأله ٧.

جواز العدول به إلى الحجّ الواجب أو كونه مجزئاً عن الواجب من دون عدول وجوه، وما ورد في العبد من الروايات الخاصّة بعد حملها على مقتضى القاعده لما تقدّم في المقدّمه الاولى تكون دالّة على عدم إعاقه وعدم معارضه الاحرام السابق لأداء الواجب.

أمّا بيان المقدّمين تفصيلاً فنقول إنّه يستدلّ على المقدّمه الاولى بما حرّر في الاصول من أنّه توسعه الواجب يلزمه توسعه الوجوب- أى موضوعه- كما فى من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت فإنّه يوسّع الوجوب للحائض التى حصل لها النقاء من الحيض واقتدرت على أداء ركعه، فكذا الحال فيما نحن فيه حيث أنّ دليل «من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ موسّع لأداء الواجب وهو يوسّع الوجوب وموضوعه يتبع ذلك فى تمام قيوده، وما أشكله غير واحد من النقض بحجّ المتسكّع الذى تحدث لديه الاستطاعه عند أحد الموقفين من أنّه لا يجوز عن حجّه الإسلام غير مسلم، مع أنّهم قد ذهبوا إلى الاجزاء فى من حجّ متسكّعاً وأحرم من الميقات ثمّ تجددت له الاستطاعه وكان أمامه ميقات آخر (كما ذكرناه فى سند العروه بحث الحجّ مسأله ٦ من شرط الاستطاعه) (١)، ولا خصوصيه للميقات الآخر فى فرضهم؛ لأنّ المضطرّ ميقاته حيث أمكنه فينطبق حينئذ كبرى تلك المسأله على ما نحن فيه أيضاً، والعمده فى وجه الالتزام بتلك المسأله هو كون الاستطاعه المشروطه فى وجوب الحجّ هى بلحاظ كون ومكان المكلف لا من بلده، وبلحاظ إمكان أداء الواجب والمفروض تحقّق

ص: ١٩٤

ذلك في المسأله المزبوره وفي المقام أيضا حيث أنه في المقام قد تحققت جميع شرائط الوجوب من الاستطاعه والبلوغ والحريه، كما أنه يمكنه أداء الواجب ببركه من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الححج، ومن ثم تقرر تلك القاعده ان الجهه الموسّعه للواجب موسّعه لموضوع الوجوب أيضا، ومن ذلك يظهر (وجه) تعدّي المشهور من الروايات الخاصه الوارده في العبد إلى غيره من الصبي وغيره من المكلفين إذا استتمت لديهم الشرائط كمن حجّ حجّا تطوّعا أجيّرا في خدمه أحد القوافل فتجدد له حصول الاستطاعه بعد إحرامه قبيل أحد الموقفين (حيث) أنهم حملوا ما ورد في العبد على الإشاره لمقتضى القاعده بالبيان المتقدم لا أنه تعبد خاص في حدوث الوجوب في مورد العبد خاص به كي يستشكل بما ذكره أكثر متأخري العصر بأنّ التعدّي قياس من غير علّه مصرّح بها في الروايات، فنكته حمل تلك الروايات على القاعده هي هذه المقدمه الاولى التي بيناها، وقد أشار إليها كاشف اللثام.

وأما إشكال السيد اليزدي على قاعده من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الححج من أنّ هذه القاعده إنّما هي وارده في من لم يحرم لا- في من أحرم كما في المقام، وأجاب غير واحد عنه بأنّ القاعده وارده في الأعمّ من الذي أحرم أو من لم يحرم لكن الظاهر أنّ نظر السيد اليزدي (قدس سره) في الإشكال هو ما ستعرض له في المقدمه الثانيه من وجود المانع عن أداء الواجب وهو التلبس بالاحرام السابق ولو فرض تحقق موضوع الوجوب بمقتضى المقدمه الاولى وإلّا فلا- يخفى على مثله (قدس سره) ان روايات قاعده من أدرك أغلبها

ورد في من أحرم.

والحاصل: أنّ ما ورد في روايات العبد ليس تعبدًا خاصًا بلحاظ حدوث الوجوب.

أمّا المقدّمه الثانيه: وهى فى التخلّص من الاحرام الذى تلبّس به والنسك الذى أنشأه وعقده وفرضه على نفسه بالتلبيه فيمكن بيان الحلّ والعلاج لذلك ببيان إجمالى وآخر تفصيلى على مقتضى إحدى قواعد عدّه على نحو البدل:

أمّا الجواب الإجمالى: فهو ببركه الروايات الوارده فى العبد حيث أنّها دلّت إجمالاً- على عدم ممانعه ما تلبّس به من إحرام ونسك عن أداء الواجب الذى تجدد وجوبه، وظاهرها - كما ذكرنا فى مسأله حج العبد - كما فى صحيح شهاب بطريق الصدوق والكلينى (قدس سره) ما أنّ ما وقع من إحرام يجزئ عن الواجب وأنّ ما وقع من أعمال العبد مجزئ عن الواجب كذلك، أى أنّ طبيعه المستحبّ المأتى بها تنطبق عليها طبيعه الواجب عند حدوث الوجوب فى الأثناء عند أحد الموقفين، (و ما أشكله) البعض فى مفاد هذه الروايات من أنّها غير دالّه على تلبّس العبد بالاحرام؛ إذ من المحتمل أنّه أعتق ولم يكن محرماً ثمّ أدرك أحد الموقفين (فخلاف) ظاهر الصحيح المتقدّم حيث أنّ التعبير (ب-) يجرى عن العبد حجّه الإسلام دالّ على تحقّق عمل فى الخارج يكون هو مجزئاً عن أداء الواجب، كما أنّ التعبير فيها بأنّ للسيد ثواب الحجّ دالّ على مفروغيه بذل السيد الحجّ للعبد- أى قبل العتق-.

ص: ١٩٦



والحاصل: أنّ هذه الروايات صرّح فيها بكبرى من أدرك أحد الموقفين الدالّ على أنّ حكم العبد في المقام هو بمقتضى تلك الكبرى، بل أنّ هذه الروايات هي بعض روايات تلك الكبرى. غاية الأمر أنّ ما تلبّس به من إحرام تطوّعى يقع مجز عن الواجب لانطباق الماهيّة.

ثمّ أنّه على ذلك (لا- يشكل) على الاستدلال بتلك الروايات على المقدّمه الثانيه بأنّها خاصّه في العبد وأنّه الذى يقع إحرامه التطوّعى مجز عن الواجب، (و ذلك) لأنّ كيفيّة أداء الواجب من جهه ممانعه التلبّس بالنسك التطوّعى لا فرق فيه بين المكلف الذى كان عبداً أو الذى كان صبيّاً أو غير مستطيع بعد فرض تحقّق جميع شرائط الوجوب عند أحد الموقفين على استواء فى الموارد الثلاثه وكون الإحرام السابق لهم تطوّعى، وبعبارة اخرى: أنّ التعيّد فيها ليس بلحاظ موضوع الوجوب كيف وهى تعلّل بالكبرى المزبوره، وإنّما التعيّد فيها بلحاظ كيفيّة أداء الواجب للوجوب المتجدّد بانطباق طبيعه الواجب على طبيعه التطوّع، ولك أنّ تقول إنّ التعليل فيها بكبرى من أدرك شاهد على العموم فى كيفيّة أداء الواجب مع الابتلاء بذلك المحذور. فحينئذ نخرج بكبرى اخرى من الروايات الوارده فى العبد وذلك بقرينه تعليلها بحدوث الوجوب بتوسعه الواجب، هى أنّ طبيعه الحجّ التطوّعى ينطبق عليه طبيعه الحجّ الواجب إذا تحقّق موضوع الوجوب قبل انقضاء أحد الموقفين، وسيأتى ويقرر ايضا فى الوجه الثانى فى المقام أنّ روايات اجزاء حجّ الصبى المتقدّمه خاصّه بما بعد الموقفين فيستفاد منها هذه الكبرى أيضا.

أما البيان التفصيلي في المقدمه الثانيه بمقتضى إحدى القواعد على نحو البدل وهو أن يتمسك بذيل، أما قاعده أن الأمر الندبي لا يشرع مع وجود الأمر الوجوبي فيقتضى ذلك في العبد أو الصبي أو غير المستطيع أن ما أتوا به من إحرام لنسك تطوعى يقع باطلا، فحينئذ لا يكون المكلف الذى تجددت له شرائط الوجوب مبتلا بمانع الاحرام التطوعى ونسكه، وذكرنا فى مسأله (٦ و ٢٦ و ١١٠ من بحث الحج) ما ينفع فى هذه القاعده وأن الأظهر مشروعيه التطوع لعموم أدله استحباب الحج ومشروعيته ورجحانه، بناء على أخذ الاستطاعه قيدها فى الوجوب والملاك كما هو قول المشهور، وأما على أن الاستطاعه قيد فى التنجيز فلا يختلف موضوع مشروعيه الوجوب حينئذ عن موضوع الندب فلا يتعقل تحقق أمرين بموضوع واحد على متعلق واحد بنحو الدوام فلا يكون فى البين إلما أمر مشروعيه الفريضه هذا بالنسبه للبالغين بلحاظ قيد الاستطاعه وأما بلحاظ قيد البلوغ فيتصور الأمرين لاختلاف الموضوعين كما لا يخفى.

نعم سنبين فى المسألتين الأوليتين انطباق الواجب على ما أتى به من التطوع بدلاله ما ورد فى العبد.

القاعده الاولى: جواز العدول بالاحرام فى نسك إلى نسك قبل التلبس بجزء النسك.

لكن سيأتى فى محلّه أن الأقوى وجوب إتمام النسك المنوى عند التلبيه لما ورد فى روايات التلبيه من التعبير فيها بإنشاء الحج بالتلبيه وعقد الحج والنسك أو فرضه ولكنها داله على أن التلبيه مع تيه أحد النسك سبب

وصيغته لإيجاب أحد النسكين كصيغته النذر مع وجوب النذر فيجب عليه إتمام ذلك النسك.

القاعده الثانيه: كون الاحرام شرطاً في نسك والشرط أخذه توضيلى، بخلاف الجزء فإن أخذه تبعدى، وهذا لا غبار عليه كما سيأتى فى مواضع متعدده وإن ذهب جماعه كثيره إلى أنه جزء فى مسأله كيفيه الاحرام ورتبوا على ذلك نيه النسك حين تلبيه الاحرام كما فى الجواهر وأكثر المتأخرين فى هذا العصر- كما سيأتى فى فصل كيفيه الاحرام- الشرط الثالث فى نيه تعيين النسك للاحرام.

ولكن الظاهر من المبسوط والوسيله والمهذب والتذكره أنه شرط فيجوز إنشاء الاحرام من دون تعيين، ثم صرفه إلى نسك معين وهكذا فى كشف اللثام.

ويترتب على هذا البحث (شرطيه الاحرام أو جزئيه) فوائد عديده فى مسائل الحج:

١- لزوم تعيين النسك المتقدم.

٢- لزوم كون النائب فى بعض أعمال الحج أداء أو قضاء، محرماً كالنائب فى الطواف أو السعى أو الرمى أو الذبح، بناء على الشرطيه بخلافه على الجزئيه فإنه لا يشترط كونه محرماً.

٣- لزوم إتيان النسك مهما طالت المدّه بين عقد الاحرام والنسك بناء على الشرطيه بخلافه على الجزئيه فإنه يبطل بعدم تعقب بقيه الاجزاء

بمدّه طويله وهذه الفائده يترتب عليها أكثر فروع الخلل في الحجّ والعمره.

٤- بقاء الاحرام مع فساد النسك أو عدمه.

٥- كون أخذ الاحرام توصليا على الشرطيه لا تعديا في المركب كما هو على القول بالجزئيه. وغيرها من الموارد.

واستدلّ للشرطيه:

أولا: بما ذكره العلامه الحلّي من أنّ النسكين غايتان للاحرام ولذا لم تختلف ماهيته في النسكين.

ويمكن تفسير ذلك بما تقرّر في علم الاصول في بحث مقدّمه الواجب من أنّ الأشياء التي تؤخذ عنوانا وصفيا للمكلف أو كوصف لموضوع أو لمتعلّق التكليف، كمستقبل القبله أو المتطهر أو طهاره ما يسجد عليه، أنّها تكون شروطا في المركب لا أجزاء؛ لأنّ المفروض أخذ تقييدها، أي أخذها بنحو الوصف وما نحن فيه في المقام كذلك، حيث إنّ الاحرام أخذه وصفا للمكلف، أي عنوان المحرم.

مضافاً لما ذكره هناك في تيه العبادات من أنّها شرط لمقارنتها واتصالها مع كلّ الاجزاء بنحو مستمرّ وهو من خواص الشرط لا الجزء والأبعاض المتعاقبه بعضها البعض وكذلك في الاحرام في المقام.

ثانيا: بما ذكره العلامه أيضا- مع بسط منّا- من أنّ الاحرام في الحجّ يغير الاحرام في بقيه العبادات كالصلاه؛ فإنّ فيها الاحرام بالتكبيره يبطل

ص: ٢٠٠

بعدم تعقب بقيه الاجزاء الصلاتيه لها مدّه طويله لجهه الارتباط، ممّا يدلّ على جزئيه الاحرام فى الصلاه.

وهذا بخلاف الاحرام فى الحجّ فإنه إذا فسد الحجّ لم يفسد الاحرام، كما أنّه إذا عجز عن إدراك الموقفين فى الحجّ لم يفسد الاحرام كما فى المصدود والمحصور حيث أنّ إحرامهما بقاء يتحللان منه بالذبح وإن امتنع أدائهما للنسك.

ثالثا: بما ذكره صاحب الجواهر من أنّهم لم يكتفوا بتيه المركب والنسك عن تيه الاحرام تفصيلا مع أنّ مقتضى القاعده أنّه يكتفى بتيه الماهيه عن تيه الاجزاء وإن كانت أجزاء ماهيه الحجّ تختلف عن بقيه المركبات من أنّ لها صورا مستقلّه متباعده زمنا بعضها عن البعض فى عين ارتباطيتها.

رابعا: بما ورد فى النصّ والفتوى من صحّه من حجّ ناسيا للاحرام فى كلّ أعمال الحجّ وعدم لزوم إتيان الاحرام بعد الاعمال فى ذلك الفرض بخلاف بقيه الاجزاء فإنّها تتدارك مع الخلل.

خامسا: بما ورد فى المصدود والمحصور ومن لم يدرك الموقفين وغيرهم من أنّهم يتحللون أمّا بالهدى أو بعمره ممّا يدلّ على عدم بطلان الاحرام فإنّ حاله حال التيمّم الذى أوقع للصلاه ثمّ قرأ به القرآن دون الصلاه؛ إذ صحّه الشرط مستقلّه عن صحّه المشروط وإن بنى على المقدمه الموصله كما أوضحناه.

واستدلّ للجزئية:

أولاً: بما ورد في أبواب الاحرام من الروايات الدالّة على لزوم التعيين واشتراط العدول حيث أنّ ظاهرها لزوم قصد ماهيته النسك عند الاحرام ممّا يظهر منها أنّ الاحرام جزء؛ إذ هذه خاصّية الجزئية لا الشرطية فإنّها حيث كانت توصّليّة، لا تلزم تبيّه المشروط عند إتيان ذات الشرط وإن كان تعبدياً كالوضوء والغسل.

ثانياً: بأنّ عباديه الاحرام متوقّفه على قصد أمر النسك أى أنّه لا أمر به فى نفسه كما هو الحال فى الوضوء والغسل ممّا يدلّ على أنّ الأمر به ارتباطى ضمنى.

ويخشد فيهما بأنّ لزوم قصد الأمر بأحد النسكين وإن كان لا بدّ منه لكى يقع الاحرام عبادياً، لكن ذلك أعمّ من الجزئية والشرطية كما هو الحال فى التيمّم حيث أنّه لم يؤمر به فى نفسه فلا يقع عبادياً إلّا بقصد الأمر بالمشروط.

وبعبارة أخرى: أنّهم قد ذكروا فى بحث مقدّمه الواجب أنّ المقدّمه العباديه إذا لم يكن لها أمر مستقل فى نفسها فلا بدّ حينئذ من قصد الأمر بذاتها. وهذا لا يقلبها عن كونها شرطاً. بل مع القول بكون المقدّمه الواجبه هى مطلق المقدّمه دون التوصّليه تصحّ وتقع المقدّمه عباديه وإن لم يأت بالمشروط بالإتيان بـمشروط آخر لوقوعها عبادياً بقصد الأمر بالمشروط الأوّل. بل تقع عبادياً حتى على المختار من المقدّمه التوصّليه حيث أنّ الواجب على ذلك القول وإن كان هو خصوص المقدّمه الموصله

ص: ٢٠٢

وإنَّ غير الموصلة لا أمر بها إلَّا أنَّ المقدمه بلحاظ المشروط ذى المقدمه الآخر حيث كان تقيده به توصليا فيمكن وقوع المقدمه عباديه بالإضافه إليه.

وبعباره اخرى أنهم ذكروا أنَّ العباده إذا تعلّق بها أمران وقصد أحدهما فإنّه يكون امتثالا له وأداء للآخر غير المقصود وهذا ما يقال من أنَّ الواجب العبادى فى عين كونه عباديا، إلَّا أنّه بلحاظ أمره، لو أمكن تحقّق عباديته بغيره توصلى.

والحاصل: إنَّ لزوم قصد النسك فى نية الاحرام لا يدلّ على الجزئيه ولا يبطل الاحرام فيما لو لم يأت بالنسك المنوى.

هذا كلّ فى بيان قاعده أنّ الاحرام شرط لا جزء، لكن مع ذلك هذه القاعده مع تماميتها لا تفيد فى المقام بمفردها؛ لأنّها تحلّ وجهه الإشكال فى المقدمه الثانيه فى المقام من زاويه الاحرام أنّه ليس جزءا بل شرطا صالحا بأن يتعلّق بأى نسك.

وأما الزاويه الاخرى من الإشكال من المقدمه الثانيه فى المقام من اشتغال الذمه بإنشاء نسك وعقده وفرضه فيجب عليه الاتمام فلا تنفع شرطيه الاحرام فى حلّه.

فأمّا يحلّ الاشكال فى المقدمه الثانيه بالقاعده الثالثه من عدم وجوب اتمام النسك للتلبّس به فيعدل فى المقام من النسك المستحبّ إلى الواجب عند البلوغ والحريه فى أحد الموقفين. لكن الصحيح هو وجوب إتمام

النسك بإنشائه لفظاً ونيته وعقده وفرضه لورود هذا التعبير في روايات أبواب الاحرام المشار إليها فيما تقدم.

ومقتضى هذا التعبير كون الإنشاء اللفظي للنسك أو الإنشاء لنيته أنه سبب لوجوبه وفرضه فيكون محقق الصغرى لكبرى قوله تعالى: **وَ اتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (١)** وظاهر الروايات والآية هو الاختصاص الوضعي لذلك الاحرام بذلك النسك المنوي فضلاً عن وجوب الاتمام التكليفي.

وإما يحلّ ب القاعده الرابعه وهى كون الحجّ المستحبّ مع الحجّ الواجب طبيعه وحقيقه واحده منطبق أحدهما على الاخرى فى تمام أجزاء الماهية وشرائطها. غايه الأمر يقصد أمر كلّ منهما لأجل التمييز فى الامتثال كما هو الحال فى ركعتى نافله الصبح وفريضته وحينئذ فهل يكون ما أتى به العبد والصبي وغيرهما من الحجّ التطوعى مصداقاً للطبيعه الواجبه بعد تجدد شرائط الوجوب عند الموقفين.

لكن الأظهر - بالنظر لما ورد فى روايات العبد كما فى صحيح شهاب المشار إليها سابقاً والروايات الواردة فى نفى اجزاء حجّ الصبي عن حجّه الإسلام المختصّه بما إذا لم يبلغ عند أحد الموقفين - بقرينه عموم (من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ) الدالّ على تحقّق موضوع الوجوب، مضافاً إلى انصرافها عن فرض المقام باختصاصها بغيره كما سنبيّنه فى الوجه الثانى أنّ طبيعه الحجّ التطوعى متّحده مع الواجب فيما إذا فرض تحقّق موضوع

ص: ٢٠٤



الوجوب ولو عند أحد الموقفين لا ما إذا تحقّق بعدهما فإنّ طبيعه الحجّ المستحبّ مباينه بمقتضى تلك الطائفتين من الروايات وعلى ذلك فينجع في حلّ الإشكال في المقام وهو ظاهر من روايات العبد ومحملها.

هذا تمام الكلام في المقدّمه الثانيه من مقدّمتي الوجه الأوّل لإجزاء حجّ الصبي بالبلوغ قبل أحد الموقفين، وإنّما أطلنا في بيان المقدّمه الثانيه مع أنّ الوجه الإجمالي كان مجزئاً لما في التفصيل من تحرير قواعد يبتنى عليها أكثر فروع الحجّ وشرائط وجوبه.

أمّا الوجه الثاني فبناء على التمسك بالعمومات المشروعه للعبادات وأنّها يستدلّ بها لمشروعيه حجّ الصبي وأنّه واجد لعين ملاك حجّ الكبار في فرض توفّر بقيه الشرائط من الاستطاعه وغيرها كما تقدّم بيانه في نسبه حديث الرفع إلى العمومات الأوّليه. غايه الأمر أنّه قد دلّت الروايات الخاصّه على عدم إجزاء حجّ الصبي كدليل مخصّص رافع لليد عن العمومات إلّا أنّ المقدار المخصّص بها فيما إذا استمرّ صباه إلى ما بعد الموقفين أو ما بعد الحجّ ولا يخفى انصرافها إلى ذلك لمن تدبّر، بل لك أن تقول إنّ قاعده من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ الدالّه على توسعه موضوع الوجوب كما تقدّم مقّمه لتلك الروايات الخاصّه بغير ما إذا بلغ قبل الموقفين.

والحاصل: أنّ الصبي والمتسكّع والعبد وكلّ من كان غير واجد الشرائط فتوفّرت لديه الشرائط عند أحد الموقفين فإنّ ذلك يجزيه عن حجّه الإسلام.



قاعده: الشعائر الدينيه

اشاره

ص: ٢٠٧



من القواعد المهمه التي لم يحرر فيها الأعلام بحثاً منفرداً, قاعده الشعائر الدينيه اذ بحثوها استطراداً وبشكل متناثر بحسب مناسبات خاصه, وبطبيعته البحث الاستطردى لا يسلط الضوء على كل حيثيات البحث بل يبحث بشكل متوسط وإجمالى دون الغور فى المطالب التفصيليه والتحليليه, وبذلك تنشأ رؤى غير مكتمله تحتاج الى تنقيح وتجميع للخروج بقاعده متكامله .

وتحرير البحث فى هذه القاعده فى جهات:

الجهه الاولى: أقوال علماء الفريقين - من مفسرين ومتكلمين ومحدثين - فى معنى الشعيره.

الجهه الثانيه: حكم الشعيره إجمالاً.

الجهه الثالثه: معنى الشعيره لغه.

الجهه الرابعه: طبيعته تحقق موضوع الشعائر ومعالجه بعض قواعد التشريع.

الجهه الخامسه: متعلق الحكم فى قاعده الشعائر .

الجهه السادسه: النسبه بين قاعده الشعائر والأحكام الأوليه والثانويه.

الجهه السابعه: موانع تطبيق قاعده الشعائر .

الجهة الثامنة: تطبيقات قاعده الشعائر (الشعائر الحسينيه نموذجاً).

الجهة الاولى: اقوال علماء العامه والخاصه حول قاعده الشعائر:

والبحث فى هذه الجهة فى مقامين:

المقام الأول: أقوال العامه:

### أقوال العامه:

القول الأول: ما نقله بعض المفسرين من ان عطاء فسر الشعائر فى الآيتين التاليتين (بأنها جميع ما أمر الله به ونهى عنه ، أى جميع فرائضه .. ولم يخصصه ببابٍ دون بابٍ) , سواء فى الآية وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ ... (١) ولا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ ... (٢).

وكذلك نقل ابن الجوزى عن عكرمه بأنه فسر الشعائر قائلاً: (شعائر الله هى حدوده).

القول الثانى: ما نقله بعض المفسرين عن الحسن البصرى: (الشعائر شعائر الله: هو الدين كله ) ..

وهذا أيضاً قولٌ بالتعميم, اى تعميم فى الموضوع ، وعليه فهذان القولان يتفقان على تعميم موضوع الشعائر .

القول الثالث: ما قاله القرطبى فى تفسيره أحكام القرآن, حيث ذهب

ص: ٢١٠

---

١- (١) الحج: ٣٢.

٢- (٢) المائده: ٢.

إلى أن المراد من الشعائر هي جميع العبادات ولم يعممها لجميع أحكام الدين، وإنما خصصتها بالعبادات .. قال: (جميع المتعبّات التي أشعرها الله تعالى، أي جعلها أعلاماً للناس).

وهذا قول آخر قد حدّد فيه دائره الموضوع .

القول الرابع: ما ذهب إليه بعض مفسري العامه من أن المراد من شعائر الله مناسك الحج خاصة دون غيرها من الاعمال او العبادات, وذلك بقرينه السياق في الآيات الواردة في سورة الحجّ وفي أوائل سورة المائدة ، وتلك التي في سورة البقره اذ كلّها في سياق أعمال مناسك الحجّ .. فمن ثمّ ذهب هذا القائل الى أن المراد منها جميع مناسك الحجّ ليس إلا .. ولا تشمل هذه القاعده بقيه الأبواب.

القول الخامس: ما نقله صاحب زاد المسير عن الماوردي والقاضي ابي يعلى من ان الشعائر (هي أعلام الحرم نهاهم ان يتجاوزوها غير محرمين اذا ارادوا دخول مكة).

و هذا بعض او اهم أقوال العامه ..

المقام الثاني: أقوال الخاصه :

أمّا بالنسبه لأقوال الخاصه ، فلم نعر على قول من أقوال الخاصه يقيد القاعده بمناسك الحجّ فحسب .. أو يُخصّصها بالعبادات ، عدا ما قد يظهر من الشيخ النراقى في عوائده ، بل ديدن علماء الخاصه - كما يظهر من كلماتهم - القول بالتعميم، فمثلاً:

ص: ٢١١

١ - الشيخ الكبير كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء ذهب إلى أن قبور الأئمة (عليهم السلام) قد سُعرت ، فهي مشاعر ، ومن ثم تجرى عليها أحكام المساجد ، ذكر ذلك في بحث الطهاره ، في مناسبه معينه ، في تطهير المسجد وحرمة تنجيسه وما شابه ذلك ..

وقد تميّز الشيخ الكبير كاشف الغطاء بهذا الإستدلال عن بقيّة الأعلام .. بالإشاره إلى أنّ وجه إلحاق قبور الأئمة (عليهم السلام) بالمساجد هو كونها سُعرت مشاعر .. فهو إذن يذهب إلى أنّ المشاعر لا تختصّ بأفعال الحجّ ، ولا تختصّ بالعبادات ، بل تشمل دائرةً أوسع من ذلك ..

وأيضاً، في كتاب منهج الرشاد لمن أراد السداد يشير الشيخ الأ-كبر كاشف الغطاء إلى هذه النكته، وهي تشعير قبور الأئمة (عليهم السلام) ..

وكذلك يشير أيضاً إلى أنّ حرمة المؤمن أيضاً من شعائر الدين .. فهو يعمّم موضوع الشعائر ..

٢ - وذهب إلى التعميم ايضاً: صاحب الجواهر في بحث الطهاره: في موضع حرمة تنجيس القرآن، أو وجوب تطهير القرآن إذا وقعت عليه نجاسه .. ويشير إلى أنّ حرمة الهتك ووجوب التعظيم شاملين لكلّ حرّمات الدين .. وعبارته: وفي كلّ ما علم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانتة وتحقيره ..

وقال ايضاً: (و يستحب كنس المساجد قطعاً بمعنى جمع كناستها بضم الكاف و إخراجها لما فيه من تعظيم الشعائر و ترغيب المترددين



المفضى إلى عدم خرابه).

وهذا التعبير فى النصين كأنما اقتبسه صاحب الجواهر من الآيه فى سورة الحجّ .. ذلكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ .

٣ - ومن الكلمات التى يستفاد منها التعميم ايضا: كلام الراوندى فى فقه القرآن قال الله إِنَّ الصِّفَا وَ المَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ وهما جبلان معروفان بمكه وهما من الشعائر أى معالم الله وشعائر الله أعلام متعبداته من موقف أو مسعى أو منحرف مأخوذ من شعرت به أى علمت وكل معلم لعباده من دعاء أو صلاه وأداء فريضه فهو مشعر لتلك العباده).

وكلام المجلسى فى البحار (والشعائر جمع الشعيره وهى البدنه تهدى وكذا أعمال الحج وكل ما جعل علما لطاعه الله).

وقال العاملى فى مفتاح الكرامه (فى جامع المقاصد أنّ كراهيه التجصيص والتجديد فيما عدا قبور الأنبياء والأئمه عليهم السلام) ، لإطباق السلف والخلف على فعل ذلك بها. ومثله قال فى المسالك والمدارك ومجمع البرهان والمفاتيح مع زياده استفاضه الروايات بالترغيب فى ذلك فى المدارك بل فى الأربعة الأخيره: أنه لا يبعد استثناء قبور العلماء والصلحاء أيضاً استضعافاً لخبر المنع والتفتاً إلى تعظيم الشعائر لكثير من المصالح الدينيه، بل فى مجمع البرهان أنّ ذلك معروف بين الخاصه والعامه).

وفتوى المحقق الكبير الميرزا النائينى، التى صدرت حول الشعائر الدينيه..وقد عبّر عن الشعائر الحسينيه بأنها شعائر الله.. واستدلّاه بالآيه

يعمّم هذه القاعده الفقهيّه، ولا يخصّصها بالمناسك ولا بالعبادات..

٤ - الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، قال بالتعميم - أيضاً - فى فتاواه وفى كتبه.. وفى رسائل الأسئلة والأجوبه.. حيث يذكر دخول الشعائر الحسينيّه فى عنوان شعائر الله، وفى شعائر الدين، ووجوب تعظيمها بنفس الآيه الكريمه..

٥ - السيّد الحكيم (رحمه الله) فى المستمسك فى بحث الشهاده الثالثه.. حيث تمايل إلى وجوب الشهاده الثالثه) أشهد أنّ عليّاً وليّ الله.. (فى الأذان والإقامه، لا من باب الجزئيه، بل من باب استحباب الأمر باقترانها بالشهاده الثانيه، ومن ثمّ طبّق عليها عنوان شعائر الله، وبالتالى ذهب إلى وجوبها..

فباعتبار أنّ الحكم الأوّل لها هو الاستحباب، وإن كان بنحو التعميم إلّا أنّها اتُّخذت شعاراً للمذهب والطائفه، فذهب إلى حصول وتحقّق الشعيره بها.. فالذى يظهر منه ذهابه إلى تعميم شعائر الله، وعدم تخصيصها بمناسك الحجّ، ولا بالعبادات..

هذه بعض أقوال الخاصّه التى تعرّضت صريحاً إلى تعميم شعائر الله، ولم نجد من يخصّص الشعائر بخصوص مناسك الحجّ، أو خصوص العبادات.. بل الجميع يعمّم الشعائر إلى مطلق ما يُظهر المعالم الرئيسيّه للشريعه وينتشر أحكام الدين..

والمتتبع لفتاوى المتأخّرين فى الشعائر الحسينيّه يلاحظ تعميم عنوان وقاعده شعائر الله، إلى عموم أبواب وأحكام الدين..

وقد نبه الفقهاء الأعلام - ضمن استدلالهم - على هذه القاعدة، إلى حقيقه وجود أدله أخرى بلسان آخر يُرادف معنى ومدلول قاعده الشعائر الدينيه ، فأيات:

لا- تُحَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ .. ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ يرادفها من الآيات القرآنيه كثير من الموارد.. وسوف نذكر بعض الايات فى جهه لاحقه وان بعض الايات تدل على نفس مضمون قاعده الشعائر..

### فأئده:

ان تتبع الفقهاء للعثور على ألسينه مختلفه - فى مسأله واحده - سواء كانت مسأله وقاعده فقهيه، أو قاعده كلاميه إنما يحصل من أجل إعطاء الباحث الفقهى، أو المستنبط الفقهى سعه فى البحث، ما لا- يعطيه اللسان الواحد والدليل الفارد..وربما يحصل الاختلاف فى اللسان الواحد، هل هو باق على حقيقته اللغويه أو نُقل إلى الحقيقه الشرعيه مثلاً؟ هل هو مبهم أم مجمل أم مبين؟ هل فيه إطلاق او لا-؟.. وإلى غير ذلك من الحالات التى تعرض على اللسان الواحد فى الأدله الشرعيه .. بخلاف ما إذا عثر الباحث أو الفقيه - أو حتى المتكلم - على أدله متعدده محتويه على ألسنه أخرى.. وقد تكون تلك الألسنه متضمنه لبيانات ومفادات أجلي وأوضح، بحيث لا يقع الإختلاف فيها، وتختصر على الباحث الطريق للوصول إلى ضالته..

من ثم نرى أنّ الآيتين: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ (١).

والاية في بُيُوتِ أَدْنَى اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ (٢).

استند إليهما الفقهاء، ليس في بحث الشعائر فحسب، بل في مسائل فقهيته وعقائديه وتاريخيه أخرى.. في وقائع تحتاج لمواقف شرعيته حازمه وصارمه..

وهي وجوب نشر نور الدين ونور الإسلام، ونور الله..

وسياتي لاحقاً أنّ الفقهاء يلاحظون في كلّ دليل ثلاثة محاور:

محور الموضوع، ومحور المحمول، ومحور المتعلق.. وإلّا فسوف يكون البحث عقيماً.. فلا بدّ من تمييز هذه المحاور الثلاثة بعضها عن بعض.

ولمّا كانت عناوين هذه المحاور تختلف من لسان إلى لسان آخر.. فلا بدّ من تمييز الألسنه وتصنيفها..

فبعد قيام الأدله المختلفه وتمايئتها يمكن القول أنّ قاعده الشعائر الدينيه عبارته عن جملة من قوانين الإعلام والنشر في الدين الإسلامي لها أهميتها.. ولها حكمها المتميز والمغاير للأحكام الأخرى.. وليس كما فسّرت من أنّ حكمها هو عين أحكام الدين.. أو أنّ الشعائر هي الدين كلّ كما مر في بعض الاقوال.. أو أنّها تختصّ بمناسك الحجّ أو غير ذلك..

ص: ٢١٤

١- (١) التوبه: ٣٢.

٢- (٢) النور: ٣٦.

فالشعائر لها حكم مغاير للأحكام الأخرى، ومتعلقها مغاير أيضاً.. وإن ارتبط وتعلق بنحوٍ أو بآخر بالأحكام الأوليّة بل هو حكم آخر وهو نشر الدين وإعلام الدين.

كما ذكرنا أنّ قاعده الشعائر هي بمثابة فقره الإعلام في الفقه أو في الدين الإسلاميّ.. وبعبارة أخرى: هي جانب النشر والإعلام للأحكام على غرار الإنذار في آية النفر، حيث إنّ الإنذار واجب مستقل غير وجوب الصلاة.. الإنذار بالصلاة غير نفس الصلاة.. والإنذار بالحجّ ليس هو نفس مناسك الحجّ؛ فبالإجمال نستنتج أنّ الشعائر لها موضوع ومتعلق وحكم يتميّز ويختلف عن بقيه الأحكام.. مضافاً الى الغايه الأخرى التي دلّت عليها الآيات الشريفه، وهي إعلاء الدين وإقامه معالمه في النفوس والسلوك الاجتماعيّ ولا خفاء في الأثر التربويّ البالغ لأسلوب الشعيره وممارستها في إعطاء هاتين الغائتين الساميتين.

الجهه الثانيه: ادله قاعده الشعائر إجمالاً (أو الرؤيه القرآنيه أو العمومات الفوقانيه).

في كل دليل لابد ان يبحث الفقيه او المستنبط عن ثلاثه محاور:

المحور الاول: الموضوع وهو قيود الحكم سواء اكان حكماً تكليفيًا ام وضعياً.

المحور الثاني: المحمول وهو الحكم الشرعيّ.

المحور الثالث: والمتعلق وهو المطلوب حصوله خارجاً فيما لو كان

الحكم هو الوجوب او عدم حصوله فيما لو كان الحكم هو الحرمة.

ولنطبق ذلك على ادله الشعائر ومنها الآيتان الكريمتان:

الايه الاولى: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ .

فان الموضوع فى الايه: الشعائر، حيث أخذ متعلق المتعلق.

والمتعلق فى الايه: الإحلال والإهانه والابتدال، أو التعظيم. وبعبارة اخرى: ان المتعلق هو التعظيم ان كان الحكم ايجابيا (وجوبيا) والتهاون ان كان الحكم سلبيا (تحريميا).

و المحمول او الحكم: حرمة الإحلال أو وجوب التعظيم.

الايه الثانيه: وَ مَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ ... (١).

ولم يؤخذ الموضوع فيها الشعائر وإنما الحرمات، ومع ذلك فقد صنّفها كثير فى عمومات الشعائر، والوجه فى ذلك هو الاعتماد على قاعده معروفه ومشهوره لدى أساطين الفقه وهى أنّ الموضوع أو المتعلق كما يمكن الاستدلال له بالأدله الوارد فيها العنوان نفسه أو المتضمّنه له، أو مرادفاته.. كذلك يمكن الاستدلال له بما يشترك معه فى الماهية النوعية أو الجنسية، أى المماثل أو المجانس ؛ بشرط أن يكون الحكم مُنصباً على تلك الماهية.. وإلّا كان التّعدى قياساً باطلاً. كما يمكن الاستدلال له بالدليل الذى يتضمّن جزء الماهية، كذلك يمكن الاستدلال له بما يدلّ على اللازم

ص: ٢١٨

١- (١) الحج: ٣٠.

له أو الملزوم له، فتتوسع دائره دلاله الأدله الداله على المطلوب.

ففى هذه الآيه الشريفه: الموضوع: حُرّمات الله، والمتعلّق: التعظيم، والحكم: الوجوب.. أى وجوب التعظيم.

الآيه الثالثه: ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ .

وهذه من أوضح الآيات على إثبات المطلوب، حيث تدلّ على محبوبيته ورجحان التعظيم لشعائر الله حسب التقسيم الثلاثى المذكور من الموضوع والمتعلّق والحكم.

الايه الرابعه: وَ الْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ (١).

فالايه ذكرت البدن من مصاديق الشعائر لذا عبرت ب- من التبعضيه، وهذا ما فهمه جمله من الاعلام.

الايه الخامسه: إِنَّ الصِّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ (٢).

وقد مرّ كلام المفسر الراوندى فى الايه وحمل الصفا والمروه على المصداق.

طائفه اخرى ثانيه من الادله تمسك بها بعض الفقهاء:

فقد تمسك عده من كبار علماء الطائفه- كالميرزا القمى فى فتواه فى الشعائر الحسينيه- وصاحب العروه، والسيد جمال الكلبايكاني النجفى بعده ادله اخرى ولم يقفوا عند العمومات المتقدمه التى أخذ فيها لفظ

ص: ٢١٩

١- (١) الحج: ٣٦.

٢- (٢) البقره: ١٥٨.

الشعيره، وإنما استدلوا بعمومات أخرى، من قبيل:

قوله تعالى يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (١).

فكل ما فيه نشر لنور الله في مقابل الإطفاء فهو واجب.

وقوله تعالى فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ .

فالآيه عامه لكل بيت وموطن فيه رفع لكلمه الله ونشر حكمه فإنه واجب لوضوح أن الإذن في الآيه ظاهر في الوجوب لا الجواز، مع الإذعان بأن المصداق التام منحصر في المعصوم كما يبدو ذلك من سياق الآيات.

وقوله تعالى وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا (٢).

فاتضح إجمالاً: وجود عمومات قرآنيه تدل على وجوب تعظيم الشعائر الدينيه عموماً وحرمة ابتذالها وإهانتها تحت أكثر من عنوان، كعنوان الشعائر وعنوان بثّ ونشر كلمه الله تعالى ونوره.

### الدراسه التفصيليه لموضوع العمومات:

هناك قاعده أصوليه مفادها: إن الأصل في العناوين المأخوذه في الأدله الشرعيه من دون فرق بين أن تكون موضوعاً أم متعلقاً هو الحمل

ص: ٢٢٠

١- (١) التوبه: ٣٢.

٢- (٢) التوبه: ٤٠.



على المعنى اللغوى حتى تتوفر على مؤشرات كافيه على النقل لمعنى شرعى جديد.

كما أنها فى حاله ظهورها فى المعنى اللغوى يمكن التمسك بإطلاق ماهاياتها، وإلا لا بد من اقتناص حدود المعنى الشرعى من مجموع الأدله الشرعيه.

فى الوقت ذاته: الأصل فى مقام التطبيق بع تنقيح مقام قالب التنظير فى كفييه وجود العناوين ومصاديقها هو الحمل على الكيفيه المألوفه فى وسط العرف أو العقلاء أو المتشرعه- حسب طبيعه العنوان وأنه شأن من- ما لم يثبت بالدليل أن للشارع تعبدا خاصا فى المصداق والمصاديق والآليات والوجود بنحو خاص كما فى الطلاق.

وعموما الشعائر لا تستثنى من هذه القاعده، ومن ثم كان من المنهجى تحديد المعنى اللغوى أولاً للتعرف على مساحه العموم إن تم حملها على المعنى اللغوى. ثم فى خطوه لاحقه نتعرف على طبيعه وجودها ليتم الحمل عليه إن لم يكن للشارع تحديد جديد.

الجهه الثالثه: المعنى اللغوى للشعيره:

١- فى كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدى؛ الشعار: يُقال للرجل: أنت الشعار دون الدثار، تصفه بالقرب والموده، وأشعر فلان قلبى همًا، ألبسه بالهم حتى جعله شعاراً.. ويقال: ليت شعرى، أى علمى.. ويقال: ما يُشعرك: وما يدريك..

ص: ٢٢١

وشعرته: عقلته وفهمته.. والمشعر: موضع المنسك من مشاعر الحج.

وكذلك: الشعار من شعائر الحج.. والشعيره من شعائر الحج.

فالخليل بن أحمد أثبت كلتا اللغتين في اللفظه المفردة، مفرد الشعائر، فجعلها شعيره، وجعلها أيضاً شعاراً ثم قال:

والشعيره البدن، وأشعرت هذه البدن.. نسكاً.. أى جعلتها شعيره تُهدى، وإشعارها أن يُوجأ سنامها بسكين فيسيل الدم على جانبها فتُعرف أنها بدنه هدى.. وسبب تسميه البدن بالشعيره أو بالشعار أنها تُشعر - أى تُعلم - حتى يُعلم أنها بدن للهدى.

ونلاحظ أن هناك معنى مشتركاً بين موارد استعمال الشعائر، حيث نراها تستعمل بكثرة بمعنى العلامه والاستعلام.

٢ - قال الجوهري في الصحاح: والشعائر أعمال الحج، وكل ما جعل علماً لطاعه الله تعالى، والمشاعر: مواضع المناسك، والمشاعر الحواس؛ والشعار ما ولى الجسد من الثياب، وشعار القوم فى الحرب: علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً، وأشعر الرجل هما، إذا لزق بمكان الشعار من الثياب فى الجسد.. وأشعرتُه فشعر، أى أدريته فدرى..

الراغب أيضاً لم يزد على ما ذكره الخليل، والجوهري فى صحاحه..

٣ - قال الفيروز آبادي فى القاموس: أشعره الأمر أى أعلمه، وأشعرها: جعل لها شعيره، وشعار الحج مناسكه وعلاماته، والشعيره والشعاره والمشعر موضعها.. أو شعائره: معالمه التى ندب الله اليها وأمر

بالقيام بها.

٤ - وابن فارس في مقاييس اللغة لديه هذا التعبير أيضاً.. يُقال للواحد شعاره وهو أحسن (من شعيره)، مما يدلّ على أنّ شعيره صحيحه، ولكن الأصحّ والأحسن شعاره.. والإشعار: الإعلام من طريق الحسّ.. ومنه المشاعر: المعالم، واحداً مَشعر، وهي المواضع التي قد أُشعرت بعلامات؛ ومنه الشعر، لأنّه بحيث يقع الشعور (يعنى التحسّس)؛ ومنه الشاعر، لأنّه يشعر بفطنته بما لا يفتن له غيره.

٥ - القرطبيّ في تفسيره: كلّ شى لله تعالى فيه أمرٌ أشعر به وأعلم يقال له شعاره، أو شعائر..

وقال: والشّعار: العلامه، وأشعرتُ أعلمتُ.. الشعيره العلامه، وشعائر الله أعلام دينه ..

### نتيجه المطاف:

تحصّل من مجموع كلمات اللغويين والمفسّرين أنّ موارد استعمال هذه المادّه وهذه اللفظه في موارد الإعلام الحسّيّ وهي جنبه إعلاميّه كما يظهر من أدلّه اللسان الثانى للأدله القرآنيّه الوارده بغير لفظه الشعائر، وهي تركّز على جانب الإعلام الدينيّ، أو نشر الدين وبثّ نور الله سبحانه وعدم إطفائه.. هذه التعابير كلّها تبين زوايا من المراد من الآيات..

وهناك جنبه أخرى في الشعائر، وهي جنبه الإعلاء - العلوّ - وهذه موجوده في لسان الأدلّه أيضاً.. بيد أنّها غير موجوده في ماهيّة الشعائر..

ص: ٢٢٣

وإنما هي موجودة في ماهيته المتعلق الذي تعلق بالشعائر ذلكَ وَ مَنْ يُعَظِّمُ شَعَائِرَ اللَّهِ...التعظيم هو العلوّ والرفعه والسمو لا تحلوا شعائر الله. أى لا تتدلوها، ولا تستهينوا بها..نظير قوله تعالى في بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ ...

فإنّ هذا اللسان الأوّل الّذى ورد فيه لفظه الشعائر.. فى الموضوع ركز على جنبه الإعلام) على ضوء ما استخلصناه من أنّ معنى الشعيره والشعائر عند اللغويين هو الإعلام الحسيّ.. وليس هو الإعلام الفكرى المحض الّذى يكون من وراء الستار (فالإعلام الفكرى لا يسمّى شعائر.. بل الشعائر: هى علامه الحسيّ الموضوعه الّتى تشير وتنبىء عن معنى دينى له نسبة ما إلى الله عزّ وجلّ وإلى الدين..

هذه جنبه الإعلام الموجوده فى اللسان الأوّل من الآيات.. والجنبه الثانيه الّتى تظهر من خلال لسان الدليل الثانى، وهى جنبه الإعلاء وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وما شابه ذلك.

ويمكن القول أنّ كلتا الجنبتين، حاصلتان فى اللسان الأوّل ؛ غايه الأمر أنّ جنبه الإعلام والنشر والبثّ ظاهره فى موضوع الدليل وهو الشعائر.. وجنبه الإعلاء والتعظيم وعدم الاستهانه. مطويه فى متعلق الدليل وهو التعظيم .. ذَلِكَ وَ مَنْ يُعَظِّمُ حُرْمَاتِ اللَّهِ .. ذَلِكَ وَ مَنْ يُعَظِّمُ شَعَائِرَ اللَّهِ .. لا تحلوا شعائر الله ..

إذا خلينا وهذا المعنى اللغوى.. فالمعنى عامّ ؛ كما ذكر القرطبي أيضاً تبعاً لبعض اللغويين: كلّ أمرٍ أعلم بالله عزّ وجلّ أو أعلم بمعنى من المعانى المنتسبه إلى الله عزّ وجلّ.. فهو شعار، وشعائر..

فمن حيث الوضع اللغويّ، والماهية اللغويّة فإنّ الشعائر والشعار والشعاره هو كلّ ما له إعلام حسّيّ بمعنى من المعاني الدينيّة، وله إضافه ما بالله عزّ وجلّ، وبدينه وأمره وبارادته وبأحكامه وبمراضيه..

### الفرق بين النُسك والشعائر:

فإذن الشعار ليس هو النُسك من حيث هو نُسك.. قد سُمّيت النُسك مشاعر لأنّ فيها جنبه إعلام.. نُسك الحجّ تسمّى مشاعر بتطبيق المعنى اللغويّ عليها، من جهة أنّ الحجّ يمثّل مؤتمراً ومجمّعاً ومحلاًّ لالتقاء وتقارب الأهداف المشتركة والغايات الموحّده لهم.. فحينئذٍ كلّ ما يمارسوه من أعمال بالرسم المجموعيّ يكون فيه جنبه إعلان للدين ولعظمه الدين، وفيه دلالة واضحه للوحده والألفه للأمة الإسلاميّة؛ ومن ثمّ سمّيت مناسك الحجّ - دون غيرها من العبادات - بالمشعر.. باعتبار أنّ فيها جنبه الإعلام دون غيرها.. وربما تسمّى صلاه الجماعه أيضاً بالمشعر.. وتسمّى مساجد الله، بالمشعر، والسّرّ في ذلك هو ما ذكرنا من أنّ هذه القاعده الشرعيّه الفقهيّه، لها حكمٌ متميز ومغاير لبقية الأحكام..

وليس كما قال بعض علماء العامّه بأنّ الشعائر تعني دين الله.. لأنّ الشعائر هي الإعلام لدين الله، وإعلاء دين الله.. وبالتالي إحياء معالم الدين..

فلها متعلّق خاصّ وحكم خاصّ وموضوع خاصّ.. وسيتبيّن أيضاً أن جعل الشعائر وحكمها ليس ثانويّاً وان كان الموضوع ثانويّاً على المصداق..

## المعنى الجامع بين اللغويين:

فحينئذٍ، المعنى الجامع العام الذي يقف عنده اللغويون - في ماهية الشعائر - هي جنبه الإعلام الحسيّ.. وبعبارة أخرى: أن أيّ شيء أو أمر تظهر فيه بروز لمبرز ديني وفيه جنبه إعلام عن معنى من المعاني الدينيّة، أو حكم من الأحكام الدينيّة، أو سلوك من القيم الدينيّة وما شابه ذلك.. يسمّى شعاراً أو شعائر..

## بعد آخر في الموضوع:

الشعار الديني يحمل خصوصيه أخرى إلى جانب خصوصيه الإعلام وهي الإعلاء المستفاد من النمط الثاني من الآيات الداله على وجوب إعلاء كلمه الله تعالى وبثّ نوره، والمستفاد من الدليل العقلي. ومثله لا يمكن استخراجه من مفهوم الشعار حيث لا يحمل أكثر من الإعلام، نعم يستفاد من متعلق الحكم في آيات الشعائر وهو التعظيم وحرمة الابتدال.

على ضوء المعنى اللغوي وبعد التمسك بإطلاقه يُعرف شمول الدليل القرآني لكلّ ماده إعلاميه دينيه وإن تمّ تأسيسها على يد العرف العام أو الخاص، ما لم يثبت تعبد خاص في الشارع وهي الحقيقه الشرعيه أو صياغه الشارع آليه خاصه للمصداق وكيفيه خاصه لوجوده فيتبع.

وعلى ضوء المعنى اللغوي يعرف أيضاً: أن الشعار ليس هو النسك بما هو نسك ولا- أمر الله بما هو أمر الله وإنما حيثه البعد الإعلامي فيها،

فالحج حيث كان ملتقى ومجمعاً للمسلمين كانت الأعمال ذات الممارسه الجماعيه علامه وشعيره إلى جانب كونها نسكاً. فهما يتصادقان في النسك لا أن النسك هو الشعيره من زاويه كونه نسكاً.

الجهه الرابعه: طبيعه تحقق موضوع الشعائر ومعالجه بعض قواعد التشريع:

### طبيعه دلالة الموضوع:

ثم إن دلالة الشعيره على المعنى الدينى السامى ليس دلالة عقليه ولا طبيعه وإنما وضعيه جعليه، وإن كان وجود الدال تكوينياً، إلا- أنّ تعنونه بالشعيره اعتبارى جعلى، على حدّ وجود الألفاظ ودلالاتها على معانيها، بيد أنّ علاميتها ودلالاتها لا تتمّ إلا بعد التفشى والشيوخ بحيث تصبح ممارسه جماعيه.

والشعيره- بالإضافة إلى كونها دالاً ومعلماً لها نحو من التسبب إلى تداعى ذلك المعنى والمفهوم- لها أيضاً نحو من التسبب إلى تذكّر وإحياء ورسوخ ذلك المعنى وتجديد العهد به مما ينتهى إلى الالتزام بآثاره.

من ثمّ على القول بكونه حقيقه عرفيه ينتج: أنّ كل أداه يتواضع أتباع الدين الحنيف أو المذهب الحقّ على كونها دالّه على معنى بحدّ التفشى، تصبح شعيره دينيه.

النتيجه: إن عمومات الكتاب فى الشعائر ظاهره لغه فى عموم موضوعها لكل مادّه حسيه إعلاميه عن معنى دينى، وإن كان الواضع لها عرف المتشرعه، شريطه أن تتمّ ممارستها. فيجب تعظيمها ويحرم ابتدالها إلا

أن يتصرّف الشارع في المعنى أو في كيفية آليه ووجوده فيتبع.

الرأى الآخر: وقد ادّعى في كيفية الوجود أنه لابد من أن يصوغها الشارع وإلا لم يعتدّ بها، استناداً إلى مجموعه أدله:

الدليل الأول: إن الشعيره أمر الله ونهيه، ومثله لا يمكن أن يوكل للعرف بالبداهه.

الدليل الثاني: إن التطبيقات القرآنيه كانت على البدن ومناسك الحج، وكلها مجعوله من قبل الشارع، مما ينبئ عن أن تحديد المصداق مهمته.

الدليل الثالث: إن تخويل العرف بتحديد المصداق يجرّ إلى استحداث وتشريع رسوم وطقوس جديده وبدع في الدين تحمّل عليه وليست منه كما في مثل صلاه التراويح.

الدليل الرابع: إن تخويل العرف يؤول إلى تحليل الحرام عند اتخاذهم محرماً معلماً، أو إلى تحريم الحلال كما إذا اتخذ بعض الأمكنه شعاراً فيحرم إهانته بالتبؤل فيه بعد أن كان حلالاً.

### تقييم ونقد عام:

وتعليقنا على الكلام المذكور: إننا لو سلّمنا بصحه دعوى أن الشعائر حقيقه شرعيه تعبديه، إلا أنها لا تنتج ما يستهدفه قائلها من سلب الشرعيه عن الكثير من المصايق التي تصنّف اليوم في حقل الشعائر وذلك لوجود الألسنه الأخرى الآخذة لعناوين أخرى ذات حقيقه عرفيه لغويه تكفى في إضفاء الشرعيه عليها. وهى تحديداً: لسان بثّ نور الله وإعلاء كلمته،



ولسان الدعوه لإحياء أمر أهل البيت، ولسان أهميه تشييد قبور أهل البيت، وحكم العقل بلزوم تعظيم الشعائر المنسوبه لله لأنه يصبّ في مجال تعظيم الله تعالى اللازم عقلاً وبالبداهه.

ويتمّ تقريب الاستدلال من خلال الالتفات إلى نقطتين محسومتين سلفاً في الوسط الفقهي والأصولي:

النقطه الأولى: إنّ التخيير، تاره: يكون شرعياً، وذلك في حاله نصّ الشارع عليه. وأخرى: يكون عقلياً، وذلك فيما لو أمر الشارع بطبيعته كليه من دون تخصيص بزمان أو مكان أو عوارض معينه، فيدرك العقل تخويل الشارع المكلف في تطبيق طبيعته على أى فرد شاء. ومثل هذا التطبيق لا يعدّ تشريعاً وبدعه، لأن المكلف لا يتعبّد بالخصوصيه الفرديه كي يُعدّ تجاوزاً لما رسمه الشارع، وإنما يتعبّد بالطبيعته الموجوده في الفرد، ومن ثمّ عدّ امثالاً. وأمثله أكثر من أن تحصى. ولهذا أسماه البعض بالتخيير الشرعيّ التبعي، وإن كان الصحيح أنه تخيير عقلي بيد أنه بحكم العقل غير المستقل.

النقطه الثانيه: ينقسم العنوان الثانوى إلى عنوان ثانوى في الحكم، وآخر في الموضوع. والفارق بينهما: أن الأول ذو ملاك ثانوى وبالتالي يكون الحكم فيه استثنائياً كالحرّج والضرر، وعليه عندما تطرأ مثل هذه العناوين تُغيّر الحكم الأولى أو تراحم ملاكه. بينما الحكم في الثانى أولى منبثق عن ملاك أولى فلا يعدّ حكماً استثنائياً طارئاً وإنما موضوعه طارئ، كما لو أصبح القيام احتراماً للقادم بعد أن لم يكن كذلك، فذات القيام ليس احتراماً وإنما طرأ عليه وتصادق معه عنوان الاحترام، وأما الحكم بالاحترام فهو حكم

أولى ذو ملاك أولى فلا يعد استثنائياً وطارئاً بالنسبة للقيام. وأمثلة هذا القسم كثيره، منها: كليه حالات وصور اجتماع الأمر والنهى.

وفارق آخر: أن النمط الأول لابد أن يكون طرّوه ذا طابع اتفاقي استثنائي، وإلا لو كان دائماً أو غالباً عاد أولياً وانقلب الأولى إلى ثانوى.

وبتعبير آخر: ليست الغايه من التشريعات الأوليه أن تبقى قوانين جامده ومعطله وإنشائيه فقط، وإنما الغايه تفعيلها حتى يتحقق الملاك الذى يتوخاه المقنّن من تقنينه لها. وحينئذ لابد أن تكون مزاحمه الأحكام الثانويه التى تفرض نفسها على الحكم الأولى اتفائيه حفظاً لهويتها وهويه الحكم الأولى. ومن ثم كانت واحده من شرائط فقاهاه الفقيه وحاكميته أن يحفظ هذا الأصل فى استنباطه وتطبيقه للأحكام وإلا كانت أغراض المقنن عرضه للضياع.

بينما لا مانع فى النمط الثانى من أن تكون دائميّه بعد أن كان حكمها وملاكها أولياً.

وبعد أن تبلورت هاتان النقطتان، وتبلور سابقاً أن أدله الشعائر ليست منحصره باللسان الذى ورد فيه لفظ الشعائر، أمكن الاستفاده من الألسنه الأخرى المتضمنه لعناوين أخرى حيث لم يكن الأمر فيها إلا بالطبيعه من دون تقييد بخصوصيه فرديه. فالعقل يحكم بان الشارع خول المكلفى مقام التطبيق على أى مصداق وبأى أسلوب كان، خاصه وقد عرفت أن المكلف لا يتعبد إلا بالطبيعه دون الخصوصيه الفرديه. والمستجدات مهما كانت فهى لا تعدو العنوان الطارئ على التكوين من القسم الثانى، وفى مثله لا مانع أن يكون

دائماً. إذ الحكم في ما نحن فيه أولى.

وكلمات الأعلام تؤكد ما ذكرناه. فصاحب الحدائق والذي يمثل حاله وسطية بين الاتجاه الأخباري والأصولي انتهى في بحث لبس السواد حزناً على الحسين إلى عدم كراهته حتى في الصلاة، مع أنه مكروه في نفسه.

والميرزا القمي في جامع الشتات «انتهى إلى جواز تمثيل واقعه الطف، بل رجحانه استناداً إلى عمومات البكاء والإبكاء، مضيفاً: إنه على فرض عموم حرمة تشبه الرجل بالمرأه وبالعكس، فالمصير حتى لو كان التعارض فإنه يبقى ذا فائده إذ مع سقوط الحرمة يبقى الفعل على الحل ولو عبر التمسك بأصالة الحل.

والسيد الزدى في تعليقه على رساله الشيخ جعفر الشوشتری - وتحديدأ في الملحق في أجوبته على الأسئلة حول الشعائر الحسينيه - ينتهي إلى رأى البحراني نفسه.

والكلبايگانی انتهى إلى جواز الشبيه تمسكاً بعموم البكاء والإبكاء.

وفي بحث الفرق بين البدعيه والشرعيه يلفت كاشف الغطاء الكبير إلى: ان بعض الأعمال الخاصه ذات الطابع الديني التي تفقد الدليل الخاص عليها بيد أنها تندرج تحت عموم، فإن جىء بها من جهه العموم لا من جهه الخصوصيه فهو كافٍ في شرعيتها كالشهاده الثالثه في الأذان لا بقصد الخصوصيه والجزئيه لأنهما معاً تشريع، بل قصد الرجحان المستفاد من عمومات استحباب ذكر علي (عليه السلام) حين يذكر اسم النبي صلى الله عليه و آله . وكقراءه

الفاتحة بعد أكل الطعام بقصد استجابته الدعاء، استناداً إلى ما ورد أنه من وظائفه. وما يصنع للموتى من مجلس الفاتحة والترجيم بالطور المعلوم...

وواضح أن حديثه لا يخص الممارسات ذات البعد الإعلامى / الإعلاني فقط وإنما يعم كل السنن الاجتماعيه ذات الطابع الدينى.

نعم لا بد فى المستجد أن يكون حلالاً فى نفسه وقبل أن يتعنون، وأما إذا كان حراماً فإن الأمر الشرعى بالطبيعه لا يشملها، فالتخيير العقلى فى الأفراد لا يتناول الخصوصيه المحرمه وإنما يشمل الفرد المكروه.

ثم إنه بما تقدم يمكن حلّ التدافع الذى يبدو لأول وهله بين استدلالين فى فقه الشعائر لإثبات مشروعيه المصداق المستجد: الاستدلال بالبراءه أو أصله الحل فى المصداق، ثم الاستدلال بعموم وجوب أو رجحان الشعائر.

تصوير التدافع: أنه جمع بين أصل عملى ودليل اجتهادى. بالإضافة إلى أنه كيف يفرض الشك فى حليّه وحرمة مصداق ثم يقال عنه إنه واجب؟

وحلّه: ما ذكرناه فى النقطة الثانيه من أن هناك قسماً من العناوين ذات حكم أولى ولكنها مع ذلك ثانويه من ناحيه الموضوع بحكم طوره على الموضوع التكويني، من ثم احتاج إلى إثبات حليّه المعنون أولاً، كى يصلح فى خطوه لاحقه أن يتعنون فىكون مصداقاً للوجوب أو الرجحان الأوّلى، لوضوح عدم تناول «حالات الأمر بالطبيعه فالتخيير العقلى فى التطبيق على المصداق» المصداق والفرد ذا الخصوصيه المحرمه، وإنما يشمل الفرد

المكروه ومن هنا كانت الصلاة في الحمام صحيحه. وإثبات الحل لا يكون إلا بالبراءة أو أصالة الحل.

ولكن قد يستغرب حينئذ من بحث الأعلام في حالات اجتماع الأمر والنهي بعد أن كان الأمر بالصلاه لا يتناول الخصوصيه المحرّمه إذ لا- موضوع للاجتماع. والسؤال موجّه للقائل بالتراحم الملاكي كالآخذ والمشهور، وأما القائل بالتعارض كالميرزا النائيني- فهو قد تجاوز مع السؤال حيث إنه ينتهي إلى عدم شمول الأمر للمصداق المحرّم؟

والجواب: إن غرضهم من البحث هناك هو تنقيح سعه الطبيعه وامتدادها إلى الفرد الحرام أيضاً في مقام الحكم الإنشائي و الفعلي الناقص، ولكن لا- بمعنى تسويغ ارتكاب الحرام وإنما بمعنى أن الحرمة تراحم (ملاكا) العنوان الراجع على الامتناع، وتراحمه (امثالاً) على الجواز عند المشهور، وبالتالي قد يكون العنوان الراجع هو الأهم كما في حالة التضيق والعجز عن بقيه الأفراد فيتقدم ويكون هو حكم الفرد المنجز. نعم في خصوص الصلاه يحكم ببطلانها لعدم تحقق التقرب بما هو مبغوض عند التقصير أو إمكان بقيه الأفراد.

فتلخص: أننا لو تماشنا مؤقتاً مع فرضيه أن تحديد مفردات الشعائر شأن خاص بالشارع لم يخول فيه المشرعه إلا أنه يمكن تلافى ما تنتجه هذه الفرضيه بالألسنه الأخرى حيث تضيف الشرعيه على كل المراسيم التي تم التعارف عليها على أساس أنها شعائر من زاويه أنها تمثل إحياء الأمر ورفع كلمه الله وإعلاء أمره ونشر المعاني العليا لدينه وذلك لإطلاق الطبيعه

المأمور بها وهو يقتضى التخيير العقلي، وأن العناوين المأخوذة فى الأدله المذكوره ليس لها مصاديق تكوينيه مشخصه وإنما تطراً على مصاديق متنوعه، ولا مشكله فى أن يكون الطرو دائماً، شريطه أن يكون المصداق محللاً بل وإن كان محرماً ولكنه غير منجز، وكان الدوام بحسب الخارج من المقارنات لا بحسب نفس طبيعه بناء على التزاحم فى صوره الامتناع والذى هو مختارنا تبعاً لمشهور الفقهاء والشيخ والآخوند. فإن معيار التعارض ليس هو النسبه من وجه أو التباين كما هو مبنى مدرسه الميرزا، وإنما التنافى بين الدليلين إذا كان دائماً أو غالباً بحسب التقنين والتشريع لا بحسب الخارج، فى قبال ما إذا كان اتفاقياً بحسب التقنين والتنظير وإن كان يدوم فى بعض الأفراد بسبب اتفاقى خارجى حيث يتزاحمان حينئذ من دون أن يكذب أحدهما الآخر.

وعلى هذا الأساس كان التنافى بين الحكم الأولى للعنوان الثانوى الوارد فى الألسنه الأخرى والحكم الأولى الآخر: التزاحم لا التعارض لأن التنافى على مستوى التقنين لا يعدو الاتفاق فى تصادقها واجتماع الطبيعتين المشتملتين على الملاكين ولأسباب خارجيه، فيكسب المصداق الشرعيه من زاويه تعنونه بالعنوان الراجح لوجود الملاك وإن كان محرماً فضلاً عما إذا كان مباحاً.

### النقد التفصيلى لأدله الرأى الآخر:

بعد كل هذا ننتقل إلى النقد التفصيلى للأدله الأربعة التى قيلت أو يمكن أن تقال لدعوى اختصاص شرعيه الشعيره بما يصوغه الشارع من

مصدق لا مطلقاً، بعد الإلزام إجمالاً بفسادها من خلال ما تقدم:

أما دليل استلزام اتساع الشريعة وبالتالي تبدل معالمها وشكلها، فيمكن المناقشه فيه: بأن التضخم والتوسع إن كان يعنى التجذير والتثبيت والنشر والتعميم والبث والإعلاء والإحياء فهو مطلوب. وان كان يعنى زوال ما هو الثابت (الضرورات) فهو مرفوض.

وبعبارة أخرى: ليس التغيير على إطلاقه ظاهره سلبيه وإنما ما كان منه على حساب الثابت، وأما ما يصب في خدمه الثابت وتأكيديه وتأصيله وحفظه فهو إيجابى ومطلوب، وقانون هذا وضابطته هو حفظ ثبات عنوان موضوع ومتعلق القضية الشرعيه واختزال واختصار التغيير فى مصداقهما. وواضح أن المستجد فى حقل الشعائر الذى يمكن قبوله بل الدعوه إليه هو ما يكون فى حقل المصدق مع حفظ ثبات الموضوع للقضية المشرعه وبدقه. وهذا هو الذى ندعيه صغرياً، ومن ثم لم تشكل هذه المفردات حسب فهمنا، تهديداً لثوابت الدين ومقدساته بل العكس تدعيماً لثوابت الدين وحفظها وابقاءها.

وأما دليل فتح باب التشريع، فيمكن القول بوجاهته إن كان للمتشرعه تشريع، بيد أنه ليس كذلك حيث إنهم لم يمارسوا سنّ قانون وإنما مارسوا التطبيق المأذون به شرعاً، وهو أمر ليس منه بدّ فى أى قانون لأنه مهما تفصل على يد المقتن إلا أنه لا يمكن أن يكون جزئياً من كلّ جهه، ومن ثم يبقى ذا جهه أو أكثر عامه كلياً تنظيريه، وهى المنطقه التى خول المكلف فيها التطبيق على المصدق الذى يشاء من دون أن يتعبّد

بالخصوصيه. هذا بالنسبه للعموم الذى لا يتنزل ولا يتفصل إلا بجعل وتقنين وهو الذى تم إيكاله إلى النبی صلی الله عليه و آله وأهل بيته (عليهم السلام) .

وهناك ما لا- يحتاج إلى تنزيل بصيغه التقنين والجعل حيث يكون انطباقه قهرياً وساذجاً، ومثله أو كل تطبيقه إلى المكلف من البدايه.

وعموماً الشعائر بألسنتها المختلفه من القسم الثانى.

وبهذا يتبلور الخلل فى دليل تحليل الحرام وبالعكس إذ عقدته أنه تشريع، وهو وجيه إن كان بلا غطاء شرعى، وإلا كان التشريع الإلهى المنطبق الطارئ هو المحلّل والمحزّم، وقد عرفت أن التخيير العقلى فى المصداق بتحويل من الشارع، وإلا- انسحب الإشكال حتى على مثل مصاديق الصلاه بحسب المكان والزمان والساتر وبقية الشرائط، إذ ان التخيير فيها عقلى لم يحدده الشارع من حيث المصداق والتطبيق.

ويتبلور الخلل فى الدليل الآخر الذى حاول تصنيف عموماً الشعائر فى القسم الأول، وهو الذى يحتاج فى تفصيله إلى الجعل والتقنين استناداً إلى جعل الشارع بعض المصاديق للشعائر. وذلك: لأن صرف تصرف الشارع فى إخراج مصداق أو إلحاقه لا يعنى أنه من النمط الأول. فالشارع تصرّف فى البيع توسعه وتضييقاً ولكن لم يؤثّر ذلك على بقاءعموم البيع قابلاً للانطباق على مصاديقه من دون توسيط للجعل.

### **ضابطه البدعه والتوقيفيه:**

ومن أجل أن تتكامل الصوره نلقت إلى قانون البدعه ومنه نتعرف



على ضابط التوقيف على الشرع، إذ قد يتبادر إلى الذهن على ضوء النتيجة التي خرجنا بها أنه لم يبق للتوقيف معنى أو مجال، فنقول: قانون البدعه هو نسبه غير المجعول من قبل الشارع إليه، أو الإخبار عنه من دون علم وإن كان في الواقع موجوداً. ولا يعنى من النسبه محض الإخبار وإنما مع التدين والالتزام على أساس أنه من الشارع وذى صبغه دينيه.

وعلى هذا فالتوقيف هو حصر التدين بشيء موقوف على الجعل أو على العلم حتى يتوفر ذلك من الشارع.

وقد يتساءل على هذا الضبط: أنه يعنى جواز التدين بشيء إذا لم يكن على أساس أنه شرعى وإنما نتيجة توافق الطرفين والتزامهما كما فى الربا من دون بناء على حليته، مع أنه لا يمكن الالتزام به؟

والجواب: نعم فى الفرضيه المشار إليها ليس حراماً من زاويه كونه بدعه ومخالفه للتوقيف، وإنما هو حرام من زاويه أخرى وهى حرمة ممارسه الربا. فالتوقيفيه لا تغطى كل الالتزامات المحرّمه.

وقد يتساءل ثانيه عن السرّ فى اقتصار كثير من الفقهاء فى التوقيف على العبادات فقط، فى الوقت الذى يبدو شموله لكل مساحات الدين؟

فالجواب: اقتصارهم لجلاء الأمر فيها، لأن العبادى لا يؤدى إلا على أساس أنه من الشارع، وإلا فالجميع عموماً توقيفى من جهه الحكم والمحمول.

هذا بالإضافة إلى أن العبادات ذات حقائق شرعيه، وفى مثلها لا بد من إعمال التوقيفيه حتى على صعيد المصداق، بخلاف العناوين ذات

الحقائق اللغويه كعنوان صله الرحم وبزّ الوالدين فإن توقيفيتها تقتصر على الحكم وقيديه العنوان له دون ماهيه العنوان والمصداق.

ومما تقدم يتبلور: أن النتيجة التي خرجنا بها في عمومات الشعائر والألسنه الأخرى من إيكال المصداق إلى العرف لا يتقاطع مع قاعده التوقيف، لأن العناوين المأخوذه في الأدله ذات حقائق لغويه لا حقائق شرعيه، وفي مثلها يقتصر في التوقيف على حكم العنوان دون المصداق.

### فقه متعلق العمومات:

والحديث في هذه الزاويه يقع في نقطتين:

النقطه الأولى: قد سبق أن المتعلق في العمومات هو التعظيم والابتدال، حيث وقع الأول متعلقاً للوجوب والثاني متعلقاً للحرمة.

والكيفية المطلوبه لا بد أن تأتي متناسبه مع طبيعه الشعيره (الدالّ) أو المدلول بالشعيره.

توضيح ذلك: ذكر في بحث الوضع أن صله الموضوع بالموضوع له تتوثق وتشتدّ بكثره الاستعمال وتقادم العلاقه، حتى يصل الأمر إلى الاستعاضه ذهنياً بالموضوع عن الموضوع له.

وبعباره أخرى: إن كفيه العلاقه وإن كانت مدينه للوضع حدوداً وبقاءً، بيد أن كفيته مرتبطه بعوامل أخرى، ومن ثم لا يمكن تصنيف بيانیه العلامات في درجه واحده وإنما هي حاله مشككه تتفاوت تبعاً لتفاوت العوامل ومدى توفرها.

ولا تشدّ الشعيره عموماً عن هذا القانون، ومن ثم يتفسّر لنا ما نلاحظه من تفاوتها في التعبير، فشعيره لفظ الجلاله) الله (واسم النبي) محمد (أشدّ تعبيراً من الرزاق والخالق في الأول، والألقاب الأخرى في الثاني، وهي جميعاً أشدّ من الشعائر الأخرى حتى انفردت في أحكام خاصه من بينها، كحرمة المسّ من دون طهاره، وحرمة التنجيس مطلقاً.

من جانب آخر: إن الشعائر وإن اشتركت في إحياء المعنى الديني وتسويقه إعلامياً بيد أن مداليلها تختلف في السمو والرفعه، فمضمون المصحف الشريف هو كلام الله تعالى، بينما مضمون كتب الحديث هو كلام المعصوم (عليه السلام)، ومضمون كتب الفقه مضامين الحكم الإسلامي، وبديهي أن المدلول الأول أرفع من المدلول الثاني. ومن ثم يفهم اختلاف أحكام الهاتك لحرمة الكعبه والمسجد الحرام حيث يكفّر ويقتل في الأول، ويقتل في الثاني من دون تكفير.

وحيث اختلفت الشعيره دلالة أو مدلولاً، اختلف التعظيم المطلوب.

النقطه الثانيه: الواجب أو الحرام الذي ينطبق على مصاديقه بكيفيه مشككه غير متواطيه، كالبرّ بالوالدين والمعاشره بالمعروف مع الزوجه، هل هو كلّ المراتب أو المتيقن فقط وهو الأدنى في الوجوب والأعلى في الحرمة؟

مرتکز الفقهاء: الثاني، والزائد راجح، فالبرّ الواجب هو الذي يؤدي تركه إلى العقوق، والصله الواجبه هي التي يلزم من عدمها القطيعه.

من ثم لم يكن فرق بين من يذهب إلى حرمة العقوق ومن يذهب إلى

وجوب البرّ على مستوى النتيجة.

وفيما نحن فيه: التعظيم مشكّكٌ حيث لا يقف عند حد، وإنما كلّ تعظيم فوقه آخر، والابتدال مثله: حيث كلّ نمط يوجد الأشدّ منه. ولمّا كان المتيقّن من كلّ منهما هو المطلوب إلزاماً، لم يبق فرق بين مدلولي عظم ولا تحلّ «على مستوى النتيجة». فالتعظيم الواجب هو الذى يلزم من تركه الإهانه، وهى أول مراتب الابتدال، والمراتب العليا مستحبه.

والابتدال المحرّم هو الذى لا يقترن مع أى ممارسه وجوديه- ولو دنيا- معبره عن التعظيم وإلا كان مكروهاً.

### حيثيات فى حكم العمومات:

الحيثيه الأولى: سبق أن اتضح أن طبيعه الحكم فى عمومات الشعائر أولى، وأن الثانويه وإن كانت متقرره بيد أنها فى زاويه الموضوع، ومن ثم لم يكن الحكم هذا عين الأحكام الأوليه، كما بدا ذلك من بعض التعاريف، حيث عرّفت الشعائر بالدين وأمر الله، وذلك لاختلاف الموضوع، فهما حكمان لموضوعين متصادقين، فإيجاب البدن كشعيره يختلف عنه كمنسك حجّ ملاكاً وموضوعاً فحكماً، أقصاه أنهما تصادقا حيث كان المصداق مشتملاً على جنبه الإعلام. وعندما تأمل فى روايات الهدى نلحظ بوضوح البعدين فى المصداق.

الحيثيه الثانيه: هناك تقسيم للثانوى من زاويه الحكم إلى مثبت ونافي. والأول من قبيل المؤمنون عند شروطهم «ووجوب الوفاء بالندر، والثانى

من قبيل: لا- ضرر ولا- حرج. فالمثبت متضمّن لملاك وجودي، في حين يكفي النافي نفى الملاك، وهذا فارق مهم في باب التزاحم، بالإضافة إلى الأثر المهم الذي يترتب على الفرق بينهما في بحث الثابت والمتغيّر في الأحكام والأصول القانونية للأبواب الحديثه المستجده.

ويمكن القول إن الحكم في القسم الأول أولى، والثانويه فيه من زاويه الموضوع، فيكون كحكم الشعائر، ولكن مع ميزه للأخير في أنه أمر مرغوب فيه ندب إليه الشرع وحثّ عليه، في حين لا يوجد ذلك في النذر وإنما يجب لو وقع بل قديكره كثرته، ولا يوجد ذلك في الشرط وإنما يجب إذا التزم.

وإن لم يمكن تصنيف القسم المذكور في الحكم الأولى فحكم الشعيره على الأقل يبقى وثيق الصله بالحكم الأولى وإن كان لا يعدم ولا يخلو من القواسم المشتركه مع الثانوى المثبت.

الحيثيه الثالثه: اختلف على طبيعه العلاقه بين الحكم الثانوى النافي والحكم الأولى بين مشهور- وهو الصحيح- قائل بالتزاحم الملاكي وآخر- الميرزا النائيني ولفيف من تلامذته- قائل بالتخصيص.

ويترتب على هذا الخلاف بقاء مشروعيه الحكم الأولى على التزاحم دون التخصيص.

بالإضافه إلى أنه على التزاحم لا- يكون الضرر أو الحرج الرافع بدرجة واحده في كلّ الحالات وإنما في كلّ حاله بحسبها، فالضرر اليسير

يرفع وجوب الوضوء إلا- أنه لا- يبيح أكل الميتة ما لم يبلغ حداً بالغاً يفوق في ملا-كه ملا-ك الحرام، وهذا هو منطوق التزام الملا-كى، وعلى الميرزا أن يكتيف هذه الظاهره مع التزامه بالتخصيص الذى يقتضى أن يكون المخصص كيفيه واحده فى الجميع، ودعواه انصراف لا ضرر «لا تُقبل ما لم يأت بشاهد».

بينما اتفقت الكلمه على أن العلاقه بين الحكم الثانوى المثبت والحكم الأولى ليست هى التخصيص وإنما اشتدادالحكم كما إذا كان الفعل مستحباً فإنه يصبح واجباً بالشرط. أو التزام الملاكى مع اختلاف الحكمين.

ونسبه حكم الشعائر مع الحكم الثانوى من دون فرق بين أن يكون مثبتاً أو نافياً كنسبه أى حكم أولى مع الحكم الثانوى. فلا ضرر- مثلاً- يعدّ حكماً ثانوياً طارئاً على حكم الشعيره ومن ثم فهو متأخر رتبه من زاويه الموضوع. وحيث إن العلاقه هى التزام الملاكى لا يكون كلّ ضرر رافعاً لحكم الشعيره ما لم يأت متناسباً مع طبيعه الحكم، خاصه مع تفاوت الشعيره فى قوه الدلاله أو قوه المدلول، فلا بد من الموازنه بين قدر الضرر ونمط المتعلق أيضاً لأن اختلافه يعبر عن اختلاف ملاكه فى الشده والضعف.

### شكوك وحلول:

هناك محاولات استهدفت شرعيه بعض صغريات الشعائر السائده فى الوسط الشيعى من خلال وصمها بالخرافه أو الهتك أو الإهانه.

من ثمّ ولأجل أن تأتي دراسته الموضوع متكامله نسلط الضوء على هذه المفاهيم لكي نعرف مدى صحة المحاولات المذكوره:

## الخرافه:

الخرافه تعنى: منتجات القوه الواهمه والمتخيله مع إذعان النفس لها من دون أن تمتّ للحقيقه بصله، فلا مطابق لها لا فى العقل ولا فى الحس. فمبدؤها فعل إدراكى خاطئ مع البناء العملى عليه حتى يتمظهر بصوره سلوك وممارسه.

وواضح أن مثل هذا لا بد من القضاء عليه وملاحقته فى شخصيه الفرد والمجتمع لأنه عنصر هدم لا بناء، لا يُقبل فضلاً عن أن يعظّم ويقدّس.

وفى الشعيره لا- تتصور الخرافه فى ذاتها بعد أن كانت هويتها العلاميه، والخرافه هى التى تلبس صوره الواقع من دون أن يكون لها ذلك.

أما مدلولها وهو المعنى الدينى فيمكن أن تتسرب له الخرافه، ويكون التمييز حينئذ على أساس الدليل المعترف.

وهذا يتكئ على خطوه سابقه وهى تشخيص مدلول الشعيره وبشكل دقيق، وهى محاوله معقده قد لا تتسنى للفقه وحده ما لم يكن الفقيه ملماً بالتاريخ وعلم الاجتماع والنفس حتى يأتى التحديد لمؤدى الشعيره موضوعياً.

إلى جانب ذلك لا بد من الالتفات إلى أن الرسوم والشعائر كالأعراف والعادات والتقاليد، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، فأسلوب

ص: ٢٤٣

التعظيم يختلف من وسط إلى آخر، بل قد يكون في وسط تعظيماً وفي آخر إهانته. ومن ثم لا معنى لتحميل شعيره وسط على آخر، ولا- معنى لتناول شعيره الآخر بالنقد من منطلقات الذات، ولا معنى لتنازل أمه أو مجتمع عن شعيره ذات مؤدّى سام في وسطه لأنها لا تحمل المؤدّى ذاته في وسط آخر بحجه أنها ظاهره غير حضاريه وأنها خرافه. طبعاً إذا أريد لهذه أن تكون إعلماً داخلياً يستهدف المحافظه على الوسط وتأصيله وتركيزه في أعماق النفوس، كما في مثل بعض الشعائر الإسلاميه والبدن جعلناها لكم ومن حج البيت وصلاه الجماعه. نعم في الإعلام الخارجى لا بد أن يكون لائقاً بالآخرين يحاكي عقليتهم وعرفهم ومشاعرهم حتى يترك أثره فيهم، كالوفاء بالمعامله والالتزام بالقانون، حيث يشكّل سمه بارزه في حياتهم اليوم.

كذا لا بدّ من الالتفات إلى أن الشعيره تعبر عن هويه وخصوصيه وشخصيه الوسط الذى يتعاطى بها، خاصه ذات العمق الضارب فى التاريخ التى انتهت إلينا كموروث حضارى من جيل إلى آخر لم يساهم إلا فى تطويرها وتعديلها، فإن مثل هذه تختزن ثقافه الوسط وأصالته. ومن ثم كان التلاعب غير المدروس فيها- فضلاً عن استبدالها بشعيره مستورده من وسط آخر- يؤدى إلى تهجين أو ذوبان الهويه والقضاء عليها والتشبه المحرم بالكفار وباعداء الله.

ومن ثم يفهم اعتزاز الجماعات البشريه بتراثها عموماً حيث يمثّل عصاره حضارتها ويحكى تاريخها ويعبّر عن ثقافتها ويمثّل هويتها، وإلا



كان على حساب نسبتها وعراقتها وأصالتها.

كما يُفهم حكمه تحريم التعرّب بعد الهجره وحرمة قراءه كتب الضلال. ويُفهم خطوره الغزو الثقافى والفكرى وإصرارالغازى على تسويق لغته أو أعرافه كواحد من مفردات خطّته فى مشروع الهيمنه حيث إنها تحمل ثقافته التى يبغي نقلها إلى الآخرين بدلاً عن ثقافتهم ومحاولة للقضاء على هويتهم.

كلّ هذا يؤكّد الحاجه إلى اختصاص رفيع لمن يريد أن يتناول الشعائر بالبحث أو التعديل أو التغيير أو استحداث شعيره. ومن دون ذلك يكون اللعب بها من نمط اللعب بالنار و(معظم النار من مستصغر الشرر).

## الهتك:

الهتك على صعيد اللغه يعنى: كشف المستور، أو كشف العوار.

وعرفاً: عندما يقال هتك المؤمن أو هتك المجتمع الدينى مثلاً يُقصد منه كشف نقاط الضعف فيه أو إذلاله وإهانته.

والهوان مسبّب عن الهتك يتّصف به المهتوك إذا هُتك. أو أحدهما مسبّب عن الآخر.

وبديهى أن أىّ ممارسه توجب الهتك للمجتمع الدينى لا تلتقى مع أغراض الشارع المتمثله فى قوله تعالى: وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا (١).

ص: ٢٤٥

ولكن السؤال: هل الهتك يحصل بصرف استهزاء الآخر أو لا؟

والجواب: إن كان الاستهزاء نتيجة اختلاف الأعراف والشعائر والرموز الموجب لعدم فهم الآخر المدلول الديني عندنا أو فهمه منها معنى آخر، فلا يوجب الهتك، وبالتالي لا يفرض تغيير الشعيره، بل إن محاكاة ذوقه وتقليده يتم على حساب الهويه.

وان كان بحق ونتيجة فراغ المادة الإعلاميه أو سوء محتواها فهو موجب للهتك.

نعم ممارسه الآخر الاستهزاء والتشويه للشعائر الحقه وبإعلام مكثف قد يوجب وقوع المسلمين فى جو خاطئ فىرى الحسن قبيحاً، وعندها قد يكون من الصحيح وفى حالات خاصه جداً وفى غير المتأصل من الشعائر أن يمنع الفقيه أو الحاكم من ممارسه هذه الشعيره مؤقتاً ولكن لا لأجل الهتك وإنما تفادياً لضعف المسلمين وشعورهم بالنقص الذى هو مفسده أكبر من مصلحه الشعيره كما يرى الفقهاء أرجحيه ترك المستحب أو ترك المكروه عندما يكون هناك عرف خاطئ يوجب التشهير بمن يعمل المستحب أو يترك المكروه. كل هذا شريطه ألا يكون ترك الممارسه موجباً لقوه الخصم وتقهقر المؤمنين نفسياً وإلالم يرجح

الجهه الخامسه: متعلق الحكم لقاعده الشعائر:

وهو التعظيم للشعائر وحرمة الابتدال والإحلال لها..

قال تعالى: لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ .

ص: ٢٤٤

وقال: وَ مَنْ يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ .

وقال: وَ مَنْ يُعْظَمُ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ .

والبحث حول المتعلق يقتضى التعرض لعدة نقاط:

النقطة الأولى: يجب الالتفات إلى أن وجود الشعيرة والشعائر، هو أشبه مايكون بالوضع، حيث إنَّ كلَّ موضوع تزداد صلته وارتباطه ووثاقته وعلاميته للموضوع له بكثره الإستعمال أو بأسباب ومناشى أخرى، فيصبح هناك نوع من العلقه الشديده بين الموضوع والموضوع له.. كما هي العلقه بين اللفظ والمعنى فى اللغه..

فبعض الأمور توضع علامات لمعنى معين، وكلَّ ما تقادم الزمن وتزايد الاستعمال تُصبح أكثر صِلَمه بذلك المعنى.. إذ بدل أن يأتى فى الذهن بالموضوع له وهو المعنى، يأتى بنفس الموضوع وهو اللفظ، فيحكم على اللفظ بأحكام المعنى من شدّه الوثاقه والصله والربط.. ومن ذلك تُستقبح بعض الألفاظ لقبح المعانى وكثره استعمال تلك الألفاظ فيها، بخلاف مرادفاتنا التى يقلّ استعمالها فى ذلك المعنى، مثل لفظ الفرج حيث يقلّ استعماله فى المعنى الموضوع له، بخلاف مرادفه من الألفاظ التى يكثر استعماله فيه..

ومن هذه النقطة الأولى، نلتفت إلى أنّ العلامات والأوضاع التى توضع لمعانٍ معيّنه تختلف فيما بينها بشدّه العلقه أو خِفَتها.. فبعضها علاميته واضحه لدى كلّ الأذهان..

وبعضها علاميته واضحه لدى قطر معين .. أو مدينه معينه، أو طائفه معينه ، أو شريحه معينه دون شرائح أخرى..

إذن: بيانيه العلامه والأمور الاعتباريه والمعنى تختلف شدّه وضعفًا .. ويمكن التمثيل بالأحكام الدينيه أنّ بعضها ضروريّ أو بديهى.. وبعضها ضروريّ عند فئه خاصه كالفقهاء.. وبعضها قد يكون نظرياً عند صنف وضرورياً عند صنف آخر.. بعضها قد تكون قطعياً، لكن نظرياً.. وبعضها غير نظريّ بل ظنيّ وهكذا.. فهى على درجات أيضاً..

ومعالم الدين أو الشعائر التي هي من مصاديق المَعْلَمِيّه والأمور الاعتباريه الوضعيه تختلف أيضاً فى علاميتها وفى بيانيتها للمعنى الدينى، أو للحكم الدينى، أو للسّمه الدينيه شدّه وضعفًا لتلك السمات.. مثل رسم خطّ لفظه الجلاله المعدوده من الشعارات - هذه اللفظه (لفظه الجلاله) أو إسم النبى صلى الله عليه و آله - أو أسماء الأئمه (عليهم السلام) يترتب عليها أحكام خاصّه، مثل حرّمه لمسها للمُحدِث.. أو حرّمه تنجيسها .. ووجوب تطهيرها .. وذلك نوع من التعظيم لنفس هذه الشعيره والعلامه للمعنى الدينى..

فملخص النقطه الأولى أنّ الأمور المَعْلَمِيّه لمعاني الدين على درجات متفاوتة.. بعضها شديد وبعضها متوسط وبعضها خفيف الصله.. كما أنّها تختلف بحسب الأوصاف وبحسب الفئات والشرائح.. وهذه نقطه مهمّه مؤثّره فى أحكام الشعائر الدينيه.

النقطه الثانيه: أنّ الشعائر الدينيه - حيث إنّها علامه - لا بدّ أن ترتبط بذى العلامه وهو المعنى الدينى.. أقصد معنىً معيّنًا من المعانى الدينيه..

فصلاً من الفصول الدينيّة، ركناً من الأركان الإسلاميّة، هيكلاً من هياكل الدين القويم؛ وتختلف بعضها عن البعض قدسيّةً وتعظيماً بسبب المعنى الذي تدلّ عليه.. وهذا الحكم من المسلّمات لدى المذاهب الإسلاميّة الأخرى، مثلاً الهاتك لحرمه الكعبة يُحکم عليه بالإرتداد والقتل، أمّا الذي يهتك المسجد الحرام (البيت الحرام) فلا يحکم عليه بالكفر.. فالذي يُحدّث في المسجد الحرام لا يحکم عليه بالكفر، لكنه يُحدّ بالقتل.. أمّا الذي يُحدّث في الحرم المكيّ بقصد الإهانة فيُعزّر ولا يُحکم عليه بالإرتداد ولا- يقتل.. وهذه أحكام وردت في روايات معتبره وقد أفتى على طبقها الفقهاء.. وهي في الجملة محلّ وفاق حتّى عند جمهور العاقله..

هذا الإختلاف في الحكم بين الكعبة كشعار.. وحكم المسجد الحرام كشعار وحكم الحرم المكيّ كشعار هو أوضح دليل على هذا الأمر..

مثال آخر: التفريق بين اسم الجلاله وصفات الجلاله، أو ما بين لفظ الجلاله ولفظ جبرئيل («.. أو التفريق بين إسم الجلاله وإسم النبيّ والأئمّه وأسماء بقيه الأولياء.. أو التفريق مثلاً بين القرآن الكريم وبين الكتب الدينيّة الأخرى وإن كانت كتب أحاديث أو سنّه نبيّه أو معصوميّه.. أو التفريق بين الكتاب الدينيّ والمصحف الشريف..

المصحف الشريف علاميّة على كلام الله سبحانه وتعالى.. كلام ربّ العزه.. كلام ربّ الكون وربّ الخليقه.. على كلام الوجود الأزليّ.. بينما الكتاب الدينيّ الآخر يدلّ على مضامين لأحكام إسلاميّة، ويختلف - من ثمّ - في درجه الحرمة والقدسيّه..

كذلك الكعبه التي هي شعار ومعلم ديني تختلف في الشرف والقدسيه عن المسجد الحرام.. وتختلف عن الحرم المكي.. فيلاحظ أن التعظيم معنى تشكيكي.. والابتدال شدّه الحرمة وخفّه الحرمة وشدّه وجوب التعظيم وخفّه تتبع أمراً آخر.. أي أنها تتبع المعنى الذي وضع الشعار علامه له.. والمعلم الذي وضع الشعار علامه له..

إذن في النقطة الثانيه يتبين أن الشعائر تختلف شدّه وضعفاً.. وتختلف أهميّه ومنزله بحسب المعنى الذي تدلّ عليه.. والتعظيم يختلف أيضاً بتبع ذلك..

ونتيجه هاتين النقطتين أن التعظيم يختلف باختلاف إمّا العلقه بين الشعار والمعنى الدينى الذي يدلّ عليه، أو قل بين العلامه وذى العلامه.. ويختلف باختلاف شدّه وخفّه العلقه.

تارّه بعض الأحكام تختلف بسبب شدّه وضعف العلقه (انشداد العلامه لذى العلامه.. والشعيره مع المعنى) وتاره يختلف الحكم بسبب ذى العلامه.. والمعنى الذي جعلت الشعيره معلماً له وإعلاماً له.. وهذا اختلاف من جنبه أخرى.. وكلّ منهما مؤثر في حكم الشعائر..

مثلاً: الشعيره المعينه التي تستجدّ وتُستحدّث، تاره توضع شعيره في باب الحجّ.. وتاره توضع في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وتاره توضع في باب الشعائر الحسينيه.. أو في باب حفظ وتلاوه القرآن وتعظيمه.. وتاره في باب عماره قبور الأئمّه (عليهم السلام)، وهكذا..

إذن الشعيره تختلف بحسب المعنى الذى توضع له بمقتضى النقطه الثانيه.. وتاره تختلف الشعيره بحسب شدّه العلقه مع المعنى الذى توضع له، فتاره هى شديده الصّله والعلقه والدلاله، بيّنه الدلاله على المعنى الذى توضع له.. وتاره أخرى هى غير بيّنه. كما تُقسّم الدلالات إلى: بيّنه بالمعنى الأخصّ، وبيّنه بالمعنى الأعمّ.. أو دلالة نظريّه.

والأحكام التى تترتب على وجوب تعظيم تلك الشعائر أو العلامات والمعالم الدينيه من حيث الحكم بالتعظيم ووجوب التعظيم، وشده التعظيم أو خفته .. كلّها تتبع طبيعه العلاقه بين الشعيره أو المعلم والمعنى الذى تشير إليه.. فإن كان شديد العلقه بحيث لا يخفى على أحد، فلا يُقبل دعوى الشبهه والبدعيّه فى ذلك أصلاً..

كذلك يختلف المعلم أو المعنى الذى توضع له الشعيره، فإن كان معنىً مقدساً لدرجه عاليه.. فالأحكام المترتبه عليه تختلف عيّا هى عليه فى المعنى الفرعى من فروع الدين مثلاً، وبتبع ذلك اختلاف نوع ودرجه التعظيم والتبجيل وحرمة الابتذال من شعيره لأخرى، حيث لا يكون على وتيره واحده بسبب هاتين النقطتين المذكورتين..

فتعظيم كلّ شعيره يكون بحسبها.. يعنى بحسب المعنى الذى توضع له ، وبحسب شدّه الصله التى تتصل وتتوثق..

ونعم ما ذكر صاحب الجواهر - وقد تقدمت الاشاره إليه - فى بحث الطهاره، حيث قال: إن كلّ شىء بحسب ما هو معظّم عند الشارع يجب تعظيمه.. ويشير بذلك إلى الاختلاف بحسب المعنى ؛ وهو مفاد الآيه

الكريمه فى سورة الحجّ وَ مَنْ يُعْظَم حُرْمَاتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ، يعنى كلّ شىء له حريم وحرمة وعظمه عند الشارع يجب أن يراعى درجة الاحترام والتبجيل بحسب ما هو عند الشارع.. ولا ريب فى أنّ حريم حرّات الله مختلف الدرجات.. وأنّها ليست على درجة واحده ولا على وتيره ثابتة..

النقطة الثالثة: أنّ كلّ متعلّق ينطبق على المصاديق على استواء.. مثل لفظه الإنسان ينطبق على كلّ أفراد البشر على حدّ سواء.

وهناك عنوان آخر - كالعدد - ينطبق على الألف أشدّ من انطباقه على العشرة.. وهكذا باب الألوان: فالسواد ينطبق على السواد الشديد أشدّ من انطباقه على السواد المتوسط أو الخفيف.. وهناك موارد أخرى عديدة مثل الشدّة.. تنطبق على الأشدّ أقوى من انطباقها الأقلّ شدة..

فالعناوين على نحوين.. قسم منها يسمّى متواطئ، بشكل سواء: يطاء وطأه واحده على كلّ مصاديقه.. وقسم تشكيكى أى: ينسب الذهن إلى بعض مصاديقه قبل انسباقه إلى البعض الآخر ووجود الطبيعه فى بعض الأفراد أشدّ أو أقوى أو أكثر من الأفراد الأخرى..

فإذا أمر الشارع بطبيعه تشكيكيه.. أو نهى عن طبيعه تشكيكيه.. مثل: الأمر: ببرّ الوالدين، أو بصله الأرحام، فإنّ صله الرحم على درجات: درجة عليا، ودرجة وسطى، ودرجة دانية.. وكذلك الحال بالنسبة لبّرّ الوالدين والعشرة بالمعروف مع الزوجه..

وهذه الظاهره موجوده فى القانون الوضعى أيضاً، ولا تختصّ



بالقانون الشرعي، فالطبيعه ذات الدرجات التشكيكية ذات الحكم الإلزامي لا تكون كل مراتبها إلزامية.. بل أن القدر المتيقن منها بحسب موارده؛ ففي النهي يكون الأعلى هو القدر المتيقن، وفي الوجوب يكون الأدنى هو المتيقن.. وهذا هو الإلزامي فحسب.. والبقية نديبه راجحه إن كان الحكم طليياً، أو مكروهه إن كان الحكم زجراً..

وديدن الفقهاء على أن القدر المتيقن هو الإلزامي.. مثلاً إذا أمر بصله الرحم، أو ببرّ الوالدين.. فإنّ المُلزم من صله الرحم أو برّ الوالدين هو الدرجه المتيقنه منه.. وهي (باعتبار أنّ الحكم وجوبى وإلزامى) الدرجه الدنيا.. أى إمتثال الأمر ببرّ الوالدين بنحو لا يلزم منه عقوق الوالدين.. وكذلك صله الرحم بنحو لا يلزم منه قطيعته..

فمن ثمّ عند الاستدلال بحرمه عقوق الوالدين أو بأدله وجوب برّ الوالدين وصّلتهما تكون النتيجة واحده.. لأنّ الأمر بصله الوالدين وبرّهما حيث كان تشكيكاً.. فالقدر المتيقن منه هو الدرجه الدنيا.. فتكون النتيجة هي عين قول من قال أنّ الحكم فى برّ الوالدين راجح مستحبّ وليس بإلزامى، وإنّما الإلزام فى حرمه عقوقهما..

وكذلك الحال فى مسأله حكم صله الأرحام، هل صّلمه الأرحام واجبه بكلّ درجاتها، أم أنّ قطع الرحم حرام.. الإستدلال بكلا اللسانين من الأدله يعطى نفس النتيجة، لأنّ المأمور به فى صله الرحم أو فى برّ الوالدين أمرٌ تشكيكى، فيكون القدر المتيقن منه هو الأدنى.. أى بمقدار حرمه عقوق الوالدين أو حرمه قطع الرحم..

أمّا في الحرمة فالقدر المتيقن على العكس.. إذ لو كان المتعلق عنواناً تشكيكياً تكون الدرجة العليا منه هي المحرّمه.. وما دون ذلك يُحكم عليه بالكراهه..

والحال كذلك في محلّ البحث المتعلق «الذى هو تعظيم الشعائر.. فإنّه ذو درجات متفاوتة.. كلّ تعظيم فوقه تعظيم آخر، وكلّ خضوع فوقه خضوع آخر.. وكلّ بث ونشر فوقه بثّ ونشر آخر.. وكلّ إتمام لنور الدين فوقه إتمام لنور اخر للدين، وهلمّ جرّاً..

فهل كلّ هذه الدرجات واجبه، مع أنّ الغالب في العناوين التشكيكيه ورود لسانين: لا تُحلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ بِلِسَانِ الْحَرَمِ؟

و: ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ بِلِسَانِ الْوَجُوبِ؟

وهل كلا الحكمين مقنن على نحو الإلزام.. أم أحدهما راجح والآخر إلزامي؟ تفصيل هذا البحث في هذه النقطة الثالثه.. وهى أنّ العنوان هنا تشكيكي.. فالدرجة اللازمه من التعظيم هى التى يلزم من عدمها الابتدال والهتك.. فتكون هى واجبه.. أمّا بقيه درجات التعظيم فتكون راجحه..

فلو قيل أنّ الحكم هو حرمة الهتك وحرمة الإهانه، فيكون صواباً.. أو قيل أنّ الحكم هو وجوب التعظيم بدرجة لا- يلزم منها الابتدال والهتك أيضاً، فهو صواب أيضاً..

علماً بأن إهانته كل شيء بحسبه، وأيضاً تعظيم كل شيء بحسبه.. فأية: لا- تُحلّوا شعائر الله تحريم ورد على عنوان متعلقه تشكيكي.. أى: تحريم الابتذال والاستهانة والانتهاك لشعائر الله.. ومن هذا الباب قيل: حسنات الأبرار سيئات المقرّبين.. وهذه جنبه ثالثة لاختلاف مراتب التعظيم والإهانته، وهى درجة ومقام المخاطب بالتعظيم وطبيعته علاقته مع طرف التعظيم، فعند المقرّبين أدنى ترك للأولى أو للتعظيم لساحه القدس الربويّه يعتبر نوع خفّه وتهاون بمقام القدس الإلهي.. والإهانته أيضاً لها درجات.. الخفيف منها ليس إلزامياً.. القدر المتيقّن الذى يكون إلزامياً هو الشديد.. وهو حرام.. وبقية المراتب المتوسّطه أو الدنيا فيها نوع من الكراهه..

فلابدّ من الالتفات الى النقاط الثلاث المزبوره؛ وننتهى بها الى أنّ تعظيم كل شيء بحسبه، وإهانته كل شيء بحسبه.. وليس ذلك على وتيره واحده.. وأنّ القدر المتيقّن من الحكم هو وجوب التعظيم بنحو لو تركّ لمنه الهتك والإهانته.. وليس كلّ مراتب التعظيم إلزاميه.. وإنّما درجات التعظيم الفائقه والعاليه تكون راجحه وندبيّه وليست إلزاميه..

هذا هو تمام البحث فى جهه المتعلّق وهى الجهه الخامسه..

الجهه السادسه: النسبه بين حكم القاعده والحكم الاولى والثانوى:

فى هذ الجهه من البحث نسلّط الأضواء على العلاقه بين حكم قاعده الشعائر مع كلّ من الأحكام الأوّليه والأحكام الثانويه..

وقد تقدّم بيان وافٍ، أنّ الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه هو من

حيث الملاك حكم أولي، ومن حيث الموضوع ثانوي الوجود، وهذا ما اصطلحنا عليه أنه من الأحكام الثانويّة في جنبه الموضوع.

### النسبه بين حكم قاعده الشعائر والأحكام الأوليّة:

ليس الحكم في قاعده الشعائر متّحداً مع الأحكام الأوليّة كما قد يتخيّل من خلال الآيه:.. وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ، وكما مرّ في كلمات جمله ممّن تعرّض إلى ذكر تعريف الشعائر بأنّها مناسك الحجّ.. وبعضهم عرّفها بأنّها الدين كلّ.. وبعضهم عرّفها بأنّها حرّات الله..

وقلنا أنّ الصحيح هو ثانويّة القاعده من جنبه الموضوع لا من جنبه الحكم.. أمّا من جنبه المتعلّق - وهو التعظيم لها - فلها ركنان أساسيان، وهما: جانب الإعلام، وجانب الإعلاء والإعتزاز المتضمّن للإحياء والإقامه .. وهذان كفعلين تدلّ عليهما الشعيره والشعائر، ولا- تفيدهما بقيه الأحكام الأوليّة في باب الفقه؛ نعم تلك الأحكام متكفّله لملاكات أخرى ومتعلّقات وأفعال أخرى، وقد يتصادق حكمان ومتعلّقان في وجود واحد.. كما قد يتصادق مثلاً برّ الوالدين مع طاعه الله ومع تحقّق الصدقه أو تحقّق الهدية أو ما شابه ذلك.. لكن لا- يعنى ذلك أنّ العنوانين و الفعلين، والحكمين هما حكم واحد وبملاك واحد وبمصلحه واحد..

فإذن تصادق الشعائر مع بعض الأحكام الأوليّة وانطباقها في مصداق واحد لا يعنى أنّ الشعائر حكمها متّحد مع نفس حكم الأحكام الأوليّة..

وقد جعل بعض المفسرين حكم الشعائر هو عين الأحكام الأوليه، وفَسَّر.. وَ الْبُذْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ بِنَفْسِ إِيْجَابِ الْبُذْنِ هُوَ إِيْجَابٌ لِلشَّعِيرَةِ..يعنى البُذْن جعلناها من وظائف الحج ومنسكاً من مناسك الحج.. والحال أن هذه الآيه فى صدد التعرّض لشيء آخر، كما هو مبين فى روايات الأئمه (عليهم السلام) فى باب الحج..

وفى بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام فى أبواب الهدى، يتبين افتراق الشعيره فى البُذْن عن وجوب أصل البدنه أو غيرها من أنواع الهدى..

وقد عقد صاحب كتاب الوسائل باباً لاستحباب تعظيم شعيره البُذْن (الهدى).. كما ورد عن الأئمه (عليهم السلام) الأمر الندبى باتخاذ البُذْن السمينه، لأنه نوع من تعظيم الشعائر، أو باعتبار كون البُذْن المسوقه مع الحاجِّ علماً من أعلام الحجّ.. وهو نوع من الإعلام والتبليغ والدعايه والترويج لفريضه الحجّ، ونوع من تظاهره الشعبيّه للمكلفين، أو لمجتمع المسلمين فى إظهار علامات الحجّ.. لاسيما إذا كانت البُذْن تُساق من مسافات عديده.. فهو نوع من حاله النشر الدينى لفريضه ونسك الحجّ والتبليغ لها..

ففى الروايات الوارده دلالة واضحه على أنّ جعل الشعيره كذلك هو أمر آخر غير جعلها واجبه من فرائض الحجّ..

وأنّ حكم الشعائر - وهو وجوب التعظيم - غير حكم أصل إيجاب الهدى فى الحجّ، فمما بحثناه سابقاً عن ماهية الشعائر وماهيه متعلّق الحكم فى الشعائر يتبين أنّ الحكم فى الشعائر هو غير الأحكام الأوليه.. نعم هو

ينطبق على الأحكام الأوليّة إذا كانت تلك الأحكام الأوليّة في الفعل والمتعلّق المرتبط بها تتضمّن جنبه إعلام وتبليغ، وتتضمّن جنبه إنذار وإفشاء لحكم من الأحكام الإسلاميّة، أو لعباده ديتية معيّنه.. نعم ينطبق عليه أنّها شعيره.. مثل صلاة الجماعة، ومثل صلاة الجمعة، لا مثل الصلاة فرادى..

على كلّ حال.. فإنّ الشعيره ماهيةً وموضوعاً ومتعلّقاً وحكماً وملاكاً تختلف عن الأحكام الأوليّة.. نعم، هي قد تتطابق مع الأحكام الأوليّة.. لكن لا أنّها هي الأحكام الأوليّة بعينها..

فحكّمها ليس هو عين الأحكام الأوليّة، بل لها حكم أولّي آخر.. وصيّرف كونها ثانويّة لا- يعني ثانويّة حكمها.. بل كثير من الأحكام الأوليّة تطرأ عليها العناوين بلحاظ انطباقها في المصاديق الخارجيّة، كما في التعظيم أو الاحترام.. حيث تتخذ مصاديق وأساليب ووسائل مختلفة في الاحترام مع أنّها ليست حكماً ثانويّاً، بل هي حكم أولّي؛ فالثانويّة هنا في المتعلّق وليس في نفس الحكم، وإلّا فالحكم هو أولّي وملاكه أولّي.. وهكذا الحال في قاعده الشعائر الديتية..

فالثانويّة في قاعده الشعائر الديتية هي في جنبه الموضوع والمصداق لا- في جنبه الحكم والملا-ك.. والحال على العكس في قاعده لا ضرر ولا ضرار، أو قاعده لا حرج، أو العناوين التسعة في حديث الرفع.. فرفع العناوين التسعة من الاضطراب والنسيان والإكراه التي تطرأ على الحكم، وهي ثانويّة في جنبه الحكم..

فالعلاقة بين حكم قاعده الشعائر (التي قلنا بأن موضوعها ثانوي، وحكمها أولي)، مع الأحكام الأوليه ينطوي على تفصيل في البين، لأن هذا النمط من الأحكام الأوليه ذى المواضيع الثانويه ليس هو حكماً أولياً بقول مطلق، كى يقال أنه حكم أولي يندرج فى الأبحاث السابقه.. ولا هو حكم ثانوي كذلك..

بل فيه ازدواجيه ثانويه الموضوع التي ذكرنا أنه لم يثبت عليها اصطلاحاً علماء الأصول، إلا أنهم مضوا عليها ارتكازاً.. ومن جهه المحمول هو حكم أولي وملاك أولي، ففيه ازدواجيه الجنبين.. فهل يكون هو موروداً، أو محكوماً، أو حاكماً..

وهل نضعه فى قسم الأحكام الأوليه.. أم نضعه فى رديف وقسم الأحكام الثانويه..

ويتضح بناءً على ما قدمنا سابقاً - فى تحرير موضوع قاعده الشعائر الدينيه أو متعلقها - أن النسبه بين الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه والأحكام الأوليه هى أن الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه موضوعه أو متعلقه عام يتناول كل محلل بالمعنى الأعم بالحليه بالمعنى الأعم.. عدا موارد الحرمة.. وإن اتفق إجتماع مورداً الحرمة مع بعض الشعائر الدينيه فهذا لا يوجب التعارض.. بل ولا تقديم دليل الحكم الأولي على دليل الشعائر.. وإنما يكون من قبيل إجتماع الأمر والنهى، لأن المفروض أن التصادم والتوارد فى ذلك المصداق اتفقي.. فمن ثم - نرى - أن كثيراً من العلماء فى شقوق عديده من استفتاءاتهم فى الشعائر الدينيه المختلفه وفى

فرض تصادم الشعائر الدينيّة أحياناً في بعض الموارد مع المحرّمات لا يبنون على التعارض.. وعندما نقول ذلك لا نريد منه أنّ الحاكم أو الفقيه في سياسته الفتوائية يُديم عُمر تصادق الشعيره الدينيّه (من أيّ باب كانت) مع ذلك المحرّم.. حيث ذكرنا سابقاً أنّ التراحم - سواء كان ملاكياً أو امثالياً، له ضرورات استثنائية تقدّر بقدرها - يجب أن لا يفسح الفقيه المجال أن تعيش هذه الحالة بنحودائم وتكون حاله غالبه، بل يجب أن يتفادها بقدر الإمكان.. لكن اتّفاق وقوعها لا يدلّ على التعارض.. هذه كلّه في نسبه الحكم في القاعده والأحكام الأوّليه..

### تقسيم الأحكام الثانويّه في جنبه الحكم:

نلاحظ أنّ الأحكام الثانويّه في جنبه الحكم سنخان:

الأحكام الثانويّه المُثبتة مثل وجوب طاعه الأبوين، أو حرمة عقوق الأبوين، ومثلها «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(١)</sup> التي نستفيد منها وجوب الوفاء بالشرط، ومنها وجوب النذر، واليمين والعهد وما شابه.. هذا نمط من الأحكام الثانويّه..

### الأحكام الثانويّه النافيه:

وهناك نمط آخر من قبيل: لا ضرر، «لا حرج»، وغيرها الوارده في حديث الرفع: «رُفع عن أمّتي تسع»<sup>(٢)</sup>.. وهناك فارق بين السنخين كما

ص: ٢٦٠

١- (١) التهذيب، ج ٧، ص ٣٧١.

٢- (٢) بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٥٥.



ذكرنا في قاعده لاضرر في هذا الجزء من الكتاب..

وقد يقزّر بأنّ الحكم في قاعده الشعائر الدينيه هو من النمط الأول من العناوين الثانويه في جنبه الحكم، والتي فيها جهه إثبات وإلزام، مثل: «المؤمنون عند شروطهم»، ووجوب أداء النذر واليمين.. كما قد يقزّب أنّ وجوب أداء النذر حكم ليس بثانويّ، بل تعدّ هذه الأحكام (في الشقّ الأوّل) أحكاماً أوّليه.. وهي مسانحه للحكم في قاعده الشعائر الدينيه، وأنّها - من هذه الجهه - هي ثانويه الموضوع أوّليه الحكم.. فوجوب الوفاء بالشرط حكم أوّليّ، ووجوب الوفاء بالعقد حكم أوّليّ.. ووجوب الوفاء بالنذر والعهد كذلك.. وطاعه الأبوين أو حرمة عقوقهما كذلك.. لكنّ هذه الأحكام ثانويه الموضوع..

وهذه الدعوى ليست ببعيده، من جهه أنّ ملاكات الحكم في هذه العناوين من قبيل الأحكام الأوّليه.. لا أنّها أحكام استثنائية شاذّه..

### الفارق بين حكم القاعده والأحكام الثانويه المثبتة:

لكن تظل لها ميزه وفارق مع الحكم في قاعده الشعائر الدينيه..

فالنذر - مثلاً - قد يكون إنشاؤه مكروهاً.. وكذا اليمين والعهد وحكم طاعه الوالدين، على الرغم من أنّه كان بنفسه راجحاً، لكن بلحاظ الجهه الأبويه، يعنى بما يتّصل بالجهه الأبويه، وليس أنّه يتبدّل حكم الفعل في نفسه إذ يبقى حكمه الذاتيّ على حاله.. ولكن باعتباره مقدّمه لطاعه الأبوين أو لعدم عقوقهما، فإنّه يلزم بفعله ولا يتغيّر عمّا هو عليه.. وكذلك:

ص: ٢٤١

المؤمنون عند شروطهم حيث أصبح ذلك الفعل واجباً بسبب الإلتزام .

فللشّق الأوّل من هذه الأحكام الثانويّه ميزه تختلف عن نفس الشعائر، إذ أنّ الشعائر أمرٌ مرغّب فيه.. ولها ارتباط بكثير من أبواب الدين وفصول الدين.. وليست من قبيل هذه الأحكام الثانويّه المثبته.. لكن بين هذا الشّق الأوّل والحكم فى قاعده الشعائر قواسم مشتركه أكثر من القواسم المشتركه الموجوده بين الحكم فى قاعده الشعائر والشّق الثانى من الأحكام الثانويّه النافيه..

وبهذا المقدار يتبين نوع من حقيقه الحكم فى الشعائر.. وذلك أنّه حكم أوّلّى وليس ثانويّاً استثنائياً طارئاً.. بل يريد الشارع أن يُجرّيه ويطبّقه ويحقّقه..

ولا يريد إقامة النذر والوفاء به.. اللهمّ إلا أن يقع النذر فيلزم بوفائه، وكذلك الشروط حسب دليله: «المؤمنون عند شروطهم..» أو الوفاء بالعقود.. وعلى مقدار تأديه الضرورات أو الحاجات..

بخلاف باب الصلاه، والعبادات، وأبواب أُخرى، وكذلك فى أبواب الشعائر، إذ الإراده الشرعيّه فى الشعائر تتناسب مع ذى الشعيره كما مرّ بيان ذلك، إذ نمط الحكم هو فى مقام الإعلام والإفشاء والتشديد والإعلاء لأحكام الأبواب الشرعيّه.. فالحكم وثيق الصله بالأحكام الأوّليه..

## النسبه بين قاعده الشعائر، والأحكام الثانويه:

بعد بيان أقسام الأحكام الثانويه نحاول تقرير النسبه بين حكم القاعده والأحكام الثانويه، أى الثانويه فى جنبه الحكم بقسميها المثبتة والنافيه.. فمن الواضح حينئذ أن نسبه الحكم فى قاعده الشعائر الديقته، مع الأحكام الثانويه فى جنبه الحكم (فى كلا الشقين المثبتة والنافيه) كنسبه الأحكام الأوليه مع الأحكام الثانويه.. لأن حكم الشعائر هو الحكم الأولى؛ والأحكام الثانويه المثبتة أو الرافعه لا تزيل ولا تنفى ولا تلغى الحكم الأولى، بل تُقدّم عليه من باب التراحم ولكن بشكل مؤقت وغير دائم، كما هو شأن الحكم الثانوى مع الأحكام الأوليه..

حيث يجب أن يُقرّر الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الأوليه، ومن ثمّ ملاحظه الأحكام الثانويه كشيء طارىء استثنائى عليها.. لأن حكم الشعائر هو حكم الطبيعه الأوليه التى لا بدّ من ديمومه بقائها ورعايتها.

فهكذا حال الحكم فى قاعده الشعائر الديقته ووجوب تعظيمها مع الأحكام الثانويه الأخرى المثبتة والنافيه..

وإلّا فليس من الصحيح ملاحظه الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الثانويه مقدّمًا على ملاحظه الحكم فى قاعده الشعائر الديقته..

مضافاً إلى ذلك هناك إشكال، وهو: أن لو عُيّد الحكم فى قاعده الشعائر الديقته حكماً ثانوياً، وعُيّدت تلك الأحكام الثانويه أحكاماً ثانويه أيضاً.. فيكون كلّ منهما ثانوياً فتقديم أحدهما على الآخر رتبته ترجيح بلا مرجح.. بل غاية الأمر أنّهما فى رتبه واحده، ويقع بينهما التراحم لا

التعارض كما تقدّم..

وهذا جواب نقضى.. وإلا- فالجواب فى الأساس هو أنّ الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه ليس من قبيل الحكم الثانوى، بل هو حكم الطبيعه الأولى التى لا بدّ من بقائها واستمرارها والمحافظة عليها.. فضلاً عن أن يكون الحكم فى القاعده مؤخراً رتباً عن الأحكام الثانويه..

### الخلاصه فى هذه الجهه:

ونستنتج من هذه النقاط التى ذكرناها فى العلاقه بين الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه، والأحكام الأولى والأحكام الثانويه عدّه نتائج.. وقبل ذلك لا بأس من التنبيه على:

أنّه بمقتضى أحد النقاط التى أشرناها فى هذه الجهه، من أنّ مبنى مشهور الفقهاء أنّ نسبه العناوين الثانويه لُبّاً مع الأحكام الأولى هى التراحم الملاكيّ، ومن ثمّ قالوا: حرج كلّ شىء بحسبه، أو ضرر كلّ شىء بحسبه؛ فمثلاً: الضرر فى الوضوء بأدنى ضرر طفيف يرفع الإلزام بالوضوء أو الغسل..

بينما فى باب أكل حرمه الميته قالوا أنّ الضرر الذى يرفع حرمه الميته هو ذلك الضرر الذى يكون بدرجة شديده بحيث يُشرف على الهلكه، وحينئذ يتناول من الميته بقدر ما يحفظ به رمق حياته.. ولا يتعدى ذلك.. كما يستفاد من الآيه: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ .. (١).

ص: ٢٤٤

وكذلك فى المحرّمات الأخرى.. كشرّب الخمر، أو الزنا أو الفجور .. وهو الوجه فى كون الضرر المهلك مسوّغاً لرفع مثل تلك الحرمة دون اليسير منه.

فالضرر فى الوضوء يختلف عنه فى باب أكل الميتة..

والحال فى عنوان الحرج كذلك.. والفقهاء يعبرون بهذه العبارة: الحرج فى كلّ شىء بحسبه.. فتجرى قاعده الحرج فى الوضوء، وفى غسل الجنابه بأدنى درجه.. بينما هذه القاعده فى المحرّمات الشديده الكبيره لابد أن تكون بدرجه العسر الشديده جداً.. والوجه فى التفرقه هو أنه فى المحرّمات الشديده لا ترفع تلك الحرمة، أو لا يرفع تنجزها وعزيمتها إلاّ الحاجه الشديده.. بينما فى موارد الحرمة الخفيفه يرفعها أدنى عسر ومشقّه كما تقدّم.. ويطرّد الكلام فى الاضطرار والإكراه والنسيان..

فالوجه لهذه التفرقه ليس إلاّ- مبنى المشهور من أنّ نسبه العناوين الثانويّه مع الأحكام الأوليّه هى نسبه التراحم الملا- كى لا التخصيص والتقييد؛ ومن ثمّ شملها حكم التراحم.. فالضرر اليسير لا يزاحم ولا يمانع الملاك الشديده.. وإنّما يدافع الملاك الخفيف؛ وكذلك فى الحرج والنسيان وغيرهما..

فالشعائر ليست على درجه واحده من التعظيم أو من حرمة الإهانه، بل هى تختلف شدّه وضعفاً بحسب شدّه وعظمه المعنى الذى تُعلم عنه وتشير إليه، أو بحسب شدّه العلقه كما مثلنا لذلك سابقاً..

## اختلاف أحكام الشعائر شدّه وضعفاً:

وَبِمَقْتَضَى هَاتَيْنِ النِّقَطَتَيْنِ: النِّقْطَةُ الَّتِي مَضَتْ فِي الْجِهَةِ الْخَامِسَةِ فِي الْمَتَعَلِّقِ، وَهِيَ كَوْنُ الْحُكْمِ فِي قَاعِدَةِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ تَشْكِيكِيًّا، أَيْ عَلَى دَرَجَاتٍ وَعَلَى مَسْتَوِيَّاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ..

وَالنِّقْطَةُ الَّتِي نَحْنُ بَصَدْدِهَا الْآنَ، وَهِيَ أَنَّ الْأَحْكَامَ الثَّانَوِيَّةَ فِي جَنْبِ الْحُكْمِ نَسَبَتَهَا مَعَ الْأَحْكَامِ الْأَوَّلِيَّةِ هِيَ التَّرَاحُمُ.. فَيَجِبُ أَنْ تُلْحَظَ دَرَجَةُ الْعِنَوَانِ الثَّانَوِيَّ مَعَ دَرَجَةِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِيِّ.. وَالْحَالُ بَعِيْنُهُ فِي بَابِ الشُّعَائِرِ، أَيْ لَيْسَ أَيْ ضَرَرٌ يَكُونُ رَافِعًا لِكُلِّ حُكْمٍ فِي الشُّعَائِرِ.. وَإِذَا كَانَ رَافِعًا لِأَحَدِ أَحْكَامِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَعْنِي كَوْنَهُ رَافِعًا لِكُلِّ دَرَجَاتِ أَحْكَامِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ الْآخَرَى، لِأَنَّهَا تَخْتَلِفُ بَعْضُهَا عَنِ الْبَعْضِ شَدَّةً وَضَعْفًا.. فَدَرَجَةُ التَّعْظِيمِ وَالتَّقْدِيسِ لِلْمَصْحَفِ الشَّرِيفِ تَخْتَلِفُ عَنِ دَرَجَةِ التَّعْظِيمِ وَالتَّقْدِيسِ لِلْكِتَابِ الدِّيْنِيِّ..

فَلَيْسَ كُلُّ ضَرَرٍ يَرْفَعُ كُلَّ دَرَجَةٍ مِنْ دَرَجَاتِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ..

وَلَيْسَ الضَّرَرُ الرَّافِعُ مِنْهُ لِدَرَجَةٍ مَّا، يَكُونُ رَافِعًا لِبَقِيَّةِ الدَّرَجَاتِ أَوْ بَقِيَّةِ أَقْسَامِ وَأَنْوَاعِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ.. وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْحَرْجِ أَوْ الْإِضْطِرَارِ..

فَهَذَا مِمَّا يَجِبُ الْإِلْتِفَاتُ إِلَيْهِ جَيِّدًا.. هَذَا مُجْمَلُ الْكَلَامِ فِي الْجِهَةِ السَّادِسَةِ، وَهِيَ جِهَةُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْحُكْمِ فِي قَاعِدَةِ الشُّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْأَوَّلِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ، وَمَعَ الْأَحْكَامِ الثَّانَوِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى..

الجهة السابعة: الموانع على قاعده الشعائر:

وهي الجهة الأخيرة في بحث الخطوط العامه للشعائر الدينيه..

وتدور حول ممانعه الخرافه لقاعده الشعائر الدينيه، أو استلزام بعض الشعائر للإهانه والاستهزاء أو الهتك.. وهذه عناوين بالطبع متعدده مختلفه، ويجب أن نحلل كل عنوان على حده.. ونرى كيف يكون كل من هذه العناوين ممانعاً؟.. وهل هناك موارد للتصادق بين هذه العناوين وقاعده الشعائر الدينيه؟ أو لا تصادق في البين أصلاً؟

وبادىء ذي بدء، نقف على عنوان ومصطلح الخرافه..

### الخرافه والشعائر:

الخرافه ما هو موضوعها ؛ وكيف تكون مانعه لقاعده الشعائر الدينيه؟

فالبحت في الخرافه تاره يكون حكماً، وأخرى يكون موضوعياً..

أمّا من جهة الموضوع: الخرافه في اللغه وفي العرف تطلق على أي شىء وهمى أو تخيلى، أو الذى لا يُمتّ إلى حقيقه واقعيه أو حسّيه.. فأى شىء يُمليه الوهم أو يمليه الخيال من دون أن يكون له مطابق حقيقى فى الواقع - لا عقلى ولا حسى - يسمّى خرافه..

والحسّ ليس معصوماً على الدوام، إذ قد يتطرّق إليه الخطأ وان كان الحسّ إجمالاً من منابع البديهيات.. وكذلك العقل منبع جمله من أقسام البديهيات، وليس كلّ ما لا يُدرَك بالحسّ هو ليس بحقيقه، ولأنّ كثيراً من

ص: ٢٤٧

الأشياء موجوده وحقيقته، مع أنها لا تُدرك بالحسّ. وعلى كلّ حال، فافتناص الحقيقه يكون إمّا بأداه العقل، أو بأداه الحسّ أو بأداه القلب فيما يُعاينه من العلوم الحضوريه.

وفى مقابل الحقائق هناك خرافات.. وهذه هى ماهيه الخرافه الموضوعه التى لا يقوم عليها دليل عقلى ولا دليل نقلى ولا دليل حسى ولا دليل مبرهن.. وإتّما يصوّرها الخيال أو الوهم.. وحينئذٍ تكون خرافه..

وحينما نقرّر أنّ الأداه العقليه أو الأداه الحسيه تتوسّط لإثبات الحقائق، فليس ذلك على الدوام، بل لابدّ من ميزان يعتصم به العقل عن الخطأ.. فى البديهيات التى هى كراسمال فطرى مودع فى الإنسان من قبل الله تعالى، فتلك أداه عصمه للإنسان يستهدى بها فى دوائر الشبهه، وهى من الأمور النظرية، وكذلك فى الحسّ هناك دائره كبيره من البديهيات يستهدى بها فى دوائر الشبهه..

وإلا فإنّك ترى نهايه الجاده والطريق كأنّما يتلاقى طرفاه.. مع أنّ تلاقى طرفى الجاده والطريق فى نهايه مدّ البصر ليس بحقيقه.. لكنّ العقل يهتدى إلى نفي ذلك..

أو ترى النار الجوّاله التى يديرها اللاعب بيده، تراها حلقه ناريه، مع أنّها فى الحقيقه ليست حلقه ناريه.. فهذه من أخطاء الحسّ التى يميّزها العقل.. على كلّ حال فعندما يقال بأنّ أداه الحسّ والعقل معصومتان يعنى إذا قُومتا بموازين متقنه..



كذلك الحال في الأداة الوهميه والأداة التخيليه المتصرفه إذا سخّرت إحداهما الأخرى، فإنهما غالباً ما تُركبان صوراً من قريحتهما لا مساس لها بالواقع..

وقد يكون الوهم والخيال خادمين للقوى العقلية، فيصيب الإنسان بها الحقيقة.. (نعم قد تخطئان الواقع إذا كانتا تبيديان من أنفسهما أفعالاً فكريّةً وتصرفاتٍ في المعانى من دون استخدام العقل لها..) ولكن مع استخدام العقل فإنهما تصيبان الواقع..

فالحُرافه فعلٌ من الأفعال الفكرية والإدراكية والتصوريّة تقوم بها المخيلة أو الواهمه من دون هدايه العقل.. ويذعن الجانب العمليّ (العماليّ) في النفس إلى تلك الصورة أو إلى ذلك الإدراك..

ثم إنّ في النفس مشجره للطرفين:

طرف القوه الإدراكية: التي تُدرِك المعلومات..

وطرف القوه العمليّة: العمّاله..

وهناك أجنحه أُخرى في جهاز النفس ؛ لكنّ الذى يعيننا فى المقام هو هذان الجناحان.. الجناح العمليّ والجناح النظرى والإدراكيّ..

فالحُرافه إذن مبدأها من فعل إدراكيّ خاطيء بتوسط المخيلة أو الواهمه يذعن لها الجانب العمليّ فى النفس، وتبنى عليها النفس عملاً وترتب عليها آثاراً، من دون أن يكون المدرك صحيحاً..

وأداه الوهم والخيال إذا كانتا من دون هدايه العقل وإراءته إليهما فالنتيجه تكون خاطئه.. ولكنّ بعض الأشياء لا تُدرَك بالحس ولا- بالعقل مع أنّها حقائق.. وإنّما يدرَكها الوهم والخيال بهدايه العقل.. مثلاً: حبّ زيد.. بغض عمرو.. حب الأم لطفلها، البغض الخاصّ، والحب الخاصّ.. هذه تُسمّى معانٍ وهميّة، لكنّها مطابقه للحقيقه ولها حقائق.. فلولا الوهم والخيال لم يصل الإنسان لإدراكها..

فلا يُحكّم على كلّ شيء خياليّ أو كلّ شيء وهميّ أنّه غير مصيب وغير صحيح..

وقد تحصل بعض المغالطات، حيث يحكم بالخرافه على كلّ شيء يدرَك بالخيال والوهم.. فليس الخياليّ يساوى اللاواقعيه ويساوى الخطأ..

الخيال والوهم بدون هدايه العقل واستخدام العقل يساوى الخرافه أو يساوى البطلان..

بخلاف ما يكون بهدايه العقل ؛ مثل بعض الحقائق التي لا يمكن أن يدرَكها الحسّ ولا العقل، بل يدرَكها الوهم الصادق..

نظير بعض المنامات الصادقه التي لا يدرَكها العقل لأنّها ليست تفكيراً بحتاً، ولا يدرَكها الحسّ أيضاً، وتكون صادقه في الجمله..

والمدركات العقلية ليس لها صورته: طول وعرض وعمق.. وليست نقوشاً من رأس.. إذ المعاني العقلية معاني مجردة مصمته مكبوسه.. بل ظهور تلك المعاني العقلية يكون بتوسط الخيال أو الوهم.. بتخطات

مقداريه، أو بتشخص خواصّ جزئيه معينه.. كما هو الحال فى الرؤيا المناميه الصادقه، فالكثير منّا قد صادف فى حياته أن رأى رؤيا صادقه طابقت الخارج.. أو قلّ: كما هى الحال فى رؤيا الأنبياء والاوصياء التى ليس فيها تخلف..

الرؤيا الصادقه المصوّره إنّما يدركها الإنسان بأداه الخيال، حيث إن الحسّ ينعدم فى النوم فلا- يحسّ النائم شيئاً.. وهذه المعلومات تنزل على الإنسان - كما يقال - من الباطن لا من الخارج، وليست الرؤيا الصادقه من تصنّع وتسويل النفس.. إذ النفس لا تدرك المستقبلات من لدن ذاتها - فى حال النفوس العاديه - فمن أين أتت هذه الرؤيا الصادقه.. وبأى أداه أدركها الإنسان ؟ وكما ذكرنا من أمثله حبّ الأم، وبغض العدو وما شابه ذلك من المعانى التى يحتاج الإنسان لها فى أصل عيشه.. وإلاّ لما قام عيشٌ ولا استقامت حياه بدونها..

فالقول أنّ كلّ شيء خيالىّ أو وهمىّ يساوى اللامواقعيه أو الخرافه هو مغالطه.. نعم قوّه الخيال أو قوّه الوهم إن تجرّدت عن العقل، تكون خرافه حينئذ ولا واقعيه..

أمّا إذا استُخدمتا من قبل القوى العاقله.. فيدرك الإنسان بها شطراً وافراً من الحقائق التى لا يمكن له أن يعيش بدونها فى هذه النشأه أو حتّى فى النشآت الأخرى..

والوهم ألطف من الخيال.. فهو من عالم ونشأه أخرى.. ومعانيه مجرّده عن الطول والعرض والعمق، وإن كان له تشخصات معينه

بالإضافة إلى الجزئيات المادّية..

فاصطلاح الوهم والخيال فى العلوم العقليّه ليس بمعنى ما لا حقيقه له كى تقع فيه المغالطات.. إنّما القوّه الواهمه أو الخياليّه إذا لم تُوجّه ولم تستخدم من قبل العقل فإنّها ستُخطىء الواقع غالباً وكثيراً..

وبذلك يتبيّن موضوع الخُرافه، وأنّها بتوسّط أى قوه من قوى النفس يمكن أن تُدرك..

وإذا كان شىء ما خُرافه، فيجب على الإنسان أن يهمله وأن لا- يرتّب عليه آثار الحقيقه.. لأنّ اللازم أن لا- يعتدّ بها الإنسان كحقيقه، فضلاً عن أن يتدبّر بها أو يداين بها أو يعظّمها أو يقُدّسها أو يُجلّها..

### التضاد بين الشعائر والخرافه:

فهذه مقوله الخُرافه وحكمها.. أمّا العلاقه بين قاعده الشعائر الدينيه وحكم العقل فى إبطال وتسفيه الخرافه وادّعاء وجود موارد الاجتماع والتصادق بينهما..

فالشعيره - كما عرفنا فيما سبق - هى عباره عن الدلاله والمعلّم للمعنى الدينى.. فإمّا أن يتسرّب البطلان واللاحقيقه إلى العلامه، أو إلى ذى العلامه.. والبطلان الذى يتسرّب ويتخلّل إليها إمّا من جهه أنّها ليست لها علاميه لذلك المعنى - يعنى إمّا فى العلامه، بحيث لا علاميه لها على ذلك المعنى - أو يدبّ الإشكال ويسرى فى نفس المعنى (الذى هو ذو العلامه)..

ص: ٢٧٢

والمعاني الدينيّة إذا كانت معانٍ قام الدليل عليها، سواء الدليل القطعيّ الضروريّ الدينيّ، أو الدليل النقليّ الظنّيّ المعتمد؛ يكون الحكم بأنّها خرافة أو لا- حقيقة لها تصادماً مع الدليل الشرعيّ وخلاف الفرض. نعم إذا كان هناك معنى من المعاني جزئياً أو متوسطاً - وما أكثر المتوسطات - أو كلياً لم يَقم عليه دليل معيّن.. فيمكن أن يوصف بذلك..

ومن جهة أخرى، فإنّ عدم الدليل غير دليل العدم؛ فهناك تارة شيء لم يَقم عليه الدليل، وهناك تارة أخرى شيء قام الدليل على عدمه، ولا- ريب حينئذ في عدم واقعيّته، فيتصادق ويتفق مع الخرافة، مثل الأديان الوثنيّة، أو الأديان الأخرى الباطلة؛ ومثل هذه الأديان تعتبر شعائرها باطلة وخرافيّة لأنّ شعائرها علامات ومعالم على معانٍ ليست واقعيّة، بل منحرفة وخاطئة وتخيّليّة ووهميّة -مثل: الثنويّة في الخالق، والثنويّة في ربّ الوجود.. ولا ريب في زيف هذه المعاني.. فمن ثمّ الشعائر الدينيّة لهذه الأديان باطلة خرافيّة من هذه الجهة..

فهذه المعاني التي في الشريعة: إن قام عليها الدليل ولو الدليل العام فلا يصح أن يصدق عليها الخرافة..

فعمد الكلام في التحري والتحقيق والتثبت في ماهيّة المعنى الذي تعكسه تلك الشعيرة؛ ثمّ نتحرى عن الدليل عليه.. أمّا إطلاق عبارته الخرافة من دون التذليل على ذلك فهو أشبه بالمغالطة أو الإبتداع.. ولا بدّ لكل من النافي أو المثبت أن يستدلّ على مدّعا..

فدعوى الخرافيّة في جنبه المعنى تتوقّف على إقامه الدليل على بطلان

ذلك المعنى المعين.. أمّا إذا كان ذلك المعنى معزّزاً ومؤيِّداً بالدليل.. فحينئذ تكون دعوى الخرافية فيه غير مقبولة.. والغرض من التطرّق لبحث الخرافة الذى يواجه قاعده الشعائر الديتية قديماً وحديثاً.. أنّه إن كان يعترض بذلك فى طرف وجنبه الموضوع، فلا بدّ من النظر فى ذلك المعنى.. كى يتبين مدى وجود التقاء - من جهة المعنى - بين الشعيرة والخرافة..

وأما فى جنبه نفس الشعيرة.. فقد يتوهم إطلاق الخرافة.. لكنّ العلامة - بماهى علامه - لا يصدق عليها خرافة.. إذ المفروض أنّ الخرافة هى المعنى الذى ليس له حقيقة، أمّا العلامة فى نفسها فليست من سنخ المعنى.. فكيف نتصوّر فيها الخرافة، هذا ممّا لا يمكن أن يتصوّر..

حيث إنّ هذه الشعيرة لها دلالات على معانٍ معيّنه، والمعانى قد تكون باطله وغير صحيحه، وبالتالي تكون خرافية.. أمّا الشعيرة فى نفسها فليست لهاوظيفة إلاّ الدلاله على معنى والإشاره إلى محتوى فحسب.. نعم قد تكون بعض الشعائر كعلامات ودلالات غير متناسبه مع المعنى الشامخ الذى وُضعت هى له، أو تكون موجبه لتضعضه، وهذا أمر آخر غير الخرافية، بل هو محذور الهوان و الاستهانه..

### مميزات وخصائص الشعائر:

ذكر علماء الاجتماع بعض المميزات والخصائص للشعائر منها:

### تنوع الشعائر:

تنوّع واختلاف الشعائر والرسوم بين المجتمعات المختلفه.. مثلاً

أسلوب التعظيم فى بلده معينه، يختلف عن أسلوب التعظيم فى بلده أخرى.. بل قد يعتبر ذلك التعظيم فى بلاد أخرى مظهراً لعدم الإحترام مثلاً.. إذ أنّ مداليل العلامات تختلف بحسب التواضع والقرار المقرر بين أفراد المجموعات البشرىة.. وهذا ممّا لا بدّ من وضعه فى الحسبان.. إذن لا يمكن أن نحمل حكم الشعيره فى بلد على حكم شعيره فى بلد آخر..

### منشأ الشعيره وأبعادها الخطيره:

الشعائر والعلامات لا تكون فى الغالب مبتدأه ومبتكره من رأس.. وإنّما تكون موروثاً حضارياً مكّدساً.. بمعنى أنّ أى عرف أو أى قوم أو أى مجموعه معينه من البشرىة تتوارث أساليب ووسائل معينه، يعرض عليها شىء من التطوير والتغير.. لكنّ أصل جذور تلك الشعيره أو تلك الوسيله هى موروث حضارى قديم يُنقل من الأجداد إلى الأبناء فى إطار حضارات مختلفه، من مؤثرات و خصوصيات معينه، مثل العرق المُعين، أو القومىة المعينه، أو المنطقه الجغرافيه.. ففى الواقع الشعيره التى تتخذ فى مجال دينى، أو فى مجال غير دينى، أو مجال معاشى، أو فنى، أو إجتماعى، أو تاريخى، أو قومى.... هذه الشعيره كما يعبرون - تحمل هويّه و خصوصيات ومميّزات تلك المنطقه أو تلك القومىة.. يعنى أنّ الشعيره ليست هى شعيره فقط، بل تستبطن الهويّه القومىة والشخصيّه الاجتماعيه والتاريخيه بقدر ما تحتوى على معانى ومبادئ..

ومن ثمّ ترى متخصصى علم الحضارات أو علم التاريخ والاجتماع .. أو علم السيكلوجيا (علم النفس) يشيرون إلى أنّه من الخطوره بمكان

تغيير الشعارات الوطنيّة والرموز الوطنيّة والعبث فيها.. لأنّ هذه الرموز والشعارات المعيّنة تحمل هويّة قرون لهذه المنطقه.. وتغييرها مقابل رموز وشعارات بديله، يعنى ذوبان هذه القوميّة في مقابل سيطره ثقافات دخيله.. فهذه الرموز والشعارات ليس من الهينّ والبسيط أن تُستبدل برموز تشكيّله جديده وتذوب أمام الغزو الفكرىّ الجديده.. وليس من الهينّ أن تتلاشى العادات والتقاليد وتضعف الحصيله التاريخيه للمنطقه مقابل الفكر الجديده والثقافه البديله التى يأتى بها الغزاه والمستعمرون..

فنحن نرى - مثلاً - إصرار بعض الدول الغربيه - كبريطانيا - فى ترويج اللغه الإنجليزيه.. مع أنّ بريطانيا قد انحسر امتداد نفوذها الرسمىّ الظاهرىّ حاليّاً.. مع ذلك لديها إصرار فى تعليم ونشر اللغه الإنجليزيّه، السرىّ يكمن فى أنّ وراء تعليم اللغه تحميل تقاليد أصحاب اللغه أنفسهم.. وتحميل ثقافه وروحيات الإنجليزيّ.. يعنى تذويب القوميّات الأخرىّ مقابل قوميّتهم..

فالرموز والشعارات الإسلاميه لا يصحّ الاستهانه بها واستصغارها، فإنّ لها دوراً كبيراً فى الحفاظ وتحديد الهويّه الحضاريّه للأمة الإسلاميه..

فإذا كانت الشعيره والشعائر بهذا الموقع من الأهميه والحساسيه، فليس من الهينّ محاوله تغييرها من دون دراسه مختلفه الجوانب محيطه بالجهات العديده، لأنّ هذه الرموز والشعائر الدينيه، سواء شعائر الحجّ، أو الشعائر الحسينيه، أو شعائر الصلاه، أو شعائر المسجد، أو شعائر قبور الأئمّه (عليهم السلام) هى تُعدّ بقاءً للمعالم التاريخيه والحضاريّه للمسلمين..



لذا نجد البشريه الآن تحتفظ بالتراث، وتهتم به وتحرسه بأخطر الأثمان، وتصرف على ذلك من الثروات الطبيعيه الهائله للبلد، لأنّ التراث - فى الواقع يحافظ ويحكى عن وجود حضارات استنزفت فيها الجهود والطاقات، ثم بعد ذلك وصلت إلى هذا العصر الحاضر.. فليس من اليسير التفريط بها..

فالخرافه قد تتصادق مع الشعيره بلحاظ تأويل المعنى المدلول عليه.. لكنّه يجب الحذر والتفطن من فقد هذه الرموز التى هى مخزون لمعان ساميه، والضمان لأصاله المجتمع الإسلامى، ولا يسوغ التفريط بها بدون تدبّر.. بل لابدّ من دراستها بدقه وتأنّ..

وإذا كانت هذه الشعيره بالنسبه إلى الآخرين (خارج المجتمع الإسلامى) مثل اليهود أو النصارى قد يكون لها مدلول معين، فهذا لا ينتقص من شأن الشعيره نفسها.. لأنّ المفروض أنّ مدلولها لدى المسلمين هو المؤدى الرفيع والمعنى السامى.. فكيف يُنتظر منّا أن نتخذ شعيره ورمزاً، يكون له مؤدى مقبول عندهم وهم لا يدعونون بالمبادئ الإسلاميه، فلو اشترطنا فى الشعيره قبولهم لمعناها، فهذا يعنى فقد الشعيره وظيفتها أو ضياع الدور المرجوّ منها أو الغرض المأمول منها.. وبعبارة أخرى: إنّ التساهل والتهاون بذلك يُعتبر فقداناً لهويّتنا وأصالتنا..

وقد تمّ البيان بما لا مزيد عليه أنّ الشعيره تحتوى على ركنين: - ركن النشر والإعلام - وركن الإعلاء والاعتزاز وحفظ الهويّه..  
لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ

هِيَ الْعُلْيَا .

فوظيفه الشعائر حفظ الهويّ الإسلاميه والدينيه المبدئيه وإعلائها، فإذا فقدناها واستبدلناها بشعارات تروق للأعداء فعلى الإسلام السلام..

وهنا نقطه مهمه ونكته فقهيه مرتبطه بقاعده الشعائر الدينيه: وهى أنّ هذه القاعده تحمل فى ماهيتها ركن الإعلام والإنذار والبثّ والعلامه والمعلم ؛ وركن آخر فى ماهيتها (كالجنس والفصل) هو الإعلاء والاعتزاز، أى حفظ الهويه بل إعلانها والاعتزاز بها وتقديمها على بقيه الهويات البشرى الأخرى.. وهى الهويّ السماويّه والشخصيه الإلهيه فى الواقع..

### دائرة الشعائر الدينيه:

ومن جهه أخرى، فإنّ الشعائر تنقسم بلحاظ المطلوب من الشعائر الدينيه وهو ثلاثة أنماط من الوظائف:

تاره أن تؤدى دورها فى الوسط الدينى المسلم، وتكون فائدتها للمسلمين أنفسهم فقط..

وتاره يكون تأثيرها ضمن أبناء الايمان والوسط المؤمن..

وتاره ثلثه أن تؤدى دوراً لدعوه الآخرين من الملل والنحل البشرى الى الإسلام أو إلى الإيمان..

فهذه الشعائر التى أمرنا بتحريمها وتعظيمها.. إمّا على نحو وجوب إقامتها بين المسلمين ثم نشرها فى الدار الإسلاميه أو دار الايمان.. أو أن

ص: ٢٧٨

تكون وسيله إعلاميه عامه يُرجى لها الوجود، ويكون الأمر بها بلحاظ الوسط غير المسلم، ويتوَحَّى أن تؤثر في الأعم من الوسط المسلم وغير المسلم..

ولا- يخفى أنّ المطلوب من الشعائر - بصوره عامه - هو إيجادها في الوسط المسلم أو المؤمن أولاً وبالذات.. والمحافظة على نفس الوسط المسلم وتوجيهه إلى الهدف، والسمو به إلى القمه في نفس الوسط الإسلامى .. نعم توجد بعض الشعائر المعينه قد اختصها الفقه والدين الإسلامى لأجل التبليغ في ساحه الوسط غير المسلم..

مثل: أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (١) ونحوه من الأدله مما يجب أن تكون الدعوه بلغه يفهمها المدعو ويستأنس بها.. فليس من الحكمة استخدام أسلوب صحيح في ذاته.. ولكن يستهجنه الناس وينفر عن الإسلام.. ولا شك أنّ هذا ليس من الحكمة بل هو نقض للحكمه..

### تباين ملاكات الأقسام في الشعائر:

ولكن الكلام هو في التفرقه والتمييز بين الشعائر التي هي لأجل الوسط المسلم أو الوسط المؤمن.. وتلك التي هي للوسط غير المسلم.. بل اللازم أيضاً التفرقه بين الشعائر الاسلاميه والشعائر الإيمانيه.. فالأولى

ص: ٢٧٩

للوّسط المسلم والثانيه للوسط المؤمن، ولا يطغى حساب وموازنه أحدها على الاخرى، بل كلّ منها في موردّه مطلوب ولازم، إذ الغرض قائم من الأقسام الثلاثه من الشعائر لحفظ هويّه الإيمان وحفظ هويّه الإسلام والإعلام والدعوه لكلّ منهما..

نعم يجب أن يُختار فيها ما يلائم ويناسب المقام.. ولكن في حدود أن لا تذوب الشخصيه الإسلاميه ولا الشخصيه الإيمانيه، وشريطه عدم تقديم التنازلات العقائديه والسلوكيه.. وإلا فسوف يُنتقض غرض الدعوه.. لأنّ المفروض من ظاهر الآيه أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ» هو الدعوه إلى سبيل الله وليس الدعوه إلى سبيل النصرى أو اليهود أو سبيل أهل الضلال، المفروض هو الدعوه إلى سبيل ربّك.. لكن بالحكمه والأسلوب المناسب.. الدعوه الى سبيل الله مع حفظ الهويّه.. لكن بالأسلوب والكيفيه والنمط الذى يستأنسون به وينجذبون إليه من سبيل الله، فحينئذ تؤثر الدعوه وتوتى ثمارها..

غالب الشعائر هو التعظيم بلحاظ دار المسلمين ودار المؤمنين.. ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ .. وَ الْبَيْدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ - ولم يقل سبحانه جعلناها لهم - إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَرَّجَ الْبَيْتَ .. وليس لمن لا يحج البيت... وصلاه الجماعه خاصه بدار المسلمين الذين يحرصون على أداء الصلاه.. وهى تظاهره عباديه دينيه.. وصلاه الجمعه كذلك..

وهناك طقوس دينيه كثيره قد يستخفّ ويستهزأ الآخرون بها ! فقد

يقول قائل مثلاً: ما هذا الانحناء ونكس الرأس ورفع العجيزه ؟ ! هذه مظاهر لا- يفهمها غير المسلمين.. لأن هذه الطقوس المفروض فيها أن تُقام بنفسها لأجل الحفاظ على المجتمع المسلم في نفسه.. وكذلك الحال بالنسبة إلى طقوس الإيمان في وسط الطائفه، فإنه لا- يعيها غير المؤمنين، فمن الخبط بمكان تفسير الشعائر المأمور بهافي وسط خاص والحكم عليها بموازين الوسط العام فضلاً عن الوسط الأعم.. وهذا البحث في الشعائر ليس فقط في الشعائر الدينيه، بل يجرى في الشعائر الوطنيّه والقوميّه..

بعض الشعائر الوطنيّه والقوميّه تؤسس لأجل حفظ الفكر والهويّه وربط المواطن بتربه وطنه، أو بقوميّته.. وليس الغرض من تلك الشعيره أو الرمز دعوه الأمم الأخرى، كلاً !!

مثلاً- لأجل ربط الجنود بالتربيه والوطن، أو من أجل تحقّق معاني الدفاع عن الوطن وحمايه مقدرات البلد وما شابه ذلك، يُربط الجنود برمز معين وإن لم يفهمه الآخرون، أو قد يسيء فهمه الآخرون.. إذ ليس الغرض من هذا الرمز العسكريّ أو الجهاديّ هو فهم الآخرين.. بل المطلوب فيه هو فهم أهل الوطن..

كذلك الحال في الشعائر الدينيه التي يظهر غالب الخطاب فيها، بل مدلول الأدلّه الكثيره، أنها موجّهه لأجل نفس المجتمع المسلم أو المجتمع المؤمن.. ولأجل حفظ هويّتهما، وحفظ مبادئهما، ويطماسكا ويطرابطا.. لا أنّه لأجل التبليغ لجهه أخرى أو لأمّه أخرى..

نعم قد يفترض ذلك في بعض الشعائر، مثل باب الدعوه إلى الجهاد

الفكرى.. ولا- ريب فى كون الغرض منه دعوه الآخريين، فيفترض مثلاً- من الكاتب أو المفكر أو الخطيب أو المحاضر، أو على صعيد متدى عالمى كمحطه فضائيه أو مواقع الكترونيه مثلاً أن يُختار الأسلوب المقبول والمؤثر.. والمفروض أن يركز على النقاط المعينه فى القانون الإسلامى ومعارف المذهب التى تجذب الآخريين.. مثل موارد الوفاء بالعهد وأداء الأمانه.. لاسيما فى الأبواب التى لهاصله بالآخريين.. حتى تتخذ رموزاً وشعارات وقوانين ومعالم تجذب الآخريين إلى الوسط الإسلامى والإيماني لا أن تُنفّر عنه، عملاً بمقوله «كونوا دعاه للناس بغير ألسنتكم..» (١).

فالحلق الإيماني الإسلامى - مثلاً - ينبغى الدعوه إليه كما أنّ هناك فى المجتمعات العصريه دعوه إلى المثل النموذجى: سواء المثل الإقتصادى أو المثل التربوى، لابد أن ندعو إلى مثال خلق معين يجذب الآخريين.. وهو المثل الذى يدعوه له الإيمان والإسلام.. لأنّ الغرض منه هو الإعلان والتبليغ والدعوه لجذب الآخريين إلى حوزة الدين..

وأما غالب الشعائر التى يفرض أنّها طقوس ورسوم تتخذ فى دار الإسلام أو الإيمان، فالمفروض فيها هو المحافظه على هويتها الأصلية الإيمانيه والإسلاميه.. والمنع من ضياعها..

والمتخصّصون من أصحاب الفنون والعلوم العديده، كالشعراء والأدباء والخطباء والقراء وأصحاب المهارات فى الأنشطة والمراسم الدينيه

ص: ٢٨٢

المختلفه يلمسون ذلك مع التحصن بالمعاني الإسلاميه العاليه وهضمها والإحاطه بها، فيطمئن لهم بأن يبرزوا لنا تشكيله شعاريه معينه فتيه، أدبيته، شعريه، قصصيه، وبلاغيه تناسب المعنى السامى القرآني، وأما إذا كان المتخصيص متأثراً بالمعاني والمبادئ الدخيله على المذهب أو الدين الإسلامى.. فما ينتجه ويرسمه من شعار يشكّل خطوره على المعالم الإيمانيه والإسلاميه..

فهذا البحث ينبغي أن يُلحظ كفيته وحيثيه، استعانته بالأخصائين إخلاصاً وخبره، كما ينبغي دراسته هذه الشعيره مع مقدار إمتداد جذورها التاريخيه ومدى ارتباطها بمسار الطائفه وبحضاره الأُمّه الإسلاميه، حتى يمكن البتّ فى سلبيه أو إيجابيه هذه الشعيره أو مؤداها الذى تدلّ عليه..

## الشعائر والهتك:

يبقى الكلام ضمن هذه الجبهه السابعه عن ممانعيه الهتك أو الهوان الذى قد يعرض على ممارسه الشعائر الدينيه المستحدثه أو المستجدّه.. فيكون مانعاً خارجياً لعموم دليل قاعده الشعائر الدينيه.

فى النظره الأوليه البدويه يُتبادر كونه مانعاً، باعتبار استلزامه هوان الدين، وهتك الدين..

وقد تمسك البعض بهذا العنوان، واستدلّ به على ممانعه كثير من الشعائر المستجدّه المتخذة.. فلا بدّ - من ثمّ - من تحليل هذا العنوان ومعرفه ماهيته العقليه واللغويه..

معنى الهتك: كشف المستور.. وطبعاً - بالنسبة إلى حرمة الدين أو المسلمين - قد يُراد منه كشف نقاط الضعف (في المسلمين أو المؤمنين) وكشف الستر عن ذلك، مثل هتك حرمة المؤمنين والمسلمين وكشف النقص أو الضعف الموجود فيهم مما يؤثر في زوال قوتهم وتضعيف شوكتهم..

والهوان أيضاً في ماهيته ومعناه يتقارب من الهتك، ويكون مسبباً عن الهتك مثلاً ومعلولاً عن كشف الستر..

فالهتك والهوان أمران متلازمان في الغالب.. وأحدهما مسبب عن الآخر؛ وإن كانت الماهية الحرفية وبالذقة في الهتك هي كشف الستر.. لكن كشف الستراً عن معائب أو عوار أو نقائص، وكلها بمعنى واحد.. ومن ثم يستلزم الهوان من الطرف الآخر..

ولا ريب أن هذه الماهية هي مضاده لأغراض الشارع، ونقيض أهدافه في التشريع التي بُنيت في آيات عديده منها:

- وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا

- وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

- ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

- وَ مَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

إن الأغراض الأولى الضرورية من التشريع هي الرفعه والعلو، وهي أغراض أولية كبرى وأهداف فوقانية قصوى في التشريعات القرآنية؛



والهتك بمعنى كشف نقاط الضعف أو عوار المسلمين أو المتديّنين، الذي يستلزم الهوان والنقص المعاكس والمناقض لأهداف الشارع ورغباته..

لكنّ الكلام: أنّ هذا الهتك والهوان، هل هو مترتب على صرف الإستهزاء من قبل المذاهب الأخرى.. أو من قبل الملل الأخرى؟

### أقسام الهتك والاستهزاء:

والاستهزاء - سواء كان من الفرق الإسلاميه الأخرى أو من الملل الأخرى - يكون على أقسام:

منه: الاستهزاء باطلاً وبما ليس بحقّ لدواعي مختلفه ومتعدده.. وهذا لا يؤثّر وليس بمانع.. ولا ريب أنّه لا يستلزم الهتك.. لأن هذا الإستهزاء غير كاشف عن عوار ونقص ومعائب في المؤمنين.. أو في الدين..

ومنه: الاستهزاء نتيجة اختلاف الأعراف والبيئات والأعراق.. واختلاف الشعائر أو الطقوس حسب المِلل والبلدان المختلفه في شعيره منصوبه لتدلّ على معنى سام.. لكنّ الآخرين قد ينطبع بأذهانهم معنى آخر، فهذا لا يستلزم ممانعه الشعائر ولا يُعرقل اتّخاذها وتعظيمها.. والسّرّ في ذلك أنّ هذا يرجع إلى حفظ الهوية، كما في حفظ الهوية الوطنيّه أو التراثيه.. وهنا يرجع إلى حفظ الهوية الدينيه، أو حفظ الهوية الخاصّه بالطائفه وبهذه المله وهذه النحله..

فلو استجيب لكلّ ما يروق للآخرين ممّا يكون مقبولاً عندهم، لتبدّلت هويتنا إلى هويتهم، وكان ذلك نوعاً من الانهزام والانزلاق تحت

سيطرتهم، ولأدى إلى ذوبان شخصيتنا في بوتقة الفكر الدخيل والأجنبي.. فهذا القسم أيضاً يستلزم الهتك أو الهوان..

ومنه: استهزاء لجهات واقعيته، فهذا يلزم منه هتك وهوان. فعلى ضوء هذا التقسم الثلاثي.. نخرج بهذه النتيجة.. أن قسمين من السخريه أو الاستهزاء أو التعجب من الآخرين لا يوجب الهتك والهوان وإن تخيله الباحث أو المتتبع للشعائر الدينيه كذلك..

والهتك أو الهوان أو الاستهزاء حيث إنّه من مصاديق وأصناف التحسين والتقيح العقليين، وقد ذكرنا أن بعض موارد هما يكون مطابقاً للواقع فيكون صادقاً، وبعض موارد غير مطابق للواقع فلا يكون صادقاً، بل كاذباً..

العقل العملي والعقل النظري: هذا التحسين والتقيح العقليان، في قوه العقل العملي في النفس، التي تختلف وظيفتها عن قوه العقل النظري الذي يدرك وجود الأشياء وثبوتها، أو عدمها ونفيها، كما يقال أن العقل النظري بنفسه لا يوجب تحريكاً في الإنسان ولا- انبعثاً ولا- تريبه.. ومن ثم قالوا أن الحكماء (الفلاسفه) لا يؤثرون في المجتمعات مثل ما يؤثر الأنبياء والرسول.. لأنّ الفلاسفه يعتمدون غالباً على العقل النظري.. وهو ينطوي على جنبه الإدراك فقط..

بينما إذا اتصل العقل النظري - وهو إدراك الأشياء وثبوتها في العلوم المختلفه - بالعقل العملي.. أي أدرك حُسن وقبح الأشياء وتحسينها وتقيحها، حتى يكون محفزاً ومحركاً، أو زاجراً ومؤدباً للنفس.. ففي الواقع

فإنَّ العقل العمليّ ليس صِرْفُ إدراكٍ فقط، وليس صِرْفُ حجّيه وتنجيزٍ وتعذيرٍ إدراكيّ فقط.. وإنما هو نوع من الباعثيه والتحرك والتكوين.. لأنَّ التحسين نوع من المدح ونوع من إيجاد الجذب والمغنطه بين النفس وذلك الفعل الحسن؛ والتقيح - في المقابل - نوع من إيجاد الشراره والنفره والبعد بين النفس وذلك الفعل القبيح.. فهذا الجذب والوصل من جهه والنفره والانقطاع من جهه أخرى هما من خاصيّات العقل العمليّ..

فإذا كان التحسين والتقيح كاذبين، فإنَّ هذا بنفسه يكون عاملاً مُغرياً وخاطئاً ومزيّفاً للنفس لأنَّ يحسن لها القبيح ويقتبح لها الحسن.. وسوف يؤدّي إلى تربيته خاطئه للنفس، وإلى نوع من الترويض السيّء في النفس..

### الشعائر والآثار الاجتماعيّة:

إذا اتّضح ذلك، علمنا أنّه إذا حصل الإستهزاء والسخرية (اللذين هما من أصناف المدح والذمّ والتحسين والتقيح) إذا حصل بسلو كيه خاطئه ومدلّسه.. سيّما إذا كان ذلك على نحو افتعال جوّ وزخم إعلاميّ شديد وبكثافه إعلاميه عن طريق الجرائد أو الإذاعات أو النشريات أو المحافل والأنديه.. فإنّه سيوجب -قهرًا- وقوع المسلمين أو المؤمنين في جوّ خاطيء أو تربيته خاطئه، بأنَّ يستقبحوا ما هو حسن.. ويستحسنوا ما هو قبيح..

مثلاً قد يعتبر الشاب المتدين في الجامعه أنّ الصلاة تُقلّل من شأنه

فى نظر زملائه؁ وأنها عار عليه ولا- تلىق به؁ ثم شيئاً فشيئاً يصيح القبيح حسناً؁ وبالعكس.. ولا ريب فى كون ذلك النوع من التفكير سلوكاً منحرفاً واستخدماً خاطئاً وخطيراً فى العقل العملى؁ وقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام): كم من عقل أسير تحت هوى أمير..

سيما إذا كان العقل الإجماعى أو العقل الأسمى؁ أو العقل العولمى الذين يحاولون ترويجه الآن.. إذا كان خاطئاً..

هذا العقل البشرى المجموعى سوف يؤول بالبشرىة إلى القبائح باسم المحاسن.. أو يمنعها عن المحاسن والفضائل باسم أنها قبائح وردائل كما أخبر بذلك النبى الأكرم صلى الله عليه و آله قبل أربعة عشر قرناً؁ وكان إخباره صلى الله عليه و آله حول علامات آخر الزمان..

ففضيه الإهانه والهتك والاستهزاء ترتبط ارتباطاً بنافذه عقليه تربويه وإجماعيه وسلوكيه وممارسه معينه.. وقد يحصل اللبس أن مثل هذه الشعيره أو الشعائر المتخذة ربما توجب الوهن فى الدين بينما هى ليست بوهن؁ لكن لشده علاقه الطرف الآخر ولشده نفوذ التبليغ والدعايه والطرق والقنوات المتوفره لدى الطرف الآخر؁ يوجب تأثرنا بمدركات خاطئه تملى علينا وتهيمن على أفكارنا وتزعزع المبادئ والعقائد..

فى مثل هذه الموارد؁ نقول وإن كان على صعيد التنظير؁ بأن هذا الاستهزاء وهذا الهتك باطل وليس بمانع للشعائر.. لكن شريطه أن يكون هناك نوع من الردع أمام التبليغ المضاد..

## ممانعه بعض الشعائر تبعاً للمصلحة:

فى بعض الحالات قد يرتسم لدى الفقيه طبق الميزان الشرعى أن تُمانع تلك الشعيره أو الشعائر، لا لأجل أنها ممانعه فى واقع الأمر.. ولكن لأجل أن مثل هذا الجوّ الحالّي قد يُضعّف نفوس المؤمنين.. وإن كان هذا التضعيف ليس فى محلّه.. ولكن لأجل فتره وقتيه لشعيره مستجدّه أو مُستحدّثه قد يرى من الصالح لأجل عدم إحداث الضعف والوهن فى نفوس المسلمين والمؤمنين، قد يكون من الصحيح الممانعه.. لا الممانعه من جهه الهتك أو الاستهزاء.. بل فى الواقع ممانعه بسبب ضعف المسلمين نفسياً تجاه هذه الشعيره.. فربّما عدم ممارسه هذه الشعيره يكون أثره أفضل فى النفوس.. وبعباره أخرى: فى هذه الموارد قد لا تسمى ممانعه للشعائر، بل عدم توفّر قيود وشرائط الشعائر، فعدم إقامة الشعيره يُنسب إلى فقد الشرط وليس إلى الممانعه عنها.. وقد يكون العكس أولى بالرعايه، بأن يتشدّد الوسط الدينّي بالشعيره المتخذة كى لا- يستسلموا ولا- يعتادوا الإنهزام أمام تهريج الخصوم وانتقاداتهم، وتحديد ذلك يكون بيد الفقهاء الأمناء على الدين والعقيده..

## دواعى أخرى لممانعه الشعيره:

وقد يكون التزام والدوران ناشئاً من جهات أخرى - ليس من جهه مراعاة الهتك والاستهزاء بغير حقّ من الفرق أو الملل الأخرى، بل من جهه ضعف نفوس المسلمين، أو من جهه ضعف شوكتهم، نظير ما يذكره سبحانه وتعالى فى قوله: **إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا**

مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (١).

من جهة حفظ الشكيمه والحيثيه يخفف التشريع من باب إدراجه فى باب التزاحم بين حُكَمَيْنِ شرعيّين، وليس من باب ترتيب الأثر على الهتك والاستهزاء بغير حق..

ومع أنه بحد ذاته غير ممانع، لكنّه يولّد جوّاً أو ظرفاً أو بيئه معينه، وهذا الجو ينتج تصادماً بين حُكَمَيْنِ وآخرين، ولا بدّ أن يراعى الفقيه هذه الجبهه..

أو قد تنشأ الممانعه للشعائر من عدم إدراك المؤمنين لها وعدم استيعابهم لأهميتها قصوراً أو تقصيراً.. أو لعدم تحملهم درجه عاليه من التفاعل والاندماج للشعيره ؛ كمن لا يتفاعل إلّا بالبكاء مثلاً فى الشعائر الحسينيه، فليس من المناسب زجه فى الشعائر الأخرى التى تكون أكثر تفاعلاً واندماجاً..

كما ذكر الفقهاء أنّ العرف الخاطيء والفساد قد يلجىء المكلف إلى ترك المستحب، لأنه ربّما يكون سبباً للتشهير به.. مع العلم أنّ المستحب مشروع فى نفسه، فالسبب فى تركه هو نشوء عرف غير مألوف - فى بيئه فاسده - وهذه البيئه الفاسده من شأنها أن تجعل المكلف والمتدين يترك

ص: ٢٩٠

ذلك المستحب.. أو بالعكس قد يكون هناك شيئاً مكروهاً، لكن ذلك المكروه يُرتكب، وعدم ارتكابه قد يصبح منقصة أو عاراً.. فبُرتكب ذلك المكروه حفظاً لشخصيه المؤمن أو المكلف، وقد خالف جماعه من الفقهاء منهم الشهيد الثاني في كتابه الروضه البهيّه في أولويّه الترك ومراعاة العرف الفاسد وترك ما هو راجح أو ارتكاب ما هو مرجوح..

طبعاً هذا الإستثناء يجب أن لا يدوم ولا يطول زمناً، والمفروض أنّ سياسه الفقيه في الفتوى ناظره لتربيته المجتمع ولمعالجه هذه الحالات والبيئات الفاسده أو الممسوخه والمنكوسه والمقلوبه التي هي على خلاف الفطره وهي سياسه حكيمه وميدانيه أيضاً..  
وكم من مستحبٍ ربّما تُترك قرونًا من السنين بحيث يكون الممارس له مورد استهزاء، وبطبيعته الحال فإنّ ذلك يحصل في المجتمعات التي تكون المفاهيم الماديّه والموازين الفاسده هي السائده والرائجه فيها..

### الشعائر والإصلاح الاجتماعي :

وهذا هو أحد وظائف الشعائر الدينيه حيث تؤدى دور الإعلام والبثّ الدينيّ والإعلاء، ومن نتائجها الواضحه المحافظه على الهويّه الدينيه في بيئه المسلمين.. لأنّه لولا الشعائر فإنّ الدين سوف ينكفيء شيئاً فشيئاً، وتتغير المفاهيم الدينيه، بل تنقلب رأساً على عقب، وتصبح منكوسه الرايه، بدلاً من أن تكون مرفوعه عاليه مرفرفه..

فمن الوظائف المهمه للشعائر الدينيه جانب المحافظه على الهويّه

الدينيّة، وإلّا لمحيث وطمست معالم الدين وألغيت الشعائر الواحدة تلو الأخرى، ويحدث نوع من المسخ التدريجيّ..فقاعده الشعائر الدينيّة هي قاعده ممضاه من قبل الشارع، ومُنظّره في باب الفقه الاجتماعيّ.. وكما ذكرنا أنّ للشعائر الدينيّة ركنان: ركن الإعلام والبثّ، وركن الإعلاء والإعتزاز..

والحوزات العلميّة الدينيّة تقوم بأداء أحد رُكني الشعائر الدينيّة، وهو إحياء الدين ونشره وحفظه عن الإندراس.. وما تقوم به في هذا الدور - وإن كان بشكل هادىء وبلا ضجيج - هو دور عظيم، لأنّها تحافظ على أحد رُكني الشعائر - أو أحد رُكني الدين - وهو جنبه الإعلام والتعلّم والتفقه وحفظ الدين عن الإنطماس والنسيان، وصيانتة عن التحريف والتغيير، وحفظ الجانب التنظيريّ والبعد العقائديّ للدين..

ومن الواضح أنّ التحريف والردّه عن الدين قد تكون بصورتين:

الصورة الأولى: في جانب العمل، أى الانحراف في السلوك العمليّ.. فلا تُتَّبَع الأوامر الدينيّة، ولا يُرْتَدَع عن النواهيّ..

الصورة الثانية: وهي الأخطر، وهي الانحراف في التنظير، فلا يُدْعَن المنحرف ولا يؤمن ولا يصدّق، بل يحاول أن يبرّر انحرافه وينظر تكذيبه.. وهو الانحراف في العقيدة.. وهذا أخطر من الأول.. بل ربّما يمارس ذلك المنحرف الأوامر الدينيّة ولكن لا يُقرّ بوجودها، وإنّما يمارسها من باب فطره الطبع أو من باب السنن الاجتماعيّة.. لذا نجد في عدّه من الآيات:



فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (١) وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (٢) وَ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٣) وأمثالها، تُلقى الضوء على جنبه التنظير أو الإعلام الديني والبت الديني أو إتمام النور..

وهذه جنبه مهمه للغاية ؛ نعم، جنبه الثانيه فى الشعائر - وهى الإعلاء والإعتزاز فى الممارسه العمليه - تكون مطويه ضمن السلوكيه السابقه، وتظهر بمظاهر ومؤشرات عديده..

فالظروف الإستثنائيه يشخصها الفقيه فى موارد مختلفه بحسب سياسه الفتوى عند الفقيه، وهى موازنه الملاكات فى الأبواب مع الإحاطه بالظروف الموضوعيه، والفطنه فى تدبير المعالجه للحالات المختلفه.. والفقيه يتصلع لحفظ الدين بلحاظ درجات ملاكات الأحكام فى الأبواب المختلفه، فيفحص ويُجرى البحث عن الأهم عند الشارع ؛ مضافاً إلى فراسته وفطنته فى كيفيه التوسل فى الوصول إلى الغرض الديني عن طريق الفتوى..

هذا تمام البحث فى قاعده الشعائر الدينيه مع بيان الخطوط العامه لها.

الجهه الثامنه: تطبيقات قاعده الشعائر الدينيه على (الشعائر الحسينيه نموذجاً):

ص: ٢٩٣

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) التوبه: ٣٣.

٣- (٣) الحجر: ٩.

تقدّم البحث فى قاعده الشعائر الدينيه وقلنا أنّ لدينا ثلاثه طوائف من الأدله:

الطائفه الأولى: عامه مشتمله على نفس لفظه الشعائر، مثل:

ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ . وَ مَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

الطائفه الثانيه: مدلولها نفس ماهية الشعائر، لكن غير مشتمله على لفظ الشعائر، مثل: وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَغَيْر ذَلِكَ، وهذا القبيلى من الأدله يدلّ على نفس مضمون الطائفه السابقه .. وذلك بعد الالتفات الى ان معنى الشعائر والشعيره بتحليل المعنى الى اجزاء عديده من اجناس وفصول فيقرر المعنى الواحد الى معانى عديده وعناوين كثيره كما مر فى صدر البحث بل يدخل فى حد المعنى الواحد غاياته بناء على دخولها فى حد وتعريف الشىء.

الطائفه الثالثه: مختصه بأبواب معينه.. مثل: وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ..

ففى باب الشعائر الحسينيه هناك عدّه عمومات - فضلا عن ادله خاصه بكل مصداق من مصاديق الشعائر كما بيناه فى كتاب الشعائر الحسينيه - ومن تلك الأدله..

الدليل الأول: حيث حللنا أنّ من أهمّ أغراض الشعائر الحسينيه هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإبراز الإمامه الحقه التى تعتبر من

أصدق موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور الاعتقاديّة.. فأدله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتناول هذا الباب.. ويمكن أن تكون دليلاً وبرهاناً عليه..

مثل: كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّهِ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (١) ممّا يدلّ على أنّ الشارع يريد أحياء هذه الفريضة.. وأنّ تقديم هذه الأُمة وأفضليتها على سائر الأمم من الأوّلين والآخرين هو نتيجة إقامه هذه الفريضة: كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّهِ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وإحياء هذه الفريضة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - إنّما يتحقق بإقامه الشعائر الحسينيّة بل هي أوضح المظاهر لإحيائها، لأنّ الأغراض والغايات المطويّة في النهضة الحسينيّة لا بدّ أنّها تنتهي بالتالي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. التي منها تجديد إنكار كلّ مظاهر الانحراف الساريه في المجتمع، وإقامه كلّ معروف غُفِلَ عنه أو هُجِرَ من حياه الأُمة الإسلاميه على الصعيدين السلوكيّ والعقيدّيّ..

وكذلك المحافظه على استمرار سلوكيه المعروف وتطبيقه في المجتمع مع الالتزام في نبذ المنكر وإنكاره.. فهي نوع من حاله الصحوه والسلامه والتوبه الدينيّه من خلال مواسم ومراسم الشعائر الحسينيّة..

وكذلك الأمر في الآيات الأخرى في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل: وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ

ص: ٢٩٥

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (١)؛ ومقتضى أدله إقامه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستلزم في مقدماتها التذكير بهذه الفريضة وإحيائها عبر إحياء الداعي النفسى لدى المؤمنين والمتدينين وتحريضهم نحو أداء هذه الفريضة.. وأكبر تحريض هونفس ما قام به أبو الأحرار وسيد الشهداء (عليه السلام) من إيقاظ الناس من سباتهم العميق وإحياء نفوسهم بالعدل والهدى، وتحريرهم من الظلم والرديله والهوى، وتربيتهم على عدم الخنوع والخضوع للطغاه والتخاذل، وذلك بإقامه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما كلف الأمر، وأينما بلغت التضحية..

الدليل الثانى: الأدله على الولايه، كقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ .. (٢).

وقوله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (٣) ومن المودّه التأسى بهم، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم..

والمودّه فى اللغه تفترق عن الحبّ.. فالحبّ قد يكون أمراً باطناً.. أمّا المودّه فهى تعنى المحبّه الشديده التى تلازم الإبراز والظهور.. وهناك - من ثمّ - فارق بين عنوان المودّه وعنوان المحبّه.. هذا أيضاً من العمومات.. إذن كلّ عمومات الولايه تدلّ على ما نحن فيه..

ص: ٢٩٤

١- (١) آل عمران: ١٠٤.

٢- (٢) التوبه: ١١٩.

٣- (٣) الشورى: ٢٣.

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (١) وأبرز مصداق لها هو أمير المؤمنين عليه السلام..

وأيضاً آيات التبرى مثل:

لا- تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (٢) ولا- ريب أن عنوان (مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) في هذه الآية يشمل أعداء الأئمة (عليهم السلام) ممن هتك حرمة النبي والدين في أهل بيته.. فينبغي إظهار البراءة وعدم الموالاة لمن حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ.. وفي سورة الفاتحة أيضاً:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٣) فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَجِبُ أَنْ يَتَوَلَّى صِرَاطَهُمُ الَّذِي لَيْسَ عَلَيْهِ أَىْ غَضَبُ إِلَهِيّ وَهَذَا يَعْنِي الْعَصْمَةَ الْعَمَلِيَّةَ.. إِضَافَةً لِلْعَصْمَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُشَارِ إِلَيْهَا بِعِبَارَةٍ وَلَا الضَّالِّينَ وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ لَدَيْهِمْ هَوْلُ الْهَدَاةِ الَّذِينَ يَقْتَدِي بِهِمْ، هُنَاكَ مَعْصِيَةٌ عَمَلِيَّةٌ، وَلَيْسَ هُنَاكَ أَىْ زَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ.. إِهْدِنَا صِرَاطَ الْمَعْصُومِينَ.. لِأَنَّ نَفَى الْغَضَبِ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ يَعْنِي الْعَصْمَةَ الْعَمَلِيَّةَ.. وَنَفَى الضَّلَالَةِ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ، يَعْنِي الْعَصْمَةَ الْعِلْمِيَّةَ.. فَالْمَعْنَى: إِهْدِنَا صِرَاطَ الْمَعْصُومِينَ.. وَكَذَا التَّقْرِيبُ فِي آيَةٍ: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا.. وَ آيَاتِ التَّوَلَّى وَ التَّبَرَى كَثِيرَةٌ جَدًّا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ

ص: ٢٩٧

١- (١) المائدة : ٥٦.

٢- (٢) المجادلة : ٢٢.

٣- (٣) الفاتحة : ٦ - ٧.

اللَّهُ وَرَسُولَهُ (١)، وقوله تعالى: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (٢)، وقوله تعالى: قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا (٣) وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (٤).

وهذه الآيات الكريمة بمجموعها تصب في مصب واحد، وتعتبر دليلاً معتمداً في باب الشعائر الحسينية.. إذ أنّ الأسى والتألم لمصابهم، والحزن لحزنهم هو نوع من التولي لهم والتبري من أعدائهم، ويكون كاشفاً عن التضامن معهم والوقوف في صفهم (عليهم السلام) ..

وكذلك الآيات المبيّنة لصفات المؤمنين بالتحذير من صفات المنافقين، حيث تقول:

إِنْ تَمَسَسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (٥)؛ أى أنّ المؤمن يجب أن يفرح لفرح أولياء الله تعالى ويحزن لحزنهم، على عكس المنافق

ص: ٢٩٨

١- (١) الأحزاب: ٥٧.

٢- (٢) المائدة: ٥٥ - ٥٦.

٣- (٣) الممتحنة: ٤.

٤- (٤) الممتحنة: ١٣.

٥- (٥) آل عمران: ١٢٠.

والناصب، ولو لاحظنا الآيات السابقة على الآيه المزبوره أيضاً لازدادت الصوره وضوحاً، حيث يقول تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَهُ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَنَّتُمْ قَدْ يَدَّتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١) فهذه الآيات تشير إلى أنّ علامه المودّه هي الفرح لفرح المودود، والحزن لحزنه.. وأنّ علامه البغضاء والعداوه هي الفرح لحزن المبعوض، والحزن لفرح المبعوض..

وكذلك قوله تعالى: كَرَزَعٌ أَخْرَجَ شَطَأَهُ فَآزَرَهُ فَاسِيءٌ تَغْلَظَ فَاسِيءٌ تَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ (٢) ومفاد الآيه كالسابقات دالّ على أنّ علامه البغضاء هو الغيظ والحزن من حسن حال المبعوض وفرحه والفرح والسرور من سوء حال المبعوض وحزنه وعلى العكس في المحبوب فإنّ علامه الحبّ توجب التوافق والتشابه في الحاله؛ ومن هذه الآيات بضميمه ما تقدّم من فريضه مودّه أهل البيت في آيه المودّه لذوى القربى نستخلص هذه القاعده القرآنيّه، وهي فريضه الفرح لفرح أهل البيت والحزن لحزنهم (عليهم السلام).

الدليل الثالث: شمول عناوين أخرى للشعائر الحسينيّة، مثل: عنوان

ص: ٢٩٩

١- (١) آل عمران: ١١٩.

٢- (٢) الفتح: ٢٩.

إحياء أمر الأئمة.. «رحم الله من أحيى أمرنا..» (١).

وهذا العنوان وهو: (إحياء أمرهم (عليهم السلام) ) قد طُبِّقَ على إحياء العزاء الحسيني ومذاكره ما جرى على أهل البيت من مصائب.. فيتناول الشعائر الحسينية، سواء المرسومه في زمنهم (عليهم السلام) أو المستجدّه المستحدثه المتخذة، ولا يقتصر على الشعائر القديمه..

وقد وردت هذه الروايات في مصادر معتبره مثل: بعض كتب الشيخ الصدوق (قدس سره) كالأمالي والخصال وعيون أخبار الرضا (عليه السلام) ومعاني الأخبار وكتاب دعوات الراوندي.. وكتاب المحاسن للبرقي.. وكتاب بصائر الدرجات للصفار.. وكتاب المزار للمشهدي.. وقرب الإسناد.. والمستطرفات في السرائر لابن ادريس الحلبي.. بحيث تصل هذه الروايات إلى عشرين طريقاً.. وهناك الكثير من المصادر يجدها المتتبع في مظانها..

الدليل الرابع: العمومات التي وردت في باب الشعائر الدينيه في الحثّ على زيارتهم وتعمير قبورهم وتعاهدها.. ويتضح من ألفاظ وأسلوب الزيارة أنها نوع ندبه ومأتم يقيمه المؤمن خلال فتره الزيارة، ليتذكّر من خلاله ما جرى عليهم من مصائب..

مثل: السلام عليك يا قتيل الله وابن قتيله، السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره. أشهد أنّ دمك سكن في الخلد، واقشعرت له أظلة العرش، وبكى له جميع الخلائق، وبكت له السماوات السبع والأرضون السبع وما

ص: ٣٠٠



- وفي إحدى الزيارات لمولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): ... السلام عليك يا وليّ الله أنت أوّل مَظْلُومٍ وأوّل من غُصِبَ حقّه....
- أشهد أنك قد أقمّت الصلاة وآتيت الزكاه وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر ودعوت إلى سبيل ربّك بالحكمه والموعظه الحسنه، وأشهد أنّ الذين سفكوا دَمَك واستحلّوا حُرمتك ملعونون...
- ... أشهد أنك ومن قُتل معك شهداء أحياء عند ربكم تُرزقون وأشهد أن قاتلك في النار... وهي نوع رثاء وندبه..

وقد جمع صاحب وسائل الشيعة الشيخ الحرّ العامليّ (قدس سره) في هذا العنوان -وهو زيارتهم أو تعمير قبورهم (عليهم السلام)، أو إقامة المآتم عليهم، أو إنشاد الشعر أو الرثاء.. في آخر باب الحجّ، كتاب المزار.. - ما يربو على أربعين باباً وجلّها من طرق معتبره، كالصحيح أو الصحيح الأعلى أو الموثق.. وظاهرها هو الحثّ على زيارتهم (عليهم السلام) وتعاهد قبورهم وتعميرها والترغيب في الرثاء وإنشاد الشعر لمصائبهم، وأيضاً الأمر بالبكاء على مصائبهم وما جرى عليهم (عليهم السلام) ..

وينقل صاحب البحار العلّامة المجلسيّ (قدس سره) أيضاً، عن غير المصادر التي ينقل عنها صاحب الوسائل، وقد عقد في البحار كتاباً للمزار ج ١٠٠.. وعلاوه على ذلك، فإنّ بعض علماء الإماميّة المتقدّمين، مثل ابن قولويه عقد وألّف كتاباً خاصّاً في ذلك، وهو كتاب: كامل الزيارات وهو كتاب يختصّ في هذا الباب.. وكذلك صنع تلميذه الشيخ المفيد والشيخ

وأما ابن طاووس فقد أكثر في هذا الباب العشرات من الكتب نقلاً عن المئات من المصادر التي وصلت إليه.. وألف الشهيد الأول كتاباً بعنوان (المزار)، كما عقد ابن ادريس في السرائر باباً للمزار.. ويلاحظ هذا الطرز من إدخال باب المزار في كتب الفقه ممّا يدلّ على كون ذلك ظاهراً منتشره في كتب الفقهاء في الصدر الأول، بدءاً بالمقنع والهداياه للصدوق ورساله أبيه الشيخ ابن بابويه، والمفيد في المقنعه إلى حوالى القرآن السابع والثامن الهجري وهناك متناثرات عديدة في ذلك..

فالمستقرى في كتب الشيعة يرى أنّ هناك مصادر عديدة تحتوى هذه العناوين المتنوّعه، من الزيارة وتعيّد القبور والرتاء في الشعر والنثر وثواب البكاء وما شابه ذلك..

إذن بهذا المقدار نستطيع القول بأنّ الأدلّة في باب إحياء الشعائر الحسينيّة تنقسم إلى طوائف مختلفه.. وأنّ ألسنتها عديدة.. فتحصّل أنّ لدينا أدلّة شرعيّة متواتره متعدّده، سواء في باب الولايه أو التوكلي والتبري من إعدائهم.. أو الصنف الثالث المتعلّق بإحياء أمرهم، أو الرابع: المرتبط بزيارتهم وراثتهم والبكاء عليهم وتعاهد قبورهم وإعمارها.. ممّا يثبت وجود الأدلّة الشرعيّة الخاصّه والعامّه الدالّه على باب الشعائر الحسينيّة فضلاً عن كون الشعائر الحسينيه من مصاديق قاعده الشعائر الدينيه..

والحمد لله اولاً و آخراً.

قاعده: توسعه حریم مواسم الشعائر زمانا ومكانا

اشاره

ص: ۳۰۳



الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين إلى قيام يوم الدين...  
وبعد

### تقديم :

قد تكرر إبداء التساؤل عن وجه توسعه زياره الأربعين قبل يوم الأربعين من أيام صفر لاسيما منذ بدايه اليوم الحادى من صفر مع أن الزياره فى ظاهر الروايات والأدله وارده فى خصوص يوم الأربعين وكذلك الحال بالنسبه إلى الزياره الشعبانيه فإن هناك الغفير من المؤمنين يأتون بها قبل النصف من شعبان ولكن بعنوان زياره النصف من شعبان فكيف يوجه ذلك.. وكذلك يطرح تساؤل آخر وبكثره الأمر عن وجه توسعه هذه الزيارات المليونيه من جهه المكان فإن الحجم الغفير من الزوار يصل فى زيارته إلى مشارف وضواحي كربلاء المقدسه فيزور عند تلك المشارف ويرجع لشده الزحام أو لخوف الازدحام وبعضهم قد يقترب من الاحياء القريبه من الحرم الشريف فيزور حيث يشاهد القبه الشريفه فيرجع والبعض الثالث يكتفى بالزياره من الشوارع المحيطة بالحرم الشريف ثم يرجع فهل تتسع الزياره مكاناً إلى هذه المدايات الجغرافيه بحيث يصدق أنه زار سيد الشهداء فى الأربعين أو فى النصف من شعبان أم أنه لا بد من

ص: ٣٠٥

دخوله الحرم الشريف. ولمعرفه حقيقه الحال والحكم فى مورد السؤال لا بد من تقديم مقدمه.

قد ثبت لجملة من المناسبات الشرعيه موسم زمانى غير مضيق بيوم المناسبه الشرعيه والميقات الزمانى لها فقط ويعبر عن التوسعه فى توقيت المناسبه الشرعيه بالحریم الزمانى سواء السابق على توقيتہ الشرعى بقليل بحسب الحاجه أو متأخر عنه بل قد تقرر ذلك نصا وفتوى فى الميقات المکانى والبقياع المکانيه الشريفه حيث رسم لها اوسع من المحدود المکانى بها ولناخذ فى تعداد امثله التوسعه الزمانيه كحریم للمناسبه الزمانيه ثم تقرير الضابطه الكليه فى التوسعه الزمانيه الدينيه كحریم لميقات المناسبه الزمانيه.

وإليك جملة من الوجوه التى يمكن أن يستبدل بها فى المقام.

الوجه الأول:- (الاستقراء المتصيد من الابواب الفقهيه لتوسعه الشارع للميقات الزمانى للمناسبات الشرعيه).

القسم الأول: الحریم الزمانى وفيه أبواب:-

### الأول: باب الحج:

أولاً: الوقوف بعرفه: فإنه قد توسع الشارع فى الوقوف بعرفه إلى الوقوف ليلاً- لمن لم يدرك نهار عرفه بل أفتى جملة الفقهاء باجزاء الوقوف الظاهرى مع العامه. مع أنه قد يكون فى الواقع يوم الثامن من ذى الحجه من باب التوسع الزمانى ومن ثم اكتفى جملة من الفقهاء بالوقوف مع العامه حتى مع القطع بالخلاف.

ص: ٣٠٦

واستدلوا على ذلك بوجوه منها روايه عن الصادق (عليه السلام) (الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس) (١).  
وغيرها من الروايات وقربوا ذلك بأن العباده الشعائريه والشعيرييه قوائمها بالعمل الجماعى كشعائر وشعار وتظاهر معلن، فلذا يتسع  
حريمها بحسب سعه ذلك الإظهار والإبراز.

ثانياً: الوقوف بمزدلفه: فأن الشارع وسّع الوقوف ليلاً. لمن اضطر إلى ذلك ولم يقدر على الوقوف بين الطلوعين، متقدماً على  
الميقات الزمانى، كما وسع الوقوف متأخراً الى زوال يوم العيد لمن فاته الوقوف بين الطلوعين.

ثالثاً: - ورد أن من أراد أن يدرك عمره رجب، يمكنه أن نشئ الاحرام فى أواخر رجب وإن أتى بالأعمال فى  
شعبان (٢) (٣) وبذلك يدرك عمره رجب، وفى ذلك توسعه من ناحيه الميقات المكانى والميقات الزمانى (٤).

ص: ٣٠٧

١- (١) الوسائل / ابواب ما يمسك عنه الصائم ، ٥٧ ، ح ٧.

٢- (٢) الوسائل / ١٢ من المواقيت / ح ١ صحيحه معاويه بن عمار: - قال سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) ليس ينبغى أن يُحرم دون  
الوقت الذى وقّته رسول الله صلى الله عليه و آله إلا أن يخاف فوت الشهر فى العمره.

٣- (٣) نفس المصدر / ج ٢: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يجىء معتمراً ينوى عمره رجب، فيدخل عليه الهلال قبل  
أن يبلغ العتيق فيحرم قبل الوقت، ويجعلها لرجب، أم يؤخر الأحرام الى العتيق ويجعلها لشعبان، قال يحرم قبل الوقت لرجب، فإن  
لرجب فضلاً وهو الذى نوى.

٤- (٤) التهذيب ج ٥ / باب المواقيت / ص ٥١ / ح ٦ / الوسائل ابواب المواقيت / باب جواز الاحرام قبل الميقات / باب ١٣ / ح ٢.

رابعاً:- فى اعمال منى يوم العيد، فقد وسع الشارع الايتان بها فى ليله العيد مسبقاً، للضعفه والعجزه من الحجيج، كما وسع لمن لم يدركها إلى أيام التشريق الأربع لاحقاً.

خامساً:- فى اعمال مكه يوم العيد. فإنه قد سوّغ الشارع المجئى بها قبل يوم التاسع، ولو بأيام، لذوى الاعذار، كما سوّغ لمن يقدر عليها يوم العيد أن يأتى بها أيام التشريق بل إلى آخر ذى الحجه.

## الثانى: فى باب الصلاه:

اولاً:- فى صلاه الليل، فإنه قد سوّغ الشارع المجئى بها قبل منتصف الليل، لذوى العذر، عن المجئى بها فى وقتها.

ثانياً:- فى نوافل الظهرين، فقد سوّغ الشارع المجئى بها قبيل الزوال، لمن يعجز عن الأيتان بها فى وقتها.

ثالثاً:- فى نافله الفجر، مع أن الوقت المقرر لها هو بعد الفجر الكاذب، إلا انه وسع الشارع المجئى بها بعد صلاه الليل.

رابعاً:- فى خطبتى صلاه الجمعه، فأنهما كبديل عن ركعتين بعد الزوال، إلا أن الشارع سوّغ المجئى بهما قبل الزوال.

خامساً:- قد ورد أنه من ادرك ركعه من الوقت، أو من آخر الوقت، فقد ادرك الوقت، كما ورد اجزاء من صلى قبل الوقت فأدرك الوقت ودخل عليه قبل أن يسلم لمن صلى قبل الوقت غفله.



أولاً- أن يوم عاشوراء يوم عظيم، لذا جعل أهل البيت (عليهم السلام) له حريماً زمانياً متقدماً عليه بتسعة أيام، فقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)، أن حزنه (عليه السلام) كان يبدأ من أول يوم من محرم فلا يرى باسم قط، فإذا كان يوم العاشر، كان يوم مصيبتة (عليه السلام) (١). فقد روى الصدوق في أماليه بسنده عن إبراهيم بن أبي محمود عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: كان أبي إذا دخل شهر المحرم لا يرى ضاحكاً وكانت الكآبة تغلب عليه حتى يمضي منه عشرة أيام. فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبتة وحزنه وبكائه ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين (عليه السلام) (٢).

وروى في البحار عن بعض مؤلفات المتأخرين أنه قال حكى دعبل الخزاعي دخلت على سيدي ومولاي على بن موسى الرضا (عليه السلام) في مثل هذه الأيام فرأيتته جالساً جلسه الحزين الكئيب وأصحابه من حوله فلما رآني مقبلاً قال لي مرحباً بك يا دعبل مرحباً بناصرنا بيده ولسانه ثم أنه وسع لي في مجلسه وأجلسني إلى جانبه ثم قال لي يا دعبل أحبُّ أن تنشدني شعراً فإن هذه الأيام أيام حزنٍ كانت علينا أهل البيت وأيام سرور كانت على أعدائنا. خصوصاً بنى أمية (٣) الحديث.

وفي هذه الرواية وإن كانت مرسله تصريح بأن المناسبه وإن كانت

ص: ٣٠٩

١- (١) بحار الانوار ج ٤٤ ص ٢٨٣.

٢- (٢) أمالي الصدوق ، المجلس رقم ٢٧ ، الرقم ٢.

٣- (٣) البحار ، مجلد ٤٥ ، ص ٢٥٧.

يوماً واحداً إلا- أن ما يحتف بها من أيام ما قبلها وما بعدها تلك الأيام تنسب إلى تلك المناسبة وذلك اليوم بحسب العرف والاعراف المختلفه بل هذه الروايات نص بالخصوص على ما نحن فيه صغروياً وإن هذه التوسعه فى الارتكاز العرفى قبل أن تكون تناسياً شرعياً وهذا وجه مستقل برأسه وهو استقراء الاستعمال العرفى لعنوان الأيام المضافه إلى مناسبه ما، وكانوا يعدون هذه الأيام أيام الحزن(١).

ثانياً:- فى ليله القدر، فإن يومها بمنزلتها(٢) بل ورد أن ليله التاسع عشر والواحد والعشرين حريم زمانى متقدم ليله الثالث والعشرين(٣) بل ورد أن شهر رمضان من اوله، حريم ليله القدر(٤) بل ورد ايضاً أن حريم ليله القدر يبدأ من ليله النصف من شعبان(٥) كما أن ليله القدر حريم لولايه آل محمد (عليهم السلام) ، باعتبارها ظرف زمانى شريف لتنزل روح القدس عليهم (عليهم السلام) .

ثالثاً:- فى غسل يوم الجمعة فإنه سوغ الشارع المجئ به فى يوم الخميس لمن يعجز عن الماء يوم الجمعة أو يخاف العوز(٦).

ص: ٣١٠

- 
- ١- (١) بحار الانوار ج ٤٥ ص ٢٥٦.
  - ٢- (٢) الامالى للصدوق ص ٧٥١.
  - ٣- (٣) نور الثقلين ج ٥ ص ٦٢٥.
  - ٤- (٤) الوسائل ج ٧ الباب / ١٨ من ابواب أحكام شهر رمضان ح ١ ص ٢١٩ / تحرير الأحكام ج ١ ص ٥١٦.
  - ٥- (٥) الحدائق الناظره / ج ١٣ ص ٤٤٨ / روح المعانى للالوسى ج ٢٥ ص ١١٣.
  - ٦- (٦) الوسائل: كتاب الطهاره ابواب الاغسال المسنونه / ٩ باب استحباب تقديم الغسل يوم الخميس لمن خاف قله الماء يوم الجمعة.

رابعاً:- قد جعل الشارع حريم ليله الجمعة، يمتد قبلها، من بعد زوال ظهر يوم الخميس(١)، كما جعل لأعمال يوم الجمعة حريماً متأخراً وهو ليله السبت، بل يظهر من الشارع أن كل يوم ذو فضيله وحرمة، تبدأ حرمة قبله فتكون الليله السابقه حريماً له، كليله عرفه وليالى العيدين وليله الجمعة وليله النصف من شعبان كما تقدم وليله المبعث الشريف مع أن المبعث الشريف فى فجر يومها وغيرها من الليالى التى شرفت كحريم سابق لأيامها الشريفه.

خامساً:- ورد فى فضائل يوم الغدير أنه مستمر إلى ثلاثه أيام(٢) وكذلك ما ورد فى اليوم التاسع من ربيع الأول(٣).

القسم الثانى:- موارد توسعه الحريم المكانى، وقد مرّ بعض منها:

أولاً:- أن الكعبه كأول بيت وضع للناس، لها عظمه وحرمة وشرافه، لذا جعل المسجد الحرام حريم لها، وجعلت مكه المكرمه حريماً للمسجد الحرام، وجعل الحرم المكى حريماً لمكه المكرمه، وجعلت المواقيت حريماً للحرم المكى، وقد ورد بكل ذلك النصوص.

ثانياً:- فى مرقد الرسول صلى الله عليه و آله ، فقد ذكر السمهودى فى مقدمه كتابه، إجماع أهل الجمهور على أن قبره صلى الله عليه و آله أعظم حرمة من مكه المكرمه، بل نقل عنهم، أنه اعظم من العرش، لذت جعلت الروضه المباركه بين القبر والمنبر

ص: ٣١١

١- (١) بحار الانوار ج ٨٦ ص ٣٦١.

٢- (٢) اقبال الاعمال ج ٢ ص ٢٦١.

٣- (٣) المختصر ص ٦٥.

حريماً للقبر الشريف، وجعل المسجد النبوي حريماً للروضه المباركه، وجعلت المدينه المنوره حريماً للمسجد النبوي، وجعل الحرم المدني بين الجبلين حريماً للمدينه المنوره، وبعض الروايات عند الفريقين، تبين أن ما بين الحرم المكي والحرم المدني، ملحق في بعض الآثار بهما كما في الروايه (من مات بين الحرمين، بعثه الله في الآمين يوم القيامه)<sup>(١)</sup> وكذلك في الروايه (من مات بين الحرمين لم ينشر له ديوان)<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً:- في كل مرقد اهل البيت (عليهم السلام)، فإن قبورهم بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، فلها الحرمه والعظمه بنص القرآن الكريم والسنه الشريفه، وقد ذكر كاشف الغطاء(قدس سره) في كتابه كشف الغطاء: ٥٤/عند قراءه الفاتحه بعد الطعام ورجحان الشعائر الحسينيه، أن مرقدهم (عليهم السلام) مشاعر شَعَرها الله عَزَّ وَجَلَّ، ويتبعها في الحرمه، ما حولها من البقاع الشريفه، لذا قد ورد أن الكوفه حرمت لأجل أمير المؤمنين(عليه السلام)، ومن ثم ذهب الشيخ الطوسي في المبسوط، إلى أن حكم التخيير الصلاه بين القصر والتمام للمسافر في مسجد الكوفه بتبع التخيير في مرقد أمير المؤمنين(عليه السلام)<sup>(٣)</sup> وما يؤيد ذلك ما رواه محمد بن الحسن بن أبيه عن أحمد بن داود عن أحمد بن جعفر المؤدب عن يعقوب بن يزيد عن الحسين بن بشار الواسطي قال: سألت أبا الحسن الرضا(عليه السلام) ما لمن زار قبر ابيك قال: زره قلت: فأى شيء

ص: ٣١٢

١- (١) البحار / ج ٤٧ ص ٣٤١.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٢٩.

٣- (٣) النهايه للشيخ الطوسي / ص ٢٨٥.

فيه من الفضل قال فيه من الفضل كفضل من زار قبر والده يعنى رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت فأنى خفت فلم يمكننى أن ادخل داخلاً، قال سلم من وراء الحاير (الجسر، الجدار خ ل) (١)، وفيه دلالة على توسعه المكانيه.

رابعاً: ورد فى حرم سيد الشهداء (عليه السلام)، أن الحير حريم للقبر الشريف، وحرمت مدينه كربلاء كحريم للقبر الشريف (٢) بل ورد أن لمرقد الحسين (عليه السلام) حريم بمقدار فرسخ من كل جانب من القبر الشريف (٣) وهذا يطابق ما ورد مستفيضاً، من استجابته الدعاء تحت قبته (٤) فإنه ليس المراد من ذلك القبه الطينيه فوق المرقد الشريف، بل قبه السماء، فالواقف عند القبر الشريف يكون امتداد القبه بمقدار امتداد نظره فى الأفق حيث يتماس خط السماء بالارض، وهذا المقدار يساوى الفرسخ تقريباً وهو حوالى خمسه كيلومترات ومن ثم ذهب جمله ممن تقدم، الى التخيير بين القصر والتمام فى تمام مدينه كربلاء (٥).

والروايات الواردة فيه كالتالى:

١- مرفوعه منصور بن عباس عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال حرم الحسين (عليه السلام) خمسُ فراسخ من أربع جوانبه.

ص: ٣١٣

١- (١) الوسائل / ابواب المزار وما يناسبه / الباب ٨٠ ح ٤.

٢- (٢) كامل الزيارات / ص ٢٤٨ / الوسائل ابواب المزار ١٤/٥١٠.

٣- (٣) التهذيب ٦/ ٧٠، كامل الزيارات ص ٤٥٦، مصباح المتهجد ٦٧٤-٦٧٥، البحار ١٠١ ص ١١١.

٤- (٤) الوسائل / الباب ٧٦ من المزار، الأمالى ص ٣١٧ المجلس ١١ / ح ٩١.

٥- (٥) الشيخ الطوسى فى المبسوط / السيد المرتضى / وبن الجنيد.

أى فتكون حوالى شعاع سبعة وعشرين كليومتر من كل جانب من جوانب القبر ومثلها مرسله الصدوق فى الفقيه(١).

٢- وما رواه الشيخ الطوسى بسنده عن محمد بن إسماعيل البصرى عمن رواه عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: حرم الحسين(عليه السلام) فرسخ فى فرسخ من أربع جوانب القبر(٢).

٣- وما رواه الشيخ الطوسى بسنده عن محمد بن أحمد بن داود بن الحسن بن محمد عن حميد بن زياد عن سنان بن محمد عن أبى الطاهر (يعنى الورقاء) عن الحجال عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: التربه من قبر الحسين بن على(عليه السلام) على عشرة أميال(٣).

٤- ما رواه فى كامل الزيارات بسنده عن محمد بن جعفر عن محمد بن الحسين عن رجلٍ عن أبى الصباح الكنانى عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: طينُ قبر الحسين(عليه السلام) فيه شفاء وإن أخذ على رأس ميل(٤).

٥- وما رواه فى التهذيب بسنده عن سليمان بن عمر بسراج، عن بعض أصحابه عن أبى عبدالله(عليه السلام): قال يؤخذ طين قبر الحسين(عليه السلام) عن عند القبر على سبعين ذراعاً(٥) ورواه ابن قولويه فى المزار إلا أنه قال على سبعين

ص: ٣١٤

١- (١) الوسائل ، أبواب المزار ، باب ٦٧ ، ح ٨.

٢- (٢) الوسائل ، أبواب المزار ، باب ٦٧ ، ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ، ج ٦ ، ١٣٦/٧٢.

٤- (٤) كامل الزيارات ، ٢٧٥.

٥- (٥) التهذيب ، ٧٤ : ١٤٤/٦ ورواه الكافى ٥٨٨ : ٥/٤.

باعاً في سبعين باع (١).

٦- وما رواه بسنده عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن جعفر الرزاز عن محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب عن إسحاق بن عمار قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أن لموضع قبر الحسين (عليه السلام) حرمه معروفه من عرفها واستجار بها أُجبر، قلت: فصل لي موضعها، قال: امسح من موضع قبره اليوم خمسه وعشرين ذراعاً من ناحيه رجله، وخمسه وعشرين ذراعاً من ناصيه رأسه وموضع قبره من يوم دفنه روضه من رياض الجنة، ومنه معراج يُعرج فيه بأعمال زواره إلى السماء، وما من ملك في السماء ولا في الأرض إلا وهم يسألون الله (أن يأذن لهم) في زياره قبر الحسين (عليه السلام) ففوج ينزل وفوج يعرج (٢).

ورواه الكليني والصدوق أيضاً.

٧- وفي معتبره عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: قبر الحسين (عليه السلام) عشرون ذراعاً مكسراً روضه من رياض الجنة (٣) ورواه في كامل الزيارات / ٢٢٥. وهذا التفاوت في تحديد المكان مضافاً إلى امكان حمله على تفاوت الفضل فإنه يشير أيضاً إلى التوسيع في حريم وحرمة المكان والميقات المكانية.

خامساً: - ورد أن الله تعالى يدفع البلاء عن مدينه بغداد، بقبر الإمام

ص: ٣١٥

١- (١) الباع: مسافه ما بين الكفين أن ابسطهما وهو قدر مد اليدين وما بينهما من البدن (لسان العرب).

٢- (٢) الوسائل ، أبواب المزار ، باب ٦٧/ح ٤.

٣- (٣) الوسائل ، أبواب المزار ، باب ٦٧ ، ح ٦.

موسى بن جعفر (عليه السلام) (١) وورد أيضاً حرمة مدينة سامراء بقبر العسكريين (عليهما السلام) (٢)، وأن مدينة طوس حرم لمركد الرضا (٣) بل ورد أن ما بين الجبلين المحيطين بطوس، جعل حريماً لمركد الرضا (عليه السلام) (٤) ومن ذهب السيد المرتضى وابن الجنيد وظاهر على بن بابويه وبعض المتقدمين إلى التخيير في الصلاة بين القصر والتمام للمسافر في كل المراقد المطهره لأهل البيت (عليهم السلام) (٥).

سادساً:- ما ورد من تنزيل زياره المعصومين (عليهم السلام) من على سطح المنزل بمنزله الزيارة عن قرب لمن عجز عن السفر لمانع (٦).

سابعاً:- ما ورد في غسل الاحرام في مسجد الشجره، فقد سَوَّغ الشارع الغسل في المدينه المنوره لمن يعجز عنه في مسجد الشجره (٧).

ثامناً:- ورد أنه إذا ضاقت مزدلفه بالحجيج، يسوغ لهم أن يصعدوا إلى الجبل (٨) وكذلك في منى إلى وادى محسّر (٩).

ص: ٣١٦

١- (١) البحار ج ٥٧ / ص ٢٢٠ / دار احياء التراث.

٢- (٢) البحار ج ٩٩ ص ٥٩.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ١٠٨.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ١٠٩.

٥- (٥) جُمل العلم والعمل ( رسائل الشريف المرتضى ) ج ٣ ص ٤٧.

٦- (٦) كامل الزيارات / باب ٩٦ ح ٧.

٧- (٧) ما رواه الحلبي: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي يغتسل في المدينه للاحرام أيُجزيه عن الغسل في الميقات.

قال (عليه السلام) نعم / حوالى اللثالي ج ٣ - باب الحج ح ٢٨.

٨- (٨) الوسائل كتاب الحج / ابواب احرام الحج والوقوف بعرفه / باب ١١ ح ٣.

٩- (٩) نفس المصدر ح ٤



تاسعاً:- ما ورد في باب عدم وجوب استلام الحجر وتقبيله وعدم تأكيد استحباب المزاحمه عليه واجزاء الإشاره والایماء، وتشير الى ذلك روايات:

منها:- ما رواه الكليني عن عده من اصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن سيف التمار قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام) اتيت الحجر الأسود فوجدت عليه زحاما فلم الق إلا رجلاً من أصحابنا فسألته، فقال: لا بد من استلامه فقال: إن وجدته خالياً وإلا فسلم ((فاستلم) من بعيد(1)).

منها:- وعنهم عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن عبيد (عبد) الله قال:- سئل الرضا(عليه السلام) عن الحجر الأسود وهل يقاتل عليه الناس إذا كثروا. قال:- إذا كان كذلك فأوم إليه إيماء بيدك(2).

منها:- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي ايوب الخزاز عن أبي بصير، عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال:- ليس على النساء جهر بالتلبيه ولا استلام الحجر ولا دخول البيت ولا سعى بين الصفا والمروه يعنى الهروله(3)، أى يكفيهن الإيماء من بعد للحجر الأسود.

الوجه الثانى: السيره العقلائييه الممضاه.

تقرر فى السيره العقلائييه على أنه هناك حريم فى البقاع المملوكه

ص: ٣١٧

١- (١) الوسائل الباب ١٦ من ابواب الطواف / ح ٤.

٢- (٢) نفس المصدر / ح ٥.

٣- (٣) الوسائل الباب ١٨ من ابواب الطواف / ح ١.

فللدار حريم، وللبئر حريم، وللطريق حريم من جانبيه، وللمدينه حريم من ضواحيها، وضابطه مقدار الحريم أن يكون بحسب الحاجه التابعه له، فليس يتحدد بقدر يقف عليه ثابت لا يزيد ولا ينقص، بل هو يتسع وينقص بمقدار ما تستدعيه الحاجه.

وهذه السيره العقلانيه ليست خاصه بتوسعه الحريم المكاني.

بل هي جاريه أيضاً بتوسعه الحريم الزماني، فنراهم يقولون (عام الفيل) و (عام الحزن) و(عام الفتح)، مع أن الحدث المناسبه حدثت في أيام قلائل، ولم تمتد لكل العام، كما في وفاه أبي طالب وخديجه (عليهم السلام) في عام الحزن. وكذلك يقال أن النبي صلى الله عليه وآله ولد في شهر ربيع الأول، أو أن أمير المؤمنين ولد في شهر رجب مع أن الولاده حدثت في ساعه واحده كما روى الصفار بسنده عن حفص الابيض التمار قال دخلت على أبي عبدالله (عليه السلام) أيام صلب المعلّى ابن الخنيس (١) والحال أن المعلّى صلب في يوم واحد وروى الحميري عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) أن علياً (عليه السلام) كان يأمر مناديه بالكوفه أيام عيد الأضحى (٢) والحال أن الأضحى يوم واحد.

وفي روايه أخرى عن علي بن رافع اخذنا منها موضع الحاجه وهو (وأنا احب أن تُعزنيه أتجمل به في أيام عيد الأضحى) (٣) مع أن عيد الأضحى يوم واحد ولكن عبّر عنه بايام وهذا يدل على أن الشارع جعل

ص: ٣١٨

١- (١) بصائر الدرجات ص ٤٢٣.

٢- (٢) الكافي ١٩٦ / ٨ ج ٢٤٤.

٣- (٣) تهذيب الأحكام للطوسي، ج ١٠ / ١٥٤، باب من الزيادة.

لتلك الازمنه حريماً زمانياً عبّر عنها بالايام كما هو كذلك عند العقلاء.

وهذا مما يبرز لنا وجه التوسعه عند العقلاء، فهو لأجل طبيعه التوسعه فى الظرفيه والاسناد الزمانى

وكذلك الحال فى التوسع فى الظرف المكانى، فىقال أن النبى صلى الله عليه وآله ولد فى مكه وكل ذلك نوع من التقريب فى التحقيق، والتحقق فى التقريب، من جهة تحقق الاسناد وتوسع الظرف وكأن هذا هو المنشأ للارتكاز العقلائى.

وهذه السيره العقلائيه هى سيره متشرعيه أيضاً، كما اتضح من الامثله أعلاه.

الوجه الثالث- قوله تعالى وَ ذَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (١) حيث يمكن أن يستنبط منها عرفاً، سواء بحسب الارتكاز العقلائى أو المتشرعى، أن التذكير الوارد فى الآيه المباركه، ليس لخصوص اليوم الذى فيه المشهد الإلهى العظيم، بل يشمل الأيام المحتفه به أيضاً، فىكون مفاد الآيه الكريمه، الاحتفاء والاحتفال بالميقات الزمانى الشعيرى بما يشمل حريم ذلك الميقات الزمانى، من قبل الميقات ومن بعده.

الوجه الرابع:- قاعده تعدد مراتب المستحبات:

تُبين هذه القاعده أن طبيعه المستحبات من حيث الأجزاء و الشرائط و القيود والتى منها الزمان والمكان طبيعه ذات مراتب وتعدد فى المطلوب فى أساس جعلها وتشريعها ومن ثم لا يرتكب الفقهاء عمليه التقييد بين المطلق والمقيد ولا عمليه التخصيص بين العام والخاص بل يحملون المقيد

ص: ٣١٩

١- (١) ابراهيم / ٥.

والخاص على تعدد مراتب الفضل وأن الشرائط والقيود هي شرائط وقيود كمال وليست شرائط وقيود صحه فمن ثم يكون مقتضى الظهور الأولى في باب المندوبات هو على تعدد المطلوب إلّا أن تقوم قرينه على خلاف ذلك، وهذا يوسع الزياره المندوبه زماناً ومكاناً، وإن كان الأقرب فالأقرب زماناً ومكاناً هو الأفضل فالأفضل في مراتب الفضل والكمال.

الوجه الخامس: (قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور):

هذه القاعده أو قاعده ما لا- يدرك كله لا يترك جله. تنطبق على المراتب الزمانيه والمكانيه للعمل المقيّد بالزمان والمكان، فيكون الأقرب فالأقرب هو الميسور المقدم.

### زيد المخاض: المحصله من الوجوه:

ويتحصل من هذه الوجوه. هو أن كل موضع زمانى أو مكانى، جعل فى الشريعه ميقاتاً لشعيره دينيه له حريم يحيط به، يسبقه ويتأخر عنه.

وإن ما عليه المتشرعه فى زماننا من التوسع زماناً ومكاناً بحسب الحاجه فى زياره الأربعين لسيد الشهداء(عليه السلام) أو زياره عاشوراء أو زياره أمير المؤمنين(عليه السلام) أو زياره الجوادين صلى الله عليه و آله أو زياره العسكريين صلى الله عليه و آله أو غيرها من مواسم الزيارات العظيمة التى يكون فيها الزحام شديد هذا التوسع مطابق لقاعده فقهييه شرعيه. متصيده من الأبواب الفقهييه ومعتضده بوجوه أخرى مفادها (أن لكل ميقات زمانى أو مكانى لشعيره دينيه عباديه حريم يحيط به يتوسع وبحسب ظرفيه وقابليه الحاجه إلى الحدود التى تتصل بذلك الميقات).

قاعده:المشى الى العباده عباده

اشاره

ص:٣٢١



إن فضيله المشى كعباده قد وردت فيها طوائف من الروايات الآتية وهو مسأله قد تداولها الفقهاء بحثاً وتنقيباً وتحقيقاً لاسيما فى كتاب الحج بل إن فى طوائف تلك الروايات ما يدل على أن المشى له خصوصيه ذاتيه عباديه بغض النظر عن ما هو غايه للمشى من العباده الأخرى وبغض النظر عن كونه موجباً لزياده ثواب تلك الغايه العباديه فهذه حيثيات ثلاث:

الأولى: كون المشى عبادته فى حدّ نفسه.

الثانيه: اتصافه بالمقدميه للعباده.

الثالثه: زياده كمال و ثواب الغايه العباديه التى يتوسط المشى مقدمه لها.

الرابعه: ورود الأمر الخاص بخصوص المشى للحج لبيت الحرام والأمر خاص بالمشى إلى زياره النّبى صلى الله عليه وآله وأهل البيت (عليهم السلام) كزياره أمير المؤمنين (عليه السلام) وزياره الإمام الحسين (عليه السلام) وسائر المراقد المطهره.

الخامسه: ولا يخفى أن المشى فى مقابل الركوب يوجب مشقه للنفس كما يشير إليه قوله تعالى وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ \* وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرِحُونَ \* وَ تَحْمِلُ أَنْثَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِيَسْتَقِ الْأَنْفُسَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَحِيمٌ \* وَ الْخَيْلَ

ص: ٣٢٣

وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَهُ (١).

وما يوجب مشقه النفس يضعضع من النفس ويهونها لدى ذاتها فى مقابل الرفاه والنعيم والاستغناء وهو ما يوجب طغيانها واستكبارها كما يشير إليه قوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى (٢).

وقوله تعالى فى وصف أصحاب الشمال إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ (٣). وقد ورد فى قوله تعالى طه \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٤) فى صحيحه أبى بصير عن أبى جعفر (عليه السلام) فى ذيل الآيه وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم على أطراف أصابع رجله فانزل الله سبحانه وتعالى ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٥).

وفى معتبره أخرى عن أبى جعفر وأبى عبيد الله كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلى قام على أصابع رجله حتى تورمت فأنزل الله تبارك وتعالى طه \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٦).

وفى روايه الاحتجاج أنه كان إذا قام إلى الصلاه... ولقد قام صلى الله عليه وآله عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورمت قدماه واصفر وجهه يقوم الليل

ص: ٣٢٤

١- (١) سورة النحل: الآيه ٥ - ٨.

٢- (٢) سورة العلق: الآيه ٦ - ٧.

٣- (٣) سورة الواقعة: الآيه ٤٥.

٤- (٤) سورة طه: الآيه ١ - ٢.

٥- (٥) الكافى: مجلد ٢، ص ٩٥، الوسائل، الباب ٣ من أبواب القيام، ح ٢.

٦- (٦) تفسير القمى فى ذيل الآيه.



أجمع حتى عوتب في ذلك فقال الله عَزَّ وَجَلَّ طه \* ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (١) وروى الطبرسي في مجمع البيان قال روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن النبي صلى الله عليه وآله كان يرفع أحد رجليه في الصلاة ليزيد تبعه فانزل الله تعالى طه \* ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فوضعها (٢) وفي موثق ابن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ما عَظُمَ أو بعد ما ثَقُلَ كان يصلى وهو قائم ورفع إحدى رجليه حتى انزل الله تعالى طه \* ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى فوضعها (٣).

وفعله صلى الله عليه وآله ذلك وإن نُهي عنه إلا- أن وجه الحكمة فيه هو الاجتهاد وحمازه العمل. فإن ثقل العبادة والخضوع يكسر جموح النفس ويضعفها ويذهب أنفتها ويطأطأ شموخها إلى خضوع العبودية لله تعالى وقد ورد استحباب لبس الخشن والثقيل من الألبسة في الصلاة وهو يؤدي نفس هذا المؤدَّى ومنه يتضح كبرى عامه في العبادات أن الجهد والاجتهاد والجد فيها اخضع خشوعاً في عبادية العبادة وهذه قاعده عامه أخرى كبرى اوسع من القاعده التي نحن فيها وهي صغرى تطبيقه لها وقد أفتى الأصحاب بها كما وردت النصوص والدلائل من الآيات والروايات بها.

وقال تعالى وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا (٤) منطبق بعمومه

ص: ٣٢٥

- 
- ١- (١) الاحتاج ، في مستدرک الوسائل أبواب القيام الباب ، ٢ ، ح ٢.
  - ٢- (٢) الطبرسي في مجمع البيان ، ذيل الآيه طه \* ما أَنْزَلْنَا....
  - ٣- (٣) أبواب الوسائل ، الباب ٣ ، ح ٤.
  - ٤- (٤) سورة الإسراء : الآيه ١٩.

على المشى للطاعة وفي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ما عبدالله بشيء أفضل من المشى (١).

## الفصل الأول: أدله القاعده:

وقد وردت طوائف من الروايات داله على مفاد القاعده:

الطائفة الأولى: ما ورد أن مطلق المشى عباده.

١- صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ما عبدالله بشيء أشد من المشى ولا أفضل (٢).

٢- روايه الزبيدي: عن فضل بن عمرو، عن محمد بن إسماعيل بن رجاء الزبيدي عن أبي عبدالله (عليه السلام) ما عبدالله بشيء أفضل من المشى (٣).

٣- صحيحه هشام بن سالم قال دخلنا على أبي عبدالله (عليه السلام) أنا وعتبه بن مصعب وبضعه عشر رجلاً من أصحابنا فقلنا جعلنا فداك أيهما أفضل المشى أو الركوب فقال ما عبدالله بشيء أفضل من المشى، فقلنا أيما أفضل نركب إلى مكة فنعجل فنقيم بها إلى أن يقدم الماشى أو نمشى فقال الركوب أفضل (٤).

وذيل الحديث وإن كان في خصوص المشى إلى الحج إلا أن صدره

ص: ٣٢٤

١- (١) الوسائل ، أبواب وجوب الحج ، باب ٣٢ ، ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ، أبواب وجوب الحج ، ب ٣٢ ، ح ١.

٣- (٣) نفس المصدر ، ح ٤.

٤- (٤) نفس المصدر ، ح ٤.

واضح هو في عموم قضيه المشى كقضيه كليه لا تختص بالمشى إلى الحج فمن ثم كان الصدرُ قضيه عامه في عموم المشى وبعباره أخرى أن السؤال في الذيل حول حكم المشى إلى الحج ناشئ من الإثارة الحاصل فتقريب عموم الصدر تام بل الصدر وكذلك الروايتين السابقتين دال على رجحان عباديه المشى بغض النظر عن كون غايته عباديه.

وأما في ذيل صحيحه هشام من ترجيحه الركوب على المشى بعد ما ذكر في صدر الحديث من رجحان المشى على الركوب فهو لأجل نص الروايه أن المشى أفضل إلا أن جهات أخرى مزاحمه قد تغلب فضيلته كاعمار مكه بالمؤمنين أو المجرىء بمزيد من الطوائف ونحو ذلك من الأعمال البالغه الرجحان في مكه وإلا فقد روى كما سيأتى أن الحسن (عليه السلام) حجه عشرين مره ماشياً من المدينة وكذلك السجاد (عليه السلام) فلا بد من ملاحظات الجهات المختلفه.

وتقريب دلالة هذه الطائفة على عباديه المشى الذاتيه فضلاً عن ما إذا مقدمه لعباده أو لطاعه الله هو أن المشى تواضع والتواضع هو الحاله الأقرب لعبوديه العبد شعوره بالفقر والحاجه والضعه إلى البارى تعالى كما أن في المشى مشقه تكسر جموح وطغيان النفس فكما أن حاله الإنسان التي وصفت في قوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي \* أَنْ رَأَهُ اسْتَيْغَى فَكذلك العكس أن الإنسان ليضع أن رآه افتقر ومن ثم كان الفقر شعار الصالحين وهذا بنفسه إشاره إلى تقريب وجه عقلى مستقل في عباديه المشى الذاتيه.

الطائفه الثانيه: ما ورد فى المشى إلى الحج وهى على السن:

اللسان الأول:- وهو دال على فضيله المشى إلى الحج على الركوب كما فى:

١- معتبره أبى الربيع الشامى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال ما عبدالله بشىء أفضل من الصمت والمشى إلى بيته (١).

٢- معتبره أبى اسامه عن أبى عبدالله (عليه السلام): قال خرج الحسن بن على (عليه السلام) إلى مكه سنه ماشياً فورمت قدماه فقال بعض مواليه لو ركبت لسكن عنك هذا الورم فقال كلاب إذا أتينا هذا المنزل فإنه يستقبلك اسود ومعه دهن فاشترى منه ولا تماسكه الحديث (٢).

٣- صحيح الحلبي قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن فضل المشى فقال: أن الحسن بن على (عليه السلام) قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلًا ونعلًا وثوبًا وثوبًا ودينارًا ودينارًا وحج عشرين حجه ماشياً على قدميه (٣).

٤- روايه أبى المنكدر عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قال ابن عباس ما ندمت على شى صنعته ندمى على أن لم احج ماشياً لأنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حج بيت الله ماشياً كتب له سبعة آلاف حسنه من حسنات الحرم قبل يا رسول الله وما حسنات الحرم قال حسنه ألف ألف حسنه وقال فضل المشاه فى الحج كفضل القمر ليله البدر على سائر النجوم

ص: ٣٢٨

١- (١) الوسائل ، أبو أب وجوب الحج ، باب ٣٢ ، ح ٧.

٢- (٢) نفس المصدر ، ح ٨.

٣- (٣) نفس المصدر ، ح ٣.

وكان الحسين بن علي (عليه السلام) يمشى إلى الحج ودابته تقاد وراءه (١).

٥- روى المفضل بن عمر عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) أن الحسن بن علي كان أعبد الناس وازهدهم وفضلهم في زمانه وكان إذا حج حج ماشياً ورمى ماشياً وربما مشى حافياً (٢).

٦- روى المفيد في الارشاد بسند متصل عن إبراهيم بن علي قال حج علي بن الحسين (عليه السلام) ماشياً فسار عشرين يوماً من المدينة إلى مكة (٣).

٧- ما رواه في علل الشرائع قال أمير المؤمنين (عليه السلام) حج آدم سبعين حجه ماشياً وروى أنه (عليه السلام) أتى البيت ألف آتية وسبعمائه حجه وثلاثمائه عمره.

صحيح حماد بن عيسى عن اخبره عن العبد الصالح في حديث قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من طائفٍ يطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسراً عن رأسه حافياً يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طوائف من غير أن يؤدي أحداً ولا يقطع ذكر الله عن لسانه إلا كتب له عَزَّ وَجَلَّ له بكل خطوه سبعين ألف حسنه ومحى عنه سبعين ألف سيئه ورفع له سبعين ألف درجه واعتق عنه سبعين ألف رقبه ثمن كل رقبه عشره آلاف درهم. وشفَّع في سبعين من أهل بيته وقضيت له سبعون ألف حاجه إن شاء فعاجله وإن شاء فأجله (٤).

ص: ٣٢٩

١- (١) نفس المصدر ، ح ٩.

٢- (٢) الوسائل ، أبواب وجوب الحج ، باب ٣٢ ، ح ١٠.

٣- (٣) نفس المصدر ، ح ١١.

٤- (٤) الكافي ، مجلد ٤ ، ص ٤١٢.

اللسان الثانى: ما ظاهره إلى الركوب للحج أفضل من المشى:

١- صحيح رفاعه وابن بكير جميعاً عن أبى عبدالله أنه سئل عن الحج ماشياً أفضل أو راكباً فقال بل راكباً فإن رسول الله صلى الله عليه وآله حج راكباً. وطريق هذه الروايه مستفيض عن رفاعه(١).

٢- صحيح سيف التمار قال قلت لأبى عبدالله(عليه السلام) أنه بلغنا وكنا تلك السنه مشاه، عنك انك تقول فى الركوب؟ فقال(عليه السلام) أن الناس يحجون مشاه ويركبون فقلت ليس عن هذا اسئلك فقال عن أى شىء تسألنى فقلت أى شىء أحب إليك نمشى أو نركب؟ فقال تركبون احب الى فإن ذلك أقوى على الدعاء والعباده(٢).

وصريح هذه الروايه أن أفضلية الركوب على المشى إنما هى بلحاظ جهات طارئه أخرى كالتحفظ على القدره لأجل الدعاء والعباده فى الحج لا للرجحان الذاتى للركوب على المشى ولعل وجه ركوب رسول الله صلى الله عليه وآله هو لأجل أن لا يشق على أمته فيضعفوا عن أداء مناسكهم وعن جملة من العبادات الراجحه فى الحج أو أن الركوب فيه جهه تأسى برسول الله صلى الله عليه وآله وإن كان ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بداعى جعل السنه منه فى ذلك بل من باب ترك المشى الراجح لثلاثه فى المشقه أو التفريط فيما هو ارجح من العبادات الأخرى.

ص: ٣٣٠

١- (١) أبواب وجوب الحج ، باب ٣٣ ، ح ٤.

٢- (٢) نفس المصدر ، باب ٣٣ ، ح ٥.

٣- موثق عبدالله بن بكير قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) إنا نريد الخروج إلى مكة فقال لا تمشوا واركبوا فقلت أصلحك أنه بلغنا أن الحسن بن علي (عليه السلام) حجه عشرين حجه ماشياً فقال أن الحسن بن علي (عليهما السلام) كان يمشى وتساق معه محامله ورحاله (١).

ومثله رواه سليمان عن أبي عبدالله (عليه السلام).

والوجه في مفاد هذا التعليل في هذه الرواية ما سيأتي في معتبره أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) أنه سأله عن المشى أفضل أو الركوب فقال إذا كان الرجل موسراً فمشى ليكون أفضل لنفقته فالركوب أفضل (٢).

ورواه الصدوق في العلل بسندٍ آخر.

وفي الرواية تصريح بأن أفضليه الركوب لا لرجحانه الذاتى على المشى بل المشى الراجح ذاتاً على الركوب وإنما يرجح ويفضل الركوب لجهاتٍ طارئة أخرى لثلاث أسباب لتقليل النفقة وفيما كان الركوب زيادة انفاق للمال في سبيل الله.

وبذلك يظهر ما في تعليل الرواية السابقة من أن حج الإمام الحسن (عليه السلام) ماشياً لم يكن التقليل للنفقة بل كان مع بذل كامل لنفقته الركوب ومن ثم استظهر صاحب الوسائل في تفسير الرواية السابقة أن تسوق الرحال والمحامل معه (عليه السلام) الذى أوجب بقاء المشى على رجحانه

ص: ٣٣١

١- (١) الوسائل ، أبواب الحج ، باب ٣٣ ، ح ٦.

٢- (٢) نفس المصدر ، ح ١٠.

وأوجب معالجه الجهات الطارئة المزاحمه هو لاحتمال الاحتياج إليها عند العجز عن المشى أو ليطمئن خاطر وتطيب النفس بذلك فلا تعانى من المشقه وتعزرها بها عن الذل والمهانه الشديده فى المشى نظير ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من وثق بماءٍ لم يظماً ولكونها وسيله آمنٍ لو واجهه قطاع الطريق والاعداء.

وما يدل على صحه هذا التفسير للسان الثانى وأن المشى فى ذاته أفضل من الركوب لولا الجهات الطارئة ما يأتى فى اللسان الثالث من الروايات الوارده فى لزوم الوفاء بنذر المشى.

اللسان الثالث: فى نذر المشى إنه يلزم الوفاء بع إلا أن يتعب فيركب، وفى بعض إنحلاله إذا كان مجهداً له.

منها: صحيحه رفاعه بن موسى قال: قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله قال: فليمش، قلت فإنه تعب قال فإذا تعب ركب (١).

ومنها: عن الحلبي قال: قلت لأبى عبدالله (عليه السلام) رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله وعجز عن المشى قال: فليركب وليسق بدنه، فإن ذلك يجزى عنه إذا عرف الله منه الجهد (٢).

ومنها: صحيحه ذريح المحاربي قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل

ص: ٣٣٢

١- (١) الوسائل : الباب ٣٤ / ح ١.

٢- (٢) الوسائل : الباب ٣٤ / ح ٣.



حلف ليحجّن ماشياً فعجز عن ذلك فلم يطقه، قال فليركب وليست الهدى (١).

ومنها: رواه أبي بصير، فقال: من جعل لله على نفسه شيئاً فبلغ فيه مجهوده فلا شيء عليه، وكان الله أعذر لعبد (٢).

ومنها: أحمد بن محمد بن عيسى في (نوادره) عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل جعل عليه شيئاً إلى بيت الله فلم يستطع، قال: يحجج ركباً (٣).

وعلى أى تقدير كلّ هذه الألسن ليس فيها ما يدلّ على المرجوحية الذاتية بل دالّه على رجحانية ذات المشى كعباده.

وخصوص اللسان الثانيه يوهّم خلاف ذلك ولكنه غير تام كما مرّ لأن أفضليه الركوب لجهات عارضه مزاحمه، لا تنافى رجحان المشى الذاتى عباده.

إن قلت: إنّ مفادها مرجوحيته لكونه تركاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله فتعارض اللسان الأول.

قلت: الظاهر عدم المنافاه وذلك إذا أتى بالركوب تأسيّاً بالنبي صلى الله عليه وآله فقد أدرك الفضل ولكن فعله صلى الله عليه وآله من الركوب كما مرّ، لعله لأجل عدم

ص: ٣٣٣

١- (١) نفس المصدر / ح ٢.

٢- (٢) الوسائل الباب ٣٤/ من أبواب وجوب الحج / ح ٧.

٣- (٣) نفس المصدر / ح ٩.

إيقاع الأمه في مشقه المشى لا أن المشى في نفسه أرجح نظير ما ورد من الاستقاء في ماء زمزم في صحيح الحلبي (١) أنه قال صلى الله عليه وآله «لولا أن أشق على أمتي لاستقيت منها ذنوباً أو ذنوبين» فإنه صريح في كون الاستقاء، فعلاً راجحاً ولكنه لم يفعل صلى الله عليه وآله لأجل عدم إيقاع الأمه في المشقه.

وقد روى البرقى بسنده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال ابن عباس ما ندمت على شيء صنعت ندمي على اني لم أحج ماشياً لأنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حج بيت الله ماشياً كتب له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم قيل يا رسول الله ما حسنات الحرم قال:- حسنة ألف ألف حسنة وقال «فضل المشاه في الحج كفضل القمر ليله البدر على سائر النجوم وكان الحسين بن علي (عليه السلام) يمشى إلى الحج ودابته تقاد وراءه»، ومفادها صريح في تفصيله له صلى الله عليه وآله ، المشى على الركوب وإنه صلى الله عليه وآله قد أمر بالمشى.

إن قلت: ما الفرق بين فعله صلى الله عليه وآله إنشاءً للتشريع وبين قوله صلى الله عليه وآله فكليهما بمفاد واحد فلو كانت هناك مشقه لما أمر به صلى الله عليه وآله .

قلت: مفادهما وإن كان واحداً إلا أن في فعله صلى الله عليه وآله خصيصه زائده على الأمر اللفظي وهي عنوان التأسى به صلى الله عليه وآله لقوله تعالى لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَإِنَّ هَذَا الْعُنْوَانَ يَضِيفُ إِلَى الْفِعْلِ مَلَكَاً زَائِداً عَلَى الْمَلَائِكِ الْذَاتِي الَّذِي فِيهِ بَلْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مِنَ الْمَبَاحَاتِ الْعَادِيَاتِ وَطَرَأَ عَلَيْهِ عُنْوَانُ التَّأْسَى لَكَانَ يَحْدُثُ فِيهِ مَلَكَاً أَيْضاً.

ص: ٣٣٤

إن قلت: فعلى ذلك يشمل التأسي الأفعال العادية التي كان يأتي بها لا في مقام التشريع وتبليغ الأحكام الإلهية بل ينتهي الأمر حينئذٍ إلى أن كل أفعاله صلى الله عليه وآله لها مدى تشريع.

قلت: إنه مع الاشتراك في عموم التأسي هناك فارق بين الأفعال العادية والأفعال التي يأتي بها صلى الله عليه وآله بقصد الإنشاء وبقصد تبليغ أحكام الله فإنّ العاديات لا إنشاء في إتيانها كما لا رجحان في ماهيتها بما هي هي بخلاف الأفعال من النمط الثاني كما أنّ العاديات لا يراد بها كلّ فعل يشترك فيها صلى الله عليه وآله مع نوع البشر بل ما تميز به صلى الله عليه وآله ممّا يدخل في المكرمات ونحوها.

ثم إن مدرك القول بانحلال أو جواز حلّ النذر إذا قيس متعلّق النذر إلى فعل آخر هو ما ورد(1) في اليمين من أن الحالف إذا رأى مخالفتها خيراً من الوفاء بها جاز له أن يدعها ويأتي بالذي هو خير هذا إذا لم تحمل هذه الروايات على شرطيه عدم مرجوحيه المتعلّق ولو بلحاظ حال المزاحمه بينما الكلام في أفضليه الفعل المغاير وإن لم يكن مزاحمه في اليمين.

ثمّ إنه لا إشكال في دلالة الروايات المشار إليها في اليمين على ذلك مضافاً إلى دلالة الروايات الواردة في خصوص النذر. بل الروايات الواردة في خصوص المسألة مثل صحيح أبي عبيد الحذاء، قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل نذر أن يمشى إلى مكة حافياً، قال إن رسول الله صلى الله عليه وآله خرج حافياً

ص: ٣٣٥

فنظر الى امرأه تمشى بين الأبل، فقال من هذه؟ فقال أخت عقبه بن عامر، نذرت أن تمشى الى مكة حافيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا عقبه إنطلق الى أختك فمرها فلتركب فإن الله غنى عن مشيها وحففيها قال فركبت» (١).

وقد تعرض اليزدى فى العروه الوثقى الى صور ثلاث فى النذر (٢).

الأولى: إذا نذر الحج ماشياً أو نذر الزيارة ماشياً نذراً مطلقاً عن التقييد بسنه معينه فخالف نذره فحج أو زار راكباً حكم المشهور بوجوب الإعادة وعدم الكفاره لإمكان الامتثال.

نعم عن المحقق فى المعبر والعلامه فى المختلف والتذكرة والتحرير والمنتهى والإرشاد وظاهر إيمان القواعد احتمال صحه وقوع الحج عن المنذور وحصول الحنث بترك المشى، وكذا حكموا بسقوط القضاء وحصول فيه الحنث فى الصوره الثانيه وهى ما إذا كان التقييد بسنه معينه حيث ذكر فى المختلف (أن يجرى فيه ما ذكر فى المطلق لأنه لما نوى بحجّه المنذور وقع عنه وإنما اخلّ بالمشى قبله وبين أفعاله فلم يبق محل للمشى المنذور ليقضى إلا أن يطوف أو يسعى راكباً فيمكن بطلانهما فيبطل الحج والزيارة حينئذ إن تناول النذر للمشى فيهما) وفى كشف اللثام أنه قوى إلا

ص: ٣٣٦

١- (١) الوسائل / باب ٣٤ / أبواب وجوب الحج / ج ٤.

٢- (٢) مسأله ٣١: إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكباً فإن كان المنذور الحج ماشياً من غير تقييد بسنه معينه وجب عليه الإعادة ولا كفاره إلا- إذا تركها أيضاً وإن كان المنذور الحج ماشياً فى سنه معينه فخالف وأتى به راكباً وجب عليه القضاء والكفاره، وإذا كان المنذور المشى فى حج معين وجبت الكفاره دون القضاء لقوات محل النذر، والحج صحيح فى جميع الصور.

أن يجعل المشى شرطاً في عقد النذر كما فصل في المختلف وتقريب ما ذكره أن نذر الحج ماشياً أو الزيارة ماشياً هو النذر لكل من المشى والحج والزيارة وحيث السعى والمشى ليس من شرائط صحه الحج والزيارة وإنما هو من المندوبات في نفسه التي طرفيها قبل الحج نظير السعى لزياره الحسين (عليه السلام) فإن الثواب على السعى نفسه بذلك القصد مضافاً للثواب وللزيارة والنذر لا يغير ماهيه المنذور في نفسه ولا يتصرف فيه وإنما يتعلق به على ما هو عليه، ومقتضى ذلك وقوع الحج مصداقاً للحج المنذور أو الزيارة المنذور نظير ما إذا نذر صيام ثلاثه أيام ولم يصم الثالث فإن اليومين يقعان مصداقاً للصوم المنذور، ويجب عليه قضاء يوم واحد فقط ومن ثم حكم الشيخ الطوسي والمفيد في المحكى عنهما في مسأله مالو مشى بعضاً أنه يصح ما أتى به ماشياً مصداقاً للنذر ولكن يجب عليه بعد اتیان المشى في المواضع التي ركب فيها مضافاً إلى ظاهر الروايات الوارده في نذر مشى الحج نذراً مطلقاً أنه مع عجزه عن المشى لا يسقط وجوب الحج النذرى عنه الدال على التفكيك بينهما في مقام التحقق.

نعم في المقام في الصورة الأولى حيث أن النذر مطلقاً فيمكنه أداء المشى ولو في ضمن الحج غير النذرى.

وأما صحه الحج والزيارة في هذه الصور فلما عرفت من أن المشى ليس من شرائط صحه الحج أو الزيارة ولا النذر يسبب شرطيه للحج أو الزيارة.

وما استدلل به على بطلان الحج المأتي به أمور:

أولاً: أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده وقد تقرّر فى محلّه عدم الاقتضاء بل لا يقتضى عدم الأمر بضده أيضاً وإنما يقتضى عدم تعيّن تنجيز ضده.

ثانياً: إن البطلان من جهه أن ما قصد لم يقع وهو الحجّ النذرى وما وقع هو حجّ النافله ففيه:

أ - إنّنا نبني وفقاً للفاضلين على صحّته مصداقاً للحجّ المنذور والزياره المنذوره فى الصورتين فما قصد قد وقع.

ب - أنّ قصد الأمر النذرى لا ملزم له لأن عباديه الحجّ الفاضله وكذا الزياره، إنّما هو بالأمر الندبى المتعلق بهما فى نفسه فى رتبه سابقه على الأمر النذرى والأمر النذرى توصلّى فى نفسه ومن ثمه لو بنينا على عدم صحه ما أتى به عن النذر لكان ما أتى به صحيحاً ندباً.

ج - - أن إتيان الحجّ أو الزياره - ولاسيما فى الصوره الثالثه وهو فيما لو نذر المشى فى حجّ معيّن أو زياره معينه، بأن يكون الحجّ المعين ظرفاً للمنذور لا جزء المنذور - علّه لتفويت متعلق النذر وعلّه المعصيه وإن لم نلتزم بحرمتها الشرعيه إلا أن إيجادها قبيح عقلاً فلا تصحّ عبادته لأن العباده يشترط فيها أن يكون صدورها حسناً عقلاً.

وفيه: أنّ الكبرى المزبوره وإن كانت متينه إلا أنها لا صغرى لها فى المقام حيث أنه بالترك قبل أعمال الحجّ يكون قد حثّ فى نذره بإرادته متعمداً لا بأعمال الحجّ والزياره كما فى تركه للمشى قبل الميقات وبعد

الميقات بعد ما أحرم فى الميقات.

نعم يظهر من الشيخين فيما تقدّم حكايته من قولهما فيما لو ركب بعضاً ومشى بعضاً أن نذر المشى استغراقى لا مجموعى وحينئذٍ لا يسقط بقاء الخطاب النذرى بالمشى أثناء الأعمال وهذا إنما يتأتى فى خصوص الصورة الأولى وهى النذر المطلق وأما صورتين الأخرتين فيتحقق حث النذر بمجرد ترك المشى إلى الميقات.

وبعبارة أخرى: أن الوفاء بالنذر وعدم حثه ارتباطى مجموعى لأنه تعهد وحدانى غايه الأمر أن متعلّق النذر إذا كان أفعالاً متعدده مستقلة عن بعضها البعض فى نفسها بحسب مشروعيتها فى نفسها السابق على طرو النذر عليها تكون صحتها بنحو منفك عن بعضها البعض دون مقام الوفاء بالنذر هذا مع أن الصورة الأولى وهى النذر المطلق لا وجه للمعصيه بناءً على قول الشيخين بعد إمكان الامتثال فيما يُعد تبعيضاً فقولهما فى مقام الامتثال وصحّه الأفعال فى نفسها لا فى مقام الوفاء بالنذر ولك أن تقول إنّ هناك ثلاث جهات:

الأولى: صحّه الافعال فى نفسها.

الثانية: الوفاء بالنذر وهو مجموعى.

الثالثة: سقوط قضاء النذر وهو ليس بمجموعى أى أنّ سقوط قضاء نذر الحج أو نذر الزياره أو نذر الصوم غير معلق على الوفاء بالنذر بل القضاء معلق على ترك الصوم النذرى والزياره النذريه والحج النذرى وهو

ص: ٣٣٩

لا يصدق مع اتيان الصوم والحج والزياره ولو منفرداً عن بقيه الأفعال التى ضمها إليها فى نذر الصوم أو نذر الحج أو نذر الزياره فمن ثم تبين انفكاك موضوع القضاء عن عدم الوفاء وقد اتضح مما مر ما ينفع فى تنقيح الحال فى الصورتين الباقيتين.

الصوره الثانيه: إذا نذر الحج أو الزياره فى سنه معينه فخالف وأتى بهما راكباً فلا يجب قضاءهما كما عرفت للصحه وإن تحقق حنث النذر ووجبت الكفاره.

الصوره الثالثه: إذا نذر الحج أو الزياره ماشياً مع الاطلاق من دون تقييد فى سنه معينه فيجب عليه إعادته المشى ولو فى حج اجارى أو زياره اجارى أو غيرهما بعد فرض تحقق الحج النذرى بناءً على عدم تبعض المشى وقد تقدمت الإشارة إلى قولى المفيد والطوسى وجماعه بتبعض المشى فى مقام الامتثال مقام الوجوب كإفعال مستقله متعدده لا فى مقام الوفاء فى النذر أى أن كل خطوه فى السعى إلى الحج صحتها كعباده غير مرتبطه بالخطوات اللاحقه كما تفيده الروايات الوارده فى فضيله المشى وهو متين إلا أن منصرف التعبير فى صيغه النذر هو إلى المشى المتواصل بقرينه زياده المشقه فمن ثم يكون المنذور حصه خاصه لا مطلق المشى. وقد اتضح بذلك الجهات المتعدده فى نذر المشى لحج بيت الله الحرام واجباً أو مستحباً وكذا فى نذر المشى للزياره.

وقد يقرب بأن امتثال متعلق النذر بالمصداق الأفضل من طبيعه النذر مجزئ وبأنه إيجاد للطبيعه الواجبه بالنذر فى ضمن أفضل مصاديقها



هذا إذا كان الفرد الأفضل من نفس طبيعه النذر نوعاً أو صنفاً لا ما إذا كانتا متباينتين. كما إذا نذر الصلاة في مسجد المحله فأتى بها في المسجد الجامع أو المسجد الحرام لا سيّما مع الالتفات إلى أن ما هو متعلق بالنذر الأمر الندبي المتعلق به في نفسه وهو شامل للفرد الأفضل والمفروض أنّ النذر يتعلق بالمتعلق بما هو عليه من المشروعيه ولك أن تضمّ مقدمه ثالثه وهى أن ظهور تعلق النذر في مقام الانشاء عند التقييد بفرد هو خصوصيه التقييد بفرد بمعنى التحديد بعدم كونه فوق ذلك الفرد، وإلا لكان هذا قيداً ثانياً وبعبارة أخرى إن الأمر الندبي قد تعلق بالطبيعه ولم يتعلق بالخصوصيه إلّا في الخصوصيات الراجحه بلحاظ ما دونها لا الخصوصيات التي هي بلحاظ ما فوقها من الأفراد.

إن قلت: فعلى ذلك لو نذر الصيام يوماً فله أن يأتي به في يوم غيره أرجح منه كصوم يوم النصف من شعبان أو يوم الغدير مع أنه خلاف النص والفتوى.

قلت: إنّ مورد الكلام في الطبيعه البدليه ذات الأمر الواحد بحيث يكون امتثال الأفضل لنفس الأمر وهذا بخلاف الطبيعه الاستغراقيه فإن لكل فرد أمر يخصّه وإن تفاضلت الأفراد ويدلّ على ذلك ما ورد من أن من نذر أن يتزوج أمه فتزوج بنت مهيره أنّ ذلك وفاء.

وحيث يقال في المقام بمقتضى ما تقدم وإن كان السعى إلى الحجّ مشياً أفضل من الركوب إلا أنه قد تعرّض كما تقدم جهات للمشى توجب رجحان الركوب عليه فحيث إنّ السعى بالركوب أفضل من المشى كما

مر. إلا أن ظاهر طائفه أخرى من الروايات كصحيحه رفاعه بن موسى قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله قال: فليمش، قلت: فإنه تعب، قال: فإذا تعب فليركب، وصحيح ذريح المحاربي سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل حلف ليحجن ماشياً فعجز عن ذلك فلم يطقه.

قال فليركب ويسوق الهدى ونظيرهما روايات أخرى (١) وصحيح إسماعيل بن همام عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام) في الذي عليه المشى في الحج إذا رمى الجمره زار البيت راكباً وليس عليه شيء.

وفي صحيحته الأخرى عنهم (عليهم السلام) في الذي عليه المشى إذا رمى الجمره وزار البيت راكباً وصحيحه السندی بن محمد عن صفوان الجمال قال: قلت: جعلت على نفسي المشى إلى بيت الله الحرام، قال: كفر عن يمينك فإنما جعلت على نفسك يميناً وما جعلته لله فف به (٢) وغيرها من الروايات (٣) فإن ظاهرها تعيين المشى في مقام امتثال نذره، ولعل وجه عدم أفضليه الركوب في نفسه على المشى وإنما الأفضليه بلحاظ جهات أخرى كالتوجه على الدعاء واستحباب الانفاق في طريق الحج ونحوها من الجهات الأجنبية عن الركوب الملازمه لها اتفاقاً. فلا تتحقق صغرى الامتثال بأفضل الأفراد لأنها في موارد أفضليه الفرد في نفسه.

فتحصل: - أن نذر المشى ينعقد مطلقاً إلا أن يطرأ عليه جهات

ص: ٣٤٢

١- (١) ب / ٣٤ أبواب وجوب الحج، ح ١، ٢.

٢- (٢) ب / ٨ أبواب النذر، ح ٤.

٣- (٣) ب / ٢١ أبواب النذر و ب ٣٥ أبواب وجوب الحج.

مرجوحه بحيث تكون أقوى من رجحانه الذاتى الذى فيه.

وإلا أن يعجز عنه فينحل النذر ويستحب له أن يكفر لما تقدم من الروايات الدالة عليه، هذا كله فى شقوق الصوره الأولى و أما فى الصوره الثانيه وهو نذر الحج ماشياً فقد حكى الماتن اليزدى بانعقاده مطلقاً، وكفايه رجحان المقيد وتنقيح الكلام فى المقام يتضح بما قدمناه فى الصوره الأولى من أن القيد إذا كان مباحاً أو راجحاً ينعقد النذر مقصوراً على تلك الحصه من الطبيعه أو أنه بشرط لا ما دونها من الحصص وأما بلحاظ ما فوقها من الحصص فهى بنحو لا بشرط وقد تقدم أنه لو نذر الطبيعه فى ضمن حصه متشخصه بأوصاف مباحه أو راجحه فإنه يجوز له امتثال نذر الطبيعه بصحة أرجح بخلاف ما لو نذر الخصوصيه الراجحه أى نذر الركوب نفسه وكان راجحاً فإنه لا يسوغ له إتيان ما هو أرجح منه إلا أن تفرض المزاحمه.

وما فى صحيحه الحذاء من أمر النبى صلى الله عليه و آله بركوب أخت عقبه بن عامر مع كونها ناذره أن تمشى إلى بيت الله حافيه قضيه فى واقعه يمكن أن يكون لمانع من صحه نذرها لأستلزام كشفها أو تضررها أو غير ذلك وهذا ما ذهب إليه اليزدى (قدس سره) (١) وذهب إليه الفاضلان وآخرون وتوقف فيه بعض متأخرى العصر، وفى الدروس أنه لا ينعقد نذر الحفاء فى المشى للصحيحه وبقصد صحيحه أبى عبيده الحذاء قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل نذر أن يمشى إلى مكه حافياً؟ فقال إن رسول الله صلى الله عليه و آله خرج حاجاً فنظر إلى أمرأه

ص: ٣٤٣

تمشى بين الإبل فقال: من هذه؟ فقالوا أخت عقبه بن عامر نذرت أن تمشى إلى مكة حافيه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله «يا عقبه انطلق إلى اختك فمرها فلتركب فإن الله غنى عن مشيها وحفاها قال: فركبت» (١).

ومثلها معتبره أبو بصير على الأصح ويعارضها صحيحه رفاعه و حفص قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله حافياً؟ قال: فليمش فإذا تعب فليركب (٢) وحملت الصحيحه الأولى على أنها قضيه في واقعه نظراً إلى كون فرض المسأله في امرأه وهى تمشى بين الإبل فالفعل بلحاظها مرجوح فلا يعارض صحيحه رفاعه و حفص.

وأشكل عليه بأن حكاية الباقر (عليه السلام) قول رسول الله صلى الله عليه وآله في تلك الوقعه هو بيان للحكم الكلى للنذر المزبور فكيف يكون مخصوص بتلك الوقعه لاسيما وأن أبا بصير قد سأل الصادق (عليه السلام) عن ذلك فأجاب بنفس البيان مضافاً إلى أن الجواب في صحيحه رفاعه قد يفهم منه الإعراض عن انعقاد النذر بخصوصيه الحفاء وأن المنعقد منه هو خصوص المشى.

ولا يشكل عليه بأن لا يفكك بين المقيّد والقيّد في انعقاد النذر إذ قد يفهم من قصد الناذر تعدد المطلوب فينعقد على الطبيعه دون القيّد لأنه مرجوح أو أنه إذا انعقد فلا يلزم إتيان تلك الحصه بنفسها بل له أن يأتي بحصه أفضل بأن يمشى متعللاً لكن الصحيح عدم التعارض بين الروايات وذلك لأن مفاد الروايتين الاوليتين لو ابقى على ظاهره البدوى

ص: ٣٤٤

١- (١) ب / ٣٤ أبواب وجوب الحجّ ح ٤.

٢- (٢) ب ٨ كتاب النذر و العهد ، ح ٢.

لكن دالاً على مرجوحية المشى فى نفسه، مع انه قد تقدم رجحانه الذاتى فذلك قرينه على كون المرجوحيه فى المورد المحكى كونها امرأه بين الرجال واختلاطها بالايبل مما يعرضها إلى المحاذير فمن ثم أضيف فى تعبير الروايه المشى المستغنى عنه والحفاء إليها لا مطلق المشى والحفاء.

### ندبيه الأحتفاء فى المشى:

وأما وجه بيان الصادقين (عليهما السلام) قوله صلى الله عليه وآله فى مقام بيان الحكم الكلى لنذر المشى حافياً فهو إشاره إلى عدم انعقاده مطلقاً فيما إذا استلزم المرجوحيه نظير ما ورد فى المشى نفسه من الحث على الترك واختيار الركوب فى قبال الروايات الآمره به والناعته له بأفضل العباده ويشير إلى فضيله الحفاء فى المشى إلى العباده ما ورد من الندب إليه فى مشى إمام الجماعه إلى صلاه الجمعه كما فى فعل الإمام الرضا (عليه السلام) عندما استدعاه المأمون للصلاه بالناس صلاه الجمعه وكان فعله اقتداء بما فعله النبى صلى الله عليه وآله كما هو مورد الندب إليه أيضا فى صلاه العيدين والاستسقاء حتى للمؤمنين فى الاستسقاء، بل لا يبعد فى صلاه الجمعه أيضاً، مضافاً إلى أنه زياده فى الخضوع والخشوع والذلّ فى مقام السعى إلى مواطن العباده والوفود إلى الله تعالى.

مضافاً إلى ما ورد فى الحجّ أيضاً من استحباب ترك الترفّه فيه وقد ذكر الماتن اليزدى (قدس سره) فى حجّ العروه (1) ثلاث حالات لنذر المشى العجز

ص: ٣٤٥

وأخرى الضرر وثالثه الحرج، وهي كما تتأى فى الحج تتأتى فى مطلق نذر المشى لزياره الأئمه (عليهم السلام) أيضاً.

أما الأولى:- (العجز): مضافاً إلى أن اخذها بمقتضى نفس النذر إذ لا يتعلق الإلتزام بغير المقدور قد دلت الروايات عليه ايضاً الوارده فى خصوص نذر المشى فى الأبواب المشار إليها آنفاً.

وأما الثانيه:- (الضرر): فبعد تحريم الاضرار بالنفس كما عليه المشهور ولو لم يكن إهلاكاً ونحوه لها، يكون المتعلق مرجوحاً فينحلّ النذر.

وأما الثالثه:- (الحرج): فقد فصّل تاره فيها بين الحرج الابتدائى وبين الحرج الطارئ بعد ذلك وأخرى بين الحرج المعلوم والمتوقع للنادر وبين الحرج المجهول فقد ذهب اليزدى قده للتفصيل بكون المجهول مسقطاً دون المعلوم معلماً بأن الحرج لا ينافى المشروعيه لكن اللازم على ذلك عدم التفصيل والتزام المشروعيه فى كلا الشقيّين من دون عزيمة ومن ثم علّل آخرون هذا التفصيل الأول يراد به التفصيل الثانى وإلا لا وجه له بخصوصه وقد يقال بمنع شمول قاعده الحرج للمقام لعدم شمولها للأحكام الإلزاميه التى ينشئها المكلف على نفسه بالالتزام الحقيقى كما هو الحال فى العقود وكما لو انشأ المكلف عمره أو الحج الاستحبابيّن فإنه يلزم باتمامهما ولو كانا حرجيين.

وبعباره أخرى أن فى الإلتزامات العهديه والعقديه إنشاء حقّ للطرف الآخر ومفاد دليل الحرج رفع التكليف عزيمة لا رفع المفاد الوضعى ولا

رفع التكليف المترتب عليه لأنّ ظاهر أدلّته هو في التكاليف التي يجعلها الله على المكلف ابتداءً.

نعم، قد وردت الأدلة بترخيص ترك النذر مع الحرج الشديد البالغ جدّاً كما في روايه الرجل الذي نذر المشى ورآه الرسول صلى الله عليه وآله يتهدى بين أبنيه (١) دون الحرج المعتاد الذي هو لازم لطبيعته المشى أو الحفاء، ففي صحيحه رفاعه بن موسى قال:- قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) «رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله؟ قال: فليمش قلت فإنه تعب قال فإذا تعب ركب» (٢).

- أما بالنسبة الى مسألة المبدأ والمنتهى فمقتضى القاعده هو بحسب قصد الناذر بحسب المبدأ والمنتهى ولكنّه ليس بحسب القصد التفصيلي فقط بل ولا بحسب القصد الإجمالي بل القصد المراد هو القصد الاستعمالي والتفهيمي على ما هو عليه ومطوى فيه من اجزاء المعنى، ولو إجمالاً.

فمثلاً- لو قصد الناذر أو العاقد في معاوضه أو منشأ لشرط في المعاوضه قصد عنوان بما له من المعنى والمعنون والمسمّى مع الجهل بتفصيل ماهيه ذلك المعنى وجهله بتمام آثاره تفصيلاً، فإنّ هذا لا يخلّ بحصول القصد ولا يمانع عن مؤاخذته بما للمعنى من مقتضيات.

نعم لو قصد تفصيلاً خلاف ما للمعنى من طبيعته أوليه ودلّل على ذلك بقيد أو لفظ لتعين ما قصد تفصيلاً ومن ذلك يظهر ما في كلمات

ص: ٣٤٧

١- (١) ب ٣٤ / أبواب وجوب الحجّ ، ح ٨.

٢- (٢) ب ٣٤ / أبواب وجوب الحجّ ، ح ١.

الأعلام فى المقام ونظائرها من الحواله على قصد الناذر أو المنشأ حيث إن هذه الحواله تعليق لا ينفع فى تحديد وبيان ما للمعنى من طبيعه أوليه فالحرى هو بيان مقتضى المعنى الدال عليه اللفظه إذ هو محل الترديد لا القصد التفصيلى للناذر فيما إذا دَلَّ عليه بألفاظ وقيود خاصه. فمن حيث المبدأ نُسب إلى الشيخ فى المبسوط أنه من بلد النذر ونسب الشهيد الاوّل من بلد الناذر كذلك وآخرين من اقرب البلدين.

وفى كشف اللثام أنه من حيث يبدأ المسير إلى الحج ولعلّ الأخير هو الأقرب إذ يكون كقرينه حاله غالباً، كما أنه لا بد من الالتفات إلى حال الأعراف الخاصه التى تشكل قرائن حاله مختلفه فمثلاً فى زماننا هذا الكائن فى الجزيره العربيه يكون مسير الحج من مدينته وهذا بخلاف القاطن خارجها من الدول الأخرى بعد إقامه فواصل الحدود الجمركيه فإنه قد ينصرف إلى المشى من المدينه المنوره.

وأما من حيث المنتهى:- فتارة ينذر المشى إلى بيت الله الحرام أو الى مشهد الحسين (عليه السلام) وأخرى ينذر الحج أو الزياره ماشياً وثالثه ينذر المشى إلى مكه أو كربلاء. ويقصد من تلك الالفاظ مع التديل عليها بقرائن هو خصوص منتهى حد معين كمشارف مكه أو الوصول إلى بيت الله الحرام ونحو ذلك فيؤخذ بما قصد تفصيلاً، وأما إذا لم تكن هناك قرائن خاصه أو الالفاظ الخاصه بل من قبيل تلك الأمثله التى ذكرنا ألفاظها المطلقه فهى فى نفسها تحتمل المشى إلى مجرّد الوصول إلى مكه أو كربلاء أو زياره البيت بعد الاعمال أو زياره المرقد الشريف أو تمام الاعمال وقد ورد فى تحديد المعنى



صحيح متعدده وأنه إلى منتهى رمى الجمره أى جمره العقبه والمراد به أعمال يوم النحر فى منى فينقطع المشى حينئذ ويزور البيت ركباً.

ففى بعضها فى الذى عليه المشى إذا رمى الجمره زار البيت ركباً وفى بعضها الآخر إذا حججت ماشياً ورميت الجمره فقد انقطع المشى وفى بعضها زياده وحلق رأسه وفى بعضها الآخر التقييد برمى جمره العقبه(١) ولا تنافى بينها لأن زياده البيت إنما تشرع بعد رمى جمره العقبه وإتيان أعمال يوم النحر وظاهر هذه الروايات هو تحديد المنتهى بحسب مقتضى طبع المعنى لا- أنها محموله على ما إذا كان قصد الناذر التفصيلى ذلك فإنه خلاف ظاهر الروايات فكان العمل بها متعين.

نعم فى موثقه يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبدالله(عليه السلام) متى ينقطع مشى الماشى قال: إذا أفاض من عرفات(٢) وهى كما ذكر صاحب الوسائل الشرط فيها مطلق قابل للتقييد وإن أشكل عليه أنّ مدلولها فى مقام التحديد فتعارض بقيه الروايات ولكن كفى بذلك رجحاناً لبقية الروايات دلالة وعدداً.

وقد تعرض اليزدى قده فى مسأله الثلاثين من حج العروه فى نذر الماشى إلى صور ثلاث وتأتى هذه الصو فى نذر المشى الى زياده الحسين(عليه السلام) أو احد الأئمه (عليهم السلام) :-

ص: ٣٤٩

---

١- (١) ب ٣٥ من أبواب وجوب الحج.

٢- (٢) ب ٣٥ من أبواب الوجوب / ح ٦.

الصورة الأولى:- ماذا نذر المشى وكان بإمكانه ذلك مع وجود طريق بحرى فلا يجوز له حينئذ الركوب لأنه محالفه للنذر إذ هو كما لو ركب الدابة نعم لو كان قد قيد نذره بالمشى بالطريق المتعارف لأهل بلده ولو بانصراف الصيغه لذلك لكان متعلق نذره حينئذ هو المشى فى المقدار البرى للطريق المتعارف كما قد يدعى ذلك فى أهل السودان والحبشه وهذا استدراك منقطع.

الصورة الثانية:- ما إذا اضطرَّ إلى ذلك لعروض المانع فى سائر الطرق البريه فحكم بسقوط النذر واستدرك عليه بعض المحشين بسقوط خصوص المشى دون الحجَّ أو الزيادة وقد يقال بسقوط المشى فى خصوص المقدار البحرى دون ما تبقى من المقدار البرى كالذى بين المواقيت إلى آخر الأعمال والوجه فى ذلك أنّ النذر تارةً يتعلق بالمشى فى ظرف ما إذا حجَّ أو زار المكلف فإنّه حينئذٍ الوجه ما ذكره اليزدى قده لأن المنذور هو خصوص المشى معلقاً على حجّه أو زيارته وقد تعذّر. وأخرى ينذر المشى إلى الحجَّ أو الزياره غير معلق المشى المنذور على ظرف الحجَّ أو الزياره، بل يكون مع نذر الحجَّ أيضاً كما هو الغالب فى مثل هذا الاستعمال فحينئذٍ يشكّل سقوط النذر حيث إنه بتعذر صوره المنذور الأوليه يعدّ هذا بدل له عرفى وشرعى نظير ما إذا نذر الصلاه نافله وتعذّر عليه القيام فيجلس أو الركوع والسجود فيومى ولا ريب أن الحجَّ ماشياً طوال الطريق يكون الحجَّ ماشياً بعض الطريق بدلاً رتبياً له.

وبعبارة أخرى: البدليه عرفاً بمعنى تعدّد المطلوب بلحاظ أصل

ويستدل له بمعتبره السكونى عن جعفر (عليه السلام) عن أبيه عن أبائه (عليهم السلام) أن علياً (عليه السلام) سُئل عن رجل نذر أن يمشى إلى البيت فعبّر (فمّر) في المعبر؟ قال (عليه السلام): - فليقم في المعبر قائماً حتى يجوزه (١) وقد أشكل على سند الروايه بضعف السكونى والنوفلى ولكن قد أجيب فى الأعصار الأخيره كما قاله الشيخ فى العده أن العصابه عملت باخبار السكونى مضافاً إلى ما ذكره الميرزا النورى فى خاتمه المستدرک من القرائن على وثاقته عند تعرضه لكتاب الأشعثيات (الجعفریات) ومنه يستفاد وثاقه النوفلى لأن أكثر روايات السكونى هى بتوسط النوفلى مضافاً إلى قرائن أخرى على توثيق حاله.

أما الدلاله: فقد يشکل عليها تاره بعدم ظهورها فى انحصار الطريق فى ذلك وتكون حينئذٍ مطروحه. وأخرى بأن ما تضمنته هو لزوم القيام حال العبور ولا يلتزم بوجوبه، لأنه على تقدير عدم سقوط النذر وانحلاله فإنما هو بتقريب خروج هذا المقدار عن المتعلق انصرافاً ونحو ذلك فلا يجب القيام مع أنه ليس ميسوراً للمشى كى يلتزم ببديته.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن عموم الروايه لا يشمل مورداً يكون فيه قطع الطريق. بمقدار كبير بالوقوف قياماً ولذا عبّر الراوى بالمعبر والمرور وهذا تتناوله صيغه النذر لاسيما إذا كان يسيراً جداً وظاهر الروايه وجوب القيام كبديل وليس من اللازم تخريجه كبديل على مقتضى القاعده أو

الصورة الثالثة: وهو ما إذا كان الطريق منحصر فيه من الأول فحكم اليزدي (قدس سره) بعدم انعقاد النذر وظاهر المحكى عن العلامة أنه ينعقد في المقدار الممكن مشبه وهو الأقوى لأن النذر ينصرف إلى ذلك المقدار.

نعم إذا فرض جهل الناذر بذلك فيكون حكمه حكم الصورة الأولى كما تقدّم.

الطائفة الثالثة: طائفه من روايات المشى إلى المساجد.

الرواية الأولى: ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعلى بن حمزه عن الحجال، عن علي بن الحكم، عن رجل، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: من مشى إلى مسجد لم يضع رجلاً رطب ولا يابس إلا سبّحت له الأرض إلى الأرضين السابعة. محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق (عليه السلام) وذكر الحديث... (١).

الرواية الثانية: وعن أبيه، عن سعد، عن أيوب بن نوح، عن الربيع بن محمد بن المسلى عن رجل، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ما عبد الله بشيء مثل الصّمت والمشى إلى بيته.

الرواية الثالثة: في (عقاب الأعمال) باسناده تقدم في عياده المريض عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكلّ خطوه خطأها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات ورفع

له عشر درجات(١).

الروايه الرابعه: وروى أيضاً (من مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعه كان له بكل خطوه سبعون ألف حسنه ويرفع له من الدرجات مثل ذلك(٢).

الطائفه الرابعه: المشى فى حاجه المؤمن:

الروايه الأولى: وعن أبى عبدالله ((عليه السلام))- من مشى فى حاجه أخيه كتب الله له بها عشر حسنات وأعطاه الله عشر شفاعات(٣).

الروايه الثانيه: عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: من سعى فى حاجه أخيه المسلم طلب وجه الله كتب الله عزَّ وجلَّ له ألف ألف حسنه يغفر فيها لأقاربه ومعارفه وجيرانه وإخوانه، ومن صنع إليه معروفاً فى الدنيا فإذا كان يوم القيامة قيل له ادخل النار فمن وجدته فيها صنع إليك معروفاً فى الدنيا فأخرجه بإذن الله عزَّ وجلَّ إلا أن يكون ناصبياً(٤).

روايه المفضل بن صالح روى عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى غير مورد، وهى كثيره منها: ما رواه محمد بن يعقوب بسنده عن محمد بن على عن أبى جميله: قال سمعت أبا عبدالله(عليه السلام) يقول: «من مشى فى حاجه أخيه ثم لم ينصحه فيها كان كمن خان الله ورسوله وكان الله خصمه»(٥).

ص: ٣٥٣

١- (١) الوسائل : أبواب أحكام المساجد / الباب ٤ ح ٣ ، ثواب الأعمال ص ٢٥٩.

٢- (٢) الوسائل : الباب ١ من أبواب صلاه الجماعه الحديث ٧ - ١٥.

٣- (٣) مستدرک الوسائل للنورى ، ج ١٢ ، ص ٤٠٩.

٤- (٤) وسائل الشيعة ، ج ١٦ ، ص ٣٦٦.

٥- (٥) الكافي ، ج ٢ ، كتاب الإيمان والكفر ، ١ ، باب من لم ينصح أخاه المؤمن ، ١٥٣.

الطائفه الخامسة روايات (من مشى لصله رحم ولمطلق الطاعات):

أولاً: وبإسناد الصدوق عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد، عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي: قال:-

من مشى إلى ذى قرابه بنفسه وماله ليصل رحمه أعطاه الله اجر مائه شهيد، وله بكل خطوه اربعون ألف حسنه ومحا عنه أربعين ألف سيئه، ورفع له من الدرجات مثل ذلك، وكان كأنما عبد الله مائه سنه صابراً محتسباً (١).

ثانياً: وبإسناده عن عماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه جميعاً عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه - في وصيه النبي صلى الله عليه وآله لعلى ((عليه السلام) قال: يا على، لا- ينبغى العاقل أن يكون ضاعناً إلا في ثلاث: مره لمعاش، أو تزود لمعاد، أو لذه في غير محرم - إلى أن قال - يا على، سر سنتين بر والديك، سر سنه صل رحمك، سر ميلاً عد مريضاً، سر ميلين شيع جنازه سر ثلاثه أميال أحب دعوه، سر أربه أميال ذر أخاً في الله، سر خمسه أميال أجب الملهوف، سر سته أميال انصر مظلوماً وعليك بالاستغفار (٢).

ثالثاً: ما رواه الصدوق بسنده عن سعيد بن جبير بن عباس في حديث سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لو علمتم ما لكم في رمضان لزدتم الله تعالى ذكره شكرياً.

- ثم ذكر أثواباً عظيماً لأول ليله - ثم قال صلى الله عليه وآله وكتب الله عزَّ وَحِيلَ لَكُمْ اليوم الثاني بكل خطوه تخطونها في ذلك اليوم عباده سنه وثواب نبي

ص: ٣٥٤

١- (١) الوسائل : أبواب آداب السفر إلى الحج ، الباب ٢ ، ح ٥.

٢- (٢) الوسائل : أبواب آداب السفر إلى الحج ، الباب ١ ، ح ٣.

وكتب لكم صوم سنه (١).

الطائفه السادسه: من مشى فى نيه الخبر أو فعل طاعه:-

منها: فى (التوحيد) معتبره محمد بن أبى عمير عن حمزه بن حمران عن أبى عبدالله (عليه السلام). قال:-

من هم بحسنه فلم يعملها كتب له حسنه فإن عملها كتبت له عشرًا ويضاعف الله من يشأ إلى سبعمائه (٢).

ومنها: محمد بن الحسن فى (المجالس والأخبار) باسناده عن أبى ذر عن النبى صلى الله عليه وآله فى وصيته له قال: يا أبا ذر:

هم بالحسنه وإن لم تعملها لكى تكتب من الغافلين (٣).

ومنها: وعن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن جميل بن دراج عن بكير عن أبى عبدالله (عليه السلام). أو عن أبى

جعفر (عليه السلام): إن الله تعالى قال لآدم (عليه السلام) يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئه لم تكتب عليه. فإن

عملها كتبت عليه سيئه. ومن هم منهم بحسنه فإن لم يعملها كتبت له حسنه وإن هو عملها كتبت له عشرًا (٤).

الطائفه السابعه: روايات استحباب المشى إلى زياره الحسين (عليه السلام).

الأولى: عن الحسين بن ثوير بن أبى فاخته، قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام) يا

ص: ٣٥٥

١- (١) أمالى الصدوق ، ص ١٠٣.

٢- (٢) الوسائل : أبواب مقدمات العبادات ، الباب ٦ ، ح ٢٠.

٣- (٣) الوسائل : أبواب مقدمات العبادات ، الباب ، ح ٢٤.

٤- (٤) نفسه المصدر ، ح ٨.

حسينُ إنه من خرج من منزله يريد زيارة قبر الحسين بن علي (عليه السلام) إن كان ماشياً كتب الله له بكل خطوه حسنه ومحا عنه سيئه (١).

الثانيه: عن بشير الدهان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إن الرجل ليخرج إلى قبر الحسين (عليه السلام) فله إذا خرج من أهله بأول خطوه مغفرة ذنوبه ثم لم يزل يقُدس بكل خطوه حتى يأتيه فإذا أتاه نجاه الله تعالى فقال: عبدى سلنى أعطك ادعنى أجيبك اطلب منى أعطيك سلنى حاجه أقضها لك، قال: وقال أبو عبدالله (عليه السلام): وحقّ على الله أن يعطى ما بذل (٢).

الثالثه: عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال أن لله ملائكة موكلين بقبر الحسين (عليه السلام): فإذا هم الرجلُ بزيارته أعطاهم الله ذنوبه فإذا خطى محوها ثم إذا خطى ضاعفوا له حسانه، فما تزال حسناته تتضاعف حتى توجب له الجنة (٣).

عن جابر المكفوف، عن أبي الصامت قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) وهو يقول: من أتى قبر الحسين (عليه السلام) ماشياً كتب الله له بكل خطوه ألف حسنه، ومحا عنه ألف سيئه ورفع له ألف درجه، فإذا أتيت الفرات إغتسل وعلّق نعليك وامشى حافياً وامشى مشى العبد الذليل، فإذا أتيت باب الحائر فكبر أربعاً ثم إمشى قليلاً ثم كبر أربعاً ثم أتى رأسه فقف عليه فكبر

ص: ٣٥٦

- 
- ١- (١) ثواب الأعمال ١١٦ - ١١٧ ، كامل الزيارات ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وسائل الشيعه ٤٢٠/١٤ ، بحار الأنوار ، ٢٧/١٠١ - ٢٨ و ٧٢ .
  - ٢- (٢) كامل الزيارات : ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ثواب الأعمال ١١٧ . بحار الأنوار : ٢٤/١٠١ ، وسائل الشيعه : ٤٢٠/١٤ ، أبواب المزار ب ٣٧ / ج ٢٨ .
  - ٣- (٣) كامل الزيارات : باب ٦٢ / ج ٣ / ٢٥٤ ، مستدرک الوسائل ، ٢٤٦/١٠ .



أربعاً وأسأل حاجتك(١).

الرابعة: رواه رفاعه النخاس: عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال اخبرني أبي أن من يخرج إلى قبر الحسين(عليه السلام) عارفاً غير مستكبرٍ، وبلغ الفرات ووقع في الماء وخرج من الماء كان مثل الذي يخرج من الذنوب وإذا مشى إلى الحسين(عليه السلام) فرفع قدماً ووضع أخرى، كتب الله له عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات(٢).

الخامسة: رواه علي بن ميمون الصائغ عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال يا علي زر الحسين(عليه السلام) ولا تدعه قال: قلت ما لمن أتاه من الثواب قال من أتاه ماشياً كتب الله له بكل خطوه حسنه ومحي عنه سيئه ورفع له درجه الحديث...(٣).

ومثلها رواه سدير الصيرفي(٤).

وفي روايه عبدالله بن مسكان أن لكل خطوه ألف حسنه ويمحي عنه ألف سيئه وترفع له ألف درجه(٥).

السادسة: وفي روايه أبي سعيد القاضى عند أبي عبدالله(عليه السلام) من أتى قبر الحسين(عليه السلام) ماشياً كتب الله له بكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبه من

ص: ٣٥٧

١- (١) كامل الزيارات : ٢٥٤ - ٢٥٥ ، جامع أحاديث الشيعة ، ١٢/٤٣٢.

٢- (٢) الوسائل ، أبواب المزار ، الباب ٥٩ ، ح ٤.

٣- (٣) كامل الزيارات ، باب ٤٩ ، ح ٦.

٤- (٤) نفس المصدر ، ح ٧ - ٨.

٥- (٥) نفس المصدر ، ح ٧ - ٨.

السابعة: معتبره بشير الدهان قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) ربما فاتني الحج فاعرف عند قبر الحسين (عليه السلام) فقال احسنت يا بشير إيما مؤمن أتى قبر الحسين (عليه السلام) عارفاً بحقه في غير يوم عيد كتب الله له عشرين حجه وعشرين عمره مبرورات مقبولات وعشرين حجه وعمره مع نبي مرسل أو امام عدل قال قلت كيف لى بمثل الموقف قال فنظر الى مثل المغضب ثم قال لى يا بشير أن المؤمن إذا أتى قبر الحسين (عليه السلام) يوم عرفه واغتسل من الفرات ثم توجه إليه كتب الله له بكل خطوه حجه بمناسكها ولا أعلمه إلا قال وغزوه (٢).

الثامنة: روى ابن قولويه بسند متصل عن قدامه بن مالك عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: من زار الحسين (عليه السلام) محتسباً لا- أشراً ولا- بطراً ولا- رياءً ولا سمعه محصت عنه ذنوبه كما يمحص الثوب فى الماء فلا يبقى عليه دنس ويكتب له بكل خطوه حجه وكل ما رفع قدماً عمره (٣) ورواه الشيخ فى التهذيب (٤).

التاسعة: وفى معتبره أخرى لبشير الدهان سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) وهو نازل بالحيره وعنده جماعه من الشيعة فأقبلتى بوجهه فقال يا بشير حجه

١- (١) نفس المصدر ، ح ٩.

٢- (٢) الكافى ، مجلد ٤ ، ص ٥٨٠ ، كامل الزيارات ، الباب ٧٠ ، ح ١.

٣- (٣) كامل الزيارات ، الباب ٥٧ ، ح ١.

٤- (٤) التهذيب ، مجلد ٦ ، ص ٤٤.

العام قلنا جعلت فداك ولكن عرّفت بالقبر قبر الحسين (عليه السلام) فقال يا بشير والله ما فاتك شئ من أصحاب مكة بمكة قلت جعلت فداك فيه عرفات فسر لي فقال يا بشير أن الرجل منكم يغتسل على شاطئ الفرات ثم يأتي قبر الحسين (عليه السلام) عارفاً بحقه فيعطيه الله بكل قدم يرفعها أو يضعها مائه حجه مقبولة ومعها مائه عمره مبروره ومائه غزوه مع نبي مرسل إلى اعداء الله وأعداء الرسول صلى الله عليه وآله (١).

بالبائنه الثامنه: ستجاب زياره أمير المؤمنين (عليه السلام) ماشياً ذهاباً وعوداً:

الروايه الأولى:- محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن داود عن محمد بن همام قال: وجدتُ في كتاب كتبه ببغداد جعفر بن محمد قال: حدثنا عن محمد بن الحسن الرازي عن الحسين بن إسماعيل الصميرى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من زار أمير المؤمنين (عليه السلام) ماشياً كتب الله له بكل خطوه حجه وعمره، فإن رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوه حجتين وعمرتين (٢).

الروايه الثانيه: وبإسناده عن محمد بن أحمد بن داود، عن أحمد بن محمد المجاور، عن أبي محمد ابن المغيره عن الحسين بن محمد بن مالك عن أخيه جعفر عن رجاله يرفعه قال: كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وقد ذكر أمير المؤمنين على بن أبي طالب (عليه السلام)؟ فقال: يا ابن مارد من زار جدى عارفاً بحقه كتب الله له بكل خطوه حجه مقبولة وعمره مبروره، والله يا ابن مارد ما تطعم النار قدماً تغيرت في زياره أمير

ص: ٣٥٩

١- (١) كامل الزيارات ، الباب ٧٥ ، ح ٣.

٢- (٢) الوسائل : الباب ٢٤ / ح ١ أبواب المزداد.

المؤمنين (عليه السلام) ماشياً كان أو راكباً يا ابن مارد اكتب هذا بماء الذهب (١).

الروايه الثالثه: وروى ابن المشهدى عن الحسن بن محمد، عن بعضهم، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد عن الحسن بن عيسى، عن هشام بن سالم، عن صفوان الجمال قال: لما وافيت مع جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) الكوفه نريد أبا جعفر المنصور قال لى: يا صفوان أنخ الراحله فهذا قبر جدى أمير المؤمنين (عليه السلام) فانختها ثم نزل فاغتسل وغير ثوبه وتخفى، وقال لى: افعل كما افعل، ثم أخذ نحو الذكوات ثم قال لى: قصر خطاك وألق ذفنك إلى الأرض يكتب لك بكل خطوه مائه ألف حسنه، وتمحى عنك مائه ألف سيئه، وترفع لك مائه درجه، وتفضى لك مائه ألف حاجه، ويكتب لك ثواب كل صديق وشهيد مات أو قتل، ثم مشى ومشيت معه وعلينا السكينه والوقار نسبح ونقدس ونهلل إلى أن بلغنا الذكوات وذكر الزياره إلى أن قال: وأعطانى دراهم وأصلحت القبر (٢).

ويُستخلص مما تقدم جمله من آداب المشى والسنن الراجحه المرعيه فيه ولا يخفى أن هذه الآداب لها مسيس بحقيقه وجوهر عباديه المشى والإخلال بماهيته عباديه المشى بحقيقه وجوهر عباديه المشى والإخلال بها يوجب الإخلال بماهيته عباديه المشى.

١- الاحتفاء أى المشى حافياً فقد مرّ فى روايات مستفيضه أن مشى العباده يزداد ثواباً مع الاحتفاء.

ص: ٣٦٠

١- (١) الوسائل : أبواب المزار ، الباب ٢٣ ، ح ٣.

٢- (٢) الوسائل : أبواب المزار ، باب ٢٩ الحديث ٧.

٢- دوام ذكر الله على لسان الماشى.

٣- غَضَّ البصر.

٤- عدم الايذاء أو المدافعه لأحد أثناء مشيه فى ما أداء ازدحم المشاه.

٥- حسر الرأس لما فيه من حاله التذلل.

٦- أن يكون مشيه لا أشراً ولا بطراً، والاشرف فى اللغه المرح وفسر الأشر بالبطر أيضاً وهو المتسرع ذو حده وقيل الأشر أشد البطر ومن معانى البطر التبخر والتجبر وشده الفرح وكذلك شده المرح، وقيل الأشر والبطر النشاط للنعمه والفرح بها ومقابله النعمه بالتكبر والخيلاء والفخر بها وكفرانها بعدم شكرها، وكذلك من معانى البطر: الطغيان عند النعمه وطول الغنى.

٧- أن يخلص فى مشيه بنيه الطاعه من الرياء والسمعه.

٨- أن يسوق معه محمله مما فيه مؤنته.

٩- أن لا يكون مشيه بداعى تقليل النفقه.

والحمد لله اولا واخرا

ص: ٣٤١



قاعده: رجحان الشعائر ولو مع الخوف

اشاره

ص: ٣٦٣





رجحان الشعائر ولو مع الخوف (١).

رجحان الشعائر الحسينيه ولو مع الخوف على النفس

### الحث على زياره الحسين عليه السلام مع الخوف:

وردت روايات مستفيضه فى الحث على زياره الحسين (عليه السلام) ولو مع الخوف على النفس, وقد أشار الشيخ المجلسى فى البحار إلى أن الأسانيد الوارده فى ذلك جمه, بل فيها التحذير من ترك زياره الحسين من أجل الخوف (٢).

وقد استفاد منها جماعه من الفقهاء رجحان عموم الشعائر الحسينيه ولو مع الخوف على النفس فضلاً عما دونه من الأضرار.

وقد ذهب إلى ذلك كل من الشيخ خضر بن شلال فى أبواب الجنان (٣), والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

والروايات الآتية لا تقتصر على الحث على زياره الإمام الحسين (عليه السلام) عند الخوف, بل تشدد ذلك وتوجب الزياره إجمالاً كما سيظهر, بل ولا

ص: ٣٦٥

---

١- (١) تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ السيد رياض الموسوى دام توفيقه.

٢- (٢) بحار الأنوار: ج ١٠: ٩٨.

٣- (٣) وسيأتى نقل كلامه والمصدر.

تكتفى بذلك، وإنما ترتقى إلى درجه رابعه وهى التحذير من ترك الزيارة بسبب الخوف.

ولا يخفى مدى قوه هذه الدلاله على تأكيد رجحان الزيارة كأبرز مصداق فى طبيعه الشعائر الحسينيه ولو مع الخوف على النفس من الهلاك؛ وأن ملاك الرجحان فى الزيارة والشعائر الحسينيه تُسترخص فيه بذل النفس لإقامه وتشيد تلك الأغراض الشرعيه فى الشعائر.

وكيف لا- تُسترخص النفس فى زياره الحسين (عليه السلام) وإقامه شعائره، وقد استرخص بذل النفس فى فضيله دون ذلك بكثير. كالذى ورد فى النص والفتوى المتفق عليهما عند المشهور أن من قُتل دون ماله فهو شهيد كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (من قتل دون ماله فهو بمنزله الشهيد)<sup>(1)</sup>، مع أن خطب الدفاع عن حرمة الأموال وردع الغير والعدوان عن الأموال لا يضاهاى ولا يقايس بحرمة الولاية لأهل البيت (عليهم السلام).

- ومن الروايات الوارده:

١- صحيحه معاويه بن وهب، بل هى قطعيه الصدور عنه لكثرة الطرق إلى معاويه بن وهب لكل من الكلينى والصدوق وابن قولويه، بل الأخير بإنفراده له عدده طرق عن معاويه بن وهب. ومن الطرق ما اشتمل جميع سلسلته على رؤساء المذهب؛ كطريق الصدوق عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبى عمير عن معاويه بن وهب قال

ص: ٣٦٦

١- (١) الكافى ج ٥٢: ٥.

عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال لى: (يا معاوية، لا تدع زيارة قبر الحسين (عليه السلام) لخوف، فإن من ترك زيارته رأى من الحسره ما يتمنى أن قبره كان عنده، أما تُحب أن يرى الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى وفاطمه والأئمه (عليهم السلام) (١).

وقال الشيخ خضر بن شلال: بعد ما ذكر أن الأخبار الواردة في فضيله زياره الحسين (عليه السلام)، فائقه حد الإحصاء المذكوره فى مطولات الأصحاب وأنه لكثرتها ذكر والد الشيخ المجلسى (٢) أن الاحتياط لكل من زار الحسين أو جدّه أو أباه أو أحد الأئمه (عليهم السلام) فى أول مره أن لا يقصد الاستحباب بل ينوى القربه المطلقه، أى حيظه للوجوب.

واستحسنه، ثم نقل عنه أنه حمل الأخبار الواردة فى زياره الحسين مع الخوف والتقيه على خصوص ما لم يبلغ من الخوف والتقيه إلى مظنه الضرر وعدم السلامه، أو خصوص ما يُخشى منه فوات العزه والجاه وفوات المال، لا تلف النفس والعرض الذى قد يكون أعظم من النفوس، وإن احتمل الجواز أيضاً، وخصوصاً فى ابتداء الأمر الذى قد نقول بوجوب زياره الحسين (عليه السلام) فيه، ولو مع العلم بتلف النفس؛ نظراً إلى أنه من باب حفظ بيضه الإسلام الذى قد كان السرّ فى قدوم الحسين (عليه السلام) وأصحابه على

ص: ٣٦٧

- 
- ١- (١) الكافى ج ٥٨٢: ٤/ ١١ ثواب الأعمال: ١٢٠/ ٤٤ كامل الزيارات/ ابن قولويه/ باب ٤٠/ ح ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١. باب ٤٥/ ح ٣.
  - ٢- (٢) الشيخ خضر شلال فى كتاب أبواب الجنان: ٢٥٩ - ٢٦١.

القتال، مع العلم بما يؤول إليه الأمر الفظيع حفظ بيضته، وبيان ما قد يخفى على بعض طغام المسلمين من فسادها(١).

- وقال المجلسى بعد نقل الروايات الداله على أفضيله زياره الحسين (عليه السلام)، والتي تحث على زيارته فى الخوف، قال: (لعلّ هذا الخبر (يشير إلى خبر معاويه بن وهب) بتلك الأسانيد الجمّه محمول على خوف ضعيف يكون مع ظن السلامه، أو على خوف فوات العزّه والجاه وذهاب المال، لا تلف النفس والعرض، لعمومات التقيه والنهى عن إلقاء النفس إلى التهلكه والله يعلم.

ثم اعلم أن ظاهر أكثر أخبار هذا الباب وكثير من أخبار الأبواب الآتية وجوب زيارته (عليه السلام)، بل كونها من أعظم الفرائض وآكدها، ولا يبعد القول بوجوبها فى العمر مرّه مع قدره إليه كما كان يميل الوالد العلامه (نور الله ضريحه)، وسيأتى التفصيل فى حدّها القريب والبعيد ولا يبعد القول به أيضاً. والله يعلم(٢).

- وقد شرح هذه العبارة، الشيخ خضر بن شلال فى عبارته قائلاً:

وما قد صِدَرَ فى السقيفه التى قد أولدت فتنتها ما أولدته من عزل الوصى، المنصوص عليه من الله ورسوله، وغضب الزهراء البتول (عليها السلام)، وحرب الجمل، وصفين والنهروان، ووقفه الطف التى يهون من أجلها

ص: ٣٤٨

١- (١) أبواب الجنان ص ٢٥٩ - ٢٦١.

٢- (٢) (بحار ١٠ : ٩٨) / باب: زيارته (عليه السلام) واجبه مفترضة مأمور بها وما ورد من الذنب والتأنيب والتّوعد على تركها، وأنها لا تترك من الخوف).

انطباق السماء على الأرض, وسائر المفاصد التي من أقلها تقديم معادن الأبن واللؤم, على معادن العلم والكرم, فتدبر في ما قد يستفاد منه حُسن ما ذكره المجلسي من الاحتياط....

ثم ذكر جملة أخرى من الروايات إلى غير ذلك مما قد يستفاد منه وجوب الإستنابه على من لم يتمكن من زيارته في العمر مره، كما يُندب إليها في سائر الأوقات حتى لمن قد كان مصاحباً لنائبه الذي لو كان متعدداً لكان أفضل, وخصوصاً إذا كان من العلماء الذين قد لا يرتاب ذو مسكه في أن زياره واحد من أتقيائهم خير من زياره عالم من غيرهم(1).

وفي الصحيحه المتقدمه هذا الموضوع أيضاً من قول الصادق(عليه السلام) في دعائه لزوار الحسين: «وأصحابهم, وأكفهم شر كل جبار عنيد, وكل ضعيف من خلقك أو شديد, ومن شر شياطين الجن والإنس» مما يشير إلى احتفاف زيارته(عليه السلام) آنذاك بل غالباً وفي معظم الأزمان بمخاطر ومخاوف تهدد الزوار.

٢ - ما ورد من روايات مستفيضه بل متواتره عن الصادق(عليه السلام), بل عن سائر أئمه أهل البيت (عليهم السلام) في الحث على زياره الحسين(عليه السلام) في عصورهم بالإضافة إلى الحث المطلق على ذلك؛ حثاً أكيداً, بل والتوبيخ الشديد على تركها, مع أن الزياره في عصورهم (عليهم السلام) كانت محفوفه بالخوف على النفس, والمخاطر والملاحقه من بنى أميه وبنى العباس, بل إن الطريق إلى

ص: ٣٦٩

---

١- (١) أبواب الجنان/ الباب الرابع/ الفصل الثاني/ بيان فضل زياره الحسين(عليه السلام): (٢٦٠).

الحسين (عليه السلام) كان خلال بعض المناطق التي يسكنها النواصب.

بل إن في هذه الروايات الحثّ الشديد لرؤساء الشيعة، أمثال زراره، والفضيل بن يسار، وأبان بن تغلب، وأبي الجارود، ومعاوية بن وهب، ومحمد بن مسلم، ويونس بن ظبيان، وعبد الله بن بكير، وعبد الملك بن حكيم الخثعمي، وهؤلاء رؤساء المذهب والشيعة وممن يظنّ بهم ولا يُفرطّ بهم، ومع ذلك يزجّهم الإمام (عليه السلام) لزياره الحسين (عليه السلام) مع المخاوف ويعاتبهم عتاباً شديداً:

٣ - ما رواه ابن قولويه بسنده المتصل المُعتبر عن زراره قال، قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في من زار أباك على خوف. قال (عليه السلام): يؤمنه الله يوم الفرع الأكبر، وتلقاه الملائكة بالبشاره، ويقال له: لا تخف ولا تحزن هذا يومك الذي فيه فوزك» (١).

ولا يخفى دلالة هذه الرواية على جهات عديده،

الأولى: أن زياره الحسين (عليه السلام) في زمن الإمام الصادق (عليه السلام) كانت محفوفة بالخوف والمخاطر، وسيأتي الدلالة على ذلك في روايات عديده، فقد كان الحال كذلك منذ شهادته (عليه السلام) إلى عصر المتوكل العباسي، وإلى زماننا هذا. وسنذكر الأدله على هذه الحقيقه التاريخيه بجمله من الروايات الآتية.

الثانيه: حث الإمام الباقر (عليه السلام) لشخص زراره على ذلك، مع أنه من

ص: ٣٧٠

١- (١) كامل الزيارات ١ باب ٤١/ح ١.

٤- وفي صحيح آخر لزاره ومحمد بن مسلم (بل مقطوع الصدور) عن أبي جعفر قال: كم بينكم وبين قبر الحسين (عليه السلام). قال قلت سته عشر فرسخاً، أو سبعة عشر فرسخاً، قال: ما تأتونه؟ قلت: لا، قال: ما أجفاكم» (١).

٥- وكذلك في صحيح الفضيل بن يسار (بل هو مقطوع الصدور): قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «ما أجفاكم.... يا فضيل، لا تزورون الحسين، أما علمتم أن أربعه آلاف ملك شعثاً غبراً بيكونه إلى يوم القيامة» (٢).

٦- ومعتبره سليمان بن خالد، قال سمعتُ أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: عجباً لأقوام يزعمون أنهم شيعه لنا ويقال (يقولون): إن أحدهم يمرّ به دهرًا لا- يأتي قبر الحسين (عليه السلام) جفاءً منهم، وتهاوناً وعجزاً وكسلاً، أما والله لو يُعلم ما فيه من الفضل، ما تهاون وما كسل.

قلت: جعلت فداك وما فيه من الفضل، قال (عليه السلام): فضلٌ وخير كثير، أما أول ما يصيبه أن يُغفر ما مضى من ذنوبه، ويُقال له: استأنف العمل» (٣).

ص: ٣٧١

- 
- ١- (١) الوسائل / أبواب المزار ب ٣٨ / ح / ٢٠. كامل الزيارات: باب ٩٧ / ح ٧.
  - ٢- (٢) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ح ٨. الوسائل / أبواب المزار / باب ٣٨ / ح ١.
  - ٣- (٣) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ح ٨. (الوسائل / أبواب المزار / باب ٣٨ / ح ١).

٧ - أيضاً: ما رواه, في كامل الزيارات بعده أسانيد عن حنّان بن سدير, وفيها الصحيح, عن أبيه, عن أبي عبد الله (عليه السلام): «يا سدير, تزور قبر الحسين (عليه السلام) في كل يوم, قلت: جعلت فداك: لا. قال: ما أجفاكم, فتزوره في كل جمعه, قلت: لا. قال: فتزوره في كل شهر, قلت: لا. قال: فتزوره في كل سنه, قلت: قد يكون ذلك. قال: يا سدير, ما أجفاكم بالحسين (عليه السلام), أما علمت أن الله ألف ملك شعثاً غبراً, يكونه, ويرثونه لا يفترون, زواراً لقبر الحسين (عليه السلام), وثوابهم لمن زاره». مع أنه (عليه السلام) يعلم أن سديراً قاطن في الكوفه, والطريق مرحلتان من الكوفه إلى كربلاء ويستغرق آنذاك على الدواب يوماً ومع ذلك فإنه يحثه على الزيارة كل يوم من موضعه.

٨ - وفي طريق آخر: «... زره ولا تجفه فإنه سيد الشهداء, وسيد شباب أهل الجنة» (١).

٩ - وفي طريق ثالث: «... إنك لمحروم من الخير».

وفي متن لطريق رابع, قال: قال لي أبو عبد الله. يا سدير, تُكثر من زياره قبر أبي عبد الله. قلت: أنه من الشغل. الحديث.

- وفي متن لطريق خامس, قال: قال أبو عبد الله: يا سدير, وما عليك أن تزور قبر الحسين في كل يوم جمعه خمس مرات, وفي كل يوم مره. قلت:

ص: ٣٧٢

---

١- (١) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ٢, ٤, ٩. الوسائل / أبواب المزار / باب ٣٨ / ح ١٧, ١٨).



جُعِلت فداك، إن بيننا وبينه فراسخ كثيره. الحديث (١).

وفى متن لطريق سادس قال قال لى أبو عبدالله يا سدير تكثر من زياره قبر أبى عبدالله قلت انه من الشغل الحديث.

وفى متن لطريق سابع قال، قال أبو عبد الله: يا سدير وما عليك أن تزور قبر الحسين فى كل جمعه خمس مرات، وفى كل يوم مره، قلت: جُعِلت فداك، إن بيننا وبينه فراسخ كثيره (٢).

١٠- ما رواه فى كامل الزيارات بسنده عن أبى الجارود قال: كم بينك وبين قبر الحسين (عليه السلام)، قلت: يوم للراكب، ويوم وبعض يوم للماشى. قال: أفتأتيه كل جمعه، قلت: لا، ما آتية إلّا فى حين، قال: ما أجفاكم. أما لو كان قريباً منا لاتخذناه هجره، أى نهاجر إليه (٣).

١١ - وفى صحيح محمد بن مسلم، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: من لم يأت قبر الحسين (عليه السلام) من شيعتنا كان منتقص الإيمان، منتقص الدين (٤). (وإن دخل الجنة كان من دون المؤمنين فى الجنة).

١٢- فى مصحح هشام بن سالم عن أبى عبدالله (عليه السلام)، فى حديث طويل، قال: أتاه رجل فقال: يا ابن رسول الله، هل يُزار والدك، قال: فقال: نعم، ويصلى عنده، ويصلى خلفه، ولا يُتقدم عليه... قال: فما لمن أتاه؟ قال:

ص: ٣٧٣

١- (١) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ٢.

٢- (٢) كامل الزيارات / باب ٧٨ / ح

٣- (٣) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ح ١١, ١٠.

٤- (٤) كامل الزيارات / باب ٩٦ / ح ٥.

الجنة إن كان يأتّم به.. قال: قلت: فما لمن قُتل عنده, جار عليه سلطان فقتله. قال أول قطره من دمه يُغفر له بها كل خطيئه, وتُغسل طينته التي خلق منها الملائكة, حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين. ويذهب عنها ما كان خالطها من أجناس أهل الكفر, ويُغسل قلبه, ويُشرح صدره ويُملأ إيماناً, فيلقى الله وهو مُخلص من كل ما تخالطه الأبدان والقلوب, ويكتب له شفاعته في أهل بيته وألف من إخوانه, وتولّى الصلاة عليه الملائكة مع جبرئيل وملك الموت. ويؤتى بكفنه وحنوطه من الجنة. ويوسّع قبره عليه, ويوضع له مصابيح في قبره, ويُفتح له باب من الجنة, وتأتيه الملائكة بالطرف من الجنة. ويُرفع بعد ثمانية عشر يوماً إلى حظيره القدس, فلا يزال فيها مع أولياء الله, حتى تصيبه النفخة التي لا تُبقى شيئاً.. فإذا كانت النفخة الثانية, وخرج من قبره كان أول من يصافحه رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين (عليه السلام) والأوصياء, ويبشرونه, ويقولون له إلزّمنّا, وقيمونه على الحوض, فيشرب منه؛ ويسقى من أحب. قال: قلت: فما لمن حُبس في إتيانه. قال: له بكل يوم يُحبس ويُعتم فرحه إلى يوم القيامة. فإن ضُرب بعد الحبس في إتيانه, كان له بكلّ ضربه حوراء؛ وبكل وجع يدخل على بدنه, ألف ألف حسنة, ويُمحي عنه بها ألف ألف سيئه, ويُرفع له بها ألف ألف درجة, ويكون من محدّثي رسول الله صلى الله عليه وآله, حتى يفرغ من الحساب, فيصافحه حمله العرش. ويُقال له سل ما أحببت, ويؤتى بضاربه للحساب, فلا يُسأل عن شيء, ولا يُحتسب بشيء؛ ويؤخذ بضبعيه حتى يُنتهى به إلى ملك يحبوه ويُتحفه بشربه من الحميم.. وشربه من غسلين,

ويوضع على مقال (١) من نار، فيقال له دُوق بما قدمت يداك، فيما أتيت إلى هذا الذي ضربته، وهو وفد الله، ووفد رسوله، ويؤتى بالمضروب إلى باب جهنم، ويُقال له أنظر إلى ضاربك، وإلى ما قد لقي، فهل شفيت صدرك، وقد اقتص لك منه؛ فيقول: الحمد لله الذي انتصر لي ولولد رسوله منه (٢).

ويظهر من سؤال هشام بن سالم، وهو من فقهاء أصحاب الصادق والكاظم (عليه السلام)، أن زياره الحسين (عليه السلام) آنذاك بحيث يتعرض الزائر إلى القتل أو السجن أو التعذيب، وأن ذلك كان متعارفاً معهوداً لدى الشيعة، وأن سيرتهم بالزياره للحسين (عليه السلام) رغم هذه المخاطر هي بدفع وتحريك من الأئمة (عليهم السلام)، لاسيما الباقر والصادق، ومع كونها في معرض القتل أو الحبس، أو التعذيب والتنكيل، وسيأتي مصحح الحسين بن بنت أبي حمزه الثمالي، الدال على ذلك.

١٣ - وروى مثلها بنفس المضمون بطريق مصحح، صفوان الجمال عن أبي عبد الله (٣).

١٤ - وفي معتبره زرارته، قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول فيمن زار أباك على خوف؛ قال: يؤمنه الله يوم الفزع الأكبر، وتلقاه الملائكة بالبشارة، ويقال له: لا تخف ولا تحزن هذا يومك الذي فيه فوزك (٤).

ص: ٣٧٥

---

١- (١) قلى الشيء: أنضجه وشواه حتى ينضج، والمقلى والمقلاه الآله، جمعها مقالى.

٢- (٢) كامل الزيارات: باب ١٤٤/ح ٢.

٣- (٣) كامل الزيارات: باب ١٤٨/ح ٣.

٤- (٤) كامل الزيارات: باب ١٤٥/ح ١.

١٤ - معتبره يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله، قال: قلت له، جعلت فداك، زياره قبر الحسين (عليه السلام) في حال التقية. قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل، ثم ألبس أثوابك الطاهره، ثم تمر بأزاء القبر وقل: «صلى الله عليك يا أبا عبد الله، صلى الله عليك يا أبا عبد الله، صلى الله عليك يا أبا عبد الله، ثلاث مرات، فقد تمت زيارتك» (١).

- وظاهر هذه الروايه بوضوح الحث على زياره الحسين (عليه السلام) ولو في حاله التقية كما تدل على ابتلاء الزوار بالخوف الشديد في ذلك الزمان، ومن ثم علمه (عليه السلام) طريقه للزياره، يوارى فيها توجهه للقبر الشريف، بأن يمرّ بحذائه من دون أن يتجه إليه مباشره.

مع أن يونس بن ظبيان ممن يحافظ ويهتم بسلامته من أصحاب الإمام (عليه السلام).

١٦ - روى محمد بن مسلم في حديث طويل، قال: قال لى أبو جعفر محمد بن علي (عليه السلام):

هل تأتي قبر الحسين (عليه السلام) قلت: نعم، على خوف ووجل؛ فقال: ما كان من هذا أشدّ فالثواب فيه على قدر الخوف، ومن خاف في إتيانه، آمن الله روعته يوم القيامة. يوم يقوم الناس لرب العالمين، وانصرف بالمغفره، وسلّم عليه الملائكه؛ وزاره النبي صلى الله عليه وآله، ودعا له، وانقلب بنعمه من الله

ص: ٣٧٦

---

١- (١) كامل الزيارات: باب ٤٥/ح ٤- الفقيه ج ٣٦١/٢: ١٦١٦- التهذيب ج ١١٥: ١٦/ح ٢٠٤.

وفضل لم يمسه سوء واتبع رضوان الله, ثم ذكر تتمه الحديث(١).

ومفاد هذه الرواية إطلاق رجحان الزياره مع مطلق درجات الخوف, وإن بلغ ما بلغ, لاسيما مع ما تقدم من الروايات المستفيضه أن الخوف كان على النفس, وأهونه السجن والضرب والأذى, فمعرضيه الخوف على النفس معتاده فى الزياره آنذاك بكثره, حتى أن أكثر رؤساء الشيعة من أصحاب الإمام الباقر والصادق(عليه السلام) كانوا ينقطعون عن الزياره بسبب الخوف عن النفس أو السجن والملاحقه والإيذاء والاستهداف لأشخاصهم, وكذلك سائر الرواه ذوى الفضيله وكذلك عموم الشيعة؛ ومع ذلك ورد التأكيد الشديد على خصوص رؤسائهم كزراره ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب, وهشام بن سالم, وعبد الله بن بكير ومعاويه بن وهب, ويونس بن ظبيان, والحلبى, وعبد الله بن سنان, والمفضل بن عمر وعبد الملك بن حكيم الخثعمى, وغيرهم من أكابر فقهاء الشيعة, ورد التأكيد بالالتزام بالزياره رغم الظروف الصعبه, فضلاً عن عموم الفضلاء وعموم الشيعة.

١٧ - معتبره عبد الملك الخثعمى, عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: قال لى: يا عبد الملك, لا تدع زياره الحسين بن على(عليه السلام), ومُر أصحابك بذلك».

- ورواها كل من: ابن قولويه فى كامل الزيارات(٢). والصدوق فى

ص: ٣٧٧

١- (١) كامل الزيارات: باب ١٤٥/ح ٥.

٢- (٢) باب ١٤١/٦.

١٨ - وروى ابن قولويه، والكليني في الكافي بسند صحيح أعلاني عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام)، قال: مُرُوا شِيعَتَنَا بِزِيَارَةِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ «ثم علل (عليه السلام) ذلك بأن إتيانه مفترض على كل مؤمن يقتر للحسين (عليه السلام) بالإمامه من الله (٢).

وظاهر مفاد هذه الصحيحه القطعيه الصدور، حيث أن روايتها كُلهم من زعماء الشيعة. أن توصيه الإمام الباقر (عليه السلام) لمحمد بن مسلم الذي هو من فقهاء الشيعة ومراجعهم في الكوفة، أن يتصدى لحث عموم الشيعة بإقامه شعيره زياره الحسين (عليه السلام) رغم الظروف الصعبه التي فيها المخاطره في الأنفس والتعرض للمصاعب والملاحقه من المسالحي (نقاط عسكريه وأمنيه للتفتيش) من الدوله الظالمه الأمويه والعباسيه، والتضييق في المعيشه على من يعرف ويشتهر بذلك، كما تقدمت روايات بذلك.. فإن الإمام الباقر (عليه السلام) يعلل هذا الأمر بأن زياره فريضه. وهذا ممّا يشير بوضوح أن الشعائر المرتبطه بالحسين (عليه السلام)، درجه الوجوب فيها - ولو كان كفاثياً، فضلاً عن الوجوب العيني، والتخييري فضلاً عن التعيني - يفوق ملاك حكم حفظ النفس.

نظير باب الجهاد بل هو من أعظم أبوابه، لأنه جهاد لإقامه صرح

ص: ٣٧٨

١- (١) ١١٦ - ج ٣٤٧: ٢.

٢- (٢) كامل الزيارات : باب ٦١/ح ١. الكافي: ج ٤/ ٥٥١.

ولا يخفى أنه لم يختص هذه التوصية من الإمام الباقر (عليه السلام) لمحمد بن مسلم الفقيه، بل قد مرّ توصيته (عليه السلام) لعبد الملك بن حكيم الخثعمي، وقد كان عيناً وجيهاً. ذا موقعه في الشيعة..

### زيارة الحسين (عليه السلام) في حاله الخوف:

ويدل على رجحان الزيارة زيارته (عليه السلام) ولو كان هناك خوف على النفس فضلاً عما دونها، جملة من الروايات.

ولا يخفى أن مقتضى مفادها، ليس رجحان الزيارة ومشروعيتها في هذه الحالة فحسب، بل يستفاد من هذه المادة التشريعية جملة من التشريعات الهامة في باب الشعائر الحسينية، من قبيل درجة الضرر والإضرار المشروع تحمله في باب الشعائر الحسينية، كما يستفاد من دلالتها درجة أهمية الشعائر الحسينية في معالم الدين وأركانها وجملة أخرى من الفوائد الصناعية والفقهية والمعرفية التي سنشير إليها في جملة من الأبحاث.

١٩ - ما رواه ابن قولويه بسند محسن، عن مسمع بن عبد الملك كردين البصري قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا مسمع أنت من أهل العراق؟ أما تأتي قبر الحسين (عليه السلام)، قلت: لا، أنا رجل مشهور عند أهل البصرة، وعندنا من يتبع هوى هذا الخليفة، وعدونا كثير من أهل القبائل من النصاب وغيرهم، ولست آمنهم أن يرفعوا حالي عند ولد سليمان فيمثلون بي، قال لي: أفما تذكر ما صنع به؟ قلت: نعم. قال: فتجزع. قلت:

- ولا يخفى أن مبادرته (عليه السلام) لمسمع بحثه على زياره الحسين (عليه السلام) في ظل ظروف حكم خلفاء بني مروان وسليمان بن عبد الملك المرواني، لا تخفى على الإمام (عليه السلام) شدة وإرهاب السلطه لشيعة أهل البيت (عليهم السلام)، كما لا يخفى عليه وضع وظروف قبائل البصره آنذاك، ولا يخفى عليه العذر الذي تذرّع به الراوى كسبب لعدم زياره سيد الشهداء (عليه السلام)، ورغم ذلك يبادر (عليه السلام) بالسؤال الاستنكارى على مسمع من تركه لزياره الحسين (عليه السلام). ويعاتبه على ذلك.

وأن هذه الظروف رغم قساوتها وشدتها، ليست عذراً فى ترك هذا الأمر المطلوب شرعاً.

مع أن الإمام الصادق (عليه السلام) وسائر أئمه أهل البيت شدّدوا فى التزام التقيه، وتجنّب الاشتهار والإذاعه والإفشاء، لما يوجب المخاطره بالنفس أو بالمؤمنين، ورغم كلّ ذلك فى باب التقيه، إلّا أنه (عليه السلام) لم ير أن التقيه مبرر لترك زياره الحسين (عليه السلام)، ولا عذر فى ذلك. ثم لما رأى ضعفاً وتردداً فى الراوى من القيام بالزياره، لم يترك المجال للانقطاع وترك الارتباط بشعائر سيد الشهداء فأخذ يحثه على طريقه وآليه أخرى للشعائر الحسينيه وهى إقامه العزاء والمأتم وذكر المصاب ممّا يبين مدى إصرار الشريعه على الشعائر الحسينيه، بل ولم يكتف (عليه السلام) بالدرجه النازله من إقامه الشعائر، بل طالب

ص: ٣٨٠



- وهناك روايات كثيره داله على: أن الحاله آنذاك التى صدرت فيها الروايات عن الباقر والصادق (عليه السلام), وقبلهما عن أمير المؤمنين (عليه السلام), الحائثه على زياره الحسين (عليه السلام), وكذا من مطلقات الروايات الحائثه على ذلك؛ صدرت فى ظرف الخوف والشده.

فبالتالى يكون حثها, وإن لم يكن منحصراً بذلك الزمن, بل بنحو القضييه الحقيقيه, إلّا أنها وارده فى ذلك الظرف. وهى موجهه فى بادى الأمر إلى زمن صدور النص؛ وعلى هذا الأساس, فكل عمومات الروايات المتواتره والمستفيضه الأمره بزياره الحسين (عليه السلام), بل وكذا زياره أبى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) هى تحثّ على الزياره فى ظرف الخوف, وإن لم تشتمل ألفاظها على لفظ الخوف صريحاً.

فتكون كافه هذه الروايات هى أمره, ومشملة على طلب الزياره فى حاله الخوف, ومن تلك الروايات أيضاً:

٢٠ - ما رواه بسنده إلى الحلبي, ولا يبعد اعتباره قال: قال لى أبو عبد الله (عليه السلام) فى حديث عن قتل الحسين (عليه السلام).. فقال له الحلبي: جعلت فداك إلى متى أنتم ونحن فى هذا القتل والخوف والشده.

فقال: حتى يأتى سبعون فرجاً أجواب, ويدخل وقت السبعين فإذا دخل وقت السبعين, أقبلت الرايات تترى كأنها نظام. فمن أدرك ذلك

- وأجواب: جمع جوبه, والجوب جمع قطعه القطع, والجوبه الفجوه بين البيوت والفرجه بين السحاب والجبال, ولعلّ مراده (عليه السلام), أى أن بين كل فرج وآخر انقطاع وتخلل شده, أو بين كل شده وشده انقطاع وفرج فلا يتصل بعضه ببعض.

٢١ - ما رواه فى محسنه عبد الله بن حماد البصرى عن أبى عبد الله (عليه السلام), قال: قال لى: إن عندكم (أو قال: فى قربكم) لفضيله ما أوتى أحد مثلها, وما أحسبكم تعرفونها كنه معرفتها, ولا تحافظون عليها ولا على القيام بها, وإن لها لأهلاً خاصه قد سُموا لها, وأعطوها بلا حولٍ منهم ولا قوه, إلّا ما كان من صنع الله لهم, وسعاده حباهم الله بها ورحمه ورأفه وتقدّم. قلت: جعلت فداك, وما هذا الذى وصفته ولم تسمّه؟ قال: زيّاره جدّى الحسين بن على... إلى أن قال (عليه السلام): لا يأتيه إلّا من امتحن الله قلبه للإيمان وعزّفه حقنا, فقلت له: جعلت فداك, قد كنت آتية حتى بُليت بالسلطان وفى حفظ أموالهم, وأنا عندهم مشهور, فتركت للتقيه إتيانه وأنا أعرف ما فى إتيانه من الخير, فقال: هل تدرى ما فضل من أتاه, وما له عندنا من جزيل الخير, فقلت: لا, فقال: أما الفضل فيباهيه ملائكة السماء وأما ما له عندنا فالترحم عليه كل صباح ومساء. الحديث (٢).

ثم قال (عليه السلام): بلغنى أن قوماً يأتونه من نواحي الكوفه وناساً من

١- (١) كامل الزيارات / باب ١٠٨ / ح ٥.

٢- (٢) كامل الزيارات / باب ١٠٨ / ح ١.

غيرهم, ونساء يندبنه, وذلك فى النصف من شعبان, فمن بين قارئ يقرأ, وقاص يقص, ونادب يندب, وقائل يقول المراثى. فقلت له: نعم, جعلت فداك, قد شهدت بعض ما تصف, فقال (عليه السلام): الحمد لله الذى جعل فى الناس من يفتد إلينا ويمدحنا ويرثى لنا, وجعل عدونا من يطعن عليهم من قرابتنا وغيرهم يُهدرونهم, ويقبحون ما يصنعون. الحديث (١).

أى يهدرون دمائهم فهذا تصريح منه (عليه السلام) على ظرف الزائر للـحسين (عليه السلام) آنذاك ورغم ذلك فهو (عليه السلام) يحث على الزيارة كشعيره عظيمه من الشعائر الحسينيه.

٢٢ - ما رواه ابن قولويه بإسناده عن محمد بن سليمان, عن أبى جعفر الجواد (عليه السلام) فى حديث, سأل: فأيهما أفضل, هذا الذى قد حجّ حجه الإسلام يرجع فيحج أيضاً, أو يخرج إلى خراسان, إلى أبىك على بن موسى الرضا (عليه السلام), فيسلم عليه, قال: بل يأتى خراسان فيسلم على أبى الحسن أفضل, وليكن ذلك فى رجب. ولكن لا ينبغي أن تفعلوا هذا اليوم, فإن علينا وعليكم خوفاً من السلطان وشنعه (٢).

- ومفاد هذا الحديث وإن كان فى زياره الإمام الرضا (عليه السلام), وأن الأولى ترك الزيارة مع الخوف؛ إلا أن فى زياره الحسين (عليه السلام) الأمر على العكس, وهو شاهد على كون زيارتهم (عليهم السلام) مشتمله على الخوف من بنى أميه وبنى العباس.

ص: ٣٨٣

١- (١) باب ١٠٨ / ح ١).

٢- (٢) كامل الزيارات (باب ١٠١ / ٧).

٢٣ - وروى أيضاً فى الصحيح إلى الحسين بن يسار الواسطى, قال: سألت أبا الحسن الرضا(عليه السلام): ما لمن زار قبر أبيك(عليه السلام): قال, فقال(عليه السلام): زوروه. فقلت: أى شىء فيه من الفضل. قال: له من الفضل كمن زار والده يعنى رسول الله صلى الله عليه و آله .

قلت: فإن خفت ولم يمكن لى الدخول داخله؛ قال: سلّم من وراء الجدار. وفى نسخه بدل (من وراء الحائر)(١).

- وفيه دلالة على أن زياره موسى بن جعفر(عليه السلام) فى بغداد كانت على خوف وتقيه, فكيف بزياره الحسين(عليه السلام)...

٢٤ - وفى روايه أخرى أيضاً, فى طريق مصحح إلى الحسين بن يسار الواسطى قال: قلت للرضا(عليه السلام): أزور قبر أبى الحسن(عليه السلام): فى بغداد؟

قال: إن كان لا بد منه فمن وراء الحجاب»(٢), وهو أيضاً دال على وقوع الخوف فى زياره موسى بن جعفر(عليه السلام) آنذاك.

وتوصيته(عليه السلام) بالتحفظ بالتقيه, هو على خلاف ما ورد عنهم (عليهم السلام) فى زياره الحسين(عليه السلام) فى الحث على الزياره مع الخوف من دون مراعاة التحفظ.

٢٥ - مصحح الحسين بن بنت أبى حمزه الثمالى, قال خرجت فى آخر زمان بنى مروان إلى زياره قبر الحسين(عليه السلام) مستخفياً من أهل الشام حتى

ص: ٣٨٤

١- (١) كامل الزيارات: باب ٩٩: ح ٦. الوسائل / أبواب المزار / باب ٨٠ / ح ٤. التهذيب ج ٨٢: ٦ / ١٦١.

٢- (٢) كامل الزيارات: باب ٩٩ / ح ٣ - الوسائل / أبواب المزار / باب ٨٠ / ح ٧.

انتهيت إلى كربلاء فاخفيت في ناحية القرية، حتى إذا ذهب من الليل نصفه، أقبلت نحو القبر فلما دنوت منه، أقبل نحوي رجلٌ فقال لي: انصرف مأجوراً فإنك لا تصل إليه، فرجعتُ فزعاً حتى إذا كان (١) يطلع الفجر، أقبلتُ نحوه حتى إذا دنوت منه، خرج إليّ الرجل، فقال: يا هذا، إنك لا تصل إليه؛ فقلت له: عفاك الله. ولم لا أصل إليه، وقد أقبلتُ من الكوفة أريد زيارته فلا تُحل بيني وبينه، وأنا أخاف أن أصبح فيقتلونى أهل الشام إن أدركوني ها هنا.....

فأقبلت حتى إذا طلع الفجر، أقبلتُ نحوه، فلم يُحل بيني وبينه أحد فدنوت من القبر، وسلّمت عليه، ودعوت الله على قتلته، وصلّيتُ الصبح، وأقبلتُ مسرعاً مخافه أهل الشام» (٢).

٢٦ - معتبره عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت: إنى أنزل الأرجان (٣) وقلبي ينازعني إلى قبر أبيك، فإذا خرجتُ فقلبي وجلّ مشفق حتى أرجع خوفاً من السلطان والسعاه وأصحاب المسالِح؛ وقال: يا بن بكير، أما تُحب أن يراك الله فينا خائفاً، أما تعلم أنه من خاف لخوفنا أظلم الله في ظلّ عرشه؛ وكان محدّثه الحسين (عليه السلام) تحت العرش، وآمنه الله من أفراع يوم القيامة، يفزع الناس ولا يفزع، فإن فزع وقّرتَه الملائكة، وسكّنت قلبه بالبشاره» (٤).

ص: ٣٨٥

١- (١) . لعله النسخه الأصح (كاد).

٢- (٢) ( كامل الزيارات: باب ٣٨ / ح ٢، ح ٦، ٥.

٣- (٣) . مدينه من بلاد فارس ولعلها ما تسمى حالياً أرگان قرب الأهواز.

٤- (٤) ( كامل الزيارات: باب ٤٥ / ح ٢.

وقد تقدم معنى المسالحي أنها نقاط تفتيش عسكريه أمنيه من الحكم الأموي والعباسي.

وهذه الروايه داله على أن حكومه سلطان بني أميه وبني العباس كانت تمنع من زياره الحسين (عليه السلام) أشد ممانعه بالإرهاب الأمني والعسكري وكانت تقيم شبكات مخابراتيه, لرصد ومراقبه الطريق إلى الزياره, والموضع الشريف, وهو المعبر عنه بـ «السعاه» - كما أنها كانت تقيم سيطرات عسكريه مسلحه على الطريق. فهذه الروايه تبين بوضوح أن زياره الحسين (عليه السلام) في عهد الصادق (عليه السلام) كانت محفوفه بكل هذه المخاطر, كما أشارت إليه بقيه الروايات السابقه, وتشير إلى أن الروايات المطلقه الحاثه على زياره الحسين (عليه السلام), هي صادره في هذه الظروف الصعبه وهذا الجو المملوء بالمخاطر. ولا ريب أن تلك الروايات المطلقه الصادره عن الباقر والصادق (عليه السلام) مستفيضه بل متواتره..

فيتم تقريب الأمر بزياره الحسين (عليه السلام) مع الخوف على النفس, فضلاً عن الخوف على البدن والأطراف والأعضاء والأموال والعرض.

ومن ثم يظهر في هذه الروايه أن ابن بكير بعد ما ذكر للإمام (عليه السلام) هذه الحاله في زياره الحسين (عليه السلام) رغم الخوف على النفس, والوجل, والإشفاق والاضطراب النفسي, مع كل ذلك حث الإمام على زياره الحسين (عليه السلام) ببالغ التأكيد والتشديد, وعظيم الأجر الخاص الذي لا يُترقب من سائر الطاعات حتى من القتل في سبيل الله في ساحات الجهاد, بل اختص بزياره الحسين (عليه السلام) ومع أن مثل عبد الله بن بكير من فضلاء وفقهاء الرواه

وتلامذته (عليه السلام) ممن يضمن بهم.

٢٧ - موثقه المفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام)، في حديث عن ثواب زيارة الحسين (عليه السلام)، وفيه: «.... وكأني بالمؤمنين يزورونه ويسلمون عليه، فيقول الله لهم: أوليائي: سلوني فطالما أوذيتم وذللتم واضطهدتم. فهذا يوم لا تسألوني حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلّا قضيتها لكم، فيكون أكلهم وشربهم في الجنة. فهذا والله الكرامه التي لا انقضاء لها ولا يُدرَك منتهاها» (١).

- وظاهر الروايه حصول الإيذاء والدّلّ والاضطهاد في الزيارة والطريق إليها؛ بسبب حكام الجور.

٢٨ - محسنه أحمد بن عبدوس عن أبيه، قال: قلت للرضا: إن زياره قبر أبي الحسن (عليه السلام) علينا فيها مشقه. وإنما نأتيه فنسلم عليه من وراء الحيطان، فما لمن زاره من الثواب. قال: والله مثل ما لمن أتى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله (٢).

٢٩ - صحيحه معاويه بن وهب التي رواها الكليني وابن قولويه والصدوق بأسانيد متعدده فيها الصحاح قطعيه الصدور.. قال: استأذنت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقبل لي: ادخل، فدخلت فوجدته في مصلاه، في بيته، فجلست حتى قضى صلاته، فسمعتة وهو يناجي ربه، ويقول: يا من

ص: ٣٨٧

١- (١) كامل الزيارات: باب ٥٠ / ح ٣.

٢- (٢) الوسائل / أبواب المزار / باب ٨٠ / ح ١٠.

خَصَّنا بالكرامه، وخصنا بالوصيه، ووعدنا الشفاعة، وأعطانا علم ما مضى، وما بقى، وجعل أفئده من الناس تهوى إلينا، اغفر لى ولإخوانى، ولزوار قبر أبى عبد الله الحسين (عليه السلام)، الذين أنفقوا أموالهم وأشخصوا أبدانهم رغبه فى برنا، ورجاء لما عندك فى صلتنا، وسروراً أدخلوه على نبيك صلواتك عليه وآله، وإجابه منهم لأمرنا، وغيظاً أدخلوه على عدونا، أرادوا بذلك رضاك، فكافهم عنا بالرضوان، واكلأهم بالليل والنهار، واخلف على أهاليهم وأولادهم الذين خلفوا بأحسن الخلف، واصحبهم واكفهم شر كل جبار عنيد، وكل ضعيف من خلقك، أو شديد، وشر شياطين الإنس والجن. وأعطهم أفضل ما أملوا منك فى غربتهم عن أوطانهم، وما آثرونا به على أبنائهم وأهاليهم وقراباتهم.

اللهم إنَّ أعداءنا عابوا عليهم خروجهم، فلم ينههم ذلك عن الشخوص إلينا، وخلافاً منهم على من خالفنا. فارحم تلك الوجوه التى قد غيرتها الشمس، وارحم تلك الخدود التى تقلبت على حفره أبى عبد الله (عليه السلام)، وارحم تلك الأعين التى جرت دموعها رحمه لنا، وارحم تلك القلوب التى جزعت واحترقت لنا، وارحم الصرخه التى كانت لنا، اللهم إنى أستودعك تلك الأنفس، وتلك الأبدان حتى نوافيهم على الحوض يوم العطش، - فما زال وهو ساجد يدعو بهذا الدعاء، فلما انصرف قلت: جعلت فداك، لو أن هذا الذى سمعت منك كان لمن لا يعرف الله، لظننت أن النار لا تطعم منه شيئاً، والله لقد تمنيت أن كنت زرته ولم أحج، فقال لى: ما أقربك منه، فما الذى يمنع من إتيانه، ثم قال: لِمَ تدع ذلك؟ قلت: جعلت



فداك، لم أدر أن الأمر يبلغ هذا كله، قال: يا معاويه، من يدعو لزواره في السماء أكثر ممن يدعو لهم في الأرض (١).

٣٠ - مرواه الكليني في حسنه الحسن بن عباس بن الحريش ، عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث ، قال : ( ... ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً إلّا الحج والعمرة والجوار ) (٢) .

أى جوار البقاع المقدسه ومراقده الأئمه (عليهم السلام) .

- ويتحصل من هذه الروايات المستفيضه، بل هي مع جملة الروايات المطلقة تكون متواتره، بأن زياره الحسين (عليه السلام) باعتبارها من أبرز الشعائر الحسينيه، فلا يقوى على رفع مطلوبيتها، الخوف من هلاك النفس، فإن ملاكها أعظم من ملاك حفظ النفس، كما هو الحال في الجهاد في سبيل الله وغيره، بل يظهر من هذه الروايات المستفيضه والمتواتره أن باب زيارته من أعظم أبواب الجهاد، في سبيل الله. وفي سبيل الإيمان في قبال الجاحدين والمعاندين، الذين يريدون أن يطفئوا نور الله وهو الإيمان، وبعبارة أخرى أن زياره سيد الشهداء (عليه السلام) - كشعيره من الشعائر لا- يُنظر إليها من الخصوصيه الفرديه وأن الزياره مستحبه، فكيف تُقدّم على حفظ النفس من الهلاك الذي هو واجب، وهو أعظم من كثير من الواجبات، فكيف يتم هذا بحسب قواعد وصناعه الفقه؛ والجواب:

ص: ٣٨٩

١- (١) الكافي ج ٥٨٣: ٤ - كامل الزيارات: باب ٢/٤٠.

٢- (٢) الكافي ج ٢٥١: ١ -

أن زياره الحسين وبقية الشعائر المرتبطة به (عليه السلام)، بل والمرتبطة بأهل البيت (عليهم السلام) من زياراتهم والشعائر المرتبطة بهم، هي متضمنه لطبائع واجبه، نظير إقامه وحفظ الولايه، ونشر نور الإيمان، وهدايه البشر، وإقامه فريضة التوكل والتبري، وتجديد العهد بولايتهم ومحبتهم، والبيعه لهم، إلى غير ذلك من طبائع الواجبات المرتبطة، ببيضة الدين والإيمان، فكيف لا تقدّم هذه الواجبات على حفظ النفس. ومن السطحيه بمكان ملاحظه الطبعه الفرديه للشعيره كزياره ونحوها من نماذج أفراد وأصناف الشعائر الحسينيه، أو شعائر أهل البيت (عليهم السلام) مع الإغفال عن جمله الطبائع الواجبه العظيمة، المرتبطة بأصول الدين وأركانه، والمنطويه في الشعائر الحسينيه تظناً.. وقد وقع في هذه الغفله، عده كثيره من أصحاب النظر والأعلام.. وقد ذكرنا شرطاً وافراً من هذه النكته الصناعيه في مبحث (أحكام العتبات المقدسه).

ثم لا يخفى أنه في جمله كثيره من هذه الروايات المتقدمه التعليل بعموم أهميه الملاك والمصلحه الشامل لكل الشعائر المضافه لأهل البيت (عليهم السلام).

- نظير قوله (عليه السلام): (أما تحب أن يراك الله فينا خائفاً).

الذي قد مر تحت رقم الحديث (٢٦)

المدال على عموم موضوع الحكم وهو ليس لزيارتهم (عليهم السلام) فحسب، بل لكل شعيره تضاف إليهم (عليهم السلام). وبالتالي يدل على رجحان الشعائر الحسينيه ولو مع الخوف على النفس.

قاعده: عماره مراقداً الأئمه فریضه شرعیه هامه

اشاره

ص: ۳۹۱



عمارہ مراقد الأئمة فريضه شرعيه هامه (١)

هناك بقاع مقدّسه مباركه، تُعظّم ويتقرّب فيها إلى الله سبحانه وتعالى.. وقد قال عزّ وجلّ: فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٢).

ففي هذا البحث نحاول إثبات أن عماره قبور النبي صلى الله عليه وآله وقبور عترته، هي من أركان ومعالم الدين، باعتبارها مشاعر إلهيه.

وتمهيداً نذكر النقاط التاليه:

النقطه الأولى: إن ما يُقرّر من وجوب عماره المسجد الحرام - ومكه المكرمه على مدار السنه وما بقى الدين, كما ورد بذلك الآيات والروايات وضروره الدين - , فإنه يقرّر كذلك في عماره قبر النبي صلى الله عليه وآله , وقبور الأئمه (عليهم السلام) سواء في البقيع أم في العراق أم في خراسان.

النقطه الثانيه: كما أن فريضه عماره المسجد الحرام تشتمل على جمله من الواجبات وفصول من الوظائف, نظير عماره مدينه مكه لاستقبال الحجيج والزائرين على مدار السنه من دون اختصاص ذلك بموسم الحج الذي يستمر ثلاثه أشهر, إذ موسم العمرة لا يُحدّد بحدّ, بل هو ممتد على

ص: ٣٩٣

١- (١) تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ السند (دام ظلّه)، بقلم جناب الأخ السيد رياض الموسوي دام توفيقه.

٢- (٢) النور: ٣٦.

مدار السنه؛ كذلك الحال فى قبر النبى صلى الله عليه وآله والمدينه المنوره وقبر أمير المؤمنين (عليه السلام) فى مدينه النجف الأشرف والكوفه, وبقية قبور الأئمه (عليهم السلام) والمدن الواقعه فيها, عماره لتلك المدن ولتلك المراقد والقيام بتسهيل السبل للزياره وبقية الشعائر والطقوس التى تقام فيها, على مدار السنه فضلاً عن المواسم الخاصه.

### أدله القاعده:

ولتقريب هذه القاعده: أولاً نستعرض الأدله الوارده بشأن مكه المكرمه والمدينه المنوره على هذه الفريضة الكبيره .

### أما الآيات:

الآيه الأولى: قوله تعالى: **أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (١)**.

ومفاد الآيه يقرّر فريضه عماره المسجد الحرام, ورعايه الحاج فى تمام شؤون الرعايه, وإن كانت فى صدد أعظميه فريضه الإيمان والجهاد على فريضه العماره والرعايه..

والآيه الكريمه توجز هذه الفريضه فى شعبتين هامتين:

الأولى: عماره المسجد الحرام.

الثانيه: رعايه خدمات الحاج وخدمه الزائر لبيت الله الحرام وهذان

ص: ٣٩٤

عمودان أساسيان في هذه الفريضة.

الآية الثانية: قوله تعالى: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ .

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١).

وهاتان الآيتان تدلان على جملة من الوظائف في هذه القاعده والفريضة.

١ - جعل البيت الحرام مثابة للناس أى مكاناً يُقصد ويؤتى ويؤم, ويُشد الرحال إليه وهذا نمط من عمارته وإحيائه باستمرار وفود الناس إليه.

٢ - توفير الأمن فيه وكونه أمان ومأمن لجميع الناس من دون استثناء لحرمة الاستجاره بالحرم.

٣ - اتخاذه مقام ومحل عباده وصلاه.

٤ - القيام بتطهيره ونظافته وتهيئته للزياره والمكث فيه والصلاه.

٥ - بناء عمارته, وتشبيده.

وهذه الخمسه من الواجبات تفصيل للواجبين الذين مرّا فى الآيه السابقه.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي

ص: ٣٩٥

١- (١) البقره : ١٢٧, ١٢٥.

زَرَعَ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمَ رَبَّنَا لِتُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنَدَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ وَارزُقُهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (١).

وهذه الآيه تبين أن من الأمور وأشكال الأعمال المفترضة في فريضه عماره المسجد الحرام ورعايه الحجيج.

٦ - هو القيام بإسكان المجاورين والمقيمين لاسيما الصالحين.

٧ - إنشاء عمران المدينة السكنيه لأن ذلك يوطأ ويمهد لرعايه الزائرين والحجاج.

٨ - إضافه إلى إقامه الصلاه فإنها من مقومات عماره المسجد الحرام.

٩ - تسهيل مجيء الزائرين.

١٠ - توفير تموين الطعام للمجاورين والزائرين فيحصل بذلك عماره البلد.

الآيه الرابعه: قوله تعالى: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (٢).

وتفيد الآيه الكريمه:

١١ - تشعير البيت الحرام من قبل رب العالمين سبحانه وتعالى

ص: ٣٩٦

١- (١) إبراهيم: ٣٧.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧, ٩٦.



١٢- ومركز نبراس للهدايه ويندرج فى ذلك مطلق الأنشطة التعليميه والتربويه الثقيفيه والدينيه.

الآيه الخامسه: وقوله تعالى: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ (١) ومفادها, نظير ما تقدم من الآيات فى مشعريه البيت الحرام, وإنه مركز لتوافد الناس عليه, وكونه قائم ومعموراً بذلك إلى يوم القيامة.

الآيه السادسه: وقوله تعالى: وَ يَصِيءُ دُونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٢).

(العاكف), هو الساكن المقيم بمكه والبادى هو الزائر الوارد.

١٣ - ومفاد هذه الآيه الكريمه استحقاق جميع الناس من المسلمين زياره البيت الحرام والوفود إليه والإقامه فيه, وأن هذا الاستحقاق متساوى فيه المجاور والآفى.

ويعزّز هذا الحكم، بحرمه الصّدّ عنه، وقد استدل جملة من الفقهاء بهذه الآيه على حرمة تملك أراضى مكه وحرمة إجارتها لاستواء استحقاق الناس لها بمقتضى الآيه, وأنه لا ينبغى أن يُمنع الحاج شيئاً من دور مكه

ص: ٣٩٧

١- (١) المائده: ٩٧.

٢- (٢) الحج: ٢٥.

وفى الروايه عن الصادق(عليه السلام): فقال: فكانت مكه ليس على شىء منها باب, وكان أول من علق على بابها المصراعين معاويه بن أبى سفيان وليس ينبغى لأحد أن يمنع الحاج شيئاً من الدور ومنازلها(٢).

- وحكى فى المختلف (العلامه الحلى) عن كتاب الجمل للسيد المرتضى, المنع من التقصير (ووجوب الإتمام تعييناً) فى الصلاه فى مكه المكرمه, ومسجد النبى صلى الله عليه وآله ومشاهد الأئمه (عليهم السلام) القائمين مقامه, وكذا حكى عن ابن الجنيد أنه قال: والمسجد الحرام لا تقصير فيه على أحد لأن الله(عز وجل) جعله سواء العاكف فيه والبادى.

واستدل فى منتهى المطلب, لاستواء استحقاق الناس فى مطلق المساجد, وإن اعتاد أحدهم الجلوس فى موضع خاص استدلالاً بالآيه الكريمه(٣). ويظهر من المسالك أن هذا الاستدلال اعتمده الكثير من

ص: ٣٩٨

- 
- ١- (١) الخلاف للشيخ الطوسى ج ١٨٩: ٣/ مسأله ٣١٣- المبسوط ج ٣٨٤: ١/ فصل فى الزيارات من فقه الحج. ج ١٦٧: ٢/ باب ما يصح بيعه وما لا يصح. - النهايه للشيخ الطوسى: ٢٨٤/ باب آخر من فقه الحج. - المهذب لابن براج, ج ٢٧٣: ١/ فى أحكام الحرم. - السرائر لابن إدريس ج ٦٤٤: ١- تذكره الفقهاء ج ٤٤٢: ٨- ج ٣٩: ١٠- المختلف ج ٣٦٧: ٤- ج ٦٠: ٥.
  - ٢- (٢) التهذيب ج ٤٢٠: ٥/ ح ١ ص ١٤٥٧.
  - ٣- (٣) (المنتهى: باب صلاه الجمعه).

وفى زبده البيان للأردبيلي حكي، أن الإلحاد فى الحرم منع الناس من عمارته وقيل الاحتكار..

- ويتبين معنى الإلحاد من هذه الروايه، فى صحيح الحلبي قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن قول الله (عزوجل) وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ فقال (عليه السلام): كل الظلم فيه إلحادٌ، حتى لو ضربت خادمك ظلماً خشيت أن يكون إلحاداً. فلذلك كان الفقهاء يكرهون سكنى مكة (٢).

- وذكر فى التذكرة أن الخلاف فى جواز بيع دور مكة وعدمه فى غير مواضع النسك، أما بقاع المناسك كبقاع السعى والرمى وغيرها فحكمها حكم المساجد.

- وعلى أى تقدير فالذى ذهب إلى كراهه أخذ الأجره للسكن فى مكة، وبيع الأبنيه، لم ينفى استحقاق الزائر الوارد السكنى فى مكة ولو بأجره، وإنما نفى وجوب ذلك مجاناً، أما أصل الاستحقاق فمحل تسالم بينهم، ومن ثم استدلوا بالآيه الكريمة إلى عموم استحقاق المسلمين سواسيه فى المساجد لمن سبق منهم إلى ما لم يسبقه غيره.. ولا يخفى عدم اختصاص هذا الحكم بمكة، بل يعم المدينه المنوره والنجف و كربلاء والكاظميه وسامراء وطوس من مراقده المعصومين (عليهم السلام) التى شُعرت مشاعر،

ص: ٣٩٩

١- (١) (مسالك ج ٤٣٥: ١٢).

٢- (٢) (التهذيب ج ٤٢٠: ٥).

وافتُرض عمارتها بالزياره كما سيأتى بيانه. فهى بحكم المساجد بل أعظم لأنها مشاعر, وبمثابه المسجد الحرام حرمه.

## أحكام المسجد الحرام والعتبات المقدسه:

ويتحصل من مجموع الآيات الشريفه جمله من الأحكام العامه للمسجد الحرام ومكه المكرمه, ومسجد النبى والمدينه المنوره وبقية مدن مراقد الأئمه (عليهم السلام) المشرفه:

- ١ - كون عماره المسجد الحرام ورعايه الحاج فى تمام شؤون الرعايه فريضه إلهيه - وتشمل شؤون الرعايه الخدمات المختلفه.
- ٢ - إن من وظائف وآليات عماره المسجد الحرام تسهيل جعل البيت الحرام مكاناً يُقصد ويُزار وتسهيل السفر إليه من أجل استمرار وفود الزوار والحجاج إليه..
- ٣ - ومن وظائف عماره المسجد الحرام توفير الحاله الأمنيه والاستقرار لجميع الناس, سواء المجاور أو الوافد.
- ٤ - اتخاذه محل ومقام عباده وصلاته, لإقامه الصلاه فيه.
- ٥ - القيام بتطهيره ونظافته وتهيئته للزياره والمكث والصلاه فيه.
- ٦ - بناء عمارته وتشيد بنيانه.
- ٧ - إسكان الناس لاسيما أهل الصلاح كمجاورين ومقيمين وإنشاء عمران السكنى فى مكه المكرمه مما يمهّد لرعايه الزائرين والمجاورين.

٨ - توفير تموين الطعام والغذاء للمجاورين والزائرين.

٩ - تشعير البيت الحرام من قبل الله سبحانه, كمشعر إلهي, وكموطن عبادي, ونبراس للهدايه أبدى.

١٠ - جعله وإقامته كمركز لأنشطه التعليم والثقافه الدينيه والإسلاميه.

١١ - استحقاق جميع الناس من المسلمين زياره البيت الحرام والوفود إليه والإقامه فيه بنحو متساوٍ بين المجاور والآفاقي.

١٢ - حرمة الصدّ عنه, وحرمة الصد عن السفر والوفود إليه..

وقد فرع بعض الفقهاء على ذلك جملة من الأحكام حول إعمار مكة والسكن فيها.

### عموميه هذه الأحكام لكل مساجد المراقده:

ولا- يخفى أن جملة هذه الأحكام غير مخصوصه بمكة المكرمه والمسجد الحرام, بل تعم المدينه المنوره والمسجد النبوي الشريف والنجف الأشرف وكربلاء المقدسه, وبقية مرقده الأئمه الطاهرين (عليهم السلام) في الكاظميه ومشهد وسامراء.

١ - كما تعدى الفقهاء في استواء الناس في مطلق المساجد من قوله تعالى: سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَأَنْ هَذَا حَكْمًا عَامًّا لِكُلِّ الْمَسَاجِدِ لِاسِيْمَا مَا شَعَّرَ مِنْهَا كَمَشْعَرِ إِيْلَهِ عَلَى حَذْوِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.

٢ - بعد ظهور هذه الآيات في ترتب هذه الأحكام على المسجد

الحرام بما هو مسجد كطبيعته عامه, غايه الأمر: أشدّيه هذه الأحكام فى المسجد الحرام.

٣ - مضافاً إلى ورود جملة من هذه الأحكام فى عموم المسجد, يكون شاهداً آخر على ذلك.

٤ - عموم التعليل الوارد فى تلك الآيات, كقوله تعالى: **فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَاتَّبِعُوا مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ** , حيث يظهر منها أن إضافه المقام لإبراهيم هو منشأ الأمر بالعبادة فى ذلك الموضع, وتعظيم ثوابه, وتعظيم ذلك المقام وتقديسه, وأنه بسبب شرافه المكان وإضافته لنبي الله إبراهيم (عليه السلام) تأهل ليكون مكاناً ومحلاً يتقرب فيه إلى الله سبحانه وتعالى .

وأما الروايات الداله على هذه القاعده:

١ - ففى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال:

لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شأؤوا وإن أبوا, فإن هذا البيت إنما وضع للحج (١).

٢ - وفى صحيح الفضلاء, عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك أو على المقام عنده, ولو تركوا زياره النبى لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك, أو على المقام عنده,

ص: ٤٠٢

فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين(١).

ومفاد هذين الحديثين:

١ - فريضه عماره بيت الله الحرام الحاصله عن طريق عباده الحج وكذلك فريضه عماره قبر النبي صلى الله عليه وآله ومسجده الحاصله بزياره النبي صلى الله عليه وآله .

٢ - وأن هذه الفريضه ليست موكوله إلى المكلفين واختيارهم فحسب, بل اللازم على الوالى إجبارهم على ذلك لو امتنعوا.

٣ - يجب على الوالى أن يمدّهم بالمؤونه المالىه من بيت المال فيما إذا عجزوا عن ذلك.

٤ - يجب على عموم المسلمين الإقامه فى مكه المكرمه وجوباً كفايئاً وكذلك الحال فى المدينه المنوره, وأن عماره المدينتين فريضه تتأدى بالإقامه والعمران فيها.

٥ - أن هذه الفريضه ليست فريضه كفايئه على المسلمين فحسب بل هى وظيفه من وظائف الدوله والنظام الإسلامى كما هو الحال فى إحجاج الناس لبيت الله الحرام, وتشيد زياره النبي صلى الله عليه وآله .

٦ - أن هذا الواجب يتعين على الدوله الإسلاميه إقامته, وكوظيفه مالىه.

٧ - صحيحه عبد الله بن سنان, عند الصادق(عليه السلام): إن لله(عزوجل) حرمت ثلاثاً ليس كمثلهن شىء: كتابه وهو حكمته ونوره؛ وبيته الذى جعله قبله

ص: ٤٠٣

١- (١) وسائل الشيعه: أبواب وجوب الحج / ب ٥ / ح ٢.

للناس لا يُقبل من أحد توجهاً إلى غيره، وعتره نبيكم (عليهم السلام) (١).

ومفاد هذه الصحيحه أن الحفاظ على الكتاب العزيز، والحفاظ على المسجد الحرام بعمارتها وغيرها، والحفاظ على العتره كما هو حاصل بعمارته قبورهم ومراقدهم الشريفه، هي من أعظم الفرائض، وأعظم أسس الدين وبقائه، وبذلك يتبين تعاضم وأساسيه هذه الفريضه في صرح الدين.

أدله فريضيه عماره مراقده النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته:

- مضافاً لما تقدم من الأدله في عماره المسجد الحرام من الآيات والروايات، نستعرض جملة من الآيات والروايات الأخرى الخاصه بذلك، أما الآيات:

١ - قوله تعالى: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجٍ الزُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (٢).

وقد بسطنا القول في بيان هذه الآيه أنها وارده في الخمسه أصحاب

ص: ٤٠٤

١- (١) معاني الأخبار: ١١٧.

٢- (٢) النور ٣٥ - ٣٧.



الكساء، والتسعة من ذرية الحسين (عليه السلام)، في كتاب الإمامه الإلهيه (١)، وكتاب عماره قبور النبي وأهل بيته.

حيث أن بيوتهم ومراقدهم بنص هذه الآية قد جعلت من قبله تعالى مشعراً إلهياً، وفرض تعالى أن تعظم وتُرفع، وأن تُجعل مواطن للعباده ولذكر الله تعالى.

وقد أشارت الآية أن العماره ليست بالبناء والعمران فحسب بل بالزياره والتواضع وإقامه العباده لله تعالى فيها، فالإذن هنا بمعنى الأمر، والرفع أن تعظم وتجلل وتقدس، ولا يخفى أنه من هذا المفاد يستفاد جملة النقاط الاثني عشره المستخلصه من الآيات والست نقاط من الروايات في إعمار مكه المكرمه.

٢ - قوله تعالى: وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (٢).

وذكر القرآن الكريم لهذه الواقعة تقرير للمؤمنين الذين كانت لهم الغلبه بقريته ذكر اتخاذ المسجد، تقرير منه لهم على ذلك. ولم يفتد اتخاذهم المسجد، بل هو في مقام المدح والإطراء عليهم.

٣ - ومن هذا القبيل قوله تعالى: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى (٣)

ص: ٤٠٥

١- (١) الإمامه الإلهيه ج ٥، ٤.

٢- (٢) الكهف: ٢١.

٣- (٣) البقره: ١٢٥.

فإن مفادها تشعير مقام إبراهيم وتخليد ذكره بذلك، الذي هو سبب لخلود التوحيد وبعثاً للناس على التمسك بدينهم.  
فإذا كان الحجر قد لامس بدن نبي الله إبراهيم، يعظم بهذه المثابه ويتخذ مكاناً للعباده. وقد بسطنا دلالة الآية على ذلك في  
المصادر المتقدمه.

حيث أن إضافه المقام إلى إبراهيم مشعر بالعليه للحكم.

فكيف الحال بمن هو أعظم من إبراهيم، وتقريب الدلاله فيه أيضاً بما تقدم.

ثم شمول هذا التقريب لمراقد آل النبي بما تكاثرت الأدله من الآيات والروايات على أفضليتهم.

ولا يخفى أن التعبير في الآية للتعظيم والتفخيم، نظير قوله تعالى: عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً.

- ويشير إليه قوله تعالى: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ (١).

وفي هذه الآية دلالة على عظمه البيت الحرام والمسجد الحرام بأن فيه مقام إبراهيم.

- ويشير إلى نفس هذا التعليل: رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً  
مِنَ النَّاسِ تَهْوَى

ص: ٤٠٤

إِلَيْهِمْ وَارزُقُهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ (١).

فَجُعِلَ فِي هَذِهِ آيَةٍ مِنْ غَايَاتِ الْوَفَادَةِ وَالزِّيَارَةِ لِبَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ هُوَ مَوْدُهُ وَهُوَ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ لِذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَا إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ.

- وَنظِيرَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (٢).

فَجَعَلَتِ الْآيَةَ مِنْ غَايَاتِ الْحَجِّ الْمَجِيءِ وَالْإِتْيَانِ إِلَى إِبْرَاهِيمَ، فَالْحَجُّ لِبَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ، وَفَادَهُ عَلَى وَلى اللَّهِ..

وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ جَمْلَةَ الْآيَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ وَالرَّوَايَاتِ كُلِّهَا، تَشْمَلُ مَرَاقِدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَهْلَ بَيْتِهِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ).

وَيُشِيرُ إِلَى تَعْلِيلِ عَظَمَةِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ بِمَا اصْطَفَاهُمْ اللَّهُ سُبْحَانَهُ، قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ (٣).

حَيْثُ تَبَيَّنَ الْآيَةُ أَنَّ عَظَمَةَ وَقُدْسِيَةَ الْقِبْلَةِ مِنْ جِهَةِ طَاعَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَلَايَتِهِ فِي قَبُولِ الْعِبَادَاتِ.

- فَيَسْتَفَادُ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ مِنَ الْآيَاتِ أَنَّ مَشَاهِدَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ هِيَ مَوَاطِنُ قُرْبَاتٍ وَمَشَاعِرُ لِعِبَادَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَلَا سِيَّمَا أَعْظَمَ الْأَنْبِيَاءِ،

ص: ٤٠٧

١- (١) إِبْرَاهِيمَ: ٣٧.

٢- (٢) الْحَجِّ: ٢٦.

٣- (٣) الْبَقْرَةِ: ١٣٣.

وكذلك أهل بيته من بعده, فكيف ببقاع ثوت فيها الأجساد الطاهرة, وهذه القاعده فى القداسه لتلك البقاع ضروريه عند المسلمين.

حيث حكى السمهودى فى مقدمه كتابه وفاء الوفاء إجماع المسلمين على أفضلية قبر النبى صلى الله عليه و آله على الكعبه(١). وفى الحقيقه هذا هو ما استفاض بين الفريقين, ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله : «ما بين قبرى ومنبرى روضه من رياض الجنه». أو: «ما بين منبرى وبيوتى روضه من رياض الجنه فإن اقتراب بقعه المسجد من قبره وبيوته جعلته مشعراً مقدساً إلى درجه صيرورته روضه من رياض الجنه, وبيوته شامله لبقاع أهل بيته, كما سيأتى مفصلاً فى المبحث الروائى».

٤ - قوله تعالى: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَزْتَدُوا عَلَيَّ أَدْبَارَكُمْ فَنُقَلِّبُوا خَاسِرِينَ» (٢).

- وسيأتى أن مرآد النبى وأهل البيت (عليهم السلام) من أعظم البقاع والأراضى المقدسه.

وقد روى إسماعيل عن أبيه موسى بن جعفر عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «من زار قبرى بعد موتى كان كمن هاجر إلى فى حياتى» (٣).

وقوله تعالى: وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ

ص: ٤٠٨

١- (١) و فاء الوفاء ج ٣١ : ١.

٢- (٢) المائده : ٢١.

٣- (٣) كامل الزيارات / ب ٢ ح ١٧.

رَعَدًا وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَنَزَيْدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١).

وقوله تعالى: وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزَيْدُ الْمُحْسِنِينَ (٢).

قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنُ نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَ عَلَى اللَّهِ فِتْوَاكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُ نَدْخُلُهَا أَيْدَاءَ مَا دَامُوا فِيهَا فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي فَأَفْرِقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (٣).

ويستفاد من هذه الآيات جملة من الأحكام:

١ - وجوب عماره البقاع المقدسه بالتوافد إليها وزيارتها.

٢ - تشعير الله (عز وجل) لجملة من الأراضى والبقاع وتعظيمها وتقديسها.

٣ - هذه الأراضى المقدسه جعلت مواطن لتطهير العباد عن الذنوب.

ص: ٤٠٩

١- (١) البقره: ٥٨.

٢- (٢) الأعراف: ١٦١.

٣- (٣) المائده: ٢١ - ٢٦.

وذلك بزيارتها والوفود إليها, وإقامه العباده والاستغفار فيها, كما يشير إليه قوله تعالى: قُولُوا حِطَّةً وَأَنْ هَذِهِ الْأَرْضُ كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُمْ, لاسيما وقد ورد أن الزيارة لهم بمثابة الهجره إليهم(١). هذا فضلاً عن طرق الخاصه التي نقلت هذه الروايات.

٤ - قطيعه هذه البقاع وجفاؤها ارتداد عن الإيمان على الأدبار وانقلاب بالخسران.

٥ - أن هذه الأراضي والبقاع المقدسه يجب الجهاد لتحريرها من أيدي الجبارين عليها, فيجب نزعها عن أيدي وسلطه الجبارين, وإقامه حكم عادل فيها على الدوام.

٦ - التخاذل عن تحرير الأراضي المقدسه, وعدم الوفود عليها حوبته وعقوبته التيه في الأرض.

أدله كون مرافد النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته من الأراضي المقدسه المندرجه في عموم الآيه:

١ - لا يخفى أنه قد وردت في روايات الفريقين إن على بن أبي طالب وأهل بيته بمنزله باب حطه(٢).

ص: ٤١٠

١- (١) مجمع الزوائد للهيثمى ج ١٦٨: ٩ - المصنف لابن أبي شيبه الكوفى ج ٥٠٣: ٧.

٢- (٢) ونذكر على سبيل المثال بعض المصادر لا على سبيل الاستقصاء, الدر المنثور فى ذيل الآيه ج ١٦٠: ١ - المعجم الأوسط الطبرانى ج ١٣٩: ١ - ج ١٠: ٤. الجامع الصغير للسيوطى ج ١٧٦: ٨ - كنز العمال ج ٦٠٣: ١١ ج ٤٣٤: ٢.

٢ - وقد تقدم أن بقاع مراقد أهل البيت (عليهم السلام) تتضمن البيوت التي أمر الله تعالى بتعظيمها ورفعها، وشعرها أماكن مقدسه.

في قوله تعالى: فِي بُيُوتٍ أَدْنَى اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ .

٣ - ويشهد لذلك أيضاً على أن مراقدهم من الأراضي المقدسه الإشارة لقوله تعالى: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى حَيْثُ أَنْ جِهَةً اتَّخَذَهُ عِبَادُهُ لِتُكْرِمَ مَقَامَ الْإِضَافَةِ إِلَى النَّبِيِّ إِبْرَاهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ).

٤ - قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (١).

- وقوله تعالى: وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً (٢).

- وقوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ فَبَيَّنَّتِ الْآيَاتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَعْظَمِ أَبْوَابِ حَطِّ الذُّنُوبِ، بِشُرُوطِ ثَلَاثَةٍ، التَّوَجُّهُ وَاللُّوَاذُ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَاسْتِغْفَارُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَهُ، أَيْ شَفَاعَتَهُ لَهُ. وَمِنْ ثَمَّ وَرَدَ مُسْتَفِضاً مِنْ طَرَفِ الْقَرِيقَيْنِ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَّ مَا بَيْنَ مَنْبَرِهِ الشَّرِيفِ وَقَبْرِهِ (أَوْ بَيْتِهِ) - وَاللَّفْظُ الثَّانِي وَهُوَ الْبَيْتُ أَكْثَرُ وَرُوداً فِي الْأَحَادِيثِ - رُوضَهُ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ.

ومن بيوته صلى الله عليه وآله بيت علي وفاطمة وذرياتهما المطهرين وقد روى ذلك

ص: ٤١١

١- (١) المنافقون ٥.

٢- (٢) النساء: ٦٤.

وقد قال الله تعالى في تعظيم بيوت النبي يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ (١).

وقد روى الفريقان في ذيل هذه الآيه الأخيره, أنها بيوت الأنبياء وأن بيت على وفاطمه من أفاضلها (٢).

٥ - ما مر من إشاره الآيات, نظير قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ (٣), ونظير قوله تعالى: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ (٤).

حيث مر أن هذه الآيات تبين قدسيه الكعبه والمسجد الحرام والقبله إنما هو لتعظيم ذريه إبراهيم الذي هو سيد الأنبياء, وأهل بيته.

وكذلك قوله تعالى: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ (٥), أن جهه

ص: ٤١٢

١- (١) الأحزاب: ٥٣.

٢- (٢) السيوطي في ذيل آيه النور, وكذلك مصادر الإماميه.

٣- (٣) إبراهيم: ٣٥ - ٣٧.

٤- (٤) البقره: ١٤٣.

٥- (٥) آل عمران: ٩٦.



تقدیس البیت لاشتماله علی الآیات البینات ومن أعظمها مقام إبراهیم, وكذا قوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**, حیث تبین الآیه أن إبعادهم عن المسجد الحرام لأجل عدم إقرارهم بكل من الشهاده الأولى والشهاده الثانيه. فلا قیمه لحجهم وصلاتهم بدون ولايتهم لله ولرسوله أيضاً, وهذا یفید أن عظمه الصلاه والحج كعبادات فی بیت الله الحرام إنما قیمتها بالولاء لله والولاء للرسول, وهو نظیر الغایه المذكوره فی كلام إبراهیم, أن الغایه بإقامه بیت الله الحرام هو ولایه الله, وهوی القلوب إلى ذریه إبراهیم, وكذلك ما فی قوله تعالى: **وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ** فجعل غایه الحج الوفود علی الله وعلی أنبیاء الله, لا مجرد أحجار الكعبه وبیت الله الحرام.

وذریه إبراهیم من ذریه إسماعیل والتي دعا إبراهیم وإسماعیل أن تكون من ذریتهما أمه مسلمه, كما فی سوره البقره, وسوره الحج, وأن یبعث سید الأنبیاء فیهم, هم من یكون الرسول منهم بنص الآیه فی قوله تعالى: **وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ (١)**.

وهم أمه موحده لم تشرک بالله طرفه عین, استجابه لدعائهما ولسوا إلا من شهد القرآن بطهارتهم من أهل الكساء من أهل بیته..

ص: ٤١٣

١- (١) البقره: ١٢٩.

وقد بسطنا الحديث عن جميع هذه الآيات في محلّه (١) ويتحصل من ذلك أن عظمه المسجد الحرام والكعبة المشرفة، التي هي أعظم المساجد هي بعظمه الأنبياء، وذرياتهم المصطفون، وأعظمهم سيد الأنبياء وأهل بيته.

فمن ثم تبين صحه ما ذكره السمهودى فى وفاء الوفاء، من (إجماع الأمة على أن قبر النبى صلى الله عليه و آله أعظم من الكعبه المطهره). وكذلك الحال فى مراقده أهل بيته.

ويتبين أن ما جاء مستفيضاً فى روايات أهل البيت (عليهم السلام) من أن أعظم وأقدس بيوت الأرض، وبيوت السماء وأرفعها تعظيماً عند الله وطهاره وقداً هى بيوت النبى وأهل بيته (عليهم السلام) ..

وكذلك ورد عنهم أن البيت المقدس، وإن كان اسماً لمسجد الصخره التى صلت فيه الأنبياء إلا أن الأعظم منه قدسيه مسجد الكوفه ومسجد النبى صلى الله عليه و آله . نعم ثواب الصلاه فى المسجد الحرام أعظم، ثم مسجد النبى، ثم مسجد الكوفه.. بل إن البيت المقدس، كما ورد عنهم (عليهم السلام)، فى الدرجه السابقه على مسجد الصخره هو بيت الإمام المعصوم الحى.

٦ - ما ورد متواتراً ومستفيضاً من الروايات من قدسيه وعظمه مراقده قبورهم الشريفه وقد جمع صاحب الوسائل فى أبواب المزار ما يزيد على المائه باب فى ذلك فضلاً عما جمعه غيره كالمحقق الشيخ النورى فى المستدرک والعلامه المجلسى فى البحار وغيرهم.

ص: ٤١٤

فتحصل أن أعظم البقاع قدسيه على الأرض, هو قبر النبي صلى الله عليه وآله وقبور أهل بيته (عليهم السلام) اندراجاً تحت هذه الطائفة من الآيات, في ترتيب الأحكام الستة السابقة.

- وقد روى عن الباقر (عليه السلام): «ولا أعلم أن في هذا الزمان جهاداً إلا الحج والعمرة والجوار» (١).

وأما الروايات: في فريضه عماره مرقد النبي صلى الله عليه وآله ومراقده أهل بيته:

الطائفة الأولى: بالنسبه لقبر النبي صلى الله عليه وآله, فقد استفاض بين الفريقين بل تواتر التشعير لقبر النبي صلى الله عليه وآله, وتشعير الروضه المباركه في مسجده الشريف. بل تمتد الروضه, إلى قبره الشريف, لقوله صلى الله عليه وآله المستفيض بين الفريقين: «ما بين قبري ومنبري روضه من رياض الجنة» (٢). بل وفي الطرق الكثيره منها (ما بين منبري وبيوتى روضه من رياض الجنة) وبيوته تمتد إلى بيت أم زمره فيشمل بيت على وفاطمه (عليهما السلام). وفي لفظ آخر: «ما بين بيتي ومنبري روضه من رياض الجنة».

وفي المصحح عن جميل بن دراج, قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما بين منبري وبيوتى روضه من رياض الجنة, ومنبري على ترعه من تُرع الجنة, وصلاته في مسجدي تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام؛ قال جميل: بيوت النبي صلى الله عليه وآله وبيت على منها, قال:

ص: ٤١٥

١- (١) الكافي ج ٢٥١: ١.

٢- (٢) (كامل الزيارات: ٥١ باب ٣).

أى أن السائل سأل أن بيت علي من بيوت النبي التي هي من رياض الجنة، ولا تختص بالبيوت التي جعل فيها أزواجه، بل تشمل بيوت قرابته الخاصة، من أصحاب الكساء، كما هو مقتضى التحديد ما بين المنبر والبيوت، فبيوت النبي صلى الله عليه وآله شامله لبيت علي وفاطمة والحسن والحسين (عليهم السلام)، بل والأئمة من ذرية الحسين، وأنها أفضل بيوت النبي، والمراد مضافاً إلى تحديد البقعة الواقعة في البين أن كل طرف في نفسه علي روضه من رياض الجنة، بمقتضى العموم الاستغراقى والمجموعى معاً، وهذا مطابق لما رواه السيوطى فى الدر المنثور عن ابن مردويه عن أنس بن مالك وبريده، أن المراد من قوله تعالى: **فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ** عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنها بيوت الأنبياء، وأن بيت علي وفاطمة من أفاضلها» (٢).

وهذا دال على أن بيت علي وفاطمة نسبه إلى النبي أتم من نسبه بيوت وغرف أزواجه إليه. وبالتالي فعموم بيوته شامل لبيوت ذريته المطهره، وقد ورد مستفيضاً عن أهل البيت (عليهم السلام) فى الزيارات، هذا الدعاء المأثور فى الإذن للدخول لمشاهدتهم ومراقدهم المطهره: «اللهم إنى وقفت على باب من أبواب بيوت نبيك».

ويتطابق هذا المفاد المستظهر مع الروايات الخاصة الوارده فى كون مرقد كل منهم (عليهم السلام) روضه من رياض الجنة، وكالمستفيضه الوارده فى كون

١- (١) الكافى ج ٤/ باب المنبر والروضه ح ٥٥٦: ١٠. (وقد ذكر فيه صحاح عديده).

٢- (٢) (الدر المنثور/ سوره النور/ ج ٣٦: ٥).

حرم الحسين (عليه السلام) روضه من رياض الجنة (١).

وفى صحيح أبى هاشم الجعفرى قال: سمعت أبا جعفر, محمد بن على الرضا (عليه السلام) يقول: «إنّ بين جبلى طوس قبضه قبضت من الجنة, من دخلها كان آمناً يوم القيامة من النار» (٢).

الطائفة الثانية: ما ورد من تواتر الروايات فى زياره قبورهم (٣), نظير ما رواه الصدوق فى الصحيح عن ياسر الخادم قال: قال على بن موسى الرضا (عليه السلام): «لا تُشدّ الرحال إلى شىء من القبور إلّا إلى قبورنا, ألا وإنى مقتول بالسّم ظلماً ومدفون فى موضع غربه, فمن شدّ رحله إلى زيارتى استجيب دعاؤه وغُفر له ذنوبه» (٤).

وقد استفاض فى هذه الطائفة من الروايات كون زيارتهم وعماره قبورهم من معالم شعائر الدين الكبرى, فقد عقد صاحب الوسائل ستة وتسعين باباً وأخرج مئات الأحاديث فيها. ونظير هذه الأبواب, أبواب المزار فى البحار للمجلسى, وفى مستدرک الوسائل للميرزا النورى فضلاً عما أوردوه فى أبواب أحكام المساجد وغيرها؛ بل قد ورد الحث منهم على زياره قبورهم وعمارتها فى حال الخوف على النفس, وهى سيره شيعتهم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا.

ص: ٤١٧

١- (١) الوسائل أبواب المزار/ باب ٦٧.

٢- (٢) أبواب المزار/ باب ٨٢/ ح: ١١.

٣- (٣) أبواب المزار فى الوسائل, وكتابى المزار للشيخ المفيد, ومصباح المتهجد, وكامل الزيارات, وغيرها من كتب الزيارات.

٤- (٤) عيون أخبار الرضا ج ٢٨٥: ١.

الطائفة الثالثة: ما استفاض بل تواتر في الروايات أن مراقدهم (عليهم السلام)، حرم من حرم الله وحرمة رسوله، نظير ما في لسان تلك الروايات في آداب الزيارة: «ثم امش حافياً فإنك في حرم الله وحرمة رسوله» (١).

وقد تعددت الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام) أن الكوفة أفضل البقاع بعد حرم الله وحرمة رسوله صلى الله عليه وآله، وبعدها مرقد الأئمة (عليهم السلام)، وأن ثواب الصلاة فيها، يأتي في الفضل والعظمة بعد فضيلة المسجد الحرام والمسجد النبوي (٢)، ولا يقاس بها فضيلة بيت المقدس، أو غيرها من المراقدهم.. بل إن خصوص موضع قبورهم أعظم شأنًا من الكعبة، كما صرح بذلك السهمودي في وفاة الوفاء، ونقل إجماع الأمة على أن مرقد النبي صلى الله عليه وآله أعظم من الكعبة.

وفي صحيح جميل بن دراج قال، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الصلاة في بيت فاطمة مثل الصلاة في الروضة؟ قال (عليه السلام): «وأفضل».

وفي موثق يونس بن يعقوب؟ قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الصلاة في بيت فاطمة أفضل أم في الروضة؟ قال (عليه السلام): «في بيت فاطمة».

وغيرها من الطوائف الكثيرة، والذي يظهر من حاصلها، ترتب جملة الأحكام المتقدمة ذكرها للحرم المكي والحرم المدني على مراقدهم وعتبات بقيه الأئمة المعصومين (عليهم السلام) وهذا مما يقترن مفاد هذه القاعدة الفقهيّة .

ص: ٤١٨

---

١- (١) لاحظ الوسائل / أبواب المزار: آداب الزيارات التي أوردتها.

٢- (٢) الوسائل / أبواب أحكام المساجد / كتاب الصلاة.

قاعده: تعدد طرق الحكايه والإخبار عن الواقع

اشاره

ص: ٤١٩





## فى تحرى الوقائع والأحداث:

لسان الحال - التصوير - التمثيل:

لا يخفى أن كشف الواقع، والوقائع الحادثه وحقيقه مجريات الأمور لا ينحصر بنقل الكلام والأقويل للأشخاص الذين كانوا فى أطراف الحدث والواقع، فإنّ ما دار بينهم من أقوال وكلمات لا يمثل تمام مساحه الحدث بالضروره، بل هناك مساحات لم تحكها الكلمات وكذلك الشأن بالنسبه إلى الشخص الشاهد للحدث، فإن ما تحكيه كلماته الواصفه للحدث من عدسه عينيه ولاقطه أذنيه، لا- تمثل تلك الكلمات تمام مساحه حقيقه الحدث، وإن كانت كلمات هذا الشاهد المشاهد والراوى والناقل تتطرق وتغطى مساحات من الحدث ليست هى أقوال وكلمات كل أطراف الحدث، بل تشمل ما يكون من قبيل الأفعال والحالات والظروف الأخرى المحيطه والملابسات المختلفه، ولكن تبقى كلمات هذا الراوى المشاهد الناقل للحدث هى تعبّر عن جزء من مساحه حقيقه الحدث.. وتبقى مساحات كثيره لا تُسجّل من حروف، وكلمات الرواه المشاهدين النقله للحدث، فيما إذا جمدنا على حرفيه الحروف والكلمات التى وصفوا

ص: ٤٢١

بها الحدث؛ وهو ما يُعبّر عنه في علم البلاغه بالمفاد والمدلول المطابقى للكلام.

ومن ثمّ تقصّي الباحثون عن الحقيقه، كما في علم القضاء، والبحث الجنائي، وفي علم التاريخ، وغيرها من العلوم التي يهتمها تحرّي الوقائع والأحداث، كعلم الفقه والكلام وغيرها من العلوم الدينيه والشرعيه، حيث أن مستند الحجيه، لا ينحصر في قول المعصوم (عليه السلام)، بل يشمل فعله وتقريره، وفعله يشمل سيرته وحالاته وسجاياه وعاداته وشؤونه.. كما أن تقريره يشمل سيره من عاصره من الناس وأحوالهم وشؤونهم.

بل يشمل الارتكازات المطويه الغامضه التي يجرى عليها العُرف المعاصر له.

فنقل تمام هذه المساحات من الحقيقه، أو الوصول إليها لا- يمكن الاقتصار فيه على الكلمات المنقوله من جميع الأشخاص الشاهدين للحدث فضلاً عن الاقتصار على الكلام المنقول بكلام الراوى، ومن ثمّ تعددت طرق الحجيه في الوصول إلى حقيقه الأحداث عبر جملة من القنوات والآليات:

### **الطريق الأول: دلالة الفعل:**

دلالة الفعل، فالفعل مضافاً إلى حجيه إسناده للفاعل، له دور آخر، وهو دلالة على مقاصد، ودواعى الفاعل من الفعل، فمن ثمّ أُطلق الكلام الإلهي على أفعال الله تعالى، كقضاء الله سبحانه فعل من أفعال الله، وقدره كفعل آخر، وكذلك فعل مشيئته، فكلُّ منها مرتبه من الكلام الإلهي

ص: ٤٢٢

يكشف به عن مقاصد إلهيه، فالفعل والإيجاد في عالم الخلقه كلامٌ حقيقي، دال على معاني ومقاصد وراءه، وذلك بتوسط التحليل المُمعن غوراً، ومن أمثله قراءة قضاء الله تعالى وقدره ككلام وإرادته ما جرى من خطاب عبيد الله بن زياد لعنه الله للعقيله زينب سلام الله عليها، من قوله: «كيف رأيت صنع الله بأخيك، قالت: ما رأيت إلّا جميلاً».

فإنه حاول أن يجعل قراءة قضاء الله وقدره كفعل إلهي دال على قصد الله تعالى بالنكايه والنكال لسيد الشهداء (عليه السلام) وهذه قراءة مزيفه ومدلول فعل الله بما هو بمثابة كلام إلهي دال على مقاصد إلهيه.

فأجابته (عليها السلام) بأن مدلول قضاء الله وقدره، جمال مديح لموقف سيد الشهداء، ودللت على ذلك بما قالت (عليه السلام): «وسيجمع الله بينك وبينهم فتحاج وتخاصم، فانظر لمن الفلج، ثكلتك أمك يا بن مرجانه».

فأشارت بأن قضاء الله وقدره في كربلاء إنما يُحسن قراءته، والصواب في قراءته هو بضميمه قضاء الله وقدره في العاقبه، فلا يصح بتر الأفعال الإلهيه عن بعضها البعض لأنها بمثابة كلام يفسر بعضه بعضاً، وعلى أيه حال، فهذا دليل على أن الفعل الإلهي، حقيقته كلام وتكلم منه تعالى مع البشر والمخلوقات، ولكنه إنما يحصيل قراءته من يلم بمجموع الأفعال الإلهيه، ليكون متوفراً على مجموع الكلام والكلمات الإلهيه.

ونظير ذلك ما قاله عبيد الله بن زياد لعنه الله للإمام السجاد (عليه السلام)، «ألم يقتل الله علياً»، فأجابه (عليه السلام): «كان لي أخ يدعى علياً قتله الناس...».

فحاول ابن زياد زيفاً أن يُسند فعل الناس إلى الباري، ويجعله فعلاً

له, كى يقرأ منه أن المقصد الإلهى السخط على نهضة سيد الشهداء؛ فكذبته الإمام زين العابدين (عليه السلام), بأن هذا الفعل هو فعل الناس وليس فعل الله, فهذا وأمثاله نمط لقراءة الفعل بمثابه كلام دال على غايات ومقاصد وهذا منبع ومصدر لقراءة الوقائع والأحداث.

### الطريق الثانى: حجه التقرير:

حجه التقرير والإمضاء, مع أن التقرير ليس من القول المنطوق ولا- من إبراز الفعل, بل هو حال صامت ودلاله مبطنه كامنه فى طيات ملابسات الظروف.

### الطريق الثالث: الدلالات الإلتزاميه للكلام:

لوازم القول, وهو نوع انكشاف للمعنى من قول القائل بما يستلزمه, أو تكلمه بما يدل عليه من التزام, وقد تترامى هذه المداليل الإلتزاميه عبر وسائط إلى حلقات بعيدة لم يقصدها القائل بالذات, ولم يلتفت إليها تفصيلاً ولكنها مطويه فى كلامه بنحو يتوقف عليها من

دون أن يشعر القائل بذلك, ومن ثم يُحتج على المتكلم بأقارير كلامه من المدلولات الإلتزاميه وإن لم يفتن لها المتكلم, ويكون من باب: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ونافذ.

وهذا نمط من استكشاف الحقيقه بعيداً عن الكلام المنقول وهو باب واسع.

ومن ثم تنسب هذه الأقارير من وإلى المتكلم أنه اعترف بها.

## الطريق الرابع: إنشاء المعانى فى النفس:

وهو ما يسمّى بحديث النفس, وهو نحو تخاطب بين النفس وذات الإنسان, وكثيراً ما يُحكى كمقوله يقولها الإنسان, ومن هذا القبيل النوايا والخواطر وقد يُجعل من أمثله هذا القسم, ما فى قوله تعالى فى وصف أصحاب الكساء: وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا.

مع أن هذا الكلام لم يكن منهم (عليهم السلام) باللسان.

فحديث النفس وإنشاء المعانى فى صفحه الخاطر أو غيره من بيوت النفس هو حديث وتكلم للنفس. بل إنشاء الحالات التكوينية للنفس الحامله لهويه وماهيه المعانى هو تكلم نفسانى.

## الطريق الخامس: المجلد والمفصل:

وهو بأن يتكلم المتكلم بكلام مُجمل لا بمعنى الإبهام, بل بمعنى إجمال ينطوى فيه تفاصيل كثيره غير مصرح بها ولكنها مُدمجه فى المعنى الإجمالى، وتُستخرج بالتدبّر والتمعن. نظير قوله تعالى للملائكة عندما اعترضوا على استخلاف آدم: قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - ثم عاود سبحانه وتعالى الخطاب مع الملائكة.

- بعد تعليمه الأسماء وإنباء آدم للملائكة بالأسماء واعتراف الملائكة بقصور علمهم من علم الله تعالى وحكمته - عاود سبحانه بقوله قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

فبين سبحانه وتعالى، تفصيلاً في معاودته للخطاب لهم، وأسند التفصيل إلى ما أجمله سابقاً «مَا لَا تَعْلَمُونَ» المجمل، والمفصل غيب السماوات والأرض.... «مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ».

- ونظير قوله تعالى لنوح لما سأله في ابنه وأنه من أهله وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ فَأَجَابَهُ تَعَالَى: قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ . هود/ ٤٥.

حيث أن سؤال نبي الله نوح، عن وعد الله الحق هو إشاره إلى قوله تعالى لنوح قبل الطوفان فَأَسْأَلُكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ فَكَانَ اسْتِثْنَاؤُهُ تَعَالَى مُجْمَلًا أَوْضَحَ تَفْصِيلَهُ لِنُوحٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ، أن كنعان ابنه ممن سبق عليه القول.

فيصح إسناد الكلام المفصل لمن تكلم بالمجمل بالمعنى المزبور كما يصح العكس، أي إسناد المُجْمَل لمن تكلم بالمفصل ولعل هذا أحد الوجوه المفسره لاختلاف نوع العرض للكلام والكلمات التي يسندها القرآن الكريم لأشخاص بين موضع وآخر في القرآن الكريم، سواء في تجاذب حوار أو كلام تخاطب.

### الطريق السادس: لسان الحال والتصوير:

لسان الحال - ما دل على حاله الشيء من ظواهر أمره: وقد عرّف بعده تعاريف، من أنه انكشاف المعنى عن الشيء لدلاله صفه من صفاته،

وحال من أحواله عليه، سواء شعر به أم لا كما تُفصح آثار الديار الخربه عن حال ساكنيها، ودلاله سيماء البائس على فقره.

ولا- بأس في البدء أن ننقل كلاماً حول حقيقه لسان الحال وحكمه، في الحكايه والإخبار للسيد ابن طاووس في كتابه إقبال الأعمال.

قال: (ومن ذلك ما يتعلق بوداع شهر رمضان فنقول: إن سأل سائل فقال: ما معنى الوداع لشهر رمضان، وليس هو من الحيوان الذي يُخاطب ويعقل ما يقال له باللسان. فاعلم، أن عاده ذوى العقول قبل الرسول ومع الرسول وبعد الرسول يخاطبون الديار والأوطان والشباب وأوقات الصفا والأمان والإحسان، بيان المقال، وهو محادثه لها بلسان الحال، فلما جاء أدب الإسلام أمضى ما شهدت بجوازه من ذلك أحكام العقول والأفهام، ونطق به مقدّس القرآن المجيد، وقال: جلّ جلاله: (يوم نقول لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزيد) - فأخبر أنّ جهنم ردت الجواب بالمثال. وهو إشاره إلى لسان الحال وذكر كثيراً في القرآن المجيد، وفي كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمه (عليهم السلام).

وكلام أهل التعريف، فلا يحتاج ذوو الألباب الإطاله في الجواب (1).

- وقد قُرّر لسان الحال ضوابط وقواعد لضبط الدقه والصواب والسداد فيه، ونقدّم جملة من الأمثله القرآنيه الوارده على نمط لسان الحال، وقبل ذلك لا بد من الإشاره إلى أدله واقعيه الحكايه بلسان الحال وصدقها:

ص: ٤٢٧

الأول: أنه قد تسالم بين المفسرين من الفريقين على أن القرآن الكريم قد استعمل طريقه لسان حال في إسناد جملة من الكلام والأقوال للأشخاص مع كون ذلك من باب لسان الحال, أى أن تلك الكلمات والكلام لم يصدر من أولئك الأشخاص بنحو الصوت الصادر من لسان المقال بل إنما هو حال وحالات أولئك داله كلسان على تلك المعانى التى أسند صدور كلماتها عنهم, وهذا أكبر شاهد على كون طريقه لسان الحال طبق قواعد وضوابط هى مسوّغه لإسناد المقال إلى الأشخاص, وكذا إسناد الأفعال الإنشائية والمعانى الاعتبارية إليهم..

الثانى: قد تقدّم دليل ضروره تعدد الطرق المتنوعه فى الكشف عن الحقيقه لأن مساحاتها لا يمكن أن يغطيها لسان القال والمقال وهى أعظم مساحه فى الأحداث, إذ مشاهد الحال, بحرّ مترامى فيها, ولسان المقال ليس إلّا بمثابه قشره السطح.

الثالث: ما سيأتى من شواهد استعماليه فى القرآن الكريم على ذلك.

الرابع: ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من أن لسان الحال أصدق من لسان المقال.

وفى نقل آخر, أفصح منه, وفى نقل ثالث أبين. وفى نقل رابع «أصدق المقال ما نطق به لسان الحال»<sup>(١)</sup>.

ص: ٤٢٨

---

١- (١) عيون الحكم والمواعظ: ١٢٤. وأيضاً: حكم الأمير لعلى بن محمد الليثى الواسطى.



والوجه فى ما قاله (عليه السلام) أن لسان الحال يندرج فى قسم سابع فى بيان الحقيقه ألا وهو الكلام والكلمه التكوينيّه, حيث أن دلالة الأثر التكويني على المؤثر أو الآيه على ذى الآيه ليست بالوضع والاعتبار, بل بالدلاله العلميه والتسبب التكويني, وانعكاس الأثر عمّا فى المؤثر من صفات.

الخامس: أن فى لسان الحال معنى تصويريا للحدث هو أبلغ تأثيراً فى تحسيس ولمس المشاهد بواقع المجريات والإدراك التفاعلى للوقائع من المعنى السمعى أو الفكرى.

- أما استعراض شواهد استعماليه فى القرآن الكريم على لسان الحال وليس من الضرورى صحه هذه الأمثله بأجمعها أنها من لسان الحال ولا يعنى استعراضها, الموافقه على كون الجميع من مصاديق لسان الحال. ولكن يكفى صحه بعضها فضلاً عن غيرها من الموارد التى لم نستقص ذكرها فى المقام, كما أن هذه الأمثله بغض النظر عن صحتها تبين تسالم المفسرين على وجود لسان الحال كأسلوب فى الحكايه عن الواقع والأحداث:

١ - قوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ لَشَهِيدٌ .

ومعنى كنود: أى لكفور, أى الكفر العملى لا الكفر المقالى.

٢ - قوله تعالى: فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ .

فإن جملة من المفسرين, فسروا إسناد القول أَتَيْنَا طَائِعِينَ إلى أن

المراد هو لسان الحال وأن حالهما هو الانقياد التكويني له تعالى, وهو الطوع التكويني, كما أن إسناد القول له تعالى مخاطباً للسماء والأرض يُراد به الفعل التكويني منه تعالى الذي هو بمثابة تكلم تكويني لا قولي ومقالى, وعلى هذا التفسير للآية يُقرر أن الكلام التكويني أصدق في انطباق عنوان القول عليه من المقال والكلام الصوتي.

٣ - قوله تعالى: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ الأعراف: ١٧٢.

فقد فسّر الآيه غير واحد من المفسرين أن خطاب الله للذرية في عالم الذر وإسناد القول له إنما هو بلسان الحال لا التخاطب بلسان المقال, بأن ركب تعالى في فطرتهم ما يشهد تكويناً بربوبيته تعالى.

٤ - وقوله تعالى: يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ . فقد ذكر غير واحد أن إسناد ردّ الجواب المقالى إلى جهنم إشاره إلى لسان الحال.

بل وحملوا جملة من الآيات الواردة في عوالم الميثاق والعهد السابقة لنشأه الدنيا على لسان الحال واقتضاء الاستعداد كما في المثال اللاحق.

٥ - قوله تعالى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ أَنْ الْمَوْجُودَاتِ نَاطِقَهُ بِالْحَمْدِ بِلِسَانِ الْحَالِ حَيْثُ تَشْهَدُ عَظْمَهُ خَلْقَتَهَا عَلَى عَظْمِهِ الْبَارِي سُبْحَانَهُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ ثَنَاءِ وَحَمْدِ وَتَمْجِيدِ.

ونظيره قوله تعالى: وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ بِأَنَّهَا فَاعِلُهُ لِذَلِكَ كَأَفْعَالِ قَصْدِيهِ بِلِسَانِ الْحَالِ.

٦ - قوله تعالى: لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْجِدِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ فَكَوْنُهُمْ يَخَاطَبُونَ ب- كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا... بِلِسَانِ الْحَالِ لَا لِسَانَ الْمَقَالِ وَمَعَ ذَلِكَ ذَكَرَ فِي الْآيَةِ كَأَسْنَادِ مَقَالٍ.

٧ - وقوله تعالى: يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ . فَقَدْ فَسَّرَ السُّؤَالَ كَثِيرًا مِنَ الْمَفْسُرِينَ بِأَنَّهُ لَيْسَ نَطْقًا وَإِنَّمَا بِاِقْتِضَاءِ حَالٍ وَطَبِيعَةِ الْمَخْلُوقَاتِ أَنَّهَا تَفْتَقِرُ إِلَى مَدَدِ بَارِيهَا فَسُؤَالُهَا هُوَ بِلِسَانِ الْحَالِ.

٨ - وقوله تعالى: مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ فَقَدْ فَسَّرَتْ شَهَادَةَ الْكَافِرِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا بِنَطْقِ اللِّسَانِ بَلْ أَنَّ حَالَهُمْ وَمَوْقِفَهُمْ، وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ مَلَّةٍ شَاهِدَ عَلَى جِحُودِهِمْ وَإِنْكَارِهِمْ. فإِصْدَارُهُمْ لِأَفْعَالِهِمْ بِمِثَابَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ عَلَى كَفْرِهِمْ.

### الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال:

٩ - وقوله تعالى: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا .

فَقَدْ اعْتَمَدَ جَمْلُهُ مِنَ الْمَفْسُرِينَ - وَهُوَ الَّذِي يَظْهَرُ مِنَ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي ذَيْلِهَا - أَنَّ عِبَادَ الرَّحْمَنِ، حَالَهُمْ فِي مِقَابَلَةِ جِهَالِهِ الْجِهَالِ أَنَّهُمْ يَغْضُونَ الطَّرْفَ وَيَصْفَحُونَ لئَلَّا يَنْشَغَلُوا بِهِمْ، وَبِتَرَاهَاتِهِمْ.

فإِسْنَادُ قَوْلِهِمْ أَنَّ مَا يَبْدُونَ مِنْ فِعَالٍ بِمِثَابَةِ هَذَا الْقَوْلِ وَأَنَّ مَا يَجْبِيُونَ بِهِ

خطاب الجهال كلاماً ينطبق عليه عنوان السّلم والصّيح، فإسناد لفظه السلامه إلى مقالهم بلحاظ المعنى وحال المضمون، وهو قريب من لسان الحال.

وهذا الوجه يتّبه على وجه آخر لاعتبار وحجيه لسان الحال، وهو أن النقل بالمعنى معتبر ومعتد به، مع أنه ليس نقلاً حرفياً لألفاظ المقال لاسيما وأن النقل بالمعنى على طبقات ودرجات، فمنه القريب من ألفاظ مقال القائل، ومنه البعيد عن تلك الألفاظ، ولكن حقيقه المعنى مقررته في تلك المعانى، وهو نظير ما مرّ في باب الإقرار المقالى من الشخص المقر وعموم باب التقارير، حيث أنه يسند إلى المقر في ما قاله جمله من المعانى والأمر التي لم يلتفت إليها وإلى تفاصيلها، لا بالالتفات التفصيلي ولا بالالتفات الإجمالي.

فإسناد الإقرار إلى مقاله، وأنه أقرّ بذلك مقال قريب من لسان الحال، وهذا ما يفتح الباب واسعاً لاستكشاف الحقائق. وأن الطريق إليها، لا يقتصر على الألفاظ وحدود المعانى التي تكلم بها في نطاق السطح المطابق للكلام.

### الوجه الثامن: الكلام التكويني للأفعال:

ويمكن تقرير هذا الوجه ببيان آخر وهو أن كل فعلٍ يديه الإنسان يُعد نمطاً من التكلّم، وإبرازاً لما هو مضمّر في مكنونه، وهذا يشمل أفعال البدن والخواطر أى المعانى التي يوجدّها في خاطره، والحالات الروحيه التي تتكون متولده منه ويكون له دور وتسيب في تكوينها ولو بلحاظ المقدمات البعيده، وإنما يكون قوله اللساني كلاماً لا- بلحاظ الأصوات الداله على المعانى فحسب، بل يكون متكلماً بلحاظ أنه يبرز منه بمقاله

والمعاني التي يستعملها مضمرة مكنونه في شخصيته, وهذا الذي يشير إليه قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «المرء مخبوء تحت لسانه» (١).

وقوله (عليه السلام): «المرء مخبوء تحت لسانه فإذا تكلم ظهر» (٢).

ونظير قوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» فإن دلالة القول هنا على حاله النفاق في الأشخاص ليست من جهة أصوات الكلمات ودلالاتها الاعتبارية الوضعية على المعاني الذهنية بل من جهة أن القول فعل من أفعال الإنسان يبرز مكنون حاله.

فمعالم شخصيه المرء, وطابع توجهه يُكشف ويبرز بإقدامه على التعاطي بجملة من المعاني والأصوات, فهي تكشف تكويناً عن ما وراءها.

فجملة حركات الإنسان وسكناته وأفعاله تكلم تكويني من الإنسان. وقول كوني وجودي.

- كما في قوله (عليه السلام): «ما أضمر أحد شيئاً إلّا وظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه» (٣).

١٠ - وقوله تعالى: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ .

فإن جملة من المفسرين ذهبوا إلى أن حال المخلوقات يومئذ من الفناء والهلاك بحيث لا توجد قدره إلّا له سبحانه وتعالى, وحال كل ما سواه

ص: ٤٣٣

١- (١) بحار الأنوار ج ١٦٦: ٧٤.

٢- (٢) مناقب آل أبي طالب ج ٣٢٦: ١.

٣- (٣) شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد ج ١٣٧: ١٨.

تتجلى بكونها مقهوره له تعالى.

لا أنه يُخلق نداء بهذه الألفاظ, فهو من قبيل لسان الحال.

١١ - وقوله تعالى: قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سَيْلِيمَانٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا (١). فإنه قد ذكر عده من المفسرين أن قول النملة ليس كلاماً لها وإنما فعلها مع بقيه أفراد مجموعتها حالها بمثابة قول لها.

١٢ - وقوله تعالى: فَقَالَ أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَاقِينِ (٢).

فإن كثيراً من المفسرين حملها على لسان الحال, من النملة ومن الهدهد.

١٣ - وقوله تعالى: وَاعْلَمُوا مَا تَتَدَبَّرُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

وهذه الآية وإن كانت قد تقدمت أنها من المفصل لما كان مجملاً إلا أن مفادها ينطبق على وجه آخر أيضاً بلحاظ جهة أخرى في مفادها, وهو أن التكلم عبارته عن إبراز وإظهار ما في النفس من المعاني، فقوام القول والكلام هو إنشاء المعاني في النفس بإنشاء تكويني، من أحاسيس وخواطر ومشاعر وهواجس وإحساسات، وخيالات وأوهام وأفكار ووجدانيات ورؤى وآمال وغيرها من المعاني الكثيرة التي تنشئها النفس بتفاعل فإنها بمثابة درجة من التكلم.

ص: ٤٣٤

١- (١) النمل: ١٩, ١٨.

٢- (٢) النمل: ٢٢.

ومن ثم أطلق عليها بالكلام النفسى والنفسانى وحديث النفس, فإنه درجه من الكلام, وكأن فطره الإنسان ومعدن طينته كالأمر المضمّر والمُجمل والمُكَمَّم, فُيَفْتَق رتقه لإنشاء وإبراز ذلك المضمّر المدفون والمعدن المطمور والكنز المستور, فكل درجه من درجات الإبراز والظهور فى طبقات صفحات النفس تُعدّ درجه من درجات التكلّم, ومنه يظهر أن لسان الحال هو من حقيقه التكلّم والكلام وأنه لا- يقتصر على الإبراز بلحمه اللسان, ولا- بالصوت القارع بشحمه الآذان, فيندرج لسان الحال حقيقه فى الكلام والقول لأنه إبراز ما فى معدن وطينه الإنسان, فمن ثم تكون كل أفعال الإنسان تكلّمًا وقولًا.

### الوجه التاسع: التمثيل والتصوير:

يعتبر التمثيل والتصوير نمطان بارزان من أنماط لسان الحال ولا يقتصر التمثيل والاستعمال للسان الحال بمنزله الكلام والقول على الآيات الشريفة, بل هناك من الروايات الشىء الكثير..

١ - (ما أضمر أحدٌ شيئاً إلّا ظهر فى فلتات لسانه وصفحات وجهه)<sup>(١)</sup>. ومفاد هذا الحديث يطابق ما مرّ تقريره من أن حقيقه الكلام غير منحصره بإبرازه بلحمه اللسان, بل يشمل ما يُضمّر فى النفس والوجدان من ما ينشئ فى صفحاتها من معانى وأحاديث.

٢ - ما ورد فى بعض الروايات عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (ما

ص: ٤٣٥

---

١- (١) شرح نهج البلاغه لابن ابى الحديد ج ١٣٧: ١٨.

من يوم يأتي على ابن آدم إلا قال له ذلك اليوم: يا ابن آدم، أنا يوم جديد، وأنا عليك شهيد، فقل خيراً واعمل فيّ خيراً، أشهد لك به يوم القيامة، فإنك لن تراني بعدها أبداً (١).

٣ - وما ورد في دعاء وداع شهر رمضان للإمام السجاد (عليه السلام)، حيث يقول (عليه السلام) فيه: «... فنحن قائلون: السلام عليك يا شهر الله الأكبر، ويا عيد أوليائه، السلام عليك يا أكرم مصحوب من الأوقات...» (٢).

٤ - ما ورد في ثواب صوت المؤذن وأنه يشهد له كل رطب ويابس يصل إليه صوته، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (المؤذنون يخرجون من قبورهم يوم القيامة يؤذنون ويغفر للمؤذن مدّ صوته، ويشهد له كل شيء سمعه من شجر أو مدر أو حجر رطب، أو يابس...) (٣).

٥ - ما ورد في مصحح أبي هارون المكفوف، قال: قال: أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا هارون أنشدني في الحسين (عليه السلام)، قال: فأنشدته فبكي، فقال: أنشدني كما تشدون - يعني بالرقه - قال فأنشدته:

أمر على جدت الحسين فقل لأعظمه الزكيه

يا أعظماً لا زلت من وطفاء ساكبه رويه

وإذا مررت بقبره فأطل به وقف المطيه

ص: ٤٣٦

١- (١) الكافي ج ٥٢٣: ٢.

٢- (٢) الصحيفه السجاديه: ٢٢٩.

٣- (٣) مستدرک الوسائل ج ٣٧: ٤.



وابك المطهر للمطهر والمطهره النقيه

كبكاء معوله أتت يوماً لواحدھا المنيه

قال: فبكى، ثم قال: زدني، فأنشده القصيده الأخرى، قال: فبكى. وسمعت البكاء من خلف الستر، قال: فلما فرغت: قال لى: يا أبا هارون من أنشد فى الحسين (عليه السلام) شعراً فبكى وأبكى عشرأ كتبت له الجنه، ومن أنشد فى الحسين (عليه السلام) شعراً فبكى وأبكى خمسأ كتبت له الجنه، ومن أنشد فى الحسين شعراً فبكى وأبكى واحداً كتبت لهما الجنه» الحديث (1).

وتقريب الاستدلال: أن مضمون الأبيات التى ذكرها المنشد، هو تمثيل وتصوير بلسان الحال، وليس من الإخبار وكلام المقال، وإلا فليس هناك حوار بين الزائر، وبين عظام سيد الشهداء (عليه السلام)، فهى استعاره تمثليه ذكرها المنشد، لأجل تصوير حياه الإمام الحسين (عليه السلام)، وأن قلوب المؤمنين منجذبه ومرتبطه به، وأن قرحه المصاب وآلام الحزن لا زالت تُبكى عيون المحبين من شيعه الحسين (عليه السلام).

وبهذا التقريب يكون أمره (عليه السلام) لهذا المنشد، بالإنشاد هو بهذا المنوال والشاكله الذى يكون الغالب فيه؛ طريقه لسان الحال ممّا يتم التركيز فيه على المعانى والحالات المعنويه؛ والمشاعر الروحيه، والعواطف النفسانيه؛ والتى هى جزء من الواقع، حيث مرّ أن الواقع والحقيقه لا يقتصر على المحسوس بالحواس الخمس. فإن المشهد الروحى والنفسانى والفكرى والقلبى والعقلى

ص: ٤٣٧

١- (١) كامل الزيارات: باب ٣٣ / ١.

فى واقعه الطف عالم كبير, حافل بكثير من الحقائق والمقامات والأهوال ومضمار الميادين الواسعه, التى هى أوسع أفقاً ورحاباً من البقعه الجغرافيه لواقعه الأبدان فى معركة الطف فى الزخم الروحى, والتفاعل النفسانى, هو ذو مشاهد كبيره, وكثيره بل هو بحور هائله من المعانى لا تحصى ولا تُعد. فأين الآليه الراصده والمجهر الكاشف لكل تلك المساحات الغائبه عن أعين البصر المادى والجسمانى, وعن أذان البدن المادى.

فبالله عليك, هل لعقل أن ينحسر نظره عن كل تلك المساحات من حقيقه واقعه الطف, والتى هى بمثابة الروح واللب للواقعه, ويقتصر على القشور والهوامش, فإن منازل الطف هى منازل روحيه فى أساسها وأصلها, ومواجهه عقليه ومقابله فكريه, ومحاربه نفسانيه. أكثر مما هى اشتباك عسكرى بالأبدان والأجساد.

- وبتقريب ثان للروايه, أنه (عليه السلام): عندما أمر الرائى بالإنشاد, فقرأ قصيدته الأولى, والتى مرّت أنها بلسان الحال حيث تعكس الجوانب الروحيه والمعنويه فى بحر واقعه الطف, لم يردعه (عليه السلام) عن ذلك, بل أكد له بمزيد من الطلب والأمر والحث والترغيب على مثل هذا الشعر والإنشاد؛ ورغبه بعظيم الثواب والجزاء.

- وبتقريب ثالث: إن أمرهم (عليهم السلام) بإنشاد الشعر بعنوان الشعر لا بعنوان النثر والكلام النثرى, هو بنفسه دال على تقرير باب لسان الحال فى التذكير بواقعه الطف وأن هذا الباب, من أعظم الأبواب التى يمكنها كشف مساحات عظيمه مغفول عنها فى تلك الملحمه.

حيث أن الشعر بطبعه فيه حاله التحليق في عالم الخيال وإثاره الأحاسيس النفسانية، وتكثر فيه البراعة في التصوير، والإثارة النفسانية، كل ذلك مع وقع تفعيله الأوزان الشعريه، و وقع صوت الكلمات، فمن أجل ذلك جعلت المباينه بينه وبين القرآن الكريم الذى هو كلام الله كما فى قوله تعالى: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ يس: ٦٩ وكذا قوله تعالى: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا (١).

فبينت هذه الآيات أن الشعر بطبيعته التخيليه، غوايه عن الحق، وأنه يسلك بصاحبه إلى كل اتجاه عبثاً، وأن أقواله ليست نابعه من إلتزام وصدقيه، وإنما ثرثه معانى وتزويق كلمات.

### القرآن والدعوه للإشاد والشعر فى أهل البيت (عليهم السلام) :

ولكنه سبحانه وتعالى، استثنى المؤمنين العاملين للصلحات والذاكرين الله كثيراً والذين يستخدمون آله الشعر لنصره المظلوم، وتقريع الظالم وهذا باب عظيم لتقسيم وتصنيف الشعر، أبداه القرآن الكريم؛ فذكر لمواصفات الشعر الصالح الهادف.

أولاً: أن يكون منطلقاً من مقتضيات الإيمان والاعتقادات الحقه.

ثانياً: أن يكون منطلقاً وداعياً إلى العمل الصالح بخلاف الشعر الذى

ص: ٤٣٩

يدعو إلى البطر والأشر واللغو والمجون والفسق والتحلّق وغير ذلك..

ثالثاً: أن يوجب التذكير بالله تعالى كثيراً, بخلاف النمط الآخر من الشعر الذى يصدق عليه قوله تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ لقمان: ٦.

رابعاً: أن يكون نصره للمظلوم, ومواجهه للظالم.

فهذه أركان أربعه للشعر الهادف الممدوح أساساً فى القرآن الكريم؛ فنلاحظ انطباق هذه الأسس الأربعة, على الشعر الذى يُنشد فى فضائل أهل البيت, وفى رثائهم, وذكر مصائبهم, وفى فضح أعدائهم.

ومن أعظم مصائبهم (عليهم السلام) ما جرى على سيد الشهداء (عليه السلام).

- أما الأساس الأول: فهو مقتضى فريضه الإيمان بولايتهم وخلافتهم من الله ورسوله, ووصايتهم للنبي صلى الله عليه وآله .

وأما الأساس الثانى: فلأن إنشاد الشعر فى أهل البيت هو امتثال للأمر بصلتكم, وهم أعظم رحم أوصى به القرآن الكريم.

فيكون من أبرز الأعمال الصالحة. وكذلك هو طاعه للمودّه لهم.

وأما الأساس الثالث: فلأنهم جعلوا السبيل إلى الله بنص القرآن, حيث قال تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى الشورى: ٢٣.

- وقال تعالى: قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ .

- وقال تعالى: قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَى

رَبِّهِ سَبِيلًا فَبَيَّنَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: أَنْ أَجْرَ الرِّسَالَةِ هِيَ مَوَدَّةُ قَرِيبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ , وَأَنْ هَذَا الْأَجْرُ نَفْعُهُ عَائِدٌ لِلْبَشَرِيَّةِ , وَأَنْ هَذِهِ الْمَوَدَّةُ لِأَهْلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) هِيَ السَّبِيلُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ: «فَكَانُوا هُمُ السَّبِيلُ إِلَيْكَ وَالْمَسْلُوكُ إِلَى رِضْوَانِكَ».

وَأَمَّا الْأَسَاسُ الرَّابِعُ: فَإِنَّهُمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) ظَلَمُوا وَأَبْعَدُوا عَنِ الْحَقِّ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُمْ وَاضْطَهَدُوا , وَدَفَعُوا عَنْ مَرَاتِبِهِمُ الَّتِي رَتَّبَهُمُ اللَّهُ فِيهَا.

وَفِي الْحَقِيقَةِ أَنْ نَصَرْتَهُمْ هِيَ نَصْرُهُ لِلدِّينِ الْقَوِيمِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ .

وَمِنْ ذَلِكَ نَرَى سِيرَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى حَثِّ الشُّعْرَاءِ , فِي عَصْرِهِ , كَحَسَانِ بْنِ ثَابِتٍ وَغَيْرِهِ فِي إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) . وَالْفَضَائِلُ الَّتِي أَنْزَلَهَا الْقُرْآنُ فِيهِمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) . وَلِأَجْلِ ذَلِكَ قَدْ وَرَدَ مُسْتَفِيضًا الْحَثُّ عَلَى إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِيهِمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) .

- وَقَدْ رَوَى الصَّدُوقُ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) . (الْمَتَضَمَّنَةُ لِلْحَثِّ عَلَى إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِيهِمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)) .

- وَقَدْ عَقَدَ السَّيِّدُ الْبُرُوجَرْدِيُّ فِي جَامِعِ أَحَادِيثِ الشِّيْعَةِ , بَابًا فِي اسْتِحْبَابِ إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِي الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَأَهْلِ الْبَيْتِ , وَذَكَرَ فِيهِ ثَمَانٌ وَعِشْرِينَ رَوَايَةً فِي ج ١٢ .

وَعَقَدَ صَاحِبُ الْوَسَائِلِ بَابًا فِي اسْتِحْبَابِ إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِيهِمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) بَابَ ١٠٤ / مِنْ أَبْوَابِ الْمَزَارِ .

فَتَحَصَّلَ أَنَّ إِسْنَادَ الْقَوْلِ وَالْكَلَامِ إِلَى الشَّخْصِ بِلِحَازٍ وَاقِعٍ حَالِهِ

لسان أصدق وأبين وأثبت من لسان المقال، وأن هذا الإسناد حقيقي سواء بلحاظ الفعل الصادر عنه على مستوى جوارح البدن أو على مستوى الجوانح. أو كان حالاً من الأحوال وسواء كان للبدن أو للنفس، وإن رجع الحال إلى كونه فعلاً صادراً منه بحسب النظر الدقيق الممعن، وأن هذا الإسناد ليس على نحو المجاز أو التوسّع شريطه أن يكون الحال حقيقياً.

## التصوير:

أما ما ورد في التصوير، فعهده روايات:

١- ففي مصححه أبي هارون المكفوف، قال: دخلتُ على أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال لي: أنشدني، فأنشدته، فقال (عليه السلام): لا، كما تشدون، وكما تراثيه عند قبره. فقال: وأنشدته:

أمر على جدث الحسين فقل لأعظمه الزكيه

قال: فلما بكى، أمسكتُ أنا. فقال: مُرّ.

فمررتُ. قال: ثم قال: زدني، زدني. فأنشدته:

يا مريم قومي فاندبى مولاكِ وعلى الحسين فاسعدى ببكائكِ

قال فبكى وتهايج النساء. الحديث (١).

- وتقريب الاستدلال، أن الشاعر والمنشد (الرادود) القارئ والملاً

ص: ٤٤٢

١- (١) كامل الزيارات: باب ٣٣/ ح ٥.

قام بعملية تصوير فى كل من البيتين مشيراً للمشاعر والعواطف بنحو التصوير الذى يقوم به الشعراء، ففى البيت الأول، قام بتصوير شخص يخاطب آخر، ويأمره بالمرور على قبر الحسين (عليه السلام)، وأيضاً صوّر الشاعر حوار وتخاطب بينه وبين العظام الزاكيات لسيد الشهداء (عليه السلام).

فقام بعملية حوار مفصّل فى الأبيات الأخرى بين شخص الزائر وجثمان سيد الشهداء (عليه السلام).. وقد أقرّه الإمام (عليه السلام) على هذا التصوير، بقوله (عليه السلام): مُر. أى (أمض فى تصويرك وتابع بقيه المشهد التصويرى الذى أنشأته).

– وأما القصيدة الثانية التى مطلعها البيت الثانى.

فلا يخفى وجه التصوير فيه، حيث صوّر تعاطف وتعاون رجل وامرأته على الرثاء والبكاء على الحسين (عليه السلام) وأنهما أقاما مأتماً يتناشدان فيه مصاب سيد الشهداء (عليه السلام). فهنا نرى أن هذا التصوير زاد من حرقه بكاء نساء وحرّم الصادق (عليه السلام)، وتهايجن بالبكاء. وأشعل مزيد من الحزن لديهن بصراخ، وقد أقرّ الإمام (عليه السلام) المنشد (الرادود) على ذلك، وحثّه على هذا الطريق وحثّ غيره من المؤمنين (عليه السلام)، بذكر مدى الثواب العظيم لذلك.

٢– ما رواه الشيخ المفيد فى المزار، والسيد ابن طاووس والشهيد الأول فى مزاره، أنه إذا أردت زياره النبى صلى الله عليه وآله فيما عدا المدينة الطيبة، من البلدان، فاغتسل ومثّل بين يديك شبه القبر، واكتب عليه اسمه الشريف، ثم قف، وتوجّه بقلبك إليه، وقل: (أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا

شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله... (١).

٣- وروى المشهدى فى المزار الكبير، بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان، عن الصادق (عليه السلام)، فى حديث عن كيفية الزياره لسيد الشهداء من البعد، وفيها: ... ثم تسلّم وتحول وجهك نحو قبر الحسين (عليه السلام)، ومضجعه، فتمثل لنفسك مصرعه، ومن كان معه، وتلعن قاتليه، وتبرأ من أفعالهم، يرفع الله عزَّ وجلَّ لك بذلك فى الجنه من الدرجات، ويحط عنك من السيئات (٢).

ويتحصّل من كلّ ما مرّ، استعراض تسعه وجوه وطرق للحكايه عن الواقع، تختلف عن حكايه الكلام الإخبارى بل هى طرق أخرى ترصد فى الأصل مساحات من الحقيقه والواقع غير محسوسه بالبصر ولا مسموعه بالأذن، إلّا أنّ الواقع يعيشها، ويتعامل معها بتفاعل، فلإنكشافها وإظهارها آليات، تغاير قلب وإطار الكلام والنطق باللسان. فلا يمكن حصر القنوات الرافعه للستار والكاشفه للثام، والمزبله للغطاء عن الواقع، إلّا بضميمه هذه الطرق والقنوات الأخرى، وما استعرضناه، ليس استقصاءً نهائياً لتلك الطرق، وإنما، ذكرنا جملة مهمه منها.. والأمر بعد يحتاج إلى المزيد من الاستقراء وإمعان من التحليل والتتبع.

ص: ٤٤٤

١- (١) الإقبال لابن طاووس / ط حجرية: ٦٠٤ - وفى بحار الأنوار ج ١٨٣: ٩٧ - باب ٣ من أبواب زياره النبي صلى الله عليه و آله من البعد.

٢- (٢) المزار الكبير للمشهدى / باب ١٢ / قسم ٤ / الزياره السادسه / ص: ٤٧٣.



فأئءه:فئ عموم مانعفه العرر عن الصءه

أشاره

ص: ٤٤٥



وهو مبنى على عموم مانعئه الغرر فى العقود وعدم اختصاصه بالبيع، أى على تمامئيه تلك الكبرى، فقد وقع الكلام عن الدليل على ذلك؛ إذ النصّ الوارد المعتبر إنّما هو «نهى النبئ صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»<sup>(١)</sup>. وليس «نهى النبئ عن الغرر» كى يعمّ. ولم يعثر على روايه ولو مرسله فيها التعميم وإن ادّعى البعض العثور عليها، فغايه ما ثبت «نهى النبئ عن بيع الغرر».

نعم، استظهر البعض عدم خصوصئيه البيع، وأنّ النهى أعمّ وإن ورد فيه.

والصحيح أنّ الغرر مانع فى كلّ العقود لا- فى خصوص البيع، والوجه فى ذلك هو البناء العقلائئى على مانعئه الغرر فى بقيه العقود، خلافاً لما قيل من: أنّ الغرر ليس من الشروط العامه فى صحه كلّ العقود، فلا يسلم بمانعئته فى عقد التامين.

ولا يخفى أنّ أدله الصحه فى العقود موضوعها المعامله العقلائئيه العرفئيه، مثلاً:

ص: ٤٤٧

وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) كدليل للصحة أخذ في موضوعه البيع العرفي لا الشرعي، وإلا لكان تحصيلًا للحاصل.

و هذا البيع العرفي الذى يصححه الشارع يجب أن يكون فى الرتبة السابقه واجداً للشروط العقلائيه العرفيه؛ إذ بدونها لا يكون البيع فى نظرهم موجوداً، فلا يكفى فى البيع توفر الشروط الشرعيه التأسيسيه فقط.

نعم، العرف هاهنا بمعنى لغة القانون البشرى الوضعى، وهذا باب يفتح منه اعتبار الشروط فى المعاوضات وإن لم يرد فيه نص خاص. نعم، قد يفرض أن يضيف الشارع بعض الشروط أو يلغى بعضها، وهذا تقدير آخر.

و مانعيه الغرر عند العقلاء غير مخصوصه بالبيع، بل فى مطلق ماهيته المعاوضه؛ إذ التعاوض نوع مساواه مائيه بين الطرفين ولا تتم المعاوضه والمساواه بين المالين إلا بالعلم بذات وقدر الطرف الآخر وتقرره، فلا بد من الإحاطه بكل من الطرفين كى يتمكّن من عمليته المعاوضه بينهما، وإلا لم تكن معاوضه، بل هبه مبتدأه أو شبهها أو صالحاً لا يبنى على التعاوض، بل على التقابل بالرضا.

ولذلك قيل بجواز هديه المجهول، مثل: «وهبتك ما فى الكيس»، وكذا فى الوقف، وفى المضاربه، وغيرها من العقود الإذنيه، وهذا بخلاف المعاوضات.

ص: ٤٤٨

١- (١) البقره: ٢٧٥.

ولا نقصر الكلام فى الإحاطة والعلم بالعوضين على خصوصيتيهما أو ماليتيهما، بل الكلام فى مطلق جعل التقابل بينهما، فمثلاً: فى البيع عند ما يقابل بعوض مالى، معيار هذه المقابلة هى الموازنه والمساواه المائيه، ولو بحسب اختيار المتعاقدين، ومن ثم فلو لم تكن مساواه بحسب الواقع لا- يبطل البيع، بل غايه الأمر يثبت خيار الغبن، فالمقابلة قائمه على التوزين المالى، وهو متوقف على معرفه العوض كى تجرى فيه المعاوضه والمساومه والمساواه، فثبوت خيار الغبن لا ينافى اعتبار مانعيه الغرر، بل يتوقف عليها؛ إذ لا يمكن فرض الغبن وخياره إلا مع عدم الغرر.

بيان ذلك: أنّ كلاً من المتعاقدين يوازن ويقابل العوضين عالماً بالمقابله، وإن لم يعلم القيمه الواقعيه، فالمقابله معلومه فى البين، ومن ثم تُقايَس مع القيمه الواقعيه كى يُتَبَيَّن وجود الغبن أو عدمه، فتصوير الغبن وعدمه مبتن على معلوميّه أصل المقابله، وظهور الغبن لا ينافى كون البيع الواقع خالياً من الغرر؛ إذ ليس انتفاء الغرر والجهاله هو بحسب الإحاطه والعلم بذات العوض على ما هو عليه فى الواقع بجميع صفاته وخصوصياته، بل هو بحسب أحد صفات العوض المهمه التى يمكن ضبط بقيه صفاته الاخرى- وإن كانت مجهوله- بها، فيكفى فى تحقق المقابله فى المعاوضات العلم بالمقابله بحسب أحد الصفات المهمه، فمدار انتفاء الغرر وعدمه لا- ينافى وقوع الجهل بصفه المائيه الواقعيه، فلا ينافى تصوير خيار الغبن؛ ولذلك اشترطوا فى البيع عدم الغرر مع قولهم بخيار الغبن فيه، ولم يعد ذلك تهافتاً لإمكان تصوّر وقوع البيع الصحيح الخالى عن الغرر الموجب

مع ذلك لخيار الغبن، وأنّ الغرر ينتفى بالعلم بالماليه الجعليه المسماه بحسب المقابله لا بخصوص العلم بالماليه الواقعيه وتسميه الماليه هي عين المقابله بخلاف الماليه الواقعيه، فالغبن قائم على حيثيه تختلف عن حيثيه التي تقوم عليها المقابله.

### تذييل بنكته:

إنّ طبيعه المعاوضات من المعانى التشكيكيه، كما هو الحال فى الغرر، والجهاله أيضاً، فالمعاوضه فى البيع قائمه على المقابله بنمط دقيق لوقوع نقل رقبه العين فيه، وحيث أنّ العين بتمامها تُنقل فيتشددون فى إبعاده عن الغرر، فالغرر بحسب البيع يتفاوت مع الغرر بحسب الشركه أو القرض مثلاً، وكذا الحال فى الإجاره؛ لأنّ المنقول فيها المنفعه فقط، وإن اشتهر أنّ الإجاره صنو البيع، وهذا التفاوت لا ينافى اعتبار عدم الغرر فى مطلق المعاوضات، إلّا أنّه فى كلّ عقد بحسبه لاختلاف درجات المعاوضات.

فتحصّل تماميه كبرى مانعيه الغرر فى العقود، وعليه فالتأمين إمّا ضمان أو ماهيه مستقلّه، وعلى كلا التقديرين فهى معاوضه، فيشترط فيه عدم الغرر.

لكن يبقى الكلام صغرياً بحسب الخارج فى كون عقد التأمين يستلزم الغرر- كى يتأتّى الإشكال الأوّل- أو لا؟

و الجواب: أنّ علم التأمين بحسب أدواته الحديثه قد أوجب انخفاض نسبه الجهاله وتساعد النسبه الاحتماليه إلى درجه متّفقه عند

العقلاء؛ إذ بات علماً يدرس في الجامعات، فيعَيّن فيه درجة خطوره ودرجه الثمن الذي يقابل الخطر، ومدّه التأمين، والبلد الذي يجرى فيه عقد التأمين، والحرف التي يجرى عليها التامين، وهلم جرّاً.

فهناك آلات الإحصاء بدرجة تخميّته تقارب الواقع، فتُدرس كلّ هذه الزوايا ويحدّد جميعها في عقد التأمين، ومع كلّ هذه الدراسات والبرامج لا مجال لدعوى الغرر في عقد التأمين، بل المتداول منه حالياً يجرى مع نسبه كبيره من إِبصار الواقع بالأدوات والدراسات الحديثه. نعم، إشكال الغرر كان متأثراً في الأزمان السابقه لعدم إمكان الاحصائيات الدقيقه.

ومن هذا القبيل المسأله الواقعه في البيع في العصر الحاضر بدائره وسيعه، لا سيّما

في البيوعات الخطيره وذات الكمّيات الكبيره، حيث يتمّ التصافق على بيع الأشياء بوجودها الشخصى بقيمه يوم التخليص من الجمرك أو بقيمه يوم القبض، وقد أفتى جمله من أعلام العصر ببطلان هذا البيع لعدم تحديد الثمن فيه، وهذا النمط من البيع هو الرائج حالياً في بيع النفط والغاز وغيرها من المنتوجات الطبيعّيه لكلّ بلد من بقّيه المعادن أو الزراعات أو المنتوجات المصنّعه.

وتنقيح الحال فيها: أنّ الجهاله والغرر بحسب سوق المال والتجاره العصريّه يقزّرونه ويجدونّه حالياً في تعيين الثمن في مثل هذه الموارد حيث أنّ تعيينه لا يُعلم فيه مدى اجور الكلفه التي سوف تقع على عاتق البائع،

كما أنّ في تعيينه بحسب وقت التعاقد لا- يحصل العلم بنسبه الربح والخساره؛ وذلك لأنّ الأسعار في مثل هذه الموارد تُعَيَّنُها أسواق البورصه، وبياناتها في قيمه إنّما هو بلحاظ السعر الحاضر الفعلى لا القيمه المستقبليّه، وبالتالي فيعدّ تعيين البائع الثمن في عدد معيّن هو بمثابة اللاتعيين واللاتحديد، بخلاف ما لو حدّد الثمن بقيمه البورصه أو السوق يوم التقابض، فإنّ هذا القيد الزمنى أضبط تحديداً وأدقّ تعييناً للقيمه من العدد والحساب الكميّ، وكذلك الحال في جانب المشتري، وهذا التبدّل في ضوابط التعيين والتحديد، وفي نحو تقرّر وجود الغرر والجهاله هو بسبب تغير عالم الأسواق الماليّه وبيئه التعامل التجارى، فهو من التغيير في المصاديق لا في المفاهيم والمعانى، ولا ريب أنّ تقرّر وجود المصاديق إنّما هو بحسب الأنظار العقلائيّه والعرفيه الجاريه.



فأئءه :لوازم مخالفة عقد المضاربه للقاعءه

اشاره

ص: ٤٥٣



**توطئه:**

أنّ المضاربه وأخويها على خلاف مقتضى القاعده وذلك فى موارد:

المورد الاول:

إنّ النماء يجب أن يكون تابعا للأصل ويملك الفرع من يملك الأصل، بينما الحال فى هذه العقود الثلاثه ليس كذلك، حيث أنّ مالك مال التجاره لا تكون الأرباح كلّها له، بل تكون بينه وبين عامل المضاربه، وهذا على خلاف مقتضى القاعده.

المورد الثانى:

إنّ المضاربه ليس معامله واحده غالباً، بل معاملات يرد بعضها على بعض يجريها عامل المضاربه، فإذا كان رأس مال مائه دينار- مثلاً- وكان للعامل نصف الربح، فاتّجر العامل به واشترى سلعه بمائه دينار، ثمّ باعها بمأتى دينار، كان مقتضى العقد اختصاص المالك بمائه وخمسين ديناراً، واختصاص العامل بخمسين ديناراً فقط، فلو اشترى بعد ذلك شيئاً بمأتى دينار ثمّ باعه بأربعمائه دينار، فمقتضى العقد أن يكون للعامل مائه وخمسون ديناراً، وللمالك مائتان وخمسون ديناراً، وهو مخالف للقاعده من حيث أنّ مأتى الدينار الحاصله من التجاره الثانى إنّما هى ربح لمجموع خمسين ديناراً- أى حصّه العامل - ومائه وخمسين ديناراً- أى حصّه المالك-

ومقتضى القاعده أن يكون رُبع هذا المبلغ وثلاثة الأرباع الباقية بينه وبين الملك، وهذا يعنى أن يكون العامل - من مجموع الأربعمائة - مائه وخمسه وسبعون ديناراً، وللمالك منه مائتان و خمسه وعشرون ديناراً فقط، والحال أنه لا يأخذ إلا مائه وخمسين ديناراً، ولازمه أن يكون ربح العامل أيضاً مناصفه بينه وبين الملك، وهو على خلاف القاعده، حيث أن الملك لم يعمل فيه شيئاً، بل ذلك المال حصّه العامل بتمامه فى العمل فيه من العامل، فلا وجه لأن يكون للمالك نصف ربحه فى ما إذا بُنى على أن النماء منذ أول ظهوره لا يدخل فى ملك مالك الأصل، فتكون المضاربه مخالفه للقاعده من جهتين: جهه مالك المال، وجهه العامل.

و أما إذا بُنى على أن النماء لا يملك إلى غير مالك الأصل - منذ أول آن الظهور، وإتما بعد الظهور، أى: أن النماء أول ما يظهر يدخل فى ملك المالك، ومن ثم يملك للأجنبى لكى لا يكون خلاف مقتضى القاعده - فهو خلاف آخر لمقتضى القاعده سنذكره فى المورد التالى.

المورد الثالث:

إن فى عقد المضاربه تمليكاً لشيء معدوم على نحو التعليق، أى: تمليك تعليقى لمعدوم لم يظهر، بنحو شرط النتيجة لا بنحو شرط الفعل.

فتاره يقول صاحب المال: اذهب واتجر بمالى، فإذا ظهر الربح سأملكك كذا، فهذا من شرط الفعل وهو يغير عقد المضاربه، فإنه يتم التمليك بنحو شرط النتيجة بنفس عقد المضاربه، فمن الآن الأول الملكيه انشئت معلقه للمملوك المعدوم، وهو خلاف القاعده، كبيع ما لا يملك

ص: ٤٥٦

وبيع ما ليس عنده. فالتمليك بعد الوجود وبعد الدخول في ملك صاحب الأصل تمليك لشيء معدوم بنحو شرط النتيجة.

المورد الرابع:

يظهر من كلمات الشهيد الأوّل والمحقّق الكرّكي أنّ مخالفه القاعده في عقد المضاربه وأخويها من جهه الغرر الكائن فيها؛ لأنّ عامل المضاربه قد يعمل ويذهب عمله شيدي؛ إذ قد لا يكون ربح في البين فهو نوع إقدام على الجهاله، وكذلك بالنسبه إلى صاحب المال أو الأرض عند عدم الربح، ففيه جهاله وغرر، فيقتصر في رفع اليد عن دليل بطلان الغرر على القدر المتيقّن، وهو ما كان الربح مشاعاً، ويبقى الباقي مضموناً لأدله الغرر الحاكمه ببطلان تلك الصور.

الفائده: إنّ لوازم كون عقد المضاربه مخالف للقاعده هو:

أولاً: عدم إمكان التمسك بالعمومات والإطلاقات الوارده فيها، وإن كانت نسبتها مع عمومات القواعد نسبه الدليل الخاصّ إلى العامّ- وإن كان إطلاق الخاصّ مقدّماً على إطلاق العامّ- ووجه ذلك: أنّ عمومات القواعد الأوّليه اصول مقرّره في الأبواب العديده، فعمومها كالأبي عن التخصيص، لا- يرفع اليد عنه إلّا مقدار القدر المتيقّن الأقوى دلالةً منه، لا بمجرد درجه ظهور الخاصّ، فضلاً عن إطلاق الخاصّ. فيلتزم بالقدر المتيقّن بخلاف ما لو كانت دلالة مدلول الخاص مطابقه لمقتضى القواعد، فيمكن التمسك بالعمومات في المضاربه التي هي من قبيل اطلاق الخاص.

ص: ٤٥٧

ثانياً: إنّ المضاربه نوع مشاركه بين العمل ورأس المال، والشركه فيهما غير صحيحه، إلّا فى ضمن تلك العقود الثلاثه، فمع كون تلك الثلاثه على خلاف القاعده أيضاً، يقتصر فى تصحيح شركه الأعمال مع الأموال على تلك العقود بخلاف ما لو كانت العقود الثلاثه مطابقه للقاعده، فإنّه يمكن التعدّي والقول بأنّه لا خصوصيّة فى المضاربه وأخويها، فتصحّح مطلق شركه العمل والمال.

ويستظهر التعميم ممّا ورد فى أخبار المساقاه، بأنّ أهل الحجاز يصعب عليهم مباشره البساتين بأنفسهم؛ إذ يسقون من الآبار، فيحتاجون إلى المساقاه، وهذا التعليل يؤيد تعميم صحّحه شركه الأعمال والأموال لموارد الحاجه، ولهذا البحث محلّ آخر.

وذهب صاحب المهذب السيّد السبزواري (قدس سره) إلى كون العقود الثلاثه على مقتضى القاعده، ولذلك خالف المشهور فى كثير من أبحاث المضاربه، وقرّر ذلك بأنّ:

أولاً: إنّها معامله عقلائيّه لم يخترعها الشارع فيتوسّع فيها قدر الإطلاق العرفي، إلّا أن يردع الشارع عنها، فما ورد من الأدلّه الشرعيّه إمضاء لا تأسيس، بخلاف ما لو كانت هى معامله مخترعه من قبل الشارع فيجب أن يقتصر على القدر المتيقّن، أو قدر ما دلّ عليه الشارع. ويشهد لعقلائيّتها أنّها بحاجه معاشيّه فى النظام الاقتصادى؛ إذ قد يكون صاحب المال لا يحسن الاتّجار، وقد لا يكون مال عند من يحسن الاتّجار، فلاجل ذلك تتولّد الحاجه إلى معامله عقلائيّه فى البين، فالمضاربه معامله إمضاءئيّه

ولست بتعديّه، فيمكن أن نتمسك بالإطلاق فيها.

ثانياً: إنّ مقتضى «الناس مسلطون على أموالهم» (١) أنّ لصاحب المال أن يملك النماء لغيره، أو يجعل النماء غير تابع للأصل؛ إذ هو ملكه وتحت سلطنته، فيستطيع أن يجعل النماء ملكاً لآخر، كما في منافع الدار تجعل ملكاً لغير مالك الدار بالإجاره - مثلاً - مع أنّ منافع الدار معدومه تنوجد طوال عشر سنين - مثلاً - في عقد الإجاره، وقد مُلكت تلك المنافع المعدومه في ذلك الظرف.

ثالثاً: إنّ تمليك المعدوم ليس ممنوعاً مطلقاً؛ إذ في ما ترتبت عليه ثمرات فلا بأس به.

وأما أقوال العامه:

ففي المساقاه ذهبوا إلى أنّها من مخترعات الشارع وليست لها سابقه عقلائيّه عقدها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع يهود خبير؛ إذ لو بنى على كونها تأسيسيه فيقتصر على مقدار دلالة الأدله، وإذا بنى على أنّها ماهيّه عقلائيّه إمضائيّه فلا بدّ من معرفه ماهيّيّتها عندهم.

ففي بدايه المجتهد لابن رشد يذكر أنّه: «لا خلاف بين المسلمين في جوار القراض، وأنّه ممّا كان في الجاهليّه فأقرّه الإسلام، وأجمعوا على أنّ صفته أن يعطى الرجل الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال، أي جزء كان ممّا يتفقان عليه، ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً،

ص: ٤٥٩

وأن هذا مستثنى من الإجاره المجهوله، وأن الرخصه فى ذلك إنما هى لموضع الرفق بالناس، وأنه لا ضمان

على العامل فى ما تلف عن رأس المال اذا لم يتعدّ، وكذلك أجمعوا بالجمله على أنه لا يقترن به شرط يزيد فى مجهله الربح أو فى الغرر الذى فيه، انتهى كلامه.

وقال عبد الرحمن الجزيرى فى الفقه على المذاهب الأربعة أن: «المضاربه فى اللغه عباره عن أن يدفع شخص مالاً لآخر يتجر فيه على أن يكون الربح بينهما على ما شرط أو الخساره على صاحب المال، وعند الفقهاء عباره عن عقد بين اثنين يتضمّن أن يدفع أحدهما للآخر مالاً يملكه ليتجر فيه بجزء شائع معلوم من الربح، كالنصف أو الثلث أو نحوهما بشرائط مخصوصه.

الحنفيّه قالوا: «عقد المضاربه بالنظر لغرض المتعاقدين يكون شركه فى الربح؛ لأنه دفع من جانب المالك، وبذل عمل من جانب المضارب بأن يتجر فى المال ليشارك مع صاحبه فى ربحه. فالغرض من ذلك العقد هو الاشتراك فى الربح، ومن أجل ذلك عرفوه: بأنه عقد على الشركه فى الربح بمال من أحد الجانبين وعمل من الآخر.

المالكيه قالوا: «المضاربه فى الشرع عقد توكيل صادر من ربّ المال لغيره على أن يتجر بخصوص النقدين (الذهب والفضّه) المضروبين ضرباً يتعادل به، ولا بدّ أن يدفع ربّ المال للعامل القدر الذى يريد أن يتجر فيه عاجلاً.



الحنابله قالوا: «المضاربه عباره عن أن يدفع صاحب المال قدرًا معيّنًا من ماله إلى من يتّجر فيه بجزء مشاع معلوم من ربحه، ولا بدّ في ذلك المال من أن يكون نقدًا مضروبًا ويقوم مقام دفع المال، وأن يكون قد أودع عند شخص مألًا ثم قال له: اعمل في ذلك المال المودع مضاربه، فتصبح المضاربه عندهم بالوديعة.

الشافعيه قالوا: «المضاربه عقد يقتضى أن يدفع شخص لآخر مألًا يتّجر فيه على أن يكون لكلّ منهما نصيب في الربح بشروط مخصوصه.

دليل المضاربه الإجماع، «فقد أجمع المسلمون على جواز ذلك النوع من المعامله، ولم يخالف فيه أحد، وقد كان معروفًا في الجاهليّه فأقرّه الإسلام؛ لما فيه من المصلحه، فالمضاربه عقد قد يكون فيه مصلحه ضروريّه للنّاس، وعند ذلك يكون داخلًا في القاعده العامه، وهى الحثّ على عمل ما فيه المصلحه، ويكون له حكم الفائده المترتبه عليه، فكلمًا عظمت فائده المضاربه كان طلبها مؤكّدًا في نظر الشارع.

فيتبين ممّا ذكره في المهذب والبدايه وكتاب الجزيرى أنّها قاعده عقلايّه أمضاها الشارع، فبعض منهم يرونها شركه، وبعض آخر إجاره أو وديعه، لكنّ هذا الإمضاء يجب أن لا يتنافى مع القاعده المحكّمه وهى النهى عن الغرر والتعامل على الشىء المجهول.

ثمّ إنّه لا بدّ من تنقيح الحال فى أنّ المضاربه وإن كانت عقلايّه، فهل تجب أن تكون على وفق القواعد والعمومات أم لا؟ إذ مع كون المعامله

عقلائيته أمضاها الشارع، فلا- تجب أن تكون على وفق العمومات؛ لأنَّ إمضاء الشارع لتلك العقود مع كونها خلاف القاعده المحكّمه- التي لدى الشارع، وهى: بيع ما ليس عنده (ما لا يُخلَق)، أى: تملك ما لا يملك وتمليك المعدوم- دالّ على أنّ الإمضاء بملاك آخر، فيؤخذ بإطلاقه.

فتلك القواعد العامه تكون محكّمه فى جميع المعاملات، وأرجع الشارع المتشابه والمستجدّ منها إليها بخلاف المضاربه وأخويها، ولكن قد يقال: إنّها حيث كانت على خلاف مقتضى القواعد الشرعيه فإنّ بنى على أنّها إجاره مجهوله أو جعله أو شركه كذلك، فالشركه تقتضى الاشتراك فى كلّ الربح بنحو الشيوخ بالنسبه المقرّره، وفى الإجاره تكون النسبه مجهوله بهذا المقدار الجائر لا الأزيد من ذلك وكذلك الجعاله.

فماهيّه تلك العقود الثلاثه ترجع إمّا إلى الإجاره، أو الجعاله، أو الشركه، فليست بماهيّه جديده تأسيسيه، ومع كونها تنافى قاعده الغرر وعدم جواز تملك ما لا يملك، فلا إطلاق فيها فى ماهيتها العقلائيه ولا إمضاؤها تعبد صرف بملاك معاملى مستقلّ، بل برزخ بينهما.

ففى ما نحن فيه يجب أن تكون الإشاعه فى الربح، بعد كون الأكثر ذهبوا إلى أنّها شركه ومقتضاها الإشاعه فى كلّ الربح لا فى بعضه دون بعض، وأمّا إذا كانت جعله أو إجاره ففيهما أيضاً يجرى لزوم كون العوض معلوماً فيهما، ولا يكون غررياً ولا عن الجهاله.

غايه الأمر هو رفع اليد عن الغرر فى فرد، وهو النسبه الشائعه بأدلّه إمضاؤها، وأمّا الزائد على هذا فيدخل فى دليل النهى عن الغرر، فلو كنّا

نحن ومقتضى القاعده، فاللازم عدم تسويغ بقيه الصور.

ومما يؤيد ذلك: نفس تعريفات المضاربه، كالضرب بسهم في الربح، أو تعريفها بأن القراض مع الموازنه (و الموازنه هي المساهمه، أي الشركه).

فالمضاربه إن كانت شركه بين العمل والمال فهي تقتضى الإشاعه لا التميز، وإن كانت إجاره وجعاله فلا بدّ فيهما من اشتراط جزء معلوم. غايه الأمر رفع الشارع يده عن تعيين العلم أو اشتراط العلم بعوض الإجاره وجعاله، بلحاظ وجود نسبه كسريه في المضاربه، ولا يخفى أنّ النسبه الكسريه أفضل الطرق للاطمئنان بالاجره؛ لأنه إن اشترط قدرًا معينًا لمالك المال فيحتمل أن لا يكون لعامل المضاربه أى عوض، فهو نوع تغير زائد على أصل التغير الأوّل فى أصل عقد المضاربه.

وإن كان القدر المعين شرطاً لعامل المضاربه لا لمالك المال، فهو على وفاق مع الإجاره، إلّا أنّه خلاف مقتضى قاعده تبعيه النماء للملك.

فهاهنا إما تخصّص قاعده أنّ النماء تابع للأصل فى ما إذا كان التمليك بنحو شرط النتيجة، أى أنّه يدخل فى ملك العامل ابتداءً من دون دخوله فى ملك مالك المال، أو أنّ المعدوم لا يملك بخلاف ما إذا كان بنحو شرط الفعل أو الشرط المعلق على تملك مالك المال للنماء ثمّ تمليكه للعامل، فهاهنا عمومًا تخالفهما المضاربه.

فلو فرض أنّ المضاربه إجاره، فلا بدّ أن تفرض إجاره وشيء آخر، وليست بإجاره فقط؛ لأنّ مقتضاها ليس مجدّد تمليك للعامل، بل تمليك

للمالك أيضاً، فلا بد أن تفترض شركة وإجاره، وأن بين مآئيه عمل العامل ومال المالك شركة، فعمل العامل مورد للإجاره فهو لحاظ لمآئيه اخرى.

أمّا إذا لم نرد إرجاع المضاربه إلى عقود اخرى، فلا أقلّ هي شبيهه بماهيه الشركة، فمقتضى عقد المضاربه في نفسه مخالف لاشتراط القدر المعين.

ص: ٤٦٤





ان مقتضى القاعده الاولى بحسب عمومات النكاح وامضاء الشروط ان عقد المتعه صحيح - كما بينا في محله من سند النكاح ، وقد اشار الى ذلك بعض المتقدمين من الاصحاب.

لاين العمومات في الآيات والسنه الداله على امضاء مطلق النكاح شامله للمتعه كما حررنا بيانه في سند النكاح ان نكاح المتعه ماهيته ماهيه النكاح، وتختلف عن ماهيه الزنا والسفاح والاختدان، غايه الامر ان الشروط النافذه بين المسلمين قد تصوغ العقد بصياغاتواشكال مختلفه، فيسمى ذات العقد بتسميات متعدده مادامت تلك الشروط لاتخالف الكتاب والسنه ولاتناقض مقتضى العقد، ومن الواضح ان اشتراط الاجل في النكاح فضلاً عن المهر لاينافي مقتضى ماهيه النكاح، لأنه انما هو يقتضى اقتران الزوجين وتمليك البضع، غايه الامر اذا اطلق كان مرسلاً للملكيه فتكون مطلقه، ومرسله للاقتران فتكون دائمه مؤبده بخلاف ما اذا قيد بالاجل وحدد فيرتفع الارسال والاطلاق والتأييد، نظير ما قيل في الفرق بين البيع والاجاره، فان كلاً منهما تمليك للعين، ومن ثم تتعلق الاجاره وتسند الى العين نفسها، ويقع بالتمليك كل من العقدين، غايه الامر ان التمليك في الاجاره محدد بالاجل خلاف البيع، ومن ثم قيل بان الاجاره متولده من البيع، وقد وردت نصوص مستفيضه على وقوع الايجاب في الاجاره بلفظ البيع مع ضم التقييد بالمده.

وأما عدم مخالفه الشرط للكتاب فلما يظهر من الآيه من سوره النساء لاسيما بقراءه (الى اجل مسمى) واشعار لفظ الاجره بذلك فى الآيه، وأما ما يقال بأن آيات الطلاق بعمومها تخالف هذا الشرط فمن ثم قيل بأنها ناسخه لآيه المتعه.

ففيه: ان الظاهر من الطلاق رفع وفسخ ما فيه اقتضاء البقاء والدوام لا ما كان فى نفسه متصرا وزائلا، فشمول عمومات الطلاق للنكاح المؤقت محل تأمل واضح، ومن ثم يظهر وهن دعوى النسخ أيضاً. مضافا الى وجوه أخرى متقدمه.

وكذلك الحال من عدم مخالفه هذا الشرط للسنة؛ بعدما عرفت من روايات الفريقين مع أنّ العمده هو ما تبينه العتره من سنّه النبى المطهره.

ويتحصّل أنّ صحه عقد المتعه هو بمقتضى القاعده فى عمومات النكاح وعمومات الشروط، ومما يشير الى ما ذكرناه من اختلاف صياغات العقد كالنكاح بالشروط، وتلونه بتسميات بحسب هذه الشروط، ما يشاهد حالياً من تولد عقود نكاحيه جديده كعقد المسيار وعقد نهايه الاسبوع والعقد الصيفى للاصطياف والزواج بشرط الطلاق وجمله من الصياغات التابعه للتبانى على شروط مختلفه، لاينّ هذه التسميات والانواع الجديده والعناوين لم تخرجها عن ماهيه النكاح مادام الشروط لاتخالف الكتاب والسنة ولاتنافى مقتضى ماهيه عقد النكاح، وليس هذا خاص بعقد النكاح، بل هو سيان فى جمله من العقود الصحيحه فأنّه بحسب مقتضى ما جاءت البيئات العصريه الحديثه، تتجدد شروط تلبى الحاجات



فتتلون تلك العقود بتسميات جديده، وعندما تترامى تتوالد هذه العقود بالشروط فتندمج انواع والوان من العقود لا يكاد الناظر والباحث فيها يتفطن الى أصلها المنحدره منه، بل قد تدمج ماهيتان صحيحتان أو ماهيات من العقود الصحيحه في معاوضه فوقانيه فتتلون بتسميه جديده، وهذه ضابطه تحليليه نافعها جدا في باب المعاملات المستجده، بل وكذا في باب المعاملات التقليديه الاوليه.

ص: ٤٦٩



**فأئءه :فأ الفرق ببن القبوء العلامبه والتوصبفه**

ص: ٤٧١



اعلم ان القيود التى تذكر فى موضوعات الأحكام أو القيود للاحكام نفسها تاره تكون وصفا دخيلا فى تماميه الملاك فتكون مخصصه للموضوع، كالعده فى الشاهدين والمفتى والقاضى، وأخرى تكون أماره وعلامه محضه لاحتراز الموضوع غير دخيله فى واقع الموضوع اصلا كالبينه ورؤيه الهلال، وثالثه قيودا فى الموضوع لكن علاميه أيضا فيها كل من خاصيه القسم الأول والثانى، واطلق عليها فى الفقه انها تحديد فى تقريب وتقريب فى تحديد كخفاء الأذان والجدران وتحديد الكر بالحجم، كما اطلق عليها انها اسباب شرعيه معرفات حقيقيه. وهذه التقسيمات الثلاث تطابق ما يذكر فى علم الاصول فى القطع من أنه يؤخذ فى الموضوع بنحو الصفتيه وثانيه لا يؤخذ بل يكون طريقا محضا وثالثه يؤخذ فى الموضوع بنحو الطريقيه. ولا يخفى اختلاف آثار كل قسم من الاقسام الثلاثه عن الاخر وبرزخيه آثار القسم الثالث كما حرر ذلك فى علم الاصول، وحيث ان الظاهر من التقادير المأخوذه فى الروايات المتقدمه انها من النمط الثالث وهو يختلف عن الأولين كما لا يخفى.

فإن كان مع العلم بزوال الاسم أو القيد الاخر فهو مجرى للاصول المفرغه دون الاستصحاب لتبديل الموضوع إلا أن يبنى على احتمال كون مثل الجلل حيثيه تعليليه بقاء حتى تنقضى مده الاستبراء، لكن العموم اللفظى لحل الانعام أو انواع الحيوان مقدم- بناء على العموم الازمانى منه

كما هو الصحيح فى العمومات الاوليه- على استصحاب حكم المخصص. وكذا الحال لو فرض الشبهه مفهوميه، نعم لو غرض النظر عن العموم فلا- اشكال فى استصحاب الجلل بناء على احتمال التعليه فيه وان كانت الشبهه مفهوميه كما تقدم التفصيل فيها، وأما الشبهه المصداقيه لحدوث الجلل فاستصحاب العدم محرز لعموم الحل واما الموضوعيه بقاء فاستصحاب البقاء.

ص: ٤٧٤

**فأئءه: فف كثره الشك**

ص: ٤٧٥





المشهور بين المتأخرين - لا- اعتبار بشك كثير الشك سواء كان فى الاجزاء أم فى الشرائط أم الموانع - و يدل عليه عموم التعليل الوارد فى أكثر أخبار كثير الشك بل قد يستفاد منها الاعتداد بالتظنى فى الافعال المركبه مطلقا، كصحيح زراره وأبى بصير قالوا: «قلنا له: الرجل يشك كثيرا فى صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقى عليه؟ قال: يعيد. قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضى فى شكّه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاه فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم فى الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاه، فإنه اذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك.

فإن الشخص المتعارف السالم القوى والحواس لا يأتيه اعتياد وكثره الشك من نفسه كيف وقد فرض سالما، فدخول الوهم على المصلّى منشأ الصور والاحتمالات التى يحدثها فى صفحه الذهن، نعم اذا كان منشأها ضعف القوى واختلال التوازن فيدخل فى الوسواس ونحوه، فلا يشكك بأن الكثره فى غير الصلاه لا يحرز أن منشأها شيطاني، والا لتأتى ذلك فى الصلاه أيضا فلا يصح الاطلاق فى كثره الشك، فاذا كانت القيمه الاحتماليه للشك الناشئ من الكثره والاعتياد والتكرار، لا يعتد بها لعدم نشئها من إراءه الواقع بل من الصور الوهميه، فلا يفرق فى ذلك بين ما كانت الكثره المزبوره فى الصلاه أو بقيه الأفعال كالحج والغسل والخمس والزكاه ونحوها.

و من ثم لو فرض أنّ شكّا حدث لكثير الشك مغاير للكثرة التي اعتاد عليها أي كان من منشأ معتد به عقلائيّا لما كان مشمولاً لحكم كثره الشك. وهذا من خواص التعليل أنّه معمّم من جهه ومخصّص من اخرى.

وكذلك صحيح ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاه وقلت: هو رجل عاقل فقال ابو عبد الله عليه السّلام «و أي عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان فقال عليه السّلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أي شيء هو؟ فأنه يقول لك من عمل الشيطان).

فإنّ مفاده خروج الاعتداد بالشك الناشئ عن غير الأسباب المتعارفه عن الرويّه العقليه الى طاعه الشيطان الوهمي، ولا يختص ذلك بالشك الناشئ من ضعف القوى كما في الوسواس بل يعم الناشئ من الكثرة والاعتیاد من الصور الوهميه وان كان عنوان المبتلى ظاهر في الوسواس لكن الجواب والتعليل عام. بل أنّ التعليل في الصحيح والذي قبله يعم الشك الناشئ من غير الكثرة وغير الوسواس أي من المنشأ الذي لا يعتنى به عقلائيّا كالمتناهى في الضعف والضآله.

و نظيرهما صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك، فأنه يوشك أن يدعك، أنّما هو من الشيطان»(1).

فإنّ ظاهره التعليل لعدم الاعتناء بفساد منشأ الشك، فيعم بقيه الأبواب.

ص: ٤٧٨

فأئءه :فئ المرئء وأءكامه

أشاره

ص: ٤٧٩



قال السيد اليزدى فى العروه : (لا فرق فى الكافر بين الأصلى والمرتد الملى بل الفطرى أيضا على الأقوى- من قبول توبته باطنا وظاهرا أيضا فتقبل عباداته ويطهر بدنه نعم يجب قتله إن أمكن وتبين زوجته وتعدده الوفاء وتنتقل أمواله الموجوده حال الارتداد إلى ورثته ولا تسقط هذه الأحكام بالتوبه لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبه ويصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد حتى قبل خروج العده على الأقوى) (١).

اقول: أما فى الأول وهو الأصلى فبالضروره وأما الثانى فلا خلاف محكى فيه وأما الثالث الذى عن فطره فعن المشهور أنها لا تقبل.

وحمل الشهيد الثانى وجماعه نفى القبول بلحاظ الظاهر لا الباطن، وذهب آخرون من متأخري الأعصار الى عدم قبولها بلحاظ الاحكام الثلاثه فقط دون الباطنه والظاهره فى بقيه الأحكام.

وعن ابن الجنيد أنها تقبل مطلقا كالملى ومال إليه الشهيد فى المسالك والمجلسى فى البحار وحقّ اليقين.

وقد ذكرنا فى قاعده كفر منكرى الضرورى - فى جزء الاول من هذا الكتاب (٢) - عبارته كل من المفيد فى أوائل المقالات والشيخ فى الاقتصاد

ص: ٤٨١

١- (١) العروه الوثقى، ج ١، ص ١٤٢.

٢- (٢) بحوث فى القواعد الفقيهيه، ج ١، ص ٤١٣.

والحمصى فى المنقذ أن المررد المنكر للضرورى ان كان عن شبهه ىستتاب أى تقبل روبة وكذا عبارة كاشف الغطاء ومال إليه صاحب الجواهر لا سىما مع الدخول فى اسم أحد الطوائف المنحلله للاسلام وعله بالشك فى شمول أدله المررد الفطرى له، وكأنه للعبير الوارد فيها بالكفر بأحد الأصلين أو هتك أحد المقدسات العلىا فى الدين، وأما الدخول فى اسم أحد الطوائف فكأنه لما فى روايات كفر تلك الطوائف من قبول روبتهم اذا رجعوا فتكون خاصه فى منكر الضرورى ونحوه. وقد ىظهر من المسالك فى بعض كلامه التفصىل بنحو اخر وهو قبول روبة المررد الفطرى لو تاب دون استتابته نظرا لأن الروايات الخاصه فى تنفى الاستتابه دون التوبه.

وقد فصل بعض المعاصرىن بىن ما اذا كان الارتداد عاما بىن جماعه عن شبهه وما اذا كان خاصا بفرد واستدل له بسىرتهم (علیهم السلام) من مناظره ومحاجه أصحاب الزندقه كابن أبى العوجاء وجره وكما فى مصحح زراره «لو لا أنى أكره أن ىقال أن محمدا استعان بقوم حتى اذا ظفر بعدوه قتلهم لضررت اعناق قوم كثر»(١).

ولكنه أضعف الأقوال حیث ان سىرتهم (علیهم السلام) لم تكن مع بسط ىدهم مع ان كثرىا من طائفه الزنادقه كانوا مدسوسىن من الخلفاء للمناظره معهم (علیهم السلام)، ولذلك ترى أن الامام (علیه السلام) مع بنى ناجیه قد قاتلهم فى القصه المعروفه، وأما الشبهه فان لم ىصاحبها إنكار وإنشاء للارتداد فلا عبه بها.

ص: ٤٨٢

هذا، والظاهر من روايات حدّ المرتد لا ينطبق على قول ابن الجنيد، لأن الروايات وإن كان فيها لسان الاطلاق فى الاستتابة فإن لم يتب يقتل، كما ورد فيها لسان الاطلاق بنفى التوبة، إلا أن هناك طائفة ثالثة مفصله أو خاصه فى المرتد الفطرى تبلغ الخمس روايات ذكرها الشيخ فى التهذيب .

فتكون مخصصه لكلا الاطلاقين حتى فيما ورد من استتابة امير المؤمنين (عليه السلام) للمرتدين فى عده من الموارد، فانها قابله للحمل على الملى بعد كون العهد قريب من بدء الدعوه وانتشار الاسلام.

و أما قول الشهيد الثانى الأخير فيدفعه صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المرتد: فقال: من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله بعد اسلامه فلا توبه له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده» (١).

ثم ان الظاهر البدوى من هذا الصحيح أيضا نفى التوبه بقول مطلق ظاهرا وباطنا بلحاظ الأحكام الثلاثه وغيرها، وأما بقيه الروايات الخاصه فى المرتد الفطرى فأنها كلها مشتمله على نفى الاستتابة ولزوم القتل، فان حمل ذلك على نفى التوبه - بقرينه أن لو كانت التوبه مقبوله لشرعت ولزمت الاستتابة بعد فتح باب التوبه فنفى الاستتابة لازمه نفى التوبه - فيكون مفادها كالصحيح المزبور، وان لم يحمل على نفى التوبه - لأن نفى الاستتابة أعم من نفيها اذ لعله من باب التشديد فى الفطرى - فتكون دالّه

ص: ٤٨٣

على ثبوت حكم الارتداد والكفر والاحكام الثلاثة على تقدير عدم التوبه فقط دون ما لو تحققت التوبه.

نعم يحتمل فى نفى التوبه أن يكون بلحاظ الاحكام الثلاثة وما هو من وظيفه الحاكم من عدم اسقاط الحد والآثار الظاهريه دون سائر الأحكام الأخرى وان كانت الظاهريه، ولا أقل من الأحكام الباطنيه أى التى فيما بينه وبين الله تعالى، لكن بالالتفات الى ما ورد فى روايات الشهادتين والآثار المترتبه على الاقرار بهما من حرمة دمه وماله وجواز نكاحه، والتى هى أمثله أمهات الأحكام الظاهريه يظهر أن نفيها بالارتداد مثال لذهاب تلك العصمه والحصانه التى ترتبت بالاقرار بالشهادتين، كحقن دمه وماله وعرضه وحل ذبيحته ونكاحه، له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين. وأنه بالاقرار بالارتداد أى بالخروج من الاسلام تذهب تلك الآثار المترتبه على الشهادتين ولا تعود بالاقرار والتلفظ بهما مره أخرى.

وبعبارة أخرى: أن الاسلام - كما هو محرر فى مبحث نجاسه الكافر - على درجات الأولى انشائي اعتبارى ظاهرى ينشأ ويوجد بالاقرار والذى هو نحو ايقاع والتزام. والثانيه وما بعدها هو تكوينى خارجى بحسب القلب والجوانح والجوارح. وكل من الدرجات وقعت موضوعا لطائفه من الأحكام، فالدرجه الأولى هى اعتباريه قائمه بلحاظ الآخرين وبحسب الالزام والالتزام البينى فى دار الاسلام وما يسمى حديثا بأحكام التعايش الاجتماعى والحصانه الاجتماعيه، كحرمة الدم والمال والعرض.



وأما الدرجه الثانيه فهى موضوع لصحه العباده ولتعلق التكليف الشرعيه، فالدرجه الأولى بمنزله العقد الاجتماعى للمجتمع المبنى على العقيدته كرابطه للعقد الاجتماعيه هى دار الاسلام بخلاف دار الايمان. ومن ذلك يظهر أن النفي هاهنا بلحاظ الأحكام الظاهريه فقط، لما تقدم فى مبحث نجاسه الكافر من أن الاقرار بالشهادتين والآثار المترتبته عليهما بما هو اقرار ملحوظ فيه جانب الالتزام والالتزام من الغير، كذلك الاقرار بالخروج والارتداد، وأما الآثار التى بحسب الواقع كصحه العبادات والايمان وثواب الآخره فهو مرتبط بعقد القلب وان اشترط فيه التسليم باللسان أيضا. فمن ذلك يظهر أن المحصل من مفاد نفي التوبه هو ذلك لا نفي الايمان والاسلام بحسب الواقع لو تاب ولا- ارتفاع التكليف لكون شرطه غير مقدور وهو الاسلام والطهاره ونحو ذلك، وكذا يظهر قوه ما ذكره فى الجواهر من التفصيل فى الطهاره لبدنه بالإضافه الى نفسه بخلاف الاضافه الى الآخريين فيحكمون بالنجاسه فإنه ليس من باب أن الحكمين نسيين، بل من اختلاف الحكم بثبوت الموضوع وعدمه، كما هو الحال فى العكس اى فيمن أقر بالشهادتين ولم يبرز ارتداده، ولكن كان فى الواقع جاحدا للربوبيه أو للنبوه فإنه نجس بحسب الواقع وباطله عباداته، وان حكم عليه فى الظاهر بالطهاره والصحه للاعمال وهو المراد من اماريه الاقرار بالشهادتين على الاسلام وان كان فى الاقرار جهه أخرى وهى الالتزام والأخذ بمؤدى الاقرار.

ومن ذلك يظهر الخلل فى ما استدل به على قبول التوبه بقول مطلق

أو فيما عدا الاحكام الثلاثة:

أولاً: بأن عدم القبول تكليف بما لا يطاق، اذ لا يمكن القول بسقوط التكليف عنه في هذه الفتره.

وثانياً: ان تأكيد عمومات التوبه لا يمكن رفع اليد عنها.

وثالثاً: ان الدين رحمه والشريعته سمحاء وأنه قد سبقت رحمته غضبه.

ورابعاً: بقوله تعالى: **وَمَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (١).**

فإنه قيد بالموت في حال الكفر.

وكذا قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ (٢).**

ظاهر في تحقق الايمان بعد الكفر.

وكذا قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ (٣).**

وخامساً: ان النفي للتوبه مقيد بحسب السياق بالأحكام الثلاثة.

وسادساً: ان النفي في الفطرى من باب التشديد من الحاكم لا كون

ص: ٤٨٦

١- (١) البقره: ٢١٧.

٢- (٢) النساء: ١٣٧.

٣- (٣) آل عمران: ٨٠.

حكمه مغايرا للملى، بقريته الاطلاقات والموارد الخاصه، وبعد كونها كلها فى الفطرى، كما ورد التشديد بالقتل فى المرتده أم الولد التى تنصرت وتزوجت نصرانى.

الجواب عن الادله والوجوه:

وجه ذلك أن التوبه المنفيه كما عرفت هى الظاهريه بالمعنى الذى عرفت وان المستدل به فى هذه الوجوه انما هو التوبه بحسب الواقع والباطن لا- بحسب آثار الظاهر والنسبه عند الآخرين، وأما بقاء تلك الأحكام الظاهريه للارتداد مع قبول التوبه بحسب الظاهر، فلعل وجه الحكمه فيه هو ردع فتح باب المروق من الدين، وأنها من قبيل بقيه الحدود التى لا تسقط بالتوبه بعد الثبوت لدى الحاكم الشرعى. ومن ذلك يظهر لك ضعف التفكيك بين الأحكام الثلاثه وبقيه الأحكام الظاهريه بعد ما عرفت من ان لسان هذه الأحكام الثلاثه هى لسان ترتب اضدادها عند الدخول فى الاسلام يراد بها أمهات الأحكام الظاهريه فى الأبواب، بلحاظ حرمة النفس والمال والعرض، وبذلك يظهر لك عداه امور اهمها:

الأول: فلا يصح نكاحه من زوجته لا فى العده ولا بعدها ولا من مسلمه أخرى، نعم يصح نكاحه من الكتايه.

الثانى: وأما بالنسبه الى أمواله التى يكتسبها، بعد سواء حال الارتداد أو بعد التوبه بحسب الباطن فيملكها كما هو الحال فى الكافر لكن لا تكون ملكيته محترمه كقيه الكفار، ويحتمل أن الأولى بها حينئذ هو ورثته عطفًا على حكم أمواله السابقه، اذ هو بعد ما ارتد سقطت عصمه نفسه وأمواله

ص: ٤٨٧

كما عرفت من لسان الروايات، وهو مقتضى القاعده فيكون الحكم بكون أمواله لورثته لأنهم أولى الناس به، لا ما قيل من كون الحكم المزبور لأجل عدّه كالميت لوجوب قتله كما ذهب إليه الميرزا القمي، اذ ليس كل من وجب قتله بالحدّ قسمت أمواله بين ورثته، فيستظهر أن التقسيم بلحاظ الأولويه المزبوره بعد ذهاب حرمه ماله.

الثالث: أنه لا- تسقط عنه التكاليف الشرعيه العباديه وغيرها سواء حال الارتداد وبعد التوبه، لما عرفت من أنه قادر على التوبه بحسب الواقع.

### حصر المرتد الفطرى بمنكر الشهادتين:

الرابع: الظاهر هو عدم عموم حكم المرتد الفطرى لكل رده وانكار لكل ضرورى بل اختصاصها لمنكر الاصلين ونحوه كما ذهب إليه صاحبى كشف الغطاء والجواهر وتقدم نسبه الى المفيد والشيخ والحمصى، والوجه فى ذلك أن ما ورد فى الروايات المزبوره هو انكار الأصلين أو هتك أحد المقدسات الأوليه فى الدين ونحو ذلك، مضافا الى ظهور بعض الروايات فى قبول توبتهم، وكذا ورد اطلاق الكفر على عدّه من الطوائف المنكره لبعض الضرورات كالجبريه والمجسمه ونحوهما مع أنّ السيره المعاصره لهم (عليهم السلام) على ترتيب الاحكام الظاهريه عليهم، مع تقرير ذلك فى روايات التذكيه والنكاح فلاحظ ما تقدم فى المجسمه والمجبره. لكن الصحيح ان الانكار ان عدّ رده أى اقرار بالخروج عن الاسلام فهو رغبه عن الاسلام فيصدق العنوان الماخوذ فى صحيح ابن مسلم، نعم غايه الامر ان بعض الضروريات حيث وقع الاختلاف فيها كنفى التجسيم

والاختيار ونحوهما، فلا- يعد المنكر له مرتدا وان كفر بحسب الواقع، وهذا ما يومى إليه تقييد صاحب الجواهر عدم ترتيب أحكام المرتد الفطرى عليه بما اذا صدق عليه اسم أحد الطوائف المنتحله للاسلام، وكذا هو محط كلام الشيخ المفيد والطوسى والحمصى .

الخامس: أن المرتد الملى يظهر من معتبره مسمع بن عبد الملك تحديد استتابته بثلاثة أيام وكذا عزل زوجته وأكل ذبيحته أى سائر ما يترتب على الاسلام فان تاب وإلا فقتل الظاهر فى عدم قبول توبته ورجوعه الظاهرى الى عقد الاسلام الاعتبارى، وهى بطريق الكلينى والشيخ. ولكن فى معتبره السكونى بطريق الصدوق تحديده ب- (ثلاث) من دون تقييدها باليوم وهى اما ظاهره فى ذلك أو مجمله مردده بين ذلك وبين ثلاث مرات فلا- تقوى على معارضه المعتبره السابقه، نعم لو بنى على التعارض لوصلت التوبه الى العمومات الوارده فى أبواب حدّ المرتد بأنه يستتاب فان تاب وإلا يقتل الظاهره فى كفايه صرف الوجود من الاستتابه، كما لا معارضه بين الروايات العديده الوارده فى تلك الابواب، من فعل أمير المؤمنين (عليه السلام) من استتابه المرتد فى المجلس الواحد ثم قتله عند إبائه التوبه المحموله على المرتد الملى إما لكونه فعلا مجملا لا يناهض الدلاله اللفظيه، واما لترجيح مضمون الاستتابه الى ثلاث عليها للاحتياط فى الدماء، وهو مرجح مضمونى متبع عند التعارض فى روايات الحدود، وإما لحملها على المرتد الفطرى غايه الأمر ان استتابته (عليه السلام) لهم لا لقبول التوبه الظاهريه وسقوط الحدّ بل لهدايتهم الى التوبه بحسب القلب والباطن وان لم يسقط الحد

لينجون في الآخرة، وإما للاعتداد بما مضى من المده في الاستتابه ثلاثا، وإما لأن الردّه من بعضهم كانت باطنيه بحسب الواقع ولم تكن انشائيه لفسخ عقد الاسلام الانشائي فالاستتابه لأجل فعل المعصيه والاصرار عليها يعد بعد ذلك إنشاء للردّه.

ثم ان الظاهر من التحديد بثلاثه هو من ضرب الحاكم مده كمبدأ للاستتابه.

السادس: أن مما مرّ في الفرع الرابع يتبين أن المنكر للضروري ونحوه يلزم في الحكم عليه بالارتداد حكم الحاكم، لكونه من الموضوعات المستنبطه الخلافيه المبتنى على تشخيص الموضوع فيه على مقدمات اجتهاديه.

السابع: أن الشاك ما لم يبرز شكه ويبنى عليه في الظاهر محكوم ببقاء اسلامه الاعتباري، بخلاف ما اذا أبرزه كإنشاء للالتزام والبناء على الشك، فإنه يعدّ حينئذ إنشاء للردّه والخروج عن عقد الالتزام والاقرار بالاسلام ولو كان عن قصور، اذ هو نحو من الجحود ومن ثم لو أتى في الخفاء بفعل على المله الاخرى من دون قصده لا يبرازه وإنشاء الردّه والخروج، واتفق أن أطلع عليه غيره لا يعدّ ذلك منه رده إنشائيه، وان كان ردّه واقعيه ونفاق كما وقع مثل ذلك في الصدر الأول من بعضهم.

**فأئءه :فئ ءءوء ما فسوء النظر إئفه عنء إراءه التزوءف**

ص: ٤٩١





أن مقتضى لسان الروايات الواردة بلسان الاستثناء هو حرمة طبيعه هذا الفعل، لولا العنوان المرخص به و هو إرادته التزويج، و إن كان الجواز شاملاً لما لو علم بوقوع التلذذ، فإن الجواز ليس بلحاظ ذلك؛ و لذلك لا يجوز له استدامه النظر عند حصول الالتذاذ، مضافاً إلى ما فى مرسله عبد الله بن الفضل من اشتراط عدم الالتذاذ.

ثم إن ظاهر حسنه أو مصححه عبد الله بن سنان، المتضمنه لجواز النظر إلى شعر من يريد تزويجها و كذلك صحيحه يونس بن يعقوب و موثق اليسع، حيث إنه فى صحيح يونس بن يعقوب، إنها ترقق له الثياب، و فى موثق اليسع الباهلى: النظر إلى محاسنها، و كذلك موثقه غياث و مرسل عبد الله بن الفضل عنه عن أبيه، إذ يظهر منها التعميم إلى عموم الأعضاء التى هى محل اهتمام، لكن الانصاف إنها لا يظهر منها جواز النظر إلى تلك المواضع بدون ثياب، لا سيما إذا فسرت كلمه (ترقق) بمعنى تخفف، لا بمعنى ما يحكى ما تحته من البشرة، و المحاسن يتم النظر إليها و لو من وراء الثياب الرقيقه، و إن لم تكن تشف ما تحتها من البشرة، و لكن يظهر بها حجم الأعضاء و ما شابها، و لقد ورد نظيره فى روايات النظر إلى الأمه التى يريد شراءها، حيث يتضمن النظر إلى محاسنها .

و ما جاء فى روايه الحسين بن علوان من الكشف عن ساقها، مضافاً إلى ضعف سندها و كون موردها الجاربه، لا يظهر منها جواز النظر إليها

مع التعرّى فى مواضع ما عدا العوره، بل لعل المراد من الساقين ما دون الفخذين فقط.

فالمحصل من الروايات جواز النظر إلى الشعر و الرقبه و الجيد و اليد و نحوها، مما لا يستره الإزار، فينظر إلى باقى الأعضاء من خلال الثياب الرقيقه، كالخصر و الورك، و بذلك يتحقق النظر إلى محاسنها، كما ورد فى

موثّق أو صحيح يونس بن يعقوب الآخر من أنها تحتجز، و احتجازها بالإزار فقط نظير ترقيق الثياب، ثم إن مقتضى التعبير فى الروايه السابقه بالإزار انكشاف الساقين فى الجملة جواز النظر إليهما.

وأما التقييد فى جملة من الروايات الأخرى بالوجه و المعصم و نحوهما، فلا يعارض الروايات الناصه على الشعر و المحاسن، لضعف المفهوم فى قبال المنطوق المنصوص، مع احتمال الوجه للإمام فى قبال الخلف، و أن التدرج فى بيان الجواز أخذاً بالحيطه و التحفظ فى الأعراض، كما يشير إليه موثّق أو صحيح يونس بن يعقوب الثانى.

وأما الاستئذان فنقل عدم الخلاف فى أنه لا- يشترط فى جواز النظر، إلّا أن الظاهر المتراءى منه محل تأمل؛ لأن النظر و إن لم يكن حقاً محضاً للمنظور إليه، بل فيه حق الله و الحكم الشرعى، لكنّه متضمّن لحق الناس أيضاً، إلّا أن يقال: إن الأصحاب تمسكوا بإطلاق الروايات فى المقام، نظير جواز أكل المار للثمر، الذى عرف بحق المارّه.

لكن بين المقامين فرق، حيث إن جعل جواز أكل المارّه هناك ظاهر

أدلته ابتداءً هي بدون إذن لا بتوسط الإطلاق، بخلاف المقام، فإن المنساق غالباً منه هو عند المفاوضة و مشارفه الطرفين للتراضى بالعقد، فالتمسك بالإطلاق محل تأمل، فالاحتياط لا يترك.

ولعل مراد الأصحاب أن الإذن هو بظاهر حال المفاوضة، و يشهد لذلك التعبير فى بعض الروايات بأنها تحتجز له بإزار أو ترقق له الثياب، فالظاهر منه أنه إقدام منها.

أما الشروط الأخرى التى ذكرها الأصحاب، من كونها خليه و أن لا تكون ذات عدّه و لا أخت الزوجه، فالظاهر إنها شروط مسلّمه فى فرض موضوع الروايات و لا حاجه للتنبيه عليها.



**فأئءه :فى ءءم اءءبار الشروء المءءانى ءلها قبل ءقء النءاء من ءون الءصرلء بها فى الءقء**

**اشاره**

ص: ٤٩٧



فى عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل النكاح من دون التصريح بها فى العقد

والبحث فى مقامين:

### الأول: الروايات:

أما الروايات فعلى طوائف، منها ما ورد فى ان ترك ذكر الأجل يوجب ان ينعقد النكاح دائماً كموثق عبد الله بن بكير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): (ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح و ما كان بعد النكاح فهو جائز) و قال: (إن سمي الأجل فهو متعه، و إن لم يسم الأجل فهو نكاح بات) (١).

وصدر الروايه ظاهر فى تأسيس عموم دال على عدم نفوذ الشروط التى يتناول عليها قبل النكاح إذا لم يصرح بها لفظاً أثناء إنشاء الصيغه، ثم ذكر (عليه السلام) تطبيقاً لهذا العموم ذكر الأجل فى النكاح، و من ثم لا يكفى التبانى عليه، بل لابد من التصريح به أثناء النكاح كى يقع متعه، و بهذا التقريب فى تطبيق العموم على شرطيه الأجل فى النكاح تفيد الروايه المطلوب فى المثال الذى نحن فى صده، و هو لو أنه تشارطا على الأجل فى المقاوله قبل صيغه النكاح ثم لم يذكر الأجل فى الصيغه، فإنه ينعقد نكاحاً باتاً، و بعبارة أخرى: إن ذيل الروايه أورده صاحب الوسائل فى ذلك الباب مع حذف

ص: ٤٩٩

صدر الروايه، فتوهم من هذا الذيل أنه(عليه السلام) فى صدد بيان مغايره المتعه مع النكاح الدائم بذكر الأجل وعدم ذكره، بينما بقرينه صدر الروايه المحذوف يتبين أنه(عليه السلام) فى صدد تطبيق العموم الذى ذكره فى صدر الروايه بعد الفراغ عن تبين المنقطع والدائم بشرطيه الأجل، وإنما هو(عليه السلام) فى صدد بيان أن هذه الشرطيه للأجل المفترقه بين العقدين إنما تعدّ مشروطه فى العقد إذا ذكرت مع الصيغه، ولا يعتدّ بذكر الأجل والشرط فى المقاوله قبل العقد مع متاركه ذكره مع الصيغه، فمع هذا التقريب تكون الموثقه نصّ فيما ذهب إليه المشهور.

وفى معتبره أبان بن تغلب، قال: (قلت لأبى عبدالله(عليه السلام) كيف أقول لها إذا خلوت بها؟ قال: تقول أتزوجك متعه على كتاب الله وسنه نبيه صلى الله عليه وآله لا وارثه ولا موروثه كذا وكذا يوماً، وإن شئت كذا وكذا سنه بكذا وكذا درهماً، وتسمى من الأجر ما تراضيتما عليه قليلاً كان أم كثيره، فإذا قالت نعم فقد رضيت فهى امرأتك وأنت أولى الناس بها، قلت: فإنى أستحيى أن أذكر شرط الأيام؟ قال: هو أضر عليك، قلت: وكيف؟ قال: إنك إن لم تشترط كان تزويج مقام ولزمتك النفقه فى العده، وكانت وارثه ولم تقدر على أن تطلقها إلّا طلاق السنه) (١).

وقد رواها الكلينى بطريقين عن إبراهيم بن الفضل عن أبان والأول صحيح، وأما إبراهيم بن الفضل فهو وإن لم يوثق إلّا أن الشيخ قال عنه فى رجاله أسند عنه، أى أنه ممن يروى عنه، وهو يفيد قرينه فى الحسن على

ص: ٥٠٠



الأصح في معنى هذه اللفظه، مضافاً إلى روايه جعفر بن بشير عنه، وقد استشعر الوحيد في تعليقه الوثاقه من ذلك، فلا أقل من الحسن بل فوق الحسن ويكفي ذلك في اعتبار الروايه، لا سيما وأن الروايه عن الراوى في عرف الرواه تلمّذ.

وأما دلالة الروايه فهي نص بالمطلوب أيضاً، فإنه بين قصده للمنقطع في الانشاء إلّا أنه لم يذكر شرط الأجل استحياءً لفظاً في العقد.

وقد يقال: إن مفاد هذه المعتره في خصوص من كان ملتفتاً إلى شرطيه الأجل ولم يذكره تعمداً، ولو بداعى الاستحياء، وهذا بخلاف من لم يذكره نسياناً.

وبعبارة أخرى: إن مورد الروايه من تعمد بناء اللفظ على العدم، فكأنه قصد العدم وبنى اللفظ عليه بخلاف الناسى والغافل؟

فيقال: إن هذا الفرق إن تم في معتبره أبان فليس بتام في موثقه ابن بكير مضافاً إلى ان ما في معتبره أبان وان كان تعمد من جهه الموضوع إلّا انه ناشئ عن الجهل بالحكم، وبالتالي فليس عمد تام؛ إذ ليس كل عامد بالموضوع عالم بالحكم، فالمورد مشوب بالجهل والغفله أيضاً وبناءه على كفايه قصد الشرط من دون التصريح له فلم يبين اللفظ على العدم، أى لم يستعمل التركيب المجموعى للجمله في إرادته الدائم بنحو الجدد، ولو من باب تعدد الدال والمدلول، إذ أن المعنى المستعمل فيه النكاح في القسمين واحد وإنما التغير آت من ضميمه الشرط، وهذا بنفسه تقريب آخر لدلاله الموثقه والمعتبره سيأتى بيانه في الطائفه الثانيه، الداله على أن قوام التغير بين

القسمين هو الضميمه لماهيه النكاح لا بنفس الماهيه.

وروايه هشام بن سالم قال: قلت لأبى عبدالله (عليه السلام) أتزوج المرأه متعه مره مبهمه؟ قال: ذاك أشد عليك ترثها وترثك، ولا يجوز لك ان تطلقها إلا على طهر وشاهدين قلت: أصلحك الله فكيف أتزوجها؟ قال: أياماً معدوده بشيء مسمى مقدار ما تراضيتم به، فإذا مضت أيامها كان طلاقها في شرطها ولا نفقه ولا عدّه لها عليك (1).

والروايه ليس في سندها ما يتوقف فيه إلا موسى بن سعدان الحنّاط وعبدالله بن القاسم الحضرمي، وقد ضعف النجاشي الحنّاط في الحديث، قال: ضعيف في الحديث كوفي له كتب كثيره ثم ذكر سنده إلى كتبه، وفيه: الراوى لكتبه محمد بن الحسين بن أبى الخطاب الكوفي الثقة الجليل ولكن الشيخ في الفهرست لم يضعفه وسنده إلى كتابه صحيح، عن ابن أبى سعيد عن ابن الوليد عن الصفار عن ابن أبى الخطاب عن موسى بن سعدان، ويظهر من ذلك اعتماد بن الوليد القمي شيخ الصدوق على كتابه والصفار، هذا مع ما عرف من تشدد بن الوليد الا انه اعتمد على كتابه مضافاً إلى ابن أبى الخطاب الكوفي، وقال ابن الغضائري ضعيف في مذهبه واعترض الشيخ الوحيد على تضعيفه بأن ضعف الحديث غير ضعف الرجل وان نسبه الغلو من القدماء لا يعتنى بها وذكر جمله من الروايات التي رواها في المعارف: وقال: لأمثال هذه رمى بالغلو، نظير أن الأئمه يزدادون علماً في ليله الجمعه. وذكر أن رميه بالغلو لعله لروايته عن عبدالله بن القاسم الحضرمي.

ص: ٥٠٢

١- (١) التهذيب: ج ٧، ص ٢٦٧.

ثم ذكر جملة من القرائن للاعتماد عليه، وأما عبد الله بن القاسم الحضرمي، فهو وإن ضعفه ابن الغضائري والنجاشي، وذكر أنه كذاب غال وذكر سنده إلى كتابه والرمي بالكذب معلول عند القدماء للرمي بالغلو مع التصريح بكلا الصفتين، وجملة رواياته في المعارف من نفائس الروايات التي يمج من قبولها المشرب الكلامي السطحي الجاف مثل ما رواه الكافي عنه في باب أن الأئمة نور الله عزَّ وجلَّ، وما رواه الصدوق عنه من أنه ينادى يوم القيامة أن علي بن أبي طالب يدخل الجنة من شاء ويدخل النار من شاء. وكذلك روى حديث اللوح في أسماء الأئمة، وذكر بعض ذلك النمازي في مستدركاته، هذا مع أن الرواية في المقام ليست في المعارف، أي ليس في الباب الذي ضعف فيه الروايات، وهذه نكته يجدر الالتفات إليها، وهي أن التضعيف إذا كان مخصوصاً بباب على تقدير التسليم بصحة مدركه يخص بيابه، كما لو كان التضعيف من جهة المذهب الاعتقادي، أي المسائل الاعتقادية التي يعتقد بها الراوي أو كان التضعيف من جهة الوقف، أو من جهة مذهب فقهي في بعض المسائل الفقهية، كما يقع ذلك لبعض الرواه ونحو ذلك فيخص بذلك الباب.

أما دلالة الرواية فهي منطبقه على المقام، حيث يقصد من النكاح المتعه إنما انه لا- يقيد على صعيد الانشاء اللفظي جهلاً منه بالحكم، كما مر في تقرير ما سبق.

ومنها عنوان: عدم نفوذ الشروط المتباني عليها عند المتعاقدين خاصة الروايات الواردة من أن الشرط السابق على النكاح ليس بنافذ بخلاف

الذى يذكر مع العقد كروايه بن بكير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا اشترطت على المرأة شروط المتعه فرضيت به وأوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الأول بعد النكاح فإن أجازته فقد جاز وإن لم تجزه فلا يجوز عليها من شرط قبل النكاح.

وتقريب الدلالة: أن ظاهر الروايه أن شروط المتعه والذى عمدته الأجل والمهر إذا ذكر في المقاوله قبل العقد فلا يعتد به ولا ينفذ إذا كانت الصيغه مطلقه، وأنه لا بد في نفوذ الشرط مع نفوذ العقد مرتباً في ضمنه من ذكر الشروط مع الصيغه. ولا يخفى دلالتها بالافتضاء أن العقد في الصورة الأولى نافذ دوماً وإن قصد به ما تشارطا من المنقطع في المقاوله.

ومثلها صحيحه محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عَزَّ وَجَلَّ: **وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ** فقال: ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز وما كان قبل النكاح فلا يجوز إلا برضاها وبشيء يعطيها فترضى به) (١). نعم مقدار ما يستفاد من هذه الطائفة هو كون النكاح يهدم الشروط السابقه المتباني عليها عند المتعاقدين خاصه دون ما كان التبانى عليها عند نوع العقلاء والعرف، كما هو صريح مورد تلك الروايات كالتعبير بشرطك أو (اشترطت) وكذا في موثق بن بكير مما يوهم الإطلاق أنه بقريته التعبير ب- (قبل) الدال على تشخيص الشروط بالخاصه عند المتعاقدين، أى مما جرى تداولها بينهما في العقد، بخلاف الشروط النوعيه عند العقلاء فلا توصف بالقبليه، فالقدر المتيقن

ص: ٥٠٤

من هذه الطائفة هدم الشروط الخاصه عند المتعاقدين ويبقى الباقي على مقتضى القاعده وهو الصحه.

ومنها: ما ورد فى بيان أن صيغه المتعه متقومه بالشروط كموثقه سماعه عن أبى بصير عنه قال: (لابد من أن يقول فيه هذه الشروط: أتزوجك متعه كذا وكذا يوماً بكذا وكذا درهماً نكاحاً غير سفاح على كتاب الله وسنه نبيه وعلى ان لا ترثينى ولا أرثك على أن تعتدى خمسه وأربعين يوماً. وقال بعضهم: حيضه)(1). وظاهر الموثقه أن قوام المتعه بالشروط وبالتالى تخالفها مع الدائم بذلك لا فى ماده وماهيه النكاح وأن المتعه طور من النكاح متولد من الشروط وغيرها من الروايات فى هذا المضمون.

فتحصل من كل ذلك أن الاختلاف بالشروط هو أنه لا تباين فى أصل قصد النكاح، وأنه لا اختلاف فى أصل قصد النكاح وإنما الاختلاف فى الشروط على ذلك لو أنشأ النكاح مع الغفله عن الشروط عن ذكرها مع الصيغه أو لم يذكرها لأسباب أخرى فإن النكاح يقع باتاً.

### الثانى: مقتضى الأصل:

وعلى ذلك عند الشك فى كون العقد دائم أو منقطع، فإن أصله عدم الاشتراط تقتضى دوام العقد، كما هو الحال لو حصل نزاع بين الزوجين فإن مدعى الدوام يكون منكرًا، ولا يتوهم أن هذا من الأصل المثبت وذلك لأن موضوع الدوام هو صرف العقد لا وصف التجرد ليشكل بأن

ص: ٥٠٥

هذا العنوان وجودى لا يمكن إحرازه، كما أن موضوع المنقطع مركب.

فالأصل عدمه وهو محرز للموضوع وهو الدوام ويترتب عليه حرمة نكاح الخامسة وغيرها من آثار النكاح الدائم.

ص: ٥٠٦

**فأئءه :فئ تحقق قاعءه الفرأش والعهء من إراقه الماء على الفرء**

ص:٥٠٧





فى تحقق قاعده الفراش والعهه من إراقه الماء على الفرآ

ثم أنه فى حكم الدخول لو باشر المرأه ولكن لم يدخل، ولكنه أراق ماءه على فم الفرآ، أو فیه، كما حكم المشهور بتحقق قاعده الفراش فى المآوب وهو مقطوع الذکر والانثین، ولكنه ینزل، أو مع سلامه الانثین لکی ینزل بهما وقد صرح فى كشف اللثام فى باب اللعان بتعمیمهم لقاعده الفراش للوطی دون الفرآ، ویمکن ان یستدل له بصحیحه على بن جعفر عن أخیه أبی الحسن (علیه السلام) قال: «سألته عن رجل طلق امرأته قبل أن یدخل بها، فأدعت أنها حامل فقال: ان اقامت البینه على أنه أرخی علیها سترًا ثم انکر الولد لاعنها، ثم بانث منه (1) الحدیث.

بتقریب ان المراد من ذلك الخلوه والمباشره ولو دون الوطی فى الفرآ.

وفى روایه أبی البختری عن جعفر بن محمد عن أبیه (علیهم السلام) «ان رجلاً أتى على بن أبی طالب (علیه السلام) فقال: ان امرأتى هذه حامل وهى جاریه حدثه وهى عذراء وهى حامل فى تسعه أشهر، ولا أعلم إلا خيراً، وأنا شیخ کبیر ما افترعنتها وإنها لعلی حالها، فقال له على (علیه السلام) نشدتک الله هل کنت تهریق على فرآها قال: نعم. فقال: على (علیه السلام)... إن لكل فرآ ثقیین، ثقب یدخل

ص: ٥٠٩

١- (١) أبواب اللعان، باب ٢ ح ١.

فيه ماء الرجل، وثقب يخرج منه البول وان افواه الرحم تحت الثقب الذى يدخل فيه ماء الرجل فاذا دخل الماء فى فم واحد من أفواه الرحم حملت المرأة بولد(١) الحديث، ومثلها مرواه المفيد فى الارشاد(٢) وفى صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله(عليه السلام): «سألته عن الرجل يطلق المرأة وقد مس كل شيء منها الا أنه لم يجامعها ألها عدّه؟ فقال: ابتلى أبو جعفر(عليه السلام) بذلك، فقال له أبوه على بن الحسين صلى الله عليه و آله ، اذا اغلق بابا وارخى ستراً فوجب المهر والعدّه(٣).

ومثلها موثق زراره(٤) وموثق اسحاق بن عمار(٥).

ومفادها وان كان معارضاً بما دل على عدم العده وعدم المهر من دون الدخول، الا انّ الجمع بين المفادين ممكن بتقييد الروايات النافيه بما اذا لم ينزل الماء على فرجها، بقريته ما فى صحيح الحلبي مع أنه مس كل شيء منها دون الدخول وهو شامل لما لو وضعه فى فم الفرج.

مضافاً الى تأييد هذا الجمع بما تقدم من روايه أبي البخترى وروايه المفيد فى الارشاد، بل فى موثق اسحاق بن عمار عن أبي الحسن(عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها، فيغلق عليها باباً، ويرخى عليها

ص: ٥١٠

- ١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٦ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٦ ح ٢.
- ٣- (٣) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٣.
- ٥- (٥) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٤.

سترًا، ويزعم أنه لم يمسّها، وتصدقه هي بذلك، عليها عدّه؟ قال: لا، قلت فأنه شيء من دون شيء، قال: ان اخرج الماء اعتدّت،  
يعنى اذا كانا مأمونين صدقا(١) وفسرها المجلسى فى مرآه العقول «بأنه ألصق الذكر بالفرج أو ادخل اقل من الحشفه، وأنه مع  
الانزال احتمل دخول الماء فى الرحم فيجب عليه العدّه وتستحق المهر لكنه قال: انه لم يرى بهذا التفصيل قائلاً(٢).

ثم ذكر ان الذيل الذى بلفظ (يعنى) من كلام الكلينى.

ويعضد هذا المفاد بموثق اسحاق بن عمّار ما فى صحيح عبدالله بن سنان عند أبى عبدالله(عليه السلام) قال: «سأله أبى وأنا حاضر  
عن رجل تزوج امرأه فادخلت عليه فلم يمسّها، ولم يصل اليها حتى طلقها هل عليها عدّه منه؟ قال: انما العدّه من الماء(٣)،  
الحديث.

ص: ٥١١

- 
- ١- (١) أبواب المهور، باب ٥٦ ح ٢.
  - ٢- (٢) مرآه العقول: ج ٢١ ص ١٨٨.
  - ٣- (٣) أبواب المهور، باب ٥٤ ح ١.



فأئءه :فأ أن آءه مآقآ للآمع

ص: ٥١٣



فى أن جده ميقاى للتمتع

هذا والبعث وإن كان عاماً لا فى خصوص جده إلا أنه يجدر الالفاى إلى بعض ما يعلّق بها مقدمهً لبعوئ عديده وذلك لكثرة الابلأ بالسفر إليها حالياً عن طريق الجوا. وتلك المقدمه هى:

إن جده كما هو ثابت بالآوارىخ مأهوله ومسكونه قبل الاسلام بل فى بعض الروايات(١) أن آدم(عليه السلام) وصل من سرنديب إلى جده بعد هبوطه إلى الارض وان داود(عليه السلام) فى حجته إلى مكه اآجه منها إليها. وقد اآخذ مرفأ لمكه من عهد عثمان كميناء بحرى وكانت القوافل البحرىه تمر عليها بل فى بعض الروايات وقع السؤال عن جواز الخروج بين عمره التمتع والحج لعروض حاجه إلى جده.

والصحيح أن جده ليست خارجه عن منطقه المواقيت بل هى امياً على خط محيط المنطقه المزبوره أو داخلها ودون المواقيت وخلفها، كما أن الصحيح امتناع ما فرضه فى الشرائع والقواعد من عدم تأديه بعض الطرق إلى المواقيت ولا إلى محاذاتها.

وذلك مضافاً إلى ما تقدم ويقرر بالوجه الآليه:

الأول: التمسك بالعموم الوارد فى ميقاى التمتع أنه بقدر مرحلتان، وان ذلك هو المقوم لماهيه التمتع، كما هو الحال فى قرن المنازل ويللم

ص: ٥١٥

---

١- (١) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٧٨، ج ١١ ص ١٤٣.

وذات عرق التي هي على قدر مرحلتين. خلافاً لما ذهب إليه العلامة في القواعد وولده في الشرح من الاجتزاء بالاحرام بأدنى الحل فيما لو لم يؤدي الطريق إلى المحاذاه واستحسنه في المدارك وقال في الحدائق: قيل أنه يحرم من مساواه أقرب المواقيت إلى مكة، أي محل يكون بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة وبين أقرب المواقيت اليها، وهو مرحلتان كما تقدم أنه عبارته عن ثمانيه وأربعين ميلاً قالوا لأن هذه المسافه لا يجوز لأحد قطعها إلا محرماً من أي جهه دخل وإنما الاختلاف فيما زاد عليها، ورد بأن ذلك إنما ثبت مع المرور على الميقات لا مطلقاً، ثم ذكر الأقوال السابقه وتوقف لعدم النص . والصحيح أنّ هذه المسافه حكمها ليس مقيداً بمن مرّ على المواقيت بل أنّ هذا الحكم شامل لمن كان بمكة وأراد التمتع وذلك لتقوم ماهيه التمتع به كما حرر في أقسام الحج.

ويدلّ عليه موثق سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «وان اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمره فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمره إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمره إلى الحج فإن هو أحب أن يفرد إلى الحج فليخرج إلى الجعرانه فيلبى منها» (١).

و صريح هذه الموثقه الاجتزاء في احرام عمره التمتع بذلك القدر من المسافه بأي نقطه تبعد ذلك القدر وهو المرحلتان الثمانيه والاربعون ميلاً.

ص: ٥١٤

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٤٩؛ وسائل الشيعه، ج ١١ ص ٢٧١، باب ١٠، من أبواب أقسام الحج، ح ٢.



والذى هو الحدّ الفاصل بين الحاضر والنائي المأخوذ فى ماهيته التمتع فى الآيات والروايات، مع أنّ عسفان ليست ميقاناً خارج منطقته المواقيت بل هى دون الجحفه ومسجد الشجره لكنها بقدر الحد الذى عليه ذات عرق وقرن المنازل ويللملم.

وموضوع هذه الموثقه هو من لم يمرّ على المواقيت البعيده لا- خصوص المقيم فى مكه. وينطبق هذا الموضوع على الآتى من جده من منطقته المطار المستحدث حالياً حيث أنّه يبعد عن مكه بقدر مرحلتين ونصف وهو أكثر من بعد عسفان من مكه كما دلّت على ذلك الخرائط الجغرافيه الحديثه.

وكذا مصحح اسحاق بن عبد الله قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المعتمر بمكه يجرّد الحج أو يتمتع مرّه أخرى فقال: يتمتع أحبّ إلى وليكن احرامه من مسيره ليله أو ليلتين»<sup>(١)</sup> وهذا الحد الذى ذكره (عليه السلام) هو حدّ قرن المنازل الذى هو على بعد مرحلتين، فتدلّ على أنّ الضابط فى احرام التمتع الذى لم يمر على المواقيت البعيده هو احرامه من بعد ذلك القدر من دون تقييد ذلك بالذهاب إلى خصوص قرن المنازل أو يللملم أو ذات عرق أو عسفان مما يدل على أنّ منطقته المواقيت حوالى مكه هى دائره قطرها ذلك القدر من كل جوانب مكه كما تشير إليه روايات أخرى آتية.

والترديد فى الروايه بالليله والليلتين ليس للترديد فى القدر بل لأن

ص: ٥١٧

---

١- (١) وسائل: ج ١١، ص ٢٥٢، باب ٤، من أبواب أقسام الحج، ح ٢٠.

ذلك وهي المرحلتان إذا اتصل سير النهار بالليل فيطوى في ليله واحده وإذا انقطع فيطوى في ليلتين نظير ما ورد في تحديد حد مسافه التقصير في روايات صلاه المسافر فلاحظ.

ومثلها صحيحه زراره قال: «قلت لأبى جعفر (عليه السلام) قول الله عزَّ وجلَّ في كتابه ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قال (عليه السلام): يعنى أهل مكه ليس عليهم متعه كل من كان أهله دون ثمانيه وأربعون ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكه فهو ممن دخل في هذه الآيه وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعه».

ومثلها صحيحه الآخر وفيه فما حد ذلك قال (عليه السلام) «ثمانيه واربعين ميلاً من جميع نواحي مكه دون عسفان وذات عرق».

وقد ذكرنا في بحث الحج - في أقسام الحج - بيان أنّ الآيه دالّه على أخذ البعد المزبور في احرام عمره التمتع، وأنّ محصل الروايات في الحاضر والنائي أنّ مشروعيه التمتع تدور مدار ذلك البعد كميقات لاحرام عمره التمتع، وغيرها من الروايات، وبذلك يرفع اليد عن العموم الأولى الفوقاني الذي تمسك به العلماء وجماعه وهو المنع عن دخول مكه والحرم إلا - محرماً المقتضى لاجتراء الاحرام من أدنى الحل.

وقد صرح بذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الوارد في احرام المجاور الذي وظيفته الافراد من أدنى الحل واعتراض سفيان من فقهاء العامه على ذلك بقوله: أما علمت أنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أحرّموا من المسجد فقال (عليه السلام): «انّ اولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء وإن هؤلاء

قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لا متعه لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا به أياماً» ويريد (عليه السلام) من بعض المواقيت الجعرانه ونحوها من معالم أدنى الحل فهذه الصحيحه صريحه فى تخصيص العموم الفوقانى الأول لميقات أدنى الحل بغير من يريد التمتع فى حاله الاختيار.

والغريب مَمَّن جمع بين الحكم فى المجاور بمكة أقل من المده التى ينقلب فيها فرضه بأن يحرم من المواقيت البعيده، أو المسافه بقدر مرحلتين كما دلّت على ذلك الروايات، وإن وردت روايات اخرى دالّه على احرامه من ادنى الحل لكنها محموله على التعذر كما تقدم، وبين الحكم فيمن سلك طريقاً لا يؤدى الى المحاذاه بأن احرامه ادنى الحل، فإنّ الموضوع فيها واحد وهو من لم يمر على المواقيت البعيده، وكذلك الحال فى الجمع بين ذلك وبين الحكم فى الناسى والجاهل للاحرام من المواقيت البعيده وقد دخل الحرم أو مكة بأن عليه العود والاحرام من الميقات وإلا بقدر ما يستطيعه من الرجوع.

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ هذا الوجه يتم بعد عدم لزوم المرور على المواقيت كما نسب للمشهور، ولعله متسالم بينهم بل الروايات المزبوره دالّه عليه، كما أنّ مفاد لسان الروايات الوارده فى المواقيت البعيده عدم جواز تجاوزها إلا بالاحرام مقيداً بمن مرّ عليه.

الثانى: أنّ الواصل إلى جده من الحجيج لا يخلو اما أن يكون محاذياً للمواقيت كما هو الصحيح لدينا فى معنى المحاذاه وهو الوقوف على محيط

منطقه المواقيت البعيده وهو الخط الواصل بين المواقيت المزبوره، أو هو دون المواقيت البعيده، بدعوى ملاحظته للجحفه والشجره، ولا- يحتمل أنه خارج منطقته المواقيت، لأن أهالي جده ونحوهم من المدن الواقعه على ساحل البحر لا يجب عليهم الذهاب إلى أحد المواقيت المعروفه بل يحرمون من دويريه أهلهم، وحينئذ فيجزئ الاحرام منها، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فيشمله عموم من كان منزله دون المواقيت فاحرامه منه ولا يلزم بالذهاب للمواقيت البعيده، لأن الفرض أنه لم يمر عليها، وقد عرفت التسالم على عدم لزوم المرور عليها، ولا يصدق عليه أنه تجاوزها ولم يحرم منها، فهو نظير من دخل منطقته المواقيت ثم بدا له أن يعتمر فإن احرامه من منزله الذي نوى فيه، وقد عرفت ان بُعد جده هو على القدر الذي أخذ في ماهيته التمتع. كما يستدل للاجتزاء بالاحرام على التقدير الثاني بعموم عقد الاحرام بالتلبيه ونحوها، غايه الأمر قد خصص هذا العموم بالمواقيت البعيده لمن مرّ عليها وبالعموم الآخر «لا يدخل الحرم إلا محرماً» وبما دلّ على ان ماهيه التمتع متقومه بالاحرام من بعد مرحلتين ثمانيه وأربعين ميلاً، والمفروض ان جده على هذا البعد حيث المطار الذي يصل إليه الحجيج.

و لو سلّم جدلاً ان جده قبل المواقيت وانّ حدّه- بالحاء المهمله- الواقعه وسط الطريق بين جده ومكه هي نقطه المحاذاه للمواقيت فأنه يحرم من جده ويستمر على تجديد التلبيه إلى أن يتجاوز المدن الواقعه في الطريق المحتمله للمحاذاه. لكن هذا التقدير الثالث لا مجال لاحتماله بعد ما عرفت من الأدله الدالّه على تقوم ماهيته التمتع بالاحرام من على بعد مرحلتين فما

زاد، والمدن الواقعة في الطريق هي دون المرحتين.

الثالث: كون جدّه واقعه على حدود منطقه المواقيت، أي محاذيه للمواقيت كما ذكر ذلك ابن ادريس، ويدل على شواهد، منها ما تقدم في معنى المحاذاه من أنّها عباره عن المحيط الواصل بين المواقيت البعيده، غايه الأمر أنّه لا يوصل بالخط المحيط بين الجحفه ويللم لا يوصل بخط مستقيم، بل بخط يمر على جده بمقتضى مفاد موثق سماعه المتقدم وصحيتى زراره وغيرها من الروايات المتقدمه في الوجه الأول الدالّه على أنّ منطقه المواقيت قرب مكه هي عباره عن دائره مركزها مكه وقطرها بقدر ثمانيه وأربعين ميلاً، غايه الأمر أنّ تلك الدائره يتوسع محيطها شمالاً إلى مسجد الشجره والجحفه، ومقتضاها بالتالى المرور على جدّه.

ثم ان هناك معاضدات:

منها: أنّ أهالى جدّه ومقيمها لا يلزم عليهم الذهاب إلى المواقيت بعيده كيللم والجحفه، بل احرامه نفس جدّه كما عليه أكثر الخاصّه والعامّه، أو باحرامهم من الطريق إلى مكه عند بئر الشمس أو حده كما ذهب إليه البعض النادر، وهو ضعيف لأنه لو كان لبان لما عرفت من تقادم عهد حاضره جدّه وأنها كانت مرفأً منذ عهد عثمان، مع أنّ وظيفتهم هي التمتع.

ومنها: أنّه صلى الله عليه وآله قد وضع المواقيت شمالاً وجنوباً وشرقاً ولم يضع في الغرب حداً ووقتاً معيناً، مع أنّ جدّه منذ عهد الثالث أو ما قبله كانت مرفأً بحرياً هاماً لكثير من الحجيج ولا زالت كذلك، بل أصبحت اليوم مرفأً

ص: ٥٢١

جويًا هامًا للحجيج، فلو كانت خارجه من منطقه المواقيت مع خروج النواحي الغربيه الساحليه لكان من المناسب وضع ميقات من ذلك الاتجاه، مع أنه قد تقدم صعوبه تحديد المحاذاه واحرازها من جهه الشبهه المفهوميه الموضوعيه لعامه الناس، مع أنّ المتعارف عند رسم شكل محيط ذى اضلاع مختلفه هو بيان اختلاف الاضلاع، أما المتشابه فيكتفى بيانه عن بقيتها، فالمواقيت القريبه المحيطه من جهه الشرق والجنوب هي على بعد مرحلتين وهو نفس القدر لجده.

فالمحصّل أنّ الآتي جواً أو بحراً إلى جده أو بقيه المدن الساحليه بين يلملم والجحفه يصدق عليه أنه حاذى المواقيت بلحاظ الشكل والخط المحيط المرسوم بمجموعها ويصدق عليه المدار المأخوذ مستفيضاً فى الروايات أنه لم يحرم قبلها ولا بعدها على من يحرم من جده ونحوها، أى أنه أحرم من منطقه المواقيت لا قبلها ولا بعدها، بخلاف من يمر على الجحفه أو يلملم مثلاً ثم يتوجه إلى جده فإنه يحرم بعد الميقات، كالذى مرّ على الشجره ولم يحرم وأتجه إلى الجحفه، أى من مرّ على ميقات ولم يحرم منه وأمامه ميقات آخر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

